

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL  
UNIVERSIDAD DE GRANADA



Tesis Doctoral  
ESCENAS DE TRANSICIÓN.  
LA RITUALIZACIÓN DE LA MUERTE.

---

Directores:

Dr. RAFAEL BRIONES GÓMEZ

Dr. MAURIZIO CATANI, a título póstumo  
In Memoriam

MARÍA DOLORES MUÑOZ JIMÉNEZ

Granada, 2.007



*"En primer lugar consta que en todas las cosas humanas, como en los Silenos de Alcibiades, hay dos aspectos muy diferentes entre sí. El exterior, como dicen, es la imagen de la muerte, y si miráis en el interior está la vida; lo que parecía muerte es vida; lo feo, hermoso; lo miserable, opulento; lo infame, glorioso; la ignorancia, sabiduría; lo débil, robusto; lo innoble, generoso; lo triste, alegre; lo adverso, próspero; lo dañoso, saludable; en suma, si abrierais al sileno, encontraríais de pronto lo contrario de lo que muestra. [...]"*

*Si a un histrión que representara en escena su papel se le ocurriera quitarse la máscara y mostrar a los espectadores su natural y verdadero rostro, ¿no trastornaría toda la comedia y se haría digno de que el público le echara a pedradas del teatro como a un loco? Con ello se cambiaría de pronto el orden de las cosas, porque se descubriría que quien parecía mujer era un hombre; quien parecía joven era un anciano; quien poco antes parecía un rey, era de súbito un esclavo; el que parecía un dios, era de repente un hombrecillo. Intentar deshacer estas apariencias es perturbar toda la acción dramática. Precisamente la ficción y el engaño es lo que detiene los ojos de los espectadores. Ahora bien, ¿qué otra cosa es la vida de los mortales sino una comedia cualquiera, en la que unos y otros salen cubiertos con sus máscaras a representar sus respectivos papeles, hasta que el director de escena les ordena retirarse de las tablas?"*

*(Erasmus de Rotterdam, [1.511] 1.984: 82-84)*



**I**  
**CUESTIONES TEÓRICO -**  
**METODOLÓGICAS.**



## 1. PRESENTACIÓN DEL TEMA Y PERTINENCIA DE LA INVESTIGACIÓN.

La presente investigación pretende contribuir a un mejor conocimiento de las transformaciones producidas en las concepciones y representaciones tradicionales de la muerte a través de personas que pasaron del contexto rural al urbano, en la provincia de Granada. Para ello trabajamos con personas ancianas a partir de las cuales pudimos aproximarnos a dos formas de socialización ofreciéndonos la posibilidad de establecer un estudio comparativo. Para acercarnos a la temática de la muerte decidimos hacerlo acompañándolo de algo que le es propio: las emociones, pues, *a priori*, todo parecía indicar que los procesos de individualización que estaban experimentando nuestras sociedades con la modernidad tenían un referente último: el cambio en la percepción de los comportamientos emocionales. Debido a ello, nos pareció que lo más adecuado era abordarlos en nuestro estudio.

María Cátedra dice que:

"Cuando los antropólogos han estudiado la muerte, ésta ha sido utilizada como un contexto - o una excusa - para estudiar otros problemas. En otras palabras, el objeto de estudio no ha sido la muerte en sí misma sino las funciones institucionales y relaciones de la muerte con otras esferas de la vida social [...]" (CÁTEDRA, 1.988: 30)

Creemos que, no obstante, es difícil separar la muerte de estos u otros contextos de la vida, ya que se entremezcla con ellos hasta tal punto que es difícil aislarla al estado puro<sup>1</sup>. En general, cuando hablamos de la muerte terminamos por tratar de muchos otros temas que se encuentran directamente relacionados con la vida; esto fue lo que, en cierto modo, sucedió durante las entrevistas que realizamos, en las que las conversaciones daban a veces la impresión de salirse del tema cuando en realidad estaban bien inscritas en una serie de preocupaciones de la vida, en virtud de nuestra condición de mortales. Es por ello que Jankélevitch sitúa la muerte en la "quoddité" del misterio, significando para el autor esta "quoddité":

"Las modalidades quedan suspendidas a cuestiones eternamente interrogativas; la respuesta no pudiendo ser otra que la repetición de la cuestión, aquellas recurren a cuestiones sin respuesta; y, la quoddité, es más bien una respuesta sin cuestión, una respuesta, por decirlo

---

<sup>1</sup> Lo mismo ocurriría con otros sectores de la cultura. Ésta es una de las aportaciones de la antropología: el holismo de la realidad humana.

así, completamente «respondida».<sup>2</sup> (JANKELÉVITCH, 1.977: 137)

Morin también señala que

"La idea de la muerte propiamente dicha es una idea sin contenido, o, si se quiere, cuyo contenido es el vacío del infinito. Es la más vaga de las ideas vacías, pues, su contenido no es sino lo impensable, lo inexplorable, el «no sé qué» conceptual que corresponde al «no sé qué» cadavérico." (MORIN, 1.994: 32)

Como punto de partida nos interesó el tema en sí mismo, ya que se trata -estamos hablando- de uno de los temas importantes<sup>3</sup> de la vida: la muerte como "sujeto" (ya que cuando se trata de ésta suele aparecer personalizada, es decir estaríamos tratando *con y de* "alguien") y como objeto de estudio. Nos interesa en tanto que experiencia de los límites del ser humano, la confrontación al misterio de sí mismo y a su finitud, a lo que representa de incomprensible para nuestros sentidos, nuestra inteligencia y afectividad, nuestra incapacidad de concebirla y de aprehenderla si no es a través de ciertas imágenes y símbolos culturales en los que las personas son socializadas desde la infancia.

La presencia de emociones y de sentimientos contradictorios, y, a veces incluso opuestos, sus formas y tensiones son parte de nuestra naturaleza humana, donde juega un papel fundamental y estructurante nuestra memoria; ella nos liga a la dimensión temporal de la duración de nuestras vivencias exteriores-interiores. El signo del paso del tiempo se concretiza justamente a través del fluir de esas vivencias exteriores añadidas a la impronta interior que éstas dejaron durante el proceso de interiorización de las mismas, esto nos transforma y, a su vez se dinamiza hacia el exterior, modificando a su vez nuestras vidas y reconduciéndolas en otras direcciones, recreándolas por otros senderos, o estancándolas, paralizándolas y metiéndolas por falsa ruta.

Cada cultura y cada época ha elaborado sus propios modelos de respuestas para resolver las cuestiones que se planteaban con una mirada particular sobre las mismas. María Cátedra lo señaló al decir que

"Toda sociedad proporciona a sus miembros algún tipo de teoría sobre la muerte y el destino probable de cada uno; es obvio que aprendemos a vivir pero no lo es tanto que también aprendemos a mo-

---

<sup>2</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Les modalités restent suspendues à des questions éternellement interrogatives, la réponse ne pouvant être que la répétition de la question, et elles appellent des questions sans réponse; et la quodité, elle est bien plutôt une réponse sans question, une réponse pour ainsi dire toute «répondue»." (JANKELÉVITCH, 1.977: 137).

<sup>3</sup> Nacimiento, muerte y sentimiento de la temporalidad.



rir." (CÁTEDRA, 1.988: 30)

Dada la amplitud del tema, y la necesidad de circunscribirlo, decidimos que el hilo conductor sería "la muerte del otro"<sup>4</sup>, utilizando la expresión de Philippe Ariès (ARIÈS, 1.975, 12-14), -aunque ésta siempre resulte ser un espejo para "la propia muerte"- con el objetivo de poder analizar cómo se construye la teoría de la emoción de la persona en su alteridad en el contexto rural y en el urbano, especialmente a través de la mirada de los que emigraron del pueblo a la ciudad. El objetivo principal era llegar a comprender cómo funcionan, se articulan y son valoradas culturalmente estas emociones en uno y en otro contexto, y cómo esas emociones construyen o deconstruyen la *cohesión social*, en la que tanto insistió Durkheim, especialmente para las sociedades basadas en las semejanzas donde esta cohesión se presenta con una mayor fuerza (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 73-78)<sup>5</sup>. Consideramos que este tipo de estudios son necesarios para comprender fundamentalmente cómo y por qué en nuestra sociedad se ha ido construyendo una especie de bloqueo en la relación entre los dolientes y las personas ajenas al círculo familiar<sup>6</sup>; y por qué se ha construido un "aislamiento" de las personas que padecen un proceso de duelo. Los estudios que se han hecho con personas moribundas como, por ejemplo, el de David Sudnow en instituciones hospitalarias americanas revelan y denuncian estas situaciones (SUDNOW, 1.971), poniendo *el*

---

<sup>4</sup> Aunque el uso que el autor hace de "la Mort de l'Autre" le sirve para situar y analizar un período cronológico preciso en la historia de la muerte de nuestra cultura occidental.

<sup>5</sup> Durkheim dice al respecto que "[...] il y a une cohésion sociale dont la cause est dans une certaine conformité de toutes les consciences particulières à un type commun qui n'est autre que le type psychique de la société. Dans ces conditions, en effet, non seulement tous les membres du groupe sont individuellement attirés les uns vers les autres parce qu'ils se ressemblent, mais ils sont attachés aussi à ce qui est la condition d'existence de ce type collectif, c'est-à-dire à la société qu'ils forment par leur réunion. [...] Inversement, la société tient à ce qu'ils présentent tous ces ressemblances fondamentales, parce que c'est une condition de sa cohésion." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 73-74). Trad.: "[...] existe una cohesión social cuya causa se encuentra en una cierta conformidad de todas las conciencias particulares a un tipo común, que no es otro más que el tipo psíquico de la sociedad. En estas condiciones, en efecto, no solamente todos los miembros del grupo se encuentran individualmente atraídos los unos hacia los otros porque se parecen, sino que están ligados también a lo que es la condición de existencia de este tipo colectivo, es decir a la sociedad que ellos forman a través de su reunión. [...] A la inversa, la sociedad se empeña en que todos presenten estos parecidos fundamentales, puesto que es una condición de su cohesión." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 73-74). Más adelante señala que la función de la cohesión social es la de mantener la vitalidad de la conciencia colectiva, y que todo lo que conmueve los sentimientos colectivos afecta la cohesión social, y pone en peligro la sociedad (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 76).

<sup>6</sup> Norbert Elias trata especialmente el tema del "morir en soledad", es decir el aislamiento que los moribundos sienten con respecto a los otros, y del que este autor se ha ocupado en profundidad (ELIAS, 1.987). No nos ocuparemos de este tema porque nuestro estudio se circunscribe en relación a los testimonios que nuestros informantes han ofrecido sobre sus propias experiencias como dolientes, o como testigos de otros casos relatados en tercera persona.

*dedo en la llaga* y demostrando que hay cambios importantes que se han producido con respecto al pasado. Pero si queremos comprender los cambios culturales operados debemos desplazar nuestra mirada desde el moribundo hacia las personas que los rodean y que representan esa "sociedad" que se está retirando, de la que el moribundo no es más que un miembro que ha podido tomar conciencia de nuestros límites sociales dramáticamente y en su propia carne. Recordemos que María Cátedra hizo la siguiente reflexión:

"[...] el proceso de la muerte es más amplio de lo que tradicionalmente se ha considerado. La relación de la muerte con el dolor, la vejez y el sufrimiento, ha sido un tema poco explotado en Antropología, pese a que es clave para entender el proceso de una forma coherente. Los antropólogos en general se han percatado de la continuación de la vida después de la muerte, pero en cambio han prestado poca atención a la parte de muerte que la vida contiene. [...] La muerte no es un hecho simple y obvio; al suceso orgánico hay que añadir el conjunto de creencias, definiciones, emociones, y actividades que difieren de una sociedad a otra." (CÁTEDRA, 1.988: 468)

Para articular el tratamiento del tema hemos partido fundamentalmente de las siguientes categorías que serán cruzadas entre ellas:

a) La noción de "persona", en tanto que individuo<sup>7</sup>, como ser ambivalente: social e individual (que desarrollaremos más adelante); para lo cual se le considera como portador de una "interioridad"<sup>8</sup> que se construye en interacción con una "exterioridad".

b) Las que denominamos emociones y sentimientos de apego o "diurnos" y emociones y sentimientos de rechazo, repulsión y miedo o "nocturnos"<sup>9</sup>, que explicaremos con más detalle más adelante.

El interés de esta investigación es múltiple, destacamos como posibles aportaciones las siguientes:

1.- Debido a las grandes corrientes migratorias que se produjeron en el interior de nuestro país durante el siglo XX, especialmente a mediados de dicho siglo, nos encontramos con una gran población de origen rural cuya destinación fue, en términos generales, hacia otros pueblos o hacia las ciudades. De hecho, este aporte masivo de población supuso un aumento demográfico en bastantes ciudades españolas. Esta población al llegar a la ciudad era por-

---

<sup>7</sup> En su acepción etimológica, del latín *individuus*, indivisible.

<sup>8</sup> Nos ocuparemos de estos conceptos en el apartado 3.

<sup>9</sup> Estas categorías aunque son simbólicas recubren toda una serie de realidades que definiremos más adelante.

tadora de una primera socialización en las representaciones de la muerte, y a su vez en la ciudad accederá a una nueva socialización a otras representaciones. Esta población ha vivido las contradicciones producidas entre los dos sistemas culturales. Por tanto, nos encontramos con la necesidad de plantear un estudio, dentro de la antropología de la muerte, que nos permita realizar un análisis comparativo cruzando esas categorías espacio-conceptuales, como campo y ciudad, centrados en el doble discurso de los "emigrantes-inmigrantes"<sup>10</sup> (CATANI, 1.989: 721); este tipo de investigaciones no han sido aún efectuados.

2.- La necesidad de pensar antropológicamente la muerte, no como un objeto que quedaría incluido de forma automática dentro de la antropología religiosa -aunque esta aproximación sea fundamental y necesaria- puesto que en sí el tema puede ser abordado en relación a otras realidades. Reducirla exclusivamente al hecho religioso es amputar una buena parte de lo que supone la experiencia humana de la muerte en los que la viven directamente, y casi diríamos carnalmente. La religión queda contenida o englobada dentro de la vivencia de la muerte, como tantos otros aspectos, por ejemplo los jurídicos, rituales, personales, sociales, culturales, etc.

3.- Este trabajo ofrece un enfoque diferente en cuanto al análisis del tema de la muerte debido al tratamiento que hace de emociones y sentimientos como dos categorías diferentes aplicadas a su estudio, no con métodos de la psicología, como ya hicieron otros antropólogos como fue el caso de Gorer por ejemplo (GORER, 1.965), sino como categoría definida en la antropología social y cultural. Por tanto, se trata de aprehender estos conceptos para nuestra disciplina que, según nuestra idea *a priori*, fueron prácticamente "asimilados" a la psicología<sup>11</sup>, cuando en realidad, la propia psicología los ha considerado durante mucho tiempo como patológicos o insignificantes. Es en esta perspectiva en la que se sitúa nuestro trabajo de investigación, al analizar la percepción de la muerte a través del cambio producido en la percepción de las emociones.

4.- Otro interés de este trabajo es la consideración del devenir, en un continuo diálogo entre pasado y presente. Para ello, hemos tenido en cuenta los hechos como fueron vividos por nuestros informantes en el momento del fallecimiento, así como su evolución en el tiempo dentro del enunciado del discurso nativo.

---

<sup>10</sup> Concepto definido por el profesor Catani; nos ocuparemos de él también más adelante.

<sup>11</sup> Disciplina que nos es de gran utilidad para comprender el funcionamiento de la psiquis y el comportamiento humano; no tratamos, por tanto, de infravalorar su importancia, sino de situar los conceptos, los métodos de análisis, y los objetivos en el lugar que le corresponden para no salirnos del marco antropológico. No obstante la psicología actual parece tratar el tema de forma diferente a como lo hizo en el pasado.

5.- Otra utilidad es el material etnográfico aportado en relación a estas personas que presentan una doble socialización, y que ofrecemos a lo largo del trabajo; estos materiales los recogimos con la conciencia clara de la complejidad de la experiencia que estas personas portaban en ellas y teniendo en cuenta que al tratarse de personas ancianas, esta información se iría perdiendo con ellos irremisiblemente<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Destacamos en este sentido la escasa producción en la provincia de Granada en relación al tema que estamos tratando.

## 2. ANTECEDENTES Y ESTADO ACTUAL DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN.

*"No obstante, este término ya se presenta sin equívoco, incluso si cubre realidades masivas e incontestables al nivel de las prácticas; y es con un humor muy anglosajón que Robert Fulton, al publicar en 1.977 una bibliografía sobre la cuestión, constataba que la realidad del "tabú" no podía ser cuestionada en lo sucesivo, puesto que más de 450 títulos trataban de ello: ¡ruidoso silencio!" (Michel Vovelle)<sup>13</sup>*

Vamos a tratar de presentar una bibliografía de carácter selectivo, destacando las publicaciones que nos han parecido básicas, y que hemos manejado con mayor frecuencia.

La muerte ha sido tratada desde diferentes ámbitos de las ciencias humanas: la historia, la sociología, la psicología, la medicina, la filosofía y la antropología. Cada una ha utilizado sus métodos propios. Desde que Marta Allúe en 1.983 señalara como problema para la elaboración de una bibliografía del tema su "dispersión temática", la "falta de modelos de análisis", descripciones actualizadas, etc., y nos previniera que la muerte era un tema poco tratado en las ciencias sociales (ALLÚE, 1.983: 201), el panorama apenas ha cambiado desde entonces, a pesar del aumento considerable de publicaciones en relación a la muerte y al duelo. Pero sí comienzan a surgir reflexiones acerca de un nuevo tratamiento del tema, como la que hace M. Isabel Jociles Rubio en su ensayo "Trabajo de campo, emociones e interpretación" (JOCILES RUBIO, 2.000), en el que al mencionar un trabajo de investigación que había realizado con anterioridad, desde un punto de vista ritual y simbólico centrado en la casa<sup>14</sup>, asegura que

"Es cierto que la muerte no constituía el núcleo de mis investigaciones, siendo tan solo un tema marginal que me aportaba alguna información significativa sobre los problemas que verdaderamente me interesaban, [...]. Con todo, si recapacito sobre lo que entonces pensa-

---

<sup>13</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Ce terme n'est point cependant sans équivoque, même s'il recouvre des réalités massives et incontestables au niveau des pratiques; et c'est avec un humour tout anglo-saxon que Robert Fulton, publiant en 1.977 une bibliographie sur la question, constatait que la réalité du "tabou" ne pouvait désormais être mise en cause, puisque plus de 450 titres en traitaient: bruyant silence!" (VOVELLE, 1.995: 7).

<sup>14</sup> La autora no indica en qué publicación podemos encontrar este estudio, suponemos que se remite a su obra publicada en 1.989, y que conocemos únicamente por referencia. Damos a continuación la referencia de la misma: JOCILES RUBIO, M.I. 1.989 *La casa en la 'Catalunya Nova'*, Madrid, Ministerio de Cultura.

ba de esas conductas relacionadas con el duelo, estoy obligada a concluir que no podía acercarme a ellas de una manera apropiada. Así, no se me hubiera ocurrido preguntar ni acerca de lo que alguien siente al perder a un familiar cercano ni acerca de cómo tiende a comportarse cuando se halla en esa situación, lo que me hubiera permitido, entre otras cosas, reconstruir la teoría 'emic' sobre la emoción del duelo [...], y, por tanto, vincular tanto esta teoría como la misma emoción con aquellas otras conductas. Desde mi visión actual, [...], la mayor parte de los comportamientos relacionados con la muerte, incluidos los más ritualizados [...], se ven como un sinsentido que sólo se mantiene por mor a la tradición o por la fuerza de las convenciones sociales, [...]. Sin embargo, la racionalidad de prácticas como éstas, aunque parezca paradójico, se restituye en buena parte cuando se las intenta comprender teniendo en cuenta las emociones implicadas y las teorías nativas sobre ellas." (JOCILES RUBIO, 2.000: 131-132)

Es este tipo de consideraciones el que motivará nuestro trabajo de investigación.

Presentaremos las obras que nos parecieron más relevantes en este sentido, y lo haremos en dos apartados fundamentales que se corresponden con la forma en que se realizó nuestra búsqueda:

Para la elaboración del trabajo accedimos, en un primer tiempo, a una bibliografía acerca de la muerte desde las disciplinas de las ciencias humanas y las ciencias sociales, lo que para nosotros tenía un valor general para introducirnos en el tema; por lo que esto suponía una búsqueda un tanto dispersa como opinaba Marta Allúe unas líneas más arriba.

Posteriormente debimos dedicar también una buena parte del tiempo a la búsqueda de obras con una aproximación a la antropología de las emociones, así como a la búsqueda de una definición clara en la que pudiera distinguirse "emociones" y "sentimientos". Dentro de este grupo buscamos dos tipos de obras: unas que tratasen de la antropología de las emociones en general; y otras que hiciesen un tratamiento antropológico de las emociones en el tema de la muerte.

## 2.1.- ALGUNAS OBRAS SOBRE LA MUERTE:

*"La muerte está de moda."* (J.M. Domenach)<sup>15</sup>

Vamos a comenzar destacando la importancia de las contribuciones realizadas, dentro de la **historiografía**, por la escuela francesa de historia de las mentalidades. En esta línea Michel Vovelle introdujo el modelo de aná-

---

<sup>15</sup> (DOMENACH, 1.976: 78).

lisis cuantitativo, al estudiar los testamentos meridionales y los retablos de las almas del purgatorio (VOVELLE, 1.996). Tras sus análisis -inscritos en lo que él llama "los niveles del pensamiento claro"<sup>16</sup> (VOVELLE, 1.974: 9)-, y ya en sus conclusiones los cambios producidos los relaciona especialmente con los factores infraestructurales: modos de producción, estructuras sociales, demografía y flujo de hombres; donde las superestructuras ideológicas han recibido el impacto de estos cambios (VOVELLE, 1.976: 130). Ha aportado también el concepto de *ideas-fuerza*, señalando que cada época tiene las suyas, y en los cambios que se fueron produciendo utiliza la noción de *sensibilidad modificada*. Como dato crucial, señaló la transferencia del tema de la muerte desde la religión hacia la literatura, a principios del siglo XIX. Este autor formuló una cuestión que nos parece crucial: "**¿qué ha cambiado en el fondo para los hombres en su encuentro con la muerte?**"<sup>17</sup> (VOVELLE, 1.976: 129).

Dentro de esta corriente historiográfica nos fue muy útil la producción de Philippe Ariès al proponer en *El hombre ante la muerte* (1.984), un esquema global para el estudio de la muerte a lo largo de una larga secuencia temporal -un milenio- de la civilización europea. Su obra es de un gran valor, incluso Pierre Chaunu ha confirmado el modelo de Ariès en sus propias investigaciones (CHAUNU, 1.976: 30-31). En cambio Vovelle se muestra reticente hacia el mismo significando que Ariès no ha tenido en cuenta la economía o modos de producción, los sistemas religiosos e ideológicos, los discursos de la Iglesia, etc., y acaba tildando su obra de lectura espiritualista y nostálgica (VOVELLE, 1.976: 129-130). Pero su obra aporta una nueva orientación metodológica: la de "interpretar la expresión inconsciente de una sensibilidad colectiva" con documentos, obras de arte, literatura, etc. (ARIÈS, 1.975: 8). Otra aportación de gran importancia son sus modelos de muerte<sup>18</sup>, a estos se les puede considerar como un importante intento de establecer una cronología histórica de los cambios de sensibilidad hacia la muerte. Huizinga también ofreció una imagen medieval de la muerte en uno de los capítulos de su

---

<sup>16</sup> Que también llama "Ideas claras".

<sup>17</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Qu'est-ce qui a changé au fond pour les hommes dans leur rencontre avec la mort?" (VOVELLE, 1.976: 129).

<sup>18</sup> Que nos lleva a comprender una progresión del hombre hacia una conciencia individual a través de "la muerte domada", pasando de la propia conciencia como parte de su especie, a una conciencia diferenciada de ésta, en el que establece dos fases: 1. "la propia muerte". 2. "la muerte del otro". Estas fases (ARIÈS, 1.984) marcan esos hitos en esta evolución de la conciencia individual. Su evolución posterior comenzó, según Ariès, a crear una distancia con la muerte: "muerte salvaje" en la que se introduce el sentimiento de la vacuidad: 3. "la muerte ajena" los cementerios salen de nuestras ciudades. 4. "la muerte invertida", cuya característica general es la negación y el tabú destacando entre sus rasgos: la muerte hospitalaria y su medicalización, la supresión de los funerales y del duelo, así como la desaparición de los códigos para expresar los sentimientos.

libro sobre la baja edad media (HUIZINGA, 1.982). Le Goff, en cambio, es el especialista obligado para el purgatorio medieval (LE GOFF, 2.002). Y, siguiendo con la Edad Media, tenemos también a Jean-Claude Schmitt en relación al tema de las apariciones de difuntos (SCHMITT, 1.976), y Roger Chartier (CHARTIER, 1.976) entre otros.

Dentro de la publicación de *Annales* ha sido enriquecedora la perspectiva de los trabajos de Pierre Chaunu al haber estudiado la muerte con los métodos de la demografía histórica en el contexto del Antiguo Régimen (CHAUNU, 1.977). Ha aportado una serie de reglas o principios a tener en cuenta para el estudio de este tema del que destacamos su visión de la muerte como clave de interpretación<sup>19</sup> cultural; encuentra una correlación entre la muerte [*mort interdite* de Ariès] y la derivación de la esperanza de vida; cree que "la muerte invertida" de Ariès es transitoria, y es aquí donde introduce el concepto de *vacío* como *creativo*<sup>20</sup>. De este concepto derivó nociones como la de "mundo pleno" y "mundo vacío"<sup>21</sup>. Mostró también la necesidad de que el estudio antropológico de la muerte se inserte en un estudio de la cosmología o teología (CHAUNU, 1.976: 34-35).

Entre otros estudios, desde una orientación fundamentalmente histórica y cuyo objeto de estudio han sido los cementerios, nos han sido de gran utilidad la obra de Michel Ragon (RAGON, 1.981). También Jean-Didier Urbain se ocupó de estudiarlos, lo que le llevó a caracterizar nuestra sociedad como una "sociedad de conservación" (URBAIN, 1.978). Introduce el concepto de "objeto funerario" como objeto del deseo que obedece a una lógica de conservación para hacer frente a la dificultad de reconocer la realidad biológica de la muerte funcionando como un signo mágico con capacidad para transformar "el sentimiento de pérdida" en "sentimiento de conservación" (URBAIN, 1.978: 28-38). Urbain insiste en el aspecto negacionista de la muerte en su obra, insistiendo también sobre este aspecto en el análisis semiológico de los cementerios que prosigue en *L'Archipel des Morts* (URBAIN, 1.998). También en relación a los cementerios destacamos dos obras recientes, la de Éric Rebillard, *Religion et sépulture* (REBILLARD, 2.003) donde trata de las inhumaciones en los comienzos del cristianismo en la antigüedad tardía; y la de

---

<sup>19</sup> Chaunu dice que esto se debe a que éste es el único tema en que el hombre no hace trampas (CHAUNU, 1.976: 34).

<sup>20</sup> Chaunu señala que "[...] l'intuition est née aux confins des déserts, et partout où la vie animale et végétale n'est pas accablante, où la vie peut céder la place à un vide, à un désert." (CHAUNU, 1.976: 35). Trad.: "[...] la intuición nació en los confines de los desiertos, y en todas partes donde la vida animal y vegetal no está colmada, donde la vida puede ceder la plaza a un vacío, a un desierto." (CHAUNU, 1.976: 35).

<sup>21</sup> Chaunu dice que se ha franqueado el modelo de Ariès. En el concepto de "monde plein" la muerte es socializada, es por ello que en los siglos XIII y XIV la muerte estaba perfectamente integrada. El "mundo vacío" ("monde vide") se sitúa en un proceso de asocialización de la muerte, en relación a la individualización - colectivización (CHAUNU, 1.976: 39).



Michel Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*. (LAUWERS, 2.005). Esta obra pone de manifiesto la novedad en la cultura de la Alta Edad Media de la asociación de lugares de culto, de entierro y de habitación, realidades que según el autor estaban separadas en la antigüedad (LAUWERS, 2.005: 269).

Dentro de la historia antigua tenemos la publicación dirigida por Gherardo Gnoli y Jean Pierre Vernant, bajo el título colectivo *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (1.982), que recoge las actas del Coloquio de Ideología Funeraria del Mundo Antiguo, que tuvo lugar en Ischia. Destacamos especialmente los textos de J.-P. Vernant (VERNANT, 1.982: 5-15), o de d'Agostino y Schnapp (d'AGOSTINO Y SCHNAPP, 1.982: 17-25); así como el de Denys Lombard (LOMBARD, 1.982: 483-505), éste último sobre Insulindia.

En nuestro país, se han publicado bastantes artículos dentro de esta corriente histórica, de los que citaremos algunos ejemplos, como los de Emilio Mitre (MITRE, 1.986), publicado en el *Anuario de Estudios Medievales*; José Luís Molina (MOLINA, 1.983) en *Medievalia*, que trata de la cosmovisión de la Edad Media, etc. Es también muy original el artículo de Enrique E. Mari (MARI, 1.985) al dejarnos en su análisis dos modelos de muerte que él compara entre sí: la muerte en lo que él establece como el "modelo de Tucídides", en un contexto de epidemia que impide toda estrategia de negación; y la muerte en el "modelo contemporáneo", que lo presenta como el negativo del primer modelo. En los dos ha encontrado ausencia de ritos; en el primero ausencia de médicos; en el segundo lo que él llama "la revancha de la medicina".

Nos ha situado en una perspectiva histórica en el Barroco Andaluz, Reyes Escalera Pérez (ESCALERA, 1.994), quien presenta los funerales regios celebrados en Jaén, Málaga y Granada como "fiestas" con procesiones, mascaradas, fiestas de toros, etc. como parte de una instrumentación propagandística por parte del poder. Su escenario eran las catedrales, iglesias, plazas y calles donde se desplegaba una arquitectura efímera. Presenta al final de la obra un "Catálogo" de las "máquinas funerarias" o catafalcos regios con su descripción e interpretación simbólica, donde aparecen temas ya clásicos de la iconografía europea de la época. Destacamos también el artículo de María José de la Pascua Sánchez (PASCUA SÁNCHEZ, 1.994), quien trata de ofrecer una visión histórica y metodológica del tratamiento de la representación de la imagen de la muerte.

En la historiografía anglosajona destacamos la publicación de la *Historia del Cielo* de Colleen McDannell (McDANNELL, 1.990), quien presenta una historia social y cultural, donde reconstruye las representaciones desde sus orígenes hasta nuestros días.

Otra publicación a tener en cuenta es la de Alfonso M. di Nola, *La negra Señora. Antropología de la muerte y el luto* (NOLA, 2.006). El autor, que es

especialista en historia de las religiones, efectúa un recorrido histórico a través del tratamiento de una impresionante documentación histórica donde pasa revista a una serie de temas como la vivencia de la muerte, sus categorías (buena y mala muerte), los niños, los aparecidos, etc. Se acaba de publicar en castellano su último libro *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo* (NOLA, 2.007), que no hemos tenido aún la ocasión de consultar.

En cuanto a las aportaciones recibidas desde las Ciencias Sociales, y dentro de ellas, especialmente la antropología destacamos en nuestro estudio el peso de la bibliografía francesa, sencillamente porque residimos en este país.

Sigue siendo válido lo que apuntaba Marta Allúe en 1.983:

"Los etnógrafos, en sus monografías de comunidad aportan una serie de datos, cualitativamente importantes pero cuantitativamente muy dispersos en aquellos capítulos o secciones de sus trabajos que figuran bajo la rúbrica de "ideología". Describen rituales funerarios locales y creencias en torno a la muerte y el más allá. [...] Algunos de estos trabajos introducen sus datos dentro de esquemas de carácter metodológico, a la manera de los que trazara sobre los ritos de paso Arnold Van Gennep (1.909), y con una intención comparativa." (ALLÚE, 1.983: 202)

Encontramos muy acertada su reflexión ya que hemos constatado en una serie de trabajos sobre la muerte, especialmente cuando se trata de un estudio de comunidad, el tratamiento completo de todas las fases del ritual, siguiendo todos los pormenores del mismo, y tratando la muerte como una globalidad temática; creemos haber comprendido a través de estos trabajos, que iremos presentando en la bibliografía, algo de cómo funciona culturalmente este *mecano* o "totalidad" llamada muerte; pero la densidad cuantitativa de datos<sup>22</sup> de este tipo de estudios, que, por otra parte, han sido necesarios y de una gran utilidad, impide en el momento actual la profundización de sus elementos constitutivos o partes. Abogamos, por tanto, en la actualidad por el desarrollo de estudios centrados en unidades temáticas más circunscritas que salgan y rompan la estructura del esquema ritual de los ritos de paso de Van Gennep (1.909), al que no negamos su gran valor, pero que aún se sigue empleando como un esquema riguroso a seguir, lo que a veces dificulta un tratamiento en profundidad o desde otro ángulo a través de un elemento que les sirva de nexo de unión, y que con ellos podamos profundizar más en el conocimiento de la muerte, y en sus imbricaciones dentro de la vida.

---

<sup>22</sup> Nos estamos refiriendo a la cantidad de entrada de datos, dentro del esquema de los ritos de paso; o, por ejemplo al caso del Cuestionario del Ateneo.

## FRANCIA

La obra de Van Gennep a la que acabamos de hacer referencia, *Los ritos de paso* (VAN GENNEP, [1.909] 1.986), fue de gran utilidad como punto de partida, en ella encontramos una estructura ritual aplicable a todos los ritos en general que incluyen tres fases: ritos de entrada o preliminares, ritos de margen o liminares y ritos de agregación o postliminares. Esta estructuración facilita un cierto orden -útil en la elaboración de fichas- para comprender mejor el ritual desde un punto de vista secuencial. Van Gennep incluye en su trabajo el estudio de los funerales y del duelo, de los que dice que dentro de ellos tienen una especial importancia los ritos de transición o de margen. Destacamos también la aportación de su obra *Le folklore français*, en cuyo primer volumen publicado bajo el subtítulo *Du berceau à la tombe. Cycles de carnaval, carême et de pâques* (VAN GENNEP [1.943] 1.998) dedica una parte a las tradiciones populares francesas en relación con la muerte. Entre otras obras consideradas dentro del folklore francés se encuentra la de Le Braz (LE BRAZ, 1.966) que nos aporta datos interesantes acerca de leyendas sobre la muerte en Bretaña. Le Roy Ladurie (LE ROY LADURIE, 1.975) también presenta un estudio extremadamente original y único sobre datos recogidos en la Edad Media, en los siglos XIII y XIV en Montaillou (Provenza francesa), y que pueden ser considerados "etnográficos"; esta obra dedica tres capítulos a diferentes aspectos del tema de la muerte<sup>23</sup>.

Contamos también con las aportaciones de Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, en cuanto a la religión entendida como expresión de la cohesión moral de la sociedad (DURKHEIM [1.912] 1.982), y su intento de comprender la integración de lo individual en la misma sociedad. Insiste en la importancia de la emoción y de su exhibición así como en la importancia que adquiriría en el ritual el despliegue de las emociones colectivas. Nos acercaremos a este aspecto cuando tratemos de las emociones, ahora nos interesa destacar el hecho de que Durkheim va a dedicar un capítulo de esta obra al duelo, bajo el título de "Ritos Piaculares", donde explica que piacular contiene una idea de expiación.

También debemos mucho al enfoque que introdujo Marcel Mauss, en su ensayo acerca del efecto que la idea social de muerte producía en el cuerpo físico de un individuo, en particular para Australia y Nueva Zelanda (MAUSS, [1.950] 1.983: 311-330). Merece la pena retener entre sus sugerencias metodológicas la de vincular la sociología y la psicología; en su época él lo consideraba necesario para efectuar una clasificación que le parecía difícil desde las ciencias sociales. Para Mauss el miedo a la muerte es un fenómeno

---

<sup>23</sup> El capítulo XIV ("La mort en ce village"), el capítulo XXVI ("Folklore et revenants"), y el capítulo XXVII ("L'outre-tombe et l'autre monde").

social sin factores individuales, pero que afecta a los individuos (MAUSS, [1.950] 1.983: 312). Desde este postulado nos pareció muy reveladora la idea de que la ruptura por parte de un individuo con la comunión colectiva puede llevarle a una muerte real; para él, las causas eran colectivas, ya se hable de magia, pecado, etc. Mauss afirma que esto existe en las llamadas culturas primitivas pero no en las nuestras (MAUSS, [1.950] 1.983: 314), y que estos casos sucedían al transgredir algún tabú; la explicación que él facilita es que esto se produce por sugestión ya que el hombre se cree encantado por la brujería y muere (MAUSS, [1.950] 1.983: 319), pero pensamos que esas creencias conscientes del individuo no son más que una puerta de entrada que comunican algo a un nivel más profundo, y quizás más grave para el individuo, y que no es ni más ni menos que la "total" ruptura que supone con su propio grupo.

Robert Hertz (1.928 a) realizó una aproximación pionera en su tiempo, y que sigue siendo un referente obligatorio, para abordar el tema que nos ocupa. Destacan especialmente sus publicaciones en *l'Année Sociologique* (1.907) que fueron objeto de publicaciones sucesivas, como la que consultamos, referente a sus investigaciones en Madagascar, Borneo, etc.; sitúa el carácter contagioso de la muerte sufriendo los dolientes un proceso de exclusión que para Hertz se corresponde, en general, con el período de la sepultura provisional -relacionado con la idea de la disolución del cuerpo del difunto, y la formación de un nuevo cuerpo que habitará el alma- hasta la ceremonia final del segundo entierro en que se le da la sepultura definitiva; una vez que los huesos están limpios se considera que el cuerpo ya no es peligroso y el difunto se convierte en ancestro. Destacamos también su ensayo sobre el simbolismo ritual de la mano derecha (HERTZ, 1.928 b) en relación a los principios sagrado/profano, vida/muerte, en la que busca una explicación a través de la "asimetría corporal" y la elección que el hombre ha realizado a través del uso de la mano derecha en cuanto a sus funciones cerebrales.

De Lévi-Strauss hemos recibido principalmente un modelo de comprensión de la relación entre los vivos y los difuntos: "el muerto agradecido"<sup>24</sup> sugiriendo la idea de un "contrato" entre las partes que garantiza unas relaciones armoniosas entre los dos mundos; y, el "caballero emprendedor" en que muertos y vivos se encuentran en lucha tratando los segundos de sacar provecho de los primeros, en este último modelo las reacciones de los difuntos son de venganza (LÉVI-STRAUSS, 1.984 a). Lévi-Strauss opina que estas dos actitudes son incompatibles, y, que las sociedades sólo retienen una de ellas, pero en algunas regiones del mundo encontró que se producían en correlación (LÉVI-STRAUSS, 1.984 a: 246). En *Tristes Tropiques* (LÉVI-STRAUSS, 1.984 b) dedica un capítulo a la relación que los Bororo tienen con sus difuntos, siendo uno de los pueblos que poseen este doble modelo, con mecanismos para pasar de uno a otro. Sobre Europa dice que nos quedan

---

<sup>24</sup> El autor apunta que estos nombres provienen de temas folklóricos.

vestigios de estas creencias<sup>25</sup>. Frazer también había presentado dos modelos (FRAZER, 1.935), dentro de la corriente evolucionista, pero que situó en lo que él consideraba como diferencias entre los llamados "pueblos primitivos" y las "naciones civilizadas". Frazer consideraba que esos hombres primitivos se relacionaban o de forma persuasiva y conciliadora; o, a través de la fuerza y la trampa.

Destacamos también la obra del sociólogo Jean Ziegler *Les vivants et la mort*, donde estudia el tratamiento cultural de la muerte entre las sociedades de origen africano en Brasil, recogiendo a veces mitos fundadores, y haciendo una comparación con la muerte en Occidente, la muerte hospitalaria, etc. Llega a la conclusión que "todo discurso sobre la muerte posee una historia" (ZIEGLER, 1.975: 300). Considera que en Occidente la muerte es negada bajo un discurso mercantil.

Entre los antropólogos de la muerte el más conocido en Francia es Louis-Vincent Thomas, cuya producción en esta temática es muy importante e interesante. Para este antropólogo la muerte es un lenguaje que se refiere a múltiples discursos que nos remiten a la realidad del referente y del significado (THOMAS, 1.975). Pondrá también el acento en la negación actual de la muerte, señalando al mismo tiempo que el rechazo hacia ésta no sólo se produce en el plano psicológico individual, sino igualmente en "lo social" (THOMAS, 2.003: 43). Aportó una visión del "sentimiento exacerbado del yo" de nuestra época como responsable de dicha negación, pero cree que se producirá una nueva socialización de los funerales (THOMAS, 1.985: 272).

Metodológicamente llega a discernir tres dominios: simbólico, paradigmático y sintagmático, que veremos más adelante (THOMAS, 1.975: 45). Thomas se sitúa en una perspectiva ritual de la muerte recogiendo sus distintas fases, y destacando la necesidad que el hombre tiene de ritualizar. Para él el rito necesita de un escenario, de una estructura temporal, de algunos actores, y especialmente de símbolos (THOMAS, 1.985: 13-14). Y, señala que, los ritos cumplen una función destacada en la creación de cohesión social, por un lado; y, por otro lado, es una forma de dominar el devenir, a través de su repetición, para hacer frente a la angustia individual. Explica que los comportamientos del duelo poseen dos discursos:

---

<sup>25</sup> Lévi-Strauss dice que "Même en Europe, où les morts sont devenus apathiques et anonymes, le folklore conserve des vestiges de l'autre éventualité avec la croyance qu'il existe deux types des morts: ceux qui ont succombé à des causes naturelles et qui forment une cohorte d'ancêtres protecteurs; tandis que les suicidés, assassinés ou ensorcelés se changent en esprits malfaisants et jaloux." (LÉVI-STRAUSS, 1.984 b: 263). Trad.: "Incluso en Europa, donde los muertos se han convertido en apáticos y anónimos, el folklore conserva vestigios de la otra eventualidad con la creencia de que existen dos tipos de muertos: los que han sucumbido por causas naturales y que forman una cohorte de ancestros protectores; mientras que los suicidados, asesinados o embrujados se transforman en espíritus malhechores y celosos." (LÉVI-STRAUSS 1.984b: 263).

"A pesar de su disparidad en el tiempo y en el espacio, las conductas funerarias obedecen a constantes universales. Su finalidad es doble. En efecto, en el plano del *discurso manifiesto*, son motivados por su aporte simbólico al muerto: por una serie de acciones más o menos dramáticas, más o menos prolongadas y a veces separadas por largos intervalos, un lugar y los roles que le son asignados, en acuerdo con la continuidad de la vida. Pero en el plano del *discurso latente*, incluso si el cadáver es siempre el punto de apoyo de las prácticas, el ritual no toma en cuenta más que un sólo destinatario: el hombre vivo, individuo o comunidad. Su función fundamental, inconfesada quizás, es la de *curar y prevenir*, función que por otra parte reviste múltiples aspectos: desculpabilizar, dar seguridad, reconfortar, revitalizar. [...] Las gentes dicen y creen que están sirviendo y honorando a su muerto, pero la confusión es constante en lo que concierne al doble polo difunto-superviviente."<sup>26</sup> (THOMAS, 2.003: 92)

Es muy conocida también la obra de Edgard Morin, sobre la muerte (1.994). Utiliza, como él mismo dice, una "orientación bio-antropológica" en su análisis que nos parece bastante original. Proporciona las principales temáticas con respecto a la misma; niega las categorías de naturaleza y cultura para sustituirlas por las de continuidad y discontinuidad. En las dos formas de relacionarse con los muertos señala que todos los mitos se reducen a dos: "muerte renacimiento", y "el doble", que para él son "proyecciones fantasmagóricas" de los procesos biológicos de reproducción, en sus dos formas: fecundación y duplicación. El doble sería para él un mito universal bio-genético, que él presenta como una duplicación imaginaria (MORIN, 1.994: 13). Su análisis lo hace teniendo en cuenta lo que él denomina como "una triple constante antropológica": el traumatismo de la muerte, la conciencia de la misma y la creencia en la inmortalidad. Para Morin la afirmación de la inmortalidad lo es también de la individualidad; y la conciencia de ésta va ligada al miedo a la muerte que sólo se disuelve cuando el individuo queda disuelto en la sociedad, afirmando la conciencia colectiva (MORIN, 1.994: 32-36).

Destacamos también la obra, a nuestro parecer magistral, de Michel

---

<sup>26</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Malgré leur disparité dans le temps et dans l'espace, les conduites funéraires obéissent à des constantes universelles. Leur finalité est double. En effet, au plan du *discours manifeste*, elles sont motivées par ce qu'elles apportent symboliquement au mort: par une série d'actions plus ou moins dramatiques, plus ou moins prolongées et parfois séparées par de longs intervalles, un lieu et des rôles lui sont assignés, en accord avec la continuité de la vie. Mais au plan du *discours latent*, même si le cadavre reste toujours le point d'appui des pratiques, le rituel ne prend en compte qu'un seul destinataire: l'homme vivant, individu ou communauté. Sa fonction fondamentale, inavouée peut-être, est de *guérir* et de *prévenir*, fonction qui revêt d'ailleurs de multiples visages: déculpabiliser, rassurer, reconforter, revitaliser. [...] Les gens disent et croient qu'ils servent et honorent leur mort mais la confusion est constante en ce qui concerne le bipole défunt-survivant." (THOMAS, 2.003: 92).

PERRIN publicada por primera vez en 1.976, *Le chemin des Indiens morts* (PERRIN, 1.996), sobre los indios guajiros. En la primera parte de esta obra el autor recoge los propios relatos de los guajiros (sociedad organizada en clanes), para efectuar un análisis estructural en la segunda parte. El autor dice que entró en "un universo mítico prácticamente inexplorado" cuyo "ritual [es] muy discreto por no decir muy pobre" (PERRIN, 1.996: 119). Tampoco existen ni ritos de iniciación, ni sociedades secretas, en esta cultura (PERRIN, 1.996: 123). Los relatos recogidos por el autor exploran el mundo de los muertos y el viaje al "más allá" por parte de los vivos, analizando también las concepciones sobre las enfermedades y la muerte. La pareja mítica que articula los relatos de esta cultura está formada por Juyá y Pulówi. Una de las aportaciones más interesantes realizadas por este autor, es que ofrece la prueba de que el sistema de Hertz en relación al segundo entierro no es universal, pues en el caso de los indios guajiros todo sucede de otro modo:

"Los que han tenido contactos con el cuerpo del difunto durante esta ceremonia [primer entierro] no parecen deber estar sumidos a otro rito que a un eficaz lavado de manos. [...]

Algunos años después de este «primer entierro» -al menos tres años más tarde, parece ser- el esqueleto del muerto es exhumado. Es entonces el centro de una nueva ceremonia. Al igual que la precedente se encuentra marcada por los llantos rituales, una reunión importante, el consumo de comidas y bebidas, pero a una escala mucho menor. [...]

Tras este «segundo entierro», los restos no son ya el objeto de ninguna atención. [...]

Pero, contrariamente a lo que sucede con ocasión del primer entierro, se considera que los contactos que las mujeres encargadas de preparar el segundo entierro tienen con los restos mortuorios traen aparejadas consecuencias muy serias. No sólo para ellas mismas, sino también para todos los que hayan tenido relaciones, incluso indirectas, con ellas. En efecto, se considera que estas mujeres transmiten esta enfermedad que los chamanes llaman *kapilainsi jipú*, el «contagio por los huesos». Se dice que tras este trabajo ellas contaminan todo lo que tocan, seres o cosas. También para atenuar este peligro tienen que tomar lo mínimo posible de alimentos y recibirlos únicamente de otras manos. «Incluso para hacerlo bien, no deberían servirse en absoluto de sus manos...» afirman algunas...<sup>27</sup> (PERRIN, 1.996: 186-188)

---

<sup>27</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Ceux qui ont eu des contacts avec le corps du défunt durant cette cérémonie ne semblent pas devoir être soumis à un autre rite qu'un efficace lavage de mains. [...]"

Destacamos también la tesis de Guillaume Cuchet (2.003) donde entra en el tema de la muerte a través de su estudio del "sistema del purgatorio" en Francia entre 1.850 y 1.935 que tuvo un gran auge durante el siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial. En su tesis trata de explicar por qué la Iglesia Católica pierde el "más allá" o el cielo (CUCHET, 2.003: 2-3). Este trabajo de investigación nos hace comprender la ideología del purgatorio en la cronología citada, las innovaciones, las prácticas, a través del análisis de una ingente masa de testimonios escritos analizados por el investigador. Una parte importante de su trabajo analiza el tema de los difuntos aparecidos. En sus conclusiones considera el impacto de la primera guerra mundial como el responsable de cambios en las costumbres:

"La Gran Guerra no ha tenido por único efecto perturbar gravemente los procedimientos del culto de los muertos del siglo XIX, hasta el punto de hacer a veces «imposibles» los duelos que han resultado y a menudo extremadamente complicados. Ésta ha percutido de frente las dos articulaciones principales del sistema expiatorio católico: la «Buena Muerte» y la devoción a las almas del purgatorio. La profundidad de la prueba tanto para los soldados como para sus parientes; las condiciones de administración de los sacramentos; y el desarrollo de una teología moral patriótica que diseña nuevas destinaciones hacia el Cielo han contribuido a hacer de la muerte después de Verdún una realidad (en parte) nueva. La transformación de las «almas abandonadas» en «soldados abandonados» puede ser tenida, desde este punto de vista, como el símbolo de la evolución en curso, lógicamente seguida, poco después de la guerra, por la instalación de placas conmemorativas de los difuntos en ciertas capillas del purgatorio. A menudo desorbitado, cogido entre las contradicciones de un sufrimiento inmenso, el sistema expiatorio ha entrado entonces en un proceso de simbolización histórico de la creencia del que saldrá profundamente

---

Quelques années après ce «premier enterrement» -au moins trois ans plus tard, semble-t-il- le squelette du mort est exhumé. Il est alors le centre d'une nouvelle cérémonie. Comme la précédente elle est marquée par les pleurs rituels, un important rassemblement, la consommation de nourritures et de boissons, mais à beaucoup moindre échelle.

Après ce «second enterrement», les restes ne sont plus l'objet d'aucune attention. [...]

Mais, contrairement à ce qui se passe à l'occasion du premier enterrement, les contacts que les femmes chargées de préparer le second enterrement ont avec les restes mortuaires sont considérés comme lourds de conséquences. Ils le sont non seulement pour elles, mais aussi pour tous ceux qui auront des relations, même indirectes, avec elles. En effet ces femmes sont censées transmettre cette maladie que les chamanes appellent *kapilainsi jipú*, la «contagion par les os». On dit qu'après ce travail, elles contaminent tout ce qu'elles touchent, êtres ou choses. Aussi, pour atténuer ce danger doivent-elles, pendant les quelques jours qui suivent leur intervention, prendre le moins possible de nourriture et ne la recevoir que des mains des autres. «Pour bien faire même, elles ne devraient absolument pas se servir de leurs mains...», affirment certains." (PERRIN, 1.996: 186-188).



transformado."<sup>28</sup> (CUCHET, 2.003: 554)

En Francia ha existido, y sigue existiendo un gran interés por el tema de la muerte -destacamos por ejemplo la exposición<sup>29</sup> centrada en dicho tema que tuvo lugar en el Museo Nacional de Artes de África y Oceanía- desde el punto de vista de las ciencias sociales.

Han existido debates y coloquios centrados sobre el tema, como el Coloquio de Amiens del año 1.975 -del que Thomas dice que la intención era crear una confrontación entre historiadores y antropólogos (THOMAS, 1.977: 23)-, participando entre otros Louis-Vincent Thomas y François Lebrun. Las conferencias fueron recogidas en una publicación colectiva bajo el título *La mort aujourd'hui* (THOMAS; ROUSSET; VAN THAO, 1.977). Contamos también con la publicación colectiva, fruto de otro encuentro (Rencontres de Saint-Maximin en Marsella), cuyo título también es *La mort aujourd'hui* (ARIÈS, P. et alii, 1.982), en el que destacamos la participación de Thomas, Vovelle, Ariès, Fabre y Roger Chartier entre otros.

El Museo del Hombre también hizo una exposición en el pasado "Rites de la Mort". Jean Guiart, desde el Museo del Hombre dirigió la publicación colectiva *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde* (GUIART, 1.979) donde diferentes investigadores incluyeron artículos sobre diversos puntos geográficos estructurados por continentes. Entre ellos tenemos para España el artículo de Jeanine Fribourg dedicado a Aragón, Navarra y Cataluña (FRIBOURG, 1.979: 35-44).

---

<sup>28</sup> Trad. del francés. Cit. Orig.: "La Grande Guerre n'a pas eu pour seul effet de perturber gravement les procédures du culte des morts du XIX siècle, au point de rendre parfois «impossibles» et souvent affreusement compliqués, les deuils qui en ont résulté. Elle a percuté de front les deux articulations principales du système expiatoire catholique: la «Bonne Mort» et la dévotion aux âmes du purgatoire. La profondeur de l'épreuve, pour les soldats comme pour leurs proches; les conditions d'administration des sacrements; et le développement d'une théologie morale patriotique qui dessine de nouvelles avenues vers le Ciel ont contribué à faire de la mort après Verdun une réalité (en partie) nouvelle. La transformation des «âmes délaissées» en «soldats délaissés» peut être tenue, de ce point de vue, comme le symbole de l'évolution en cours, logiquement suivie, au lendemain de la guerre, par l'installation des plaques commémoratives des défunts dans certaines chapelles du purgatoire. Souvent exorbité, pris dans les contradictions d'une souffrance immense, le système expiatoire est alors entré dans un processus de symbolisation historique de la croyance dont il sortira profondément transformé." (CUCHET, 2.003: 554).

<sup>29</sup> Exposición que tuvo lugar en el Museo mencionado entre el 12 de octubre de 1.999 al 24 de enero del año 2.000. El título de dicha exposición fue "La mort n'en saura rien" (La muerte no sabrá nada) sacado de un verso de Guillaume Apollinaire, presentado en la exposición. El cartel principal de la exposición recogía un trabajo de orfebrería del siglo XVIII en forma de estatua relicario de San Pancracio; la exposición presentaba una muestra interesante y amplia de cráneos de ancestros o cráneos trofeos de varios continentes, decorados según las tradiciones culturales locales; también pudimos apreciar las reliquias.

Pero también otras disciplinas, relacionadas con la medicina, y muy especialmente desde las asociaciones de voluntariado que se dedican a acompañar a los moribundos, se han aproximado a este tema. Justamente, en estas últimas décadas, han surgido bastantes asociaciones<sup>30</sup> de este tipo. Destacamos entre otras, por sólo citar algunas de ellas J.A.L.M.A.V.<sup>31</sup>, S.F.A.P.<sup>32</sup>, A.S.P.<sup>33</sup> o "Dessine-moi un mouton", que cuentan con sus respectivas publicaciones<sup>34</sup>. También ha habido un enorme despliegue de asociaciones que acompañan a los enfermos de sida, tanto a través de la información preventiva como paliativa, con publicaciones propias, coloquios, cursos, boletines, etc., algunas a través de la ayuda a la investigación: A.R.S.I.D.A.<sup>35</sup>, Association Didier Seux, C.R.I.P.S, Fondation de France, "Ruban Vert", A.N.R.S., el

---

<sup>30</sup> En general, se trata de asociaciones laicas, aunque destacamos también con una mayor antigüedad la labor de "Petits Frères de Pauvres", Los Hermanitos de los Pobres, frailes de confesión católica.

<sup>31</sup> Son las siglas de "Jusqu'à la mort accompagner la vie"; trad.: Acompañar la vida hasta la muerte.

<sup>32</sup> "Société française d'accompagnement et de soins palliatifs." Trad.: Sociedad francesa de acompañamiento y de cuidados intensivos.

<sup>33</sup> "Association pour le développement des soins palliatifs." Trad.: Asociación para el desarrollo de los cuidados intensivos. En uno de sus panfletos, se podía leer lo que sigue: "En 1997-1998, j'agis... Êtes vous de ceux qui disent: 'J'aimerais bien faire quelque chose pour les autres' sans oser faire le pas? Le moment est venu... L'Association pour le développement des Soins palliatifs Île-de-France, recherche des bénévoles pour accompagner les grands malades et leur famille pendant quatre heures environ par semaine. La sélection se fait non sur des critères de connaissances, mais sur la qualité d'écoute et la capacité à travailler en équipe. SOUTIEN PERMANENT, sensibilisation initiale, formation continue, groupe de parole sont assurés." Trad.: "En 1.997 - 1.998, yo intervengo. ¿Es usted de los que dicen: 'Me gustaría hacer algo por los otros' sin atreverse a dar el paso?. El momento ha llegado... La Asociación por el desarrollo de Cuidados paliativos Isla de Francia, busca voluntarios para acompañar a los enfermos graves y sus familiares durante cuatro horas más o menos por semana. La selección no se efectúa bajo criterios de conocimientos, sino en relación a la calidad de escucha y la capacidad de trabajar en equipo. AYUDA PERMANENTE, sensibilización inicial, formación continua, grupo de palabra están asegurados."

<sup>34</sup> J.A.L.M.A.V. cuenta con lo que la misma designa como la *revista de la federación*, bajo el título *Jusqu'à la Mort Accompanyer la Vie*; la mayoría de los artículos se refieren al Acompañamiento, las actividades de la asociación, el voluntariado, etc., pero son abordados toda una serie de temas en relación a ancianos, niños, enfermedades terminales, dolor, sufrimiento, testimonios, agonía, espiritualidad, rituales, comunicación, solidaridad, duelo, ética, eutanasia, dignidad, S.I.D.A., miedo a la muerte, etc. Destacamos especialmente el artículo de Patrick Baudry (1.997), donde relanza la cuestión de *si la muerte ha cambiado*, y cuya referencia completa se encuentra en el apartado final de Bibliografía. A.S.P. posee también una publicación periódica A.S.P. LIAISONS, donde podemos encontrar numerosos artículos escritos por personas procedentes de la profesión médica, o asistentes sociales.

<sup>35</sup> Esta Asociación, por ejemplo, se encuentra en el Hospital Tenon, en el Servicio de Pneumología.

Círculo de Médicos para el tratamiento de las enfermedades retrovirales, etc. Destacamos especialmente la labor y la obra de Marie de Hennezel (1.995)<sup>36</sup>, psicóloga en la Unidad de Cuidados Intensivos del Hospital de la Ciudad Universitaria de París, cuya aproximación en la toma de conciencia del aislamiento de los moribundos recuerda en algo al de Elizabeth Kübler-Ross.

También se han dinamizado nuevos rituales de la muerte, especialmente a través de los enfermos de sida, sus familiares y amigos, destacando su iniciativa a través de la Asociación de "Patchwork des Noms"<sup>37</sup>. El Museo de Artes y Tradiciones Populares de París y el Centro de Etnología Francesa han sido especialmente sensibles a este tema; Françoise Loux ha coordinado con regularidad encuentros en colaboración con la asociación C.R.I.P.S. a través de la persona de Christophe Broqua. Destacamos en este sentido la publicación de *Fin de vie, deuil et mémoire* (BROQUA, C.; LOUX, F. 1.996) - que contiene una síntesis de diversos encuentros: uno en 1.994 y otros dos en 1.995- comprendiendo fragmentos de algunas de las reflexiones de sus participantes alrededor de estos nuevos rituales de los *patchwork des noms*, destacamos especialmente entre ellos a Claudie Haxaire, Jean-Pierre Peter, Marie-Christine Pouchelle, Patrick Prado, Stéphane Abriol, etc. Estuvimos presente a la Jornada de Estudio "Mémoire et témoignage SIDA" (Memoria y Testimonio SIDA), que tuvo lugar el 14 de diciembre de 1.996 en el Museo de Artes y Tradiciones Populares de París, que parecía seguir la misma línea de los anteriores, pero profundizando más en los testimonios, en esta ocasión fotográficos, donde participaron investigadores, profesionales de la medicina, y miembros de la asociación. En 1.998, la revista de *Ethnologie Française* dedicó un número<sup>38</sup> centrado en el sida, y sus nuevos rituales, donde encontramos una serie de artículos bastante interesantes como los de Jean-Didier Urbain, David Le Breton, Jean-Pierre Peters, Michèle Cros, Claudie Haxaire, etc. En la introducción de dicha publicación se nos informa de la investigación que el M.N.A.T.P., y el Centro de Etnología Francesa junto con la Agencia Nacional de Investigaciones del sida comenzaron a realizar conjuntamente a partir de ese mismo año, en relación al duelo en el contexto del sida (BROQUA; LOUX; PRADO: 1.998: 5).

En estos últimos años el debate en Francia se ha focalizado en torno al tema de la eutanasia, que forma parte de una de las demandas de algunos sectores de la sociedad francesa. Existen numerosísimas publicaciones en relación a este tema. Tuvo un fuerte impacto mediático el caso de Vincent Humbert quien tras un dramático accidente en que quedó gravemente muti-

---

<sup>36</sup> El autor del prefacio de este libro es François Mitterrand.

<sup>37</sup> Movimiento cuyo origen procede de The Names Project Foundation, nacido en San Francisco (EE.UU) en 1.987, y que en Francia se implantó dos años más tarde, es decir, en 1.989.

<sup>38</sup> Este número lleva por título: *SIDA: deuil, mémoire, nouveaux rituels*.

lado pudo comunicar su petición al presidente de la República para ser eutanasiado; con ayuda pudo redactar un libro (HUMBERT, 2.004) que se sitúa dentro del tipo de obra de *Testimonios*, con gran difusión en los medios de comunicación. Fue su madre la que asumió el gesto eutanásico en 2.003 produciendo un gran impacto en la opinión pública francesa que dio lugar a algunos cambios legislativos en la materia, en relación a la eutanasia pasiva.

Recientemente fue publicado el libro de Anne Carol, *Les Médecins et la mort*, que contiene una historia de la medicalización de la muerte en los siglos XIX y XX, pasando revista a aspectos como la decisión de comunicar al enfermo la gravedad de su estado, el tema del dolor, el acoso terapéutico, las nuevas definiciones de la determinación de la muerte, la eutanasia, etc.

Marc Augé también se interesó en los cambios que se estaban produciendo en torno a la muerte. Su contribución nos parece que ha sido una de las más valiosas en estos últimos años, puesto que a fuerza de relacionar muerte con negación y tabú se acabó por aceptar esta asociación como una verdad indiscutible, en la que la mayoría de los estudiosos del tema se manifestaron de acuerdo. Marc Augé va a dudar de este vínculo en su publicación colectiva *La mort et moi et nous* (1.995), en el ensayo titulado "Ce que nous avons perdu, ce sont les vivants, pas les morts". Dice que cuando hablamos de negación de la muerte estamos hablando de cosas diferentes: de la desaparición de sus rituales, simbolismos, lazos sociales que rodeaban la muerte, así como de la cosmología. Pero que no se trata de que estemos negando la muerte ya que en todas las épocas han existido diferentes formas de negación, y como él mismo afirma "En esto, la época actual no innova" (AUGÉ, 1.995: 77). Augé marca la diferencia entre "saber" y "creer" haciendo referencia a la propia muerte individual, donde el paso del primer nivel al segundo es producido, en general, por la presencia de la enfermedad. Le damos la razón cuando afirma que este tipo de negación es lo sano, puesto que no es posible vivir la vida con la idea de la propia muerte (AUGÉ, 1.995: 88). Concluye diciendo que esta negación de la que tanto se habla hace más bien referencia a los cambios producidos en las relaciones entre las personas ante la aparición del individualismo, presentando como una gran novedad la creación de visiones cosmológicas individuales frente a las tradicionales que eran compartidas dentro de un grupo, y de esto sí dice que es un hecho verdaderamente nuevo (AUGÉ, 1.995: 82). Para Augé la sociedad organizada así no tiene nada que afirmar como tal y en ella no hay una verdadera conciencia de la existencia del otro, aunque él ha percibido los cambios producidos en los rituales del sida, a los que hacíamos referencia más arriba.

Existen publicaciones periódicas, como ya vimos, como *Annales E.S.C.* que dedicó algún número al estudio de la muerte. Más recientemente destacamos el número especial dedicado a la muerte de *Hésiode. Cahiers d'Ethnologie Méditerranéenne*, bajo el título genérico de "La mort difficile" (1.994), donde destacamos especialmente los artículos de Christiane Amiel, Serge Brunel y Vicente Risco. *Terrain* dedicó también un número monográfico bajo el título

de "La mort" en 1.993, con artículos de Maurice Bloch, Michaël Stewart, María Cátedra, Francesco Faeta, Clara Saraiva, Jean-Yves Durand entre otros.

La Société de Thanatologie, fundada por Louis-Vincent Thomas, posee una publicación periódica que edita actualmente dos números monográficos cada año bajo el título "Études sur la mort. Thanatologie", y que antes se editó bajo el título de "Bulletin de la société de thanatologie. Études sur la mort".

## PAÍSES ANGLOSAJONES

Dentro de la antropología anglosajona destacamos, para comenzar, el valor de sistematización bibliográfica de Metcalf, P. y Huntington, R. (1.991) sobre la muerte. Nos la ofrece desde diferentes áreas temáticas lo que para comenzar nos permite ver las formas en que se está tratando el tema: ritual y emoción, vida como recurso político, lo universal y lo particular en el simbolismo, rituales de muerte e intercambio, reconstrucción de ritos de muerte, muerte y largos ciclos históricos, etc.

Radcliffe-Brown desarrolló un estudio de los rituales de la muerte en su monografía sobre los isleños Andaman, basado en su "sistema social de sentimientos" ([1.922] 1.964), que veremos con más detenimiento en el apartado siguiente.

Consultamos, por otro lado, el punto de vista de Malinowski quien dedicaba una parte de su libro, bajo el título de *Baloma: los espíritus de los muertos en las islas Trobriands* (MALINOWSKI, [1.916] 1.982) a la muerte y a las creencias y prácticas primitivas. Definió la religión en relación al culto a los antepasados poniendo en relación las fases de la vida fisiológica con las creencias y los ritos. Hizo un análisis de ritos y mitos de muerte; de estos últimos dice que su función es la de fortalecer la tradición.

Maurice Bloch y Jonathan Parry conceden una mayor importancia al ritual como forma de control social (BLOCH; PARRY, 1.982). Para ellos la sociedad y las representaciones colectivas gobiernan las respuestas individuales<sup>39</sup> y no a la inversa. Se han centrado en el tema de los símbolos de fertilidad y renacimiento en los rituales funerarios, símbolos que ellos encuentran en todo el mundo y que analizan en el contexto de los procesos políticos de las diferentes sociedades.

En los años 70 se produce un redescubrimiento del tema con numero-

---

<sup>39</sup> Bloch y Parry señalan que el orden social debe superar la individualidad y la irreversibilidad del tiempo para ser representados como "eternos", y que estos dos aspectos son negados por los ritos mortuorios, ya que la muerte es un comienzo de otra vida, ligada a una temporalidad eterna. Pero en la cultura occidental lo individual es un valor trascendental, basado en lo irrepitable de la biografía del propio individuo, opuesta a sociedad, y no presenta una continuidad. (BLOCH; PARRY, 1.982: 15).

sas publicaciones que tratan de la muerte desde múltiples disciplinas etnológica, sociología, medicina, enfermería, etc. Tenemos conocimiento de la publicación de la obra de Feifel, *The Meaning of Death* (1.959)<sup>40</sup>.

Destacan también los trabajos de Elizabeth Kübler-Ross, médico de formación, especialista en psiquiatría, cuya obra ha tenido una gran importancia en EE.UU. donde ella reivindicó una mayor humanización en el tratamiento de la muerte. Uno de sus libros más conocidos (KÜBLER-ROSS, [1.969], 1.975) está basado en una ingente cantidad de entrevistas realizadas a enfermos moribundos, donde muestra los cinco estadios de la fase terminal establecidos por la autora: negación y aislamiento, ira, pacto, depresión y aceptación, aunque ella insiste en que los encontramos en todas las situaciones de la vida que producen un "sentimiento de pérdida". Esta obra fue de una gran utilidad en la toma de conciencia, en la sociedad norteamericana, de cómo los moribundos eran tratados en el contexto hospitalario y contribuyó a mejorar las condiciones de las personas en sus últimos momentos.

En este contexto van a continuar apareciendo una serie de obras que tratan de la muerte hospitalaria, el poder médico, el ensañamiento terapéutico, la eutanasia, etc. Es el caso, por ejemplo, de David Sudnow (SUDNOW, 1.971) quien se quejaba de falta de etnografía sobre la muerte. Su obra sobre la muerte hospitalaria en el contexto de dos hospitales americanos (uno caritativo y otro privado) es muy interesante; trató de ubicar la muerte como una organización percibida desde el punto de vista de la institución y a través de acciones concretas. Utilizó el concepto de "muerte social" de Goffman al que Sudnow aportó una definición en el contexto hospitalario<sup>41</sup>. Su análisis es realizado desde la dinámica interaccional.

En las Islas Británicas Geodfrey Gorer realizó un estudio acerca del duelo en Inglaterra (GORER, 1.965) donde las costumbres tradicionales casi habían desaparecido. Recurrió en su análisis del comportamiento emocional de los británicos al método sociológico, al de la antropología cultural y al psicológico, puesto que él consideraba que en la conducta social existe un componente psicológico que puede ser aislado y descrito<sup>42</sup>. Constató la emergencia de un individualismo que fomentaba el desarrollo de conductas privadas (GORER, 1.965: 64). Estudió el duelo a través de las perturbaciones psíquicas o fisiológicas como la alteración del sueño, pérdida de peso, depresión, etc., derivando una tipología de comportamientos. Pero su contribución más inte-

---

<sup>40</sup> Obra a la que no tuvimos acceso.

<sup>41</sup> Dice que "La "muerte social" puede definirse como el momento en el cual las propiedades sociales más importantes del paciente comienzan a cesar de ser condiciones operativas para aquellos que los tratan, y cuando el paciente es, esencialmente considerado muerto." (SUDNOW, 1.997: 93).

<sup>42</sup> Al igual que Ruth Benedict y Margaret Mead.

resante fue la del concepto de "pornografía de la muerte" (GORER, 1.995) que, como el mismo Vovelle señala en su introducción a esta obra, Gorer había preferido al de tabú (VOVELLE, 1.995); y esta noción la va a oponer al concepto de obsceno.

Desgraciadamente no tuvimos acceso directo al artículo de Geodfrey Wilson (WILSON, 1.939) pero gracias a Metcalf y Huntington pudimos hacernos una idea -aunque indirectamente- de su contenido (METCALF; HUNTINGTON, 1.991: 53-57); estos autores dicen que Wilson sistematizó el aspecto emocional de los funerales Nyakyusa. Sí pudimos, en cambio, acceder a su obra pionera sobre el cambio social que escribió con su mujer Monica (WILSON; WILSON, 1.968), y que veremos más adelante al tratar de la bibliografía sobre las emociones. Conocemos las referencias de los trabajos de Cederroth, S., Corlin, C. y Lindström, J.<sup>43</sup>, publicado en 1.988 bajo el título *On the meaning of death: Essays on mortuary rituals and eschatological beliefs*.

Jack Goody realizó un estudio comparativo (1.962) de las instituciones mortuorias entre dos etnias del occidente africano referidas a las ceremonias fúnebres, al sistema de herencia y a las creencias y prácticas de conservación de reliquias de sus difuntos. Las diferencias las explica a través de la procedencia de los distintos sistemas de herencia y modos de transmisión de la propiedad, en cada una de estas etnias (GOODY, 1.962: 416). Destacamos también el trabajo de Nigel Barley, *Dancing on the grave*, donde presenta diferentes vías de aproximación a la vivencia de la muerte en diversas culturas y a sus significados (BARLEY, 1.995).

En Estados Unidos existen una serie de publicaciones periódicas centradas en la muerte; hemos podido consultar la revista de orientación psicológica *OMEGA, Journal of Death and Dying*, cuyo editor es Robert Kastenbaum, autor citado en bastantes de las bibliografías sobre el tema. Muchos artículos tratan sobre temas como la depresión y la ansiedad del duelo teniendo en cuenta grados de parentesco, género, etc., el suicidio, el traumatismo de la muerte en niños y adolescentes, la medicalización de la muerte, perspectiva de muerte en enfermos (sida, diabetes...), la eutanasia, etc. No obstante, encontramos algunos artículos susceptibles de interesarnos, por su aproximación a la antropología entre los que citamos por ejemplo: la interesante revisión crítica bibliográfica de algunos autores como Ariès, Elias, etc. efectuada por Jerry Floersch y Jeffrey Longhofer (1.997) quienes basándose en la obra de Hobsbawm and Ranger titulada *The Invention of Tradition* (1.993) y considerando el concepto de "pasado" (normalmente concebido bajo la metáfora de "construido", y no como "descubrimiento" o "invención") y "presente" (considerado como desorden y caótico), señalan las antinomias entre pasado y presente para estos autores (FLOERSCH; LONGHOFER, 1.997: 243-260). Destacamos también los siguientes autores: Dennis Klass, quien de-

---

<sup>43</sup> Tampoco tuvimos acceso a esta obra.

nuncia la separación entre las diferentes disciplinas en el estudio del duelo, y señala la necesidad de crear un modelo transcultural del duelo; se pregunta si la emoción del duelo es universal (KLASS, 1.999: 153-178). A veces encontramos trabajos sobre las culturas como el de los Yoruba del oeste de Nigeria (ADAMOLEKUM, 1.999: 277-285), o en Singapur (MEHTA, 1.998-99: 255-267), o sobre las viudas taiwanesas (HSU; KAHN, 1.998-99: 269-288). Muy interesante también fue el tratamiento de nuevas prácticas como el duelo convertido en acción en el caso de las Madres de la Plaza de Mayo (WEBB THORNTON, 2.000: 279-289). Otro artículo a destacar es el de los nuevos rituales de la memoria a través de Internet en Estados Unidos de Pamela Roberts y Lourdes A. Vidal, (ROBERTS; VIDAL, 1.999-2.000); en cambio Michel Hanus en la revista de la Sociéte de Thanatologie afirmaba que esto proliferaría probablemente unos años más tarde en Europa, existiendo en esos momentos un vacío como lugar del recuerdo y la memoria, pero que muchas personas recurren a Internet para buscar información sobre anuncios de defunciones (HANUS, 2.002: 70-71).

Encontramos referencia a otras publicaciones periódicas, que no pudimos consultar, como es el caso de *DEATH Studies* del departamento de Psicología de la Universidad de Memphis en Estados Unidos, así como *DEATH and ETHNICITY. A Psychocultural Study*.

También supimos de la existencia de un grupo internacional de trabajo en relación al duelo y a la muerte (International Work Group on Dying, Death and Bereavement), donde uno de los grupos de trabajo constituidos en su interior se ocupa de las cuestiones existenciales y sus implicaciones morales (WORK GROUP ON EXISTENTIAL ... 2.001: 1-6); esta comisión de estudio cuenta entre sus miembros, al menos en 2.001, con dos australianos, cuatro ingleses, tres estadounidenses, dos noruegos, dos canadienses y un sueco; es decir, los países de origen latino y con predominio tradicional del catolicismo no estaban representados así como los miembros de diferentes culturas no occidentales. No obstante sus cuestionamientos parecen muy interesantes.

## ESPAÑA

Vamos a considerar ahora las obras realizadas en nuestro país y que consultamos para la realización de este trabajo. En primer lugar destacaremos la valiosa aportación de la Encuesta que promovió el Ateneo de Madrid en 1.901, sobre el "Ciclo Vital" para España, y que Antonio Limón (1.981) recoge en una edición crítica para Andalucía. Consultamos el apartado relativo a defunción que aparece muy bien sistematizado en cuanto a la construcción del cuestionario, el cual nos resultó metodológicamente de gran utilidad para las entrevistas. En particular nos interesamos por los datos de la provincia de Granada donde encontramos respuestas procedentes únicamente del pueblo de Santa Fe y de la misma ciudad de Granada siendo los datos muy escasos, y las respuestas excesivamente escuetas y pobres (LIMÓN, 1.981: 252-370).



Destaca en nuestro país la obra de W. Douglass, *Muerte en Murélagu* (1.973), que contiene el estudio de la estructura social de una comunidad vasca en la que la muerte es sólo un instrumento de interpretación. Describe los ritos funerarios, las actitudes de la muerte, propia y ajena, la *gavela* o velatorio nocturno, el luto, las creencias, etc. Muestra cómo las adhesiones del individuo giran en torno a la casa y a su grupo doméstico identificados con una unidad territorial. La muerte provoca un impacto socioeconómico modificando las estructuras de autoridad y estatus en la aldea.

Entre los trabajos más recientes fueron de utilidad los realizados por Marta Allúe, especialmente referidos a los procesos asistenciales del morir en nuestra sociedad (ALLÚE, 1.985), lo que nos ayudó a comprender la importancia de los cambios que se están produciendo. Ha sistematizado tres modelos de asistencia al moribundo que se pueden constatar en el ámbito doméstico, en la institución hospitalaria y en el gran hospital a los que dará el nombre de modelo A, modelo B y modelo C respectivamente. Considera importante la definición y delimitación de las ideologías que se encuentran bajo los diversos tipos asistenciales en torno a la muerte (ALLÚE, 1.985: 57). Destacamos también su tesis de licenciatura "Siempre vivas e Inmortales" (ALLÚE, 1.980) -muy bien documentada-, en que estudia los rituales funerarios catalanes tratando de ofrecer una propuesta metodológica para el estudio de la muerte desde el principio de negación de la misma. Hace un recorrido de los aspectos principales de los ritos del duelo con un tratamiento especial de los cementerios, entre el que destaca el Cementerio de Tarragona como "caso excepcional" al ser gestionado como propiedad privada por un hospital (ALLÚE, 1.980: 134-135).

Marcial Gondar Portasany (GONDAR PORTASANY, 1.982) expone las relaciones que en Galicia mantienen vivos y muertos; éstos adquieren mayor poder relacional que cuando estaban en vida. La casa tiene gran fuerza y los muertos parecen gobernarlas a través de una fuerza coercitiva. Define como objetivo el poder explicar el siguiente dilema: ¿por qué unas culturas hacen nacer unos fantasmas y otras no, o intentan hacerlos desaparecer?

Manuel Martínez (MARTÍNEZ, 1.985) analiza en un artículo nuestras angustias sobre la muerte al relacionarlas con los conceptos de guerra tradicional y "agresión nuclear". Cordero Moreno y Díez Ramos (CORDERO MORENO; DÍEZ RAMOS, 1.988) señalan lo que ellos llaman el "antiritualismo actual" al considerar el ritual como falto de sinceridad y visto únicamente como un formalismo simbólico externo. Hacen un interesante análisis de la ideología subyacente a la inhumación y a la cremación.

De gran interés en los estudios antropológicos españoles, especialmente en el tratamiento temático de la muerte, fue la obra de María Cátedra *La muerte y otros mundos* (1.988) sobre los vaqueiros de Alzada en Asturias, a través de una serie de aspectos de la vida de las *brañas* o aldeas y teniendo en cuenta sus símbolos así como la ideología que éstos manifiestan. Su etnogra-

fía, en la que tiene una cabida importante la palabra de sus informantes, es muy rica y detallada, María Cátedra consigue transmitir, como dice pretender, "el aprendizaje cultural" de la muerte así como el sistema ideológico de los vaqueiros a través del estudio de la enfermedad y la muerte, dándole una gran relevancia al tema del suicidio. Hacemos nuestra su llamada de atención a los antropólogos al decir que,

"Creo que los antropólogos deberían prestar más atención a los aspectos conceptuales de la cultura -la ideología- además del ya clásico interés de las instituciones. No sólo es importante el impacto de la muerte en la sociedad sino también la definición cultural de la muerte misma." (CÁTEDRA, 1.988: 30)

Otra publicación a tener en cuenta es el libro de Juan Francisco Blanco, *La muerte dormida. Cultura funeraria en la España tradicional* (BLANCO, 2.005) donde presenta lo que él llama *la morfología social de la muerte tradicional* dando ejemplos concretos de diferentes puntos de la geografía española.

Nos ha sido también de utilidad el trabajo antropológico del Profesor Maurizio Catani en Las Hurdes donde hemos podido encontrar algunos elementos comparativos, así como el trabajo que ha realizado en Italia. Nos ha dado una visión muy interesante en su artículo donde estudió la emigración relacionada con la elección del lugar de inhumación por parte de estos emigrantes, y que van a valorar en una reflexión en relación a sus propios descendientes (CATANI, 1.989).

Destacamos también el segundo volumen "Vida y muerte: la imaginación religiosa" de la obra genérica *La Religión Popular* (1.989), publicada por Anthropos y la *Fundación Machado*, coordinados por el historiador Álvarez Santaló y los antropólogos María Jesús Buxó, y Salvador Rodríguez Becerra. Este volumen está dedicado a la muerte pero dentro de una perspectiva religiosa y estudiada fundamentalmente a través de las prácticas testamentarias, como es el caso de Máximo García Fernández para Valladolid, Roberto, J. López en Asturias, Juan del Arco Moya para Jaén, por citar algunos. Destacamos el artículo de María Jesús Buxó (BUXÓ, 1.989) donde trató de definir la religión en relación a la muerte, para lo cual la pone en relación con el Apocalipsis de San Juan. Esto ya es tradicional en las ciencias sociales y ha dado lugar a una reducción de la muerte a la religión y viceversa. Si bien existe una aproximación en lo que concierne a la religión y la muerte, especialmente en el tema de la continuidad -al igual que hay una relación entre la religión y la vida cotidiana-, la vivencia de la muerte va mucho más allá del fenómeno religioso -y lo mismo podemos decir de la religión con respecto a la muerte-. Por tanto la una no se puede definir y menos reducir a la otra. No negamos la importancia de la religión que tradicionalmente ha "acompañado" y ofrecido un soporte ritual, sensitivo y espiritual al duelo así como la *construcción* de un sentido a la vida y a la muerte en esas circunstancias.

En esta línea destacamos la contribución de Rafael Briones Gómez dentro de la antropología religiosa especialmente en su análisis de la Semana Santa de Priego de Córdoba (BRIONES GÓMEZ, 1.999) que nos remite a la vivencia simbólica de la muerte de Jesús. Es también sumamente interesante su artículo de las visitas al "Señor del Cementerio" donde aparece una práctica religiosa que él considera marginal, ligada a "milagros" y "exvotos" (BRIONES GÓMEZ, 1.983).

Para el conjunto de la cultura andaluza contamos con la publicación de Agustín García Chicón (GARCÍA CHICÓN, 1.991) centrada en temas como la literatura, la religiosidad, el flamenco, los toros, etc. para tratar de comprender el sustrato cultural de nuestra región.

El tema de la muerte está siendo objeto de un mayor tratamiento que en el pasado. Por ejemplo se han presentado un mayor número de tesis doctorales repartidas en diversas universidades españolas, destacando especialmente la Universidad Complutense de Madrid, generalmente desde una perspectiva más bien histórica; destacamos por ejemplo las tesis<sup>44</sup> de: Alemán Illán (1.992) para Murcia durante el siglo XVIII, Martínez Gil sobre nuestro país en la época de los Austria (2.000), o la de Francisco Díez de Velasco (1.988) acerca del mito de Carón, etc. Otras se situarían en un contexto más actual como la de Belmonte Henares (1.994). Y otras están orientadas desde la psicología como la de Salvador Urraca Martínez (1.982). O desde la medicina, especialmente dedicadas al tema de la determinación de la muerte cerebral; las hay también dentro de las disciplinas de derecho.

Contamos también con la publicación ya más reciente de Máximo García Fernández (GARCÍA FERNÁNDEZ, 1.996) de su trabajo de investigación sobre la muerte entre los castellanos del Antiguo Régimen a través de las prácticas testamentarias.

En cuanto al tratamiento temático del cementerio, tenemos para la ciudad de Granada el artículo sobre la historia del cementerio de Granada durante el siglo XVIII y principios del XIX de M. Isabel Díaz Guervós y Amador Díaz García (DÍAZ GERVÓS; DÍAZ GARCÍA, 1.988), publicado en la *Revista del Centro de estudios históricos de Granada y su Reino*. Una parte del artículo muestra los antecedentes de la construcción del actual cementerio de Granada así como su proyecto. Sobre Cementerios andaluces señalamos también el trabajo de Francisco J. Rodríguez Barberán (RODRÍGUEZ BARBERÁN, 1.994), quien hace un recorrido por los cambios históricos en los mismos;

---

<sup>44</sup> Algunas parecen ser extremadamente interesantes, pero no las hemos consultado por parecernos que excedían nuestro tema de investigación. Esperamos poderlo hacer en el futuro. Daremos en la bibliografía final la referencia de algunas de ellas. En la misma Universidad de Granada se sostuvo la tesis de Hein Germaine (2.001) con el tratamiento de este tema para la Edad Media.

también analiza los distintos elementos que constituyen un cementerio.

En cuanto a las asociaciones que acompañan a las personas del duelo, en nuestro país han ido surgiendo en estos últimos años algunas asociaciones basadas fundamentalmente en la escucha como A.M.A.D. (Ayuda Mutua Ante el Duelo), A.V.E.S. (Asociación de Voluntariado de Enfermos Sanables), A.S.E.D. (Asociación de Soporte Emocional en el Duelo), ASDU (Asociación de la Comunidad Valenciana ante la pérdida, muerte y duelo) por citar algunas de ellas. Unas se encuentran más extendidas a nivel nacional, y otras se localizan de forma regional. Intercambiamos algún mensaje electrónico con la fundadora de ASDU, Elena Ariste Mur quien nos facilitó información acerca del trabajo que esta asociación está realizando en Valencia con otros colegas para ayudar a las personas a vivir su duelo y la forma en que efectúan el acompañamiento. Nos pareció lamentable la poca implicación de las instituciones políticas para financiar este tipo de asociaciones tan necesarias en nuestra sociedad en la actualidad.

Existe también en España una Sociedad Española e Internacional de Tanatología fundada por Alfonso García, que posee una página web<sup>45</sup> donde ofrece toda una serie de datos muy interesantes. Esta sociedad tanatológica, desde la Escuela Universitaria de Enfermería y Fisioterapia de Tenerife prepara congresos, y ofrece la posibilidad de efectuar un "Master Universitario en Tanatología", y edita la revista *Tán@tos*.

Vamos a proseguir nuestro recorrido a través de otras aportaciones interesantes realizadas desde la sociología y la filosofía. Entre los primeros tenemos a Norbert Elias con su obra *La soledad de los moribundos* (ELIAS, 1.987) donde establece una serie de puntos importantes para comprender nuestra sociedad actual: las estructuras de nuestras personalidades y el *rechazo* de la muerte. Va a destacar los avances realizados en medicina e higiene que han dado lugar a una mayor esperanza de vida así como el proceso de individualización, lo que da lugar al problema del aislamiento de los moribundos en nuestra sociedad. Dice que cuando el moribundo no significa nada para los otros es cuando se encuentra verdaderamente solo. Aporta el concepto de "soledad social" (ELIAS, 1.987: 86), que define como falta de significación afectiva para los otros seres humanos.

Nos parece algo exagerada la posición de Jean Baudrillard cuando afirma que los muertos están dejando de existir y que ya no hay un lugar o espacio/tiempo para la muerte (BAUDRILLARD, 1.976: 196), -argumento que contradicen entre otros Ariès (ARIÈS, 1.977), o Urbain (URBAIN, 1.978). Sin embargo nos parece acertado cuando dice que hemos perdido la costum-

---

<sup>45</sup> [www.tanatología.org](http://www.tanatología.org)

bre de la muerte de los otros, aunque creemos que eso refleja que hemos perdido también la dimensión de "la vida" de los otros. Es interesante, sin embargo, la relación que establece entre la exhibición del cuerpo tras la revolución sexual de los años 60 y la expulsión de la imagen del cuerpo muerto. Se pregunta también, al igual que otros antropólogos como Gorer por ejemplo, acerca de las causas que han provocado que la muerte natural sea "escandalosa" mientras que la muerte accidental resulta fascinante en nuestra época (BAUDRILLARD, 1.976: 249-250).

La obra de Jankélevitch sobre la muerte (JANKÉLEVITCH, 1.977) posee una profundidad y riqueza que incita a la reflexión. Remite este concepto a la noción de misterio y de experiencia en primera persona ligado a la propia conciencia. Establece una tipología interesante en relación a la vivencia de la muerte: *Mors certa/hora certa; mors incerta/hora incerta; mors certa/hora incerta*; en esta última categoría dice que aparece una "disimetría", que se manifestaría en una muerte cierta, generando impotencia; y una hora incierta lo que nos daría un cierto poder sobre ella (JANKÉLEVITCH, 1.977: 155).

## 2.2.- LAS EMOCIONES, LOS SENTIMIENTOS Y LA MUERTE.

*"Lo que personalmente me preocupa es que se acepte conceder importancia a la percepción de la emoción sin hacer esfuerzo por comprender sus mecanismos socioculturales y biológicos complejos. El mejor ejemplo de esta posición puede percibirse en los intentos de explicar algunas actitudes desesperadas o algunos comportamientos irracionales a través de causas sociales superficiales o de la acción de los neurotransmisores, dos explicaciones que invaden el discurso actual en la prensa escrita o audiovisual; así como los intentos para remediar los problemas sociales y personales a través de medicamentos o drogas. Es precisamente esta falta de comprensión de la naturaleza de la percepción de las emociones y de la razón (uno de los signos patentes de esta "cultura de la queja" característica de la sociedad contemporánea) lo que es un sujeto de alarma." (Antonio Damasio)<sup>46</sup>.*

---

<sup>46</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig. "Ce qui, personnellement, me soucie est que l'on accepte d'accorder de l'importance à la perception de l'émotion, sans faire d'effort pour comprendre ses mécanismes socioculturels et biologiques complexes. Le meilleur exemple de cette position peut s'apercevoir dans les tentatives d'expliquer certaines attitudes désespérées ou certains comportements irrationnels par des causes sociales superficielles ou par l'action de neurotransmetteurs, deux explications qui envahissent le discours ambiant dans la presse écrite ou audiovisuelle; ainsi que dans les tentatives de remédier aux problèmes so-

*"Sin duda, no habrá nunca solidaridad entre los otros y nosotros, salvo si la imagen de los otros se une a la nuestra." (Emile Durkheim)<sup>47</sup>*

Traemos a colación de nuevo la cuestión planteada por Vovelle, y que ya habíamos citado más arriba: **en el fondo ¿qué es lo que ha cambiado en la relación que el hombre mantiene con la muerte?** (VOVELLE, 1.976: 129). Las contribuciones realizadas hasta el momento para la comprensión del fenómeno han sido fundamentales para aproximarnos a distintos enfoques, y nos han ayudado a percibir el tema desde ángulos diferentes. Pero, consideramos que, a pesar de todos los cambios producidos en la sociedad -y que han impulsado, a su vez, cambios de sensibilidad en el individuo-, había un eslabón en la cadena que nos faltaba: ¿cómo se produjo ese cambio en la sensibilidad para que las personas que han tenido una implicación más social en el tratamiento de la muerte comiencen a *funcionar* de forma más individual?, ¿por qué los rituales tradicionales les parecían falsos?, ¿qué había detrás de todo esto? Marc Augé ya se había cuestionado acerca de las causas que producían incomodidad en las personas de nuestra sociedad *individualista* para decir palabras de consolación a los dolientes (AUGÉ, 1.995: 82). Las entrevistas nos fueron guiando justamente hacia este tema de las emociones y sentimientos tan recurrente a lo largo del trabajo de campo, y terminamos por comprender que era el eje central que articularía nuestro estudio. Para ello tuvimos en cuenta los trabajos del Dr. Antonio Damasio<sup>48</sup> desde las neurociencias en relación a estos conceptos, investigador de reconocido prestigio del que Daniel Goleman afirma que sus trabajos son muy importantes para "la comprensión de la vida mental" (GOLEMAN, 1.997: 52). Sus últimas y recientes aportaciones sobre el funcionamiento de las emociones, sentimientos, conciencia, y otros conceptos serán presentados a partir de este autor ya que nos parece un hilo conductor muy importante para nuestro trabajo y, por tanto, consideramos que es una referencia fundamental que iremos presentando a lo largo de esta primera parte.

Hubo antropólogos que utilizaron métodos psicológicos como fue el caso de Gorer (GORER, 1.965) quien, como vimos en páginas precedentes<sup>49</sup>, trató de medir en el duelo los cambios producidos por la modernidad en su

---

ciaux et personnels par des médicaments ou des drogues. C'est précisément ce manque de compréhension de la nature de la perception des émotions et de la raison (l'un des signes patents de cette "culture de la plainte" caractéristique de la société contemporaine) qui est un sujet d'alarme." (DAMASIO, 2.001: 333).

<sup>47</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Sans doute, il ne peut jamais y avoir de solidarité entre autrui et nous que si l'image d'autrui s'unit à la nôtre." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 26).

<sup>48</sup> El profesor Damasio dirige el departamento de neurología de la Universidad de Iowa, y es profesor de biología en el Salk Institute de La Jolla.

<sup>49</sup> Cf. I. 2.1., pgs. 28-29.

simplificación a través de evaluaciones en los dolientes de tipo: pérdida de peso, insomnio, sueños, depresión, etc. Consideramos, por nuestra parte, que dentro de la antropología es posible un tratamiento de las emociones desde sus propios métodos y es dentro de esta línea que vamos a tratar de situarnos ya que éstas poseen una gran importancia social y cultural: participan de un aprendizaje y una socialización cultural funcionando como códigos de conducta y de control social culturalmente establecidos a través de una semántica que le es propia, y que nos ofrece la posibilidad de estudiar la ideología subyacente. Como dice Antonio Damasio, desde las neurociencias, "[...] la percepción de las emociones es un proceso cognitivo al igual que la percepción de cualquier otra imagen [...]"<sup>50</sup> (DAMASIO, 2.001: 220).

Metcalf y Huntington, a través de su obra *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual* (METCALF; HUNTINGTON, 1.991), que ya citamos, nos facilitaron en un primer momento el contacto con una bibliografía sobre el tratamiento emocional de la muerte. Para estos autores

"Entre ritual y emoción existe una sutil retroalimentación, de modo que es difícil en cualquier momento saber si las emociones impulsan el ritual o viceversa."<sup>51</sup> (METCALF; HUNTINGTON, 1.991: 197)

Hicieron hincapié en el gran impacto emocional que produce la separación definitiva que es la muerte del otro. Advierten de las dificultades inherentes en cuanto a la interpretación que los antropólogos pueden llegar a hacer al no estar bien equipados para ocuparse de los estados emocionales, ya que, como ellos siguen diciendo, es difícil estar seguro de juzgar los verdaderos sentimientos a través de su apariencia: tono de voz, posición, gestos, etc. debido a su diversidad y complejidad, así como a la implicación de nuestro punto de vista. Aunque no es éste el interés de nuestro trabajo<sup>52</sup> nos parece muy sensata y a propósito su observación; ya veremos que desde las cien-

---

<sup>50</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] *la perception des émotions est tout autant un processus cognitif que la perception de toute autre image [...]*" (DAMASIO, 2.001: 220).

<sup>51</sup> Trad. de la ed. anglosajona. Cit. Orig.: "Between ritual and emotion there is a subtle feedback, so that it is difficult at any moment to say whether the emotions are propelling the ritual or vice versa." (METCALF; HUNTINGTON, 1.991: 197).

<sup>52</sup> Es decir, no nos interesa, verdaderamente, entrar en la cuestión y dictaminar acerca de la veracidad o no última de los sentimientos de cada individuo dentro de un grupo, ya que estos pertenecen a la intimidad de cada persona; consideramos, por tanto, difícil efectuar una especie de escala para medirlos, salvo si se utiliza un polígrafo para medir la conductividad de la piel, y éste no es en absoluto nuestro objetivo. No creemos que el antropólogo tenga por misión de ir en la misma línea que el discurso emic de interpretar la veracidad o no de los sentimientos ajenos para desvelarlos. Sería más interesante cuestionarnos el por qué de la insistencia en desvelar la naturaleza íntima de los sentimientos de los otros en la teoría nativa.

cias sociales ha existido este tipo de prejuicios. También señalan que la comparación intercultural de las emociones no permite considerarlas como un universal de la cultura ya que los gestos no indican los mismos sentimientos en diferentes culturas (METCALF; HUNTINGTON, 1.991: 43-44); sin embargo, esto será objetado por los antropólogos de las emociones que veremos más adelante<sup>53</sup>. Como iremos viendo a lo largo de esta exposición se han mezclado conceptos diferentes: emociones y sentimientos, lo que ha dado lugar a una serie de errores. Mientras que estos conceptos no se encuentren bien definidos y delimitados será difícil decidir si son universales de la cultura humana o no, al menos en el sentido que exponen Metcalf y Huntington.

Una vez que comenzamos a manejar la bibliografía especializada nos acercamos a una corriente dentro de la disciplina de la Antropología de las Emociones en la que destacan particularmente algunos investigadores que pasaron por la Universidad de Chicago, como Catherine Lutz, o que pasaron por ella, como Loring Danforth, que veremos más adelante; aunque dentro de Europa y en particular en Francia surgieron algunas publicaciones.

Nuestra primera frustración, al acceder a este tipo de obras, fue la de no encontrar una definición científicamente clara y actualizada de las emociones que la distinguiera de la noción de sentimientos. Ante esta dificultad, que pareció en un principio insuperable, casi comenzamos a vislumbrar la posibilidad de encontrar lo que podía diferenciarlas para poder definir las y que nos fuera útil en este trabajo para expresar lo que pretendíamos decir con estos conceptos. En este sentido nos parecía que podríamos partir de las pistas que ofrecía Bergson al decir que

"[...] hace falta, en primer lugar, distinguir entre las sensaciones llamadas afectivas y las sensaciones representativas. Sin duda, se pasa gradualmente de las unas a las otras [...]"<sup>54</sup> (BERGSON, [1.889] 1.997: 24)

Sin embargo, no acabábamos de ver con claridad estos conceptos, al no conocer su funcionamiento.

Cuando tratamos de buscar el término *sentiment* o *feeling* (sentimiento) en diccionarios -publicados en lengua inglesa para los dos términos, o francés para el primero- de ciencias sociales, antropología, o psicología, nos extrañamos al constatar que no aparecía recogido en absoluto este término; es el caso por ejemplo de la *Encyclopedia of cultural Anthropology* (LEVINSON;

---

<sup>53</sup> Avanzamos solamente que esos antropólogos se van a situar en una perspectiva semántica de las emociones.

<sup>54</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "il faut d'abord distinguer entre les sensations dites affectives et les sensations représentatives. Sans doute on passe graduellement des unes aux autres; [...]" (BERGSON, [1.889] 1.997: 24).



EMBER, 1.996) o de la *Encyclopedia of social and cultural Anthropology* (BARNARD; SPENCER, 2.002), así como el *Dictionary of concepts in cultural anthropology* (WINTHROP, 1.991) que dicho sea de paso tampoco recogían el de emoción. No lo encontramos tampoco en otros tantos diccionarios especializados que consultamos como en el vol. 5 de la *International Encyclopedia of the Social Sciences* (1.968), donde sí dedica en cambio algunas páginas al término emoción (STILLS, 1.968: 35-41). Por tanto, vemos que aparecía más desarrollado el término *Emotions* y nos llamó poderosamente la atención que la *International Encyclopedia of the social and behavioral sciences* (2.001) dedicaba una parte muy importante al término *emotions* en el vol. 7 (SMELSER; BALTES, 2.001: 4.433-4.481) donde tiene en cuenta el tratamiento que las ciencias sociales -incluida la antropología- le habían dado a las emociones antes de pasar a considerarlo dentro de la psicología; pero, en cambio, en el vol. 8 de esta enciclopedia pasa del término *Federalism* al de *Female Excision: Cultural Concerns* (SMELSER; BALTES, 2.001: 5.442-5.443), saltándose el de "feeling".

Tampoco recogían estos términos el *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (BONTE et alii, 1.991). Nos acercamos también al *Diccionario de Ciencias Sociales* (CAMPO; MARSAL; GARMENDIA, 1.975) que contiene únicamente el término "Emoción", del que dice en relación a su etimología que

"Procede del latín *movere*, moverse, desplazarse, y de la partícula *de*, que indica procedencia. Emoción, es, pues, etimológicamente, lo que nos obliga a movernos." (CAMPO; MARSAL; GARMENDIA, 1.975: 780)

y luego pasa a decir:

"Pero en un sentido etimológico, emoción significa más bien movimiento en cuanto gesticulación y cambios corporales, puesto que, de lo contrario, emoción y motivación se confundirían." (CAMPO; MARSAL; GARMENDIA, 1.975: 780)

Encontramos una definición de "sentimiento" en el tomo LV de la *Enciclopedia Espasa*:

"Acción y efecto de sentir o sentirse. // Impresión y movimiento que causan en el alma las cosas espirituales. // Estado del ánimo afligido por un suceso triste o doloroso. // Dictamen, juicio, opinión. *Filos.* Se dice de todos los fenómenos afectivos; es decir, de todos los placeres y penas que nacen inmediatamente de un fenómeno intelectual o de actividad."<sup>55</sup> (ESPASA, 1.927: 314)

---

<sup>55</sup> Donde también aprendimos su significado en "Construcción": "El sentimiento en una construcción es la modificación que ésta experimenta, debida al excesivo empuje ó peso de la obra que, venciendo la cohesión de los materiales, los deforma ó quebranta y, falta la construcción de apoyo, *se siente*. [...]" (ESPASA, 1.927: 314).

No acabábamos de estar satisfechos, pues necesitábamos algo más preciso y más conectado con el funcionamiento de nuestros mecanismos más profundos e íntimos.

Lo verdaderamente sorprendente fue encontrar que entre las principales aportaciones acerca de las emociones para tratar de definir las, sistematizarlas etc., dentro de la sociología, la antropología, y la psicología, vendrían dadas principalmente desde el siglo XIX hasta el XX en un principio, como veremos, por Darwin desde las ciencias naturales; Freud desde el psicoanálisis y desde la filosofía William James, J. P. Sartre, entre otros. Hubo un vacío con posterioridad hasta el punto que incluso la psicología, a la que normalmente y *a priori* desde una falta de conocimiento de la disciplina le atribuimos desde las ciencias sociales este objeto de estudio -entre otros-, no se ocupó de conocer las emociones y sus mecanismos fuera de lo patológico. Daniel Goleman explica que cuando acabó su doctorado en los años 70 la psicología de entonces "Ignoraba todo o casi del mecanismo de las emociones."<sup>56</sup> (GOLEMAN, 1.997: 8). Este mismo autor señala que en los años 50 destacaba la Escuela Conductista que consideraba que el único objeto de estudio científico posible era el comportamiento por lo que excluía las emociones. Después dice que a finales de los años 60 se produjo dentro de la psicología la "revolución cognitiva" que también las excluyó (GOLEMAN, 1.997: 67). Es por ello que consideramos difícil hacer una valoración o juicio acerca de los cambios sociales y culturales teniendo en cuenta dichas explicaciones psicológicas que corresponden al antiguo paradigma. Explicaciones que, por supuesto, nos ayudaron a comprender esa visión "patológica" del duelo y de cómo los individuos pueden vivirlo psicológicamente, pero no nos sirve para comprender cómo esos mismos individuos lo viven social y culturalmente y sobre todo por qué han cambiado. Nos parece además inaceptable considerar la sociedad y la cultura desde una perspectiva patológica al menos en el tema que estamos tratando. Es recientemente, en estas últimas décadas, y a través de las investigaciones en curso dentro de las neurociencias que se está empezando a clarificar su comprensión gracias a las posibilidades dadas por las técnicas de imagen médica: scanner, etc., y también gracias a los avances en psicología, donde encontramos de forma paralela la presentación de un nuevo paradigma científico que junto a la "inteligencia racional", la única considerada durante casi todo el siglo XX, despunta la "inteligencia emocional" (GOLEMAN, 1.997). Veamos cómo este autor señala de forma divertida este cambio de paradigma dentro de la psicología a través de algunos de los personajes de la serie Star Trek, desde el serial antiguo hasta la *Nueva Generación*:

"La idea recibida era que la inteligencia implica un tratamiento imparcial y riguroso de los hechos. Este tratamiento es hiper-racional,

---

<sup>56</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "la psychologie que j'avais apprise n'expliquait guère comment une telle transformation pouvait avoir lieu. Elle ignorait tout ou presque du mécanisme des émotions." (GOLEMAN, 1.997: 8)

a la imagen del Sr. Spock de *Star Trek*, el arquetipo del cerebro que maneja sin estados de ánimo la información bruta y encarna la idea que las emociones no tienen su lugar en la inteligencia y que no hacen más que interferir nuestra visión de la vida mental.

Los especialistas de las ciencias cognitivas que adherían a esta concepción habían sido seducidos por el ordenador como modelo operativo del espíritu, olvidando que en realidad los circuitos del cerebro bañan en un medio neuroquímico palpitante de vida, que no tiene nada que ver con las piezas de silicona. Los modelos de tratamiento de la información desarrollados por estos especialistas no tenían en cuenta el hecho de que la razón es guiada, y a veces vencida, por los sentimientos.[...]

La visión científica de una vida emocional sin relieve, que ha servido de punto de partida a las investigaciones sobre la inteligencia desde hace ochenta años, evoluciona poco a poco a medida que la psicología comienza a reconocer el rol esencial de los sentimientos en el pensamiento. [...] Data, el robot de *Star Trek*, se esfuerza por experimentar sentimientos, percibiendo que le falta una cualidad esencial; él aspira a la amistad, a la fidelidad, como el hombre de estaño del Mago de Oz, al que le falta un corazón. Data es capaz de interpretar música o de escribir poemas con un gran virtuosismo técnico, pero privado del sentido lírico que aportan los sentimientos, lo hace sin pasión."<sup>57</sup> (GOLEMAN, 1.997: 67-68)

Finalmente, como señalamos más arriba, pudimos encontrar una definición que nos pareció clara y sistematizada -dentro de las investigaciones neurológicas en curso- y que nos ha permitido aproximar los mecanismos

---

<sup>57</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "L'idée reçue était que l'intelligence implique un traitement impartial et rigoureux des faits. Ce traitement est hyperrationnel, à l'image du M. Spock de *Star Trek*, l'archétype du cerveau qui manie sans états d'âme l'information brute et incarne l'idée que les émotions n'ont pas leur place dans l'intelligence et ne font que brouiller notre vision de la vie mentale.

Les spécialistes des sciences cognitives qui adhéraient à cette conception avaient été séduits par l'ordinateur en tant que modèle opératoire de l'esprit, oubliant qu'en réalité les circuits du cerveau baignent dans un milieu neurochimique palpitant de vie, qui n'a rien à voir avec des pièces en silicone. Les modèles de traitement de l'information développés par ces spécialistes ne tenaient pas compte du fait que la raison est guidée, et parfois vaincue, par les sentiments. [...]

La vision scientifique d'une vie mentale émotionnellement plate qui a servi de point de départ aux recherches sur l'intelligence depuis quatre-vingts ans évolue petit à petit, à mesure que la psychologie commence à reconnaître le rôle essentiel des sentiments dans la pensée. [...] Data, le robot de *Star Trek*, s'efforce d'éprouver des sentiments, percevant qu'une qualité essentielle lui fait défaut. Il aspire à l'amitié, à la fidélité; comme l'homme d'étain du Magicien d'Oz, il lui manque un coeur. Data est capable de jouer de la musique ou d'écrire des poèmes avec une grande virtuosité technique, mais, privé du sens lyrique qu'apportent les sentiments, il le fait sans passion." (GOLEMAN, 1.997: 67-68).

por los cuales se pasa de las unas a los otros (trataremos de esto más adelante). Pero antes haremos un recorrido cronológico pasando por diversas disciplinas comenzando por Darwin.

## DARWIN

Charles Darwin, en su obra *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux* (DARWIN, [1.872] 1.877), consideró que las emociones tenían un origen muy antiguo en la historia de la evolución del hombre, y por ello les concedió una gran importancia. Resaltó la fuerza de los hábitos y el poder de la asociación. Efectuó una clasificación de las expresiones faciales a través de la mímica así como las contracciones y distensiones musculares; entre esas expresiones se ocupó de las del sufrimiento y las lágrimas en relación a su carácter voluntario y represivo. De esta forma destacó la facilidad que tienen los niños para llorar al estar contrariados y la contención de los hombres para derramar lágrimas. En relación a lo que se llamó en la época "salvajes" destaca su sorpresa ante el hecho siguiente:

"[...] se sabe que los salvajes vierten abundantes lágrimas por causas extremadamente fútiles [...]. He visto, en la Tierra de Fuego, a un indígena que acababa de perder a un hermano, y que, pasando alternativamente del dolor a la alegría lloraba con una violencia histérica y reía a carcajadas un instante después de todo lo que podía distraerle."<sup>58</sup> (DARWIN, [1.872] 1.877: 166)

No obstante afirma que la expresión de la tristeza es común<sup>59</sup> a todos los grupos humanos. Señala también que los movimientos expresivos del rostro y del cuerpo ayudan a la comunicación verbal (DARWIN, [1.872] 1.877: 385). Contribuyó a crear una serie de ideas en torno a las emociones, como por ejemplo que "La confusión de nuestro espíritu se comunica a los movimientos de nuestro cuerpo"<sup>60</sup> (DARWIN, [1.872] 1.877: 33); es decir, la influencia directa de estados anímicos y mentales sobre el organismo físico.

---

<sup>58</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] on sait que les sauvages versent d'abondantes larmes pour des causes extrêmement futiles. [...] J'ai vu, à la Terre-de-Feu, un indigène qui venait de perdre un frère, et qui, passant alternativement de la douleur à la gaieté, pleurait avec une violence hystérique, et riait aux éclats un instant après de tout ce qui pouvait le distraire." (DARWIN, [1.872] 1.877: 166).

<sup>59</sup> Considera que los "actos de la expresión" de las emociones son hereditarias, y no el resultado de un aprendizaje, ya que dice haber constatado los gestos principales en todas las culturas, y que son muy pocas las expresiones voluntarias (DARWIN, [1.872] 1.877: 381-382).

<sup>60</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Le trouble de notre esprit se communique aux mouvements de notre corps." (DARWIN, [1.872] 1.877: 33).

## FREUD

Freud se ocupó fundamentalmente del aspecto patológico de las emociones. Trató el tema del duelo y del "tabú de los muertos" que explica a través de la angustia provocada por los sentimientos obsesivos de culpabilidad<sup>61</sup>. Confirma la ambivalencia de la afectividad humana (FREUD, 1.973: 74) así como su proyección en el difunto<sup>62</sup>. La proyección de las malas tendencias del individuo hacia el exterior y su atribución a los demonios forman parte de un sistema que denomina concepción animista del mundo. Para Freud la ambivalencia de los sentimientos es más fuerte entre los hombres primitivos que entre los occidentales; y afirma que ésta es la causa por la que desaparecieron los tabúes (FREUD, 1.973: 80). Por tanto desde su enfoque las interdicciones obsesivas son precauciones y castigos que el individuo se infringe a sí mismo al sentir la tentación de matar. En sus consideraciones psicoanalíticas estableció analogías con manifestaciones neuróticas; pero dice que el tabú no es una neurosis obsesiva sino una formación social (FREUD, 1.973: 85). No obstante ha sido la cultura occidental la que ha heredado una cierta visión patológica nacida del psicoanálisis y del tratamiento que la psicología le dio desde entonces.

En "Deuil et mélancolie" estableció un gran paralelismo entre estos dos tipos de sentimientos los cuales dan lugar, según Freud, a un humor deprimido y doloroso, a la pérdida del interés por el mundo exterior, a la pérdida de la capacidad de amar, etc. Freud dice que solamente hay un rasgo que los diferencia: mientras que en el sentimiento de melancolía el sentimiento del Yo<sup>63</sup> se encuentra perturbado, no sucede lo mismo en el caso del duelo

---

<sup>61</sup> Freud considera el sentimiento de culpabilidad engendrado, puesto que la muerte del pariente ha satisfecho la realización inconsciente de un deseo, y que es, contra este deseo que se produce el "reproche" tras la muerte de dicho pariente. (FREUD, 1.973: 74). "Nous admettons que cette tendance à tuer existe réellement dans l'inconscience et que le tabou, comme le commandement moral, loin d'être superflu, s'explique et se justifie par une attitude ambivalente à l'égard de l'impulsion au meurtre." (FREUD, 1.973: 84). Trad.: "Admitiremos que esta tendencia a matar existe realmente en el inconsciente, y que el tabú, como el mandamiento moral, lejos de ser superfluo, se explica y se justifica por una actitud ambivalente respecto al impulso al asesinato." (FREUD, 1.973: 84).

<sup>62</sup> Al respecto dice que: "Nous constatons ainsi, une fois de plus, que le tabou est né sur le sol d'une ambivalence affective, qu'il est le produit d'une opposition entre la douleur consciente et la satisfaction inconsciente, l'une et l'autre occasionnées par la mort. Étant donné cette origine de la colère des esprits, on comprend que ce soient les survivants les plus proches, ceux que le défunt avait le plus aimés, qui aient surtout à craindre sa rancune." (FREUD, 1.973: 75). Trad.: "Constatamos así, una vez más, que el tabú nació en el terreno de una ambivalencia afectiva, que es el producto de una oposición entre el dolor consciente y la satisfacción inconsciente, una y otra ocasionadas por la muerte. Teniendo en cuenta este origen de la cólera de los espíritus, se comprende que sean los supervivientes más próximos, a los que el difunto había amado más, los que tengan que temer su rencor." (FREUD, 1.973: 75).

<sup>63</sup> Dice que esto da lugar a sentimientos de rebajamiento del yo, de fuertes autocríticas así como de autopunición (FREUD, [1.914-1.915] 1.988: 267-268).

(FREUD, [1.914-1.915] 1.988: 262). En definitiva, la melancolía da lugar a un empobrecimiento del Yo, mientras que en el duelo es el mundo el que se vacía de contenido (FREUD, [1.914-1.915] 1.988: 264).

## JAMES

William James (JAMES, [1.884] 1.967) elaboró una teoría de las emociones<sup>64</sup> hacia finales del siglo XIX que ha sido muy discutida desde entonces. Sin embargo Damasio, aunque la considera incompleta, está confirmando en la actualidad su teoría (DAMASIO, 2.001: 181-182)<sup>65</sup>. James consideró el instinto como causa de las emociones; éstas se manifiestan de forma corporal y su consecuencia última es que se proyectan en nuestro psiquismo; éste a su vez se encontraría afectado por las percepciones fisiológicas alteradas por las emociones. El rechazo y las críticas a su teoría se centraron en la consideración, inaceptable para sus críticos, de que los estados de conciencia, los sentimientos, etc. pudiesen depender de sensaciones corporales. Sartre, por ejemplo fue muy crítico hacia esta teoría de James. El premio Nobel de Medicina Gerald Edelman al ofrecer al final de su libro -que trata sobre la conciencia- una "lista corta" de referencias bibliográficas citará justamente a James en primer lugar, al que le reconoce que "nada iguala los esfuerzos de William James" (EDELMAN, 2.004: 209).

## SARTRE

Medio siglo después Jean-Paul Sartre escribió un ensayo sobre las emociones, *Esquisse pour une théorie des émotions* publicado en 1.948, en el que propuso una salida de la disciplina psicológica para su estudio proponiendo un estudio antropológico<sup>66</sup> de las mismas. Afirmó que lo propio de la emo-

---

<sup>64</sup> No tuvimos acceso directo a su texto, por lo que nuestro conocimiento indirecto del pensamiento de James nos viene fundamentalmente de Sartre, quien lo expone citándolo como la teoría periférica de James, (la otra sería para él la teoría psicológica), en la que los estados de conciencia son provocados por reacciones "banales" (calificativo que usa el autor) del cuerpo (SARTRE, 1.948: 15). Damasio nos familiariza con la teoría de James, pero él va a considerar que James iba por buen camino (DAMASIO, 2.001: 181-182).

<sup>65</sup> También hace referencia a James en otro de sus libros, al decir: "William James, avec la clarté qu'on lui connaît, avait eu une perception aiguë du problème, et il a produit une analyse qui, en dépit de son caractère incomplet, reste incontournable." (DAMASIO, 2.002: 55). Trad.: "William James, con la claridad con que se le conoce, tuvo una percepción aguda del problema, y ha producido un análisis que, a pesar de su carácter incompleto, es ineludible." (DAMASIO, 2.002: 55).

<sup>66</sup> El estudio de las emociones pareció quedar confinado casi exclusivamente en la ciencia psicológica que, como vimos, a través de Freud, estudió sus aspectos patológicos. En relación a su estudio antropológico dice lo siguiente: "[...] si l'on appelle anthropologie une discipline qui viserait à définir l'essence d'homme et la condition humaine, la psychologie -même la psychologie de l'homme- n'est pas et ne sera jamais une anthropologie." (SARTRE, 1.948: 4); Trad.: "[...] si llamamos antropología a una disciplina que aspiraría a definir la

ción es "significar otra cosa" que él vincula con la conciencia y señala al mismo tiempo que para la psicología la emoción no significa nada ya que la estudia como hecho en sí, y por tanto, aislada del resto de significados (SARTRE, 1.948: 11)<sup>67</sup>. Para Sartre las emociones nos permiten abordar el mundo desde otro enfoque; pero él invirtió la teoría de James al considerar que "en la emoción es el cuerpo quien, dirigido por la conciencia, cambia sus relaciones con el mundo, para que el mundo cambie sus cualidades."<sup>68</sup> (SARTRE, 1.948: 34) y que nuestro cuerpo se utiliza como *medio de encantamiento* al acompañar la emoción de la "creencia". Sugiere la necesidad de una sistematización y clasificación de las emociones. Y finalmente define la emoción en los siguientes términos:

"Llamaremos emoción a una caída brusca de la conciencia en lo mágico [...]. La emoción es un modo de existencia de la conciencia, una de las formas en que ella comprende [...] su "Ser-en-el-Mundo"."<sup>69</sup> (SARTRE, 1.948: 49)

Si al comienzo de la lectura la proposición de Sartre nos parecía pro-

---

esencia del hombre y la condición humana, la psicología -incluso la psicología del hombre- no es, ni será jamás una antropología." (SARTRE, 1.948: 4), porque para Sartre, la psicología parte de la idea de que todos los hombres son parecidos, y que en antropología esta noción parece peligrosa.

<sup>67</sup> Sin embargo le reconocerá a la psicología el ser la primera ciencia en ver la significación de los hechos psíquicos, es decir, una conducta puede estar expresando una tensión insoponible; y, esto es lo que le hace decir que sería posible plantear una teoría de la emoción (SARTRE, 1.948: 25). "Mieux encore, diront-ils, dans la plupart des cas, nous luttons en tant que spontanéité consciente contre le développement des manifestations émotionnelles; nous essayons de maîtriser notre peur, de calmer notre colère, de réfréner nos sanglots. Ainsi non seulement nous n'avons pas conscience de cette finalité de l'émotion mais encore nous repoussons l'émotion, de toutes nos forces et elle nous envahit malgré nous. Une description phénoménologique de l'émotion se doit de lever ces contradictions." (SARTRE, 1.948: 29). Trad.: "Mejor aún, dirán, en la mayoría de los casos, nosotros luchamos como espontaneidad consciente contra el desarrollo de las manifestaciones emocionales; intentamos dominar nuestro miedo, calmar nuestra cólera, frenar nuestros sollozos. De esta forma, no sólo no tenemos conciencia de esta finalidad de la emoción, sino que rechazamos la emoción, con todas nuestras fuerzas, y ella nos invade a pesar de no desearlo. Una descripción fenomenológica de la emoción debe eliminar estas contradicciones." (SARTRE, 1.948: 29).

<sup>68</sup> Da ejemplos de interpretación de emociones, como la fuga ante el miedo, y dice que esta es una conducta mágica que consiste en negar lo que percibimos como peligro; la tristeza pasiva, en que hacemos como si el mundo no exigiera nada de nosotros, y nos metiera en reposo; la tristeza activa, la alegría como conducta mágica para realizar la posesión de lo que se desea, con la certeza de que lo obtendrá.

<sup>69</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Nous appellerons émotion une chute brusque de la conscience dans le magique.[...] Il ne faut donc pas voir dans l'émotion un désordre passager de l'organisme et de l'esprit qui viendrait troubler *du dehors* la vie psychique [...]. L'émotion c'est un mode d'existence de la conscience, une des façons dont elle comprend [...] son "Être-dans-le-Monde". (SARTRE, 1.948: 49).

metedora, le reconocemos el hecho de plantear un estudio antropológico de las emociones y relacionarlas con el concepto de "significar otra cosa", nos da la impresión que al final Sartre lo estropea al considerarla como esa "caída" en lo "mágico" al que añade la idea de "degradación". Esto termina por conducirnos a una apreciación negativa de las mismas, aunque también nos aprende a contemplar a través de estas ideas el etnocentrismo de nuestra propia cultura. Freud aportó una valoración en sus aspectos patológicos, pero Sartre le añade la capacidad de transformar la realidad a través de la ilusión de "lo mágico" para llegar a una especie de ilusión y automentira.

## GOLEMAN

Este autor, ya citado, y que procede de la psicología contribuyó en estos últimos años con un libro de obligada referencia: *L'intelligence émotionnelle* (GOLEMAN, 1.997); este concepto incluye el de *inteligencia social* que confronta y complementa con el clásico de Coeficiente Intelectual. Basándose en las nuevas aportaciones de la neurología, la neuropsicología y de la psicología presenta algunos perfiles emocionales como la cólera, la tristeza o algunos sentimientos entre los que nos interesa especialmente la empatía. Nos acerca a conceptos muy interesantes de otros investigadores como, por ejemplo, la descripción del "estado de fluidez"<sup>70</sup>, etc. Con Goleman pudimos conocer algunas referencias interesantes como la de Ekman y Friesen<sup>71</sup> quienes utilizaron el concepto de "*reglas de exhibición*", es decir el *consenso social* con el que cada cultura expresa sus emociones según las circunstancias. Entre estas reglas Goleman dice que Ekman y Friesen (EKMAN; FRIESEN, 1.975) destacan: *minimizar la expresión de las emociones, otra exagerar la expresión de los sentimientos, y una tercera sustituir un sentimiento por otro* (GOLEMAN, 1.997: 175).

## EKMAN Y FRIESEN

Paul Ekman y Friesen han estudiado especialmente la interpretación de las expresiones faciales entendidas como señales.

"[...] leyendo los rostros es como se puede conocer qué emoción está sintiendo alguien; se deben mirar los cambios temporales en la cara, porque son estas señales faciales rápidas las que facilitan información acerca de las emociones. [...] El rostro no es sólo un sistema multiseñal (rápido, lento, estático), sino también un sistema multimensa-

---

<sup>70</sup> El autor explica que este nombre fue dado por primera vez por el psicólogo Mihaly Csikszentmihalyi. Goleman señala que en este estado -donde la atención se encuentra focalizada- las capacidades del individuo se optimizan, de esta forma, con un gasto mínimo de energía mental, en las actividades en que la persona posee un gran control o experiencia (GOLEMAN, 1.997: 141-145).

<sup>71</sup> La referencia de la obra de este autor se encuentra al final en la bibliografía.



je."<sup>72</sup> (EKMAN; FRIESEN, 1.975: 10)

Y situándose en esta perspectiva explica lo que él entiende por emoción:

"Cuando hablamos de emociones nos estamos refiriendo a sentimientos transitorios como miedo, cólera, sorpresa, etc. Cuando estos sentimientos se manifiestan, los músculos faciales se contraen y se producen cambios visibles en la apariencia del rostro."<sup>73</sup> (EKMAN; FRIESEN, 1.975: 11)

Al situarnos en la perspectiva de Damasio -quien como ya veremos sitúa las emociones al inicio del proceso y los sentimientos al final del mismo-, en esta visión de Ekman y Friesen estaría situando bajo el concepto de "sentimientos" lo que para Damasio sería el "sentir de una emoción".

Una cuestión que se plantean Ekman y Friesen, y que se plantearon otros investigadores<sup>74</sup> ofrece -a nuestro parecer- una respuesta muy interesante y válida, fruto de la experimentación:

"En un experimento, se mostraban películas inductoras de estrés a estudiantes de instituto en los Estados Unidos y a estudiantes de instituto en Japón. Durante un momento, cada persona miraba la película sola y durante otro momento la persona miraba mientras hablaba acerca de la experiencia con un asistente de investigación desde la propia cultura de la persona. Se midieron los movimientos actualizados de los músculos faciales grabados en video mostrando que, cuando ellos estaban solos, los japoneses y los americanos tenían virtualmente una expresión facial idéntica [...]. No obstante cuando se encontraban en presencia de otra persona cuyas reglas culturales acerca del manejo de la apariencia facial (despliegue de reglas) deben ser aplicadas existía poca correspondencia entre las expresiones faciales japonesas y americanas. Los japoneses ocultaban sus expresiones faciales de sentimientos desagradables más de lo que lo hicieron los americanos. Este estudio fue particularmente importante para demostrar en relación a

---

<sup>72</sup> Trad. de la edición americana. Cit. Orig.: "[...] in reading faces is that if you want to know what emotion someone is feeling, you must watch the temporary changes in the face, because it is these rapid facial signals which give information about emotions. [...] The face is not just a multisignal system (rapid, slow, static) but also a multimessage system." (EKMAN; FRIESEN, 1.975: 10).

<sup>73</sup> Trad. de la edición americana. Cit. Orig.: "When we speak of emotions, we are referring to transitory feelings, such as fear, anger, surprise, etc. When these feelings occur, the facial muscles contract and there are visible changes in the appearance of the face." (EKMAN; FRIESEN, 1.975: 11).

<sup>74</sup> Como por ejemplo Catherine Lutz (LUTZ, 1.988: 11).

la expresión facial lo que era universal y lo que difería para cada cultura."<sup>75</sup> (EKMAN; FRIESEN, 1.975: 23-24)

## FRAZER

Frazer, ya desde la antropología, también nos puso delante de la evidencia de los sentimientos complejos en, lo que se denominaba entonces, el "hombre primitivo" hacia sus muertos: afeción y aversión; atracción y repulsión. Y aunque él los va a separar insiste en que hay que analizar estas emociones opuestas en un mismo estudio (FRAZER, 1.935: 4-5).

## DURKHEIM

Pasamos ahora a la importante contribución de Emile Durkheim para quien el sentimiento se encuentra en el origen de los ritos piaculares, ya citados; constató como hecho fundamental -al igual que hicieron otros antropólogos que trataron el tema con posterioridad- "que el duelo no es la expresión espontánea de las emociones individuales"<sup>76</sup> (DURKHEIM, [1.912] 1.960: 567). Estamos de acuerdo con Durkheim si entendemos el duelo como una creación cultural de la sociedad con sus propios significados cuyas manifestaciones se sitúan en el ámbito social, es decir donde funciona su codificación. En cambio estamos en desacuerdo con algunas de las ideas que expone:

"Si los padres lloran, se lamentan, se hieren, no es que ellos se sientan personalmente alcanzados por la muerte de su pariente"<sup>77</sup>. Sin duda puede suceder, en casos particulares, que la pena expresada sea realmente sentida. Pero, en general, no hay ninguna relación entre los sentimientos sentidos y los gestos ejecutados por los actores del rito. Si, en el momento mismo en que los que están llorando parecen muy apesadumbrados por el dolor, se les dirige la palabra para mantener en ellos algún interés temporal sucede a menudo que cambian rápida-

---

<sup>75</sup> Trad. de la edición americana. Cit. Orig.: "In one experiment, stress-inducing films were shown to college students in the United States and to college students in Japan. Part of the time, each person watched the film alone and part of the time the person watched while talking about the experience with a research assistant from the person's own culture. Measurements of the actual facial muscle movements, captured on videotapes, showed that when they were alone, the Japanese and Americans had virtually identical facial expressions [...]. When in the presence of another person, however, where cultural rules about the management of facial appearance (display rules) would be applied, there was little correspondence between Japanese and American facial expressions. The Japanese masked their facial expressions of unpleasant feelings more than did the Americans. This study was particularly important in demonstrating what about facial expression is universal and what differs for each culture." (EKMAN; FRIESEN, 1.975: 23-24).

<sup>76</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] que le deuil n'est pas l'expression spontanée d'émotions individuelles" (DURKHEIM, 1.960: 567).

<sup>77</sup> El subrayado de la cita es nuestro.

mente de rostro y de tono, se vuelven risueños y conversan lo más alegremente posible. El duelo no es un movimiento natural de la sensibilidad privada estremecida por una pérdida cruel; es un deber impuesto por el grupo. Se lamentan no porque estén tristes, sino porque se está obligado a lamentarse. Es una actitud ritual que se está obligado a adoptar por respeto al uso pero que es, en gran medida, independiente del estado afectivo de los individuos. Esta obligación es, por otro lado, sancionada por penas míticas o sociales."<sup>78</sup> (DURKHEIM, [1.912] 1.960: 567-568)

La confusión de estos dos niveles, como señalamos e iremos viendo, se encuentra, por un lado, en esa falta de definición diferenciada entre sentimientos y emociones. Durkheim mezcla dos niveles, es decir, las emociones expresadas socialmente dentro de esa indefinición implicarían o no -y en este caso dice que no- la prueba de la existencia o inexistencia de sentimientos individuales hacia el difunto. Por otro lado no olvidemos que esas personas están expresando delante de su grupo -Durkheim está juzgando un sentimiento privado a través de un acto público ante su propio grupo social-; otro error de apreciación lo encontramos al situar la falsedad de los sentimientos privados en el ser social del individuo cayendo Durkheim en el etnocentrismo al considerar que los sentimientos sólo se pueden construir dentro de la persona como ser individual, pero no en su ser social; ésta al menos, es la representación que una buena parte de la cultura occidental ha hecho de los sentimientos y emociones; iremos viendo esto en la presentación de nuestra etnografía. Pero también está suponiendo que las emociones expresadas en el contexto socio-ritual *deben* corresponderse con la pena sentida tal como la entendemos en nuestra cultura. Suponemos que esas emociones públicas en ese contexto ritual, responden y se corresponden en una buena parte con las emociones sociales suscitadas dentro de un cierto "sentir colectivo" durante el duelo, independientemente, o de forma alternativa, mezclándose más o menos con la pena íntima sentida por el familiar que se ha perdido, ya sea que ese dolor se exteriorice o no. Lo paradójico es que mientras que Ariès (ARIÈS,

---

<sup>78</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Si les parents pleurent, se lamentent, se meurtrissent, ce n'est pas qu'ils se sentent personnellement atteints par la mort de leur proche. Sans doute, il peut se faire, dans des cas particuliers, que le chagrin exprimé soit réellement ressenti. Mais, le plus généralement, il n'y a aucun rapport entre les sentiments éprouvés et les gestes exécutés par les acteurs du rite. Si, au moment même où les pleureurs paraissent le plus accablés par la douleur, on leur adresse la parole pour les entretenir de quelque intérêt temporel, il arrive souvent qu'ils changent aussitôt de visage et de ton, prennent un air riant et causent le plus gaiement du monde. Le deuil n'est pas un mouvement naturel de la sensibilité privée, frisée par une perte cruelle; c'est un devoir imposé par le groupe. On se lamente, non pas simplement parce qu'on est triste, mais parce qu'on est tenu de se lamenter. C'est une attitude rituelle qu'on est obligé d'adopter par respect pour l'usage, mais qui est, dans une large mesure, indépendante de l'état affectif des individus. Cette obligation est, d'ailleurs sanctionnée par des peines mythiques ou sociales." (DURKHEIM, [1.912] 1.960: 567-568).

1.984) o Baudrillard (BAUDRILLARD, 1.976), por citar algunos, se lamentan de la desaparición de los rituales del duelo así como de la sociabilidad que les acompañaba, Durkheim va a ver esta expresión social como actitud ritual impuesta por el grupo. Veremos también que nuestros informantes mantendrán el mismo discurso que Durkheim, y este discurso será un poderoso motor que impulsará el cambio<sup>79</sup> en la visión de los mismos.

Pero, en general, la obra de Durkheim, que consideramos fundamental, contiene aportaciones extremadamente útiles y valiosas. Destacamos, por ejemplo, el concepto de "representaciones colectivas" (DURKHEIM, [1.912] 1.960: 14), la intensificación de los sentimientos a través de su afirmación colectiva (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 69-70) alcanzando a las conciencias individuales, el "Cada uno es arrastrado por todos"<sup>80</sup> (DURKHEIM, [1.912] 1.960: 572). Y, desde el "todos", el origen social del duelo explicado a través de la impresión de debilitamiento del grupo, que hace que todos los miembros se aproximen más y la colectividad muestre su fuerza: se comulga en la tristeza pero esta comunión realza la vitalidad social. No olvidemos que en otra obra aportaba las siguientes reflexiones, que tendremos en cuenta:

"Todo el mundo sabe que amamos a los que se nos parecen, cualquiera que piense y sienta como nosotros. Pero el fenómeno contrario no es menos frecuente. Sucede, a menudo, que nos sentimos inclinados hacia personas que no se nos parecen, precisamente porque no se nos parecen. [...] Lo que prueba esta oposición de doctrinas, es que una y otra amistad existe en la naturaleza. La diferencia como el parecido, pueden ser una causa de atracción mutua. No obstante, cualquier tipo de diferencias no bastan para producir este efecto. No encontramos ningún placer al encontrar en otro una naturaleza simplemente diferente de la nuestra. [...] No existe, entonces, más que las diferencias de un cierto género que tienden así la una hacia la otra; estas son las que, en lugar de oponerse y excluirse, se completan mutuamente. [...] Por muy ricamente dotados que estemos, siempre nos falta algo; y, los mejores de entre nosotros tienen el sentimiento de su propia insuficiencia. Es por ello que buscamos en nuestros amigos las cualidades que nos faltan, porque uniéndonos a ellos, participamos de algún modo de su naturaleza, y nos sentimos entonces menos incomple-

---

<sup>79</sup> Lo que es perfectamente comprensible, desde que esto se percibe como una obligación fría y sin verdadero contenido afectivo, lo lógico es que se desee abandonarla; pero esto no es lo que sucede en las llamadas culturas tradicionales, ya que se siguen repitiendo con intensidad, por tanto hay algo más que una simple obligación social.

<sup>80</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Chacun est entraîné par tous" (DURKHEIM, [1.912] 1.960: 572).

tos."<sup>81</sup> (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 17-19)

## MAUSS

Marcel Mauss, en su artículo "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie" (MAUSS, [1.950] 1.983), considera necesario elaborar un estudio de lo que él llama "el hombre total" y señala la urgencia de producir una teoría de la sensación y otra de la emoción (MAUSS, [1.950] 1.983: 304). Considera necesario estudiar el cuerpo, sus instintos, emociones, voluntades, percepciones e intelección (MAUSS, [1.950] 1.983: 307).

En otro de sus artículos, "L'expression obligatoire des sentiments" (MAUSS, 1.971), señala cómo en las *culturas primitivas* se encuentra muy extendido el uso obligatorio y moral de las lágrimas que él ilustra con otras expresiones de sentimientos en el caso australiano que analiza, no sólo con lágrimas sino con expresiones orales: discursos y cantos. Mauss ya apuntó que éstos no son únicamente fenómenos psicológicos o sociológicos sino sociales y, por tanto, se mostró de acuerdo con Durkheim en cuanto a su carácter no espontáneo sino obligatorio; para él se trataba de ceremonias públicas. No obstante reconoce que no todos los gritos y cantos tienen un carácter tan social y público aunque en general les falta una expresión individual de un sentimiento sentido de forma únicamente individual, y señala que el tratamiento de esta espontaneidad se ha convertido en ellos en un cliché etnográfico (MAUSS, 1.971: 84).

Mauss trata de probar que los gritos y cantos son sociales, alegando que, por un lado, éstos se hacen en grupos<sup>82</sup> - a pesar de ello no excluye su sinceridad-; y, por otro lado, su naturaleza y contenido, su ritmo y modulación (MAUSS, 1.971: 86). La prueba la aporta al decir:

---

<sup>81</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Tout le monde sait que nous aimons qui nous ressemble, quiconque pense et sent comme nous. Mais le phénomène contraire ne se rencontre pas moins fréquemment. Il arrive très souvent que nous nous sentons portés vers des personnes qui ne nous ressemblent pas, précisément parce qu'elles ne nous ressemblent pas. [...] Ce que prouve cette opposition des doctrines, c'est que l'une et l'autre amitié existent dans la nature. La dissemblance, comme la ressemblance, peut être une cause d'attrait mutuel. Toutefois, des dissemblances quelconques ne suffisent pas à produire cet effet. Nous ne trouvons aucun plaisir à rencontrer chez autrui une nature simplement différente de la nôtre. [...] Il n'y a donc que les différences d'un certain genre qui tendent ainsi l'une vers l'autre; ce sont celles qui, au lieu de s'opposer et de s'exclure, se complètent mutuellement. [...] Si richement doués que nous soyons, il nous manque toujours quelque chose, et les meilleurs d'entre nous ont le sentiment de leur insuffisance. C'est pourquoi nous cherchons chez nos amis les qualités qui nous font défaut, parce qu'en nous unissant à eux nous participons en quelque manière à leur nature, et que nous nous sentons alors moins incomplets." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 17-19).

<sup>82</sup> Mauss dice que en Queensland (Australia) había incluso concursos de gritos y de llantos (MAUSS, 1.971: 84).

"Pero todas estas expresiones colectivas, simultáneas, con valor moral y con fuerza obligatoria de los sentimientos del individuo y del grupo, son más que simples manifestaciones, son los signos de las expresiones incluidas, en resumen, un lenguaje. Estos gritos, son como frases y palabras. Hay que decirlas; pero si es necesario decirlas, es porque todo el grupo las comprende.

Por tanto, se hace más que manifestar sus sentimientos, se los manifiestan a los otros, puesto que hace falta manifestarlos. Se los manifiestan a ellos mismos expresándolos a los otros y para cuenta de los otros.

Es esencialmente una realidad simbólica."<sup>83</sup> (MAUSS, 1.971: 88)

## **RADCLIFFE-BROWN**

Otra aproximación al tema nos viene de la mano de Radcliffe-Brown quien creó una teoría de "sentimientos y sociedad" en su monografía, *The Andaman Islanders* (RADCLIFFE-BROWN, [1.922] 1.964: 44), basándose en el ritual de "la expresión de los sentimientos". Explica que la efusión de lágrimas es considerada como un rito o ceremonia que se explica en relación a las leyes de la vida afectiva, aunque no especifica cuales son esas leyes. Afirma que la finalidad de estos ritos es liberar a los dolientes de las restricciones a las que serán sometidos (RADCLIFFE-BROWN, [1.922] 1.964: 116-117). Su postulado principal es que el llanto no es una expresión natural del individuo, sino del grupo. Al igual que Durkheim y Mauss cree que, en general, el llanto no es una expresión espontánea de la emoción individual<sup>84</sup> sino una categoría dentro de las "costumbres ceremoniales"; cree que no se puede explicar tampoco como expresión de la pena sino como medio de cohesión de los vínculos sociales y de mantenimiento de la continuidad social. Considera que la existencia de una sociedad depende de un cierto *sistema de sentimientos* que él define en notas como un sistema organizado de tendencias emocionales centradas en un mismo objeto a través de la cual la conducta del individuo se regula según las necesidades de la sociedad (RADCLIFFE-BROWN, [1.922] 1.964: 233-234). Una de las aportaciones de Radcliffe-Brown fue su distinción entre *emociones* y *expresión de las emociones*; reconoce que "Existe

---

<sup>83</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Mais toutes ces expressions collectives, simultanées, à valeur morale et à force obligatoire des sentiments de l'individu et du groupe, ce sont plus que de simples manifestations, ce sont des signes des expressions comprises, bref, un langage. Ces cris, ce sont comme des phrases et des mots. Il faut dire, mais s'il faut les dire c'est parce que tout le groupe les comprend.

On fait donc plus que de manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres, puisqu'il faut les leur manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres.

C'est essentiellement une symbolique." (MAUSS, 1.971: 88)

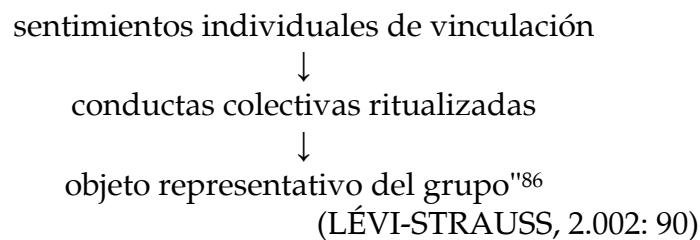
<sup>84</sup> No obstante Radcliffe-Brown concede que la primera manifestación de lágrimas sobre el cadáver es natural (RADCLIFFE-BROWN, 1.964: 239- 244).

una gran dificultad, no obstante, para encontrar un método apropiado de descripción de estos sentimientos."<sup>85</sup>, y que siempre existe el riesgo de atribuir concepciones a estos sentimientos que no poseen (RADCLIFFE-BROWN, [1.922] 1.964: 324).

## LÉVI-STRAUSS

Lévi-Strauss no fue partidario del estudio de emociones y sentimientos a pesar de reconocer su importancia para mantener el orden social.

"Esta permanencia y esta solidaridad no pueden descansar mas que en los sentimientos individuales y éstos reclaman, para manifestarse eficazmente, una expresión colectiva que debe fijarse sobre objetos concretos:



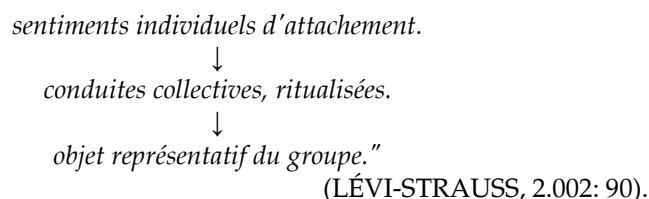
Él los va a concebir como el lado más oscuro del hombre. En el texto siguiente, aunque rechaza su aproximación nos parece que su manera de abordarlos es adecuada.

"No sabemos, ni sabremos jamás nada acerca del origen primero de las creencias y costumbres cuyas raíces se hunden en un pasado lejano; pero, en lo que respecta al presente es cierto que las conductas sociales no son interpretadas espontáneamente por cada individuo, bajo el efecto de emociones actuales. Los hombres no actúan, en tanto que miembros del grupo, en conformidad a lo que cada uno siente como individuo: cada hombre siente en función de la manera en la que

---

<sup>85</sup> Trad. de la edición inglesa. Cit. Orig.: "There is great difficulty, however, in finding a suitable method of describing these sentiments." (RADCLIFFE-BROWN, 1.964: 324).

<sup>86</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Cette permanence et cette solidarité ne peuvent reposer que sur des sentiments individuels, et ceux-ci réclament, pour se manifester efficacement, une expression collective, qui doit se fixer sur des objets concrets:



se le ha permitido o prescrito de conducirse. Las<sup>87</sup> costumbres han sido dadas como normas externas, antes de engendrar sentimientos internos, y estas normas insensibles determinan los sentimientos individuales así como las circunstancias donde podrán o deberán manifestarse."<sup>88</sup> (LÉVI-STRAUSS, 2.002: 105)

Esto nos recuerda los *inductores de emociones*, que veremos más adelante. A pesar del acierto del argumento de Lévi-Strauss él rechaza su estudio. Como veremos en la cita que sigue, y que aún hoy día provoca la irritación de los más exaltados antropólogos de las emociones, las va a vaciar de contenido antropológico:

"En verdad, las pulsiones y las emociones no explican nada; *resultan* siempre: ya sea de la potencia del cuerpo o de la impotencia del espíritu. Consecuencias en los dos casos, nunca son causas. Estas no pueden buscarse más que en el organismo como sólo la biología sabe hacerlo o en el intelecto, lo que es la única vía que se le ofrece a la psicología como a la etnología."<sup>89</sup> (LÉVI-STRAUSS, 2.002: 107)

Lévi-Strauss las ha reducido a "nada". Tiene razón a medias, pero en su discurso un tanto airado nos da la impresión que el aspecto incontrolable e imprevisible de las emociones puede condenarlas a su rechazo, así como el hecho de que éstas se manifiestan en el propio cuerpo como sugería la explicación jamesiana.

## ARIÈS

Destacamos especialmente la obra monumental ya clásica de Philippe Ariès, referencia obligada y básica, quien insistió sobre la construcción del

---

<sup>87</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>88</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Nous ne savons et ne saurons jamais rien de l'origine première de croyances et de coutumes dont les racines plongent dans un lointain passée; mais, pour ce qui est du présent, il est certain que les conduites sociales ne sont pas jouées spontanément par chaque individu, sous l'effet d'émotions actuelles. Les hommes n'agissent pas, en tant que membres du groupe, conformément à ce que chacun ressent comme individu: chaque homme ressent en fonction de la manière dont il lui est permis ou prescrit de se conduire. Les coutumes sont données comme normes externes, avant d'engendrer des sentiments internes, et ces normes insensibles déterminent les sentiments individuels, ainsi que les circonstances où ils pourront, ou devront, se manifester." (LÉVI-STRAUSS, 2.002: 105).

<sup>89</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "En vérité, les pulsions et les émotions n'expliquent rien; elles *résultent* toujours: soit de la puissance du corps, soit de l'impuissance de l'esprit. Conséquences dans les deux cas, elles ne sont jamais des causes. Celles-ci ne peuvent être cherchées que dans l'organisme, comme seule la biologie sait le faire, ou dans l'intellect, ce qui est l'unique voie offerte à la psychologie comme à l'ethnologie."(LÉVI-STRAUSS, 2.002: 107).



"tabú" de la muerte en la actual sociedad occidental, y mostró sus cambios culturales. En una de sus obras dedica algunas páginas, bajo el epígrafe de *La muerte ha sido excluida* (ARIÈS, 1.977: 573-577), a la pérdida de códigos de lo que él denomina "expresión de los sentimientos". Recurre a las explicaciones psicológicas -las que la psicología podía ofrecerle en esos momentos- para aclarar el carácter "patológico" de la pérdida de estos códigos que nos permitían hacer un duelo; y a través de dichas explicaciones va a *condenar* la sociedad que ha provocado su desaparición<sup>90</sup>, significando para Ariès la entrada en la fase de "la muerte excluida". En un momento dado dice que "Todos hemos sido transformados, voluntariamente o a la fuerza, por la gran revolución romántica del sentimiento. Ésta ha creado entre nosotros y los otros lazos en que la ruptura nos parece impensable e intolerable."<sup>91</sup> (ARIÈS, 1.977: 576). Suponemos que está haciendo referencia a los cambios de sensibilidad experimentados por el hombre de ciertas élites durante el romanticismo, pero no sabemos gran cosa de éstos en los sentimientos concretos de los hombres en general de esa sociedad. Ariès hizo referencia en uno de los ensayos incluido en una de sus obras-, "*Du sentiment moderne de la famille dans les testaments et les tombeaux*", de los cambios producidos en el sentimiento teniendo en cuenta el lugar que el otro ocupa a través de los cambios detectados en testamentos y tumbas (ARIÈS, 1.975: 132-142).

## BENEDICT

En Estados Unidos, destacamos el estudio de Ruth Benedict, quien categoriza "otras culturas" a través de su concepto de Patrones Culturales. Hizo una elaboración de las teorías emocionales de la cultura japonesa en su

---

<sup>90</sup> Ariès expone lo siguiente: "Ainsi existait-il autrefois des codes pour toutes les occasions de manifester aux autres des sentiments généralement inexprimés, pour faire sa cour, pour mettre au monde, pour mourir, pour consoler les endeuillés. Ces codes n'existent plus. Ils ont disparu à la fin du XIXe siècle et au XXe. Alors les sentiments qui veulent jaillir hors de l'ordinaire, ou bien ne trouvent pas leur expression et sont refoulés, ou bien déferlent avec une violence insupportable, sans plus rien pour les canaliser. Dans ce dernier cas, ils compromettent l'ordre et la sécurité nécessaires à l'activité quotidienne. Il convient donc de les réprimer. C'est alors que les choses de l'amour d'abord, de la mort ensuite, ont été frappées d'interdit." (ARIÈS, 1.977: 573). Trad.: "Así existía en otro tiempo códigos para todas las ocasiones en que se manifestaba a los otros sentimientos generalmente inexpressados, para hacer la corte, dar a luz, morir, consolar a los dolientes. Estos códigos ya no existen. Han desaparecido al final de siglo XIX, y durante el siglo XX. Entonces los sentimientos que quieren surgir fuera de lo ordinario, o bien no encuentran su expresión y son rechazados, o bien invaden con una violencia insoportable, sin nada que pueda canalizarlos. En este último caso, comprometen el orden y la seguridad necesarios a la actividad cotidiana. Conviene por tanto, reprimirlos. Es entonces que los asuntos del amor primero, y de la muerte después, han sido golpeados de prohibición." (ARIÈS, 1.977: 573).

<sup>91</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Nous avons tous été, de gré ou de force, transformés par la grande révolution romantique du sentiment. Elle a créé entre nous et les autres des liens dont la rupture nous paraît impensable et intolérable." (ARIÈS, 1.977: 576).

libro *El crisantemo y la espada*<sup>92</sup> ([1.946] 1.995), a través del análisis de las emociones y sentimientos japoneses, para tratar de explicar sus conductas marcando la diferencia entre un *ellos* (japoneses) y un *nosotros* (referido en este caso a los estadounidenses) que recorre toda la obra.

## WILSON Y WILSON

La obra de Geodfrey y Monica Wilson sobre el cambio social aborda el cambio de *lo primitivo a lo civilizado* teniendo en cuenta cambios económicos, técnicos y científicos, políticos y religiosos. El problema era comprender cómo se articulaban los elementos sociales con los otros; su solución fue ponerlos en relación con *la intensidad de las relaciones dentro del grupo*, donde existe una presión que cada uno ejerce sobre el otro, susceptible de ser medida a través del grado de cooperación en la comunicación emocional e intelectual (WILSON; WILSON, 1.968: 26). Para ellos "Las relaciones tienen tres aspectos: práctico, intelectual y emocional."<sup>93</sup> (WILSON; WILSON, 1.968: 45).

## GORER

Volvemos de nuevo con Geodfrey Gorer, ya citado. A través de su análisis (GORER, 1.965) comprendimos que la lengua anglosajona posee dos términos para designar el duelo: "mourning" y "bereavement". Al informarnos acerca de estos términos constatamos que "Mourning" designa el duelo de los otros, es decir cuando no se está implicado en sus procesos; y "Bereavement" es el duelo propio. Gorer dice que aunque los dolientes pueden no dar ninguna expresión social a sus penas ésta es real y produce síntomas: pérdida de peso, insomnio, sueños, etc. Pone en relación estos hechos con las zonas donde el duelo está desapareciendo: en las ciudades (GORER, 1.965: 53). Esta obra muestra que se ha ido construyendo en Occidente una interpretación de los sentimientos y emociones del duelo a través de su invisibilidad, en contraste con lo que señaló Durkheim<sup>94</sup> y otros al considerar que la pena observada en otros contextos culturales no era real, al confundir emoción con sentimiento interpretando uno como público y otro como privado.

## GOODY

Jack Goody, aunque estudió la muerte desde el punto de vista del sistema de herencias, hizo un análisis acerca de la expresión emocional en algunos pueblos africanos donde los gritos del duelo aparecían codificados según el tipo de relación de parentesco, existiendo una forma concreta para cada

---

<sup>92</sup> Damos el título castellano, pero la obra fue consultada en francés, cuyo título es "Le Chrysanthème et le sabre". La referencia completa se encuentra al final en la bibliografía.

<sup>93</sup> Trad. de la edición anglosajona. Cit. Orig.: "Relations have three aspects: practical, intellectual, and emotional." (WILSON; WILSON, 1.968: 45).

<sup>94</sup> Op. Cit.

pariente. Goody consideró como una obligación la participación en las danzas y el lamento como una rutina (GOODY 1.962: 122).

## NEEDHAM

Rodney Needham escribió un ensayo metodológico *Structure and Sentiment* (1.962) para responder a la obra de Homans G.C. y Schneider, D. M.<sup>95</sup> (1.955) que él consideró como un ataque al estructuralismo de Lévi-Strauss. Needham manifestó su adhesión al análisis estructural y se posicionó contra la explicación psicológica, al considerar que ésta trataba de explicar las instituciones sociales en referencia a sentimientos individuales y que Homans y Schneider aplicaron en su obra en relación a la institución matrimonial. Needham siguió los tipos de estructuras de parentesco propuestos por Lévi-Strauss, y, al igual que él, consideró el análisis de los sentimientos irrelevante desde el punto de vista sociológico, y sin cabida en el análisis estructural. Para él las explicaciones psicológicas son engañosas (identifica *sentimiento* con objeto de la psicología) y no deben utilizarse para solucionar los problemas sociológicos. Por tanto sentimientos y emociones siguen en ese ir y venir entre antropología y psicología.

## SUDNOW

David Sudnow presenta en una parte de su trabajo sobre la institución hospitalaria, *La organización social de la muerte* (1.971)<sup>96</sup>, el anuncio de los decesos en el hospital como "situaciones episódicas estructuradas" (SUDNOW, 1.971: 143) donde el personal médico tiene su propia teoría acerca de las predicciones que pueden hacer sobre el comportamiento emocional de los familiares del fallecido teniendo en cuenta una serie de parámetros culturales<sup>97</sup>, clase social, etc., así como del grado del posible trauma al comunicarles la noticia (SUDNOW, 1.971: 160). Señaló la ambigüedad entre el comportamiento de los dolientes y el que los otros parecían imponerles y esperar de ellos, así como las dificultades de los dolientes para conversar con los no dolientes. Constató que "Las personas del duelo parecen tener una dificultad considerable para manejar los elementos de su propia situación" (SUDNOW, 1.971: 163). Consideró como necesario el estudio de estos aspectos del duelo.

## ROSALDO Y ROSALDO

Destacamos también la obra de Michelle Rosaldo, *Knowledge and passion* (1.980), donde analiza a través del método interpretativo los *conceptos*

---

<sup>95</sup> Obra que no consultamos; no obstante, daremos su referencia en la bibliografía.

<sup>96</sup> Se trata de una obra de gran interés para comprender el contexto hospitalario.

<sup>97</sup> Que también se tenía en cuenta, según el autor, en relación a la atención que los médicos dedicaban en el servicio de urgencias existiendo una selección según estos criterios.

*emocionales de la cólera* relacionados con las nociones del "self"<sup>98</sup> entre los Ilongotes filipinos. Trató de elaborar una teoría de la cultura considerando las emociones como formas de acción simbólica. A través de la cólera, como emoción, estudia sus representaciones en relación al corazón, los sentimientos individuales y la propia teoría Ilongote de la emoción. Para ella *sentimiento* y *significación* están íntimamente ligados (ROSALDO, 1.980: 35). Sus contribuciones principales se ligan al reconocimiento de la importancia del análisis de las nociones de *persona* y *sociedad*, *acción individual* y *forma social*, la noción del *self*, etc., para estudiar las motivaciones humanas o el *self*. También sostiene que la reproducción de una forma social concreta necesita de continuidades y discontinuidades en la que los individuos construyen sus acciones, las cuales "muestran alguna relación a los órdenes que ellos reconocen en el mundo" (ROSALDO, 1.980: 223).

Al principio nos acercamos a una obra de Renato Rosaldo (marido de Michelle) cuya toma de posición no reflejaba prácticamente la dimensión cultural de las emociones; es el caso de *Ilongot headhunting 1.883-1.974. A study in society and history*, publicada en 1.980. Tuvimos acceso a su artículo donde trataba de las emociones, publicado en 1.984, cuyo título es "Grief and a headhunters's rage: on the cultural force of emotions" donde explica su posición anterior en que se había manifestado contra esta orientación emocional pero -al perder a su esposa Michelle en un accidente- se dio cuenta de la centralidad de las mismas para comprender a los ilongotes filipinos cuando éstos decían que cortaban cabezas por la rabia que sentían durante el período de duelo (ROSALDO, 1.984: 179-181). En su artículo pretende denunciar el alejamiento metodológico de las emociones con el pretexto de mantener una distancia que permita una cierta objetividad (ROSALDO, 1.984: 189):

"Esta aproximación de manifestación de la fuerza de un simple estado tomado literalmente en lugar de explicar la cultura a través del refuerzo gradual de la trama simbólica de los significados puede ampliar el alcance teórico de nuestra disciplina."<sup>99</sup> (ROSALDO, 1.984: 178)

## DANFORTH

Destacamos también el análisis simbólico y estructural de Loring Danforth (DANFORTH, 1.982) sobre el poder emocional de los rituales de muerte en un pueblo griego del norte de Tesalia. A través de las emociones estudia

---

<sup>98</sup> Del inglés, es el pronombre personal equivalente en castellano al yo.

<sup>99</sup> "Trad. de la edición anglosajona. Cit. Orig.: "This approach of showing the force of a simple statement taken literally instead of explicating culture through the gradual thickening of symbolic webs of meaning can widen our discipline's theoretical range." (ROSALDO, 1.984: 178).

la relación entre el "yo" y el "otro". La muerte es, para ella, el núcleo de un lenguaje universal que genera la afirmación de la vida. Danforth relaciona la construcción social de la realidad cotidiana con el sentido común, en el que el individuo encuentra su posición e identidad en la sociedad en interacción con otros miembros. Esta interacción se produce a través de la conversación en la que se comparten "realidades subjetivas" con personas "significantes" para ellos; la "realidad" de estas personas podría quedar amenazada con la muerte con el riesgo de llevarles a un estado de anomia; por tanto, se trata de una forma de evitarla. Para Danforth, y también para nosotros, la misión del antropólogo consiste en interpretar el significado de estas formas culturales.

Analizará dentro de los *lamentos fúnebres*, culturalmente elaborados en forma de canciones que funcionan como un código cultural para expresar el dolor, las metáforas que serán utilizadas como mediadoras entre vida y muerte como la del matrimonio, las del mundo natural o los pájaros, por citar algunas. El estudio se termina presentando el duelo individual en *su continua relación con el difunto* o "conversando" con él, construyéndose así una nueva realidad en la que se le incluye. Estas "conversaciones" con el difunto no continúan indefinidamente pues se terminan con el rito de exhumación. Danforth presenta dos categorías de posicionamiento entre los dolientes: una perspectiva que ella considera *religiosa* y de negación de la muerte; y otra *de sentido común* o aceptación de la muerte como final. Afirma que las mujeres de la Grecia rural viven esta continua tensión entre las dos perspectivas que se relacionan con un proceso de reducción gradual de la intensidad de la emoción asociada a la muerte a través de la formación de nuevas relaciones sociales con otros significados (DANFORTH, 1.982: 143-144).

## LUTZ

Al igual que Michelle Rosaldo, con los Ilongotes filipinos, Catherine Lutz trató de comprender la *vida cotidiana* de los Ifaluk (originarios de un atolón del Pacífico) a través del discurso que éstos mantenían sobre las *emociones*. Para nuestro trabajo resulta interesante su análisis sobre las concepciones emocionales en el mundo occidental así como las representaciones que nos hacemos de estas emociones: *privadas, irracionales, incontrolables, vulnerables, y femeninas*; y cómo en nuestra cultura se las concibe como una estructura psicológica e individual, en la que el propio rol de la cultura conduce a su represión. Las principales contradicciones las presentó bajo los siguientes epígrafes: *emoción contra pensamiento, emoción como enajenación, como peligrosa, irracional, natural, subjetiva, como valor moral, etc.*

Lutz dio algunas sugerencias que pueden dar nuevas orientaciones en el tratamiento de las emociones, por ejemplo dice que:

"Mientras que las emociones a menudo son vistas como *formando parte de* la vida comunal, raramente han sido percibidas como un *indicio de* la relación social más bien como un signo del estado de la per-

sona."<sup>100</sup> (LUTZ, 1.988: 4)

Se preguntó también qué había de biológico y de cultural en los sentimientos. Trató de demostrar que la significación emocional se encontraba fundamentalmente estructurada por "sistemas culturales y sociales particulares y medioambiental material" lo que la llevó a reivindicar la experiencia emocional no como "precultural" sino como "preeminente cultural" e inseparable del contexto social. Para Lutz la cuestión importante es **cómo se puede traducir un discurso cultural sobre la emoción en otro, sin introducir la universalidad de la experiencia emocional** (LUTZ, 1.988: 11) para lo cual sugiere que se requiere un trabajo de campo bien centrado. Su forma de resolver esto fue recurrir al lenguaje de la emoción, cuya asociativa red de significados es muy rica, considerando que éste sirve sobre todo a propósitos comunicativos morales y culturales complejos y que se articula a través de palabras -en cuyo estudio se centrará Lutz-, relaciones sociales, valor cultural de las personas y circunstancias económicas. Para Lutz hablar de emociones supone hablar de la sociedad y para el antropólogo se trata de encontrar significados a través de una traducción de significados. También destacó Lutz diversos usos que algunos autores hacían de los términos sentimientos (*sentiments* o *feelings*) o emociones (*emotions*) reflejando para ella la ambivalencia naturaleza-cultura (LUTZ, 1.988: 67). Llegó a estudiar las palabras que comunicaban la emoción entre los Ifaluk (LUTZ, 1.982) analizándolas por estructura y significado lo que la llevó a establecer una clasificación jerárquica en cinco ítems: emociones de la buena fortuna, de peligro, de relación y pérdida donde incluye la muerte; del error humano y de la inhabilidad. Lutz decía que esta clasificación le proporcionaba un mapa cognitivo de los Ifaluk.

Nos parece que en su obra se han superado algunas de las orientaciones más tradicionales, aunque lamentamos no encontrar una definición clara del término de emoción que ella misma previno que no haría<sup>101</sup> (LUTZ, 1.982: 54); sin embargo en el título de su libro le asoció el término "unnatural" lo que quiere decir que está significando su adhesión a la idea de forzadas, afectadas, antinaturales..., en cualquier caso sus emociones no son naturales sino enteramente culturales. Sí señala, en cambio, que las dificultades que las ciencias sociales encuentran para estudiar las emociones proceden del propio trabajo de campo donde se las ha considerado interiores y privadas, y esto, dice Lutz sin dar nombres, llevó a algunos a considerar que entre estos dos

---

<sup>100</sup> Trad. de la edición anglosajona. Cit. Orig.: "And while emotions are often seen as *evoked in communal life*, they are rarely presented as an *index of social relationship* rather than a sign of a personal state." (LUTZ, 1.988: 4).

<sup>101</sup> Lutz dice respecto a esto que "I begin here, then, not with a definition of what emotion is but with an exploration of the concept of emotion as a master cultural category in the West." (LUTZ, 1.982: 54). Trad.: "Comienzo aquí, entonces, no con una definición de lo que es la emoción, sino con una exploración del concepto de emoción, como una categoría principal en Occidente." (LUTZ, 1.982: 54).

tipos de afectos el sentimiento es público y la emoción privada (LUTZ, 1.982: 41-42). Efectivamente estas consideraciones parecen estar de acuerdo con la concepción cultural occidental sobre las emociones, pero no concuerda ni con las concepciones más tradicionales sobre el tema ni con las nuevas formulaciones neurológicas del mismo.

## CATANI

Destacamos el artículo de Maurizio Catani ya mencionado "Je suis émigré, où doit-il être inhumé mon corps? Des individus qui entendent fonder une transcendance" (1.989)<sup>102</sup> sobre la elección por parte de los emigrantes de sus lugares de sepultura. Este artículo trata de los sentimientos de los emigrantes en sus vidas en relación a sus lugares de origen como destino último para ser inhumados en un futuro indeterminado. Esta proyección tendrá un peso importante a la hora de tomar una serie de decisiones, que pueden llegar a manifestar tensiones profundas, hasta el punto de condicionar la vida presente como es el caso extremo del argelino Ahmed, uno de los analizados por el autor; los otros casos hacen referencia a italianos del Bajo Salento, del Lacio del Sur, Parma y Plasencia, y presenta también el caso de una portuguesa. Los emigrantes tienen dos elecciones ante sí, y cada una tendrá un significado diferente: unos eligen ser enterrados en sus lugares de origen y otros en el país de acogida, esta última categoría mostraría una voluntad de "borrar el pasado" lo que tendría repercusiones en sus descendientes.

## CUISENIER

Más recientemente el antropólogo francés Jean Cuisenier, en su libro *Le Feu Vivant* (1.994), hizo un trabajo comparativo entre dos pueblos de los Cárpatos (Rumanía) donde sus poblaciones preservaron sus tradiciones. Se trata de un mundo de operaciones, sentimientos y emociones que este libro restituye a través de la interpretación de los grandes ritos de nacimiento, noviazgo y funerales. Dedicó el capítulo 14 al duelo (CUISENIER, 1.994: 341-382), especialmente a través de los lamentos ritualizados en los cantos (Aubes o Zoriles) que se transforman en una conversación con el difunto. Al igual que Danforth en Grecia, Cuisenier encontrará la metáfora de la boda en los ritos fúnebres, especialmente a través del banquete. Pero la importancia ritual de estos entierros, según Cuisenier, se centran en la satisfacción plena del difunto con la finalidad de evitar un posible regreso y su venganza.

## CRAPANZANO

Vincent Crapanzano hizo también una reflexión antropológica sobre las emociones en un número dedicado a éstas en *Terrain* (1.994). Tras pasar revista a las principales contribuciones, las que más abordaron el tema -nor-

---

<sup>102</sup> Cf. I. 2.1., pg. 32.

teamericanas-, sugiere la necesidad de crear una antropología de las emociones *européa* que se aleje de las consideraciones psicológicas y filosóficas.

## DUMOUCHEL

Dumouchel también trató del tema en su ensayo (1.995) insistiendo en la relatividad cultural de las emociones. Lo que para él dificultaba la elaboración de una teoría era el hecho de que el análisis revelaba que cada emoción constituía un "género aparte", aunque el término emoción las agrupase (DUMOUCHEL, 1.995: 19-20). Para Dumouchel las emociones son propiedades relacionales de los miembros de una especie y "la sustancia misma del lazo social", y no de individuos aislados; en definitiva mantiene una relación de identidad con nuestra sociabilidad (DUMOUCHEL, 1.995: 23) y es por ello que afirma: "En este sentido, es a las emociones a las que yo pediré definir el término social."<sup>103</sup> (DUMOUCHEL, 1.995: 24). Encontró cuatro tipos afectivos: sentimientos, emociones, humores, y lo que el llama "heurs" haciendo alusión a los sufijos en francés de *bonheur* y *malheur* (DUMOUCHEL, 1.995: 88). Sobre la "expresión de las emociones" dice que es un sistema de comunicación que puede expresarse o no (DUMOUCHEL, 1.995: 103) y que éstas están sujetas a una "presión selectiva" (DUMOUCHEL, 1.995: 107).

## LE BRETON

David Le Breton en su obra *Anthropologie des Emotions* (LE BRETON, 1.998 a) dio un tratamiento al cuerpo en su relación social como símbolo y como sistema de comunicación antes de pasar a tratar de las emociones. Considera que éstas se construyen como un sistema de significados en un mismo grupo social y cultural. Se remite al término de *savoir affectif* y las considera como modos de producción de identidad a través de la creación de una comunicación por medio de sentimientos próximos.

## GILMORE

Fue de gran utilidad el trabajo de David Gilmore *Agresividad y Comunidad. Paradojas de la cultura andaluza* (GILMORE, 1.995) en la que este antropólogo norteamericano, a través del análisis en un pueblo andaluz -cuya identidad está encubierta bajo el nombre de Fuenmayor- sobre la agresividad y el conflicto tratados a través del cotilleo, el apodo, el mal de ojo, etc. ofrece la noción de "estructura de las pasiones". De esta forma llega a afirmar que "Las estructuras sociales y culturales son por encima de todo sistemas afectivos: las energías que transforman son las emociones humanas." (GILMORE, 1.995: 295). Concluye en su libro que las emociones negativas que analiza de forma paradójica contribuyen al mantenimiento del orden social, siendo esta

---

<sup>103</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "En ce sens c'est aux émotions que je demanderai de définir le terme social." (DUMOUCHEL, 1.995: 24).



una función latente; la función manifiesta sería que los individuos pueden sacar hacia afuera su maldad y su violencia (GILMORE, 1.995: 288).

## **BARBALET**

En el año 2.002 se publicó dentro de la sociología una obra cuyo título genérico fue *Emotions and Sociology* (2.002), compilación de Jack Barbalet cuya introducción muestra la necesidad del estudio de las emociones. Pone el énfasis en nuestras reacciones emocionales desde el punto de vista de sentimientos que indican si las experiencias vividas lo han sido con dolor o placer, por lo que según él las emociones sirven para evaluar las circunstancias y también para determinar la influencia en la disposición de la persona para responder a estas circunstancias (BARBALET, 2.002: 3).

## **KEMPER**

Barbalet presentó en su obra la teoría sociológica de las emociones de Thomas Kemper (BARBALET, 2.002:3) cuyas premisas son: que todas las interacciones sociales pueden ser caracterizadas a partir del "poder" y del "estatus" -teniendo en cuenta el *yo* y el *otro* como agentes- (KEMPER, 1.978: 49); y, que los procesos fisiológicos son estimulados por estas experiencias de poder y estatus. Distingue tres clases de emociones: estructurales, anticipadoras y consecutivas (KEMPER, 1.978: 49). Kemper parte del hecho de que las emociones son fisiológicamente específicas: la ansiedad se asocia con la secreción de la hormona epinefrina, la cólera con la noradrenalina, etc. En su sistema los procesos fisiológicos traducen de forma estructurada las interacciones entre individuo y sociedad, produciendo una transacción entre el *yo* y el *otro*.

## **SCHILLING**

En la compilación de Barbalet, ya citada, destacamos también a Chris Schilling con su introducción a la visión general de las emociones en las dos tradiciones sociológicas (SCHILLING, 2.002: 10-32): 1) La tradición francesa de "Orden y Emociones" (Auguste Comte y Durkheim) en la que señala que la sociedad es estudiada como un fenómeno capaz de generar emociones en los individuos -soporte del orden moral y social-. Para Comte la organización social funciona de forma similar a la del cuerpo humano, incorporó también los conceptos de moralidad donde las religiones desempeñaban un papel importante para estimular las emociones. 2) La tradición alemana de "Acción y Emociones" (Georges Simmel y Max Weber). Tuvieron en cuenta las capacidades creativas y éticas de "lo individual". Simmel se situó en una individualidad que necesitaba realizarse donde lo social puede llegar a inhibir este proceso de personalización. En el pensamiento de Weber<sup>104</sup> las emociones

---

<sup>104</sup> Nos remitimos al análisis que Jeanne Favret-Saada hace del pensamiento de Weber, en relación a las nociones de afecto y emociones (FAVRET-SAADA, 1.994).

tienen un rol ambivalente al encontrarse devaluadas como motivadoras para la acción, ésta se divide en acción afectiva y acción racional.

## WILLIAMS

Hemos tenido conocimiento de las "estructuras de sentimiento" de Raymond Williams (1.977) a través del artículo de Ian Burkitt (BURKITT, 2.002: 151-166) pero no tuvimos acceso directo a su obra. Burkitt dice que Williams concibe estas estructuras dentro de un contexto social como la *indicación del sentido del cambio de significados y valores* en el tiempo presente, en un continuo proceso de cambio (BURKITT, 2.002: 153).

## DAMASIO

Como ya señalamos terminamos este apartado con las recientes aportaciones en el campo de la neurología de Antonio Damasio. Consultamos su primera obra cuya primera publicación data de 1.994 (DAMASIO, 2.001) hasta su reciente publicación del año 2.003. Estimamos que las neurociencias nos ayudarían a comprender y clarificar estos conceptos que utilizamos y que aparecen de forma confusa, sometidos a especulaciones y teorías un tanto abstractas sin base real en el cuerpo que las posee, produce y sustenta. Es por ello que consideramos imprescindible, dada su complejidad, tratar con cierto detalle estas explicaciones a través de este especialista quien mostrará la conexión entre emociones -que dice desempeñar un papel fundamental en el razonamiento- y supervivencia del organismo, puesto que nos empujan o a tener un comportamiento determinado o por el contrario a abstenernos; facilitan lo que él llama *un repertorio de fenómenos catalogados como buenos o malos* (DAMASIO, 2.001: 160-165). Parece interesante su posición de no reducir los fenómenos sociales a fenómenos biológicos interesándose en las relaciones que existen entre ellos. Implicando a las ciencias sociales (DAMASIO, 2.001: 174) sitúa a los hombres entre lo neurobiológico y lo social-cultural:

"La manera en que concibo a los seres humanos puede ser descrita así: se trata de organismos que se encuentran desde el nacimiento dotados de mecanismos automáticos de supervivencia, y que adquieren por la educación y la cultura un conjunto de estrategias suplementarias, deseables y socialmente aceptadas que les permite tomar decisiones. Estas estrategias, a su vez, aumentan sus posibilidades de supervivencia mejorando notablemente la calidad de ésta, y ofreciéndole la base para la construcción de la *persona*. [...] la sociedad debe intervenir para imprimirle su orientación final, y son entonces modelados tanto por la cultura como por la neurobiología."<sup>105</sup> (DAMASIO, 2.001: 176-177)

---

<sup>105</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "La façon dont j'envisage les êtres humains peut être décrite ainsi: il s'agit d'organismes se trouvant à la naissance dotés de mécanismes auto-

Afirma también que:

"[...] las emociones no son un lujo. Desempeñan un papel porque comunican mensajes cargados de sentido a los otros congéneres, y ciertamente, desempeñan también un papel en la elaboración de los procesos cognitivos [...]"<sup>106</sup> (DAMASIO, 2.001: 183)

En *Le sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience* (1.999) el autor señala que el rol principal de las emociones es ayudar al organismo a mantenerse en vida. Añade también que el proceso de aprendizaje y la propia cultura alteran la expresión de emociones y dan nuevos significados, pero a pesar de ello las emociones son procesos biológicos determinados e innatos; la cultura ejerce su acción en la *elaboración de ciertos inductores*<sup>107</sup>, o estímulos que pueden inducir una emoción (DAMASIO, 2.002: 72). Esta explicación, por tanto, facilita la apreciación de la universalidad de las emociones en tanto que mecanismos automáticos ligados a la supervivencia, y al mismo tiempo de su relativismo cultural en cuanto aprendizaje de los inductores.

Ofrece también una visión diferenciada de emoción<sup>108</sup> y sentimiento,

---

matiques de survie, et qui acquièrent par l'éducation et la culture un ensemble de stratégies supplémentaires, désirables et socialement acceptables, leur permettant de prendre des décisions. Ces stratégies, à leur tour, augmentent leurs chances de survie, améliorent remarquablement la qualité de celle-ci, et fournissent la base de la construction de la *personne*. [...] la société doit intervenir pour leur imprimer leur orientation finale, et ils sont donc façonnés autant par la culture que par la neurobiologie." (DAMASIO, 2.001: 176-177). Nos parece muy sugerente cuando dice unas páginas después que los organismos sociales, al encontrarse ante situaciones complejas, con una importante dosis de incertidumbre, y que deben tomar una decisión, movilizan sistemas que dependen del neo-cortex, la parte evolutivamente más moderna del cerebro (DAMASIO, 2.001: 179).

<sup>106</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "[...] les émotions ne sont pas un luxe. Elles jouent un rôle parce qu'elles communiquent des messages chargés de sens aux autres congénères, et elles jouent certainement aussi un rôle dans l'élaboration des processus cognitifs [...]" (DAMASIO, 2.001: 183).

<sup>107</sup> Inductor de una emoción, o representaciones que la origina, y que dan lugar a un sentimiento (DAMASIO, 2.002: 66-67). Dice que unos objetos o acontecimientos se ligan a una serie de emociones más que a otras. Los estímulos que producen, por ejemplo, la tristeza o la alegría se producen de forma constante en individuos que comparten una misma sociedad y cultura, y señala que, a pesar de la variación individual, existe un cierto grado de correlación entre los inductores de emociones y el estado emocional resultante. Explica también que si los mecanismos biológicos de la emoción son innatos, en cambio, los inductores no lo son, es decir son exteriores al individuo, y por tanto adquiridos, pero éstos pueden ser directos o indirectos (DAMASIO, 2.002: 78-81). Al mismo tiempo, señala que a través del aprendizaje y la cultura quedan ligadas al placer y al dolor, premio y castigo, y por tanto, son inseparables de las nociones de bien y mal (DAMASIO, 2.002: 76).

<sup>108</sup> Define la emoción: "Je considère que les émotions sont, en *essence*, constituées par des changements survenant dans l'état du corps, induits dans ses nombreux organes par les terminaisons nerveuses issues d'un système neural spécifique, lorsque celui-ci répond aux pen-

que concibe como *ciclo emoción-sentimiento*:

"Las emociones y los sentimientos de emociones son respectivamente el principio y el término de una progresión<sup>109</sup>, pero el carácter relativamente público de las emociones y el aspecto completamente privado de los sentimientos que se derivan de ellas muestran bien que los mecanismos situados a lo largo de este continuo son extremadamente diferentes. Es útil respetar una distinción entre emoción y sentimiento, si queremos investigar a fondo sobre estos mecanismos. He propuesto reservar el término de sentimiento a la experiencia mental y privada de una emoción, y utilizar el término emoción para designar el conjunto de respuestas que, en la mayoría de los casos, son públicamente observables. En términos prácticos, esto quiere decir que no se puede observar un sentimiento en otra persona, incluso si puede observarse en sí mismo; mientras que, como ser consciente, se perciben sus propios estados emocionales."<sup>110</sup> (DAMASIO, 2.002: 60)

Distingue entre *percepción y expresión de emociones*. Es útil saber que la motricidad de las emociones -como su término indica concierne al movimiento relacionándose con el comportamiento exteriorizado- no es voluntaria (DAMASIO, 2.001: 195) y que cada vez se elabora a través de inductores; van del cerebro al cuerpo y vuelven al cerebro; pero, también existen meca-

---

sées évoquées par un phénomène ou un événement donnés. Un grand nombre des changements qui s'opèrent dans l'état du corps - comme la variation de la couleur de la peau, de la posture corporelle et de l'expression faciale - sont, en fait, perceptibles par un observateur extérieur. (D'ailleurs, l'étymologie du mot le suggère: *émotion* veut dire "mouvement vers l'extérieur".) (DAMASIO, 2.001: 194). Trad.: "Considero que las emociones se constituyen, esencialmente, a través de los cambios que se producen en el estado del cuerpo, inducidos en sus numerosos órganos a través de las terminaciones nerviosas procedentes de un sistema neuronal específico, cuando éste responde a los pensamientos evocados por un fenómeno o acontecimiento dado. Un gran número de cambios que se operan en el estado del cuerpo - como la variación del color de la piel, de la postura corporal y de la expresión facial - son, de hecho, percibidos por un observador exterior. (Por otra parte, la etimología de la palabra lo sugiere, *emoción* quiere decir «movimiento hacia el exterior».)" (DAMASIO, 2.001: 194).

<sup>109</sup> Distingue tres etapas en el proceso: un estado de emoción (que puede ser no consciente), un estado de sentimiento (que puede ser representado de forma no consciente), y un estado de sentimiento consciente (el organismo toma conciencia) (DAMASIO, 2.002: 53).

<sup>110</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Les émotions et les sentiments d'émotions sont respectivement le début et le terme d'une progression, mais le caractère relativement public des émotions et l'aspect complètement privé des sentiments qui en découlent montrent bien que les mécanismes situés tout au long de ce continu sont extrêmement différents. Il est utile de respecter une distinction entre émotion et sentiment, si nous voulons enquêter à fond sur ces mécanismes. J'ai proposé de réserver le terme de sentiment à l'expérience mentale et privée d'une émotion, et d'utiliser au contraire le terme d'émotion pour désigner l'ensemble de réponses qui, pour bon nombre d'entre elles, sont publiquement observables. En termes pratiques, cela veut dire que l'on ne peut observer un sentiment chez quelqu'un d'autre, même si l'on peut observer un sentiment chez soi lorsque, en tant qu'être conscient, on perçoit ses propres états émotionnels." (DAMASIO, 2.002: 60).

nismos de simulación cerebrales, al asociar una imagen mental con un sustituto corporal (DAMASIO, 2.001: 215). Aunque no podemos controlarlas sí se puede tener un cierto control sobre la expresión de algunas emociones al eliminar o mantener conscientemente el inductor: eliminar la cólera, esconder la tristeza, etc., pero la mayoría de las personas no son aptas para esto; aunque podemos disimular algunas manifestaciones exteriores no podemos detener los cambios automáticos que la emoción produce en el cuerpo (DAMASIO, 2.002: 68-69). Los mecanismos de simulación se activan durante lo que él llama el *proceso de ajustamiento a la sociedad durante la infancia* a través de estados somáticos asociados a premios y castigos (DAMASIO, 2.001: 254). La percepción del estado del cuerpo, dice, da lugar a dos tipos de señales: positivas y negativas, formando así alegría o tristeza en función de cada una de ellas; para las primeras, explica, la producción de imágenes mentales es más viva y rápida, con razonamiento más rápido y mayor diversidad; en las señales negativas se produce, por el contrario, imágenes ralentizadas, mayor pobreza en la diversidad y razonamiento más lento (DAMASIO, 2.001: 203-204); ambos quedan englobados en los conceptos de *modos cognitivos* de la exaltación o de la tristeza (DAMASIO, 2.001: 226). Para llegar de las emociones a los sentimientos propone cinco etapas<sup>111</sup>, y explica cómo el cerebro engendra las estructuras mentales que nos permiten ver las imágenes también mentales y que son fundamentales para comprender cómo se generan los sentimientos. Estas cinco etapas de Damasio presentan una similitud con el *dispositivo simbólico*<sup>112</sup> de Dan Sperber salvo en relación al *objeto* del mismo, tratándose para Damasio de *imágenes no lingüísticas* mientras que para Sperber se trata de "un dispositivo mental acoplado al dispositivo conceptual" (SPERBER, 1.988: 171), del que forman parte *las categorías semánticas*. Para Damasio *las imágenes no lingüísticas* preceden al lenguaje (DAMASIO, 2.002: 143-144), y él entiende por *imagen mental*

---

<sup>111</sup> 1. El organismo es estimulado por un "desencadenante" de emoción a través de los sentidos generando una representación, por ejemplo, visual del objeto que puede ser o no consciente. 2. La imagen percibida es tratada por las neuronas para dar una respuesta que induce la emoción. 3. Puesto en marcha este dispositivo inductor, se producen un cierto número de respuestas hacia el cuerpo y a otros lugares del cerebro liberando las reacciones corporales y cerebrales que forman la emoción. 4. Las neuronas crean una especie de *carta gráfica* en las regiones corticales y subcorticales, representando las modificaciones en el *estado del cuerpo*. Es aquí que los sentimientos *entran en escena*. 5. La actividad neuronal y su configuración dentro de estos procesos es cartografiada por otras estructuras neuronales. Todas las modificaciones son continuamente cartografiadas por las estructuras de segundo orden. Entra en juego el "proto-yo" en estas estructuras de segundo orden (DAMASIO, 2.002: 360).

<sup>112</sup> "El dispositivo simbólico es un dispositivo mental acoplado al dispositivo conceptual.

El dispositivo conceptual construye y evalúa representaciones conceptuales a partir de: 1) su *input*, exógeno (perceptos) o endógeno (informaciones memorizadas); 2) el sistema de las categorías semánticas; 3) la memoria activa; 4) las entradas enciclopédicas correspondientes a las categorías semánticas utilizadas en las representaciones, entradas que pasan de la memoria pasiva a la memoria activa. [...] Para ser más exacto diré que no es precisamente la representación misma la que pasa a la memoria pasiva, sino el rastro dejado por el proceso de su construcción." (SPERBER, 1.988: 171-172).

"[...] las configuraciones mentales cuya estructura se ha construido a partir de elementos procedentes de cada una de las modalidades sensoriales, visuales, auditivas, olfativas, gustativas y somato-sensoriales. [...] El término de imagen no designa pues solamente las imágenes «visuales», no más que entidades estáticas. Hace referencia igualmente a las imágenes sonoras [...], o aún a las imágenes somato-sensoriales [...] Cualquiera que sea la modalidad sensorial movilizada «despeinan» diversos procesos y entidades, tanto los abstractos como los concretos. «Despeinan» también las propiedades físicas de las entidades, así como las relaciones espaciales y temporales entre estas entidades y sus acciones (puede tratarse de un informe parcial o no). Dicho de otra manera, lo que llamamos espíritu, cuando nos apropiamos conscientemente las imágenes mentales es un flujo continuo de imágenes del que un gran número se encuentran lógicamente correlacionadas. El flujo progresa en el tiempo a un ritmo más o menos rápido, ordenado o caótico; puede suceder que progrese sobre varias secuencias a la vez. Estas secuencias son a veces concurrentes, a veces convergentes o divergentes, a veces superpuestas, y se podría bien calificar de pensamiento este flujo de imágenes."<sup>113</sup> (DAMASIO, 404-405)

Por tanto, como señala Damasio, las emociones -que se producen en el cuerpo- preceden a los sentimientos -que se manifiestan en el "espíritu"<sup>114</sup>; siendo los primeros públicos, y los segundos privados, pero encontrándose ambos muy ligados (DAMASIO, 2.003: 32). Los sentimientos se dirigen hacia el interior mientras que las emociones se dirigen hacia el exterior; para que el

---

<sup>113</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Par image j'entends les configurations mentales dont la structure est bâtie à partir d'éléments relevant de chacune des modalités sensorielles, visuelles, auditives, olfactives, gustatives et somato-sensorielles. [...] Le terme d'image ne désigne donc pas seulement les images «visuelles», pas plus que des entités statiques. Il fait également référence aux images sonores [...] ou encore aux images somato-sensorielles [...] Quelque soit la modalité sensorielle mobilisée, les images «dépeignent» divers processus et entités, aussi bien abstraits que concrets. Elles «dépeignent» aussi les propriétés physiques des entités ainsi que les relations spatiales et temporelles entre ces entités et leurs actions (il peut s'agir d'un compte rendu partiel, ou non). Autrement dit, ce que nous appelons l'esprit quand nous nous approprions consciemment les images mentales est un flux continu d'images dont un grand nombre s'avèrent logiquement corrélées. Le flux progresse dans le temps, à un rythme plus ou moins rapide, ordonné ou chaotique; il arrive qu'il progresse sur plusieurs séquences à la fois. Ces séquences sont parfois concurrentes, parfois convergentes, parfois superposées, et on pourrait bien qualifier de pensée un tel flux d'images." (DAMASIO, 2.002: 404-405).

<sup>114</sup> Utiliza la noción de Espíritu de Spinoza. "Le vrai progrès, selon moi, concerne l'idée de l'esprit humain, qu'il définit explicitement comme *l'idée du corps humain*. Spinoza utilise le mot "idée" comme synonyme d'image, de représentation mentale ou de composante de pensée." (DAMASIO, 2.003: 211). Trad. "El verdadero progreso, en mi opinión, concierne la idea del espíritu humano, que él define explícitamente como *la idea del cuerpo humano*. Spinoza utiliza la palabra "idea" como sinónimo de imagen, de representación mental o de componente del pensamiento." (DAMASIO, 2.003: 211).

efecto de los sentimientos sea duradero dice que la conciencia es indispensable (DAMASIO, 2.002: 52). Presenta los sentimientos como percepciones que se relacionan con las informaciones que el cerebro elabora del cuerpo y que remiten a partes de éste y a sus estados. De esta forma "Una variación en el placer o el dolor es un contenido correspondiente de la percepción que llamamos sentimiento"<sup>115</sup> (DAMASIO, 2.003: 89). Sobre la aparición de esta percepción dice que se producen con "la construcción de metarepresentaciones de nuestro proceso mental", y que en esta operación una parte de nosotros se está representando otra parte de nuestro espíritu. Damasio estableció recientemente una clasificación provisional de las emociones, en tres categorías:

1.- Emociones de fondo que define como interacciones siempre en movimiento que dan lugar a nuestro *estado del ser*, se relaciona con nuestros procesos metabólicos y homeostáticos. Estas emociones, que manifiestan el estado de fondo, pueden ser buenas, malas, o regulares (DAMASIO, 2.003: 48-49). Entre ellas están: bienestar, malestar, calma o tensión, desmoralización, entre otras; y, permiten tener sentimientos de tensión o de calma, de cansancio o de energía. Se detectan en la posición del cuerpo, la velocidad y la forma de los movimientos, etc. (DAMASIO, 2.001: 71-73). Sus inductores son generalmente internos: procesos homeostáticos o conflictos mentales (DAMASIO, 2.002: 73).

2.- Emociones primarias o universales, o de base que él concibe como el mecanismo fundamental de base a través del cual estamos programados para dar una respuesta emocional ante un estímulo procedente del exterior o de nuestro cuerpo, siendo de gran utilidad puesto que nos permite adoptar comportamientos de fuga, escondernos ante un peligro o mostrarnos agresivos hacia la concurrencia (DAMASIO, 2.001: 184-186). Distingue seis fundamentalmente: felicidad, tristeza, miedo, cólera, sorpresa y asco; dice que son fácilmente identificables en seres humanos de distintas culturas e incluso en animales. Pero señala que **las causas que las generan y las estructuras de comportamiento que provocan son culturales en los seres humanos** y depende de las especies en el caso de los animales (DAMASIO, 2.003: 49-50).

3.- Emociones secundarias o sociales. Se desencadenan a partir de la percepción de las emociones y de las *relaciones sistemáticas* entre una serie de fenómenos o situaciones y las emociones primarias (DAMASIO, 2.001: 188)<sup>116</sup>. Dice de estas emociones<sup>117</sup> que la comprensión

---

<sup>115</sup> Trad. de la ed. francesa. Cit. Orig.: "Une variation dans le plaisir ou la douleur est un contenu correspondant de la perception que nous appelons sentiment." (DAMASIO, 2.003: 89).

<sup>116</sup> Dice que primero se forman las imágenes mentales más importantes en relación con lo que se está viviendo de forma consciente; luego se producen cambios en el estado del cuerpo (vísceras, músculos esqueléticos, glándulas endocrinas y sistema inmunitario) tras un proceso de evaluación de datos en relación al suceso en que la persona se encuentra inmersa

de su funcionamiento cerebral es muy reciente. Entre ellas están: simpatía, confusión, vergüenza, culpabilidad, orgullo, envidia, gratitud, admiración, indignación y desprecio. Surgen reacciones organizadas utilizando emociones primarias creando así combinaciones complejas con ellas. **Sostiene que el hecho de tener acceso a estas emociones pudo dar lugar a mecanismos culturales complejos de regulación social** que encuentra expresado en el pensamiento de Darwin. Freud, según Damasio, añade reacciones inconscientes aprendidas durante el desarrollo individual: emociones de afinidad o animosidad contra gentes, grupos, etc. Las emociones secundarias se apoyan sobre las primarias; cita por ejemplo lo que la emoción social del desprecio, según un *principio de ajustamiento*, toma prestado a la emoción primaria del asco en la expresión del rostro<sup>118</sup> y en el lenguaje. Los mecanismos de dolor y placer están también presentes (DAMASIO, 2.003: 50-53).

Tendremos en cuenta, por tanto, estas nociones durante el desarrollo de nuestro trabajo sirviéndonos fundamentalmente, por un lado, para establecer la distinción entre emoción y sentimiento, que como vimos se prestaba a confusión pues parecía que la expresión o manifestación del primero -externo y en el cuerpo- implicaba el segundo -interno y en el espíritu-; y, por otro lado, porque la noción "inductor emocional" permite el tratamiento cultural de las emociones en la perspectiva de los significados culturales. Este concepto es el armazón que va a articular el tratamiento del tema al que se añadirán otras categorías de análisis que veremos más adelante.

---

y donde juega un papel importante las *representaciones adquiridas*, o de la memoria o historia personal, que participa de forma inconsciente (DAMASIO, 2.001: 189-191). Señala que la expresión de las emociones se localiza en el hemisferio derecho (DAMASIO, 2.001: 194).

<sup>117</sup> Dice que le da este nombre "Parce que le terme "social" exprime inévitablement l'idée de société humaine et de culture, il est important de remarquer que les émotions sociales ne sont en aucun cas limitées aux humains." (DAMASIO, 2.003: 51). Trad.: "Porque el término "social" expresa inevitablemente la idea de sociedad humana y de cultura; es importante señalar que las emociones sociales no se encuentran limitadas a los seres humanos." (DAMASIO, 2.003: 51). El autor señaló al comienzo de una de sus obras que en el cerebro se encuentran regiones especializadas; una de ellas rige las conductas sociales al igual que existen otras para la motricidad, el lenguaje, etc., pero que funcionan no como centros únicos, sino como "sistemas compuestos de varias unidades cerebrales conectadas" (DAMASIO, 2.001: 34-36). Menciona también la existencia de una *memoria del saber social* que puede manifestarse en discordancia con la vida real (especialmente cuando nos obliga a hacer elecciones) en caso de lesión de alguno de los mecanismos cerebrales implicados (DAMASIO, 2.001: 78-79).

<sup>118</sup> El autor dice a este respecto, que incluso utilizamos esta terminología para describir las situaciones de desprecio, diciendo que nos sentimos "asqueados" (DAMASIO, 2.003: 50-51).



### **3. METODOLOGÍA Y REFERENCIAS TEÓRICAS.**

A la vista de lo ya expuesto y teniendo en cuenta las nuevas orientaciones historiográficas trataremos de comprender cómo los cambios producidos en nuestra sociedad en los últimos 60 años, en la percepción del duelo, se corresponden con la generación de un nuevo discurso que transmite formas inhibitorias en la expresión emocional. Este discurso que se vincula con el mundo urbano lo podemos aislar con mayor facilidad entre emigrantes procedentes de un contexto cultural diferente al de la ciudad, puesto que lo adoptaron una vez instalados en este lugar, permitiéndonos ver las diferencias entre dos modelos culturales diferentes. El discurso fundamental de la muerte se centra en las emociones que ésta produce cuando afecta a un ser próximo y en sus significados culturales que nos remiten a los sentimientos de los dolientes. Esto nos lleva también a reconstituir el discurso tradicional para establecer las dos ideologías subyacentes y así poder establecer una comparación entre ambas. Es por ello que, en general, y como punto de partida manifestamos una preferencia por el discurso de personas que vivieron una doble socialización:

-Una primera socialización en sus lugares de origen considerados a través de la cultura del mundo rural y que situamos en los pueblos.

-Una segunda socialización, que se produce en el lugar al que emigraron y que identificamos con el mundo urbano.

Una vez comenzado el trabajo de campo vimos la necesidad de contar también con el testimonio de personas que experimentaron únicamente la socialización del pueblo para corregir, en la medida de lo posible, ciertos *a priori* etnocentristas. Esto nos permitió acercarnos a esas personas "que se quedaron" en el pueblo, y con los cuales los que emigraron siguieron manteniendo fuertes vínculos; esta interacción sigue alimentando en uno y en otro sentido las representaciones y las concepciones culturales. Estas personas nos ayudaron también a corregir ciertas "ideas hechas" por los emigrantes con respecto a sus propios parientes del pueblo. También fueron necesarias para la reconstitución del discurso tradicional ya que los pueblos están experimentando a su vez una serie de cambios que les está llevando a un proceso de urbanización. En cierto modo los que emigraron perdieron<sup>119</sup>, con respecto a los que se quedaron, algo del contacto con el proceso evolutivo y de cambio de los pueblos quedándoles, en un cierto sentido, una representación fijada del mismo.

---

<sup>119</sup> Quizás no es necesario decir que una cosa es estar al corriente de lo que sucede en el pueblo, a través de la comunicación que se mantiene con los familiares, o las visitas ocasionales y temporales, y otra cosa muy distinta es vivir inmerso en él, "en carne y hueso", es decir como única realidad cotidiana.

Vamos, por tanto, a comenzar por situarnos en los contextos donde se efectuó el trabajo de campo, nuestra entrada en ellos así como los comienzos. Pasaremos después a definir los conceptos que utilizaremos y las hipótesis serán presentadas al final de este capítulo.

### **3.1. ÁMBITO DE INVESTIGACIÓN.**

Entramos ahora a explicar los aspectos metodológicos del trabajo de campo. Establecimos contacto con personas que respondían a una serie de criterios: haber experimentado los cambios producidos en nuestra sociedad en las últimas décadas a través de la experiencia migratoria del pueblo a la ciudad buscando ir lejos en la reconstitución de la memoria, por lo cual elegimos, en general, personas ancianas. En esta categoría de población se encontraba presente un triple potencial: memoria<sup>120</sup> (propia: desde la infancia, años 10, 20 o 30; y ajena: la transmitida oralmente por sus mayores; esto último nos permitía ir algo más lejos en el pasado), vivencia de los procesos fundamentales de cambio de nuestra sociedad en los años 50 y 60 y el paso por una doble socialización campo-ciudad.

#### **3.1.1. CONTEXTO GEOGRÁFICO DEL CAMBIO: CAMPO - CIUDAD, EN LA PROVINCIA DE GRANADA.**

El contexto de la investigación se desarrolla en Granada, ciudad situada al sur de España en la Andalucía oriental siendo una de las capitales de provincia de esta región. Posee una superficie total de 8.836 Ha, de las cuales 800 Ha pertenecen al casco urbano, y una población de 876.184 en la provincia, de las que 237.929 corresponden a la ciudad (I.N.E. , 1-1-2.006). En el interior de Granada nos encontramos con una serie de comarcas como: las Altiplanicie de Baza y de Huéscar, la Hoya de Guadix, el Marquesado del Zene-te, los Montes Orientales, los Montes Occidentales, la Vega de Granada, Sierra Nevada, la Alpujarra, el Valle de Lecrín, la Tierra de Loja, la Tierra de Alhama y la Costa (CARVAJAL GUTIÉRREZ, 1.986: 14), que están constituidas por una gran cantidad de pueblos más o menos grandes o pequeños. Existe una gran variedad geoclimática que recoge el proverbio "en Granada se puede pasar de los Polos al Ecuador"; tenemos tras la cadena montañosa de Sierra Nevada -donde destacan los picos Mulhacén con 3.478 metros, segundo del país en altura tras el Teide en las Islas Canarias (3.716 metros) y Veleta con 3.392 metros- pueblos de montaña, los pueblos de la Vega, de los valles, y de la costa granadina. En los pueblos de Granada así como en su Ve-

---

<sup>120</sup> Al igual que recuerda Jean-Didier Urbain: "On se souvient de la phrase que Amadou Hampâté Bâ prononça pour la première fois à l'Unesco en 1960: «En Afrique, quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle.»" (URBAIN, 1.998: IX). Trad.: "Se recuerda la frase que Amadou Hampâté Bâ pronunció por primera vez en la Unesco en 1.960: «En África cuando un viejo muere es una biblioteca la que se quema.»" (URBAIN, 1.998: IX).

ga ha predominado un sistema de cultivo de vegas<sup>121</sup> cuyo sistema principal de explotación consiste en "pequeñas parcelas abiertas"; tradicionalmente se plantó lino, cáñamo, cereales y habas, destacó también el cultivo tradicional de la morera que alimentó la industria sedera granadina. Más allá de la vega destaca el cultivo de secano con la triada mediterránea clásica: vid, cereales y olivo (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 15-24).

"En estas regiones, sin industria, y con malas comunicaciones, todo se desarrolla en torno a una economía local de autoconsumo, en la que el molino harinero y de aceite tiene un destacado papel." (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 18)

Tenemos también un área vinícola, así como una zona de cultivos tropicales: plátanos, chirimoyos, caquis, batatas, café, etc.

Destaca también la cría de ganados, el pastoreo, la artesanía local, etc. La ciudad de Granada, en cambio, tuvo un largo pasado industrial a través de las antiguas manufacturas, destacando fundamentalmente: telares, alfarería, papel, seda, pólvora<sup>122</sup>, por citar únicamente algunas de ellas (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 24-35). La ciudad se configura, por tanto, con un pasado industrial destacando la explotación de plomo<sup>123</sup> (NADAL, 1.984: 97-99) e hierro (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982). En lo que se refiere a la industria de la remolacha azucarera "nuestra región llegó a ser una de las primeras en cuanto a producción y rendimiento"<sup>124</sup> (GAY

---

<sup>121</sup> "Granada es una provincia esencialmente de secano, pero allí donde el agua brota de la tierra se convierte en un vergel [...]. Eso es precisamente lo que sucede en la Vega, regada por los ríos Genil, Darro, Monachil y Dílar, a través de un complicado y a la vez sencillo sistema árabe de acequias, reguladas desde siempre por los toques de la Campana de la Vela. [...] En líneas generales, los cultivos de vega se reparten entre las verduras y los frutales y el trigo, la cebada, tabaco, lino, cáñamo, patatas o habichuelas [...]" (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 16). Y más adelante dicen los mismos autores: "La Vega de Granada constituye el centro neurálgico de la vida económica de su provincia, presentando sus 30.000 Has de extensión un variado paisaje." (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 266).

<sup>122</sup> Destacando con una especial importancia la fábrica de pólvora de El Fargue.

<sup>123</sup> "Las galenas andaluzas, fáciles de explotar y de fundir, con un tenor metálico del 70 y hasta del 80 por ciento, se expandieron en forma de barras por el mundo entero, incluida la China, provocando un rápido hundimiento de los cursos en los principales mercados, así como la ruina de numerosas minas inglesas y alemanas. [...] La minería y la metalurgia del plomo dieron muy buenos rendimientos. Con ayuda de documentos fehacientes he podido calcular en 2.547,8 millones de reales los valores brutos producidos por la salida de galápagos fundidos en Granada, Almería y Murcia, entre 1.822 y 1.868. [...] El plomo de la Penibética fue, sin duda, un factor de capitalización extraordinario." (NADAL, 1.984: 97-99).

<sup>124</sup> Los profesores Gay Armenteros y Viñes Millet ofrecen datos tomados de la obra del profesor Manuel Titos Martínez (TITOS MARTÍNEZ, 1.978: 552) del que tomamos la referencia que ofrecemos al final en la bibliografía: "«Como muestra puede servir los datos de la cam-

ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 31). Señalan también que

"A partir de 1900, dos fenómenos se darán paralelamente en el tiempo: una auténtica revolución agrícola, producida por el cultivo de la remolacha, y un intensivo proceso de fabricación. En efecto, la introducción de la remolacha iba a producir una pequeña revolución agraria, dando comienzo entonces un nuevo ciclo agrícola, caracterizado por una explotación más intensiva de la tierra. La agricultura de subsistencia es sustituida por otra de tipo comercial, mientras se renuevan las técnicas de cultivo, y el regadío conoce una rotación intensiva, que antes sólo había sido posible en zonas muy determinadas." (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 267)

Los profesores Gay Armenteros y Viñes Millet señalan también la pérdida de rentabilidad de este sector en los años 30. Aún hoy día se perciben en la geografía de la provincia estas viejas azucareras, diseminadas en diversos puntos, y sin cumplir la función que tuvieron en el pasado. El cultivo del tabaco<sup>125</sup> vendría a llenar el vacío dejado por la remolacha, como planta industrial, con un cierto peso en la producción nacional. Destacaron también el sector químico-farmacéutico, la industria alimentaria (fábricas de harina, galletas, mermeladas, caramelos, etc.); calzado y cuero, perfumería, y algunos objetos suntuosos como las medias (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 274). Como explica Jordi Nadal "La penúltima década del siglo XIX es la de la frustración definitiva de las ilusiones industriales de la Andalucía oriental" (NADAL, 1.984: 225); entramos así en un siglo XX eminentemente terciario con fuerte actividad comercial, de la que la ciudad poseía una buena tradición histórica a pesar del despegue del primer tercio del siglo XX.

"Todo hacía pensar que este despegue, realizado además en condiciones adversas, era el comienzo de una etapa de florecimiento industrial para la ciudad. Los mismos granadinos pensaban así [...]. Por esas buenas perspectivas y por ese íntimo convencimiento, el retroceso iba a ser mucho más duro. Mientras el país se lanzaba, dirigido y controlado por el Estado, a un proceso de industrialización, Granada quedaba relegada en este tema, perdiendo incluso lo que ya tenía. Será a partir de los años de la posguerra cuando se inicien francamente esos desequilibrios regionales, en los que nuestra ciudad y su provin-

---

paña correspondiente al 1.904-1.905, en que se molieron 171.000 toneladas de remolacha y 34.000 de caña, por un valor total de once millones y medio de pesetas, ocupando a 30.000 personas en el campo, con unos jornales globales de cinco millones y medio de pesetas. La producción total de azúcar alcanzó las veinticinco toneladas, de las que más de veintitrés procedían de la remolacha, y casi dos de la caña de azúcar de la costa, dando un valor de veinticinco millones de pesetas, a más del producido por la melaza y los productos secundarios.» (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 31).

<sup>125</sup> A partir de esos momentos los secaderos de tabaco formarían parte del paisaje de la provincia (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 271).

cia llevaba todas las de perder. [...]

La coyuntura de autarquía local o regional ha desaparecido y comienzan a delimitarse claramente las zonas eminentemente agrarias y las de expansión industrial. Granada queda entre las primeras, siempre más vulnerables, y que en el proceso posterior mostrarán claros síntomas de estancamiento o incluso de regresión a todos los niveles. [...] Sin embargo, las posibilidades potenciales de Granada son positivas en todos los aspectos: un medio físico favorable; unas importantes reservas minerales, sobre todo en hierro; unas grandes posibilidades en el sector humano; e incluso algo tan básico e imprescindible para cualquier tipo de promoción, como son los capitales que puedan servir de base a ese lanzamiento.

El porqué entonces no se cumplieron aquí las previsiones es algo que se queda fuera del alcance de este estudio [...]. Lo cierto es que así fue, y que a pesar de todos los esfuerzos que se hicieron por parte de los organismos públicos o de las entidades privadas, nada se consiguió, ni siquiera al integrarse Granada en un Polo de Desarrollo, allá por los años sesenta. La agricultura, mediatizada por múltiples problemas, sería desde entonces la base de nuestra economía, base tan débil e insuficiente, que obligaría a muchos granadinos a lanzarse a la triste aventura de la emigración." (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 274-275)

Dentro de este contexto las generaciones de las que forman parte nuestros informantes asimilaron un mundo en deconstrucción: por un lado el fracaso industrial de la ciudad y más tarde la pérdida de su nueva identidad agrícola, por otro la agonía y transformación de las sociedades rurales con la gestación del modelo urbano en éstas últimas.

Existió un claro concepto de sociedades urbanas y sociedades agrícolas, que ahora se superponen y se complican. La gran mayoría de los pueblos de Granada, como los de otras provincias de Andalucía, se encontraban claramente integrados dentro de la categoría de sociedades agrarias; Granada, en cambio, era el referente urbano. La construcción de estos conceptos ha variado debido a que bastantes pueblos se han convertido en pequeñas ciudades. Por tanto, se puede decir que las características de lo urbano se han extendido por todas partes en mayor o menor grado, y el concepto de campo en sentido "puro" [correspondiente a una idea fijada antaño] ya casi no existe. La imagen de la Granada "de antes", tras compararla con los cambios experimentados en décadas sucesivas, se construye retrospectivamente bajo una cierta idea de lo rural pues casi se ha olvidado su pasado industrial; esta nueva visión<sup>126</sup> identitaria de la ciudad y de su pasado manifiesta una especie de

---

<sup>126</sup> Ya que la imagen que la ciudad tenía de sí misma en el pasado era plenamente urbana.

sentimiento nostálgico. Hoy las nuevas generaciones perciben menos este cambio de lo "rural" a lo "urbano". Estas categorías se han desdibujado y no son operativas pero para las otras generaciones sí lo son.

Se produjo también una evolución o desplazamiento en los conceptos rural y urbano. Barbichon, Delbos y Prado los aclaran en su obra *L'entrée dans la ville* desde el prisma de las migraciones afirmando que

"Las migraciones de los rurales hacia la ciudad no se reducen a traslados simples de un individuo entre dos universos, irreductibles el uno al otro, el rural y el urbano. Las fronteras, espaciales y mentales, entre lo rural y lo urbano son múltiples y no coinciden entre ellas. El habitante del campo pertenece también a la ciudad a través de numerosas relaciones permanentes; establecido en la ciudad mantiene relaciones regulares con el campo. Es parecido, bajo otras formas, para el habitante de origen urbano. Si llegamos a definir de forma más o menos operativa (con un criterio de concentración espacial) los espacios urbanos y los rurales, falta por definir el estatuto compuesto, urbano o rural de las personas según sus relaciones físicas y psicológicas en estos dos espacios."<sup>127</sup> (BARBICHON, DELBOS, PRADO, 1.974: 245)

Lo cierto es que las ciudades se han convertido en más urbanas (¿o más *modernamente* urbanas?) al igual que los pueblos. Se fueron abandonando algunos cultivos agrícolas dando lugar a la destrucción de una parte de la vega de Granada. Ha seguido desarrollándose, en cambio, sin ninguna dificultad el sector terciario que siguió creciendo: comercios, bancos, etc., así como el sector inmobiliario. Casi desapareció la socialización de niños en las tareas agrícolas, las recientes generaciones han sido escolarizadas y bastantes hijos de campesinos fueron incluso a la universidad. La agricultura se convirtió en una empresa más o menos rentable con ayudas y subvenciones del Estado, de gobiernos autonómicos o del Fondo Social Europeo. En los pueblos comenzaron a aparecer los mismos sistemas de referencias "urbanos" que en las ciudades, las mismas expectativas socio-profesionales, los mismos hábitos. Se "imitaba" lo que se hacía en la ciudad en una búsqueda más o menos consciente de la modernidad calificando a las personas que introducían cambios o rompían con ciertas normas o costumbres justamente con el término

---

<sup>127</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Les migrations des ruraux vers la ville ne se réduisent pas à des translations simples d'un individu, entre deux univers, irréductibles l'un à l'autre, que seraient le rural et l'urbain. Les frontières, spatiales et mentales, entre le rural et l'urbain sont multiples et ne coïncident pas entre elles. L'habitant des campagnes appartient aussi à la ville par nombre de relations permanentes; établi en ville, il entretient des rapports réguliers avec la campagne. Il en est de même, sous d'autres formes, pour le citoyen d'origine urbain. Si l'on parvient à définir de manière plus ou moins opératoire (avec un critère de concentration spatiale) des espaces urbains et des espaces ruraux, il reste à définir le statut composite, urbain ou rural, des personnes d'après leurs rapports, physiques et psychologiques, à ces deux espaces." (BARBICHON, DELBOS, PRADO, 1.974: 245).

de "modernas", y los "objetos" cambiados llegaban a ser "modernuras". En este sentido contamos con el concepto "rurbanismo", muy utilizado en la bibliografía francesa, del que María Cátedra aportó su propia visión:

"Cuando hablamos de rurbanismo estamos designando a la situación de hibridación que está experimentando la sociedad rural, respecto al mundo urbano, dándose este proceso en condiciones de aculturación, es decir, en condiciones de dominación o sometimiento para la cultura rural. [...] El rurbanismo podría definirse como la deficiente y anómala asimilación de la cultura urbana tanto por parte del habitante rural que vive en el medio urbano como del que vive en el medio rural, o del que combina ambos espacios. El rurbanismo está originado por un desquiciamiento del "Viejo Orden", por así llamarlo, por una pérdida de identidad cultural y social del mundo rural, por un fenómeno de colonización cultural." (CÁTEDRA, 1.993: 11-12)

Mientras tanto las ciudades se mostraban frente a los pueblos orgullosas de marcar sus diferencias haciéndoselas sentir a éstos, hasta que en las ciudades comenzó a nacer en muchos de sus individuos el sentimiento de vivir en un mundo artificial que les llevó a plantearse la cuestión de una cierta calidad de vida ligada al propio destino así como la sensación de un cierto desarraigo. Esto ha podido llevar a crear una cierta visión idílica del pueblo y del campo revalorizando una vuelta a los orígenes. En las dos o tres últimas décadas el gran negocio inmobiliario en Granada ha sido la creación de urbanizaciones en las afueras de la ciudad: casas con su pequeño terreno de huerto pero también con las comodidades de la vida moderna: piscina, etc.; esto produce la ilusión de una aparente vuelta nostálgica a "lo rural" para huir de lo "urbano", significando este último concepto en este contexto: ruido, contaminación, prisas, hacinamiento y artificio. A modo comparativo recordamos el tema tratado por Jacques Barou y Patrick Prado en *Les Anglais dans nos campagnes* referente al flujo de extranjeros, principalmente ingleses<sup>128</sup>, que compraron casas rurales en Francia y que los autores ponen en relación con el hecho de que la *noción rural* no existe en el campo inglés, sino que por el contrario significaría más bien *no-urbano* (BAROU; PRADO, 1.995: 66).

Las personas procedentes del ámbito rural, socializadas con esta visión del mundo, son portadoras de una variedad cultural que, evidentemente, en interacción con la recibida en el lugar de acogida, conformará buena parte de la identidad de la ciudad actual. Esto es evidente si tenemos en cuenta la importancia del éxodo rural en la provincia de Granada:

"Este expolio demográfico que ha sufrido el campo granadino desde 1.950, ha originado un proceso de envejecimiento de su pobla-

---

<sup>128</sup> Sin olvidar por nuestra parte que este fenómeno de ingleses, alemanes, etc. en nuestros campos también se encuentra presente.

ción. [...]

[...] apoyada por la inmigración la capital tiene en 1.950 el doble de población que a principios de siglo, y el resto de la provincia, que por su incremento natural podía haberse incrementado un 84 por 100, por el continuo éxodo rural que se ha encaminado hacia la capital o a otras regiones españolas, sólo se ha incrementado en un 50 por 100." (CARVAJAL GUTIÉRREZ, 1.986: 45-46)

Durkheim señala que "las ciudades se han formado y recrutado siempre, principalmente, a través de inmigrantes, es decir, de individuos que han dejado su lugar de nacimiento."<sup>129</sup> (DURKHEIM, [1.893] 1.998: XX). Por lo que la movilidad espacial es un rasgo importante en su constitución.

El profesor Catani definió el concepto de emigrante:

"[...] aquellos a los que se nombra simplemente los emigrados, son de hecho los emigrados-inmigrados. Estas personas tienen dos zonas de referencia: ellos las comparan constantemente porque han sido socializados en una, la de origen, aunque también han conocido después, y en la edad adulta, una nueva socialización, la segunda. En cuanto que se le da su justo valor a esta doble referencia, vemos que se puede aplicar el calificativo de emigrado o inmigrado solamente a las personas que han vivido estas dos socializaciones; así desde un punto de vista cultural, no hay más que una generación de emigrados-inmigrados. De ahí se deriva que las expresiones como "primera generación" o "segunda, tercera generación" son imprecisas y por tanto engañosas. [...]. No existe en el plan cultural o en el plan social "segunda generación", el término no puede ser correctamente empleado más que en expresiones como *segunda generación biológica*."<sup>130</sup> (CATANI, 1.989: 721)

---

<sup>129</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] les villes se sont toujours formées et recrutées principalement au moyen d'immigrants, c'est-à-dire d'individus qui ont quitté leur milieu natal." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: XX). Insistirá de nuevo en este hecho, completando su explicación al decir que: "Les villes, en effet, ne se forment pas par une sorte de croissance spontanée, mais par immigration. Bien loin qu'elles doivent leur existence et leur progrès à l'excédent des naissances sur le décès, elles présentent à ce point de vue un déficit général. C'est donc du dehors qu'elles reçoivent les éléments dont elles s'accroissent journellement." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 278). Trad.: "Las ciudades, en efecto, no se forman a través de una especie de crecimiento espontáneo, sino a través de la inmigración. Lejos de deber su existencia y progreso al excedente de nacimientos sobre los decesos, presentan desde este punto de vista un déficit general. Es, por tanto, de fuera que reciben los elementos que les permiten crecer diariamente." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 278).

<sup>130</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] ceux qu'on nomme les immigrés, tout court, sont, en fait des émigrés-immigrés. Ces personnes sont deux zones de référence: ils les comparent constamment parce qu'ils ont été socialisés dans l'une, celle d'origine, alors qu'ils ont aussi connu, par la suite et à l'âge adulte, une nouvelle socialisation dans la deuxième. Dès que l'on donne son juste poids à cette double référence, on voit qu'on peut appliquer le qua-



No olvidemos que la población de la ciudad de Granada experimentó un fuerte crecimiento durante el siglo XX. Presentamos algunos datos del anexo demográfico de Fernández Gutiérrez, en su interesante estudio *Análisis geográfico-estructural de Granada y sus barrios* (FERNÁNDEZ GUTIÉRREZ, 1.977: 154), que nos da una idea de los movimientos de población durante este período, correspondiente al de las emigraciones de nuestros informantes.

Población en 1.900.....	75.000 habitantes.
1.950.....	154.378 hab.
1.970.....	186.180 hab.
1.975.....	214.230 hab.

Este mismo autor ofrece también los datos de Emigración total, entre 1.961 y 1.970, para la ciudad de Granada:

Emigración total (salidas) .....	43.860
Inmigración total (entradas) .....	31.880

Y dice que la población autóctona representaba en 1.970 el 55,9% de la población mientras que la población de origen provincial suponía el 27% de esta población (FERNÁNDEZ GUTIÉRREZ, 1.977: 154).

El crecimiento de la población granadina hasta los años 40 se vinculó a *la revolución remolachera*; los cultivos y las factorías atrajeron la inmigración tanto de la provincia de Granada como del exterior (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 244). Gay Armenteros y Viñes Millet señalaron que a partir de los años 40 se produjo un cambio de signo que estancó la población<sup>131</sup> durante dos décadas conduciéndola a la solución de la emigración.

"Granada, como decimos, se estanca por espacio de largos años y precisamente en un momento en que era vital la reconstrucción a todos los niveles. Si esto es evidente en la capital, mucho más lo será en el conjunto de la provincia, que empieza a ver disminuir sus efectivos humanos en forma alarmante. Esta realidad hay que ponerla en relación con el segundo fenómeno a que aludíamos: la emigración. A par-

---

lificatif d'émigré ou d'immigré seulement aux personnes qui ont vécu ces deux socialisations; ainsi, du point de vue culturel, il n'y a qu'une génération d'émigrés-immigrés. De là découle que des expressions comme "première génération d'immigrés" ou "deuxième, troisième génération sont imprécises et donc trompeuses. [...] Il n'existe pas au plan culturel ou au plan social, de "deuxième génération"; le terme ne peut être correctement employé que dans des expressions comme "deuxième génération biologique"." (CATANI, 1.989; 718-734).

<sup>131</sup> Para 1.940 la cifra es de 155.405 habitantes en la ciudad; como vemos en los datos de Fernández Gutiérrez para 1.950 -154.378 habitantes-, en una década se ha saldado con pérdidas.

tir de estos años, y como consecuencia de los desequilibrios y de la falta de planificación, Andalucía Oriental empezará a ocupar las cotas más altas de emigración, y dentro de ella, Granada no va a ser una excepción. El problema, en el cual no vamos a entrar aquí, se plasmaría no sólo en el aspecto estrictamente demográfico, sino frenando también las posibilidades de un despegue económico, y convirtiéndose en una cuestión de latente actualidad, nunca solucionada del todo." (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 246)

M. Carmen Carvajal resume el proceso demográfico granadino de la capital de la provincia durante el siglo XX:

"[...] podemos decir que la capital granadina sólo ha ejercido una auténtica atracción migratoria de 1.910 a 1.920 en que contó con una base real, la riqueza de la remolacha y la industria azucarera. Con la desaparición de la riqueza remolachera, el resto del siglo ha sido una ciudad con una vida económica que sólo le ha permitido mantener los aportes de su crecimiento natural y acoger una inmigración muy pequeña. Si se han producido dos fuertes oleadas inmigratorias de 1.930-40 y de 1.970-81 se debe a que las circunstancias socioeconómicas nacionales e internacionales de estos dos momentos han obligado al repliegue de la población granadina dentro de sus límites, con lo cual el éxodo rural expulsado del campo se ha volcado sobre la ciudad originando una fuerte presión demográfica que salió fuera en los años cincuenta [...]" (CARVAJAL GUTIÉRREZ, 1.986: 42)

De cualquier modo pone en evidencia la existencia de un *fortísimo éxodo rural* en la provincia de Granada que aumentó los efectivos de la capital:

"En los últimos veinte años, mientras el resto de la provincia pierde población, la capital ha experimentado un crecimiento espectacular llegando en 1.981 a concentrar una tercera parte de la población de la provincia." (CARVAJAL GUTIÉRREZ, 1.986: 36)

Elias piensa que los adultos tienden a alejarse cada vez más del lugar de origen -mayor movilidad espacial-, encontrándose librados a ellos mismos; esto les aporta mayores posibilidades para hacer elecciones y tomar decisiones porque el sistema *les obliga* a ser autónomos (ELIAS, 1.991: 168-169). También dice, sobre la transformación de nuestra relación yo-nosotros, que "La familia extensa y el pueblo natal son los antiguos hogares de la identidad personal del «nosotros» entre los miembros de estas sociedades."<sup>132</sup> (ELIAS, 1.991: 234)

---

<sup>132</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "La famille étendue et le village natal sont les anciens foyers de l'identité personnelle du "nous" chez les membres de ces sociétés." (ELIAS, 1.991: 234)

### 3.1.2. PROCEDENCIA DE LOS INFORMANTES.

El interés de este trabajo no es en sí ni geográfico ni comarcal, no buscamos la realización de la etnografía de los lugares concretos de origen de nuestros informantes -el lugar de origen es considerado en tanto que referencia a la primera socialización- sino los contenidos de sus discursos en el momento en que los entrevistamos. Estos contenidos fueron significados a través de la evocación de vivencias emocionales y de los sentimientos experimentados (propios o ajenos) que sólo podrían comunicarse a través de entrevistas frente a frente. Bastantes de éstas fueron realizadas en una *Residencia de Ancianos*; otras se hicieron a particulares a través de conocidos, y conocidos de conocidos, es decir el método "bola de nieve". Hecha esta aclaración preliminar pasamos a ver algunos conceptos en relación a su socialización.

Existiendo diferencias más o menos señaladas entre los pueblos, dependiendo si son de montaña, costa, etc., ha existido a nivel cognitivo una clara oposición aceptada en el lenguaje corriente entre "gentes de pueblo", y "gentes de ciudad". Vimos así que algunas personas se presentaron enunciando: "soy de pueblo" sin mencionar de qué pueblo se trataba; estas personas expresan con claridad que existe culturalmente una alteridad o "ser de pueblo" construida en oposición a otra diferente o "ser de ciudad".

Esto se corresponde con la existencia de una serie de condiciones de la vida en los pueblos: sociabilidad, solidaridad, ritmo, control social, actividades económicas agropecuarias, hábitat, etc. donde podemos encontrar variantes locales, pero en conjunto hay rasgos suficientes como para poder hablar de ese *ser de pueblo*. Lo mismo sucede con las ciudades.

En relación a los conceptos que utilizaremos, así como las hipótesis que tratamos de verificar, ofreceremos una serie de precisiones:

1.- Cuando hablamos del **pueblo de origen** en este análisis entiéndase como el núcleo original de identidad del grupo al que pertenece nuestro informante, la sociedad local con un fuerte sentido de unión biológico-genético sin olvidar sus implicaciones con los conceptos natural de y vecino. Es el lugar donde, en un cierto sentido, se puede extrapolar el espíritu del clan o, para ser más exactos, del "clan transformado"<sup>133</sup> en que las personas son

---

<sup>133</sup> El mismo Durkheim dice "Sans doute, la dernière molécule sociale, à savoir le village, est bien encore un clan transformé. Ce qui le prouve, c'est qu'il y a entre les habitants d'un même village des relations qui sont évidemment de nature domestique et qui, en tout cas, sont caractéristiques du clan. [...] D'autre part, le village est un système beaucoup plus hermétiquement clos au-dehors et ramassé sur lui-même que ne le serait une simple circonscription territoriale; car nul ne peut s'y établir sans le consentement unanime, exprès ou tacite, de tous les habitants. Mais, sous cette forme, le clan a perdu quelques-uns de ses caractères

identificadas en función de la pertenencia familiar. Por tanto el individuo existe en función de una estructura de relaciones basadas en los lazos de sangre donde también llega a incorporar a personas sin que las unan lazos de consanguinidad. Esto queda bien englobado bajo el concepto de Durkheim, de *solidaridad mecánica* en que el individuo se vive como no perteneciéndose a sí mismo y se convierte en un objeto del que dispone la sociedad quedando su individualidad eclipsada, al menos en teoría, sin desarrollar su potencial, y convirtiéndose en un ser colectivo (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 100); se vincula con el concepto de *comunidad* (TÖNNIES, [1.887] 1.977: 56-57). Profundizaremos estos conceptos más adelante.

2.- Desde esta misma perspectiva **la ciudad** representa el alejamiento o ruptura con ese núcleo biológico de origen donde se ha desenvuelto la vida cotidiana de los que vivieron en él. Esto provoca nuevas relaciones entre las gentes de la ciudad donde la ligazón identitaria referida a su sociedad no tiene los mismos referentes ni la misma intensidad<sup>134</sup>. Por tanto podemos decir que en la nueva existencia social se produce un desplazamiento del "yo social" de la persona al "yo individual" de la misma, y que sola debe reconstituir con su individualidad nuevas formas de hacer y pensar adaptándose a las que va a encontrar en la ciudad -vivida como el lugar que revela el desarrollo- y aportando las propias. Aquí el individuo existe -o debe existir- sin referencias a lazos de sangre aunque existen otro tipo de referencias socioeconómicas y culturales, así como participativas, profesionales<sup>135</sup>, etc. Estaría-

---

essentiels: non seulement tout souvenir d'une commune origine a disparu, mais il a dépouillé presque complètement toute importance politique." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 159-160). Trad.: "Sin duda, la última molécula social, es decir el pueblo, es aún un clan transformado. Lo que lo prueba, es que hay entre los habitantes de un mismo pueblo relaciones que son evidentemente de naturaleza doméstica y que, en todo caso, son características del clan. [...] Por otra parte, el pueblo es un sistema mucho más herméticamente cerrado hacia fuera y replegado sobre sí mismo que una simple circunscripción territorial; puesto que nadie puede establecerse sin el consentimiento unánime, expreso o tácito de todos los habitantes. Pero, bajo esta forma, el clan ha perdido algunas de sus características esenciales: no solamente ha desaparecido todo recuerdo de un origen común, sino que ha sido despojado casi completamente de toda importancia política." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 159-160).

<sup>134</sup> Pues esta identidad de la ciudad no se construye en referencia a una sociedad local solidaria y unida, como sucede en los pueblos, sino en relación a sus propios símbolos, tradiciones, costumbres, historia, etc.

<sup>135</sup> La ciudad se configura como ha señalado Durkheim, como un lugar donde se concentra la división del trabajo, a través de lo que él denomina como "la ley mecánica del equilibrio social" en que los pueblos más fuertes se incorporan los más débiles, y los más densos se concentran en los menos densos (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 332). Nos situamos, por tanto, en un tipo de "sociedad organizada" autosuficiente, y con tendencia a la especialización. Añade que "Le mode de groupement des hommes qui résulte de la division du travail est donc très différent de celui qui exprime la répartition de la population dans l'espace. Le milieu professionnel ne coïncide pas plus avec le milieu territorial qu'avec le milieu familial. C'est un cadre nouveau qui se substitue aux autres; aussi la substitution n'est-elle possible que dans la mesure où ces derniers sont effacés." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 166). Trad.: "El

mos dentro del concepto de *solidaridad orgánica* de Durkheim en que las personas se diferencian y la conciencia individual tiene su lugar de expresión y afirmación (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 101), o el concepto de *sociedad* de Tönnies (TÖNNIES, [1.887] 1.977: 81-82).

Esto nos dará una noción de persona en la que el individuo que ha emigrado y por tanto ha cambiado de contexto se desplaza de un eje o *estructura social segmentaria*<sup>136</sup> -creando un tipo segmentario (DURKHEIM, [1.893] 1.998:396), en el que la sociabilidad del grupo está basada en relaciones de tipo familiar-vecinal-, a otro puramente "social" en el sentido que Goffman (1.974) le ha dado como "actor social". Por tanto, nos encontramos con la ambivalencia del Emigrante-Emigrado, como lo vio Maurizio Catani (CATANI, 1.989: 721). Estamos ante personas de las que se puede decir que hablan dos lenguajes y contienen dos registros de expresión y formas de pensar; conocen los dos y los controlan hasta un cierto punto. Tenemos así el paso de un modelo rural a otro urbano en el interior de las mismas personas, siendo por tanto portadoras de un doble centro de gravedad: el social y el individual<sup>137</sup>, y que funcionará como una especie de "puente" entre los dos contextos, "puente" por el que circularán las dos tendencias a veces entremezcladas.

Una vez realizadas estas aclaraciones preliminares nos acercaremos al material de campo más representativo que fue recogido en entrevistas indi-

---

modo de agrupamiento de los hombres que resulta de la división del trabajo es muy diferente de la que expresa la repartición de la población en el espacio. El medio profesional no coincide ya con el medio territorial ni con el familiar. Es un nuevo marco que se sustituye a los otros; también la sustitución no es posible más que en la medida en que estos últimos han sido borrados." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 166).

<sup>136</sup> Usamos este concepto de Durkheim, que utiliza en relación a las *sociedades segmentarias basada en los clanes*.. Él explica este concepto del modo siguiente: "Nous disons de ces sociétés qu'elles sont segmentaires, pour indiquer qu'elles sont formées par la répétition d'agrégats semblables entre eux, analogues aux anneaux de l'annelé, et de cet agrégat élémentaire qu'il est un clan, parce que ce mot en exprime bien la nature mixte, à la fois familiale et politique." (DURKHEIM, [1.893] 1.998:150). Trad.: "Decimos que estas sociedades son segmentarias, para indicar que están formadas por la repetición de agregados parecidos entre ellos, análogos a los anillos [que forman el cuerpo] de los anélidos, y de este agregado elemental que es un clan, porque esta palabra expresa bien la naturaleza mixta, a la vez familiar y política." Unas páginas después añade que "Il y a donc une structure sociale de nature déterminée, à laquelle correspond la solidarité mécanique. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle est un système de segments homogènes et semblables entre eux." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 157). Trad.: "Existe, por tanto, una estructura social de naturaleza determinada, a la cual le corresponde la solidaridad mecánica. Lo que la caracteriza, es que es un sistema de segmentos homogéneos y parecidos entre ellos." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 157). También señala que en la medida en que la estructura segmentaria se borra, va apareciendo la estructura organizada (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 237).

<sup>137</sup> Cada uno de los cuales se construye a su vez en referencia a una u otra sociedad, es decir, ellos contienen dos modelos sociales distintos: ciudad y pueblo, así como las diversas formas de manifestar su individualidad en uno o en otro contexto.

viduales a personas procedentes de las siguientes poblaciones (Apéndice 1): Quéntar, Maracena, Torre Cardela, Deifontes, La Huertezuela (Huéneja), Huétor Tájar, Huétor Vega, Alhama de Granada y Cúllar Vega (ANEXO I). Muchas de estas personas emigraron a la ciudad de Granada. La mayoría tenían más de 60 años cuando fueron entrevistadas en el año 1.995.

### 3.2. PROCESO DE LA INVESTIGACIÓN.

#### 3.2.1. ENTRADA EN EL CAMPO.

El hecho de haber disfrutado de una beca de investigación de la Diputación de Granada abrió las puertas para realizar el trabajo de campo en dos contextos diferentes: el primero fue el Cementerio de Granada donde efectuamos un trabajo de observación durante las fiestas de Todos los Santos, y el segundo la *Residencia de Ancianos* de Armilla, dependiendo esta última de la Diputación, donde hicimos un trabajo de recogida de datos a través de entrevistas y obtuvimos algunos de nuestros informantes.

Comenzaremos, por tanto, con la primera fase, es decir las visitas al Cementerio de Granada en las fiestas de todos los Santos del año 1.994. Para ello entramos en contacto con el Ayuntamiento de Granada que nos envió a EMUCESA<sup>138</sup>, empresa que gestiona dicho cementerio, quien nos autorizó a efectuar un trabajo de observación así como fotográfico. Esta fase duró seis días de trabajo intenso durante las jornadas del 28, 29, 30 y 31 de octubre y del 1 y 2 de noviembre de 1.994. Llegábamos por la mañana en el autobús del cementerio y permanecíamos durante toda la jornada hasta que cerraban a las seis de la tarde. Nos acompañó José Muñoz quien se ocupó de realizar la mayoría de las fotografías a partir del día 30 y que junto con alguna nuestra presentaremos al final una selección. No vamos ahora a describir las impresiones que obtuvimos en detalle, lo haremos más adelante cuando tratemos del cementerio en el apartado referente a la Fiesta de Todos los Santos. Especificaremos, en cambio, que pudimos copiar o grabar extractos de conversaciones oídas durante nuestros largos paseos o paradas de descanso y que anotamos durante el trabajo de observación. Cada texto que ofrecemos, presenta personas con las que no entramos en relación, salvo en raras ocasiones, personas diferentes que identificaremos según el sexo, y que presentamos, debido a su anonimato, como Mujer 1, Mujer 2, etc. Hombre 1, Hombre 2, etc. El hecho de que se repitan estas nominaciones en cada texto no significará que se trate de las mismas personas sino de escenas y situaciones distintas.

A nuestra llegada (todavía sin el fotógrafo) encontramos una persona conocida que trabajaba en dicho lugar desde no hacía mucho tiempo, pero que estaba perfectamente familiarizada con estos espacios. Esta persona nos

---

<sup>138</sup> Siglas de Empresa MUunicipal de CEmenterios S.A.

condujo en un rápido recorrido por los patios principales así como las historias más destacadas de sus patios: "el patio de los fascistas"<sup>139</sup>, "el patio de los ingleses"<sup>140</sup> o cementerio civil -ya que los enterrados en esta zona no pertenecían a la religión católica-, "el patio del avión" que hacía referencia a las víctimas de un accidente de aviación que tuvo lugar en Sierra Nevada en los años 60<sup>141</sup>, donde perdieron la vida un buen número de ciudadanos franceses. El patio de Aviación, dedicado a las víctimas de un accidente de avión de militares de este cuerpo en los años 20<sup>142</sup>; damos esta relación por citar los más llamativos, y también los más conocidos. Después nos tocó descubrir los espacios más discretos durante las visitas así como algunas de sus historias y las leyendas grabadas en la piedra. Hemos de decir que ésta fue la primera vez que poníamos los pies en un cementerio. El fotógrafo ya realizó alguna visita casi una década antes y expresó su asombro por "el cambio brutal", en palabras suyas, que había experimentado este lugar coincidiendo con la gestión de EMUCESA. Algunas personas presentes hicieron comentarios similares en el sentido de una mayor reglamentación, orden y cuidado del lugar.

Después comenzamos a trabajar con algunos documentos en el Archivo Notarial: testamentos del siglo XIX, algunos de los cuales transcribimos a

---

<sup>139</sup> Nos dio la impresión que debía ser la denominación corriente que le daban los trabajadores. De hecho es el patio de los vencedores de la guerra de Civil, en cuyos nichos aparece repetido el lema de "caídos por la patria".

<sup>140</sup> Donde había efectivamente algunas familias inglesas, pero sobre todo había tumbas alemanas.

<sup>141</sup> Se trata del accidente de avión que se produjo el 2 de octubre de 1.964 en el Mulhacén, avión procedente de Mauritania, y que fue construido por un ingeniero español que también falleció en dicho vuelo, Julián de Bielza. La mayoría de los pasajeros eran franceses residentes en Mauritania, que viajaban a Francia. En la misma tumba del ingeniero se aprecia el cuño dejado por el poder de la época: "Hemos sentido dolorosamente la desaparición del Señor Bielza [...] curioso y atrayente personaje, cuya presencia distinguía en el alto grado de las reuniones en que participaba y seguía con apasionada atención, se podía no estar de acuerdo con los puntos de vista personales que planteaban sus intervenciones [aquí uno de los empleados del cementerio comentaba "y parece que era un poco de izquierdas ¿no?"]", pero ello no obsta para tener que enaltecer el genio entregado en cuerpo y alma de la aeronáutica [...]".

<sup>142</sup> Sucedió en abril de 1.925, siendo el primer accidente del aeródromo de Armilla, donde fallecieron el comandante Luís Dávila (quién había contribuido a la instalación del aeródromo en dicho pueblo) y el soldado Juan Jiménez. Aparece un documento haciendo referencia en el archivo municipal, expresando "el sentimiento de la corporación", así como la noción de homenaje. A.H.M.Gr. Legajo 2381 Año 1.925 "Acuerdo de la Comisión municipal permanente, referente al accidente de Aviación", Doc. con fecha de 24 - 4 - 1.925. Curiosamente, casi dos años antes el comandante Dávila había hecho la petición al ayuntamiento para re-servar una parte del cementerio para el personal del aeródromo. A.H.M.Gr. Legajo 2381 Año 1.923 "Exp'te. a instancia de D. Luís Dávila y Ponce de León, jefe del aeródromo de Armilla, se le concede a dicho aeródromo una parcela de terreno en el cementerio de esta ciudad para inhumaciones del personal fallecido afecto al mismo." Doc. con fecha de 17 - 10 - 1.923.

mano. Esto nos permitió ponernos en contacto con una serie de prácticas e ideologías de ese siglo pero no vimos el interés de profundizar en esta línea<sup>143</sup>. Sin embargo decidimos consultar el Archivo Histórico Municipal de Granada, situado en el Palacio de los Córdova, en el que encontramos un material de mayor provecho para nuestro trabajo en la sección de Cementerios. Comenzamos poco a poco a copiar a mano parte de estos documentos; de ellos utilizamos algunos en el apartado de Cementerios. Fotocopiamos también algunas imágenes.

Con posterioridad entramos en la fase de preparación del trabajo de campo en la que tendríamos que localizar personas que correspondiesen al perfil trazado por la investigación -como ya señalamos-: personas ancianas que hubiesen conocido las dos socializaciones pueblo-ciudad. La *Residencia de Ancianos* -y señalamos de paso que también era la primera vez que visitábamos este tipo de institución- así como otras instituciones dedicadas a ancianos se presentaba, *a priori*, como un medio idóneo para acceder a este tipo de población; por otro lado, tratamos también de movilizar las propias redes sociales para localizar personas con dicho perfil.

Con anterioridad habíamos realizado otros intentos, infructuosos, para acceder a otras instituciones que trabajaban con ancianos. Lo primero que hicimos fue recabar datos sobre este tipo de instituciones en Granada; obtuvimos una lista de las que eran dependientes del Ayuntamiento de Granada: "Recursos de tercera edad". Al entrevistarnos con responsables de varios centros recibimos la negativa de algunos de estos, aunque recibimos junto con la negativa algunas publicaciones de centros de tercera edad y sus actividades.

Intentamos también acercarnos al *Centro de Día* de nuestro propio barrio y obtuvimos una cita con la directora quien se mostró entusiasta, en un principio, y permitió nuestra entrada así como alguna documentación. Comenzamos por tener primeros contactos con informantes potenciales, siempre en un ambiente de talleres de cerámica, petanca<sup>144</sup> e incluso fiesta de disfraces a la que acudimos con un disfraz de ficha de dominó, así como a las reuniones del coro. Estábamos en la fase de contactos previos cuando la directora del centro "se dio cuenta" que deberíamos pedir una autorización al Ayuntamiento de Granada para realizar dicha investigación. Hicimos el trámite pero la autorización nunca llegó a nuestras manos. Empezamos, por tanto a explorar otras posibilidades y en esta espera comenzamos nuestro trabajo de campo en la Residencia de la Diputación. Cuando ya habíamos

---

<sup>143</sup> Por un lado quedaba fuera de nuestro tema, y el interés era más bien indirecto; y, por otro lado, los trabajos de investigación de las ideologías de la muerte a partir de testamentos nos pareció que ya había sido suficientemente tratado y que ganaríamos tiempo consultando las obras de algunos de sus investigadores.

<sup>144</sup> Las mujeres también jugaban a la petanca.



terminado la fase de entrevistas y en los momentos en que nos preparábamos para partir a París encontramos en la calle, por azar, a la directora del Centro de Día quien nos comentó que hacía unos meses que había recibido la autorización del Ayuntamiento para la investigación y que nos esperaban. Quedó extrañada cuando le dijimos que no habíamos recibido ninguna respuesta del Ayuntamiento; desgraciadamente era tarde y ya fuera de nuestras posibilidades. Esta etapa de trabajo de campo duró prácticamente ocho meses.

### **3.2.2. ACERCA DEL CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN Y PRIMEROS PASOS EN ÉL.**

Las entrevistas se desarrollaron, por tanto, en diversos contextos, que dividiremos en dos grupos: la primera en la esfera pública e institucional, y la segunda en la privada e informal.

Nos centraremos fundamentalmente en la Residencia, el lugar donde comenzamos nuestros primeros pasos. A la Residencia se accedía por una cancela que nos hacía entrar en un espacio abierto donde hay varios edificios. A la izquierda está el edificio que la gente llamaba "Deficientes" y a la derecha hay un pasillo que comunica con otro espacio abierto y que nos hace entrar en la "*Residencia de Ancianos La Milagrosa*"; hay una placa de la inauguración del edificio que hace alusión al Caudillo Franco; hace unos años que la denominación cambió; su nombre actual es "*Residencia de Mayores La Milagrosa*"<sup>145</sup>, aunque en la página de la guía telefónica dedicada a la Diputación de Granada, conserva la antigua denominación. Actualmente han cambiado algunas cosas, pero vamos a describir el contexto que encontramos cuando realizamos el trabajo de campo.

Había dos accesos: uno junto al edificio de "Deficientes" y otro más principal. Cuando se accede al edificio, a la izquierda hay una zona dedicada a la recepción; hacia la derecha hay un pasillo muy ancho donde se encuentran las oficinas de los asistentes sociales y del jefe de la Residencia. Al fondo de dicho pasillo, donde se encuentran las vitrinas de exposición de los trabajos manuales realizados por los mismos ancianos, y cruzando una puerta llegamos a la zona de ascensores y escaleras, la enfermería queda a la derecha

---

<sup>145</sup> Lo que muestra, por un lado esa dificultad para dar un nombre a esta categoría de la población, existiendo diferentes términos: tercera edad, ancianos, mayores...; y, por otro lado, el interés de la institución en seguir las nuevas elaboraciones en materia de gerontología y sociedad. El año anterior efectuamos una visita a la Residencia y el centro había cambiado bastante, en relación al que habíamos conocido con anterioridad; ahora el acceso no es libre, hay guardias jurados a la entrada, y no es fácil entrar si no se tiene familia al interior. Cerraron el acceso lateral, que estaba junto al edificio de "Deficientes". Pudimos encontrar a una de las personas que nos ayudó a introducirnos en nuestros comienzos y que nos mostró las "novedades". Esta misma persona nos hizo el siguiente comentario: "esto ya no es lo que tú conociste, ya ni se llama como antes, ahora le han puesto Residencia de Mayores".

de esta zona. Después de atravesar esta parte del edificio, al fondo accedemos a una zona más íntima estando en el ala derecha el espacio de ocio dedicado a los hombres y hacia el final la cafetería. Y hacia el ala izquierda se encuentra la zona de ocio de las mujeres; en ésta hay dos salas: una para ver la televisión con cómodos sillones, y otra de estar adjunta con bonitas mesas y sillones donde vienen grupos de mujeres muy arregladas con sus collares y sus bolsos como si estuviesen preparadas para salir de paseo o de visita. Accedimos a esta sala a comienzos del mes de marzo de 1995.

Lo primero que hicimos fue dejarnos guiar por las personas empleadas, fundamentalmente asistentes sociales; de esta forma pudimos acceder a los archivos donde se encontraban los datos de todos los residentes inscritos en esos momentos, y nos facilitaron el uso de un despacho para trabajar con el fichero donde pasamos unos días para copiarlos a mano; días que aprovechamos también para dejarnos ver sin brusquedad dentro de la propia Residencia. En esos momentos estaban registradas un total de 181 personas, entre las cuales 113 eran mujeres y 68 hombres. Supimos a través de la asistente social que los deficientes de más de 65 años eran ingresados también en la Residencia. Posteriormente contamos con una valiosa ayuda, la de Enrique, el podólogo de la institución, un catalán muy extrovertido y simpático que mantenía unas excelentes relaciones con los residentes, a los que les encantaba discutir con él. Enrique llevaba bastantes años viviendo en un pueblo de Granada con su mujer y sus hijos y parecía sentirse muy bien integrado en él así como en su lugar de trabajo. Nos invitó a asistir a las consultas de sus pacientes para presentárnoslos, y debido a la buena aceptación que él tenía entre los ancianos fuimos "adoptada" fácilmente por ellos. El podólogo estaba entregado en cuerpo y alma no sólo a su cometido, sino que se interesaba además de muy cerca por las investigaciones en curso en ciencias sociales sobre la "tercera edad", y trataba de mantenerse al corriente de la producción científica; es así que nos informó del comienzo de unos cursos de gerontología en Trabajo Social y asistimos a algún módulo, donde obtuvimos una buena cantidad de documentación sobre el tema. Nos dejamos guiar y acompañar, en un principio, hasta que poco a poco fuimos entrando en contacto con las personas que se convertirían en nuestros informantes, y sería a partir de entonces que nos fuimos alejando de los empleados de la institución.

Al principio se trataba de manejar el tema de la visibilidad ya que éramos un elemento "extraño", un accidente en la linearidad cotidiana dentro de la institución, una intrusa; tuvimos que dejar pasar un tiempo para pasar de esa notoria visibilidad en la que todas las miradas se dirigían hacia nuestra persona, hasta una cierta "invisibilidad". Pero, hasta que no entramos en esa intimidad de la entrevista, lo que nos llevó un cierto tiempo, se nos preguntó en numerosas ocasiones por nuestra identidad, quienes éramos y *de quienes éramos* [familia]; nos confundían con familiares de las personas con las que hablábamos informalmente en los pasillos, en la sala de televisión, o en enfermería; comenzamos a recibir bastantes confianzas, en cuanto a los últimos acontecimientos de la Residencia, especialmente en relación a la po-

sible identidad del autor o autora de una serie de incendios provocados y repetidos, que se estaban produciendo en esos momentos<sup>146</sup>; y que habían sido publicados en la prensa local de Granada; también hablaban de dos suicidios recientes de residentes, dando un tono de tristeza y a veces de cólera<sup>147</sup> que duraba algunos días en el ambiente. Escuchamos en más de una ocasión, especialmente a los hombres, quejarse de la presencia en la Residencia de personas mayores procedentes de "Deficientes", uno de ellos se quejaba amargamente diciendo: "Tenían que echarlos de aquí, a fuerza de estar con ellos, vamos a acabar aquí todos locos; ya... hasta pienso como ellos". Algunos de los datos de las personas con las que mantuvimos unos primeros contactos informales pero que no cuajaron en entrevistas se encuentran en el ANEXO II.

Todo esto provocaba una desestructuración en las relaciones entre los residentes. En alguna ocasión conversamos con algunas de estas personas, que se mostraban muy sociables y con deseos de hablar; recordamos, por ejemplo, el caso de esta mujer que comentamos en notas de la que un celador sospechaba que era la autora de los incendios. Sus únicos temas de conversación giraban en torno a exposiciones que ella haría con sus muñecas, a las que les hacía unos trajes de papel. Esta mujer era una segoviana que nunca vivió en Granada, pero un familiar próximo que se había instalado en la ciudad la trajo a esta Residencia para tenerla más cerca. Un día nos invitó a su apartamento -dijo tenerlo alquilado en Armilla, no lejos de la Residencia- para enseñarnos su colección de muñecas; apartamento al que parece ser iba con frecuencia. Nos pareció extraño que un residente alquilase un apartamento y la curiosidad nos llevó a él; la impresión que tuvimos fue indescripible, era un apartamento completamente nuevo y de reciente construcción pero en su interior no había un solo mueble ni sillas, sólo una mesa con un juego de tijeras y papeles; y muñecas, muñecas que llenaban casi todas las habitaciones del apartamento, así como todas las obras de papel como si fue-

---

<sup>146</sup> Una o dos veces, una de ellas el 17 de marzo de 1.995, encontramos cerrados los accesos de seguridad de la sala de enfermería, por miedo a que el pirómano o pirómana pudiese incendiar esta parte del edificio; ya que la mayoría de los ancianos que se encontraban en esta sección presentaban fuertes minusvalías, lo que podría haberse convertido en un auténtico drama por la dificultad para hacer salir a estas personas. Uno de los celadores nos señaló la persona que constituía el objeto de sus sospechas, aunque no había certezas; se trataba de una mujer que presentaba un cuadro de esquizofrenia, como pudimos ver en su ficha. Más tarde los residentes comentaron que habían expulsado a dos personas, un hombre y una mujer, ambos pertenecientes a la categoría de "enfermos mentales"; pero, parecía ser que los incendios seguían produciéndose.

<sup>147</sup> Los residentes hablaban de la presencia de una "mano negra". Uno de los ancianos comentó que habían hecho una sentada para protestar por todo esto, nos decía: "Nosotros sí que estamos ya sentenciados, y ¿sabes cómo vamos a morir?, ¡quemados!". También había quien decía que "eran los fascistas". Una broma que le gustaba hacer a uno de los residentes consistía en la invitación a efectuar una elección entre dos posibilidades únicas, lanzando a su encuentro con los otros ancianos, y por lo bajo la siguiente cuestión: "¿Sacrificio o holocausto?"; lo que evidentemente provocaba la indignación de esos otros ancianos.

ran patrones de costura que ella había hecho y que lo cubrían completamente. Los recortes de papel a los que ella practicaba algunas dobles y cortes geométricos - bastantes medían un metro, o metro y medio - eran verdaderamente muy bonitos y estaban muy bien hechos, había mantelerías, vestidos para sus muñecas, etc. Estábamos tan sorprendidos con lo que veíamos que cuando quisimos darnos cuenta nos apercebimos que ella nos estaba clavando la mirada con unos ojillos muy vivos y pícaros y al mismo tiempo de satisfacción, diciendo con mucho énfasis: "¿jija que **te da** mucha envidia!!!?".

Hubo quienes pensaron que trabajábamos en la Residencia como asistente social. Cuando explicábamos que estábamos realizando un trabajo de investigación algunas personas nos contaban rápidamente su vida. En la sala de televisión nos interrogaron de nuevo:

Mujer.- ¿Tú eres familia de la X...?

M.D.- No.

Mujer.- ¿Y por qué estás aquí?

M.D.- Estoy haciendo un trabajo para mi tesis.

Mujer.- Ah, A.T.S.<sup>148</sup>

M.D.- No, no soy A.T.S. Soy estudiante.

Mujer.- ¿Y qué estudias?

M.D.- Antropología.

Mujer.- ¡Cucha...!, ¿y esa qué enfermedad es?.

Los residentes siguieron acercándose, algunas veces contaban lo principal de sus vidas o algunos elementos de las mismas en conversaciones informales. Una de estas personas, un hombre procedente de Caniles de Baza se acercó y nos mostró cómo sus manos habían quedado deformadas tras haber trabajado gran parte de su vida con un martillo percutor; después pasó a relatarnos cómo había "recorrido mundo". Otras personas hablaban de sus familiares difuntos explicándonos "dónde estaban" enterrados, y la mayoría hablaba de sus "achaques"; también había comentarios sobre los "ligues". Encontramos el caso de otra persona un hombre nacido en la ciudad de Granada, que nos invitó a sentarnos junto a él, poseía también un cuadro de esquizofrenia; este hombre había realizado estudios de derecho en su juventud y era una auténtica enciclopedia, recitaba muchas frases en latín y poseía lo que a nosotros universitarios nos encanta designar como "una gran cultura". Había sido monje fosor<sup>149</sup> pero fue expulsado de la orden y recogido por su familia, siendo trasladado a la Residencia; este hombre nos aconsejó para

---

<sup>148</sup> Ayudante Técnico Sanitario.

<sup>149</sup> Es una orden religiosa muy particular que practica la contemplación de la muerte viviendo en los cementerios, donde se encuentra esta orden, y ocupándose de las tumbas de los difuntos. Parece ser que en la actualidad existen muy pocos hermanos fosores, y son más bien ancianos. En Guadix, había una comunidad, no sabemos si aún sigue existiendo.

nuestro trabajo de investigación no hablar con "gente inculta, que es lo que hay aquí" antes de añadir: "Si te interesan estas cosas, quizás en el futuro habrá una orden de fosoras".

De esta forma, fuimos pasando por los diversos espacios públicos, hasta que los residentes comenzaron a atribuirnos otra función. En una de las salas de visita al preguntarnos si trabajábamos en el lugar y responder negativamente tuvimos como respuesta: "¡Ah, usted ha venido aquí para ver!"

Así poco a poco nos familiarizamos con el ritmo de la Residencia y con sus personas. Se levantaban a las nueve de la mañana, pasaban por el "quirofanillo" donde recibían asistencia médica, hablaban con el personal médico, con las asistentas, etc. El almuerzo era servido a las 13:30. Poco a poco cesaron las miradas curiosas y comenzamos a entrar en una mayor intimidad a través de visitas, y fue así que todo comenzó en la Sala de Enfermería.

Antes de proseguir haremos un inciso, por un lado para decir que nos hemos servido en esta fase de la obra de Josep María Fericglá (1.992) dentro de la "antropología de la ancianidad" para comprender mejor a este grupo de edad. Además este antropólogo trataba también del tipo de institución donde nos íbamos a mover durante algunos meses, las residencias de ancianos de las que este autor se ocupa en una parte de su libro.

### **3.3. LOS MATERIALES ETNOGRÁFICOS.**

#### **3.3.1. BREVE ANÁLISIS DE LOS DATOS DEL FICHERO DE LA RESIDENCIA DE ANCIANOS.**

De la llamada "ficha social" de la Residencia de Ancianos de Armilla - ANEXO III.A- del año 1.995 pudimos obtener una serie de datos que fueron útiles con vistas a una aproximación previa a los contactos que se iban a establecer así como para tener una cierta idea de la categoría de personas presentes en la institución. La persona más anciana de la Residencia era una centenaria nacida en 1.895, le seguían otras nacidas en 1.896, 1.897 y 1.898. En cuanto a los hombres el más anciano tenía 91 años (nacido en 1.904), y le seguía en edad otro con 85 años (1.910). Los más jóvenes eran una mujer de 52 años y un hombre de 56 años (con jubilación anticipada por "incapacidad").

El grupo de edad -ANEXO III.B- más representativo entre las mujeres de la Residencia se encontraba comprendido, en esos momentos, entre los 71 y los 90 años; y, entre los hombres el más numeroso llegaba hasta los 75 años, presentando una fuerte caída a partir de esa edad. Podemos constatar que esto se corresponde con las estadísticas de población que indican, en cifras, mayor esperanza de vida para la población femenina que para la masculina.

Las cifras muestran -ANEXO III.C- una fuerte presencia de hombres

mayoritariamente solteros y de mujeres mayoritariamente viudas, pero las mujeres solteras tienen también una presencia importante en la institución.

En relación a la procedencia por lugar de nacimiento -ANEXO III.D- y teniendo en cuenta el alto porcentaje de presencia femenina en la Residencia (62,43%), representado por 113 mujeres -la mayoría nacidas en pueblos de Granada- reunían 53 pueblos diferentes de la provincia<sup>150</sup>, y 68 hombres (37,57%) eran originarios de 36 pueblos<sup>151</sup>. También había personas procedentes de otros lugares<sup>152</sup>.

Los datos de la distribución por procedencia de la segunda socialización -ANEXO III.E-, teniendo en cuenta el último domicilio antes de ingresar en la Residencia de Ancianos, nos muestran que el desplazamiento de población del campo a la ciudad entre los residentes había sido importante. Esto

---

<sup>150</sup> En esos momentos tenemos representados en la Residencia, por parte de las mujeres, además de las personas nacidas en la ciudad de Granada, los siguientes pueblos de la provincia: Cúllar Vega, Aldeire, Baza, Güéjar Sierra, Las Gabias, Peligros, Alquife, Iznalloz, Víznar, Albuñol, Torre-Cardela, Campotéjar, Játar, Ogíjares, La Peza, Pinos Puente, Purchil, Láchar, La Zubia, Lanjarón, Guadix, Deifontes, Alhendín, Albondón, Alhama de Granada, Moclín, Fuente Vaqueros, Íllora, Píñar, Santa Fe, Churriana, Venta de Huelma, Dúrcal, Laborcilla, Otura, Galeras, Cenes de la Vega, Trevélez, Dúdar, Zújar, Cájar, Órgiva, Albolote, Loja, Jáyena, Colomera, Dílar, Sálar, Ventas de Zafarraya, Pinos Genil, Pedro Martínez, Huétor Vega y Atarfe.

<sup>151</sup> Los hombres procedían de los siguientes pueblos: Iznalloz, Güéjar Sierra, Diezma, Lecrín, Moreda, Lobras, Motril, Jun, Órgiva, Torre-Cardela, Loja, Píñar, Talará, Benamaurel, Armilla, Purchil, Albuñuelas, Alhama, Alfacar, Deifontes, Sálar, Cogollos Vega, Lanjarón, Turón, Pitres, Játar, Montejícar, Mairena, Caniles, Benalúa de Guadix, Capileira, Alcázar, Gambia Grande, Zafarraya, Alhendín, Montefrío y Dúrcal.

<sup>152</sup> En "otros" se incluyen personas nacidas fuera de la provincia de Granada:

- en otras provincias andaluzas, ya sean pueblos o ciudades. Entre las mujeres tenemos las siguientes ciudades: Sevilla, Jaén y Málaga; y los pueblos, de Jaén: Baeza, Campillo de Arenas y Alcalá la Real. De Málaga: Antequera y Almerchar. De Almería: Berja. De Cádiz: Puerto Real y Ceuta. Y para los hombres, no hay ninguno procedente de otras ciudades andaluzas, pero sí de algunos de sus pueblos: Mijas y Melilla (Málaga), Puerto de Santa María (Cádiz), Lucena (Córdoba) y Andújar (Jaén).

- en otras comunidades autónomas, que, o bien, habían vivido en Granada, o, simplemente tenían familiares próximos en esta ciudad, y que habían preferido instalarlos en una Residencia, no lejos de ellos; con lo que estas personas se encontraban en un contexto cultural diferente al suyo, y cuyo contacto se ha realizado en la propia Residencia. Tenemos en esta categoría únicamente personas nacidas en pueblos entre las mujeres: Navafría (Segovia), Alcázar de San Juan y Malagón (Ciudad Real), Matarrubia (Guadalajara), Burgo de Osma (Soria), Yébenes (Toledo), Montilleja (Albacete), Águilas (Murcia). Y entre los hombres, dos procedentes de ciudades: Madrid y Salamanca; y nacidos en pueblos: Binieli (Baleares).

- en el extranjero tenemos una mujer nacida en Dridgeport - Connecticut (EE.UU.), y un hombre nacido en Tetuán (Marruecos), ambos descendientes de familias andaluzas.

nos da una idea, un poco general, del índice migratorio<sup>153</sup> de las personas que estaban en esas fechas en la Residencia de Ancianos. Hay que tener en cuenta que estos datos no recogen el posible movimiento de las personas que emigraron y volvieron al pueblo. Se trata únicamente de una primera aproximación como ya dijimos.

Con respecto a las profesiones -ANEXO III.F-, sólo aparecía recogida una de ellas, quizás la última o la calificación profesional oficial; pero muchas de estas personas habían tenido profesiones diferentes a lo largo de sus vidas. Con los datos del fichero pudimos hacer una recapitulación. Había una serie de personas que presentaban minusvalías psíquicas<sup>154</sup> y que procedían o bien del antiguo Hospital Psiquiátrico Virgen de las Nieves, de la Residencia Norte o del edificio de Deficientes Mentales, situado junto a la Residencia: trece mujeres y veintidós hombres; de ellos, dos mujeres y tres hombres constaban habían ejercido una profesión, el resto no.

Fuera de estas categorías el 64% de las mujeres se dedicaron a "sus labores". El 23% del total de mujeres ejercieron una profesión declarada, entre éstas las más practicadas fueron: empleadas de hogar, lo que supone el 34,6% del total de las trabajadoras, y modistas (15,3%), siguiendo después labradoras, y sastras. El porcentaje restante y que falta, pertenece a la categoría de *enfermos mentales* como vimos, que ni trabajaron ni se dedicaron a S.L.

Entre los hombres el 97% habían sido asalariados; las profesiones más numerosas eran: labrador, albañil y obrero. Entre ellos 53,3% habían sido trabajadores del campo: labradores y agricultores (lo que no significa que hayan trabajado únicamente en pueblos, recordemos que la ciudad de Granada vi-

---

<sup>153</sup> Claro está, que para ser más exhaustivos tendríamos que tener en cuenta una serie de categorías, ya que las cifras que presentamos encubren otros hechos, que quedarían más claros con los siguientes parámetros:

-Emigraron de los pueblos de la provincia de Granada a la ciudad de Granada: 35 mujeres y 25 hombres.

- De la ciudad a uno de sus pueblos de la provincia: 4 mujeres y 7 hombres.

- De Granada a otras provincias: 1 mujer, y 0 hombres.

- De otras provincias a Granada: 14 mujeres y 1 hombre.

- Permanecieron en Granada: 14 mujeres, y 4 hombres.

- Permanecieron en sus pueblos: 20 mujeres y 15 hombres.

- Emigraron de un pueblo a otro: 14 mujeres y 12 hombres.

- De otras provincias a pueblos de Granada: 4 mujeres y 0 hombres.

- Del extranjero a Granada: 1 mujer y 1 hombre.

- No pasaron por Granada: 6 mujeres y 3 hombres.

Habría que señalar que, entre las personas que emigraron de un pueblo a otro o de Granada al pueblo, nos encontramos especialmente con la destinación de Armilla.

<sup>154</sup> Apareciendo en la ficha algunos bajo la mención Deficiente Mental, y otros como Proce-  
dentes del Hospital Psiquiátrico X.

vía de la Vega). El resto de profesiones<sup>155</sup> aparecen muy diversificadas pero están representadas algunas que se encontraban más vinculadas al núcleo urbano, si las adicionamos tenemos un total de 44,4% (había también algunas profesiones que podrían haber tenido algún vínculo directo con el mundo rural: conductores, vendedores ambulantes, etc.).

Podemos deducir, no con exactitud, que la mayoría de los hombres emigraron por motivos profesionales; las mujeres siguieron, en general, a sus maridos pero otras, en cambio, emigraron también por motivos profesionales, y también hubo mujeres solteras que se dedicaron a sus labores y que suponemos emigraron a la ciudad con algún pariente.

Se pudo observar a través de los datos del fichero la adhesión a prácticas de prevención de la muerte -ANEXO III.G- a través de la entrada: "Póliza de deceso n°" donde se encontraban indicaciones sobre la Compañía (estando representadas en total unas ocho compañías, en los casos de suscripción de pólizas) u otras modalidades. Pudimos apreciar que, en general, la mayoría ya había gestionado los trámites necesarios y en algunos casos se había ocupado la propia familia.

### **3.3.2. PRIMEROS CONTACTOS CON LOS INFORMANTES.**

#### *Contactos en la Residencia de Ancianos*

Con respecto a nuestros primeros contactos con los que llegarían a ser nuestros informantes de la Residencia empezamos en la sección de la Residencia que todos llamaban "Enfermería", donde se situaban dos salas separadas: una para hombres y otra para mujeres; una de las asistentes sociales nos introdujo en ellas. En esta sección se encontraban las personas que presentaban algún tipo de minusvalía en distintos grados, desde personas con dificultad para caminar, hasta otras con graves discapacidades: físicas, mentales, de lenguaje, etc. Eran grandes salas con sillones que la bordeaban, y en cada uno de ellos había una de estas personas sentadas durante todo el día. Los celadores les servían a una hora dada el almuerzo, la cena, etc. y recibían las visitas del personal médico diariamente, y a veces de algún familiar.

El ambiente de estas salas era triste, solían estar en silencio; la televisión funcionaba continuamente. De vez en cuando surgían disputas entre algunas de las mujeres, o comentarios un poco fuertes. En un principio, comenzamos por la sala de hombres donde pasamos unos dos días tratando de acercarnos a ellos; los intentos por entablar conversación fueron infructuosos, había algunos que podían caminar algo y se unían a un pequeño grupo para jugar a las cartas, o al dominó y no mostraron ningún interés por responder a

---

<sup>155</sup> Se puede consultar la lista total de profesiones femeninas y masculinas en el ANEXO II.F



nuestras cuestiones, hubo respuestas de evitación por su parte.

Tuvimos más éxito, en cambio, en la sala de las mujeres; una vez que fuimos presentada por la asistente social enseguida fuimos aceptada por esas mujeres muchas de las cuales podían hablar únicamente con sus manos, sus ojos, y sus sonrisas, deseosas de establecer algún contacto con otras personas, otras más encerradas en sí mismas, derrotadas y vencidas, les quedaba como única comunicación posible la queja, la amargura o la agresividad; esta etapa fue dura y dolorosa, la visión de estas personas no nos dejó insensibles y pesó durante todo el tiempo que duraron las entrevistas en esta sala.

Hubo dos personas con las que pudimos establecer contacto a través de la palabra en este lugar; la primera que llamó nuestra atención fue **Carmen**<sup>156</sup> quien nos invitó rápidamente a tomar asiento junto a ella; fue así que obtuvimos nuestra primera informante. Junto a ella había dos mujeres con discapacidades de lenguaje y no podían expresarse con la palabra. Carmen también tenía una necesidad imperiosa de comunicar; poco a poco fue surgiendo una amistad; y fue así que paulatinamente le fuimos explicando lo que tratábamos de hacer, y el tema de nuestro trabajo; su respuesta fue: "Esto es muy bonito", y a partir de ahí comenzó a contarnos que tenía su muerte preparada y a hablarnos de su mortaja. Comenzamos, por tanto, a frecuentar a Carmen en la enfermería y alguna vez nos invitó a su habitación donde nos mostró fotos de juventud y las de su marido, así como otros objetos del recuerdo: la cruz de su marido, lo que la hacía llorar pues no comprendía por qué no le salvó la vida cuando le dispararon en la guerra, como decía que había sucedido en otras historias que ella había oído. **Ana** también estaba en enfermería y también nos invitó a sentarnos a su lado; pudimos hacerle una serie de entrevistas a pesar de que la situación era complicada ya que Carmen y Ana solían disputarse<sup>157</sup> entre ellas con lo cual no era fácil, puesto que podríamos perder la confianza de Carmen al ir con Ana; no obstante lo pudimos hacer en varias ocasiones pues ante la insistencia de Ana era la propia Carmen la que terminaba diciéndonos de ir con la otra "para que se calle".

Días después vinieron a esta sala **Antonio** y su mujer **Dolores** quienes venían para saludar a Carmen. Ella nos presentó y los puso al corriente del

---

<sup>156</sup> Carmen era diabética desde los cuarenta años; pero su estancia en la enfermería se debía a que se había roto una pierna, y tenía dificultad para marchar. Ella nos dijo que alguien la había empujado en la Residencia.

<sup>157</sup> Ana pasaba mucho tiempo llorando y lamentándose del hecho de encontrarse en la Residencia y de su minusvalía, ya que estaba confinada en una silla de ruedas. En voz alta hacía referencia a su bienestar en el pasado, y mencionando siempre el hecho de que su marido había sido guardia civil. Carmen llegaba a mostrarse muy agresiva hacia Ana, ya que no soportaba escuchar sus lamentos día a día, y así comenzaban las disputas, hasta que Carmen le decía: "¡como no te calles, te vamos a hacer callar; aquí todas sabemos quién era tu marido, y todas las cosas que hizo!".

trabajo que estábamos realizando. Antonio nos invitó enseguida a la "biblioteca" donde pasaba el día delante de una máquina de escribir redactando sus recuerdos. Días después fuimos a la biblioteca<sup>158</sup>, Antonio nos esperaba; le explicamos el objetivo de nuestras visitas y tras un breve intercambio dijo: "te vas a empapar bien de cómo pienso y de cómo soy". Así comenzaron nuestras charlas que recogíamos, al igual que con otros informantes, con papel y bolígrafo. Antonio tenía asma y a veces las evocaciones le cansaban y debíamos dejar la conversación y entrar en otros temas; en una de las ocasiones supimos que había sido ingresado en el hospital por un ataque de asma, le visitamos allí; tras su regreso a la Residencia estuvo un tiempo conectado a las bombonas de oxígeno por lo que las entrevistas fueron interrumpidas, no así las visitas pero como él se esforzaba por hablar de su vida, debido a una férrea voluntad de transmisión, decidimos entonces interrumpir las visitas por un tiempo ya que esto le ponía peor y las retomamos una vez que se restableció, y que ya no dependía de la provisión artificial de oxígeno. Podríamos decir que Antonio ha sido el informante que nos ha transmitido una buena parte de nuestros materiales, al mismo tiempo que una amistad se fue creando como sucedió con Carmen. Llegamos, en efecto, a "empaparnos" de su pensamiento y en una ocasión nos dijo: "cuando seas vieja, te vas a acordar de mí, y dirás: «esto me lo decía Antonio»"; después siempre estuve convencida de que sería así. Con posterioridad tomamos conciencia de que él tendría un impacto personal en nuestra vida. A su mujer Dolores también pudimos hacerle algunas entrevistas, a pesar de que solía mostrarse poco comunicativa y esquiva; luego comprendimos que la pérdida de dos de sus hijos había desestructurado, en cierto modo, su deseo de relacionarse con otras personas, y tenía tendencia a mostrar conductas de evitación.

Queremos señalar que se produjeron grandes diferencias entre unas entrevistas y otras; las de Antonio fueron muy extensas y profundas así como las de Carmen, otras, en cambio, fueron mínimas y más superficiales. No fue fácil encontrar personas con una cierta capacidad discursiva y también con motivación para ello. Encontramos algunas personas con ganas de hablar pero sin posibilidad de diálogo, pues no era posible sacarlas de frases repetitivas como "no sé", "yo no sé de nada, eso si mi hermano estuviera vivo te hubiera contado una pila de cosas, pero se murió el año pasado" llegó a decir por ejemplo **Manuel de Alhama** quien respondía a menudo a nuestras preguntas con respuestas escuetas o "no me acuerdo", o "no sé". Otras personas fueron acercándose como **Rosa** quien nos invitó a su habitación; ella aceptó las entrevistas pero en una de ellas dijo: "No me gusta este tema. Te estoy diciendo las cosas a ti y tengo pena... [...] Miedo no, lástima, dolor...", y aquí abandonamos la entrevista con Rosa. En la sala de televisión conversamos

---

<sup>158</sup> Antonio creyó que éramos familia de Carmen, y nos hizo preguntas en este sentido; luego, una vez aclarado esto, nos acogió entregando un poema que había preparado especialmente.

con **Carmela** quien respondió brevemente a las preguntas.

Las entrevistas con una de las ancianas que nos presentó Enrique en su consulta resultó algo más fructuosa con el tiempo, **Matilde** a quien veíamos con frecuencia, cruzábamos saludos, nos hablaba de su hija que se encontraba en "Deficientes", etc. y poco a poco fue creándose una cierta relación de simples conocidas hasta que comenzamos las entrevistas. Sus respuestas también fueron, en general, breves y rápidas, pero en este caso no se trataba de una incapacidad discursiva sino más bien porque se posicionó hacia nosotros como el interlocutor al que se le dan respuestas concretas y concisas.

### *Contactos al exterior*

Posteriormente tuvimos acceso a otros informantes, como ya señalamos, a través de las propias redes sociales y a través del método de *bola de nieve* consiguiendo contactos al exterior de la Residencia; fue así que de unas personas a otras acabamos por encontrar otros informantes: empezamos con **María** en su propio domicilio; a través de María tuvimos a su cuñada **Aurelia**, y en casa de ésta última se encontraba en algunas ocasiones **Marisa**, quien también participó a veces en las conversaciones. Entramos también en contacto con **Cati**, quien trabajaba en la portería de un edificio de Granada, y a través de ella conocimos a **Pepe** y a **Ester**, dos vecinos del inmueble donde Cati trabajaba; Pepe, que fue entrevistado en la portería, en presencia de Cati, sería el único informante que había vivido una socialización urbana en Granada lo que nos pareció interesante, ya que como expresamos más arriba necesitábamos también tener presente esta categoría; Ester, en cambio, era una auténtica forastera pues era valenciana; Cati nos la presentó y antes de que pudiésemos darnos cuenta estábamos en su apartamento haciendo preguntas. Pensamos después que su discurso nos aportaría algo en sí interesante, la mirada externa no ya de una persona de Granada ni de Andalucía. Finalmente, llegamos a **Manolo y Conchi**, así como a **Presentación**.

Las últimas personas entrevistadas, Aurelia y Marisa, lo fueron en sus pueblos de origen donde ellas residían, Quéntar. María, nos comentó durante una de las entrevistas que su cuñada Aurelia era la encargada de rezar el Rosario de difuntos cuando se producía algún fallecimiento en el pueblo; y que era ella también la que tocaba las campanas para indicar el comienzo de estos rezos. Pedimos a María que nos pusiera en contacto con su cuñada para asistir a estas oraciones y la respuesta fue positiva. Coincidió que poco más tarde se produjo la ocasión y María nos previno. Efectuamos las entrevistas a Aurelia estando presente en algunas ocasiones Marisa, quien respondía también a las cuestiones unas veces en diálogo con Aurelia en el domicilio de la segunda, otras fuera de la casa sentadas en un "poyete"; nos llevó también en alguna ocasión a la casa de una amiga suya.

Pero nuestro interés particular fue asistir a las oraciones, rezadas en la Iglesia del pueblo, durante nueve días. Aurelia tenía dificultad para caminar

e insinuó que ella ya no podría hacerlo durante mucho más tiempo y que no habría nadie para reemplazarla; de hecho dejó de hacerlo hace unos años puesto que su estado de salud fue empeorando. Aurelia nos enseñó algunos de los lugares del pueblo como la fuente, los lavaderos, etc. Visitamos con ellas el cementerio del pueblo cuando estaban preparando las tumbas y los nichos de sus familiares para la fiesta de Todos los Santos del año 1.995.

### 3.3.3. RECOGIDA DE DATOS.

En función de los contextos expuestos, recogimos datos fundamentalmente a partir de la observación, de testimonios orales y de fuentes escritas.

En relación a los datos obtenidos a través de la observación y los testimonios orales, el proceso de recogida fue como sigue:

- En el cementerio a través de observaciones y notas de los espacios, del comportamiento de las personas y de sus comentarios o conversaciones. Asistimos también a la misa del Día de Difuntos y entablamos alguna conversación informal, sea con un conocido empleado en el lugar, un escalerista, un voluntario de la Cruz Roja, floristas, etc.

- Las entrevistas con los informantes: a través de visitas donde fuimos recogiendo notas escritas. Aprovechamos esta ocasión para indicar que en la transcripción de las entrevistas cuando éstas se desarrollen bajo la forma de un diálogo nos referiremos a nosotros mismos, en el texto, con las siglas M.D.

El guión para las entrevistas fue elaborado a partir del Cuestionario del Ateneo de 1.901 (LIMÓN, 1.981: 024-026) en el apartado de Defunción (ver ANEXO IV) pues parecía bien sistematizado para los datos que pretendíamos recoger y nos permitiría acceder a testimonios de gran riqueza etnográfica. El cuestionario recoge minuciosamente las distintas fases de la muerte: desde la agonía, pasando por la muerte, al entierro, así como las prácticas postfunerarias. Aunque en la dinámica de la entrevista y dependiendo de lo que nos relataba nuestro informante y del grado de profundidad<sup>159</sup> al que po-

---

<sup>159</sup> Con "grado de profundidad" estamos queriendo decir simplemente el grado de implicación del "yo" del informante, de sus propias vivencias durante las entrevistas; de esta forma diremos que el mayor grado de profundidad lo alcanzamos con Antonio, Carmen y María, seguidos de cerca por Manolo, Cati y Presentación. Grados de muy escasa profundidad fueron Carmela, y especialmente Manuel de Alhama (añadimos su lugar de origen para no confundirlo con el otro Manolo). Entre las entrevistas de Antonio y las de Manuel de Alhama tenemos una enorme diferencia cuantitativa en la recogida de datos (tenemos dos cuadernos completos para Antonio; en cambio, el cuaderno de Manuel de Alhama no posee más de diez páginas); Antonio nos había dicho que nos empaparíamos de su ser y su pensamiento; Manuel de Alhama esquivaba las respuestas, y había que repetirlas bastantes veces, para llegar a obtener alguna, tras habernos repetido que él no sabía nada, y que era su hermano, ya fallecido, el que nos hubiera contado "una pila de cosas".

díamos llegar con dicha persona, esto dio lugar en numerosas ocasiones a otro tipo de preguntas que surgían espontáneamente y que no aparecían recogidas en dicho cuestionario. Señalamos que en todo momento tratamos que nuestras intervenciones fueran lo más escasas posibles, una vez que nuestro interlocutor tomaba la palabra. Algunas de estas entrevistas dieron como resultado también la recogida de datos de lo que el profesor Catani ha denominado *Séquences biographiques*, significando con ellas "algunos momentos inscritos en la cronología personal"<sup>160</sup> (CATANI, 1.982: 26).

En cambio, y retomando el hilo de lo que comentábamos más arriba cuando encontramos personas donde la profundidad discursiva de la entrevista era bastante menor, tratamos de obtener respuestas planteando las preguntas de otra forma o tratando de volver sobre ellas en otros momentos de la entrevista, a veces animando a la persona que decía no saber. Pero no obtuvimos un gran resultado lo cual llegó a ser fuente de frustración durante ese período; decidimos respetar los límites que estas personas nos imponían o bien que ellos mismos podían llegar a tener, retirándonos.

Hubo una empatía natural que se creó desde el principio con estas personas pues nos tomamos un tiempo de "adaptación" al medio, al contexto de la Residencia y a las personas. Esto fue fundamental no solo para preparar la "invisibilidad" de la que hablábamos más arriba sino también porque debíamos adaptarnos al lugar, lo que nos permitió a su vez familiarizarnos con este contexto, sus problemas, dificultades, conflictos..., las conversaciones de la vida cotidiana en él, etc. También nos dio tiempo para aproximarnos a las personas iniciando conversaciones informales, lo que fue una etapa necesaria para la realización de las entrevistas así como para el inicio de algunas amistades. Este tiempo de adaptación, en cambio, no fue necesario cuando fuimos conducidos a otras personas fuera del ámbito de la Residencia.

- Asistencia a las oraciones del Rosario de Difuntos de Quéntar con el método de la observación participante y donde utilizamos la grabadora para recoger dichas oraciones.

### 3.4. MARCO TEÓRICO Y MÉTODOS DE ANÁLISIS.

*"Si nos preguntamos lo que diferencia netamente nuestra sociedad moderna occidental de la de los siglos pasados, habría que responder quizás: el individuo,*

---

<sup>160</sup> Trad. de la edición francesa. Cit Orig.: "Séquences biographiques (soit plusieurs moments insérés dans la chronologie personnelle [...])". Éste sería uno de los tipos de aproximación biográfica que el profesor Catani estableció en una lista de siete; los otros son: los relatos de prácticas limitadas en el tiempo, las entrevistas biográficas, las mini-historias de vida, la historia de vida social, la reconstrucción biográfica y la auto-bio-grafía (CATANI, 1.982: 26).

*la invención del individuo.*" (M. Verdié)<sup>161</sup>

*"Hoy, en los grupos más arcaicos y aislados, hay más diferencias de individuo a individuo, que estadísticamente de grupo a grupo, de etnia a etnia, de raza a raza."* (Edgard Morin)<sup>162</sup>

*"El individuo humano no puede decir "yo", más que a condición de poder decir también "nosotros"."* (Norbert Elias)<sup>163</sup>

Estos materiales recopilados entre 1.994 y 1.995 quedaron en suspensión durante cuatro años<sup>164</sup>; no volvimos a retomarlos hasta unos años más tarde en que comenzamos por pasar a fichas organizadas temáticamente los textos de las entrevistas.

Clasificado el material pasamos a la escritura o, parafraseando al profesor Catani, de la "«autorepresentación» por parte del entrevistado" a nuestra "«reconstrucción-montaje»" de sus datos (CATANI, 2.002: 195). Los textos, al ser largos, nos impuso un trabajo de lo que Catani denominó "limpiado" y "montado", cortando el *continuum* del discurso para extraer las secciones de éstos con la finalidad de analizarlos. Para ello tuvimos en cuenta los métodos de análisis a través de los cuales enfocamos nuestro trabajo y que debían remitirnos a una serie de aspectos teóricos, que veremos a continuación, para precisar nuestros propios métodos y categorías de análisis. Empezaremos por algunos de los problemas que plantea el estudio de la muerte.

---

<sup>161</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Si l'on se demande ce qui différencie le plus nettement notre société moderne occidentale de celles des siècles passés, il faudrait peut-être répondre: l'individu, l'invention de l'individu." (VERDIÉ, 1.995: 13).

<sup>162</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Aujourd'hui, dans les groupes les plus archaïques et les plus isolés, il y a plus de différences d'individu à individu que statistiquement de groupe à groupe, d'ethnie à ethnie, de race à race." (MORIN, 1.973: 178).

<sup>163</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "L'individu humain ne peut dire «je» qu'à la condition de pouvoir aussi dire «nous»." (ELIAS, 1.991: 104-105).

<sup>164</sup> En los peligros y dificultades del trabajo etnográfico el profesor Catani señaló las dificultades del "paso" del trabajo etnográfico al distanciamiento del mismo para su análisis: "Entre la ansiedad y la exaltación, el primer encuentro con la desconcertante complejidad del campo -tan diferente de la recogida y elaboración de los datos cuantitativos- puede ser una experiencia entusiasmante. Así, cuando se es estudiante o joven investigador, puede ocurrir que al finalizar la tarea uno se sienta moralmente comprometido a proclamar la importancia de lo que acaba de descubrir. [...] Con el tiempo, esta adhesión inmediata a las cosas, socio-céntrica, se matiza y es reintroducida en el contexto más general de la organización social. De este modo, los datos micro-sociológicos son integrados en una visión de las relaciones globales [...]" (CATANI, 1.990: 156).

## PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS PLANTEADOS POR VOVELLE

Creemos pertinente aportar las reflexiones sistematizadas de Michel Vovelle (1.976) sobre los problemas metodológicos que plantea el estudio de la muerte, lo que nos llevaría a la reflexión de una epistemología en el estudio del tema que tratamos. Vovelle cita las siguientes "redes de problemas":

1. En el nivel de técnicas de aproximación: a pesar de la significación del tema de la muerte su discurso le parece oscuro, superponiéndose actitudes y comportamientos relativos a sistemas culturales acumulados en los que aparecen actitudes inconscientes. Según el enfoque dado esto dará lugar a una serie de consecuencias distintas (VOVELLE, 1.976: 122-124). Entendemos que las conclusiones a las que se puede llegar en una investigación van a depender de la metodología empleada ya sea cuantitativa o cualitativa, y dentro de ellos las ciencias sociales ofrecen métodos diferentes.

2. En el nivel de la lectura de los datos: hay un reconocimiento de que la muerte ha cambiado. Desde su perspectiva histórica encontró que en las actitudes ante la muerte los sistemas se sucedían unos a otros y que se había creído durante mucho tiempo que en los avances y retrocesos de la presencia de la muerte había "una especie de senoide que podía interpretarse fácilmente": los *períodos oscuros* se corresponderían, según esta concepción, con lo macabro y lo mórbido; y los *períodos luminosos* con un distanciamiento de la muerte. Pero explica que este análisis era simplista y falso puesto que si nos situamos en el revés de las épocas luminosas hay ejemplos de lo contrario. Vovelle sugiere una dialéctica más compleja que "la alternancia de secuencias en blanco y negro que rija esta evolución". Para él no se trata de avances y retrocesos sino de verdaderas mutaciones en las representaciones colectivas. Constató también el cambio de una demografía de tipo *Antiguo Régimen* a otra moderna e indicó la importancia de las fases de la muerte en la historia de Occidente de Ariès (VOVELLE, 1.996: 125).

3. En el fondo del problema ¿qué es lo que ha cambiado? Y de nuevo la cuestión fundamental de Vovelle quien afirma que es fácil decir cómo ha cambiado pero no lo es tanto decir el por qué (VOVELLE, 1996: 130).

## NUESTRA POSICIÓN TEÓRICO-METODOLÓGICA

Empezaremos por situarnos en una descripción general de nuestro marco teórico-metodológico para seguir después -siempre dentro de este marco metodológico- con la presentación de los conceptos que serán utilizados durante la realización del presente trabajo: modernidad y tradición, representaciones, ritos, símbolos, metáfora y huecos léxicos, comunidad y sociedad, individuo, persona, las dos conciencias, interioridad, "yo", e interacción, rol y público, etc.

Para la presentación de estos conceptos utilizamos una bibliografía amplia con diversos autores donde hicimos únicamente una selección de lo

que consideramos más centrado en relación al tema que tratamos. Quizás a veces pueda dar la apariencia de eclecticismo pero, como veremos, partimos de presupuestos teóricos concretos aunque acudimos también en distintas ocasiones a autores variados y diferentes con la intención de explorar, aclarar y explicar una serie de conceptos, ilustrar ideas o simplemente citar casos, ejemplos o un aspecto muy concreto de trabajos etnográficos así como profundizar en diversos aspectos de nuestro análisis.

## **MÉTODO INTERPRETATIVO**

Metodológicamente al tratar de la importancia de la emoción como objeto de investigación Catherine Lutz destacó su estudio dentro de un sistema cultural de significados y de una interacción social así como la traducción entre dos puntos de vista culturales que fueran diferentes. Propuso utilizar el lenguaje emocional para reconstruir tipologías o crear teorías que contribuyeran a la definición de la realidad (LUTZ, 1.988: 10). Son estos procesos de traducción los que Catherine Lutz defendió como método de interpretación cultural (LUTZ, 1.988: 20).

Marta Allúe señaló que la muerte es objeto de un ritual que genera actitudes y conductas culturales establecidas, cambios en los procesos de interacción socio-familiar, y que producen una ideología (ALLÚE, 1.983). Para Louis-Vincent Thomas la muerte remite a un lenguaje universal pero que conserva su especificidad o particularidad en cada cultura. Opina también que en el lenguaje de *ayer* hay supervivencias que conviven con el de *hoy* (THOMAS, 1.975: 46-47). Thomas señala, además, que había dos tareas urgentes a realizar: la primera multiplicar las entrevistas antropológicas (diacrónicas y sincrónicas) sobre y a través del lenguaje utilizando diferentes técnicas: asociaciones verbales, semiología, semiótica, sistemas transformacionales. La segunda, y creemos que la más difícil, inventar un nuevo lenguaje.

Es en esta perspectiva que nuestro trabajo de investigación trata de reconstruir la teoría emic de dos modelos culturales: tradicionales y modernos. Para ello utilizaremos el método comparativo, ya que como hemos ido exponiendo tendremos que orientarnos entre las dos teorías culturales que portan nuestros informantes (la del pueblo y la de la ciudad). Y este estudio comparativo tendrá como base una descripción analítica en la que, junto con la presentación del texto etnográfico, utilizaremos una serie de conceptos de los que algunos serán usados como categorías de análisis, que conviene definir en estos momentos para ir precisando dichas categorías así como su contenido teórico y científico. Utilizaremos también una serie de categorías de oposición binarias en nuestro análisis como son las diferencias de género (hombre/mujer), temporales (antes/ahora; día/noche) y espaciales (dentro/fuera). Durkheim había dicho, sobre la función de las categorías, que éstas sirven para "dominar y recubrir todos los otros conceptos: son los cuadros permanentes de la vida mental." (DURKHEIM, 1.982: 408). Entre las categorías buscaremos también otras que podemos considerar más subjetivas: rechazo/



aceptación; afirmación/negación. Y otras que definen criterios de la realidad: presencia/ausencia; para llegar finalmente a valorar las teorías o ideas que entran en colisión, y si se produce un nivel donde éstas se concilien.

Metodológicamente partimos del método interpretativo de Clifford Geertz quien, desde un concepto semiótico de la cultura, concibe el análisis cultural como "una ciencia interpretativa en busca de significaciones." (GEERTZ, 1.987: 20). Geertz afirma que

"El análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación- [...] - y en determinar su campo social y su alcance. [...] Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de "interpretar un texto") un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada." (GEERTZ, 1.987: 24)

Es lo que tratamos de hacer al tratar de reconstituir la cadena de significados culturales en relación a la teoría de la expresión de emociones y sentimientos del duelo, a través de los discursos de nuestros informantes. Esto lo hicimos a través de los "sistemas simbólicos", así como de las prácticas a través de las "conductas" que fueron recogidas en las entrevistas (GEERTZ, 1.987: 29-30), lo que nos permitió acceder a un "sistema conceptual"; para ello no olvidemos, como este autor ha señalado, que "la etnografía es descripción densa" (GEERTZ, 1.987: 24). Es por ello que consideramos de gran importancia presentar, dentro de una cierta coherencia, los materiales, no sólo los que estructuran el eje central del discurso, sino también los que enlazan con otros más periféricos y que pueden contribuir a añadir distintos matices e iluminar algunos aspectos, lo que puede llegar a aumentar nuestra comprensión de las estructuras de significados que estamos tratando de analizar. Frente a la idea que la cultura "entendida como puro sistema simbólico" se organiza en torno a algunos de estos sistemas centrales, Geertz señala como fundamental

"[...] el fluir de la conducta -o, más precisamente, de la acción social- donde las formas culturales encuentran articulación. [...] Cualesquiera que sean los sistemas simbólicos «en sus propios términos», tenemos acceso empírico a ellos escrutando los hechos, y no disponiendo entidades abstractas en esquemas unificados." (GEERTZ, 1.987: 29-30)

Trataremos de analizar algunos de dichos sistemas simbólicos a partir de nuestro material etnográfico.

También Radcliffe-Brown propuso un método de análisis, en *The Andaman Islanders* ([1.922] 1.964), que consistía en tener en cuenta las explicaciones nativas que ellos mismos ofrecían, las diferentes ocasiones en que se practicaba una misma costumbre, las costumbres diferentes cuando éstas son practicadas juntas, y la comparación con otras costumbres similares (RAD-

CLIFFE-BROWN, [1.922] 1.964: 234-235).

En adelante pasaremos revista, como ya hicimos mención más arriba, a una serie de conceptos que serán utilizados a lo largo del presente estudio.

## **PRINCIPALES CONCEPTOS ANALÍTICOS**

### **ASPECTOS DIURNOS Y NOCTURNOS**

Trataremos en el presente estudio de acercarnos al tema de la muerte, metodológicamente, a través de los conceptos de emociones y sentimientos implicados; para ello estableceremos dos grandes grupos en relación a los conceptos diurno y nocturno aplicados a emociones y sentimientos, pasando antes revista a una serie de pistas que nos llevaron a adoptar estos términos. Comenzamos por Lévi-Strauss quien refiriéndose a la relación que se tiene con los difuntos a través de los dos modelos que propuso, el *caballero emprendedor* y el *muerto agradecido*, encontró entre otros "sistemas de oposiciones" el de día y noche, estando el primero asociado a la vida social y el segundo a la vida individual:

"Numerosos detalles confirman que los dos conjuntos de creencias forman, en la vida y el pensamiento indígenas, un sistema de oposiciones: uno en relación con el día, los cursos de agua, la dirección este-oeste, las normas colectivas; el otro con la noche, los astros, la dirección vertical, las vocaciones individuales, etc."<sup>165</sup> (LÉVI-STRAUSS, 1.984: 246)

Nos pareció apropiado el uso de estos conceptos metafóricos puesto que forma parte de las categorías que el pensamiento utiliza y que encontramos, de alguna forma, a veces inconscientemente en nuestros informantes. Se pueden poner objeciones al uso de términos metafóricos en un trabajo de investigación y de hecho reconocemos su peligro -por ello definiremos esta terminología y sus contenidos teóricos- pero el uso de conceptos acuñados con estos significados no agotan la realidad sino que, por el contrario, nos sirve para acercarnos más a ella. Como Ortega y Gasset explicaba

"Metáfora es transposición de nombre. [...] la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual." (ORTEGA Y GASSET, [1.924] 1.983: 389-391)

---

<sup>165</sup> Trad. de la ed. Francesa. Cit. Orig.: "De nombreux détails confirment que les deux ensembles de croyances et de coutumes forment, dans la vie et la pensée indigènes, un système d'oppositions: l'un en rapport avec le jour, les cours d'eau, la direction est-ouest, les normes collectives; l'autre avec la nuit, les astres, la direction verticale, les vocations individuelles, etc." (LÉVI-STRAUSS, 1.984: 246).

"La metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma de pensamiento científico. Lo que puede muy bien acaecer es que el hombre de ciencia se equivoque al emplearla [...] El error en el uso de un método no es una objeción contra el método. [...]" (ORTEGA Y GASSET, [1.924] 1.983: 387)

Nocturno y diurno son nociones que presentan ciertos aspectos que se relacionan con nuestra fisiología y que deben ser tenidos en cuenta; para ello recurrimos de nuevo a las explicaciones de Damasio, esta vez en relación a *los reflejos de base*. El doctor Antonio Damasio al tratar de la organización de la "homeostasia"<sup>166</sup> en los organismos de los seres vivos dice que en el primer nivel se sitúan las "respuestas simples de aproximación o evitación de todo un organismo frente a un objeto" y en el nivel superior "las respuestas de competición y cooperación" (DAMASIO, 2.003: 35). En el nivel inferior de lo que él llama la "máquina homeostática" incluye: "los procesos del metabolismo", "los reflejos de base" y el "sistema inmunitario". En el nivel intermedio los "comportamientos asociados a las nociones de placer (y de recompensa) o de dolor (y de punición)"; en un nivel más alto: "las necesidades y las motivaciones", y más arriba: las emociones (DAMASIO, 2.003: 35-40).

Vamos a retener para nuestro concepto de *nocturnidad* y *diurnidad* el de *los reflejos de base*, sin olvidar que se encuentran en un mismo nivel que los procesos metabólicos y el sistema inmunitario:

"Los reflejos de base. Incluyen el reflejo de parada que despliegan los organismos en reacción a un ruido, a un contacto táctil o en tanto que tropismos que alejan el organismo de un calor o de un frío extremos, **que lo separan de la oscuridad y lo atraen hacia la luz.**"<sup>167</sup> (DAMASIO, 2.003: 35)

Esta oposición la asociamos a dos tipos fundamentales y opuestos de

---

<sup>166</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] tous les organismes vivants naissent munis de procédés conçus pour résoudre *automatiquement*, sans qu'il soit besoin de raisonner, les problèmes de base que pose la vie. Ce sont: trouver des sources d'énergie; incorporer et transformer de l'énergie; préserver un équilibre chimique intérieur qui soit compatible avec les processus de la vie; se défendre contre les agents extérieurs que sont la maladie et les blessures physiques ." (DAMASIO, 2.003: 34). Trad.: "[...] todos los organismos vivos nacen provistos de procedimientos concebidos para resolver *automáticamente*, sin necesidad de razonar, los problemas de base que implica la vida. Estos son: encontrar fuentes de energía; incorporar y transformar la energía; preservar un equilibrio químico interior que sea compatible con los procesos de la vida; defenderse contra los agentes exteriores como son la enfermedad y las heridas físicas." (DAMASIO, 2.003: 34).

<sup>167</sup> El resaltado es nuestro. Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Les réflexes de base. Ils incluent le réflexe d'arrêt, que les organismes déploient en réaction à un bruit, à un contact tactile ou en tant que tropismes qui éloignent l'organisme d'une chaleur ou d'un froid extrêmes, qui l'écartent de l'obscurité et l'attirent vers la lumière." (DAMASIO, 2.003: 35).

sentimientos que se producen durante el duelo, y que son irreconciliables - establecidos ya de forma clásica por Frazer (1.935) como sentimientos de afección o atracción, y de aversión o repulsión-. Los que llamaremos "diurnos" hacen referencia a los que manifiestan deseo de proximidad y atracción con el difunto y se vincula con una cierta obligatoriedad social en su expresión: cariño, sentimiento de pérdida, evocación, vacío y dolor, principalmente. Reservaremos el término de "nocturnos" a los que provocan sentimientos de alejamiento o de repulsión, los que tratan de crear el olvido frente a la persistencia de imágenes incontroladas, lo innombrable, todos los aspectos que espantan y que quedan ligados en el imaginario a la nocturnidad, sea de forma individual o colectiva. Todo esto determina que una serie de personas, elementos o situaciones presenten aspectos nocturnos o diurnos y a veces incluso los dos resultando difícil de separarlos al encontrarse presente las dos categorías en sus naturalezas íntimas. Llamaremos *transicionales* a estos elementos y optaremos por su análisis desde la categoría cuya visibilidad presente un mayor peso social según el punto de vista estudiado -primera o tercera persona- resultando más relevante y determinante sin olvidar el otro aspecto que señalaremos en la otra categoría.

De esta forma, dentro de los **aspectos diurnos** tendrán cabida en el tratamiento del tema las expresiones emocionales del momento de la muerte, que manifiestan y expresan de forma explícita sentimientos vinculados a la pérdida de una persona próxima y de solidaridad vecinal, y las expresiones del devenir: luto y visitas al cementerio, en cuanto que expresan -en primera persona- sentimiento y obligación social de su expresión; todo esto forma parte de un corpus teórico y de prácticas sociales codificadas culturalmente. Todos los elementos del momento y del devenir presentan también aspectos nocturnos implícitos que serán aclarados en el otro apartado.

Dentro de **los aspectos nocturnos** trataremos de comprender y aproximar las emociones y sentimientos que expresan de forma explícita repulsión, temor (susto), rechazo a una serie de imágenes, lugares (cementérios), secuencias temporales (noche), experiencias, vivencias, objetos, seres o entidades (reales o imaginarios), etc. ligados a la muerte y que se vinculan con imágenes culturales presentes desde el proceso de socialización de la infancia. Nos centraremos principalmente en los relatos, leyendas, mitos, ritos, anécdotas, vivencias personales, etc. que aproximan diferentes *seres transicionales* fantasmáticos que nos remiten al aspecto nocturno contenido en las imágenes reales y vividas en el apartado de los aspectos diurnos: imágenes mentales que emergen en el momento del deceso en forma de sensaciones, impresiones, olores, recuerdos, etc., o las que se asocian conscientemente o no al luto.

## TRADICIÓN Y MODERNIDAD

Consideramos necesario explicar qué estamos diciendo cuando empleamos estos términos de "tradición" y "modernidad", para ello nos remitimos a la explicación que Baudrillard ofrece de ellos:

"No hay moda más que en el marco de la modernidad. Es decir, en un esquema de ruptura, progreso e innovación. En cualquier contexto cultural lo antiguo y lo "moderno" se alternan de forma significativa. Pero, no existe para nosotros, desde las Luces y la Revolución Industrial, una estructura histórica y polémica de cambio y de crisis. Parece que la modernidad ha instalado, simultáneamente, un tiempo lineal, el del progreso técnico, de la producción y de la historia, y un tiempo cíclico, el de la moda. Contradicción aparente, puesto que, de hecho, la modernidad nunca es ruptura radical. La tradición ya no es la preeminencia de lo antiguo sobre lo nuevo: ella no conoce ni lo uno ni lo otro -es la modernidad quien inventa las dos a la vez; de hecho, ella siempre es al mismo tiempo neo y retro, moderna y anacrónica. Dialéctica de la ruptura, ella llega a ser rápidamente dinámica de la amalgama y del reciclado. En política, en la técnica, en el arte, en la cultura, se define por la tasa de cambio tolerable por el sistema sin que nada se haya cambiado al orden esencial. [...] Porque la lógica binaria es la esencia de la modernidad. Es ella la que impulsa la diferenciación infinita y los efectos "dialécticos" de ruptura. La modernidad no es la transmutación de todos los valores, es la conmutación de todos los valores, es su combinatoria y su ambigüedad. La modernidad es un código, y la moda es su emblema."<sup>168</sup> (BAUDRILLARD, 1.976: 135)

## REPRESENTACIONES

Cuando hablamos de representaciones estamos haciendo referencia a la noción de *representaciones colectivas*, concepto que Durkheim definió:

"Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación extendida no sólo en el tiempo, sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes han asociado, mezclado,

---

<sup>168</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Il n'y a de mode que dans le cadre de la modernité. C'est-à-dire dans un schéma de rupture, de progrès et d'innovation. Dans n'importe quel contexte culturel, l'ancien et le "moderne" alternent significativement. Mais il n'existe que pour nous, depuis les Lumières et la Révolution Industrielle, une structure historique et polémique de changement et de crise. Il semble que la modernité mette en place simultanément un temps linéaire, celui du progrès technique, de la production et de l'histoire, et un temps cyclique, celui de la mode. Contradiction apparente, car en fait la modernité n'est jamais rupture radicale. La tradition n'est pas davantage la prééminence de l'ancien sur le nouveau: elle ne connaît ni l'un ni l'autre -c'est la modernité qui invente les deux à la fois, du coup, elle est toujours en même temps néo et rétro, moderne et anachronique. Dialectique de la rupture, elle devient très vite dynamique de l'amalgame et du recyclage. En politique, dans la technique, dans l'art, dans la culture, elle se définit par le taux de changement tolérable par le système sans qu'il soit rien changé à l'ordre essentiel. [...] Car c'est la logique binaire qui est l'essence de la modernité. C'est elle qui impulse la différenciation infinie et les effets "dialectiques" de rupture. La modernité n'est pas la transmutation de toutes les valeurs, c'est la commutation de toutes les valeurs, c'est leur combinatoire et leur ambiguïté. La modernité est un code, et la mode est son emblème." (BAUDRILLARD, 1.976: 135).

combinado sus ideas y sentimientos para elaborarlas; amplias series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber. Se concentra algo así como un capital intelectual muy particular, infinitamente más rico y complejo que el individual." (DURKHEIM, [1.912] 1.982: 14)

## RITOS

Al tratar de ritos estamos utilizando este concepto en el sentido en que Durkheim señala que éstos "son, en parte, medios destinados a permitir que el hombre imponga su voluntad sobre el mundo." (DURKHEIM, [1.912] 1.982: 79), y que van Gennep completaría, al atribuirle la función de marcar el paso de una categoría a otra, relacionándolo, en general, con cambios fisiológicos y organizándolos en un orden secuencial en el que destaca una fase preliminar o de separación, otra liminal o de transición, y otra postliminal o de agregación (VAN GENNEP, 1.986: 30). Los ritos del duelo, como van Gennep señaló, se corresponden perfectamente con esta secuencia ritual (VAN GENNEP, 1.986: 158). Tenemos en cuenta también el tratamiento que Cazeneuve les dio, como

"[...] un acto individual o colectivo que siempre, aún en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual." (CAZENEUVE, 1.972: 16)

De esta forma, lo va a poner en relación con las nociones de eficacia y repetición. Estableció dos tipos de ritos: ritos de control y ritos conmemorativos, encontrándose los ritos del duelo en el segundo grupo (CAZENEUVE, 1.972: 29). Es interesante también el tratamiento que hizo de la noción de *impureza*, y la relación que establece entre este concepto y el de *cambio*, es decir los cambios son impurezas ya que generan angustias y miedos (CAZENEUVE, 1.972: 42). Pondrá en relación la muerte con la impureza:

"Los ritos de duelo son, en buena medida, ritos de purificación en virtud de que [...] la muerte constituye una impureza." (CAZENEUVE, 1.972: 101).

Louis-Vincent Thomas (THOMAS, 1.975: 45) propone considerarlos a partir de tres perspectivas principales:

1.- La dimensión simbólica que procede a través de la sustitución simbólica (símbolo: comportamientos, ritos, vestidos, cantos fúnebres, estatuas, máscaras, etc.) o metonímica.

2.- La dimensión paradigmática: que pone de relieve oposiciones significativas: buena muerte/mala muerte; Eros/Tánatos; ruptura/ continuidad; orden/desorden; muerte real/muerte fantasmática; pureza/impureza...

3.- La dimensión sintagmática: o juego de relaciones de los elementos en presencia del nivel de creencias, y / o de ritos, teniendo en cuenta la totalidad de la cultura considerada, y sus principales ideas-fuerza. Concluye que "Cada etnia, cada población, cada "iglesia" posee así su "sistema de muerte" inseparable de su cosmología, de su teogonía, de su psicología."<sup>169</sup> (THOMAS, 1.975: 45).

## SÍMBOLOS

Concebimos, en principio, el símbolo en relación a *la imagen* susceptible de traducirse en un discurso y que desempeña un papel fundamental en la interacción entre la imagen mental (individual) y las representaciones culturales colectivas (mitos, ritos, etc.). Compartir estas imágenes se vincula con una percepción del mundo que genera identidad entre los que la comparten. Estas imágenes pueden ser traducidas o no en palabras, o pueden contener un saber y una concepción del mundo.

El tratamiento simbólico-interpretativo, metodológicamente hablando, es fundamental para efectuar esa "traducción" cultural que proponía Lutz, especialmente cuando las imágenes pueden traducirse en palabras. Es por ello que en nuestro análisis hacemos valer la semántica de los símbolos que Victor Turner sistematizó (TURNER, 1.988; 1.990), y donde él encuentra "una fusión de ecología e intelecto que da como resultado la materialización de una idea." (TURNER, 1.988). Victor Turner escribe a propósito del símbolo:

"El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual. [...] los símbolos están esencialmente implicados en el proceso social. Así llegué a ver las celebraciones rituales como fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegaban a ajustarse a sus cambios internos, y a adaptarse a su medio ambiente. En esta perspectiva el símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social [...]" (TURNER, 1.990: 21-22)

Tenemos en cuenta también la contribución de Edmund Leach, quien ha desarrollado ampliamente el tema en su obra *Cultura y Comunicación* (1.989), situándose en una concepción de la cultura como un sistema de comunicación a través de mensajes codificados (LEACH, 1.989: 2); Leach, distingue el signo del símbolo, inspirándose en Lévi-Strauss, y establece "relaciones simbólicas", que dan lugar a una serie de asociaciones arbitrarias que se relacionan con la metáfora; en cambio el signo posee las relaciones de con-

---

<sup>169</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Chaque ethnie, chaque population, chaque "église" possède ainsi son "système de la mort" inséparable de sa cosmologie, de sa théogonie, de sa psychologie." (THOMAS, 1.975: 45).

tigüidad de la metonimia (LEACH, 1.989: 19-29). Consideramos también, en relación a los textos que analizamos, sus conceptos *contexto ritual* -al que los objetos que se le asocian participan de un cierto contagio de lo "sagrado"- (LEACH, 1.989: 52), así como el de *condensación ritual*, del que Leach dice que

"Cuando participamos en tal ritual recogemos todos estos mensajes al mismo tiempo y los condensamos en una experiencia única que describimos como "asistir a una boda", "asistir a un funeral", etc. Pero el analista debe tomar cada dimensión por separado, una cada vez, resultando después casi imposible dar cuenta de forma realmente convincente de cómo las diferentes dimensiones superpuestas encajan entre sí para producir un único mensaje combinado." (LEACH, 1.989: 57)

Tenemos en cuenta que nuestros informantes "condensaron" una buena parte de las experiencias que fueron viviendo en cada uno de los momentos de sus vidas, así como las conclusiones e ideas que se fueron haciendo a lo largo del tiempo, a través de reformulaciones, en las que también tiene su lugar las pérdidas de algunos de los contenidos a través del olvido.

No obstante, no perdemos de vista *el dispositivo simbólico* de Dan Sperber -aunque dice oponerse a las concepciones semiológicas que conciben el simbolismo como un útil de la comunicación social, pero les reconoce este aspecto- como *dispositivo cognitivo*

"[...] que, junto con los mecanismos de la percepción y con el dispositivo conceptual, participa en la constitución del saber y en el funcionamiento de la memoria. [...] sugiero como hipótesis que los principios básicos del dispositivo simbólico no son inducidos de la experiencia, sino que, por el contrario, forman parte del equipo mental innato que hace que sea posible la experiencia." (SPERBER, 1.988: 19).

Este dispositivo simbólico, como ya vimos<sup>170</sup>, es presentado como "un dispositivo mental acoplado al dispositivo conceptual" construyéndose, entre otras cosas, a través de categorías semánticas (SPERBER, 1.988: 171). Sperber clasifica el simbolismo en tres categorías:

- 1) Por la forma de entrada de las percepciones: visuales, auditivas, etc.
- 2) Los condicionantes que provocan una falta de tratamiento de las percepciones o fallos del *dispositivo conceptual*.
- 3) Según el tipo de evocación a que dan lugar. (SPERBER, 1.988: 172-175).

---

<sup>170</sup> Cf. I. 2.2. nota 112 pg. 67.



En su concepción del símbolo desempeña un papel importante la focalización y la evocación (SPERBER, 1.988: 149).

## **METÁFORA Y HUECOS LÉXICOS**

En nuestros planteamientos metodológicos se puede percibir también la influencia de James W. Fernández, quien impartió uno de los seminarios del programa de doctorado al que asistimos y cuyo título fue "Economías y juegos del pensamiento en el comportamiento social: la teoría de los tropos". Destacamos dos textos: "Huecos léxicos y revitalización lingüística en el asturiano moderno" (FERNÁNDEZ, 1.990), y "Misión de la Metáfora en la cultura expresiva" (FERNÁNDEZ, 1.974). Este texto último nos lo facilitó el profesor Fernández ya traducido al castellano. Destacamos su teoría de los campos semánticos y las traslaciones, que extrapolamos a lo simbólico:

"[...] en la vida humana y en cuanto a nuestros idiomas no andamos en un mundo completo, relleno en todos los aspectos; siempre habrá huecos y siempre habrá otros idiomas que organicen estos huecos si no mejor por lo menos de manera distinta, aleccionadora [...] La expresividad de un idioma, propongo, está en su mayor parte en esta capacidad particular de abrir y llenar huecos en nuestra experiencia [...] La pérdida de un idioma, pues, es una pérdida para la humanidad en general en su capacidad evolutiva. Es una pérdida de expresividad humana. [...] Hay experiencias en su totalidad o en sus partes [...] que no sabemos bien nombrar. Tenemos que inventar palabras o, lo más fácil, podemos trasladar palabras de un campo de actividad semánticamente rico a otro pobre y necesitado." (FERNÁNDEZ, 1.990: 55-57)

El autor dice que esto nos lleva "no solamente a estructurar sino revitalizar nuestra experiencia" (FERNÁNDEZ, 1.990: 65).

## **COMUNIDAD Y SOCIEDAD**

Vamos a distinguir el uso que damos a los conceptos de Comunidad y Sociedad, tal y como los sistematizó Ferdinand Tönnies. Dicho autor partió de las nociones de voluntad orgánica -situando su principio en la vida vegetativa- (TÖNNIES, [1.887] 1.977: 131) en oposición a voluntad reflexiva -procedente del pensamiento- (TÖNNIES, [1.887] 1.977: 144). A estas formas dice que se van a ligar dos formas sociales. La voluntad orgánica da lugar a la comunidad (Gemeinschaft) en cuya base inicial se encuentran los lazos de sangre. A esta *comunidad de sangre* se hace extensiva la *comunidad de localidad* (vecinos y amigos), y la unión, producto de dichas relaciones dará lugar a una *comunidad de espíritu*. Partiendo de la familia apunta que su expresión más elaborada la encontramos en el pueblo. Este tipo de voluntad se mueve más bien de forma afectiva y sentimental dando mayor importancia a las tra-

diciones y a la moral<sup>171</sup> (TÖNNIES, [1.887] 1.977: 56-57). La voluntad reflexiva dará lugar, en cambio, a la sociedad (Gesellschaft), que Tönnies define:

"Según la teoría de la sociedad ésta es un grupo de hombres que viviendo y permaneciendo, como en la comunidad, de una forma pacífica los unos junto a los otros no están ligados orgánicamente sino que están orgánicamente separados; mientras que en la comunidad, permanecen ligados a pesar de toda separación, en la sociedad están separados a pesar de toda unión."<sup>172</sup> (TÖNNIES, [1.887] 1.977: 81)

Tönnies piensa que en la sociedad el hombre es extranjero a sí mismo y que se encuentra dirigido por la reflexión, el cálculo y la especulación, donde los conceptos de valor, intercambio, dinero forman una gran parte de su propio contenido (TÖNNIES, [1.887] 1.977: 82-83). Las relaciones sociales no afectan a la intimidad de la persona siendo exteriores, frías y convencionales, representada en su forma más genuina por el comercio (TÖNNIES, [1.887] 1.977: 92-93). Es por ello que dice: "Aquí, cada uno es para sí mismo y en un estado de tensión frente a todos los otros."<sup>173</sup> (TÖNNIES, [1.887] 1.977: 81).

Geodfrey y Monica Wilson, en 1.968, dieron otras precisiones, que enriquecen metodológicamente el estudio de la sociedad:

"La sociedad es, para la sociología, el nexo de relaciones en el que las categorías y grupos de personas se encuentran implicados los unos con los otros."<sup>174</sup> (WILSON; WILSON, 1.968: 45)

También establecen el término *relaciones sociales* a través de tres tipos

---

<sup>171</sup> Durkheim, como vimos, hizo también esta distinción al diferenciar entre, por un lado, las sociedades con solidaridad mecánica, lo que él dijo estar más bien organizada por creencias y sentimientos comunes, dando lugar al tipo colectivo que anula la individualidad (la comunidad de Tönnies). Durkheim dice acerca de la individualidad que "Elle ne peut naître que si la communauté prend moins de place en nous.". Trad.: "No puede nacer salvo si la comunidad coge menos plaza en nosotros." Y, por otro lado, las que estaban reguladas por una solidaridad orgánica (la sociedad de Tönnies), pero Durkheim dice que ambas son dos aspectos de una misma realidad (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 99).

<sup>172</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "D'après la théorie de la société, celle-ci est un groupe d'hommes qui, vivant et demeurant, comme dans la communauté, d'une manière pacifique les uns à côté des autres, ne sont pas liés organiquement mais sont organiquement séparés; tandis que, dans la communauté, ils restent liés malgré toute séparation, ils sont, dans la société, séparés malgré toute liaison." (TÖNNIES, [1.887] 1.977: 81).

<sup>173</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Ici, chacun est pour soi et dans un état de tension vis-à-vis de tous les autres." (TÖNNIES, [1.887] 1.977: 81).

<sup>174</sup> Trad. de la edición anglosajona. Cit. orig.: "Society is, for sociology, the nexus of relations in which categories and groups of people are involved with one another." (WILSON; WILSON, 1.968: 45).

de relaciones: prácticas, intelectuales y emocionales (WILSON; WILSON, 1.968: 45-46); ellos aplicarán el concepto *escala* para significar la intensidad de las relaciones sociales, que como ellos indican varían de unas sociedades a otras; nosotros preferimos llamarlas, justamente, intensidad de las relaciones sociales, puesto que nos parece más claro y concreto este concepto que el de escala. Acerca de la Comunidad nos parece más bien vago, ya que dicen que: "Comunidades son áreas y períodos de vida común de mayor o menor intensidad." Piensan que sus límites no aparecen definidos con claridad, y presentan una variabilidad en función de los puntos de referencia (WILSON; WILSON, 1.968: 30)<sup>175</sup>. Nos parece, por tanto, mucho más claro tal y como lo concibió Tönnies.

De forma diferente, y aplicado al contexto ritual, acudimos a la obra de Victor Turner, *El proceso ritual*, en el que dentro de "los dos «modelos» principales de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos" (TURNER, 1.988:103) presentará y explicará su concepto de *communitas*, del que dice,

"[...] que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual." (TURNER, 1.988: 103)

Frente a este modelo ofrece el de sociedad:

"[...] la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de «más» o «menos»" (TURNER, 1.988: 103)

## IDENTIDAD

Este término se vincula e incluye los conceptos que presentamos a continuación de individuo y persona, interioridad, etc., que a su vez remiten a la identidad. Para aclarar estas nociones en nuestro estudio, así como la posición que adoptaremos, dedicaremos un apartado especial a estos conceptos, puesto que se organizan como una familia semántica.

En otro nivel, el de la utilización del término, vamos a señalar también este concepto a través de las reflexiones del profesor Catani, que las va a remitir a dos referentes distintos: el primero al que la expresa, dando la impresión de "completo en sí mismo"; el segundo al autor que lo analiza, y que encuentra que remite a la "incompletud" por falta de relaciones. (Ver el texto

---

<sup>175</sup> Trad. de la edición anglosajona. Cit. orig.: "Communities are areas and periods of common life of more or less intensity." (WILSON; WILSON, 1.968: 30).

completo<sup>176</sup> del Dr. Catani en el ANEXO V).

## INDIVIDUO Y PERSONA

*"El zuñi se dirige así a la máscara en estos términos: «Te he hecho con granos de alimentos, y te he dado la vida. Danos la bendición de tu poder espiritual, y cuando llegue el día de la danza, procúranos la lluvia, durante tanto tiempo como tú vivirás. Yo he hecho de ti una persona.<sup>177</sup>»" (Claude Lévi-Strauss)<sup>178</sup>*

*"Cualquier individuo es uno, singular, irreductible. Y por tanto, es al mismo tiempo doble, plural, innumerable y variado.*

*Aquí también nos encontramos con el problema de la unidad múltiple." (Edgard Morin)<sup>179</sup>*

En nuestro análisis serán centrales una serie de nociones que tratamos a continuación, comenzaremos por la noción de individuo y persona. Si, como señala Elias, "individuo" fue un concepto utilizado como algo indivisible, irreductible e inseparable (ELIAS, 1.991: 213) éste nos remite al de "persona", que queda constituida con facetas diferentes.

Edgard Morin habla en su obra *El hombre y la muerte* de una nueva relación entre el individuo, la especie y la sociedad donde, según él, la singularización del individuo perturba y modifica esta relación (MORIN, 1.994: 14). Para Morin la existencia de la *constante*<sup>180</sup> inmortalidad supone la *afirmación de la individualidad*, es por ello que opina que "el último reducto de la

---

<sup>176</sup> Texto que el profesor Catani nos facilitó personalmente en soporte informático, y que recoge algunas reflexiones inéditas.

<sup>177</sup> El resaltado en negritas es nuestro.

<sup>178</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Ainsi, le Zuni s'adresse au masque en ces termes: «Je t'ai fait avec des graines alimentaires, et je t'ai donné la vie. Apporte-nous la bénédiction de ta puissance spirituelle, et quand viendra le jour de la danse, procure-nous la pluie, aussi longtemps que tu vivras. J'ai fait de toi une personne.»" (LÉVI-STRAUSS, 1.960: 25).

<sup>179</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Tout individu est un, singulier, irréductible. Et pourtant il est en même temps double, pluriel, innombrable et divers.

Ici encore, nous retrouvons le problème de l'unité multiple." (MORIN, 2.003: 89).

<sup>180</sup> Su análisis está basado en lo que Morin denomina "la triple constante antropológica" (también la menciona como triple realidad sociológica, y psicológica, según la aproximación que se haga del tema), es decir: el traumatismo de la muerte, la conciencia de la misma y la creencia en la inmortalidad (MORIN, 1.994: 32-33).

conciencia de la muerte es el *yo*." (MORIN, 1.994: 33-35), también señala que

"Descubriendo pues, a través de la prehistoria, la etnología y la psicología del niño, la triple constante de la muerte, podemos asegurar que la *afirmación incondicional del individuo es una realidad humana primera*.

Pero esta realidad primera choca con otra realidad primera: la afirmación del grupo social sobre el individuo. [...] el horror a la muerte depende estrechamente de lo desligado que esté el individuo en relación a su grupo; como, recíprocamente, la presencia imperativa del grupo aniquila, rechaza, inhibe o adormece la conciencia y el horror a la muerte." (MORIN, 1.994: 36)

Edgard Morin, quien nos ha situado -en el texto que acabamos de citar- en la visión de individuo y sociedad, en cambio, en el primer volumen de su obra *El Método* (1.981) -en el capítulo que trata acerca de la organización-, nos va a presentar una visión del individuo y su identidad múltiple, señalando que:

"En estas condiciones, *el uno* posee una identidad compleja (múltiple y una a la vez). Las partes, lo que no ha sido en absoluto señalado, tienen una *doble identidad*. Tienen su propia identidad y participan de la identidad del todo. Tan diferentes como puedan ser, los elementos o individuos que constituyen un sistema tienen al menos una identidad común de pertenencia a la unidad global y de obediencia a las reglas de organización.

En las sociedades humanas, el individuo tiene desde el nacimiento, la doble identidad personal y familiar [...]; va a desarrollar su propia originalidad individual y adquirir correlativamente su identidad social, en y por la cultura."<sup>181</sup> (MORIN, 1.981: 117)

Morin, en el quinto volumen de esta misma obra (2.003) dedica un apartado a la *Identidad Individual* que presenta en uno de los capítulos como *Identidad Polimorfa* destacando, por ejemplo, la dualidad masculina y femenina, la edad, la dualidad interior, etc. Y otra parte de este libro trata de la Identidad Social, aunque desde el punto de vista de las sociedades y no como

---

<sup>181</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Dans ces conditions, *l'un* a une identité complexe (multiple et une à la fois). Les parties, ce qui n'a guère été remarqué, ont une *doble identité*. Elles ont leur identité propre et elles participent à l'identité du tout. Si différents qu'ils puissent être, les éléments ou individus constituant un système ont au moins une identité commune d'appartenance à l'unité globale et d'obéissance à ses règles organisationnelles.

Dans les sociétés humaines, l'individu a dès la naissance la double identité, personnelle et familiale [...]; il va, dans et par la culture, développer sa propre originalité individuelle, et acquérir corrélativement son identité sociale." (MORIN, 1.981: 117).

componente individual. Pero en la cita anterior vimos que quedó en cierto modo esbozada esta idea a través de la noción de *doble identidad* en el individuo (como parte y como todo).

Nos interesamos por esta *doble identidad* concebida desde una perspectiva de identidad social e individual en un mismo individuo. Para ello, nos acercamos a este tema a través del tratamiento que Durkheim le dio ya en su tiempo a través de la noción de *dos conciencias*:

"Existe en cada una de nuestras conciencias, como hemos dicho<sup>182</sup>, dos conciencias: una que nos es común con todo nuestro grupo, que, por consiguiente, no se trata de nosotros mismos, sino de la sociedad viva y activa en nosotros; la otra, que no representa, por el contrario, nada más que a nosotros en lo que tenemos de personal y de diferente, en lo que hace de nosotros un individuo. [...] Existen dos fuerzas contrarias, una centrípeta, otra centrífuga, que no pueden crecer al mismo tiempo. No podemos desarrollarnos a la vez en dos sentidos tan opuestos. Si tenemos una viva inclinación a pensar y actuar por nosotros mismos, no podemos estar fuertemente inclinados a pensar y actuar como los otros. Si el ideal es de construirse una fisonomía propia y personal, no es cuestión de parecerse a todo el mundo."<sup>183</sup> (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 99-100)

Consideramos, por el contrario, que esa *conciencia social* junto con la *conciencia personal*, tal y como las denomina Durkheim, es lo que hace de nosotros o puede llegar a hacer un individuo en el sentido pleno del término; y, por tanto, no nos parece acertada la idea de que nuestra parte social no se corresponda con nosotros mismos. Este argumento nos sugiere más bien una poderosa representación de nuestra propia cultura, al situarse en un punto de vista de dos conciencias que, diríamos, se viven mal a sí mismas, al estar mal integradas, divididas y en tensión o conflicto entre ellas; es decir, esta sería la forma normal en que el individuo se vive a sí mismo hasta que consigue, si realmente lo consigue, integrar las *dos conciencias* superponiéndolas, lo

---

<sup>182</sup> Efectivamente, Durkheim había hablado de estas dos conciencias en páginas precedentes, más o menos en los mismos términos (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 74).

<sup>183</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Il y a dans chacune de nos consciences, avon-nous dit, deux consciences: l'une, qui nous est commune avec notre groupe tout entier, qui, par conséquent, n'est pas nous-même, mais la société vivant et agissant en nous; l'autre qui ne représente au contraire que nous dans ce que nous avons de personnel et de distinct, dans ce qui fait de nous un individu. [...] Il y a là deux forces contraires, l'une centripète, l'autre centrifuge, qui ne peuvent pas croître en même temps. Nous ne pouvons pas nous développer à la fois dans deux sens aussi opposés. Si nous avons un vif penchant à penser et à agir par nous-mêmes, nous ne pouvons pas être fortement enclin à penser et à agir comme les autres. Si l'idéal est de se faire une physionomie propre et personnelle, il ne saurait être de ressembler à tout le monde." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 99-100).

que amplificaría el potencial de ambas, y por tanto del individuo mismo<sup>184</sup>.

En este enunciado de Durkheim nos parece encontrar de forma implícita un cierto eco de los principios *individual* como naturaleza innata (y por tanto única y diferente) -¿interior?- que procede del organismo, y *social* como lo adquirido, lo que procede del mundo exterior, y por tanto no forma parte de su naturaleza intrínseca. Pero, que lo individual proceda o no del interior de la persona -y no olvidemos que a las inclinaciones personales se les pueden encontrar causas externas e internas al mismo tiempo-, y lo social del exterior, lo cierto es que somos el resultado de la combinación de ambos aspectos. Por tanto, de algún modo debemos poder integrarlos, y considerarlos como *complementarios*. Es por ello que no nos parece que deban oponerse obligatoriamente y de forma absoluta las nociones *individual* y *social*, al menos a nivel conceptual y analítico, a pesar de que en la praxis cultural tradicional pueda ser vivido de forma más bien intensa. Edgard Morin decía que

"De este modo, las complementariedades que se organizan entre las partes segregan antagonismos, virtuales o no; la identidad doble y complementaria que coexiste en cada parte es por sí misma virtualmente antagonista. Es, por tanto, el principio de complementariedad mismo que alimenta en su seno el principio de antagonismo."<sup>185</sup> (MORIN, 1.981: 119)

Una prueba de lo que venimos diciendo se encuentra en el hecho de que el interés de la propia persona le empujará a efectuar sus elecciones personales en un sentido o en el otro, según las circunstancias, y el contexto, dando lugar a formas más o menos estandarizadas socialmente o formas más o menos personales<sup>186</sup>. Con respecto al ideal del que habla Durkheim de tener una única fisonomía propia, nos parece que este ideal puede llegar a tener más fuerza y a ser más deseado en las sociedades tradicionales, siendo un signo precursor de cambios. El ideal, quizás, en las sociedades más individualistas consista en tener una fisonomía social más individualizada, en cualquiera de los variadísimos modelos propuestos por ella: cantantes, actores, políticos, intelectuales, etc., pero también existe el anhelo de encontrar

---

<sup>184</sup> En este sentido nos parece que se situaría la libertad del individuo, cuando llega a vivirse a sí mismo plenamente.

<sup>185</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Ainsi, les complémentarités qui s'organisent entre les parties secrètent des antagonismes, virtuels ou non; la double et complémentaire identité qui coexiste en chaque partie est de par elle-même virtuellement antagoniste. C'est donc le principe de complémentarité lui-même qui nourrit en son sein le principe d'antagonisme." (MORIN, 1.981: 119).

<sup>186</sup> En el caso de las personas en que la superposición de los dos niveles se ha efectuado, no planteará este tipo de dualidad, ya que la síntesis está completada, y puede representárenos como un *comportamiento natural*, o una apariencia de lo que llamamos *madurez*.

los grupos de personas hacia los que se pueda encontrar un cierto parecido que pueda generar un sentimiento de pertenencia.

Estas dos conciencias Durkheim las había asimilado con las representaciones de dos tipos diferentes que la sociedad elabora: el *tipo individual* y el *tipo colectivo* (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 74-75); él mismo dice al respecto que la condición necesaria para que aparezca uno de ellos es la supresión del otro (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 107), con lo que estamos de acuerdo hasta un cierto punto, -si consideramos estos dos tipos como una abstracción personificada de los objetivos del grupo, es decir contenidos dentro de una categoría de *tipos sociales*<sup>187</sup> como tipos "ideales" y "opuestos" que se excluyen entre sí-, aunque creemos que existen rasgos que corresponden a uno u otro tipo que pueden coexistir, no quiere decir por tanto que esto suceda así en el caso particular y concreto de cada individuo. De cualquier modo, esta categorización nos parece muy interesante como punto de partida.

Damasio (DAMASIO, 2.002) al tratar sobre las emociones dice que, a pesar de conocer bien cómo funcionaban, llegó a tropezarse con el obstáculo de la conciencia al querer comprender el *mecanismo suplementario* por el que cada persona sabe que se ha producido un sentimiento en ella<sup>188</sup>. Señala que esta conciencia es la clave para que podamos acceder a lo que sabemos sobre temas tan diferentes como hambre, sed, sexualidad, llanto, risa, etc., así como "del flujo de imágenes que llamamos pensamientos, sentimientos, historias, creencias, música y poesía, felicidad y éxtasis" (DAMASIO, 2.002: 15-16). También explica que la conciencia es un fenómeno completamente privado y que se conjuga en primera persona, y que junto con el espíritu (que el autor entiende como un proceso, consistente en un flujo de configuraciones mentales -imágenes- ligadas entre sí) quedan estrechamente vinculadas con el *comportamiento exterior*, susceptible de ser observado por otras personas, lo que nos lleva a esa *inclinación natural* de analizarnos y de analizar a los otros

---

<sup>187</sup> Es fácil ver en el *tipo colectivo* un *tipo social*, pero el *tipo individual* tal y como se nos presenta en la modernidad, es también un *tipo social*, que se presenta como una pluralidad diversificada, dentro de tendencias, estilos, estereotipos, modas, etc., lo que podríamos llamar una serie de heterogeneidades, homogéneas al interior de cada una de ellas. Pero el mismo Durkheim dirá "Il est, en effet, très remarquable que les seuls sentiments collectifs qui soient devenus plus intenses sont ceux qui ont pour objet, non des choses sociales, mais l'individu." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 141). Trad.: "Efectivamente, es relevante el hecho de que los únicos sentimientos colectivos que han llegado a ser más intensos, son los que tienen por objeto, no las cosas sociales, sino el individuo." (DURKHEIM, [1.893] 1.998: 141). Aquí tenemos un juego muy sutil, al que la *conscience commune* se presta, al adoptar el tipo social individual como *rostro* ideal. De la misma forma que una conciencia individual contiene aspectos sociales e individuales, la sociedad posee también la capacidad de adoptar ambos tipos, a través de una especie de transferencia.

<sup>188</sup> Dice que la conciencia nos ayudaría a comprender tres fenómenos ligados entre sí: 1) la emoción, 2) el sentimiento de esta emoción, 3) saber que hemos tenido un sentimiento de esa emoción concreta (DAMASIO, 2.002: 20).



(DAMASIO, 2.002: 25), y por tanto, a las distinciones de público y privado. El contenido de los conocimientos de la conciencia son la identificación y las relaciones entre sujeto y objeto (DAMASIO, 2.002: 34). Añade que la conciencia no puede separarse de la emoción, y cuando aquella se encuentra dañada esta también lo está (DAMASIO, 2.002: 29). Podríamos añadir que en ese nivel del espíritu, así concebido, encontramos un nivel del *saber*, y en el del comportamiento del *saber hacer*. Y lo más interesante, en lo que concierne a lo que estamos tratando, este mismo autor habla de dos niveles de conciencia:

1) El nivel *más simple y fundamental*, CONCIENCIA NÚCLEO, vinculada a nuestro deseo de vivir y con un interés centrado en sí mismo, sin futuro y sin pasado, sin proyección espacial, se resume a un Aquí y Ahora. Le corresponde un YO CENTRAL que se recrea continuamente.

2) Su nivel *más complejo y más elaborado*, CONCIENCIA EXTENDIDA, tiene un sentimiento elaborado de sí mismo, de su identidad, nos lleva a tener un interés por otros "yo", y por mejorar las condiciones de la vida, depende de la memoria y se proyecta en el tiempo (pasado y futuro), así como en el espacio. Le corresponde un YO AUTOBIOGRÁFICO que depende de sus recuerdos sistematizados (DAMASIO, 2.002: 16; 29-32). Dice que el segundo nivel se construye sobre los fundamentos del primero (DAMASIO, 2.002: 31)<sup>189</sup>.

En el sentido que Damasio describe el funcionamiento de la conciencia, podríamos decir entonces, que las *dos conciencias* de Durkheim quedarían incluidas dentro de la *Conciencia Extendida* de Damasio, centralizada en el *Yo autobiográfico*.

Vamos a proseguir con la noción de **persona**, a través del recorrido que hace Marcel Mauss (MAUSS, [1.950] 1.983), rastreando los orígenes de su significado histórico así como de las adquisiciones que fue teniendo este término. Vamos a tratar de exponer esta noción, básica en el análisis ulterior del tema, así como otros conceptos asociados a él, y que veremos más adelante.

Mauss comienza por informarnos del significado del término *persona* en la cultura romana: "máscara"<sup>190</sup>, en la que "per-sonare" nos dará la máscara *a través* (per) de la que resonaba la voz (sonare). (MAUSS, [1.950] 1.983:

---

<sup>189</sup> La prueba de esto, según explica el autor, se encuentra en las enfermedades neurológicas, ya que si el segundo nivel o conciencia extendida ha sido deteriorada, el primer nivel o conciencia núcleo, puede permanecer intacta; en cambio, si por el contrario es la conciencia núcleo la que ha sido alcanzada, entonces las dos se hunden (DAMASIO, 2.002: 31).

<sup>190</sup> Thomas, al hacer referencia a la máscara en los ritos funerarios africanos, dice que "[...] la masque devient une personne que l'on entoure de soin, que l'on consulte, à qui l'on offre des sacrifices." (THOMAS, 1.972: 183). Trad.: "[...] la máscara llega a ser una persona a la que se la rodea de atenciones, se la consulta, y a quien se le ofrece sacrificios." (THOMAS, 1.972: 183).

350). De esta forma señala que "persona" queda relacionado con la comedia y la tragedia, remitida al teatro. Esta palabra iría evolucionando y cargándose de otras connotaciones. En Grecia la designa la palabra "prosopon"; tendrá en su contenido los conceptos de voluntad y elección individual del destino de cada uno; Mauss dice que en su evolución esta palabra conservará "el sentido de imagen superpuesta" adquiriendo también la connotación de lo divino.

"Se extiende la palabra Prosopon al individuo en su naturaleza desnuda, todo máscara arrancada, y, en frente, se mantiene el sentido del artificio: el sentido de lo que es la intimidad de esta persona y el sentido de lo que es personaje."<sup>191</sup> (MAUSS, [1.950] 1.983: 355)

En esta evolución histórica del concepto el autor dice que se le añadió una conciencia moral, una connotación de derecho, etc., y que el cristianismo le otorgaría "una base metafísica segura" (MAUSS, [1.950] 1.983: 357), que forma parte aún en la actualidad de nuestra noción actual de persona. La última innovación añadida a lo anterior, es la *categoría del yo*<sup>192</sup> que Mauss denomina como "ser psicológico" (MAUSS, [1.950] 1983: 359-361). Llegado a este punto él se preguntó acerca de cómo esto evolucionaría en el futuro y cuales serían los significados que se le irían añadiendo.

Louis Dumont, aportará un doble sentido del término individuo: el sujeto *particular* y el sujeto *portador de valor* (DUMONT, 1.991: 29). La modernidad se expresa a través del individualismo o subordinación del todo social al individuo; mientras que en el holismo, por el contrario, el individuo permanece subordinado a la totalidad social. Presenta al individuo con dos facetas: como "sujeto empírico", o ser indivisible, y que sitúa en todas las sociedades -esta concepción nos da la ideología holista-; y como "ser moral" que sería fundamentalmente "no social", y el producto de nuestras sociedades -nos ofrece la ideología individualista- (DUMONT, 1.991: 303-304).

## INTERIORIDAD Y NOCIÓN DE "YO"

Hemos trabajado también con el concepto de interioridad, que fue una de las herramientas centrales del análisis. Este concepto comenzó siéndonos inspirado a través de la lectura de algunas de las obras de Bergson, quien partiendo de la noción temporal de "la duración" acabó situándose en el "campo de la vida interior" (BERGSON, [1.934] 1.960: 4). El siguiente texto

---

<sup>191</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "On étend le mot Prosopon à l'individu dans sa nature nue, tout masque arraché, et, en face, on garde le sens de l'artifice: le sens de ce qui est l'intimité de cette personne et le sens de ce qui est personnage." (MAUSS, 1.983: 355).

<sup>192</sup> El sistema filosófico de Fichte, establece como principio central la noción del "yo", considerado como un contenido infinito y absoluto, en continua dialéctica hacia el mundo exterior o "yo finito"; este pensamiento lo desarrolla en su obra *Teoría de la Ciencia* (1.794), (ABBAGNANO, 1.982: 46-52).

ofrece una reflexión interesante, que puede sugerirnos otras pistas, en el que señala que se le podría contar todo sobre un personaje de ficción, que "todo esto no valdría el sentimiento simple e indivisible que experimentaría si coincidiera por un instante con el mismo personaje. [...] El personaje me sería dado de golpe en toda su integridad [...]"<sup>193</sup> (BERGSON, [1.934] 1.960: 179). Para Bergson se trata del sentimiento de captar a la persona de una forma absoluta. Esto es lo que se puede producir en ocasiones cuando nuestros informantes nos libran una parte de ellos mismos, el de "coincidir" por unos cortos instantes, al situarnos en sus propios puntos de mira.

Bergson escribe también lo siguiente:

"Símbolos y puntos de vista me sitúan fuera de la persona, y no me revelan de ella más que lo que le es común con otros, y no lo que le es propio a sí misma. Pero lo que es propiamente la persona, lo que constituye su esencia, no puede percibirse desde fuera siendo por definición interior; ni expresarse a través de símbolos, siendo inconmensurable con cualquier otra cosa. Descripción, historia y análisis me dejan aquí en lo relativo. Sólo, la coincidencia con la persona misma me darían el absoluto."<sup>194</sup> (BERGSON, [1.934] 1.960: 179)

En esta cita entramos un poco en desacuerdo con el filósofo pues consideramos que justamente es a través del lenguaje como se expresan los símbolos y puntos de vista, y que como él dice nos sitúan al exterior de la persona, con lo que sí estamos de acuerdo; pero también creemos que nos ayudan a vislumbrar el interior de la misma, al menos en los momentos en que comunicamos y empatizamos con ella, en relación precisamente a lo que se está comunicando.

En este sentido nos parece más sensato cuando María Cátedra dice: "creo que una buena manera de acceder a lo que la gente tiene en la cabeza es a través de lo que dice" (CÁTEDRA, 1.988: 27) ya que no hay una separación absoluta entre exterioridad e interioridad, sino un intercambio entre estos

---

<sup>193</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] tout cela ne vaudra pas le sentiment simple et indivisible que j'éprouverais si je coïncidais un instant avec le personnage lui-même. [...] Le personnage me serait donné tout d'un coup dans son intégralité [...]". (BERGSON, [1.934] 1.960: 179).

<sup>194</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Symboles et points de vue me placent donc en dehors d'elle [la personne]; ils ne me livrent d'elle que ce qui lui est commun avec d'autres et ne lui appartient pas en propre. Mais ce qui est proprement elle, ce qui constitue son essence, ne saurait s'apercevoir du dehors, étant intérieur par définition, ni s'exprimer par des symboles, étant inconmensurable avec toute autre chose. Description, histoire et analyse me laissent ici dans le relatif. Seule, la coïncidence avec la personne même me donnerait l'absolu." (BERGSON, [1.934] 1.960: 179).

dos niveles, en dos direcciones, que van a contribuir a construir justamente "la interioridad" de la persona, y a interactuar con ella. Ésta no se puede construir por sí misma y al interior de sí misma, sino en relación a los objetos y los seres, en relación también con lo vivido, con lo que procede del mundo exterior, y lo que el mismo individuo puede proyectar de su interior al exterior, y fundamentalmente en relación a su memoria. Todo esto también puede ser leído y comprendido a través de la descripción de la historia y del análisis, por supuesto siempre quedará algo que se nos escapará. Creemos fundamental, en un primer momento, "coincidir" en el punto donde se sitúa la persona, puesto que es la manera de poder comprender mejor lo que nos dicen nuestros informantes y es lo que haremos al presentar los textos con sus testimonios. No pretendemos buscar ese absoluto en la globalidad de la persona, sino "coincidir" por unos instantes en sus discursos, para mejor comprender y analizar la lógica que se encuentra tras éstos. Lo difícil es devolver esta imagen ya que de todas formas "nunca se devolverá el sentido interior del original"<sup>195</sup> (BERGSON, [1.934] 1.960: 179-180), y esto nos parece absolutamente cierto. Pero sí podremos tener acceso a una cierta aproximación al mismo, y aunque Bergson renuncie a toda interpretación, análisis, etc. para "poseer el original", creemos que, por el contrario, sería de mayor interés el poder aproximarnos a esta "vida interior" para comprender la lógica que la habita, en relación al tema que nos ocupa, conocerla, analizarla, interpretarla y en un segundo momento poder, en lugar de guardar para nosotros mismos *-poseer el original-*, restituir algo de esa "vida interior".

Preferimos usar el término "interioridad" en lugar de "vida interior" puesto que este concepto, por un lado, sirve más bien a fines filosóficos y metafísicos, mientras que nuestra pretensión es buscar una utilidad para los fines antropológicos del tema que nos ocupa; y, por otro lado, es un concepto bastante vasto y lo que nos interesa es que su contenido sea más preciso y limitado. Es por ello que entendemos que la noción de "interioridad" expresará mejor lo que trataremos de definir a través de este concepto, aunque el uso dado haya sido diferente según los autores. Ya Durkheim (1.988) había establecido la noción de "exterioridad", como un "fuera indeterminado", en el que se situarían las representaciones colectivas, en definitiva, la cultura, y cuyo proceso de "interiorización de las normas" a través de la socialización, construiría esa dinámica del exterior hacia el interior, a través de la "coerción" (DURKHEIM, 1.988: 9-15). Damasio también utiliza estas categorías al usar términos como *mundo externo* y *mundo interno*<sup>196</sup>, *respuestas internas*, *imágenes*

---

<sup>195</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "jamais on ne rendra pas le sens intérieur de l'original" (BERGSON, [1.934] 1.960: 179-180).

<sup>196</sup> Este *mundo interno* y *mundo externo* de Damasio, en relación al organismo, es objeto de un "vasto repertorio de informaciones" que dicho organismo moviliza en la toma de decisiones personales y sociales, y que tendrán repercusiones en la supervivencia (DAMASIO, 2.001: 123); elaboramos, por tanto representaciones de los mundos externos e internos (DAMASIO, 2.001: 160).

*internas, etc., de esta forma señala que,*

"Cuando declaro que el cuerpo y el cerebro forman una unidad orgánica indisoluble, no exagero. De hecho, más bien estoy simplificando. Puesto que el cerebro recibe mensajes no únicamente de todo el cuerpo, sino también, en ciertos niveles, de algunas de sus propias regiones que reciben mensajes del cuerpo. La unidad orgánica constituida por la colaboración cuerpo-cerebro interacciona en tanto que todo con el medio, la interacción no es el hecho ni del cuerpo solo, ni del cerebro solo. Pero organismos complejos como los nuestros no se limitan simplemente a reaccionar, a expresar de forma simple estas respuestas espontáneas o reflejas, que llamamos con el nombre genérico de "comportamentales". Igualmente, dan lugar a respuestas internas, de las cuales algunas constituyen imágenes (visuales, auditivas, somatosensoriales, etc.) que yo postulo encontrarse en la base del funcionamiento mental." <sup>197</sup> (DAMASIO, 2.001: 128)

Este mismo autor señala que la condición esencial para un funcionamiento mental es la "aptitud para formar imágenes internas"<sup>198</sup> y organizarlas en el proceso del pensamiento (DAMASIO, 2.001: 129). De esta forma dice que una imagen puede ser elaborada de dos formas: una desde el exterior a través de los sentidos justamente volcados hacia ese exterior del propio organismo; o bajo la forma de *representaciones potenciales almacenadas en el cerebro*, y que se corresponde con su mundo interno. Acerca de estas representaciones Damasio dice que

"[...] la supervivencia a través de representaciones mentales apuntaba a todo el organismo, necesariamente éstas han debido primero ajustarse al propio cuerpo, describiendo su estructura y sus estados funcionales, incluidas sus respuestas internas y externas al me-

---

<sup>197</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Lorsque je déclare que le corps et le cerveau forment une unité organique indissociable, je n'exagère pas. En fait, je simplifie plutôt. Car le cerveau reçoit des messages non seulement de tout le corps mais aussi, à certains niveaux, de quelques-unes de ses propres régions, lesquelles reçoivent des messages du corps. L'unité organique constituée par le partenariat corps-cerveau interagit en tant que tout avec l'environnement, l'interaction n'étant le fait ni du corps seul, ni du cerveau seul. Mais des organismes complexes tels que les nôtres ne se bornent pas à simplement réagir, à simplement exprimer ces réponses spontanées ou réflexes, que l'on appelle du nom générique de "comportements". Ils donnent également lieu à des réponses internes, dont certaines constituent les images (visuelles, auditives, somatosensorielles, etc.) que je postule être à la base du fonctionnement mental." (DAMASIO, 2.001: 128).

<sup>198</sup> Estas imágenes las clasifica en tres tipos: perceptivas o modelos sensoriales del presente, del recuerdo, ligadas a la evocación del pasado, y lo que denomina de *recuerdo de un futuro que podría haber sido*, ligadas a un futuro posible o no (DAMASIO, 2.001: 139-140).

dio." <sup>199</sup> (DAMASIO, 2.001: 309)

Entre ese exterior e interior afirma que las señales exteriores detectadas por el organismo son dobles: una señal que no procede o no se ha originado en el propio cuerpo, y que dan origen a una señal originada en el cuerpo (DAMASIO, 2.001: 312). Pero entre las imágenes procedentes del exterior, o las del interior (del cuerpo), dice que existe una asimetría, ya que unas partes del cerebro pueden *cartografiar* libremente todo lo que se encuentra en el mundo susceptible de serlo (medio inestable), mientras que otras partes del mismo cerebro *cartografían* únicamente el cuerpo (cuyo *medio interno*<sup>200</sup> debe mantenerse de forma estable) y con *cartas preestablecidas*, siendo pues estas últimas bastante más restringidas (DAMASIO, 2.002: 36-37).

En este sentido, la piel desempeña un papel muy importante como intermediaria entre el medio interno del organismo y el medio externo, y parece plausible que una buena parte de nuestras representaciones y *mapas topográficos* neurológicos descansen en la estructura de la *envoltura* del cuerpo (DAMASIO, 2.001: 311-312). El sistema somatosensorial posee dos modalidades de percepción ligados a receptores situados en la piel: *exteroceptiva* u orientada hacia el mundo exterior e *interoceptiva*, u orientada hacia el mundo interno. La conciencia, por tanto, queda ubicada en el interior:

"La conciencia aparece en la interioridad de un organismo antes que en público, pero está asociada a un cierto número de manifestaciones públicas."<sup>201</sup> (DAMASIO, 2.002: 112)

Pero, y lo más importante en el tema que analizamos, Damasio establece una diferencia entre emoción y sentimiento teniendo en cuenta la noción de un *dentro de* y *fuera del cuerpo*:

"Los sentimientos tienen también un objeto al origen de sus procesos [...]. La diferencia -y ésta no es trivial-, es que, en el caso de los sentimientos, los objetos y los *acontecimientos originarios* se encuentran en el cuerpo y no fuera de él. [...] En segundo lugar, lo que no es menos importante, el cerebro posee un medio directo para responder al objeto cuando el sentimiento se despliega porque el objeto origina-

---

<sup>199</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] la survie par le biais de représentations mentales visait l'organisme entier, celles-ci ont d'abord nécessairement dû se rapporter au corps proprement dit, décrivant sa structure et ses états fonctionnels, y compris ses réponses internes et externes à l'environnement." (DAMASIO, 2.001: 309).

<sup>200</sup> Concepto que debemos al fisiólogo francés Claude Bernard.

<sup>201</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: La conscience apparaît dans l'intériorité d'un organisme plutôt qu'en public, mais elle est associée à un certain nombre de manifestations publiques." (DAMASIO, 2.002: 112).

rio se ha situado al interior del cuerpo antes que al exterior de éste. El cerebro puede actuar directamente sobre el objeto mismo que percibe. Puede hacerlo modificando el estado del objeto o alterando la transmisión de señales que proceden de él. El objeto originario, por un lado, y su carta cerebral, por otro, pueden influenciarse en virtud de una especie de proceso de reverberación que no se encuentra, por ejemplo, en la percepción de un objeto exterior."<sup>202</sup> (DAMASIO, 2.003: 95-96)

Estos conceptos que hemos presentado nos acercan también a la noción del "yo". Jankelévitch (1.977), en una perspectiva bergsoniana, facilita nociones en relación a la posición del hombre: "visto desde fuera"<sup>203</sup> y "vivido desde dentro". La primera da lugar a la percepción de un tiempo que pasa, la segunda a un "presente inagotable e indestructible" (JANKELÉVITCH, 1.977: 208-209). Es aquí donde sitúa dos dimensiones: egocentrismo y alocentrismo. Retenemos la definición de lo que él llama *la interioridad del yo*:

"[...] es el punto de vista del yo acerca del yo, del tú sobre el tú, y en general el punto de vista reflexivo de cada uno sobre sí mismo"<sup>204</sup> (JANKELÉVITCH, 1.977: 25)

Y, como señala Jankelévitch, si la tercera persona "es principio de serenidad", la primera es fuente de angustia. Más adelante en su obra completa esto al decir que

"El sentimiento de ser un centro perspectivo, un centro egocéntrico alrededor del cual se ordenan, en círculos concéntricos, las personas número Dos y número Tres, relativamente hacia el cual Tú y Él se definen; y, por otra parte la simpatía hacia una alteridad donde hay tantos centros como personas, este egocentrismo y este alocentrismo se

---

<sup>202</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Les sentiments ont aussi un objet à l'origine de leur processus [...]. La différence -et elle n'est pas triviale-, c'est que, dans le cas des sentiments, les objets et les événements originaires se trouvent dans le corps et non hors de lui. [...] Deuxièmement, ce qui n'est pas moins important, le cerveau a un moyen direct pour répondre à l'objet lorsque le sentiment se déploie parce que l'objet originnaire est situé à l'intérieur du corps plutôt qu'à l'extérieur de celui-ci. Le cerveau peut agir directement sur l'objet même qu'il perçoit. Il peut le faire en modifiant l'état de l'objet ou en altérant la transmission des signaux qui en proviennent. L'objet originnaire d'un côté et sa carte cérébrale de l'autre peuvent s'influencer en vertu d'une sorte de processus de réverbération qu'on ne trouve pas, par exemple, dans la perception d'un objet extérieur." (DAMASIO, 2.003: 95-96).

<sup>203</sup> Los subrayados son nuestros.

<sup>204</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] est le point de vue de moi sur moi, du toi sur toi, et en général le point de vue "réfléchi" de chacun sur soi-même" (JANKELÉVITCH, 1.977: 25).

contrarían: su debate engendra la paradoja del *Nosotros*."<sup>205</sup> (JANKELÉVITCH, 1.997: 26-27)

Del "yo" Damasio explica que el cuerpo ofrece al cerebro un contenido, que el "yo" posee unas bases neuronales que consiste en *un estado biológico continuamente reconstruido*, de forma detallada y actualizada, que es también el que nos proporciona un carácter subjetivo; que cada organismo posee un yo, salvo casos patológicos de personalidad múltiple. Nuestras primeras representaciones mentales, al comienzo de nuestras vidas, se relacionan con nuestro propio cuerpo, y más tarde con el mundo exterior (DAMASIO, 2.001: 305-308). Consta que nos representamos el yo *como el sujeto que conoce y que posee las imágenes* (el desprestigiado mito del homúnculo); pero para este autor el "yo", que se encuentra en continua elaboración y renovación, posee una base neuronal

"[...] constituida por el recuerdo continuo en actividad de al menos dos series de representaciones. Una de estas dos series comprende representaciones de acontecimientos cruciales de la historia del individuo. Gracias a ellas la noción de su identidad puede ser reconstruida de forma repetida, a través de las activaciones parciales de los mapas sensoriales topográficamente organizados. La serie de representaciones potenciales describiendo la historia del individuo comprende un gran número de hechos clasificados por categorías, que definen su persona: lo que hace, las personas y las cosas que ama, los objetos que utiliza, los lugares que frecuenta, las acciones que ejecuta más a menudo. [...]; existe también en el pasado del individuo hechos únicos en su género que son objeto de un recuerdo constante [...]; figuran también en la memoria, bajo la forma de representaciones potenciales, una serie de acontecimientos recientes [...] así como una serie de programas de acción, un cierto número de acontecimientos imaginarios, de los que tenemos la intención de que se produzcan, o que esperamos que se vayan a producir.

La segunda serie de representaciones que sostienen el yo neuronal está formado por las representaciones fundamentales del cuerpo del individuo [...]. Comprenden, evidentemente, los estados de segundo plano, y los estados emocionales. El conjunto de las representaciones del cuerpo constituye el fundamento de un concepto del yo,

---

<sup>205</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Le sentiment d'être un centre perspectif, un centre égocentrique autour duquel s'ordonnent, en cercles concentriques, les personnes numéro Deux et numéro Trois, relativement auquel Tu et Il se définissent, et d'autre part la sympathie pour une altérité où il y a autant de centres que de personnes, cet égocentrisme et cet allocentrisme se contrarient: leur débat engendre la paradoxe de *Nous*." (JANKELÉVITCH, 1.977: 27).



[...]."<sup>206</sup> (DAMASIO, 2.001: 321-323)

Constatamos que en nuestra cultura occidental no se tiene gran dificultad para concebir, por un lado, un yo individual en primera persona (nivel de lo "vivido desde dentro" de Jankelévitch), así como en tercera persona (nivel de lo "visto desde fuera")<sup>207</sup>, y, por otro lado, un "otro" social en tercera o como mucho en la primera persona del plural<sup>208</sup>. Sí parece, en cambio, que tenemos una cierta dificultad para representarnos el "yo" social expresado en la primera persona del singular, como si tuviésemos una especie de *zona ciega* en nuestro campo de visión social que nos impediría verlo como algo propio, lo que hace que lo expulsemos cómodamente hacia una alteridad indefinida. Esto nos incomoda por las representaciones culturales e intelectuales que tenemos de este concepto, vivido justamente como una relación antagónica.

Norbert Elias analiza en diversos ensayos este mismo tema que fue profundizando al tratarlos en distintos momentos de su vida: 1.939, años 40 y 50, y el tercer y último ensayo de 1.987, recogidos en una única publicación, bajo el título de *La société des individus* (ELIAS, 1.991). Elias afirma que no es suficiente presentar sociedad e individuos como una pareja antagonista, sino que es necesario buscar una nueva concepción sobre la forma en que los individuos se vinculan unos a otros, dentro de la sociedad (ELIAS. 1.991: 32). Añade que la conciencia que tenemos de uno u otro nivel "nunca coinciden completamente" aunque tampoco existe esa separación, pero sí una serie de contradicciones fundamentales entre dos tipos de necesidades: sociales e in-

---

<sup>206</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "La base neurale du moi, à mes yeux, est constituée par le continuel rappel en activité d'au moins deux séries de représentations. L'une de ces deux séries comprend des représentations d'événements cruciaux de l'histoire de l'individu. Grâce à eux la notion de son identité peut être reconstruite de façon répétée, par des activations partielles de cartes sensorielles topographiquement organisées. La série de représentations potentielles décrivant l'histoire de l'individu comprend un grand nombre de faits classés par catégories, qui définissent sa personne: ce qu'il fait, quelles personnes et quelles choses il aime, quelles sortes d'objets il utilise, quelles sortes de lieux il fréquente, quelles sortes d'action il fait le plus souvent. [...], il existe dans le passé de l'individu des faits uniques en leur genre qui font un rappel constant [...], figurent aussi dans la mémoire sous forme de représentations potentielles, une série d'événements récents [...] ainsi qu'une série de programmes d'action, un certain nombre d'événements imaginaires que nous avons l'intention de faire se produire, ou dont nous espérons qu'ils vont se produire.

La deuxième série de représentations sous-tendant le moi neural est formée par les représentations fondamentales du corps de l'individu [...] Elles comprennent évidemment les états d'arrière-plan du corps et les états émotionnels. L'ensemble des représentations du corps constitue le fondement d'un "concept" du moi, [...]" (DAMASIO, 2.001: 321-323).

<sup>207</sup> Ya que no nos es difícil atribuir un *yo individual* a terceras personas.

<sup>208</sup> Que paradójicamente suele aparecer en muchos casos como una tercera persona plural, indeterminada y abstracta, y que es lo que en cierto modo las personas en su vida cotidiana llaman "la sociedad".

dividuales (ELIAS. 1.991: 41).

Elias rechazó las nociones de interioridad y exterioridad porque para él esto crea en el individuo la "ilusión" de estar en posesión de un "interior", que a su vez le daría la impresión de ser algo con vida propia, y sin relación con otras personas que el individuo situaría "al exterior". En su obra *La soledad de los moribundos*, lo va a situar en el contexto de lo que él llama el *homo clausus*, que pone en relación con una "imagen casi solipsista" del hombre y la muerte (ELIAS: 1.987: 71). No obstante, a pesar de lo expresado por Elias, vemos que el cerebro recupera las informaciones organizadas de forma espacial y no integral (DAMASIO, 2.001: 122-123), o dicho de otro modo las representaciones se organizan topográficamente<sup>209</sup> (DAMASIO, 2.001: 142), y estas representaciones del cuerpo en acción son un marco de acción temporal y espacial que se van a transferir a otras representaciones (DAMASIO, 2.001: 316). Por tanto, y como hemos ido viendo, existe bien una interioridad y una exterioridad. A pesar del rechazo de Elias por estas nociones situó, en cambio, lo que podríamos considerar como algunos de sus parámetros. De esta forma afirma que la conciencia se corresponde a "una estructura de la interioridad" como algo adquirido durante el proceso de civilización y que manifiesta una tensión derivada del conflicto que surge entre la voluntad del individuo y la coacción de la sociedad (ELIAS. 1.991: 65-66). Aunque estas situaciones de coacción social son bien reales, creemos que a la inversa tendríamos también otro tipo de situaciones posibles; la psicología puede aportar mucho en este sentido puesto que hay comportamientos en el individuo de coacción, bloqueo, etc., no necesariamente patológicos, y el duelo es un buen ejemplo de lo que estamos diciendo. La vida ofrece ejemplos de cómo la sociedad, además de coaccionar, puede empujar al individuo a salir de algún bloqueo, autocoacción, o de un callejón sin salida por el que se metió él solo.

Por tanto, cuando utilizamos el término *interioridad* estamos concibiéndolo, como su nombre indica, como un referente espacial al interior del individuo que servirá de receptáculo a los contenidos que se formarán en el "interior" de la persona y que provocarán en ciertas circunstancias tensiones con la presencia de tendencias a la vez individualistas y sociales en un mismo individuo; contenidos que proceden, generalmente, de las percepciones que recibimos del mundo exterior, pero también del propio "filtro" del cuerpo.

En esa interioridad se situarían los dos niveles: social e individual, cohabitando en un mismo individuo, y por tanto, formando parte de una misma persona. Damos por sentado que es difícil separar estos dos niveles pero intentaremos, con fines metodológicos, delimitar lo individual desde su diferencia y unicidad como individuo: *yo* sin la idea del *nosotros*, lo que pro-

---

<sup>209</sup> De esta forma habla de "representaciones topográficas" que son las formas que revisten en nuestro cerebro los contenidos *potenciales* de nuestra memoria, y que nos proporcionan, por ejemplo, el rostro de una persona concreta (DAMASIO, 2.001: 148).

voca tomas de posición personales propias a su forma de ver las cosas, desde su ángulo, desde su experiencia personal, su historia, y los contenidos de su memoria que son también únicos. Y lo social en el individuo sería la adhesión más o menos condicional o incondicional a las ideas, o a algunas ideas-fuerza del grupo donde ha sido socializado: *yo* concebido como un *nosotros*. De esta forma encontramos **dos discursos** diferentes y ambivalentes **en una misma persona**:

1) En el primero -o discurso del *yo* sin el *nosotros*- tendríamos una evaluación que el individuo haría en su propia "interioridad" y que puede manifestarse de forma crítica, a veces de forma radical, hacia las representaciones sociales de su propio grupo, considerándolas falsas, exageradas, inútiles e innecesarias, manifestándose contra las opiniones mayoritariamente aceptadas y contra los comportamientos valorados por el grupo. Veremos estas valoraciones en los testimonios etnográficos que aportaremos en este estudio.

2) Y en el segundo -o discurso del *yo* como un *nosotros*-, apreciamos el carácter social de esos testimonios cuando justamente se van a alinear junto a la lógica de referencia identitaria de grupo, a través de su adhesión, como ya señalamos más arriba, más o menos condicional, o incondicional<sup>210</sup>.

Por tanto el "yo" de la persona se va a constituir y estructurar en la dinámica temporal, en una dialéctica de posicionamiento entre su ser<sup>211</sup> individual y su ser social, con lo cual el "yo" tendría el carácter de pasar de lo particular de la propia persona a lo general del grupo que lo constituye y define como "persona", según la propia definición cultural que el grupo ha elaborado para sí mismo. Erwin Goffman lo expresa magníficamente al decir que

"Cuando examinamos cómo el individuo participa en la actividad social nos hace falta comprender que, en un cierto sentido, no lo hace en tanto que persona global, sino más bien en función de una cualidad o de un estatus particular; dicho de otro modo, en función de un yo particular."<sup>212</sup> (GOFFMAN, 1.974: 47)

---

<sup>210</sup> Insistimos en esta gradación, ya que de ella dependerá la fuerza o debilidad de cohesión del grupo; cohesión determinada por las circunstancias que está provocando continuamente una redefinición de la misma.

<sup>211</sup> Utilizando el término "Ser", no pretendemos que la persona tenga dos "seres" distintos al interior de sí misma, pero sí dos lógicas distintas que se inscriben en su ser, y que provocan un funcionamiento antagónico dentro de la persona, al menos en la mayoría, provocando la representación de un ser social y también de un ser individual, aspectos que cada uno de nosotros podemos captar de forma natural cuando estamos frente a otro individuo.

<sup>212</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Lorsque nous examinons comment l'individu participe à l'activité sociale, il nous faut comprendre que, en un certain sens, il ne le fait pas en tant que personne globale, mais plutôt en fonction d'une qualité ou d'un statut particulier; autrement dit, en fonction d'un moi particulier." (GOFFMAN, 1.974: 47).

El mismo Elias opinaba que estábamos separando conceptualmente dos cosas diferentes cuando en realidad se trataría de dos funciones inseparables de la vida social; y señalaba que la interioridad es una representación social del individuo concebido como asocial, natural y extrasocial, lo que se opondría a la exterioridad como social, y "piel exterior" del individuo (ELIAS, 1.991: 98-99).

A nuestro modo de ver el "yo" se piensa a sí mismo en su vínculo con los otros desde dos puntos de vista: "yo" como sociedad y "yo" como individuo. Si la interioridad se construye como un referente espacial, el "yo" posee una fuerte dimensión temporal, que le permite movilizar los contenidos de su propia interioridad (vivencias, informaciones), a través de la memoria, provocando diversas formas de posicionamiento del "yo".

Elias dio a entender desde su posición, como vimos más arriba, que se creó un *abismo* ilusorio entre un mundo interior del individuo y un mundo exterior de la sociedad (ELIAS. 1.991: 99); él identificaba, por tanto, claramente interior con individuo, y exterior con sociedad. Pero nosotros consideramos que si posicionamos estos parámetros en otro orden, pasando de su expresión abstracta que da título a la obra de Elias "sociedad de los individuos" (ELIAS. 1.991: 32) a otra más concreta: "persona individual-social", el alcance de estos conceptos espaciales de interioridad y exterioridad cambiarían. Por ejemplo, cuando cada uno de nosotros nos situamos ante otra persona, podemos preguntarnos con toda legitimidad ¿dónde se posiciona mi yo, en mi ser social o en mi ser individual? Si continuamos con la primera persona, podemos continuar con el planteamiento siguiente: "Yo soy dual, el otro también"; lo que llamamos generalmente hipocresía consiste, no siempre pero sí en muchos casos, en una confusión de estos dos niveles en "mi yo" y en el "yo del otro". Si me posiciono en mi ser individual frente a otro ser que me escucha como ser individual, entonces puede suceder que se llegue a un nivel de "estar en la misma longitud de onda" y la comunicación puede establecerse de individuo a individuo, lo que puede dar lugar a desarrollar complicidades e incluso crear lazos de amistad, o por el contrario, y en el otro extremo tendríamos también la generación de la agresividad o violencia entre dos personas; pero si yo sigo en mi ser individual frente a otra persona que yo creo posicionada en su nivel individual, cuando en realidad se está posicionando en su ser social la posición del otro "yo" se nos presenta con una "cara social", es cuando la gente puede sentirse incomprendida y juzgada. En estos casos, el problema planteado al tratar con alguien es identificar con quién se está hablando cuando nos estamos dirigiendo a una persona, si es con su ser social o con su ser individual. Puede suceder también que dos personas comuniquen cada una con la otra con su "yo social", y entonces tendríamos en un extremo las concepciones goffmanianas del actor social, el escenario, etc. (GOFFMAN, 1.974 b), y en el otro la generación de complejos movimientos de identificación de masa. Pero el "yo social" no sólo manifiesta el control que la sociedad puede ejercer sobre el otro a través de sus propios miembros, los silencios y lo que no se debe decir, la obligación o el comportamiento a adoptar, etc.; en

él se sitúan también las aspiraciones a largo plazo, los ideales o utopías del grupo, por las que podemos sacrificar o dejar de lado, consciente o inconscientemente, nuestro querido yo individual. Por tanto, aquí es donde consciente o inconscientemente hacemos elegimos posicionarnos en uno u otro nivel, quizás el que mayores ventajas ofrezca a la persona y a su sociedad.

Elias, en su último ensayo de 1.987 (ELIAS, 1.991), define el término individuo como la capacidad de la persona en tanto que "ser autónomo que dirige su propia vida" y remite a la diferencia con respecto a las otras personas. Explica que nuestras sociedades conceden mayor importancia a la *identidad del yo* que a la *identidad del nosotros* (ELIAS, 1.991: 208), y que esta relación varía con el devenir; es lo que intenta significar con sus conceptos *individualización creciente o decreciente* y *habitus social*, este último sería la marca o huella que le haría semejante a las otras personas, siendo a partir de la cual elaboraría su propia individualidad; en este concepto, según Elias, habría un rasgo determinante con respecto a los otros, y que tiende a complicarse más en las llamadas sociedades complejas (ELIAS, 1.991: 239-240).

## INTERACCIÓN, ROL, PÚBLICO...

Utilizaremos también los conceptos de interacción, rol, público, actor, escena, etc. Erving Goffman los define como sigue:

"[...] por una interacción, se entiende el conjunto de la interacción que se produce en una ocasión cualquiera, cuando los miembros de un grupo dado se encuentran en presencia continua unos con otros; el término "encuentro" también puede convenir. Por una "representación" se entiende la totalidad de la actividad de una persona dada, en una ocasión dada, para influenciar de una cierta forma a uno de los participantes. Si se coge a un actor determinado y su representación como referencia fundamental, se puede dar el nombre de público, de observadores o de compañeros a los que realizan las otras representaciones. Se puede llamar "rol" o "rutina" al modelo de acción preestablecido que se desarrolla durante una representación y que se la puede presentar o utilizar en otras ocasiones."<sup>213</sup> (GOFFMAN, 1.973: 23)

---

<sup>213</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] par une interaction, on entend l'ensemble de l'interaction qui se produit en une occasion quelconque quand les membres d'un ensemble donné se trouvent en présence continue les uns des autres; le terme "une rencontre" pouvant aussi convenir. Par une "représentation" on entend la totalité de l'activité d'une personne donnée, dans une occasion donnée, pour influencer d'une certaine façon un des autres participants. Si on prend un acteur déterminé et sa représentation comme référence fondamentale, on peut donner le nom de public, d'observateurs ou de partenaires à ceux qui réalisent les autres représentations. On peut appeler "rôle" (part) ou "routine" le modèle d'action pré-établie que l'on développe durant une représentation et que l'on peut présenter ou utiliser en d'autres occasions." (GOFFMAN, 1.973: 23).

A partir de lo expuesto, pasaremos a continuación a formular nuestras hipótesis.

### 3.5. HIPÓTESIS.

*"La oposición entre la sociedad y el individuo está basada en una profunda reciprocidad. Lo uno remite a lo otro. El complejo de la adaptación y la inadaptación está al mismo tiempo en la base de la sociedad y en la base del hombre. Los funerales y los duelos revelan precisamente este complejo dialéctico."*<sup>214</sup> (Edgard Morin)

Las hipótesis que guiarán nuestro análisis interpretativo son:

1.- Las zonas de fracturas del cambio en la relación del hombre con la muerte se pueden verificar en el discurso emocional de la misma, que a su vez explicaría la nueva configuración individuo-sociedad. Los emigrantes granadinos de origen rural de las generaciones que fueron jóvenes en las décadas de los años 30, 40 y 50 -socializados con una fuerte vinculación al grupo de pertenencia, y cuyo ser "social" se encuentra más desarrollado-, al emigrar al contexto urbano -cuya característica es una mayor predominancia del ser "individual"-, han adoptado, con respecto al duelo, la ideología emocional urbana como "teoría", lo que supuso la creación de una distancia o una cierta **ruptura "ideológica"** con respecto a sus lugares de origen, y cuya adopción va a producir una cierta liberación de las presiones y tensiones de una sociabilidad exigente que los ahogaban como individuos.

2.- Pero los cambios que esta generación asumió dentro de los discursos emocionales sobre el morir, aunque han sido bastante bruscos, no se han producido de forma absoluta, ya que quedaron toda una serie de elementos tradicionales sueltos en las expresiones emocionales, a nivel de "**prácticas**", que ellos han mantenido. Y estos elementos sueltos tradicionales mantenidos se vinculan directamente con el sentido de "pertenencia" y el principio de identidad al lugar de origen: el pueblo y sus tradiciones. Esto refuerza la categoría de pertenencia, resumida por la expresión *soy de pueblo*. Aquí estamos en una lógica de continuidad cultural y de identidad con el lugar de origen.

3.- A partir de la toma de conciencia de los cambios socioculturales contemplados en las hipótesis precedentes podríamos afirmar que, contrariamente al discurso científico normalmente aceptado, los procesos relativos a la muerte no son negados como "tabú"; por el contrario, lo que estamos experimentando sería una pérdida de la capacidad para expresar algunas de nuestras emociones "socialmente" dando lugar a un vacío y silencio que operan en

---

<sup>214</sup> (MORIN, 1.994: 82).

la cotidianeidad, un *hueco léxico*, que, a su vez, se transmite a través de la socialización.

Para verificar estas hipótesis, trataremos en el **apartado II**, "Aproximación etnográfica a las representaciones culturales de las emociones y sentimientos diurnos y nocturnos del duelo" de reconstituir la teoría *emic* sobre el duelo y el cambio a través de esas expresiones emocionales, tanto *tradicionales* como *modernas*. Con las dos primeras hipótesis, que además son complementarias, pretendemos seguir la hibridación producida en las personas que participan de la ambivalencia de dos contextos y sus dos lógicas:

1- Lo que cambia → proceso ideológico de individualización con respecto al grupo/sociedad de origen.

2- Lo que no cambia → adhesión a un principio identitario en referencia al contexto social de origen.

El tratamiento de las dos primeras hipótesis nos llevarán a comprender la tercera hipótesis a través de la comparación de los dos modelos culturales y cómo se articulan la visibilidad e invisibilidad en ellos.

Para analizarlas, ilustrándolas etnográficamente, vamos a comenzar dentro de este apartado II, con una **PRIMERA PARTE** introductoria, que desarrollamos en el **capítulo 1**, y que nos permitirá entrar en las diferentes representaciones que nuestros informantes tenían de sí mismos en su sentimiento de pertenencia a la comunidad de origen, y de las diferencias entre el pueblo y la ciudad; para ello utilizaremos algunos de los materiales etnográficos recogidos en las entrevistas. Nos parece necesario comenzar de este modo, porque consideramos importante la ubicación y presentación que ellos hacen de sí mismos en tanto que *nosotros* grupo cultural: "gentes de pueblo", frente a la alteridad, representada por el *vosotros* "los de la ciudad". Hemos querido hacerlo de este modo para evitar en la medida de lo posible de superponer nuestras propias representaciones sobre ellos.

A continuación tendríamos la **SEGUNDA PARTE**, donde trataríamos de desarrollar la teoría *emic* de las **emociones y sentimientos "diurnos"**; como ya señalamos más arriba se trata de sentimientos que se relacionan con cualidades de atracción, de apego, de pérdida, de amor al difunto, etc., por parte de sus familiares, y que son generados a través de emociones centrípetas tras la pérdida de un pariente. Esta Segunda Parte, incluye a su vez dos nuevos subapartados:

- En la sección **I** tenemos la codificación de los signos que van a dar lugar a la estructuración de emociones y sentimientos del duelo. Nos aproximaremos al **discurso** construido generalmente en primera o tercera persona, pero desde un punto de vista o lógica "**individual**" de la persona que nos lo relata; nos acercaremos a los signos, así como a los significados atribuidos, es

decir, la traducción que la sociedad hace de estas emociones del duelo en sentimientos. Esta sección se va a estructurar en dos capítulos, que van a articular dos momentos diferentes:

En el **capítulo 2**, nos aproximaremos a un primer tiempo, conjugado en "presente", es decir, según como nuestros informantes vivieron los comienzos del duelo en el momento en que se produjeron los fallecimientos de familiares o vecinos, particularmente en sus formas, y en sus contextos, desde el momento de producirse el deceso hasta el velatorio.

En el **capítulo 3**, nos situaremos en un segundo tiempo, su proyección en el devenir, es decir la prueba de la temporalidad a través de las prácticas y representaciones sobre el luto, las visitas al cementerio, etc. Estos temas serán tratados con una cierta amplitud.

Tendremos en cuenta las categorías utilizadas por los informantes de "antes" y "después", marcando la diferencia cronológica entre formas de hacer y de expresar diferentes, según sea en el pueblo o en la ciudad. Utilizaremos los conceptos que hemos introducido más arriba de interioridad de la persona como un concepto espacial conteniendo diversas experiencias, concepciones, etc., en definitiva toda una memoria, y el "yo", como un concepto con proyección temporal, con sus elecciones o posicionamientos a través del material disponible dentro de esa *interioridad*.

- En la sección **II**, analizaremos el **discurso** en torno a las "intromisiones" que el yo o el otro "**social**" efectúa en la interioridad de la otra o de mi persona, con respecto a los códigos del duelo y sus significados, por medio de la mirada social. Esta sección contiene dos capítulos:

El **capítulo 4**, trata del juicio social efectuado a través del "qué dirán" de los pueblos, los cotilleos, así como de su calificación moral o inmoral.

El **capítulo 5**, nos llevará a la elaboración de una serie de asociaciones divididas en una visión irreconciliable entre el bien y el mal, y que sólo la muerte "puede conciliar", aunque sólo sea en apariencia.

La **TERCERA PARTE** tratará, en el último bloque, el tema de las **emociones y sentimientos "nocturnos"**, es decir centrífugos de rechazo y repulsión hacia la muerte en general, y hacia los difuntos en particular. Estos serían el otro polo antagonista y complementario de las emociones y sentimientos estudiados en la Segunda Parte. Como ya señalamos más arriba, desde Frazer<sup>215</sup> -quien consideraba necesario el estudio de estos dos tipos de emociones (*centrífugas* y *centrípetas*)- se han integrado en numerosos estudios como un todo, a través de lo que se ha llamado *el horror a la muerte*, y que Ed-

---

<sup>215</sup> Cf. I. 2.2. pg. 48.



gard Morin consideró como una de las "triples constantes antropológicas": *el traumatismo de la muerte*<sup>216</sup>. Para ello vamos a analizar las concepciones y prácticas que nos fueron comunicadas durante las entrevistas, relacionadas simbólicamente con la "noche" y asociada ésta a su vez a los "difuntos". Nos acercaremos a algunos de sus espacios, de sus discursos, y a lo que forma parte del imaginario colectivo en torno a esa otra "sociedad" que forman los difuntos, esos "otros mundos"<sup>217</sup>, frente a la cual "la sociedad de los vivos" trata de afirmarse. Este tema será presentado en varios capítulos:

El **capítulo 6**, va a introducir el tema con una leyenda que se vincula con el imaginario tradicional de la ciudad de Granada, pero a través de una variante encontrada vinculada al pueblo de una de nuestras informantes (Quéntar). Esta leyenda nos pone en contacto con los conceptos de Vida-Muerte, centrados en torno a la protagonista de la leyenda que se encuentra en ambas categorías como ser transicional.

El **capítulo 7**, trata de la muerte y su relación con el humor como una forma de aproximación a este sujeto.

En el **capítulo 8**, entraremos en diversos aspectos de las concepciones simbólicas de la noche, su oposición con el día, etc. Nos acercaremos al mundo vegetal nocturno a través de la leyenda de las rosas, u otros personajes que forman parte del imaginario nocturno como son las ánimas.

En el **capítulo 9**, abordaremos algunas formas de contactos ritualizados colectivamente por el grupo o comunicaciones que se producen entre los dos mundos. Para ello analizaremos algunos "ritos de mediación": el Jeremías, los gallos (Deifontes) y el discurso de las almas del purgatorio ritualizado durante las oraciones de difuntos (Quéntar).

Y finalmente el **capítulo 10**, tratará de las apariciones de difuntos, producidas de forma individualizada.

---

<sup>216</sup> Cf. Nota 180, pg. 114. Morin dice que "El horror a la muerte es, pues, la emoción, el sentimiento o la conciencia de la pérdida de la propia individualidad [y de la individualidad ajena próxima] más allá de la muerte." (MORIN, 1.994: 31).

<sup>217</sup> Utilizamos aquí la expresión de María Cátedra que forma parte del título de su libro (CÁTEDRA, 1.988), puesto que expresa con claridad lo que queremos decir.



## II

# **APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A LAS REPRESENTACIONES CULTURALES DE LAS EMOCIONES Y SENTIMIENTOS DIURNOS Y NOCTURNOS DEL DUELO.**



## PRIMERA PARTE

### PUEBLO Y CIUDAD, GENERADORES DE IDENTIDAD Y ALTERIDAD

#### CAP. 1. CÓMO LOS INFORMANTES PERCIBEN LAS DIFERENCIAS ENTRE PUEBLO Y CIUDAD.

Comenzamos por ilustrar este apartado con un "cuento", tal como lo llamó Antonio, contado por él mismo. Esta historia ya la habíamos oído antes referida a otros pueblos; se desarrolla en el transcurso de un viaje particular, del campo a la ciudad, y la piedra a la que hará referencia siempre estuvo bien localizada y materializada<sup>218</sup>.

"Se contaba como cuento... que mi padre a lo mejor había llevado a su padre a San Juan de Dios. El pueblo estaba incomunicado completamente, sin médico, sin medios de locomoción... y se contaba que como no había medios para traerlos, sino como con bestias o a hombros..., y de vez en cuando descansaban, y en lo alto del Barranco de la Escalera, Río Blanco, los llevaban al Hospital de San Juan de Dios, y en la orilla del Barranco había una piedra, y dicen que allí paraban a descansar en las piedras. Y dicen que uno de los padres que llevaban el hijo, al sentarlo en la piedra, el padre dijo: «Hay que ver cómo pasan los años, cómo es la vida que en esta misma piedra pasé yo también a descansar cuando llevé yo a mi padre al hospital». Y dicen que el hijo cogió a su padre y se lo llevó de vuelta a su casa. Dice: «papá, ¿quieres que nos volvamos a la casa?». Y se volvieron." (Antonio)

Este relato permite hacer diversas lecturas. Normalmente se cuenta cuando se habla de lo que ellos consideran como abandono de los viejos por parte de sus familiares al dejarlos en las residencias de ancianos; por tanto este caso encuentra su equivalente en el que les transmitieron sus mayores. El relato hace referencia, en cambio, al momento en que los ancianos enfermos eran llevados por sus hijos al hospital, y en Granada éste tenía un nombre conocido, se trataba del Hospital de San Juan de Dios. Hay que decir que en los tiempos a los que se refiere este relato, al hospital iban personas desahuciadas y moribundas, por tanto, se comprende este cuento en referencia a la idea de abandono de ancianos por parte de la generación más joven, ya que eran los tiempos en que la *buena muerte* se producía en el contexto doméstico.

---

<sup>218</sup> En una de nuestras conversaciones informales con el Dr. Maurizio Catani, nos refirió que un relato parecido circula también por muchos pueblos italianos del sur, pero la historia es bastante violenta, pues el hijo sacude al padre con golpes violentos, esto sucedía en Apulia, Salento.

Nos encontramos, pues, con la transmisión de una costumbre que pasaba de una generación a otra, de padre a hijo: llevar al padre a morir al hospital, implicaba de forma latente una "idea" de abandono por parte de la unidad familiar. El modelo está legitimado por la costumbre, puesto que el padre ya llevó al suyo al hospital, y el hijo no hace más que repetir el ejemplo de su progenitor. Implícitamente la historia deja entender que ésta es una larga cadena de padres a hijos que no se ha roto, y que pasó siempre por una misma piedra, símbolo, como veremos más adelante<sup>219</sup>, de la presencia permanente y *olvidada* por los vivos de los ancestros. Y es esta piedra la que se constituye como el testigo mudo -quizás frontera simbólica intermedia entre campo y ciudad, pero también entre el pasado ya fijado y el futuro abierto al cambio- que asiste a la repetición circular de un hecho donde los actores interpretan los dos roles, separados únicamente por la dimensión temporal.

¿Qué es lo que activa el cambio de este automatismo en el relato?

1. El padre, con su reflexión en voz alta, provoca conceptualmente **la eliminación del tiempo**, uniendo pasado (el viejo y su padre e implícitamente los antepasados -¿la piedra?-), presente (el viejo y su hijo) y futuro (el hijo y su proyección en el futuro con su propio hijo). Eliminado el tiempo, y **uniendo en el espacio** a los personajes del cuento, la repetición de las secuencias se evidencia ante las dos generaciones, y la consecuencia futura también. Se pone en evidencia un automatismo no verbal de la costumbre a través de la palabra.

2. Para el hijo, eliminado ese tiempo, **la toma de conciencia** del hecho, con la consiguiente consecuencia para él en el futuro es clara, y lo que está claro es que no desea esto para él. Al llevar al padre al hospital -insistimos, entiéndase en el contexto actual residencia por hospital-, reproduce el automatismo mimético de la costumbre socio-familiar; lo que dice el padre lo va a **posicionar en su propia individualidad**, y como tal individuo rompe el eslabón de la cadena, instaurando un cambio de signo contrario, a través de una actuación personal contra una costumbre, expresada verbalmente a través del enunciado siguiente: "«papá, ¿quieres que nos volvamos a la casa?». Y se volvieron"; y esta actuación personal le sitúa en su propio "yo". Esto va a ser el motor del cambio.

Este relato que se pretende moralizador para incitar a no abandonar a los ascendentes -y que dicho sea de paso, nos informa también de que el sentimiento de abandono de los viejos no es nuevo-, está diciendo claramente cómo, frente a la fuerza de la costumbre, el cambio que se pueda producir debe venir de las fuerzas que el individuo como tal puede y quiere movilizar en sí mismo, y que le lleven a actuar en este sentido. Pero estas fuerzas, como sugiere el cuento, necesitan de la manifestación de dos generaciones -con sus

---

<sup>219</sup> Cf. II. 6.1. pgs. 486-487; not. 615, pg. 489.

tensiones- para modificar la regla, tal como lo cuenta el relato: por un lado, el individuo que, dada su implicación personal, introduce un cambio al tomar conciencia de que no quiere reproducir lo que ha recibido como modelo; y, por otro lado, esto pasa por la reflexión de la generación anterior, que toma conciencia del mimetismo humano en el momento en que siente las consecuencias de forma dolorosa en su propia carne. Esto va a desembocar en una proyección del "tú" hacia el "yo", que como la imagen que nos devuelve un espejo nos permite darnos cuenta cómo la temporalidad juega un papel importante en la inversión de roles: mi "yo" se encontrará en el lugar del "tú", por tanto, si no nos interesa ese rol, cambiemos de lógica.

La lectura realizada de esta historia nos permite entrar en el tema de esta investigación, con dos ejes fundamentales:

1.- El individuo o persona con su interioridad, donde se articula su *yo*, nos permitirá conocer desde esta perspectiva los cambios producidos, en el tema que nos ocupa, entre las gentes del pueblo que emigraron a Granada.

2.- El cambio en la temporalidad, percibido desde el exterior. Este cambio tendrá consecuencias que serán percibidas como positivas unas, y como negativas otras. En el cuento presentado este cambio se opone a la costumbre, y trata de transformarla instaurando otra de signo contrario que, a su vez, es entendida actualmente como tradicional.

Vamos a tratar aquí de ofrecer algunas pinceladas<sup>220</sup> de los *estereotipos* presentes entre nuestros informantes, acerca del pueblo y la ciudad. Esto nos ayudará a situarnos mejor en sus puntos de vista para mejor comprender sus discursos; es, en cierto modo, una presentación un tanto global del *binomio rural-urbano* tal como ellos lo han percibido. Al mismo tiempo no hay que perder de vista que su percepción ciudad-pueblo es un contraste bastante nítido y en cierto modo anticuado hoy día, aunque muy concreto y desprovisto de la abstracción del binomio.

### 1.1. "PASÓ DE TIERRA A SER CIUDAD".

*«Una mala vida cuanto más larga peor.  
Prefiero morir de una puñalada en un metro,  
que de viejo en el campo.  
Aunque yo tenga mucha sed,  
si me pides agua,  
yo ya no puedo beber.»*  
(Antonio)

---

<sup>220</sup> Este capítulo no pretende ser exhaustivo, de lo contrario daría lugar por sí solo a una investigación en profundidad que desbordaría completamente el marco de este estudio.

Con este poema de Antonio (Antonio tenía costumbre de escribir poemas), introduciremos la ambivalencia, que tratamos de presentar en este apartado entre las diferentes adhesiones al campo o a la ciudad.

Antonio, que contaba 81 años cuando lo escribió, deja ya entrever al final de su vida un rechazo al "campo", en cuanto que éste queda asociado en su memoria a "mala vida" y "cuanto más larga peor". Lo urbano se opone aquí al campo a través de un elemento específico de algunas de las grandes ciudades: el metro<sup>221</sup>, que en sí se asocia a la velocidad, al cambio rápido de espacio y en un corto tiempo, al que se le une como contrapartida negativa agresión y violencia. Entre lo malo de la ciudad y lo malo del campo su preferencia se muestra por la primera -con su rapidez que da la ilusión de la fuga-, frente al ritmo más lento del campo -donde se muere de viejo y de una mala y larga vida-. Pero esta adhesión teórica, al final del poema, Antonio dice, que no puede llevarla ya a la práctica, porque "aunque yo tenga mucha sed", aunque el deseo está presente, "si me pides agua", incluso si se le facilitan los medios, "yo ya no puedo beber" ya no le es posible. El "quiero pero no puedo", queda expresado a través del "agua", la "sed" y el "beber", tan lleno de significados<sup>222</sup> para el mundo rural.

Vamos a continuar con algunos de los poemas escritos por una de nuestras informantes, María, del que haremos un análisis más abajo, y que nos servirá para profundizar mejor la visión ambivalente de las personas que emigraron. Estos poemas, que son algo largos, poseen un gran valor etnográfica-

---

<sup>221</sup> Patrick Prado y Guy Barbichon dicen con respecto a la representación que los campesinos se hacen del metro lo siguiente: "Pour parler simplement, disons que sur les rails de la nécessité économique roule aussi la «machine désirante». [...] pour la première fois, connaître mêle les plaisirs souterrains et les peurs d'enfouissement, que l'imagination terrienne et marine, ne peut guère aisément se représenter. Plus que d'autres, les paysans parlent du métro. La connaissance de cet artifice d'industrie sophistiquée est la première initiation dans la ville initiatrice. Elle est la marque du «dégrossissement» et de la débrouillardise. Elle est l'apprentissage du trop plein d'individus et, à la fois, de la vacuité du sentiment entre eux, enfin elle peut être le signe d'une victoire sur cet espace planifié et qui vous planifie." (PRADO; BARBICHON, 1.978: 213). Trad.: "Para hablar de forma simple digamos que sobre los raíles de la necesidad económica rueda también la «máquina deseada». [...] por primera vez, conocer mezcla los placeres subterráneos y los miedos de enterramiento, que la imaginación de las gentes del campo y del mar no puede apenas representarse con facilidad. Más que otros, los campesinos hablan de metro. El conocimiento de este artificio de industria sofisticado es la primera iniciación en la ciudad iniciadora. Éste es la marca del «desbaste» y de la desenvoltura. Es el aprendizaje del demasiado lleno de individuos y, a la vez, de la vacuidad del sentimiento entre ellos, por último puede ser el signo de una victoria sobre este espacio planificado y que nos planifica." (PRADO; BARBICHON, 1.978: 213).

<sup>222</sup> Veremos estos significados en relación a los poemas de María que presentaremos más adelante.



fico; y debido a ello, consideramos necesaria su transcripción<sup>223</sup>.

### "Pasó de tierra a ser ciudad"

Sierra Almijara. Año 1.995.  
Estoy escribiendo algo sobre mi **barrio**  
una vecina me lo sugirió,  
yo al pronto me reí  
por la ocurrencia que tuvo  
pero después pensé que por qué no  
y que sería bonito  
tener nuestro barrio escrito.  
Así que pongo manos a la obra  
y a ver lo que sale.  
Estoy viviendo aquí desde  
hace nueve años ya y  
tengo que decir  
que es un barrio muy especial,  
es hermoso y de lo mejor **de Graná**,  
muy amplio por todas partes  
tiene un paseo muy grande  
y mucho sitio para pasear  
era un barrio pequeño  
pero al paso de los años  
está muy grande ya,  
están **construyendo muchas viviendas**  
**y ya parece una ciudad**  
**tiene de todo lo que busques**  
**para poder comprar**  
tenemos Dani, el Alcampo y Cobirán,  
hay cafeterías, pescaderías, zapatería,  
peluquerías, bares, tiendas de confección,  
de todo lo que busques  
para la ocasión.  
También tiene cosas  
que no se pueden ocultar  
y es que **hay mucha gente**  
**que han venido de varios sitios**  
y no saben respetar ná  
ni saben apreciar el bien estar,  
después de ser pobres tienen  
unas viviendas dignas

---

<sup>223</sup> La informante es consciente de las faltas de ortografía del texto original y nos pidió que lo corrigiésemos antes de mostrarlo. Presentamos la transcripción original en el ANEXO VI A.

y no les sirven de ná.  
Aquí tenemos calefacción,  
ascensores, limpiadoras  
para escaleras y portales  
pero una piensa a veces  
que deberían vivir en el campo  
como los animales  
porque **aquí lo tienen todo**  
cosas que jamás abrían soñado  
cosas que la vida les ha facilitado  
para poder vivir dignamente  
y sin embargo no lo saben apreciar  
no cuidan de las cosas  
todo lo tratan muy mal,  
les ponen las cosas en las manos  
y no las saben apreciar,  
los niños se meten en los jardines  
y se ponen a jugar  
y si alguien les regaña  
las madres lo toman muy mal  
y con eso lo único que demuestran  
es que los educan muy mal,  
porque en vez de darles vuelos  
ellos también les deben de regañar  
y que sepan que las cosas  
se deben de respetar.  
¿Pero cómo lo van a hacer  
si ellas son igual?  
Aquí pagamos una comunidad  
y algunas no la quieren pagar  
y si les llaman la atención  
para que paguen les sienta muy mal  
así que esos niños qué van a respetar  
si no lo hacen los demás  
ellos rompen las puertas  
rayan las barandas  
que algunas veces están  
recién pintadas  
pintan las fachadas con tiza  
que te dan ganas de darles  
una paliza.  
Bueno cambiando de tema  
otra vez en el paseo trabajando están  
llevan arreglándolo mucho tiempo ya,  
pero como los dineros vuelan  
vamos a ver cuando lo terminarán  
porque como hay este tema

de dinero por todas partes  
y con estas cuentas que ajustan  
que dicen de 10 me llevo 1  
de 20 dos - de 30 tres-  
esperen un poco  
que ya volveremos otra vez  
y así llevamos ya mucho tiempo  
pero en fin, esperemos  
que algún día se termine.

Tiempo después.  
Bueno va pasando el tiempo  
las cosas siguen adelante  
otra vez en el paseo están  
parece que ahora sí se va a terminar  
por fin llegó la hora de la verdad.  
En este tiempo que ha pasado  
está todo muy adelantado  
**las viviendas lo ocupan casi todo**  
por una parte casi están  
cogen desde Alcampo hasta el ferial.  
Por otra parte casi están también,  
cogen desde la carretera de Pulianas  
hasta la de Jaén.  
también está terminada la estación de Alsinas  
y casi casi el surtidor de gasolina  
así es que casi todo está  
**el barrio ya tiene aspecto de ciudad,**  
pero claro que todavía  
falta mucho por terminar.

(María)

Estos poemas de los que María habló en una de las entrevistas -pudimos obtener una transcripción de su puño y letra- van a ser de gran utilidad para perfilar e ilustrar etnográficamente, desde la perspectiva *emic*, algunas de las categorías del tema que nos ocupa.

En este primer poema, vemos el proceso por el que un espacio "salvaje", el campo, se va a convertir en ciudad. Prácticamente todo lo que está diciendo María hace alusión a las construcciones, ya sean viviendas o comercios, que van a configurar el barrio. Ella va a dar una serie de características positivas y negativas. Entre **las positivas** tenemos las siguientes:

**1. Del barrio:** es *especial, hermoso, lo mejor de Graná*, amplio, en expansión, y el hecho de construir muchas viviendas hace que *ya parece una ciudad*. El barrio cuenta además con una fuerte presencia de comercios diversos: supermercados, cafeterías, estación de autobuses, gasolinera, etc. Como ella

afirma al final *así es que casi todo está / el barrio ya tiene aspecto de ciudad*.

**2. De las viviendas:** edificios, bienestar, dignas, calefacción, ascensores, limpiadoras para las zonas comunes del edificio. En definitiva *aquí lo tienen todo / cosas que jamás abrían soñado*.

Y entre **las negativas** tendríamos:

**1. De las personas más conflictivas del barrio:** violencia canalizada sobre el barrio y sus edificios. María ofrece la siguiente lista: *hay mucha gente / que han venido de varios sitios / y no saben respetar ná*, a las que María enviaría con gusto a *vivir en el campo / con los animales*, es decir expulsarlos de la civilización, -representada por esas construcciones que han domesticado un espacio natural- y de la humanidad -al expulsarlos de la sociedad humana y enviarlos a vivir con los animales-. Después enumera distintas formas de violencia ejercida contra el barrio y sus edificios. Ella manifiesta la frustración de su generación que no puede intervenir para poner límites a los más jóvenes: *las madres lo toman muy mal*. Vemos también la crítica intergeneracional de María hacia los malos ejemplos dados por los padres al no cumplir con sus obligaciones, pagos, etc. A nivel microsociedad hay conflicto, sobre todo en los barrios de la periferia urbana, como es el barrio de María, y no se puede decir que sea intercultural, ni étnico, pero en algunos aspectos se le parece, ya que el hecho de reunir personas de distinto origen como dice María, aunque culturalmente similares, no ayudará a reproducir las relaciones de comunidad (ayuda mutua y control social) que tenían en sus lugares de origen. El sentimiento de pertenencia a la colectividad no existe. Y la ciudad con su estructuración y funcionamiento no facilitará la creación de esos lazos<sup>224</sup>.

**2. De los responsables de las obras públicas:** críticas dirigidas hacia la corrupción, y hacia una larga prolongación en el tiempo de dichas obras, así como su repetición.

Podemos deducir a través del discurso de María que la ciudad es valorada de forma positiva en sus aspectos materiales: arquitectura y servicios. Contar con una gran disponibilidad de bienes de consumo significa *tenerlo todo; cosas que jamás habrían soñado*, sinónimo de *bienestar*.

En cambio, los aspectos negativos del barrio *que tiene aspecto de ciudad* recaen sobre las personas cuyo conjunto tiene distintas procedencias. María podría haber presentado también los aspectos positivos de la gente del barrio pero las relaciones sociales están casi ausentes. Por tanto nos encontramos

---

<sup>224</sup> El profesor Catani, en una comunicación personal, nos indicó el caso de Nisio, uno de sus informantes de Horcajo (Las Hurdes), que siempre bebió en todas las fuentes que encontró, sin conseguir que se le quitase la sed hasta que pisó nuevamente su tierra, y se acercó a las aguas de su pueblo. Había ido a buscar remedios a la farmacia, sin resultado, y no sabía qué hacer, y como esos remedios no funcionaron, buscó después el "caldo de huesos de difunto".

con una sociedad de extraños, sin lazos, una "sociedad de individuos" según el enunciado de Norbert Elias (1.991). Probablemente, a través de esa violencia ejercida sobre los aspectos materiales que canalizan la agresividad del desarraigo -pagado como precio a cambio del bienestar- van a pasar una serie de *contactos* simbólicos. En esta sociedad de extraños, en la representación que ofrece María, la inadaptación de algunos padres puede pasar a los hijos, en lo que llama dar *malos ejemplos* y falta de corrección. Ella cierra el círculo al citar el ejemplo que dan los responsables de obras públicas.

Pasaremos ahora a un segundo poema de María, que se va a centrar, en cambio, en el campo, y que va a complementar el primer poema.

**"Cambio de ayer a hoy en la naturaleza" <sup>225</sup>**

Hoy es un día de júbilo  
ha comenzado a llover  
quiera Dios que siga  
y las cosas marcharán bien.

La tierra está muy seca  
y si Dios no lo remedia  
las cosas se pondrán mal  
sufriremos falta de agua  
y la tierra no producirá.

Si sucede eso ¿qué será de todos?  
compraremos las cosas a millón,  
las traerán de fuera  
y los pobres de los labradores  
morirán de pena.

¿Cómo cuidarán de sus hijos?  
¿quién les dará de comer?  
si acaso recibirán  
la limosna del paro  
y vaya usted a saber.

Asomada a mi ventana estoy  
mirando con pena  
y diciéndome  
**¿dónde está esa tierra**  
que había tan buena  
que con sus aguas cristalinas

---

<sup>225</sup> Transcripción original en ANEXO VI B.

regaban toda la vega?

Aquí la tierra ya **se está agotando**  
porque todo lo están edificando  
aquí había muchos cortijos  
y yo trato de imaginar  
donde estaba el **pajar**  
con sus pajas limpias  
blancas y brillantes  
colocadas con cariño  
y esmero para alimentar  
a sus animales  
durante todo el invierno.

**También imagino**  
donde estaba el **granero**  
con sus atrojes repletos  
llenos de cebada  
blanca y bien cuidada  
y con su trigo brillante  
y dorado como los rayos del sol  
criado con esmero  
por las manos sudorosas  
y fuertes del labrador.

**Me viene a la memoria**  
algunas cosas más  
¿dónde están aquellas habas secas,  
aquel maíz, aquella avena,  
aquellos garbancillos negros  
que criaban para dar  
de comer a los cerdos?

**Hacia cualquier parte que mires**  
**nada es igual,**  
**el pozo está seco**  
**la alberca está igual,**  
**la acequia no lleva agua**  
**ya no se puede regar.**

¿Qué pasó con el pimiento  
dónde está el tomate  
dónde está el pepino  
dónde la cebolla,  
dónde la berenjena,  
que nos proporcionaba

tan buena cena?

Los árboles frutales  
también se han perdido ya,  
**sólo queda recordar**  
aquellos manzanos con  
su fruta fresca y con tan buen  
comer, aquellas peras tiernas  
que caían del peral,  
aquellas parras con sus uvas  
doradas, aquellas cerezas coloradas,  
aquel membrillo amarillo  
con su piel suave y fino,  
aquel melón con su hermosa flor.

También queda por recordar  
aquellos pastos verdes  
que tenían las vacas para pastar  
y también llevaban sus terneros atrás.

¿Y aquellas ovejas de lana blanca  
que iban con la cabeza agachadas  
todas juntas en manada?  
¿Y aquellas cabras con sus ubres  
repletas de rica leche que las  
ordeñaban y vendían para  
alimentar a media ciudad?  
**¿qué ha pasado?**  
**¿por qué todo se ha terminado?**

**Ya no existen** aquellos conejos  
que se criaban en el corral,  
ni aquellas cabras  
que llevaban sus chotillos detrás,  
ni las ovejas que no paraban  
de balar, ni las gallinas que  
ponían los huevos en el corral,  
**ahora todo lo tenemos que comprar.**  
**Ya nada es igual.**

(María)

El contexto de partida es la ciudad. María, desde su piso, está contemplando el agua en forma de lluvia<sup>226</sup> a través de la ventana. El agua va a si-

tuarla en la evocación del campo, en un continuo cara a cara de dos realidades que se oponen en el tiempo y en su memoria, y que estructuran el poema: *antes* y *ahora*<sup>227</sup>. Esta agua de lluvia se asocia a la tierra, a la sequía y a sus consecuencias para la agricultura y la economía: subida de precios y empobrecimiento de los agricultores, tal como ella lo ha conocido.

Comienza aquí la evocación nostálgica del pasado, que va a recorrer el poema a través de la pregunta sin respuesta, *ubi sunt* (BLANCO AGUINAGA; RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS; ZAVALA, 1.984: 117)<sup>228</sup>, o ¿dónde están...?. Vemos que escaparon de la realidad cotidiana de María, y que se situaron en

---

<sup>226</sup> Hemos constatado una diferencia entre las personas que hemos conocido en nuestra vida, en relación a la valoración de los días de lluvia con respecto a sus procedencias. Para muchas de las personas que han sido socializadas en la ciudad, un día de lluvia equivale a "hace mal tiempo". En cambio, para la gente que procede de los pueblos, o del campo, los días de lluvia son motivo de alegría, como dice María en el poema reproducido: "Hoy es un día de júbilo / ha comenzado a llover / quiera Dios que siga / y las cosas marcharán bien."

Otro poema de María comienza así:

«Alegría y optimismo  
O Dios mío que día más hermoso  
y no es porque brilla el sol  
es porque está lloviendo  
y es una bendición de Dios  
hace mucho que no llueve  
todo secándose está  
y si Dios no lo remedia  
lo pasaremos muy mal.»

En un momento de la entrevista, cuando María al referir el fallecimiento de su marido dijo lo siguiente: "desde el día que murió mi marido se lió a llover, y a la hora del entierro llovió mucho. Desde entonces no llovió de esa manera, parece que llamó al agua". (María)

<sup>227</sup> Generalmente existe una asociación entre antes mejor y ahora peor. Por ejemplo Carmen solía decir que *lo de antes era mejor que lo de ahora; antes se pasaba mejor que ahora; la gente ahora es más mala, tiene menos educación y respeto que antes*. Este antes se refiere a lo aprendido e interiorizado durante el proceso de socialización en la infancia en esta generación. Existe también la asociación de lo muy antiguo (que ellos no conocieron) con lo malo, conf. Cap. 5.

<sup>228</sup> Tema medieval, que aparece al final de este período (BLANCO AGUINAGA; RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS; ZAVALA, 1.984: 117), y que será retomado en las Coplas de Jorge Manrique, de las que citamos como ejemplo algunas estrofas:

«Qué se fizo el rey don Juan?	¿Qué se hicieron las damas,
Los infantes de Aragón	sus tocados y vestidos,
¿qué se hicieron?	sus olores?
¿Qué fue de tanto galán?	¿Qué se hicieron las llamas
¿Qué de tanta invención	de los fuegos encendidos
como trujeron?	de amadores?
Las justas y los torneos	¿Qué se fizo aquel trovar,
paramentos, bordaduras	las músicas acordadas
y cimeras,	que tañían?
¿fueron sino devaneos?	¿Qué se fizo aquel danzar,
¿Qué fueron sino verduras	y aquellas ropas chapadas
de las eras?	que traían?»

(MANRIQUE, [¿1.476?] 1.993: 23-24)



otro nivel: imaginación<sup>229</sup> -*imagino*-, y memoria -*me viene a la memoria, sólo queda recordar*-. María ha asimilado una serie de realidades que formaron parte de su vida en el pasado; ahora forman parte de su interior, sin encontrar esa realidad al exterior de sí misma en el lugar donde vive, y que enuncia en el poema: *hacia cualquier parte que mires / nada es igual / el pozo está seco / la alberca está igual / la acequia no lleva agua / ya no se puede regar*. Una nueva realidad se ha instalado y ha suprimido la anterior. Y entre una y otra se articula la pregunta que lanza María: *¿qué ha pasado?, / ¿por qué todo se ha terminado?* Es decir ¿por qué, a pesar de toda la belleza y nostalgia de esos recuerdos, el hombre ha hecho una elección que le ha obligado a suprimir esa realidad? Quizás la respuesta se encuentre en esa dinámica pasado-presente, pues en la vida cuando enfrentamos la realidad en tiempo presente lo hacemos enfrentando a la vez aspectos positivos y negativos. En tiempo presente tratamos de liberarnos y desprendernos de los aspectos negativos apostando por soluciones en las que debemos sacrificar desgraciadamente los aspectos positivos que les acompañan. Cuando la memoria, o el *yo* se desplaza a través de los contenidos de la propia interioridad a través del tiempo, y recorre el pasado, que se ha convertido en recuerdo, puede reactivar de una forma especial a través de la nostalgia únicamente los aspectos positivos a los que renunció. Jorge Manrique lo expresó magníficamente al decir:

"Cuán presto se va el placer,  
cómo después de acordado  
da dolor,  
cómo a nuestro parecer  
cualquiera tiempo pasado  
fue mejor." (MANRIQUE, [¿1.476?] 1.993: 17)

Pasamos ahora a ver con más detenimiento esos dos tiempos del poema de María:

**1. Antes.** Es el tiempo del pasado de María, lo que ella ha conocido en su juventud; está tratando de transferirlo en la dinámica del "dispositivo simbólico" del que habla Dan Sperber. Él considera que dicho dispositivo obedece a las reglas del inconsciente. También señala que el tratamiento simbólico comporta dos aspectos: focalización y evocación; lo que nos lleva de la memoria a la imaginación (SPERBER, 1.988: 149-150).

Los elementos que para María conforman el campo en ese antes son:

- El agua que regaba la tierra.
- La tierra, que era regada por el agua.

•La tierra como matriz productora:

---

<sup>229</sup> Imaginación en el sentido de construir una imagen mental, en este caso en la memoria.

- a) habas, maíz, avena, pimientos, etc.
- b) los árboles frutales.

•Y la tierra como nodriza:

- a) de las personas que vivían de ella, y del pueblo, pudiendo crear stocks de granos en los graneros.
- b) de los animales, a través del pasto y de las reservas en el pajar: vacas, cabras, ovejas chotas, gallinas, etc.

En ese antes la dependencia del hombre a la naturaleza era enorme, llegando, incluso, a condicionar la economía del campo, con momentos de graves crisis de subsistencia con todas las penurias aparejadas, siendo a veces catastróficas. La memoria de todo esto la expresa María con angustia hacia un hipotético futuro incierto *¿qué será de todos?*, inscrito en su pasado.

**2. Ahora**, opuesto radicalmente al antes enunciado en el *ya nada es igual*. En este tiempo conjugado como presente para la realidad que rodea a la persona, no existen *-ya no hay-* los elementos que conformaban el paisaje del *antes*, descrito en el punto 1. Tampoco existe esa dependencia de la naturaleza -que cuando era generosa, permitía nutrir a los campesinos, y, cuando no, los reducía a sufrir escaseces-, sino, por el contrario, una liberación con respecto a la misma. El vínculo directo con la tierra se ha roto al no depender directamente de sus suministros, sino de los que les proporciona el comercio como intermediario *-ahora todo lo tenemos que comprar-*. Por ello es que en ese *ahora* la tierra está seca, improductiva, y el agua ausente; su ausencia se vincula con la independencia, ya que la función de la tierra ha cambiado; ahora, en lugar del uso agrícola la tierra será destinada a explotación inmobiliaria, con lo cual su capacidad de producir queda destruida *-Aquí la tierra ya se está agotando / porque todo lo están edificando-*. Y de esta forma, sobre ese paisaje del campo se superpone el paisaje urbano.

Cruzando los datos de ambos poemas, podemos obtener la siguiente información:

**Las dos realidades: campo y ciudad cohabitan en la interioridad de María.** Las dos poseen aspectos positivos y negativos, y su propio sistema de valoraciones. En el primer poema, María se sitúa en la lógica urbana. En el segundo, ella se posicionará en la del campo. Aparentemente son dos realidades opuestas y excluyentes. ¿Es posible posicionarse en estas dos lógicas simultáneamente?:

**a) La antigua realidad** campo es exaltada en el segundo poema en su estética y en sus recuerdos, en su capacidad de autoconsumo, de proximidad visual y vivencial; es el lugar donde pasó su juventud. Pero, al mismo tiempo y como contrapartida, estaba duramente sometido a la dependencia climática, lo que podía provocar graves crisis económicas, como hemos dicho, que desestabilizaban la economía de la sociedad campesina ya de por sí bastante

frágil. En este poema el retroceso de la tierra para dejar paso a la ciudad es visto desde una perspectiva de adhesión al campo, a través del siguiente enunciado: *Asomada a mi ventana / estoy mirando con pena / y diciéndome / ¿dónde está esta tierra / que había tan buena? / [...] aquí la tierra ya se está agotando / porque todo lo están edificando.* La edificación es percibida como agresión a ese campo que María añora. Y se queja también del comercio, otro de los elementos urbanos: *Ya no existen aquellos conejos / que se criaban en el corral / ni aquellas cabras / [...] ahora todo lo tenemos que comprar / ya nada es igual.* Aquí María está adhiriéndose al campo.

**b) La nueva realidad**, descrita en el primer poema y representada por la articulación de una arquitectura urbana, que como ella ha dicho es elemento constitutivo de la ciudad, a través de la construcción de edificios, viviendas, comercios, etc., y que va a producir la eliminación de la realidad campo, por sustitución; eliminación que va a hacer desaparecer los elementos estéticos del campo así como la dependencia a las leyes de la naturaleza. Estas construcciones albergan el principio de una nueva organización económica basada fundamentalmente en el sector servicios, que María evidencia al enunciar *tienes de todo lo que busques / para poder comprar, aquí lo tienen todo / cosas que jamás habrían soñado.* Como hemos visto, en el análisis del primer poema, los aspectos materiales son considerados como positivos al interior de esta lógica. Como aspectos negativos vimos la sociabilidad a veces conflictiva de las generaciones más jóvenes con dificultad para adaptarse, y que se traduce en violencia.

Vemos, por tanto, que esas dos lógicas están bien presentes. María está valorando la ciudad como el espacio que conquista y urbaniza el campo *-las viviendas lo ocupan casi todo / [...] cogen desde Alcampo hasta el ferial / por otra parte casi están también / cogen desde la carretera / de Pulianas hasta la de Jaén-*. En esta lógica el campo es un lugar "salvaje"; la única mención que hace María al campo, en este primer poema, es cuando dice respecto a las personas que ejercen una violencia sobre el barrio *pero una piensa a veces / que deberían vivir en el campo / como los animales.* Por tanto, aquí vemos la ideología de ciudad como civilización, y campo como lugar "salvaje" y natural, y lugar de animales, es decir dependientes de su medio. Y en esta otra lógica María se está adhiriendo a la invasión urbanizadora.

La memoria de María, entre ese antes y ese ahora, conserva todo en su interior, su *yo* puede desplazarse en sus contenidos temporales para recuperar las imágenes, y posicionarse según el lugar o el ángulo desde el que las contempla. El «ahora», por tanto, se corresponde a un proceso de urbanización, que hoy día es extensible a bastantes pueblos, y que conforman la nueva realidad. Y al antes pertenece cognitivamente el mundo claramente rural de los pueblos, que para las personas que emigraron, puede llegar a permanecer en un nivel ideal.

## 1.2. CONDICIONES Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN EL PASADO.

*"En el pueblo tenían que ver quien iba por la caja. Venían a Granada por la caja, iban antes con el burro, y la caja puesta en lo alto de los burros, o un burro atado, y lo traían. Ahora con teléfono y en un momento." (María)*

En los tiempos en que estas personas fueron jóvenes, el desplazamiento a la ciudad de Granada casi no era necesario, e ir a la ciudad era un acontecimiento raro y de escasa frecuencia. En cambio, cuando era necesario no era fácil pues era raro tener coche propio; sólo "los ricos"<sup>230</sup> lo tenían. Hasta los años 60 no será accesible a la mayoría de las personas de clases medias y clases medias bajas; y en los pueblos habrá que esperar un poco más. Hasta entonces fueron dependientes de los transportes públicos: tren, tranvía, o taxis..., lo que suponía un intervalo de espera mucho mayor al actual al efectuar un desplazamiento. Hoy en día es fácil desplazarse en autobús hacia la ciudad, y regresar al pueblo, siendo el tiempo de espera no mayor a unos quince, veinte o treinta minutos, según el destino. Esto supuso, que la distancia, medida en tiempo, entre pueblos y ciudad era mucho mayor en el pasado que en el presente; por supuesto había pueblos mucho mejor comunicados que otros, pudiendo encontrarse estos otros prácticamente aislados.

Ofrecemos un testimonio del uso del tranvía, siendo este medio insuficiente y debiendo continuar el trayecto a pie en este caso concreto:

*"Veníamos poco, de año en año, ya mayores a comprar zapatos, poner la permanente... los transportes eran peores. Veníamos desde allí hasta el Paseo de la Bomba andando, 13 kilómetros... El tranvía era cada dos horas. El puente del Blanqueo es el cruce, uno tira para Güéjar-Sierra, y otro a Quéntar. Tenías que venir desde el Blanqueo al pueblo andando. Una hora y media, tres horas en total." (María)*

---

<sup>230</sup> Tradicionalmente en el contexto rural, para las gentes de pueblo o de campo, había dos clases sociales y antagonistas: los ricos y los pobres. La mayoría de la gente de pueblo se consideraba perteneciente a la segunda categoría. Nuestros informantes, en el tema que nos ocupa, muestran a menudo esta división social dualista. Citamos algunos ejemplos:

*"El barbero de mi pueblo decía que cuando se muere un rico tiene muchas mesas, y el cura cantaba «Excelentísimo Señor Don Domingo...», muy despacio, tomándose su tiempo, y seguía en latín un rato. Y cuando era un pobre lo conducían derecho al cementerio, y el cura lo seguía y decía: «Dominguillo, Dominguillo que eres un pillo. Dominguillo, Dominguillo...» y lo enterraban rápido." (Antonio)*

*"Cuando se moría un rico tocaba la campana gorda, y cuando moría un pobre tocaba la campana chica." (Ana)*

*"Había cajas de difuntos de pobres y ricos." (Carmela)*

El siguiente texto sirve de ilustración sobre el uso del tren en un pueblo cercano también a la ciudad, y que obligaba a la persona a permanecer en la misma durante una jornada.

"El Mensajero, iba por la mañana, y había que estar todo el día en Granada, y no regresaba hasta la noche." (Antonio)

Nos preguntamos también, en relación a nuestro tema, cómo se organizaban en relación a los difuntos. El uso del coche en los entierros se introdujo muy tempranamente en Granada, en un primer momento con los coches de caballos (Apéndice 2). En la ciudad, se le denominaba "conducción de cadáveres", denominación que aparece junto con la de conductores de cadáveres<sup>231</sup> en los legajos del Archivo Municipal de Granada con motivo de reclamaciones o innovaciones. El documento más antiguo que pudimos encontrar<sup>232</sup> haciendo referencia a esto databa del año 1.817; pero ésta fue una práctica muy antigua en las ciudades donde más tarde, a principios del siglo XX, los coches de caballos serían reemplazados por los de motor.

En cambio, en los pueblos se llevaba la caja del difunto a hombros hasta la Iglesia, y hasta el cementerio<sup>233</sup>; los coches se introducirían bastante más tardíamente que en las ciudades, siguiendo en algunos aspectos el modelo de la ciudad.

"Tú en Granada veías a los tranvías en cola, y coches detrás del cortejo fúnebre, y la mayoría iban detrás del muerto, en la Gran Vía; nadie metía prisa a nadie. Y si llevaban el sombrero se lo quitaban." (Manolo)

Estos dos espacios, pueblo y ciudad, poseían cada uno su propia lógica cultural. Pero ¿qué es lo que sucedía cuando una persona del pueblo fallecía en la ciudad, debido a que el contexto de la muerte se había desplazado

---

<sup>231</sup> Archivo Histórico Municipal de Granada (en adelante A.H.M.Gr.), índice Cementerio, legajo núm. 1.085, año 1.817, "Expediente sobre conducción de cadáveres" (manuscrito). Documento que trata fundamentalmente de la consideración sobre un cambio de recorrido en la conducción de cadáveres, ya que en 1.817 resultaba intolerable su visibilidad cuando circulaban por ciertas calles, enunciado en los siguientes términos "la vista de un ataúd puede ofender", o "si es acaso que la presencia momentánea de un cadáver y la acogida Cristiana que se hacía en la Antigua Capilla a unos miserables despojos pudiese ser incómodo a los ojos del mundo [...]", así como en una voluntad por cambiar los recorridos habituales de la época. No obstante, no hacía mucho tiempo que el país había salido de la ocupación francesa, a la que uno de sus documentos culpa de la tala de árboles en los bosques de la Alhambra.

<sup>232</sup> Debido a que era el primero cronológicamente de la sección del Cementerio con que pudimos contar.

<sup>233</sup> María refiere que en "Tocón de Quéntar, anejo de Quéntar, los echaban en las cajas atadas a los mulos con el difunto y bajaban al pueblo; una caja liada con una manta, pues fíjate el traqueteo en el camino los pobres muertos [risas]".

del propio domicilio al hospital?; esto, desde luego, planteaba el problema del traslado del difunto a su lugar de origen, dando lugar a una serie de trámites burocráticos, al pago de un canon<sup>234</sup>, etc. En esas circunstancias era, o bien la funeraria la que se encargaba de desplazarlo en uno de sus coches, o, el hospital a través de la ambulancia.

En esta situación el coche fue usado también en los pueblos para desplazar de forma clandestina a los difuntos que acababan de fallecer en el hospital; los entrevistados nos informaron que esta práctica trataba, por un lado, de eludir el pago de dicho canon, que suponía cantidades cuantiosas, a veces fuera de sus posibilidades reales, y, por otro lado, cuando la persona comenzaba a agonizar las familias manifestaban el deseo de llevarlos a sus casas para que murieran en ellas, una vez que la ciencia médica hacía entender que no tenía nada más que hacer.

Antonio explica cómo tuvo que endeudarse, al prestarle un amigo el dinero necesario para poder traer el cuerpo de su hijo desde Burgos.

"Me decían que era muy caro, pues antes tenían que pagar por cada parroquia que se pasara, como si se enterrase allí, con lo cual costaba una fortuna. [...] Yo no reparé en gastos y me vine con los restos de mi hijo al pueblo." (Antonio)

Otro informante menciona también este canon.

"Si yo me muero aquí y me tienen que llevar a mi pueblo, hay que pagar por cada iglesia que se pasara." (Carmen)

Estos testimonios nos van a dar la clave de cómo, burocráticamente hablando, la pertenencia del difunto al lugar de origen, al pueblo, queda oficialmente anulada con la muerte. El "muerto" va a pertenecer al lugar donde falleció<sup>235</sup>, y para que el pueblo pueda *recuperarlo* ha de pagar este canon. Por tanto, el espacio entre la ciudad y el pueblo debía ser recorrido como "vivo". En estas circunstancias excepcionales, a pesar de su carácter clandestino y peligroso, la comunicación entre el pueblo y la ciudad será más eficaz que la de los vivos en su vida cotidiana. Las familias tratan de reapropiarse el difunto con la colaboración del médico, en una situación de margen que suponía la infracción de la legalidad vigente del momento, no ya únicamente por el hecho de eludir el pago del canon, sino por lo delicado de la situación desde un punto de vista del derecho criminal, como dirá una de nuestras informan-

---

<sup>234</sup> El canon era percibido por las parroquias de los pueblos por los que pasaba el difunto. Este derecho de canon pertenece al sistema del Antiguo Régimen, que respondía a una extensa aplicación del sistema de aduanas. Esto fue suprimido.

<sup>235</sup> La persona al pasar las dos fronteras legales y biológicas de la vida: nacer y morir, queda adscrito al territorio donde se producen estos dos acontecimientos.

tes más adelante. El *papeleo* que va a evocar es otro motivo poderoso, ya que en esas circunstancias hacer frente a todos los trámites burocráticos es considerado una tarea bastante desagradable.

"El médico lo dejaba sacar bajo cuerda<sup>236</sup> como vivo. A mi cuñado hace siete años<sup>237</sup> costó sacarlo del hospital muerto más de cien mil pesetas. Muchos papeles que arreglar, y **el derecho de haberse muerto aquí, y llevarlo a otro sitio**. Si uno se muere aquí enterrarlo en el pueblo no hay problema, tienen que estar aquí las veinticuatro horas y luego lo llevas donde quieras. Yo siempre he pensado en esto, y sin embargo recién muertos no puede ser." (María)

"Si, un poner, la guardia civil para el coche y encuentran una persona muerta, eso tiene delito. Eso tiene muchas incógnitas. O lo tienes que sacar vivo, y si llega muerto que no se entere nadie. Esto era muy habitual, porque todos querían que los enfermos en el hospital fueran a morir a sus casas. Normalmente hoy día sí se prefiere que mueran en el hospital." (María)

Antonio y María presentan la forma en que se producía y escenificaba el simulacro. Mencionan algún caso de agonizantes sacados aún vivos del hospital, poco antes de fallecer en un punto de la carretera que separa la distancia entre la ciudad y el pueblo, improvisando, por tanto, una simulación de *como si* estuviera vivo:

"Hizo así y se quedó frito. Los hijos simulaban que estaba aún vivo para podérselo llevar a Deifontes, pues si no, no te lo dejaban llevar.

Eso lo hacían... todo el que tenía coche, y lo tenían en Granada, simulaban. Esto lo tiene que consentir el médico, los médicos hacían la vista gorda... Le decían: «mire usted, que lo quieren llevar al pueblo»; ósea que el médico lo sabía, pero no lo sabía. Llegaban al médico del pueblo: «mire usted que traíamos a mi padre... y se ha muerto por el camino». Si lo llevaban muerto de Granada, lo llevaba la funeraria y costaba muy caro." (Antonio)

"Los que aquí había del pueblo se lo llevaban al pueblo. De la capital no conozco yo. Y el médico dice: «por mi parte se lo pueden llevar»; advertían un día o dos, y costaba dinero sacarlo. «Yo por mi parte no puedo hacer nada», y se lo llevaban. Y había quién se moría por el camino. Hoy si se los tienen que llevar, los llevan en la ambu-

---

<sup>236</sup> Es decir, en secreto, *que no se entere nadie*.

<sup>237</sup> Es decir, en 1.988.

lancia. Y antes había que llevarla sentada. ¡Se murió sentadica, con la cabeza echada en el hombro! Tenían que meterla a achuchones. La vestían como una enferma. Las personas mayores se ponían muchos pañuelos en la cabeza. ¡Ay por Dios, y notó que se moría y el chófer no dijo nada! Y a callar y disimular que luego habría tiempo de todo." (María)

La carretera entre el pueblo y la ciudad, en estas circunstancias, delimita un espacio intermedio de indefinición, bastante dramática, como ha contado María. Para las gentes del pueblo, y para el pueblo, el difunto les pertenece; de esta forma la familia tendrá personas de su entorno que van a colaborar: taxista, médico del pueblo, e incluso el médico<sup>238</sup> de la institución hospitalaria. Para las instituciones implicadas y encargadas de fijar el nuevo estatus jurídico<sup>239</sup> del difunto el lugar del fallecimiento es el que da derecho a apropiarse de él legalmente. Por tanto, hay un conflicto de apropiación: la pertenencia jurídica del difunto, y la pertenencia familiar y local del mismo.

### 1.3. PERCEPCIÓN DE DIFERENCIAS ECONÓMICAS ENTRE CAMPO Y CIUDAD.

*"Diferencias sociales sobre todo en las tumbas. Antes se hacía todo con el dinero, no como ahora que es con compañías." (Cati)*

*"La gente se moría a puñaos, como moscas, y los enterraban y ya está. Porque no tenían seguros, algunos en las cajas de la ánimas." (Matilde)*

Nuestros informantes al hablar de sus pueblos los describían con una gran capacidad de autoabastecimiento agrícola y ganadero<sup>240</sup> frente a la ciudad que era percibida como un lugar de transacciones comerciales, donde todo se compra y se vende.

Estando el pueblo relacionado con actividades del sector primario, se le asocia con las nociones ambivalentes de riqueza y pobreza:

---

<sup>238</sup> Es memorable esta "colaboración" de los médicos, ya que ellos forman parte de la única institución que va a poder definir el estatus del muerto; es, por supuesto, una definición médica, pero que abrirá la puerta a la definición jurídica con su consiguiente inscripción en el registro civil y parroquial.

<sup>239</sup> Las que conlleva la entrada en la categoría de "fallecido", con toda obligación-imposición jurídica dentro de otro orden de consideraciones (sepultura, etc.).

<sup>240</sup> María hizo mención en uno de sus poemas. Cf. II. 1.1. del presente capítulo, pgs. 147-149.



"Mi pueblo era pobre porque no había dinero, pero era rico porque tenía el campo, las matanzas, y que todo estaba muy rico. La gente no necesitaba comprar nada porque tenían de todo." (Carmen)

Ricos en cuanto a producción y consumo directo de los productos de la tierra. Pobres, fundamentalmente por falta de capital y de circulación de dinero, por ser dependientes de fenómenos naturales, como vimos, y, porque la venta de los productos de la tierra en el sector primario, como se sabe, se paga a precios muy bajos, haciendo de los campesinos y ganaderos un sector de producción pobre; lo ha sido más bien en el pasado puesto que hoy día se han organizado ayudas que antes no existían; y, además, la rentabilización de la tierra también ha cambiado. Carmen no lo dice, pero leemos entre líneas que en la ciudad es a la inversa y de forma complementaria: es pobre en lo que el pueblo es rico, y rica en lo que le falta al pueblo. Así en el pueblo se pagaban ciertos servicios en especie:

"Se pagaba de la misma cosecha que se cogía, se pagaba con ella y tenían derecho a ir al médico todo el año. Un precio, cuando sacas la cosecha tienes grano y eso era yo, y otro y otro. Entonces el médico tenía obligación de ir a tu casa todo el año. Si has cogido diez partes le dabas a él tres. Dejaban una reserva de grano para los animales pero había una parte que la vendían. Los médicos lo venderían. Yo es que estaba muy jovencilla entonces, y entonces le llevaban el grano del médico al pueblo, y otros vendían parte de la cosecha y pagaban en dinero; en la cosecha de verano era una cosa sagrada." (Cati)

Pero la dependencia del campo se manifiesta también en la variabilidad de los cultivos en relación a la demanda del mercado, que establecen las ciudades. Cati explica los cambios de cultivos que ella conoció.

"Ese pueblo<sup>241</sup> ha tenido varias etapas; primeramente era la remolacha<sup>242</sup>, a la remolacha iba todo el mundo a trabajar. Luego decayó un poco, después entró el maíz, y toda la cosecha era de maíz. Y luego los tomates, porque había una fábrica de tomates de conservas, y luego a la gente le dio por sembrar el espárrago. La remolacha, que era el boom de 25 a 30 años para acá. Yo de lo que más me acuerdo era de la remolacha; la recuerdo desde que era pequeña, cebollas, para transportar a todos los sitios. Huétor ha sido muy rica en agua, y ha sido vega..., llanas como la palma de la mano. Han tenido mucha aceptación las cebollas y ajos para aquí." (Cati)

---

<sup>241</sup> Huétor Tájar.

<sup>242</sup> Nos remitimos a los profesores Juan Gay Armenteros y Cristina Viñes Millet, quienes analizan los procesos económicos de Granada, entre ellos la agricultura, tratando del cultivo industrial de la remolacha, crisis y cultivos que la sustituyeron. Cf. I. 3.1., not. 121, pg. 73.

La ganadería tenía también su importancia en la economía de estos pueblos, María mostró en sus poemas la lista de animales que formaban parte de la economía local, sea de autoconsumo, o de explotación<sup>243</sup>. Cati habla de la feria de ganado:

"La feria grande..., ahora la feria no vale ná. Ponían feria de ganao, yo tenía 16 o 17 añillos, y nos juntábamos muchas, y nos divertíamos mucho. Ahora Huétor no es lo que era. Había muchísimo ganao." (Cati)

Pero estas actividades, llegaron a no ser suficientes, y las migraciones se mostraron una solución provisional, Antonio habla de las más cortas, llamadas también de "temporeros":

"Casi todo el pueblo de Deifontes se iban a la vendimia en Francia, en muchos pueblos, pero en Deifontes más." (Antonio)

Esto comenzó, según cuenta nuestro informante, ya por los años 50, y duraban un mes.

La penetración del mundo urbano en el mundo rural de las actividades del sector servicios se concretó dentro del tema que tratamos en las pólizas de seguros de las compañías funerarias, que nuestros informantes llamaban "eso de los muertos" siendo sinónimo de *pagar la muerte*, recordándonos la imagen del antiguo pago a Caronte. Los siguientes testimonios ilustran las diferentes posiciones adoptadas:

"Llevarán siete u ocho años las funerarias. Antes nada, antes no se apuntaban. Luego se apuntaban porque costaba mucho sacarlo del sanatorio, doscientas mil pesetas hace doce años." (Aurelia)

"Cuando se muera uno que lo entierren, y si no que lo dejen a uno fuera." (Aurelia)

"Cuando yo estaba allí soltera no había compañías fúnebres [en el pueblo]. Esto hará unos diecisiete años o por ahí que estará la gente apuntada *en eso de los muertos*. Iban los agentes de la capital apuntando a la gente; a muchos les ha parecido muy bien y allí en el pueblo está casi todo el mundo apuntado. Mis padres mismos se apuntaron, luego se aborrraron." (Presentación)

CARMEN.- Yo tengo mi entierro organizado en Santa Lucía. Hace diez años que lo estoy pagando. El mío es de cuatro coches, uno para mí y tres para la familia, con esquelas, corona, todo organizado.

---

<sup>243</sup> Granada posee una central lechera bastante conocida, PULEVA.

M.D.- ¿Por qué?

CARMEN.- Hija, no hay nada más bonito cuando uno se muere que los que se quedan se lo encuentren ya todo pagado y no tengan que hacer nada. Yo tengo que pagar el seguro hasta que me muera, si dejo de pagarlo antes todo el dinero que he pagado lo pierdo, y todo lo demás. En el seguro está incluida la caja, el nicho que lo tengo en el segundo patio porque hay unas estatuas muy bonitas y el patio es muy bonito. Lo vi y me gustó. Lo cogí bajo porque si mis hijos vienen que no tengan que andar subiendo escaleras, y así podrán estar más cerca para poner las flores. A mí me da igual si son de verdad o de plástico; a las de plástico se les pone tierra, se las moja un poco y parecen de verdad. Mi hijo me dijo: «¿y si no vamos a verte ni a llevarte flores?», y yo le dije: «pues es igual, me quedo allí dentro encerrada y ya está». Mi hijo me dijo después: «Sí mamá, no te preocupes que iremos a verte». Pero estando muerto ¿qué más da? Tengo el nicho por noventa y nueve años, es una tontería porque para entonces ya no quedará nada y me echarán con la otra gente en la fosa.

“Ahora... que yo tengo un entierro de primera. Me dijeron «Cuando se muera usted tendrá un entierro de primera; como las princesas». El hombre es muy gracioso; con esquila en el periódico, cuatro taxis, tantos años, muerta tal día, nombre y apellidos. Cuatro taxis, la caja del color que me guste a mí. Yo ¿qué voy a decir?, me gustaría morada como el Señor pero me da cosa decirlo, que le pongan cualquiera. Mi hijo me dice «¿para qué quieres taxis si tenemos todos coche?», «Para el que quiera ir por si está lloviendo». Así que ya sabes, puedes subir a uno de los taxis. En los pueblos ni compañía ni nada: la caja de las ánimas. No tenían ni para pagarse un entierro con las tablas esas, ¡Ay Dios mío, qué pena más grande!, y no iba casi gente antes a los entierros, les daría pena verlos allí metidos. La gente del pueblo no se apuntaban, no lo conocían, no, no, allí no. Y empezaban a renegar. Además si tenían dinero se pagaban el entierro y no hacían seguros. No lo hacían allí antes, le decían «Váyase usted y no venga aquí con cuentos, que eso es traer el fario. Ya después creo que sí.»” (Carmen)

"Yo desde que murió mi hermana estoy apuntada. Llevo catorce o quince entierros pagados. Aquí la mitad de la gente no quiere, pero a mí me da igual." (Rosa)

"Había un carpintero en la calle Elvira, hará cuarenta años. Ibas allí y tenías varias cajas dentro, cinco o seis. «¿Sabe usted la medida más o menos?». La llevaban en un carro con un mulo, y la llevaban al domicilio. En los años 50 vino el Ocaso, luego la Finisterre. Los jóvenes son los que inculcaron a los viejos que debían de sacárselo porque así no les costaba nada a ellos. Los más antiguos no concebían esto. Como no había esas modernuras de cajas de cristal, ni el carpintero aconseja-

ba que se suscribieran a un seguro... Tenían fe en el carpintero. Cuando llegó el Ocaso<sup>244</sup> que fue la primera que llegó se vio las complicaciones que había. Eran bandadas de gentes que hacían seguros, y arruinaron a los carpinteros, en los años 40 y tantos a 50. Antes las sepulturas no eran a perpetuidad, eran diez años o seguías pagando eternamente. Y luego salió esta modernura que es perpetuo, a perpetuidad. El morir es un negocio redondo.” (Manolo)

“Yo estoy apuntada a la compañía desde hace 27 años y a mi Antonio desde que tenía 13 años. También cuando llevas muchos años te ponen una buena caja y también te ponen una corona y coches para los familiares que acompañan al difunto, te ponen dos coches y si quieres algo mejor pagas la diferencia. También dan algo para los lutos, yo eso no lo llevo ya, mis primas están chapadas a la antigua y sí llevan lutos. Las compañías... eso tiene que ser muy antiguo, el primer año o el segundo que llegué aquí ya me apunté. Me apunté porque a la hora de morirme me cuesta tanto dinero, te entierran también la familia como es lógico. Yo empecé pagando 22 pesetas, aquí hay muchos que están apuntados. Yo fui la segunda vecina que entré aquí en la casa, entonces se empezó a ocupar la casa y el seguro del bloque lo tiene Santa Lucía, un seguro global. No nos pareció mal. En aquella época había gente que decía que no, que eso no lo aceptaba y después se han apuntado. Decían «¿qué estoy pagando quince o veinte años?», pero luego lo tengo pagado. En los pueblos no estaban apuntados, ni los que vivían en el campo, entonces los entierros eran más baratos, ahora es como una boda o una comunión. Morirse cuesta mucho dinero y mantener al muerto también.” (Cati)

#### **1.4. LA ALTERIDAD: ESTEREOTIPOS DISTINTIVOS, NOSOTROS / ELLOS.**

Para afinar esta doble categoría de rural y urbano, vamos a presentar brevemente algunos de los estereotipos que nuestros informantes tienen en mente, a través de lo que dicen sobre sí mismos -como gentes de pueblo-, y sobre los otros -como gentes de ciudad-. Veamos cómo se construye su propia alteridad, a través de algunos de los elementos que perciben como diferencias fundamentales.

##### **1.4.1. Uso de apodos.**

En los datos ofrecidos por las personas que viven o vivieron en pueblos, cuando comenzaron a contar historias o casos de las personas que conocían utilizaban el apodo de esas personas. Esta es una apelación que se encuentra generalizada en bastantes pueblos de Andalucía, y que forma parte

---

<sup>244</sup>Para Matilde, otra informante, la primera en cambio fue Santa Lucía.

de la cultura mediterránea. Para David Gilmore los apodos funcionan como "una forma de agresión simbólica", así como "de control social y de continuidad del grupo" (GILMORE, 1.995: 150); este control, siguiendo con Gilmore, se ejerce por parte del grupo con "su poder para cambiar los nombres y controlar por tanto la identidad", y esto es vivido, según este mismo autor, como una agresión individual donde "la comunidad interfiere con el activo social más importante de que dispone un hombre: su libertad" anulando su nombre original, dado por la propia familia, el grupo social se constituye como el modelador último del individuo vaciándolo de su propia especificidad (GILMORE, 1.995: 171-173). Pero el apodo indica también una continuidad familiar de generaciones y una necesidad de la sociedad de diferenciar individualmente a las personas, no olvidemos que a veces encontramos nombres repetidos y apellidos idénticos<sup>245</sup>.

En todo caso este apodo va a fijar la imagen social de la persona a través de algún suceso o característica que el pueblo considera que le define:

"El Pensaor, porque pensaba mucho: «¿habrá comío el mulo?, ¿no ha comío?, ¿se ha puesto malo?»." (Antonio)

"A mi abuelo le decían el Reloj, porque le preguntaban la hora y hacía con el dedo así [gesto de alzarlo y oponerlo al sol] y decía: «las doce», y miraban el reloj y eran las doce." (Manolo)

El uso del apodo era tan frecuente que podía llegar a constituir la principal apelación de la persona en el contexto de origen, hasta el punto de *olvidar* el propio nombre; éste fue el caso de Antonio en la escena que relata.

"Cuando hice la mili en Madrid, a un amigo mío le dije que si iba por el pueblo, pues era de Granada, que dijera que yo estaba bien. Éste fue al pueblo preguntando por mí, pero diciendo mi nombre, y nadie daba señas de conocerme. Hasta que uno dijo: «ah, pero si ese es el señorico». El otro cuando volvió a la mili, lo dijo delante de mis compañeros: «¿tu sabes cómo te llaman en tu pueblo? Señorico». Pasé un apuro..." (Antonio)

Antonio se sintió incómodo puesto que si los apodos, dentro de sus contextos, contienen un episodio concreto y fijado de la vida de la persona, fuera de estos contextos adquieren otros significados. Antonio explica el origen de su apodo "Señorico" o "Señorítico":

"A mí me llamaban el Señorítico porque cuando era pequeño y iba a la recogida de las aceitunas, yo no quería coger aceitunas. Decían que yo era muy presumido de chico, y el capataz le dijo a mi padre:

---

<sup>245</sup> El profesor Catani señala que éste es un caso relativamente frecuente en Las Hurdes, donde se pueden encontrar parejas con los cuatro apellidos idénticos.

«¿es que vas a criar ahora a un señoritico?» y así se me quedó el mote. Cuando ya era más grandecillo, mi padre quería comprarme un abrigo, y yo me empeñé en que quería una gabardina, que estaban de moda, y mi padre me dijo: «pues sí que va a ser verdad que tenemos un señoritico en casa»." (Antonio)

Su apodo, una vez divulgado durante el servicio militar, le confirió una imagen diferente ante los otros, que no se correspondía con su realidad ni con la imagen que el pueblo tenía de él mismo:

"El capitán me quiso casar con su hija porque se creyó que yo era rico. Por el apodo..., y me veía leer..." (Antonio)

Aparte de estos dos apodos, uno de los cuales es el de Antonio, aparecieron en las entrevistas asignados a terceras personas los siguientes: Torillo Vie-jo, el Rizado, el Pija, el Síndico, Tito Nariz, Turrón, el Cohete, el Tocateja, el Pincho, Joseico el Grillo, el Corralar, Cortezas, el Bigotudo, el Bomba, Toma-te, Manolico el Viejo, el Caifales, el Porretales, el Quebrao, Chirimías, Bigote, el Minutero y la Minutera y la Reina de los limones. De los apodos recogidos éste último, es el único dado a una mujer, cuando era niña, pues su padre tenía un puesto de limones; dudamos que haya sido utilizado en su edad adulta. Nos llama la atención, por tanto, el hecho de que los apodos sean fundamentalmente masculinos, y aunque Gilmore encontró también de forma excepcional apodos femeninos en algunos pueblos, él confirma que

"[...] en otros lugares las mujeres nunca tienen apodos [...]. Parece razonable concluir que los apodos personales y una cierta sensibilidad hacia ellos son preocupaciones eminentemente masculinas en las culturas mediterráneas e hispánica." (GILMORE, 1.995: 159-160)

Por tanto, en los pueblos la identidad viene dada por el grupo, mientras que el verdadero nombre puede llegar a olvidarse. Y esto es algo masculino, porque estamos en una sociedad patrilineal en que la identidad la transmiten los hombres.

#### **1.4.2. Solidaridad y unión.**

Si hay un concepto que a las gentes de los pueblos les gusta invocar como constitutivo fundamental de su identidad, este es el de unión. No vamos a tratarlo en profundidad, por el momento, pero veremos a lo largo del estudio que va a ser recurrente. Por ahora, nos contentaremos con apuntarlo y mostrar cómo para ellos ésta constituye una de las grandes diferencias entre la gente del pueblo y la de Granada.

Acerca de la solidaridad entre vecinos, las gentes que han sido enculturadas en los pueblos consideran que *ellos* son mejores que los de la ciudad; por ello dicen a menudo de sí mismos que son gentes "más buenas". Esto va

unido inseparablemente a la idea de "generosidad de la gente del campo", que se manifiesta sobre todo en los momentos más críticos.

"En el campo, aunque parece que hay poca gente, la gente se vuelca, y aunque sea por referencia se vuelcan a velar, o a lo que sea. Los vecinos se volcaban con una voluntad tremenda y fe, de noche y de día. Mucha unión. Los vecinos se encargaban de lo que hiciera falta, «¿que te haga compañía?, te la hago»; «¿que has de estar a la cabecera de la cama?, yo te preparo la comida, y la traigo de mi casa». Yo cuando me vine aquí, me dije: qué aislada está aquí la gente, qué sola vive." (Cati)

"La gente de pueblo es mejor que en la ciudad, son más buenas. Con nueve años entré a servir a una casa de una familia muy rica del pueblo, tenían fábricas de aceite y qué sé yo... Pero la señora era muy buena, fue muy buena conmigo, a mí me quería como a una hija y cuando yo me fui llorábamos las dos mucho. Ella a veces me decía: «Carmen, ¿quieres pan blanco?», un pan blanco muy rico. Y yo le decía que sí, y me decía: «Pues anda y coge lo que quieras». Pues tenía una fuente llena de roscas de pan blanco que mojábamos en café. Y ella tenía allí para quien quisiera cogiera, y siempre muy llena. Y donde va a parar con la ciudad donde la gente no ofrece las cosas así con tanta generosidad." (Carmen)

Cati manifestaba ese fuerte contraste que la gente del pueblo experimenta al dejar su lugar de origen: aislamiento y falta de unión. Hacinamiento urbano y soledad, en contraste a un campo con viviendas dispersas, pero donde la gente refuerza sus lazos "se vuelcan", acción firme de compromiso social frente a la mecánica urbana enunciada en condicional "si te los chocas" a la que María hará referencia en un texto que presentaremos más adelante<sup>246</sup>, y que muestra dos modelos relacionales, expresados bajo metáforas cinéticas.

"Los vecinos avisaban, cogían una bestia y avisaban por toda la vecindad. Dos horas a pie, ¡y yo las he andado! Las casas estaban dispersas, pero nos conocíamos todo el mundo. Como eran unos con los otros... Si tenían un trozo de tierra, y decían: «mira, hoy voy a recoger lo mío», y decían: «pues recogemos hoy lo tuyo y mañana lo mío». En los pueblos hay mucha unión todavía pero se está perdiendo [...]" (Cati)

Como dice Cati, se comparten muchas actividades: el trabajo en el campo, los momentos de crisis, etc.; en definitiva la vida cotidiana está inmersa en estas relaciones de lo que ella llama "unión". Aparentemente no hay

---

<sup>246</sup> Cf. pg. 175.

resquicios para el aislamiento que se produce en la ciudad y que Cati ha señalado en el texto precedente. Pero vamos a retener también que "En los pueblos [...] se está perdiendo".

Las circunstancias para ejercer la sociabilidad y la solidaridad son distintas, pero para ello se requiere de la participación a través de la presencia. Alegrías y penas son vivenciadas en un contexto público de sociabilidad, son momentos compartidos, no habiendo apenas lugar para la intimidad. Aquí se refleja también un automatismo de la costumbre:

"Cuando había [en el pueblo] un muerto: «a rezar»; y cuando había baile: «vamos a ir a bailar». Decía: «hay baile en la casa de la Antoñica, hoy vamos a ir». Cuando **se moría un muerto**, rezaba el Rosario, y estaba no sé cuántos días, rezaban y luego se iban." (Dolores)

Podemos apreciar a partir de Dolores hasta qué punto, para ellos, el contraste es fuerte entre la vivencia intensa de la presencia de los otros en el pueblo, y la ausencia en la ciudad, así como el sentimiento de vacío que les deja. María nos sitúa ante esta diferencia:

"En el pueblo los que quieran: familias, vecinos..., en la ciudad lo que tengas de tu familia allegada.

En los pueblos es distinto. Hay mucho cotilleo, como **está todo a la vista** eso se habla, pero ocurre cualquier cosa y descuida que allí están. Aquí no; cotilleos hay entre los más allegados, y si pasa algo pues no." (María)

María deja entrever cómo las relaciones de la vida cotidiana, representadas en este caso a través del enunciado "está todo a la vista" y expresado a menudo con el verbo *enterarse* -al origen de los *cotilleos*-, dan lugar a la elaboración de una significación y valoración de la historia del individuo a través de los sucesivos acontecimientos de su vida, que se inscriben dentro de la comunidad. Pero ésta se va a implicar con su presencia en los momentos más críticos, es decir, cuando sus individuos desaparecen, a veces incluso en condiciones de incomodidad física, como señala María:

"Aquí en la ciudad tienen que ser las familias, y las personas más allegadas. Allí la gente, si la casa es pequeña, están en la calle, pasando frío o calor. Por estar... La verdad que los pueblos para las cosas que ocurren así es mejor que la capital." (María)

Y paralizando el trabajo, así como las fiestas, como cuenta Antonio:

"Cuando llegué al pueblo enterraron a mi hijo, se pararon las fiestas y la gente paró el trabajo." (Antonio)



Estas presencias van a tener un significado para los dolientes, una de nuestras informantes facilitó la clave en el siguiente texto a través de la noción "ayuda":

"Esto es otra cosa diferente a **los pueblos que se conoce todo el mundo...** Los vecinos me daban el pésame. Aquí no **ayudan** a nadie." (Carmen)

Carmen nos da a entender a través de su enunciado que dar el pésame es ayudar. ¿Cómo pueden entenderse estas dos acciones como sinónimas, ya que a primera vista no parece que tengan nada que ver? Régnier y Saint-Pierre han mostrado, justamente, la conexión existente entre ayuda y acompañamiento como una especie de **terapia** para poder efectuar el duelo (RÉGNIER; SAINT-PIERRE, 2.000: 158-179). En este caso lo que se deja entrever, y que se muestra como evidente es todo un sistema de intercambio de dones (MAUSS, 1.979: 153-263) por medio de esas presencias que se organizan en los pueblos a través de su participación en los velatorios, pésame, etc. Esta presencia de las personas de la comunidad cuando acuden a dar el pésame, da lugar a un ofrecimiento por su parte para "ayudar-en-lo-que-sea"; es el momento en que la persona puede expresar su disponibilidad para contribuir en esa cadena de servicios que se producen de forma espontánea en esos momentos y que espera hacer corresponder a los otros en el futuro en la misma situación. Por ello en los pueblos la contabilidad<sup>247</sup> de estas presencias es muy importante -se tiene en cuenta las personas que asistieron o se prestaron- generando a su vez toda una serie de obligaciones. Manolo lo explicita enunciando estas presencias como *actos*, vinculados al verbo "hacer", quedando por tanto asociados a la acción:

"Y se ponían en la plaza a la puerta de la Iglesia y, si he dado el pésame en el domicilio, vas a la plaza de nuevo porque **haces acto de presencia**. En el pueblo es distinto, porque se entera todo el mundo; no como en la ciudad. **Yo hago acto de presencia, y así se veían obligados a venir al mío.**" (Manolo)

La presencia valorada cuantitativamente incidirá en la cuestión del prestigio social de los dolientes:

"En los pueblos se sigue haciendo. Se saca la caja, se mete en el coche, y el coche no se va hasta que todo el pueblo da el pésame, y después se pone en marcha el coche fúnebre; pero antes está en fila y cola, de aquí derivaba si era conceptuada o no: «**Hay que ver, que ha ido todo el pueblo**». Aquí no." (Manolo)

---

<sup>247</sup> Es también una forma de unión, que se nota también en el momento de las bodas, como nos indica el profesor Catani; se trata de un "in corpore" que contiene mucho más que un simple acto numérico.

Hemos resaltado en negritas, en el testimonio anterior, lo que se dice en el pueblo. Desarrollaremos más adelante el análisis, y veremos que nos dejará una serie de consideraciones sobre la persona fallecida, o los dolientes. En esta cadena de obligaciones, en que se inscriben las personas, se trata también de dar y recibir el reconocimiento social a través de la presencia.

Otra forma de concretar esa ayuda-presencia, a la que hacíamos referencia, es llevando las provisiones de café, pues ellos repiten que "los familiares no están para eso". Estas y otras *ayudas*, van a reforzar esa idea de unión que ya vimos con anterioridad:

"Eso sí hay, de llevar cosas a los velatorios. Hay quien decía: «Ay por Dios, dejarlo ahí que acabamos de tomar un café». **En los pueblos hay mucha unión**, en la ciudad no..., te lo tienes que buscar, o si está la familia va a la cocina y lo hacen." (María)

María está diciendo aquí que la cantidad de café aportada por los vecinos supera con creces las necesidades del momento, y por tanto, esto muestra la *unión*, a través de una solidaridad rápida y apasionada concretada en las *ayudas*. Pero ya veremos también que la cantidad de *ayuda* recibida aumenta el "prestigio" momentáneo de la persona que recibe estos dones.

Estas presencias se van a estructurar también con unos espacios<sup>248</sup> para los hombres y otros para las mujeres, y con distintas formas de interacciones siendo más marcada la diferencia en el pueblo que en la ciudad, donde se va a reproducir el esquema del pueblo. Veremos que al hombre le están destinados los espacios exteriores, o "fuera de": pasillos o puertas en los hospitales, y las mujeres en los interiores de las casas o la habitación en el hospital, es decir, lo que corresponde a "dentro de".

MANOLO: "Normalmente en un velatorio, inclusive en un hospital, los hombres están en el pasillo..., y los hombres están en un grupo y las mujeres en otro. Antes el hombre en la puerta o en el pasillo, y las mujeres daban el pésame a las mujeres, y los hombres daban el pésame en la puerta. Esto es ahora, vas a un pueblo, y los hombres en la puerta a los hombres, y siempre hombres, y los hijos varones en la calle atendiendo a la gente."

M.D. "¿Por qué motivo?"

MANOLO: "¿Motivo?, no lo sé. Quizás **el hombre está fatigoso de estar dentro**. En la ciudad igual. Vamos a achacarle a otra cosa: que no hay sitio para todos, podía ser por eso porque no lo sé. Si se meten todos a lo mejor había que sacar el muerto para que cogieran todos. Es

---

<sup>248</sup> Esto lo veremos con más detalle en el próximo capítulo.

lo mismo que si vas al Clínico, no puedes quedarte en la salita: hombres en la calle y mujeres no, pero los hombres están fuera. En la ciudad igual pero hay un pasillo, los ascensores, no puedes pasar dentro a dar el pésame, normalmente dices: «pasa tú», y yo ya daré el pésame. Parecen ser las mujeres las más adecuadas para acompañar a los familiares." (Manolo)

Aquí, por tanto, encontramos un límite, que va a ser señalado con un fuerte "stop social": la vergüenza, que en lenguaje granadino se expresa también con el término "fatiga", no como sinónimo de cansancio; y fatigoso como equivalente a avergonzado<sup>249</sup>.

Esta *unión en los pueblos*, que mencionan nuestros informantes, podía verse a menudo amenazada o rota en caso de conflictos; para solucionarlos los pueblos habían previsto una institución particular: el juez de paz, del que los entrevistados sentían orgullo puesto que *no se llegaba a los tribunales*. El pueblo, a través de esta institución, poseía la capacidad de restablecer el equilibrio perdido en desacuerdos o riñas, preservando así su propia unidad.

"El Juez de Paz es el que ponía la paz en los pueblos, pero sin litigio. Se firmaba el acuerdo con un apretón de manos, y eso iba a misa. El Juez de Paz era el alcalde." (Manolo)

Pero esa unidad tan alabada de los pueblos quedó completamente resquebrajada en la Guerra Civil; el alineamiento ideológico a uno u otro bando provocó la ruptura de esa "unidad" y solidaridad, y los dividió en dos bandos confrontados. Es conocida la violencia y los odios que se desataron en los pueblos, justamente entre gentes que eran vecinos, y que en muchas ocasiones estaban emparentados. A modo de ejemplo Antonio cuenta el caso de un padre y un hijo enfrentados en el campo de batalla.

"Los Pérez Salas, un padre y un hijo, capitanes de artillería. Uno en la zona roja, otro en la nacional; y los dos buenos artilleros. Duelo de artillería entre los Pérez Salas. Cuando una artillería comienza a bombardear, de momento la artillería nuestra procuraba localizar a la batería enemiga y se entabla el duelo entre las dos baterías. Y cuando estos Pérez Salas se enfrentaban, se decía: «ya está el duelo de artillería de los Pérez Salas». Por lo eficaz que era." (Antonio)

Esta realidad que conocieron los pueblos durante la guerra, quedará reforzada con un ejemplo "ideal y sublime" de pueblo: *Historia del pueblo de*

---

<sup>249</sup>Encontramos también otra forma de expresar esta vergüenza en los términos siguientes: "me dio mucho corte", o bien "me quedé cortadísima", o "me dio mucho apuro", etc. Todo esto expresa distintos matices de sentir la vergüenza.

*Canredondo en Guadalajara durante la Guerra Civil*, contado por Antonio<sup>250</sup>:

"Uno de mi pueblo estuvo allí, pero en el bando nacional. Allí no se huía del pueblo, nadie huyó, ni se mató a nadie. Entraban los rojos, allí todos tenían carné del partido comunista, hasta el cura. Que venían los de derecha, y todos tenían carné de Falange. Era todo el pueblo consciente de ello... Luego se supo. Ese es un caso precioso, debería estar en la historia. Lo más importante era el pueblo y que no hubiera víctimas." (Antonio)

Fuera del caso excepcional de la guerra esta solidaridad y unión con sus reglas también tenía sus límites en el discurrir de la vida cotidiana, puesto que si alguien osaba romperlas se podían dar casos extremos de expulsión; entonces la agresión procedía del pueblo y recaía en la persona considerada por éste como transgresora, especialmente en la moral sexual (en este caso mujeres) o en otras interdicciones. Daremos dos ejemplos:

"Una casa de tapaillos, allí se citan una mujer con un hombre [...], la mujer de uno de los que estaban allí se enteró de cómo funcionaban, como esa gente trabaja por el dinero..., y hace traición con el dinero [...] Un muchacho vio que su novia iba también a eso. Yo firmé. La echaban del pueblo, y nadie la quiso firmar, porque la echaron del pueblo. Hoy no se puede, pero entonces sí se echaba del pueblo, y ella tenía una máquina porque era sastre, ella se acostaba por vicio, total, que la pobretica no encontraba quien le firmara para llevarse la máquina." (Antonio)

"Una mujer de mi pueblo se casó y se vino a Granada; el marido era de aviación, y lo mataron. Y a los dos días de estar muerto la cogieron con otro, y tuvo que venir la familia de ella, que cuando le pidieron cuentas ella decía que su marido la había dejado porque había querido él porque nadie le había pedido que entrase en Aviación, y que ella no se iba a pasar la vida amargada, que quería vivir y disfrutar de la vida. Esto ya debía venir de antes que se muriera el marido, la gente que tenía alrededor la acechaban por las ventanas y puertas. Si recibía la visita de hombres miraban si era sólo una vez, que podía ser el cartero, un vendedor, un recadero, etc. pero si las visitas se sucedían y era frecuente, es que había algo. Y así la cogieron. Ella se casó después con el hombre con el que la pillaron, y se fueron los dos al pueblo, estuvieron un tiempo en el pueblo y se tuvieron que ir de nue-

---

<sup>250</sup> Personalmente no hemos verificado si la historia sucedió realmente, ya que el interés de este relato en sí es de presentarnos ese "ideal del pueblo perfecto", que en realidad no se dio como tal en la mayoría de los pueblos, y en este caso Antonio remite a un pueblo muy alejado de la geografía andaluza, como un caso único a modo de ejemplo, repetimos, independientemente de que se haya producido o no en la realidad.

vo, pues en el pueblo los apedreaban a los dos, y casi no podían salir y la familia casi tampoco salía, vivían avergonzados así que se fueron. Ella lo hizo muy mal porque si quería al otro hombre debía de haber tenido... no sé... **una educación**, y haber esperado siquiera un año, y al año haberse casado. Pero así, sin esperar, y encima tampoco debió haberse ido al pueblo..." (Carmen)

Este caso muestra que si, por un lado, en caso de fallecimiento -como dirá nuestra informante más adelante<sup>251</sup> al hacer referencia a la ciudad- "aquí no se enteraban de nada", por otro lado, en cambio, según relata Carmen, la vigilancia podía llegar a ser muy estrecha -"acecho"- cuando se trataba de la moral sexual. Lo interesante del relato es que fue *sorprendida* en Granada, y el pueblo tuvo conocimiento inmediato, sancionando en este caso:

a) el incumplimiento del tiempo para tener una nueva relación - el hecho de que la mujer haya tenido un amante, juicio de infidelidad- así como de los signos prescritos para el duelo, falta intolerable contra los usos del pueblo. Todo esto es considerado incompatible con la pertenencia al pueblo. Se trata de una cuestión de prescripción de tiempo, y de rechazo de un luto no solo exterior sino claramente interior.

b) el haberse casado sin respetar el tiempo de luto.

c) el hecho de haber regresado al pueblo para el que es imposible vivir con la presencia de personas que franquearon límites considerados inaceptables. Efectivamente, en la cultura rural esto marcará límites entre lo humano y lo animal. En las relaciones entre hombres y mujeres que no siguen los cauces establecidos culturalmente, como en este caso el no llevar luto, supone entrar en la categoría *salvaje*; en cambio, si se siguen las normas se habla de *civilizado* -vemos que Carmen dice *una educación*-, por tanto tenemos la oposición entre la naturaleza animal y humana del hombre, que Leach ha mostrado al oponer naturaleza y cultura (LEACH, 1.989: 68). De ahí la expulsión violenta.

### 1.4.3. Catetos.

Los de pueblo situados en un contexto urbano, cuando se encuentran confrontados a su propia mirada, a la de su grupo, o a la de los propios habitantes de la ciudad y comparándose con éstos, pueden verse a sí mismos como "catetos", y llegar a sentir un "complejo de catetos". Hay toda una forma de hacer y de mostrarse en sociedad que es completamente diferente, y cuando ésta se presenta en una persona con toda su intensidad en la ciudad se ha identificado inmediatamente su procedencia *de pueblo*, conllevando valoraciones peyorativas: *atrasados*, que tradicionalmente se vinculó al campo.

---

<sup>251</sup> Cf. II., Apartado 1.5. del presente capítulo, pg. 175.

Carmen relata una anécdota familiar que ilustra lo que estamos diciendo:

"Me casé en la Iglesia de la Magdalena; yo quería salir de la casa de mi padre, porque yo lo quería mucho. Mi padre se vino a vivir a Granada y abrió una carnicería en la calle Calderería[...] Fui a casa de mi padre para salir con él del brazo y mi tía fue mi madrina. Vino también mi familia del pueblo, y pasé mucha vergüenza; me puse roja como un tomate. Mi novio me lo notó y me dijo «¿qué te pasa Carmen que te has puesto roja?», «¿no ves esos catetos como vienen?»; venían con todas las ropas que tenían puestas unas encima de otras y con todos los anillos y collares, ¡anillos en todos los dedos!. Yo le dije a mi prima «¿es que no tenías más anillos que ponerte?», y va y me dice «no, estos son todos los que tengo, que me los he puesto»." (Carmen)

Carmen, que no lleva en esos momentos mucho tiempo en la ciudad, ha podido sentir "mucha vergüenza", porque ella ya es consciente de las diferentes percepciones tanto en un contexto como en el otro; en todo, caso conociéndolos los dos ya ha interiorizado el urbano, y con esta interiorización pudo dirigir una serie de cuestiones con una crítica subyacente de la indumentaria de su familia. Julian Pitt-Rivers, quien estudia los modelos de sociedades de honor en las sociedades mediterráneas, define la vergüenza como

"[...] un interés por la reputación, a la vez un sentimiento y el reconocimiento público de ese sentimiento. Es aquello que hace a una persona sensible a la presión ejercida por la opinión pública. En tal sentido es sinónimo de honor, pero el sentimiento encuentra también expresión en aspectos que ya no admiten esa sinonimia, como timidez, sonrojo, y los comedimientos que resultan de la inhibición emocional, el miedo a exponerse a comentarios o a la crítica." (PITT-RIVERS, 1.968: 41-42)

Ruth Benedict hizo una distinción entre las culturas de la culpabilidad y las culturas basadas en la vergüenza. De las primeras señala que el sentimiento de culpabilidad sirve de base moral a las sociedades que se corresponden con este esquema. De la vergüenza dice que ésta es una emoción que se genera ante la perspectiva de críticas o ridiculización por parte de terceras personas, real o imaginaria, para lo cual es necesario el público o la idea que se tiene del mismo. En relación a la cultura japonesa -cultura de la vergüenza- explica que "el hombre que conoce la vergüenza" significa que es virtuoso y se le considera "hombre de honor" (BENEDICT, [1.946] 1.995: 253-255). En este sentido, en nuestra cultura tenemos también un equivalente, cuando se dice de una persona que "es un sinvergüenza", "no tiene vergüenza ni la conoce", etc. Creemos que las sociedades que conocieron nuestros informantes se articulaban más bien bajo este último modelo de la vergüenza.

"Cuando veníamos a Granada nos llamaban catetos y con razón, y como veníamos de los pueblos atontaos... Veníamos a Granada

a comprar trajecillos." (Antonio)

#### 1.4.4. "Granainos".

En cambio, ellos percibían a los granadinos de la ciudad bajo otro prisma; encontramos a veces el calificativo opuesto de gente "más fina":

"La gente de Granada siempre ha sido más fina, más tontilla<sup>252</sup>. Ya después eran más llanas." (Rosa)

Rosa hace alusión, de paso, al estereotipo del granadino, a menudo conceptualizado de "muy orgullosos, según como vas vestido te miran por encima del hombro o no..."

"Granada era un primor [...]. Ahora, que la gente es más dominante que en Almería, son más puestos." (Ana)

"En Granada la gente es más seria y no cree en esas tonterías [refiriéndose a las apariciones de la Virgen]." (Carmen)

Aquí tenemos un ejemplo de la valoración de las *creencias* en ambos contextos. Carmen que es una mujer creyente, y que cree en cosas como el mal de ojo, no cree sin embargo en las apariciones, y en este sentido se va a identificar con lo que ella denomina la "seriedad" de las gentes de Granada.

Pepe que es originario del barrio del Albaicín, el antiguo barrio árabe de Granada, y que por tanto ha vivido en la ciudad, opina lo contrario de la gente de Granada.

"Mucha gente dice: «que no me pongas los pies para la puerta, que no estoy muerto». Hacia la puerta los pies... Siempre he puesto las instalaciones eléctricas al contrario, para que los pies no den a la puerta. Esto es una superstición. Si es que la gente de Granada es así. Es la tierra del chavico<sup>253</sup>, y luego muy supersticiosos y picajosos, y

---

<sup>252</sup> En este texto sinónimo de presumida, engreída.

<sup>253</sup> Este dicho sobre Granada, que se atribuye a García Lorca, es una crítica que parece ser que hizo en su día; hace referencia a una antigua moneda, el chavo, que según dicen los granadinos, era la más pequeña, y, en la forma particular que éstos tienen de expresar el diminutivo, nos aparece como chavico significando que no son generosos con su dinero. Esto no lo dice Pepe, pero a los granadinos les encanta decir que Granada es la tierra de "la mala follá", conocida también como "la malafollá granaina". Ladrón de Guevara, que escribió un libro a propósito de este *mal endémico*, como él le llama, dice que "la malafollá se presenta prioritariamente en los naturales de Granada y su provincia", aunque dice que también contagia a los que vienen de fuera (LADRÓN DE GUEVARA, 2.000: 39). Y Enrique Padial en el prólogo de este mismo libro explica que "El término se extrapoló a toda persona que se nos acerca con 'mal aire', con un aura negativa, capaz de romper los momentos más dichosos o sosegados. Lo cierto es que hay malafollás que acarrear el mal fario por la cantidad de mal

muy sosos." (Pepe)

El sentimiento de pertenencia a la ciudad puede ser más o menos intenso. Destacamos el caso de Juan, que aunque era de pueblo se identifica con la ciudad a partir de lo que él llama su *bautizo de sangre*:

"Con diecisiete años me puse enfermo estando aquí en Granada estudiando, me dio endomiocarditis. Avisaron a Fray Leopoldo los de la fonda en que yo paraba. Mi familia estaba en Moreda. Yo nací allí pero pasé mucho más tiempo en Granada. Soy de Granada por mi bautizo de sangre. Como iba diciendo se avisó a Fray Leopoldo después que el médico dijo que no viviría, que estaba muy mal. Fray Leopoldo fue y dijo que sí viviría, y luego fue un catedrático de la facultad de medicina que también dijo que viviría. Y efectivamente me curé. Hizo un milagro conmigo, aunque a veces no estoy seguro, pero éste fue mi bautizo de sangre." (Juan)

#### 1.5. "EN LOS PUEBLOS TODO SE SABE, EN LA CIUDAD NO".

*"En los pueblos se sabe todo lo de uno y otros."*  
(María)

*"Muchos no se habían enterado, los que estaban en los cortijos."* (Presentación)

La ciudad y el pueblo son referenciados respectivamente como *aquí* y *allí*. Nos remitimos al material que recogimos sobre el duelo donde se evidencia en diversas ocasiones el contraste que ellos perciben entre cultura rural y urbana, insistiendo, sobre todo, en la rapidez y eficacia con la que circulan las noticias en los pueblos a diferencia de la ciudad.

"¿Diferencia?, toda. En el pueblo acuden todo el mundo. Unos van a una hora, otros a otra, y van incluso dos o tres veces al día. En las capitales ni se enteran casi nadie que se muere. Los que mueren en casa sí, si se muere de casualidad en su casa, porque la mayoría mueren en el hospital. Si mueren en su casa sí ponen la mesa abajo y sí se enteran; pero en el Clínico no se enteran nadie, y sólo van los dos o tres familiares." (María)

Otra diferencia que apunta María, ya clásica en los estudios antropológicos sobre el morir, es el hecho de que en la ciudad la mayoría mueren en el hospital (ALLÚE, 1.985: 57); en cambio en el pueblo continuó existiendo una

---

aire que imprimen a su entorno, y si alguno de estos especímenes nos saluda, sentiremos un escalofrío por toda la espalda, todo lo que hagamos a partir de ese momento nos saldrá mal y nos sentiremos transidos de una insoportable desidia." (LADRÓN DE GUEVARA, 2.000: 16-17).



preferencia por morir en la casa.

"No conoces tanto, ni tienes amistades, porque aquí están 24 vecinos, y con algunos no te cruzas ni casi dos palabras, y otros haces más amistad. Aquí hay vecinos que se enteraron tres meses después de morir mi marido, todavía parece que estoy viendo su cara «¿¡q u é é é e e e e!?, pero ¿cuándo?». Si te los chocas: «buenos días», «buenas noches». «¿¡q u é é é e e e e!?, pero ¿cuándo?», «hace tres meses». En los pueblos si hay un accidente todo el mundo acude, si nace un crío todo el mundo va a llevarle un regalito. En el pueblo, los vecinos, los familiares se llaman unos a otros. Aquí, como si quisieran ser muy independientes, o yo que sé... A esta mujer se le vio en la cara la sorpresa que se llevó. Yo llevé luto cinco meses. ¡Bendito sea el Señor!, como no hablan con nadie..., vienen del trabajo, se meten en sus casas y no hablan con nadie." (María)

En el caso de María, como veremos más adelante, su marido murió en el hospital<sup>254</sup> por lo que fue difícil que los vecinos se enterasen. Faltó además el signo principal en las ciudades cuando mueren en casa: la mesita de firmas para dar el pésame, único elemento presente que permite una cierta *publicidad*. Otro signo que funcionó esta vez, pero tres meses más tarde, fue el luto, en un contexto en que las relaciones casuales se producen en forma de impacto accidental: "si te los chocas «Buenos días»". Asistimos a un desplazamiento semántico en el uso del luto: desde el original en el pueblo, donde todo el mundo lo sabe, y por tanto su uso expresa toda una serie de categorías que analizaremos más adelante; hasta significar en la ciudad una forma de señalar y *comunicar* el hecho de un fallecimiento; en este último caso la persona de luto trata de comunicar a otros su situación. Los otros contenidos del luto pasarán a un segundo plano, al íntimo y privado.

"Si me veía alguien me decía: «¿por qué no te quitas el luto ya Carmen?», «¿ahora que se ha muerto mi suegra?», «Ah, ¿se te ha muerto tu suegra?». Aquí no se enteraban de nada, ni se doblaban las campanas ni nada. Aquí la familia y los vecinos. **A ella no vino nadie del pueblo.**" (Carmen)

Nos encontramos en este testimonio de Carmen con un caso de encajamiento de lutos que dificulta a su interlocutora el acceso a la información de otro fallecimiento en su familia. En su última frase Carmen da un dato interesante sobre la pertenencia del difunto; refiriéndose al deceso de su suegra dice que "A ella no vino nadie del pueblo" -la familia del pueblo de Carmen-. Tratándose de la suegra faltaron dos condiciones para contar con la presencia de los parientes y vecinos: no había parentesco de sangre ni perte-

---

<sup>254</sup> Cf. II. 2.1. pg. 210.

nencia al pueblo -la suegra era natural de Granada-. El pueblo, por tanto, no se siente implicado de igual manera que cuando se trata de uno de ellos.

Destacamos también la forma de **marcar la pertenencia del difunto** en este contexto urbano. Carmen va a enunciar: "¿ahora que **se ha muerto mi** suegra?", es decir, el lazo o vínculo está en relación a su suegra en condición de tal, y esto se expresa así en el pueblo como en la ciudad. En cambio, la respuesta dada a Carmen por la otra mujer: "ah, ¿se **te ha muerto tu** suegra?", nos informa de que para la interlocutora de Carmen, si bien es claro que reafirma el lazo de Carmen con **su** suegra, lo es también que va a introducir otra pertenencia: se **te** ha muerto a ti, no a nosotros; por tanto, la distancia creada es bien clara con respecto al duelo del otro, así como su implicación.

"Allí en el pueblo pasa cualquier cosa, y todo el mundo de enseguida lo sabe todo. Allí van todos y lo animan, y aquí en Granada ocurre algo y nadie lleva... Allí cuando se mueren las personas es mejor que cuando se muere aquí. Allí todo el mundo te conoce, te dan consuelo, alimento..., y el doliente no se va a poner a comer. Aquí en la capital no es así, no se conocen..., el que te conoce no se entera. En el pueblo se conocen todos, pero si se muere un vecino de aquí y si tiene sus familiares en Madrid, y Barcelona se encuentran solicos. Vas tú aquí por la acera y ¿con quién vas a hablar de lo que llevas tú en la mente? Nunca es como los pueblos, cuanto más pequeños sean los pueblos más unidos están." (Presentación)

Un elemento de comunicación fundamental en los pueblos lo constituyen las **campanas de las iglesias**, que con una serie de códigos señalizan diversos sucesos o momentos importantes de la vida del pueblo. De esta forma tenemos las que informan de las horas del día en algunos pueblos, y las que señalizan el comienzo del día -"Aurora" o "Ave María"-, y el paso del día a la noche -toque de ánimas-; las que indican un peligro o emergencia -por ejemplo un incendio-; las que señalan un acontecimiento feliz para el pueblo -"tocan a Alegría"-, con campanas "al vuelo"; o acontecimientos tristes, como el fallecimiento de algún miembro de la comunidad -campanas "dobladadas"-. La información divulgada se encuentra codificada según los toques, se podía saber, en caso de fallecimiento, si se trataba de un hombre o de una mujer, o de niños. Normalmente en los pueblos pequeños hay una iglesia por pueblo, con lo que queda fácilmente centralizada en un lugar, al contrario de lo que sucede en los grandes pueblos, o en la ciudad, donde existen iglesias que corresponden a barrios. Veamos un ejemplo de estos códigos, a través de la duración de los mismos:

"Si era pobre tocaban poco, para que acudiera quien quisiera ir, y si era un rico venga doblar y doblar, dos días o tres. Tampoco los curas tenían que ser así, más por los pobres tenían que mirar que por los ricos." (Carmen)

"Sentían las campanas y decían «¿a quién van a darle el viático?», «a fulanita y menganita o menganita», y se incorporaban. Clamores: pan, pan, pan, pan. Hombres tres, y si son dos, es mujeres, el repiqueteo para los niños, no se si doce o catorce años, y el campañileo para los niños más chicos, dicen: «están tocando a niño muerto». Tocan cuando se mueren, luego varias veces al día, luego para la misa, y luego cuando termina la misa doblan hasta que llegan a la fuente donde hay un barranco. Aquí murió mi marido y mi hermano; en el pueblo doblaron las campanas por ellos..., las doblan tres o cuatro veces al día. Aquí no, pero si son las personas del pueblo doblan, avisan a los familiares y viene quien quiere. Si se dobla es que normalmente lo van a enterrar allí, doblan exactamente igual que si se muriese allí. A partir de las diez de la noche ya no doblan, si se muere uno por la noche ya no doblan las campanas hasta por la mañana, y cuando doblan por la mañana y llegamos estaba la casa así de gente, y muchas personas que llegaban por la mañana decían «Ay por Dios, ¿Por qué no habéis dicho nada?» Hay muchas personas que les gustaría, dicen «Digo, la fatiga de no saber nada». Sí les gusta acudir, pero que da fatiga a esa hora de ir a avisar y tocando en las puertas para eso." (María)

"Cuando se había muerto alguno, estaban las campanas doblando hasta que se llevaban a los difuntos." (Manuel de Alhama)

En la ciudad en cambio, si bien existen algunos modos de comunicación, estos revisten formas más simples. También es cierto que queda diluida en la gran masa de la ciudad, donde la gente no se conoce.

"En la Magdalena, el Seminario..., una iglesia que había cerca, a cada uno le pertenecía una iglesia. Los toques eran igual, tocaban a muerto, el mismo toque para la mujer que para el hombre... El de los niños era más alegre, una campana pequeña, y el de muerto eran grandes, y más tristes." (Rosa)

## 1.6. "MÁS RELIGIOSOS EN LOS PUEBLOS QUE EN LA CIUDAD".

El concepto de "sentimientos" queda asociado al de "religiosidad" por nuestros informantes, considerándolos como más profundos en los pueblos.

"En Granada **todo era diferente**, totalmente diferente, **parecía como que en los pueblos sentíamos más las cosas...**, guardaban el luto menos..., el mismo cura decía que eso de los lutos era una tontería. Decían que en Granada no eran católicos, no creían en Dios como en los pueblos. El entierro lo hacían casi lo mismo que en el pueblo, ponían la mesita, que eso no se estilaba en el pueblo, pero ya sí se hace." (Antonio)

Antonio sitúa en un mismo plano la capacidad de sentir de las personas (lo que pertenece a la esfera íntima del individuo, a su interioridad), y el luto (en su aspecto externo) como una prueba o señalización de esa capacidad de sentir; prueba, que pertenece a una exteriorización de un sentimiento interior hacia un público. Todo esto se encuentra culturalmente reglamentado por la tradición; en sí no estamos en la esfera de una práctica religiosa, aunque se den la mano. Para los entrevistados, la forma de expresar y exteriorizar los sentimientos muestra el carácter religioso, a pesar de que como dice Antonio, para la autoridad religiosa presente en su pueblo "los lutos eran una tontería"; aquí estaríamos tocando el concepto de religiosidad popular, muy ligado al sentimiento y a la sociabilidad dentro de vínculos estrechos de comunidad. El profesor Rafael Briones, al analizar la Semana Santa de Priego de Córdoba, ha señalado el papel que desempeñan los sacerdotes en los pueblos, destacando la importancia del hecho de que el cura del pueblo sea alguien que procede del exterior, lo que en sí da lugar a que éste no comparta los mismos referentes culturales ni siga las prácticas con el mismo entusiasmo que el pueblo (BRIONES, 1.999: 38).

"Ya reza menos la gente, en los pueblos sí se reza hasta el Rosario, y mucha gente acudía. En los pueblos, es que esto es más familiar."  
(Ester)

"En los pueblos lo llevaban muy a rajatabla. En la capital estaban más en las fiestas y en las copas que en la religión. La gente de la capital era más liberal, no se atenía a ritos ningunos. En los pueblos lo llevaban muy a rajatabla." (Matilde)

Al ser diferente el tipo de sociabilidad la percepción de las prácticas rituales también lo es llegando a ser percibida como inexistente en la ciudad.

"En los pueblos con más énfasis, y en la ciudad lo hacen aquellos familiares que tienen esas creencias, y los demás no los entiendo. Hoy día se dice: «paso de esto porque no lo comprendo ni lo quiero comprender», yo lo hago porque quiero ser solidario, se dice: «yo no participo en esa creencia»." (Manolo)

Manolo lo está enunciando con claridad, la cuestión de las creencias va asociada a una forma de solidaridad, "yo lo hago porque quiero ser solidario", y el abandono de la misma, sería una no participación, "yo no participo" a una creencia que traduce una sociabilidad basada en la solidaridad, ni a sus relaciones intensas. Esto se parece a lo que podríamos llamar el modelo de sociedad Durkheimiana. No hay que olvidar que las religiones además de sistemas teológicos, espirituales y metafísicos contienen un modelo de sociedad y de relaciones entre sus miembros.

Encontramos también una identificación entre "religioso" y "bondad" como sinónimos.

"Mira que es un pueblo muy religioso, muy bueno." (Ana)

Pero estas calificaciones equivalentes no lo son a título individual, sino que se refieren al pueblo como teatro de las prácticas colectivas ritualizadas a través de las cuales valoran la "bondad" de su propio sistema cultural. Por tanto, estamos ante un calificativo moral -la bondad como consecuencia de ser religioso- que engloba al conjunto de la comunidad, y no, como podemos entenderlo en las ciudades, es decir, en un contexto más individualista. Manolo utilizará en su enunciado el concepto de fe -y además "profunda"- prestado del ámbito teológico junto con el de "conciencia solidaria":

"Había una fe profunda de conciencia solidaria; en los pueblos jamás se cerraban las puertas, como había caballerías, animales..., los suelos eran de piedra. La puerta siempre estaba abierta. Esa era la fe que había, confraternidad de unos vecinos con otros, se salía cada cual que se salía con su silla." (Manolo)

*Fe y conciencia solidaria*, en palabras de Manolo, se traduce en una práctica común en bastantes pueblos: las puertas abiertas de las casas. Pero la *fe* es ante todo saber que se puede contar con los miembros de su comunidad, y que se concretiza en *confraternidad* entre vecinos, de la que Manolo ofrece una de sus prácticas más emblemáticas: "cada cual que se salía con su silla". Por tanto, los términos de *religiosidad* van a ser transferidos a una serie de relaciones de vecindad intensas que van a sacralizar justamente esa sociedad en una especie de *comunión* a través de la participación. Y esto es justamente lo que la ciudad no posee para ellos. Catí lo expresó más arriba al decir que "los vecinos se volcaban, con una voluntad tremenda y fe", lo que se vincula con el hecho, como vimos más arriba, de encontrarnos ante culturas de honor y vergüenza.

### 1.7. TODO CAMBIÓ.

*"Esto ya pasó a la historia, aquí. Porque hasta en los pueblos ha cambiado totalmente. Si la gente tuviera que volver a aquellos, no sé..."* (Antonio)

*"Han cambiado para bastante bien."* (Matilde)

Esta cita de Antonio, que cierra el capítulo, nos hace volver al principio del mismo cuando presentamos los poemas de María en relación a la sustitución del campo por la ciudad. También nos lleva al poema de Antonio -que presentamos con anterioridad- "Prefiero morir de una puñalada en un metro, que de viejo en el campo", donde retuvo en su memoria la dureza del "antes" en relación al campo. A pesar de ello, Antonio, como María, guarda en su memoria la belleza de las imágenes interiorizadas del mismo:

"Primeramente, cuando las mieses y los trigos estaban muy grandes los segaban con una hoz y hacían gavillas. Luego las trillaban

con bestias: yeguas, caballos, mulos... Los enganchaban con una máquina con unos cilindros, pillaban las mieses y las trituraban. Cuando ya estaban molidas las amontonaban, y separaban el grano con el aire. Se ponían hombres con bieldos y palas, y el montón que habían hecho tiraban para arriba. El grano caía por un lado y la paja por otro. Esta era la forma de sacar el trigo. ¡Eso es una... maravilla!, es una maravilla echando el trigo por un lado." (Antonio)

"Algunas veces me echo en mi cama y cierro los ojos, y se creen que estoy dormido. Estoy viendo mi vida, es como una película con mucho realismo y detalle, y cuando he terminado han pasado tres o cuatro horas". (Antonio)

"Muchos, a la hora que se veían muy malicos, pedían que los enterraran con los pies mirando al poniente o al saliente..., esto había que decírselo al enterrador. Yo creo que era porque al salir el sol..., y al ponerse el sol también... ¡eso es precioso! ¡Todo eso es un espectáculo que no tiene comparación!. Y yo creo que es por eso. Al salir el sol, el espectáculo es distinto: el despertar, y los pajarillos pían más alegremente. Por la noche es otro, se oye el revoloteo y se queda todo en silencio. Muchos comentaban lo bonito que era. Supongo yo que al que le gustara el espectáculo de la mañana quería el saliente, y al que le gustara el de la noche pedía poniente." (Antonio)

El sol, ¿oriente u occidente? ¿Recuerdos implícitos del mundo romano, de los cultos mitraicos o de mitos ancestrales ligados al ocaso, al caos, al *finis-terrae* y al mundo de los muertos?, ¿o una simple elección entre dos categorías más complejas, culturalmente, de lo que puede parecer en un principio como es la elección entre el día y la noche, los aspectos nocturnos y los aspectos diurnos?

## SEGUNDA PARTE

### EMOCIONES Y SENTIMIENTOS *DIURNOS*. LA MUERTE DEL OTRO GENERA Y EXPRESA DOS NIVELES DIFERENTES: INTERIORIDAD Y SU RELACIÓN CON LO INDIVIDUAL - SOCIAL.

*"Nous ne possédons rien au monde -car le hasard peut tout nous ôter- sinon le pouvoir de dire je."*<sup>255</sup>  
(Simone Weil)

*"Yo estoy sufriendo mucho, y muchas veces pienso que debí morirme con mi madre, en el vientre de mi madre. Aunque no lo hubiera conocido [a su marido] pero a las madres se las quiere mucho, y estaría tan a gusto en el cielo con mi madre, o dentro de su vientre. Tan a gusto y sintiéndome tan bien."* (Carmen)

En esta segunda parte abordaremos las emociones y sentimientos "diurnos" -recordemos que ya explicamos<sup>256</sup> que expresan un movimiento centrípeto del individuo y del grupo hacia el "sujeto" fallecido- que se produjeron tras el deceso de un familiar próximo. Nuestros informantes ofrecerán testimonios, según el caso en primera o en tercera persona.

Vamos a tratar, a través de sus discursos, sobre la oscilación producida entre las concepciones sobre la expresión de emociones y la lectura o interpretación de los sentimientos en el individuo, desde un nivel social al individual y viceversa, en las percepciones del cambio del duelo. Esto nos servirá para poder calibrar este desplazamiento entre lo individual y lo social y ver entre estos dos niveles dónde se sitúa el *yo* de la persona. Para ello hemos estructurado esta segunda parte en dos grandes bloques: en el primero trataremos de conocer los códigos y signos que articulan su expresión, así como los significados asociados; analizaremos cómo esto es vivido desde esa "interioridad" de la persona que lo cuenta, en las formas de expresión del duelo en dos momentos: presente y la proyección en el devenir. Un segundo bloque tratará de la búsqueda de signos y la interpretación cultural de los comportamientos emocionales de los otros a través del *qué-dirán*, y las consecuencias últimas de este sistema, a través de los juicios morales.

Esperamos con ello ver hasta qué punto en esta generación se ha pro-

---

<sup>255</sup> Trad.: "No poseemos nada en el mundo -porque el azar nos lo puede quitar todo- salvo el poder de decir yo." (WEIL, 1.991: 35).

<sup>256</sup> Cf. I. 3.4., pgs. 104-106.

ducido, como creemos, un cambio bastante brusco, en relación a las generaciones precedentes, en los momentos en que el grupo social debe mostrar su punto álgido de solidaridad social, y que ha dado como resultado un desarrollo de los aspectos más individuales del ser. Comenzamos, por tanto, acercándonos a través de sus discursos a lo que ellos han vivido, cómo han sido socializados, y también su continuo cuestionamiento de las costumbres recibidas.



# 1

## CÓDIGOS Y SIGNOS QUE ESTRUCTURAN LA EXPRESIÓN DE LAS EMOCIONES Y SENTIMIENTOS DEL DUELO A NIVEL INTERIOR Y SOCIAL.

*"Si eres bueno y esa persona te toca algo y es buena, se siente en el corazón."* (Carmen)

¿Por qué la comunidad espera que la muerte de un familiar próximo produzca una demostración codificada del dolor?; ¿y por qué demostrarlo?; ¿por qué este *acecho* de la interioridad del otro?; ¿qué formas reviste esta búsqueda, y cuales son las lecturas posibles?

Recordemos que para Durkheim el duelo es una obligación impuesta por el grupo, que se situaría lejos de una "sensibilidad privada", llegando incluso a considerar que no es la pena la que originará los lamentos, sino la obligación social (DURKHEIM, 1.982: 370). Aunque pueda haber algo de cierto en este argumento, creemos más bien que la pena puede encontrar, en bastantes casos, un cauce espontáneo de expresión modulada a través de ritos en los que la persona ha sido socializada desde su infancia<sup>257</sup> funcionando como inductores.

En la cultura tradicional de los pueblos hay toda una serie de prácticas que remiten a concepciones tradicionales, cuyo común denominador es esta expresión exterior de los sentimientos del duelo. Esta expresión de algo tangible como son las emociones e intangible de los sentimientos -tan personal e íntimo- está sujeta a diferencias individuales y de sensibilidad, y se materializa en prácticas concretas con hechos concretos. Por tanto, en sus discursos, pasaríamos de **lo invisible** de la interioridad para el *ojo social*, a **lo visible** de lo que se exterioriza y materializa.

En el contexto urbano todo parece indicar que esa codificación se ha interiorizado, y, por tanto, ocultado, pues como iremos viendo, su señalización es mal percibida; no lo decimos únicamente por las personas originarias de la ciudad, la gente del pueblo que emigraron también participa de esto. Estos emigrantes han experimentado un cambio de sensibilidad, posicionándose con claridad en este caso del lado de la cultura urbana. Por supuesto, no estamos diciendo que no existan signos de este tipo de búsqueda; de hecho,

---

<sup>257</sup> A modo ilustrativo y como ejemplo, citaremos el caso de nuestro médico de cabecera; francesa, cuya madre es italiana de origen (del Sur). Fueron sus abuelos los que emigraron a Francia, y después de toda una vida, cuando su abuelo murió, la abuela, que residía en París, para sorpresa de todos, y para ella misma, cantó los lamentos fúnebres que eran costumbre en su región. En este caso, podemos decir que la obligación social estaba ausente, no así sus referencias identitarias, su socialización, etc.

existen; pero no participan de la complejidad, ni de la exteriorización de los del pueblo. Los signos urbanos se presentan de una forma mucho más sutil e interiorizada en el espectador, no poseen una forma tan marcadamente *social*, sino más bien individual. Ariès lo ha señalado al decir que

"La muerte ha sido siempre un hecho social y público [...]. Un tipo absolutamente nuevo de morir ha aparecido en el siglo XX, en algunas de las zonas más industrializadas, más urbanizadas [...], y sin duda no vemos otra cosa que su primera etapa." (ARIÈS, 1.984: 465-466)

En la sensibilidad urbana se espera que las emociones se circunscriban dentro de la "intimidad" del individuo, y, por tanto se encuentran en un orden más próximo de **lo invisible** para la mirada social. Philippe Ariès, refiriéndose a la desaparición de los códigos para expresar los sentimientos del duelo hace referencia "a una coacción despiadada de la sociedad" que se negará a participar en el dolor del doliente y que sentirá, junto con el dolor de la pérdida, el peso del aislamiento social (ARIÈS, 1.984: 481-483).

Ariès ha mostrado cómo este cambio se ha producido con una gran rapidez, lo que le ha dado unas características esenciales: la novedad y la oposición con respecto a lo que le ha precedido (ARIÈS, 1.984: 466).

Esta invisibilidad la encontramos también en relación con la oración:

"Ya cuando había gente, que entonces se morían en casa, se rezaba todo el día. Se veía a esa persona enferma y se rezaba por ella. Si vivía porque viviera y si no se pedía por su alma. Esas personas, por ejemplo si mi madre está enferma yo salgo y pido para mis adentros. No tengo que compartirlo con nadie. Hoy se prefiere más rezar para adentro; **eso porque ya esa comunicación que había antes ya no la hay**. La gente joven son menos creyentes, no ofenden a nadie." (Cati)

En el caso del duelo, y siguiendo nuestro esquema de análisis, tenemos como elementos más importantes de exteriorización social del dolor:

**1. La expresión del momento**, que trataremos en el capítulo 2. En los pueblos la demostración inmediata del dolor se hace a través del **llanto**, **grieterío**, etc. como formas más extendidas, siendo admitidas otras formas de expresión susceptibles de ser leídas como signos de dolor. Para la mayoría de personas de las generaciones anteriores a la de nuestros informantes esto se produce en el contexto tradicional de la muerte, en la casa; en cambio, para la generación de personas entrevistadas el contexto se ha desplazado al hospital. Nos encontramos con ese tiempo del velatorio, sus momentos compartidos, espacios y toda una serie de participaciones. En la ciudad se espera una contención de la expresión, pues no se admiten las formas de los pueblos. Esta demostración nos dará la información sobre el **momento presente en relación al acontecimiento, es decir, el momento vivido tras el fallecimiento**.

2. La expresión en el devenir, que trataremos en el capítulo 3. El luto libera su significado no sólo en el momento sino en la duración. Minuciosamente codificado, como todo gesto o acto ritualizado, la expresión del luto en los pueblos se manifiesta de forma más intensa, tanto en la **duración y su proyección en el tiempo**, como profunda. En esta perspectiva tenemos también la relación con el cementerio, así como la memoria o recuerdo en la fiesta de difuntos.

Comenzamos, a continuación, la presentación y análisis del material recogido en estas dos categorías, no sin dejar de apuntar que siempre es delicado entrar en situaciones que avivan recuerdos más o menos dolorosos, especialmente cuando estas personas nos los compartieron. Cuando releemos sus testimonios, el recuerdo de estas conversaciones vuelve de nuevo a nuestra memoria.



## CAP. 2 LA EXPRESIÓN DE LOS "SENTIMIENTOS" DEL DUELO EN EL MOMENTO DEL DECESO.

"La vida... que te tienes que llevar restregones."  
(María)

"Mi padre se murió en tres veces. Primero una pierna, luego la otra, y luego se murió él." (Manuel de Alhama)

"La expresión facial puede ser controlada o incontrolada. Una expresión puede ser voluntaria, otra involuntaria; una puede ser verdadera y otra falsa. El problema es determinar cual es cual." (Ekman y Friesen)<sup>258</sup>

"Si era familia te abrazaba llorando; si no la mano y «te acompañó en el sentimiento». Se resaltaban las virtudes." (Antonio)

No es fácil abordar un tema tan delicado como las emociones y expresiones de dolor del otro, especialmente cuando se evocan frente a frente momentos muy dolorosos de pérdida. La intensidad de ese dolor se manifiesta en un momento crucial en la interioridad de la persona que lo vive, y en el grupo social que trata de calibrarlo. Hay toda una serie de códigos que se van a perfilar, y que darán categorías diferentes.

La evaluación social que realiza el grupo va a tratar de emprender una búsqueda de sentimientos verdaderos, o falsos e hipócritas. Es decir la cuestión subyacente será ¿hacia dónde *se mueve* el ser interior del otro?, ¿es hacia un sentimiento verdadero o lo está fingiendo?

Comenzamos por el principio moral que se encuentra en la base de esta búsqueda: la correspondencia entre *ser bueno* y *sentir* o viceversa:

"Si eres bueno y esa persona te toca algo y es buena, se siente en el corazón." (Carmen)

Sentir, es una cuestión fundamental. No perdamos de vista que para nuestros informantes existe una fuerte conexión, como ya vimos<sup>259</sup> entre *ser*

---

<sup>258</sup> Trad. de la edición americana. Cit. Orig.: "Facial expression may be controlled or uncontrolled. One expression may be voluntary, another involuntary; one may be truthful and another false. The problem is to tell which is which." (EKMAN; FRIESEN, 1.975: 19).

<sup>259</sup> Cf. II. 1.6., pgs. 177-179.

*religioso y sentir más las cosas*; Malinowski señaló que

"En el ceremonial de la muerte [...] la religión neutraliza las fuerzas centrífugas del miedo, del desaliento y de la desmoralización y proporciona los más poderosos medios de reintegración en la turbada solidaridad del grupo y el restablecimiento de su presencia de ánimo. En resumen, la religión asegura aquí la victoria de la tradición y de la cultura frente a la respuesta puramente negativa de los instintos frustrados." (MALINOWSKI, 1.982: 60)

Nuestra informante está presentando una concepción bastante generalizada y arraigada, que se origina en una concepción relacional condicional en forma de *bucle* entre:

1) la primera persona -como actor- bajo la correlación "ser bueno" y "sentir",

2) y la tercera persona -como testigo-, cuya interpretación queda condicionada a la primera formulación bajo dos enunciados: si la persona "te toca algo" (parentesco o vínculo familiar), y el segundo enunciado, que a su vez condiciona el sentimiento de la primera persona: el juicio moral "y es buena".

Todo esto implica la determinación de una serie de juicios culturalmente establecidos, y las diversas valoraciones morales que iremos viendo a lo largo del desarrollo del tema.

Destacamos también la idea de sentimiento como manifestación del *corazón* lo que implica que la bondad viene del *corazón*, representación bastante extendida en nuestra cultura occidental: el corazón es el asiento y origen de los sentimientos<sup>260</sup>.

Esta bondad del *corazón* se demuestra también cuando han existido conflictos familiares, que han podido llegar a producir rupturas. Manolo ofrece un ejemplo.

"Sabemos que ha habido padres, hijas, hermanos enfadados todo el año, y luego..., eso sí lo sabe la gente: «¡cómo estaba enfadado... y lo que lo ha sentido...!», eso se nota. La muerte hace que se borre..., de palabra se dicen muchas cosas, pero como tenemos..., el corazón espera, el cerebro proyecta..., el corazón espera el momento crítico para demostrar esos sentimientos, y eso se nota en los pueblos y en las mismas ciudades... Otra gente sigue empeñada en esa orientación de inconsciencia, siguen con esa cosa de no despedirse..." (Manolo)

---

<sup>260</sup> En el lenguaje cotidiano se escuchan muchas expresiones de este tipo, por ejemplo: "tiene muy buen corazón", la maldad en cambio parece situarse en otra región corporal: "es que tienes muy malas entrañas".

"En los pueblos es más, hay personas que están disgustadas, hay disgustos por herencias. Y tú descuida que como ocurra una desgracia o una muerte ahí se queda todo, y se olvida. Una persona que está disgustada contigo y va a acompañarte en el sentimiento es bastante para olvidarlo." (María)

Pero también la muerte puede ser el origen de conflictos:

"Aquí en Granada se oye: «¡Oye!, ¿te has enterado que se ha muerto fulano y la pelea que han tenido los hijos que casi se matan?» Por cosas de herencias." (María)

La muerte puede llegar a cumplir la función de "borrar" el *mal* o daño que se produjo en conflictos familiares, es decir, *como si* nunca se hubieran producido. El sentimiento de la pérdida *borra* el enfado, y de esto se va a encargar el "corazón" que se encuentra a la "espera"; de forma figurada, como en una especie de estado de hibernación, mientras que el cerebro se ocupa de "proyectar". Esto da lugar a una categoría de personas cuya conciencia le hace conciliar y superar los antagonismos con la muerte. Manolo indica una segunda categoría de personas, de las que él dice que tienen una "orientación de inconsciencia", los que no se concilian o superan el conflicto o que no consiguen "borrarlo" de su memoria.

Otra cuestión importante para entrar en este tema, es el hecho de que la sociedad regula sus categorías en relación a la intensidad del sentimiento. Es indudable, social e individualmente, que la muerte de un hijo suele ser la forma más dolorosa de pérdida, y esta suposición es automática. Tenemos una categoría de **edad**: el fallecimiento de niños y jóvenes es más insoportable que el de personas mayores de una cierta edad, que es siempre más fácil de aceptar, especialmente si la persona que ha fallecido soportó un largo proceso de enfermedad, con su coste en dolor para ella y para sus familiares más próximos.

"Normalmente si los padres son mayores, no es tanto. Si es joven, un accidente... Con 16 o 17 años se metió debajo de un camión... Recién casados causa más dolor, y no es lo mismo una cosa que la otra. Allí hay madres que tienen 7 u 8 años de su hijo muerto, y lloran las criaturas como magdalenas." (María)

"Mi madre se cayó, se rompió una pierna, y ya eso la arruinó, y decía que se quería morir. Yo con mi madre, la tuve conmigo, ya expiró, y eso se ve. Llamé corriendo a la enfermera que estaba en el sanatorio, y le dio en el pecho. Mi madre tenía 85 años. Yo pedía que si la Virgen la ponía buena, bien; pero si no, que se la llevara cuanto antes, porque estaba sufriendo." (Rosa)

Vemos en éste y en otros testimonios que lo más insoportable, hoy en día, no es tanto la muerte en sí, sino el sufrimiento<sup>261</sup> inútil y sin posibilidad de alivio.

Otra categoría es el **grado de parentesco**, con una importancia primordial. En estos casos la presencia tiene un carácter de obligatoriedad:

"Estuve trabajando en Suiza y con el tiempo me enviaron un telegrama la familia de mi mujer diciéndome que había muerto. Yo arreglé las cosas para venirme y llegué una semana después, y ya la habían enterrado; y la familia me puso malas caras y ni siquiera me quisieron decir dónde estaba enterrada mi mujer. Supongo que está en Moraleda, pero no me lo quisieron decir. ¡Qué poca vergüenza, después de que me vine aquí con lo a gusto que estaba yo en Suiza. Me pusieron malas caras." (Pepe de Caniles)

Los más próximos son siempre los hijos, el cónyuge, y después padres, hermanos, etc.:

"De todas formas tenía un hermano allí [en el cementerio del pueblo] de Sidi Ifni, pero **aquello** era su hermano y lo sentía también, pero **esto** era su hijo." (María)

María muestra su forma de concebir el grado de intensidad de los sentimientos, según las relaciones de parentesco, al presentarnos el caso de esta mujer que en el mismo cementerio tenía a dos familiares enterrados. En la expresión de María vemos la creación de una proximidad en los sentimientos hacia algo que queda reducido en el pensamiento y el lenguaje a objetos; puesto que no utiliza pronombres personales para designar a estos parientes enterrados, sino neutros, cosificando lo que queda de ellos, y desprendiéndolos con ello de sus individualidades personales y sexuales. "Aquello" es en el presente lo que "era" en el pasado "su hermano", y "esto" lo que queda de su hijo. En segundo lugar vemos claramente la distancia marcada entre "aquello" y "esto". Lo que queda de su hijo es más cercano que lo que queda de su hermano, y, por tanto, hay una gradación de sentimientos en esta concepción. Nos parece evidente que esto sea así porque en nuestra cultura occidental hemos encarnado este sistema conceptual que no es un universal de la cultura humana, e incluso tiene manifestaciones individuales según la edad, la circunstancia de la persona, etc. Como ejemplo veamos la opinión personal

---

<sup>261</sup> En este sentido no hay más que destacar el debate actual en nuestra sociedad en relación a la eutanasia que, de hecho, se practicó de forma natural en otros tiempos, como testimonia una de nuestras informantes:

"Siempre ha habido personas que cuando se sabía seguro que estaban en la agonía y se iban a morir, se le ponía una inyección para acelerarle la muerte, y quitarle el sufrimiento, porque la muerte era segura." (Matilde)



de Carmen, ella antepuso en su pensamiento el marido a los hijos:

"Es que cuando una mujer está muy enamorada de su marido..., si lo quiere de verdad se le quiere más que a los hijos, pues los hijos si les pasa algo se ponen de nuevo, pero al marido no. [Carmen me coge la mano y me dice:] Es como tu mano, tienes cinco dedos; si te cortan el dedo gordo ya no te pueden poner otro porque no es el tuyo, y te quedas con cuatro dedos. Si pierdes otro dedo, pues lo mismo, pero todavía puedes hacer cosas, pero sin el dedo gordo no puedes hacer nada." (Carmen)

Carmen pasó justamente por la experiencia traumática de perder a su marido en la Guerra Civil, lo que afectó toda su vida; aún en la Residencia la vimos llorar hablando de él; su amor continuó intacto hasta el final de su vida. Quedó con cuatro hijos por los que tuvo que trabajar para mantenerlos. Perdió también la única hija que tuvo, quedándole los tres varones. Se sacrificó por sus hijos -como hicieron la mayoría de los padres de esta generación-; socialmente su conducta fue valorada por otros ancianos como admirable, pero en su interior ella sabía lo que decía cuando nos situaba ante la imagen de la mano, ya que lo vivió en carnes propias. Lo interesante en esta imagen es la diferencia entre *poder* y *no poder*: la cuestión de la voluntad y los límites que nos marcamos. Hay quien perdió el pulgar y los otros dedos, como fue el caso de una de las cuñadas de una de nuestras informantes, y que veremos más adelante<sup>262</sup> cuando tratemos el tema de las viudas.

El dolor puede desencadenar estados emocionales intensos, generando a su vez sentimientos muy concretos; se trata de una zona del ser que la cultura ha intentado domesticar, encauzar o controlar con diferentes estrategias, sirviéndose de prácticas concretas. Existe un *lenguaje* social de comportamientos, actos y costumbres, bien regulados. Los acontecimientos al origen de emociones extremas ligadas al dolor y al sufrimiento -así como la angustia que generan- pueden sobrepasar los límites de lo que nuestra humanidad puede aceptar y soportar. Estas emociones encuentran su medio de expresión social -y ha de ser social-, es decir exteriorizado y representado delante de los otros, puesto que es así como se gestiona el impacto emocional de esos acontecimientos en las culturas tradicionales, y esto es porque **la razón de ser de la persona en estos contextos se encuentra en su integración profunda dentro del grupo, como un sujeto de relación**. La modernidad invertirá esta expresión puesto que se considera que los *sentimientos* deben permanecer guardados en el interior de la persona y no expuestos a la mirada de los otros; el centro de gravedad ha cambiado y **el ser de la persona se sitúa en su yo individual** que ha de preservar puesto que, y es especialmente el caso de nuestros informantes, no se encuentran rodeados de la fuerza de su grupo de origen, es decir de sus relaciones familiares-vecinales donde hay una cierta

---

<sup>262</sup> Cf. II. 3.1., pg. 297.

seguridad: lazos de sangre, adhesiones, y relaciones basadas en sentimientos afines. En los pueblos, el juicio -cuando lo hay- está impregnado de valoraciones emocionales, negativas o positivas; en las amistades también sucede esto; pero en las relaciones con grupos de "extraños", como sucede en las ciudades, en contextos profesionales, etc. tienen tendencia a situarnos en puntos de vista y juicios más objetivados y vaciados de la afectividad de las comunidades familiares-vecinales de origen.

## **2.1. LLORAR. FORMAS DE EXTERIORIZACIÓN / INTERIORIZACIÓN EMOCIONAL EN LOS DISCURSOS DE LA PRIMERA Y LA TERCERA PERSONA.**

*"Rien au monde ne peut nous enlever le pouvoir de dire je. Rien, sauf l'extrême malheur."*<sup>263</sup> (Simone Weil)

*"Yo tenía la angustia de la muerte."* (Dolores)

David Sudnow, en su obra dentro del contexto hospitalario, dice que existe una gran variabilidad en las respuestas emocionales, y que éstas poseen un alto grado de predictibilidad por parte del personal médico "mediante la referencia a una variedad de teorías de sentido común sociológicas y psiquiátricas acerca del duelo." (SUDNOW, 1.971: 160).

Vamos a centrarnos en una serie de categorías de manifestación de sentimientos, en su *explosión* al exterior, o su *implosión* en el individuo, así como la gradación desde los más intensos a los más contenidos. Comenzaremos por contemplar de cerca los relatos de lo que ellos mismos vivieron y contaron en primera persona, lo que nos dará la dimensión interior de lo sentido y experimentado a través de su recuerdo, a veces impregnado de sus reflexiones presentes. La proyección del tiempo pasado se encuentra en la distancia personal y en el relato mismo, posible justamente por esa distancia. También habrá narraciones contadas en tercera persona, lo que el ojo y el oído ha captado del otro, su interpretación y sus concepciones, juicios y valoraciones.

### **2.1.1. "CUANDO SE SIENTE A UNA PERSONA NO SE PUEDE CALLAR. YO LLORABA EN SILENCIO".**

Edmund Leach señala que el hecho de llorar, reír, etc. son manifestaciones emocionales que pueden ser comunes a muchas especies animales,

---

<sup>263</sup> Trad. "Nada en el mundo puede quitarnos el poder de decir yo. Nada, salvo la desgracia extrema." (WEIL, 1.991: 35).

pero cuyos límites entre instinto y cultura no son claros (LEACH, 1.989: 63). Bergson nos sitúa en la pista de una respuesta, sin abordar este tema, de uno de estos aspectos al expresar que

"[...] nosotros buscamos lo que puede haber de común entre un fenómeno físico y un estado de conciencia desde el punto de vista del tamaño."<sup>264</sup> (BERGSON, 1.997: 25-26)

En este caso concreto, se trata de la relación entre llorar (como "fenómeno físico") y el sentimiento oculto (como "estado de conciencia").

"Yo quería mucho a mi padre. Cuando lo vi allí en la cama me eché sobre él abrazándolo y llorando, que no me podía despegar de él." (Carmen)

Carmen<sup>265</sup>, en pocas palabras, ha dicho lo fundamental. La expresión del cariño va automáticamente ligada a una demostración, por tanto se establece una correspondencia entre sentimiento interior y comportamiento emocional exterior que lo demuestra. En su testimonio habla del cariño que tenía a su padre cuando cuenta este momento situado en el pasado; pero en lo que contiene de información *como presente en aquellos momentos*, está señalizando -evidentemente también a sí misma así como al grupo- sus sentimientos por su padre a través del lenguaje cultural -verbal o no verbal- compartido y comprendido por los testigos presentes en cualquiera de estas circunstancias: abrazos y llantos simultáneamente, y la veracidad de sus sentimientos la deja patente en el hecho de que "no me podía despegar de él". Se visibiliza un sentimiento, una espontaneidad, y un cauce para expresar este dolor y el cariño en "actos" y en esos "momentos".

"Que yo a mi abuelo lo quería mucho, y yo lo lloré mucho."  
(Cati)

Consecuencia del querer: llorar al difunto, y por tanto llorarlo significa la prueba de que "lo quería mucho". Una cosa equivale a la otra y viceversa.

En otro momento de la entrevista y volviendo al tema de la muerte de su padre, Carmen lo contó con más detalle:

---

<sup>264</sup> Traducido de la ed. francesa. Cit. orig.: "[...] nous cherchons ce qu'il peut y avoir de commun entre un phénomène physique et un état de conscience au point de vue de la grandeur." (BERGSON, 1.997: 25-26).

<sup>265</sup> Carmen en esos momentos de su vida ya había vivido pérdidas de seres muy queridos: su madre cuando ella tenía 16 meses, con lo que ya quedó marcada en su infancia por una ausencia. Luego conocería la pérdida de su marido cuando ella tenía 23 años, y la de su hija, teniendo ésta unos quince meses.

"Cuando mi padre murió sí, mi hermana, mi hermano, **la casa llena**. Cuando yo llegué estaba ya mi padre muerto. Yo me caí al suelo y me desmayé. No me di cuenta de nada, nada más que llorar y llorar. Me senté al lado de él y mi madrastra: «¡suéltale la mano! ¿no ves que la tiene hinchada?», «no, que es mi padre, y ya no lo veo más». Unos gritan y otros no, hay quien se marea y no puede llorar, y otros gritan lo que pueden. A mí no me gusta mucho eso de que griten, me gusta más en silencio y sentir a la persona más. Yo perdí 14 kilos en un mes. Gritan porque quiere o lo siente... Es que cuando se siente a una persona no se puede callar. Yo lloraba en silencio y se sufre más, porque cuando se quiere a una persona no se puede callar." (Carmen)

Esta segunda descripción se abre con un adverbio temporal, "cuando", que marca el momento de la muerte de su padre y un segundo "cuando" que introduce la llegada de Carmen<sup>266</sup>. El relato es más extenso y hay otras personas, fundamentalmente familiares<sup>267</sup>, que van a llenar la casa; ya veremos en el desarrollo del análisis que socialmente esto dice mucho de la persona. Destacan tres actores principales sobre el anonimato del resto: su hermana y su hermano al comienzo del relato y su madrastra a mitad del texto. Carmen ofrece más información que vamos a situar en dos niveles distintos:

A) Su comportamiento real en esos momentos y circunstancias, tal como quedó en su memoria:

- "me caí al suelo y me desmayé. No me di cuenta de nada".
- "nada más que llorar y llorar".
- "Me senté al lado de él".
- Carmen tenía agarrada la mano de su padre. Aquí se produce un conflicto de voluntad con su madrastra, Carmen retiene la mano de su padre, su madrastra intenta sin éxito que ella la suelte<sup>268</sup>.
- "Yo perdí 14 kilos en un mes".
- "Yo lloraba en silencio".

Tenemos en este último punto una categoría de interiorización de sentimientos: **llorar en silencio**, un llanto inaudible para un auditorio: el paso hacia lo invisible. Los otros puntos señalados, aunque tengan profundas raíces interiores, son todos visibles para "los otros" presentes. Entendemos bien que Carmen lloró de las dos formas.

B) Lo que ella piensa de forma ideal de las formas de expresión públi-

---

<sup>266</sup> En el relato anterior menos extenso tenemos "cuando lo vi allí en la cama".

<sup>267</sup> No olvidemos que el padre de Carmen había emigrado a Granada. Cf. II. 1.3., pg. 172.

<sup>268</sup> Como se evidencia en este conflicto, la relación entre ellas era de rechazo.

ca de los sentimientos.

- "Unos gritan y otros no, hay quien se marea y no puede llorar, y otros gritan lo que pueden".

Por tanto, tenemos aquí según Carmen dos categorías de personas opuestas. Ella se situó, por lo que deducimos a través de sus palabras, en el nivel real de su comportamiento entre los que se marean y no pueden llorar.

- "A mí no me gusta eso de que griten, me gusta más en silencio, y sentir a la persona más".

Adhesión de Carmen a los enunciados: "en silencio" y "sentir a la persona más"; dos categorías que remiten al *mundo interior* de la persona, y como expresión más bien individual la va a oponer a la expresión social exterior, como si una excluyera a la otra. Por tanto, apreciamos en este enunciado un inicio de cambio ideológico que va a operar en la pérdida de valor de la ritualización a través del llanto público, y este cambio se va a producir a través de un vaciado de contenido del significado tradicional de la práctica ritual del duelo:

- en que **llorar públicamente** *significaba* **querer a la persona**, y donde **no llorar** *era sinónimo de* **no quererla**.

La nueva ideología, de la que Carmen da cuenta, trata de romper el esquema precedente sustituyéndolo por el de

- **llorar en silencio** *significaría* **sentir a la persona más**.

Implícitamente, en este nuevo modelo, no hay cabida para la valoración negativa de ausencia de sentimientos hacia la persona fallecida.

- "Gritan porque quiere o lo siente..."

En este enunciado, gritar es cuestión o bien de un acto de voluntad "porque quiere", y por tanto de alguna forma sería un acto calculado y racional, o bien emocional "o lo siente", y aquí la voluntad no tiene nada que hacer; por eso dice también Carmen:

- "Es que cuando se siente a una persona no se puede callar".

Entonces *¿cómo llorar en silencio?*, y *¿cómo vamos a sentir a la persona más* en esa interioridad, si como dice ella *cuando se siente no se puede callar?* Estamos ante un **conflicto entre sentimiento y voluntad, o sentir y poder**. O para expresarlo en términos neurológicos, según Daniel Goleman

"Las conexiones entre la amígdala (y las estructuras límbicas conexas) y el neocortex se encuentran en el centro de las batallas o tratados de cooperación entre la cabeza y el corazón, el pensamiento y los

sentimientos."<sup>269</sup> (GOLEMAN, 1.997: 51)

Al exteriorizar las emociones con estos códigos su peso era soportado por el grupo, y la persona individual se liberaba en una cierta medida de la carga de esas tensiones emocionales profundas. Al inhibirlas, en cambio, esa carga queda retenida dentro de la persona con el coste emocional que esto supone, al no poder descargarse en el grupo. Estaríamos en una ideología de contención del *yo* en su expresión emocional, donde esas otras personas están *señalizando* unas exigencias para no ser implicados personalmente.

Hay que decir también que llorar en silencio es, en una cierta medida, una forma de expresión que se hace delante de un público, ya que como señala Sudnow

"[...] los modelos culturales prescritos para una expresividad apropiada pueden ser seriamente limitantes porque exigen una reducción cada vez mayor de un sentimiento de pérdida realmente experimentado." (SUDNOW, 1.971: 165)

*Llorar en silencio*, puede ser también en la soledad del drama que está ocurriendo, aunque sea con lágrimas, ya que no está el público que la puede sostener.

"Mi hermana cuando murió, eso es verdad que lo he dicho yo una pila de veces, mi hermana era la madrastra mía, la que me arrebaba..., antes les pegaban las madres a los niños mucho. Cuando murió yo le decía: «Ay tata, por Dios, revive aunque me pegues, que yo no quiero que te mueras», no acababa más que de morir, y yo vi que le caían las lágrimas por aquí. Les queda también el oído, pero no se pueden mover. ¡Hombre!, estaba helada. Que la trajeron del sanatorio mientras que llamamos a Santa Lucía, estaba tirada en el suelo, entran corriendo para dentro, y me tiré al suelo, que estaba de sentirme a mí..., lloraba, y eso no se me ha olvidado a mí en la vida, pero no puedes evitar llorar. Mi hermana tenía 31 años." (Rosa)

Pero la elección de Carmen fue justamente bloquear su expresión al exterior; por tanto, puede haber algo del orden de una violencia interior que ha de hacerse el individuo socializado en una expresión pública, para poder *llorar en silencio*, lo que *no se puede callar*.

- "Se sufre más cuando se llora en silencio porque cuando se quiere a una persona no se puede callar".

---

<sup>269</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Les liaisons entre l'amygdale (et les structures limbiques connexes) et le néocortex sont au centre des batailles ou des traités de coopération entre la tête et le coeur, la pensée et les sentiments." (GOLEMAN, 1.997: 51).

Veamos como nuestra informante expresa este *se sufre más* al llorar en silencio:

"Recibí un telegrama de mis sobrinos diciéndome que mi hermana había muerto, y entonces mi hijo me llevó en el coche al pueblo corriendo. Y cuando vi a mis sobrinos, que ya eran grandes... Mi hermana cuando se fue... estaban todos sus hijos casados, se pudo ir tranquila. Me abracé a mis sobrinos, me dijeron que no querían enterrar a su madre sin que yo la viese antes. Me sentí muy mal, me dio algo en la cabeza, y casi me caí en redondo al suelo, pero mi hijo me dio los medicamentos que sabía que tenía que darme para calmarme, tranxilium 10 y tila, y ya me calmé." (Carmen)

Más adelante Carmen, en otro momento de la entrevista, dirá la profundidad de este llorar en silencio, y su traducción en una imagen fisiológica que le lleva a relacionarlo con una parte del organismo:

"Llorar, llorabas hasta echar las tripas. Más no." (Carmen)

Existe también la idea de que no se debe llorar a los muertos enseguida, pues se piensa que éstos conservan aún oído y conciencia unos instantes después de haber fallecido. Los informantes señalaron que esto era debido a que la frontera entre vida y muerte a veces no es suficientemente clara<sup>270</sup>, y las conexiones nerviosas pueden seguir activas por algunos segundos, por lo que se dice que las personas recién muertas pueden aún percibir, oír, etc.

"Cuando mi madre, me lo dijeron: «no se puede llorar». Si oyen a los familiares llorar, se mueren con ese sufrimiento." (Cati)

Y aunque se dice, no es lo que se suele hacer. Presentación lo afirma en relación a su pueblo.

"Dicen que oyen, dicen que se le abren todos los conductos aunque esté sorda, y oye todo... Se decía: «por favor no lloréis», hasta que no lleve un ratillo muerto a la gente no le gusta liar jaleo. Es lo que dicen, pero los que tienen mucha pena lloran enseguida... Muchos se salen para llorar en otro sitio... Recién muerto no se suele llorarle." (Presentación)

Estamos aquí ante una creencia elaborada a través del enunciado: "se le abren todos los conductos" al difunto, que nos remite a concepciones sobre la anatomía humana.

¿Por qué esa necesidad de expresar públicamente, o de ocultarlo a los

---

<sup>270</sup> Como ocurre, por ejemplo, con la reanimación artificial en los pacientes que han pasado por una muerte clínica causada por un paro cardíaco.

ojos de los otros, según sean los actores diferentes? Encontramos dos vectores con distinta dirección: uno apunta al interior de la persona, el otro al exterior de la misma. Se puede decir que esto tiene la apariencia de una cuestión de sensibilidad personal, es cierto, pero también cultural, y de un cambio que se está produciendo, así como de las implicaciones que conllevan.

**2.1.2. "¡ESO ES UN DOLOR QUE LAS CARNES ES QUE SE TE ABREN! LA CARNE, LA SANGRE, SE TE VIERTE AGUA. CERRÉ LAS PUERTAS, ME ENCERRÉ, NO QUERÍA VER A NADIE".**

En el apartado anterior trazamos las líneas ideológicas fundamentales y generales de las teorías emocionales. Vamos ahora a tratar de acercarnos a posturas de interiorización y exteriorización a través de la reconstrucción del momento en que los familiares tienen noticia de la muerte de un familiar próximo (tiempo presente); para ello ofrecemos algunos textos etnográficos. Comenzaremos por el testimonio de Antonio quien vivió la pérdida dramática de su hijo en Burgos, como consecuencia de un accidente doméstico. Algún tiempo después perdió también una hija, y hace sólo unos años un nieto. Éste fue uno de los testimonios más duros y dolorosos que recibimos; el impacto de sus palabras está aún vivo en nuestra conciencia cuando releemos el texto.

"Mi hijo se me murió con 23 años en Burgos, trabajaba allí de mecánico. Mi mujer y yo estábamos en Barcelona en la comunión de uno de mis nietos, cuando enviaron telegramas a mi pueblo. Una de mis hijas los abrió. Al parecer llegaron varios, y en el pueblo estaban pendientes de mi hija porque se enteraron de la llegada de los telegramas, como Deifontes es un pueblo pequeño allí todo se sabe enseguida. Mi hija tuvo que enviar telegramas a Barcelona, y un amigo quiso hablar conmigo, y me ofreció un café después de la celebración en el bar. Yo decía que no, que lo tomaríamos en la casa de mi hija. El otro insistió y me dijo que no, que él prefería tomarlo en el café. Total, que nos fuimos al café y ya allí me dijo: «mira que te he traído aquí porque te quería decir que han llegado telegramas del pueblo, que tu hijo de Burgos ha tenido un accidente y está muy mal». No me dijeron que había muerto; yo nerviosísimo y mi mujer también [lágrimas]; cogimos el taxi para ir rápidamente a Burgos. Yo no reparé en gastos ni en nada; le dije al taxista que corriera todo lo que pudiera y que no reparase en nada. Ya ves que hasta nos equivocamos y nos metimos en el País Vasco... Bueno total, que llegamos y ya allí me dijeron que mi hijo estaba muerto [lágrimas]... Faltó poco para que lo enterraran sin verlo nosotros, pues decían que habían enviado varios telegramas y pensaban que ya no vendría nadie.

Mi hijo murió al resbalarse en la bañera, se esnucó. Tenía como una sonrisa que no se me olvidará nunca, porque al matarse como fue tan rápido, y se dio en la nuca...



Mira, jeso es un dolor que... que las carnes es que se te abren! Lo pasé muy mal. Cogía muchas noches y salía a caballo, porque estaba obsesionado en que tenía que ver a mi hijo. Yo quería verlo y me iba al cementerio, saltaba las tapias, lo llamaba, estaba como loco, y así muchas noches. Una noche que iba en una mula vi dos bultos negros, y pensé ¿qué sería eso?, me asusté y me caí par'atrás, llegué a mi casa sangrando, pero eran dos cabras. Más adelante vi a mi hijo entre dos hombres vestidos de blanco. Yo sabía que era una calentura mía. La carne, la sangre se te vierte agua... era mi mente." (Antonio)

En este relato estamos ante unas circunstancias muy complicadas para la **comunicación** del fallecimiento del hijo de Antonio -al suceder fuera del contexto del pueblo-; tenemos todo un pueblo en expectación por la llegada de telegramas, identificados claramente con malas noticias procedentes del exterior. Ya señalamos<sup>271</sup> que los sucesos importantes -ligados a procesos afectivo-emocionales<sup>272</sup>- para la vida del pueblo se comunican a través de toques de campanas, con un código conocido por los vecinos. Existía un toque de agonía<sup>273</sup>, y otro de difuntos; en este último caso, nuestros informantes distinguían si se trataba de un "rico" o de un "pobre"<sup>274</sup>; de un adulto<sup>275</sup> (dobladitas) -tres toques para el hombre, y dos toques para la mujer-, o de un

---

<sup>271</sup> Cf. II. 1.5., pgs. 176-177.

<sup>272</sup> Ya vimos que, en la mayoría de los casos, se relacionan con acontecimientos alegres, de peligro, o tristes: deceso. En el tema tratado Cati atribuye al toque de campanas la transmisión de una información afectiva: "Si se muere tocan las campanas. Cuando tocan a muerto, no sé los golpes que dan, muy lentos y **sentimentales**." En la nota siguiente, María utiliza los términos "**triste**" y "**soliviantaillo**" asociados también a los toques de campanas.

<sup>273</sup> Algunos de nuestros informantes lo llamaban "toque de agonía"; María dijo que en su pueblo no había "toque de agonía", pero que sí había un toque "cuando iban a darle la Extremaunción". Esta informante explica también que "Eran toques raros. Como un repiqueteo entre triste y así soliviantaillo; y la gente se incorporaba. Iba el cura con el monaguillo con su cruz, y la Sagrada Forma. La gente se incorporaba en procesión, todo el que podía, más hombres que mujeres. Sentían las campanas y decían «¿a quién van a darle el viático?». «A fulanita, y menganita o menganita», y se incorporaban."

<sup>274</sup> Ana, una de nuestras informantes, decía que "Cuando se moría un rico tocaba la campana gorda, y cuando moría un pobre tocaba la campana chica." También era una cuestión de duración, siendo mayor para el primero, y menor para el segundo, como ya señaló Carmen Cf. II. 1.5., pgs. 176-177.

<sup>275</sup> Manolo explica que "Antes se avisaban con las campanas del pueblo, e iba cundiendo la voz «¿quién se habrá muerto?». Y en la puerta de la Iglesia ponían el nombre. Plan, plan, plan... Duelo [...]. Y estaban en el campo y decían «alguien se habrá muerto» [...] Yo estaba en el campo y decían los mayores «alguien se ha muerto»". Pepe también afirmó que "con las campanas se sabía quien se había muerto."

niño (alegres o "al vuelo")<sup>276</sup>.

Antonio contaba con angustia todas las vicisitudes por las que pasó el mensaje del fallecimiento de su hijo hasta llegar a su destinatario sin desvelar toda su verdad antes de llegar a Burgos. Transmite la última imagen que guardó de su hijo antes de describir su dolor, que se presenta claramente y con gran profundidad bajo una dimensión individual; aquí no hay más que Antonio y su hijo, lo que él sintió y siente y la irreversibilidad de la muerte, la brutalidad del hecho que no podrá verlo jamás. Su voluntad no responde, y continuará por un tiempo queriendo recomponer una realidad ya imposible *-yo quería verlo-* salvo a través de imágenes mentales: *vi a mi hijo entre dos hombres vestidos de blanco*. En este relato Antonio se inclina en su yo individual con su historia; lo social está ausente. Su mirada no está en los otros, sino en él, en lo que siente, replegado en su dolor. Vemos, por tanto, que el aspecto individual de la persona *de pueblo* es un hecho, y que incluso ésta puede llegar a desear la expulsión de "lo social". Como veremos durante el encierro del luto los dolientes pueden preservarse viviendo su individualidad de forma diferenciada y separada del resto de la sociedad local; ésta, en cambio, continúa viviendo en un espacio y en un tiempo sociales.

Otras escenas centradas en el mismo drama añaden otros datos en relación a la asociación del dolor moral y el cuerpo como organismo físico:

"Las mujeres no se movían de la habitación. Yo no pude comer nunca, lo de mi hijo..., murió el día 12, se enterró el 15, y yo no podía tomar comida. ¡Ni malo se me han quitado las ganas de comer!, a mí solo en esa ocasión. Yo con lo de mi hijo es que no podía comer. No salía de la habitación, salía para hacer una necesidad, por lo general no se meneaban en toda la noche. A cada instante se formaba el griterío cuando entraba un familiar, un íntimo, amigo..." (Antonio)

Las mujeres están presentes socialmente, manifestando su dolor como lo que Antonio denominará "el griterío" -volveremos más tarde sobre esto-, marcando los momentos claves de un punto de no retorno hacia atrás. Antonio se aísla, corta los contactos con el mundo: personas y alimentos. Su dolor, sin ser un dolor corporal queda transferido al plano físico, que quedó enunciado como: "eso es un dolor que es que las carnes se te abren [...] la carne, la sangre se te vierte agua...", la percepción del propio cuerpo *desecho*, y así transformado por el sentimiento pierde toda su importancia en relación al propio instinto de supervivencia, como expresará en un texto que presentaremos más adelante, pero del que extraemos el siguiente enunciado: "con la

---

<sup>276</sup> María informaba que cuando se producían estos toques, los vecinos del pueblo "Dicen «están tocando a niño muerto»". Carmen dijo que "con niños pequeños tocaban al vuelo, ¿no ves que es un ángel?. No tiene picardía ni nada..." Antonio señaló que incluso los toques de campanas para niños distinguían si éste había sido bautizado o no.

amargura que yo tenía, que si me hubiera caído un rayo no me hubiera dado nada". El dolor, por tanto, queda expresado en referencia a categorías corporales: carne, sangre; inapetencias que tienen que ver con estados psicósomáticos, así como con estrategias para huir de una realidad insoportable y difícil de vivir, cortando justamente los contactos con ese mundo y esa realidad circundante.

"Se me murió también una hija en Barcelona, y con todo este dolor, mi mujer se echó a la bebida." (Antonio)

Este aislamiento, y Antonio en general era una persona muy alegre, abierta y sociable, es lo que él eligió para vivir su dolor. Estamos ante un encierro voluntario. Normalmente en las culturas tradicionales hay una ritualización social del encierro en las familias del duelo, y en muchas "culturas mágicas"<sup>277</sup> éste posee una connotación de contagio de la muerte por parte de los dolientes al resto de la comunidad; ciertamente puede haber vestigios de esto en las personas entrevistadas, bajo la forma de un deseo de vivir con más "recogimiento", sobre todo en las mujeres; pero en el caso de Antonio, el encierro o aislamiento no respondía a esta idea de contagio durante el período de margen social -aunque social y culturalmente se adecue perfectamente, y por ello no será vivido por nuestro informante como una ruptura de la sociedad en relación a los dolientes-, sino que se corresponde con una voluntad individual que decide de hacer lo que siente y quiere, y de no hacer lo que no siente y no quiere, protegiendo esta individualidad en su dolor del resto de la sociedad. Lo vemos cuando Antonio cuenta en el texto que ofrecemos más abajo cómo se desplazaba al cementerio sin pasar por el pueblo, manifestando una conducta de evitación social. Este tiempo del dolor lo será de interioridad: protegida por la intimidad de su casa, y la del cementerio. Como decíamos, es el tiempo de la expulsión de "lo social pues la persona que ha sido alcanzada por la desgracia se repliega hacia su yo individual.

"Yo estuve mucho tiempo sin salir de mi casa, y salía sólo al cementerio; yo cortaba por una verea de olivos y no pasaba ni por el pueblo, me sentaba cerca del nicho. ¡Un borde...!<sup>278</sup>, porque era un

---

<sup>277</sup> Con este concepto queremos englobar las sociedades cuyos sistemas de creencias y prácticas rituales en sociedad estén basadas en inferencias de tipo mágico, más cercano a ciertos aspectos de la sensibilidad humana. Preferimos este concepto al de "sociedades primitivas" que no puede ser aplicado, a nuestro parecer, a sociedades actuales. Las sociedades occidentales han generado, a nivel de sociedad, planteamientos o inferencias de tipo racionalista y positivista -esforzándose al máximo por eliminar el pensamiento mágico-, por lo que nuestras sociedades no pueden ser consideradas como "sociedades mágicas". Pero, ya fuera de los modelos sociales propuestos se sabe que existen comportamientos mágicos en prácticas individuales o de grupo en nuestras culturas, al igual que se encuentran inferencias de tipo lógico y científico en muchos individuos de las "culturas mágicas".

<sup>278</sup> "Borde", en el lenguaje de la calle de Granada, significa impertinente, estúpido.

borde, me veía..., era una buena persona, pero un tontorrón. Como se comentó en mi pueblo el dineral<sup>279</sup> que me había gastado en mi hijo, y lo comentaron en el pueblo, creían que iba a pasar hambre... Yo hacía este recorrido siempre, ahora no tengo ganas de comer por la edad que tengo, pero por lo de mi hijo sí, perdí las ganas de comer. Y éste también compró vacas, y al salir del cementerio, con la amargura que yo tenía, que si me hubiera caído un rayo no me hubiera dado nada, y este chalo me viene y me dice: «oye..., que he comprado vacas, porque con todas las cosas que te han pasado, y sigues sin arruinarte...». Yo le digo..., porque éste tiene dos hijos. En los trabajos del campo siempre hay alguien que mira cómo trabajan otros, y éste miraba a los hijos mientras trabajaban; yo le dije: «tú me pides la receta, porque a ti el trabajo no te gusta, ¿a qué me vienes con esa pamplina con la amargura que yo tengo?». Hay un refrán que he leído en el periódico y dice, el Marqués de Sade, que dice, porque le achacaban todos los vicios, dice: «el vicio divierte y la virtud aburre». No tenía ganas de ver a nadie, ni de ver nada. Desde mi casa se llegaba, cinco o diez minutos andando." (Antonio)

Antonio relata un punto de inflexión en esta dinámica interior: el encuentro con *un borde*, al que nuestro informante *pondrá en su sitio*, no sin antes manifestar su voluntad de no participar en conversaciones con él que no le interesan. Es la persona que está en duelo la que marcará el límite al otro por sus comentarios desplazados y dirigidos al mismo doliente y que debido a su estatus actual se encuentra en situación de margen, es decir, preservado y aislado de esa realidad cotidiana en la que se sitúa el resto de la comunidad. No obstante, Antonio trata de responder, no sin cierta ironía, desde su dolor.

Siendo muy dolorosa la pérdida de un hijo, los mismos informantes testimonian acerca de la diferencia del impacto sobre los dolientes. Tenemos dos categorías que darán lugar a matizaciones en el sentimiento:

- 1.- Muerte súbita e inesperada.
- 2.- Muerte tras un largo proceso de enfermedad.

---

<sup>279</sup> Ya comentamos algo sobre este canon en el capítulo anterior; dijimos que antiguamente, para enterrar a una persona que murió lejos de su lugar de origen las familias estaban obligadas a pagar el paso del cadáver por todos los Ayuntamientos de los pueblos o ciudades por los que pasaba. Por ello de Burgos a Deifontes a Antonio le costó bastante caro en aquellos tiempos.

"Me lo quise traer pa mi pueblo. Me decían que era muy caro, pues antes tenían que pagar por cada parroquia que se pasara, como si se enterrase allí, con lo cual costaba una fortuna. Yo no sabía exactamente cuanto dinero costaba esto, pero sí que era mucho dinero. Yo no reparé en gastos y me vine con los restos de mi hijo al pueblo. Luego resultó que tenía que pagar más de doscientas mil pesetas en el año 68, ¡una fortuna!, yo no tenía eso, y se lo dije: «mire, yo eso no lo puedo pagar». Un amigo me prestó el dinero, y poco a poco lo fui pagando." (Antonio)

En el primer caso el dolor es mucho más intenso que en el segundo, debido a su imprevisibilidad y sorpresa. En el segundo, en cambio, ha habido un tiempo de preparación y asimilación a lo que va a suceder, sirviendo para amortiguar este dolor. Desgraciadamente Antonio vivió las dos formas, la primera la hemos visto más arriba con su hijo que murió a causa de un accidente, simultáneamente una de sus hijas estaba gravemente enferma, motivo por el cual Antonio y su mujer se habían instalado en Barcelona.

"Estuvimos cuatro años en Barcelona por la enfermedad de mi hija, y veníamos a Deifontes de cuando en cuando a darle una vuelta. [...] Mi hija Lola se puso enferma del hígado; fuimos al médico, y ya supimos que tenía algo malo, y que moriría; no sabíamos cuánto tiempo duraría. Duró unos cuatro años, y un año y tres meses antes murió mi hijo en Burgos. Cuando murió mi hijo de Burgos, mi hija Lola se puso luto, y a mí no me gustaba verla con el luto puesto, y yo le decía: «Lola, no te pongas luto hija», y ella me decía que se sentía muy a gusto así. Se fue enfermando más hasta que se murió, fue perdiendo las fuerzas poco a poco. Una vez quiso ir a comprar algo al centro y fue su marido con ella; a la vuelta la traía él en brazos." (Antonio)

Como veremos más adelante cuando tratemos el tema, Antonio manifestaba una aversión hacia el luto; en este testimonio podemos constatar y comprender cómo en su vivencia personal debió ser insoportable ver a su hija de luto, sabiendo que iba a morir.

El dolor por el pronóstico de su hija se extendió durante cuatro años, día a día; en cambio, por su hijo la conversión en tiempo fue instantánea: la duración del viaje a Burgos. La intensidad, por tanto, tiene una relación con el factor tiempo -preparación del duelo-, y esto es algo que vuelve continuamente en este tema, porque el dolor será también medido interiormente como socialmente a través de la temporalidad. En esta perspectiva se encuentra muy arraigada la idea de que *el tiempo cicatriza las heridas*, y socialmente ésta es la formulación que prevalece; individualmente no es lo que suele suceder. Volveremos más tarde sobre esto cuando entremos en el tema de la duración, en el capítulo siguiente.

Por ahora, seguimos con el testimonio de Antonio, en relación a su hija:

"Es que me dio en el corazón que mi hija moría... Yo iba al sanatorio cuando quería, porque la hermana abadesa me dio una tarjeta. Yo fui antes de la hora, a las tres de la mañana yo no podía dormir, en el Valle del Hebrón.... Donde están los enfermos vi una mirilla, y vi que estaba atada... y le pregunté: «Lola, ¿por qué te han atado?», y se le volvieron los ojos en blanco. Y a las 3 y media viene la enfermera: «llame usted a quien sea, que su hija está en peligro». Llamé a mi yerno. El catedrático de medicina estaba allí con algunos alumnos suyos,

y les explicaba los síntomas de la muerte, y yo estaba en la mirilla cuando el catedrático decía lo de los labios..., cuatro o cinco estudiantes, un corrillo y en medio el catedrático; al verme se figuró que yo era su padre y me preguntó, le dije que sí, que era su padre, y me dijo que le quedaba poco. ¡Tú te figuras a las tres de la mañana con mi hija agonizando y en un Barcelona...! Ahora, yo tuve suerte. Llamé a la madre superiora, nos facilitó todas las cosas y nos la llevamos viva, y a las diez o doce horas murió en su casa en Santa Coloma. Está enterrada allí; mi mujer ha ido dos o tres veces. [...] A los niños lo apartaban, ¡pobreticos!, cuando enterraron a mi hija mis nietos tan chicos... Nos fuimos a casa de un yerno en Santa Coloma, en un barrio en alto, y al pasar, yo le dije que cuando el entierro de mi hija -se veía pasar-, y por teléfono le dije que me avisaran del entierro. El más chico apenas andaba y desde allí vi yo cuándo pasó el entierro de mi hija, por la calle del Reloj, y mi nieto más grandecillo se lo figuró, y yo también tan tonto le dije: «¿Sabéis lo que es aquello?»", y el mayor me dijo: «mi mamá»". (Antonio)

Antonio supo que su hija se moría porque le "dio en el corazón"; ya vimos que éste es el lugar de los sentimientos, y también vemos que el de las certidumbres, sin conexión con un pensamiento analítico racional, sino más bien de tipo axiomático, o como lo expresó Pascal<sup>280</sup> (PASCAL, 1.976: 359).

El drama que describe Antonio, sucede en un contexto hospitalario de Barcelona, la provincia donde su hija y su yerno emigraron. Esta generación ya conoce la muerte hospitalaria, y su contexto; en el relato se presenta con bastante crudeza, especialmente para una persona socializada en el mundo rural. Por un lado, Antonio encontró a su hija atada en sus últimos momentos; y, por otro lado, se produce un encuentro entre el pensamiento analítico-racional en la presencia del catedrático dando una lección magistral a sus acólitos, desprovistos evidentemente del otro registro humano, como es ya clásico en la profesión médica de la época; y, las personas en las que se centra este drama, y que son para ellos "pacientes" y "familiares de pacientes". Antonio no emite juicios de valor, se limita a exponer lo vivido, y muestra cómo entre la sensibilidad y la racionalidad así personificadas (centradas las dos en los límites contenidos de una interioridad, y llevadas a un encuentro entre los dos lenguajes) hay únicamente la posibilidad de comunicar por un lado la expectación, y el dolor, y, por otro lado, la eficacia de un dictamen, -es conocido el tema de los problemas que los profesionales de la medicina suelen encontrar para tratar a los pacientes y a sus familias como personas y no como

---

<sup>280</sup> "Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point: on le sait en mille choses." (PASCAL, 1.976: 359). Trad.: El corazón tiene sus razones, que la razón no conoce [...] (PASCAL, 1.976: 359).

objetos<sup>281</sup>-. Antonio decide llevarse a su hija a morir en el contexto tradicional: la casa de su hija.

A nuestro informante le tocó vivir por tercera vez la pérdida de uno de sus descendientes, en uno de sus nietos. Se dice que cuando se ha pasado por algo varias veces, la persona *se endurece*, pero esto aunque puede ser aplicable en muchas facetas y circunstancias de la vida, no sucede así cuando se va perdiendo a los "suyos". Creemos que lo que ha vivido Antonio en este sentido, humanamente es muy difícil de sobrellevar.

"Hace dos años perdí también a mi nieto Juanito, tenía tu edad. Me lo dijeron aquí en la Residencia. Le quería más que si fuera un hijo... Cuando me lo dijeron, yo decía «mi Juanito no...», porque... ¡tú no te puedes hacer una idea de lo que es morir tu hija con 32 años...! En Deifontes le hicieron un homenaje y todo, su oficio era relojero... ¡Y tú te fijas el dolor tan grande...! Casi todo el pueblo de Deifontes se iba a la vendimia en Francia, en muchos pueblos, pero en Deifontes más..., y mi nieto quiso ir, y el segundo año fue cuando le sucedió esto..., llegaron a la estación de Barcelona, y facturó la maleta a Deifontes, se quedó con los 32 mil duros que traía, total, que apareció en la parada del autobús, sin el dinero y con mil pesetas en el bolsillo. La

---

<sup>281</sup> El mismo Vincent Humbert, tetraparapléjico tras un accidente de coche, relató en su libro este tipo de situaciones en las que como paciente hubiera esperado una respuesta emocional de su médico, que lo hubiera posicionado frente a él como persona (HUMBERT, 2.004: 88-89). En páginas precedentes, cuenta cómo uno de los internos del hospital contribuyó a la toma de conciencia de la madre de Vincent, en relación al estado de su hijo: "[...] ma mère a mis longtemps à réaliser ce que cela signifiait parce qu'elle ne comprenait pas, elle me voyait bouger dans mon coma! Elle a dû en poser, des questions, aux médecins! Elle a dû les harceler pour qu'enfin on lui explique sans ambages que j'étais 'comme un ver de terre'. Une expression qui l'a marquée, on peut le dire! C'est un interne qui lui a dit cela pendant mon séjour à Rouen. Il a expliqué à ma mère que j'étais comme un ver de terre que l'on coupe en deux. Le ver est mort, mais les deux bouts bougent encore. «Eh bien, votre fils sera pareil.» J'ose à peine imaginer ce qu'elle a dû ressentir ce jour-là. Son fils adoré, son petit coq transformé en vulgaire vermisseau. Cette image a dû la mettre dans une colère noire. C'est vrai, quoi, ils ne devraient pas employer de telles expressions, de telles comparaisons pour leurs patients. Mais peut-être font-ils cela pour se protéger. Pour eux mieux vaut annoncer le pire, comme ça, s'il y a un léger mieux, eh bien les familles auront une bonne surprise." (HUMBERT, 2.003: 43-44). Trad.: "[...] mi madre ha necesitado mucho tiempo antes de darse cuenta de lo que esto significaba, porque no comprendía, ella me veía moverme durante el coma. Mi madre ha debido acosarlos para que al final se le explique sin rodeos que yo era 'como un gusano de tierra'. Una expresión que le ha marcado, ¡es lo menos que se pueda decir! Se lo dijo un interno durante mi estancia en Rouen. Le explicó a mi madre que yo era como un gusano de tierra que se corta en dos. El gusano está muerto, pero los dos extremos aún se mueven. «Pues bien, su hijo es parecido». Apenas me atrevo a imaginar lo que ella debió sentir ese día. Su hijo adorado, su gallito transformado en vulgar gusanillo. Esta imagen ha debido meterla en una cólera negra. Es cierto, no deberían utilizar tales expresiones, tales comparaciones con sus pacientes. Pero quizás hacen esto para protegerse. Para ellos vale más anunciar lo peor, así si hay una ligera mejoría, pues bien, las familias tendrán una buena sorpresa." (HUMBERT, 2.004: 43-44).

policía no pudo aclarar nada. Eso fue para mí terrible, y mi mujer con una cosa y con otra tiene la cabeza..." (Antonio)

Pasamos ahora al testimonio de Carmen en relación a la comunicación de la noticia de la muerte de su marido. Nuestra informante era bastante joven cuando quedó viuda, y esta pérdida ha marcado toda su vida.

CARMEN.- "Yo fui muy feliz con mi marido. Cuando estaba la guerra, yo iba a verlo al frente casi todos los días; bajaba a las trincheras por las escaleras, y mi marido me decía «pero mujer, ¿no ves que te puedes caer por las escaleras y hacerte daño?», y yo le decía «pues que me caiga». Siempre que se iba yo estaba preocupada pensando si volvería o no. La última vez que lo vi yo había hecho una matanza, y comencé un jamón para que él se llevara parte, por si no volvía, y él me dijo que por qué había comenzado otro jamón. Pues fue la última vez que lo vi. Poco antes de que acabase la guerra a mi marido le pegaron un tiro en la cabeza. Ya casi había pasado la guerra, quedaba muy poco para acabar, y la mala suerte. Él estaba en el bando republicano. ¡Con lo a gusto que podríamos haber vivido con nuestros hijos!"

M.D.- ¿Cómo se enteró de la muerte de su marido?, ¿quién se lo dijo?

CARMEN.- Yo que soy muy lista y me di cuenta.

M.D.- ¿Cómo?

CARMEN.- Pues que vi el revuelo de gente que se formó tan grande en la calle, y yo ya para mí me di cuenta, y oía que en voz baja la gente cuchicheaba, y oí que alguien decía: «No mujer, decirle que está muerto». Y yo ya me encerré en mi casa, cerré las puertas y las ventanas, y me encerré, no quería ver a nadie, y oía que la gente decía: «que pena, con cuatro niños chicos, que desgracia más grande». Y yo pensé, Ay Dios mío ¿qué va a ser de mí?, si no hubiera sido porque tenía cuatro hijos, yo me hubiera querido morir con él. Yo no quería salir a la calle, ni ver a nadie, la gente llamaba a mi puerta, y yo no quería salir. Ya después me hube de poner a trabajar para sacar a mis hijos adelante, y me puse a servir en una casa, a limpiar." (Carmen)

Ya vimos antes que Carmen prefería una manifestación más interiorizada, que enunció como "más en silencio, y sentir a la persona más". En este texto dice que se dio cuenta de que iban a comunicarle la noticia antes de recibirla; efectivamente ella describe el comportamiento social de los otros que reconoció e identificó rápidamente, pues se encontraban bien inscritos e identificables en su propio contexto cultural. Ante este despliegue social de "la gente" y en "la calle", a través de *revuelos* y *cuchicheos*, así como una frase que ella pudo aislar fácilmente dándole el alcance de la noticia, va a optar por encerrarse en "su casa", cerrando todos los accesos: puertas y ventanas<sup>282</sup>.

---

<sup>282</sup> La casa, metáfora de la persona, donde ventanas y puertas son elementos que comunican con el exterior al igual que los ojos, boca y oídos, quedará cerrada. Tiempo de introversión.



Tradicionalmente este encierro era considerado socialmente como una obligación que se correspondía con lo que Van Gennep consideró como un período de margen social, y que Victor Turner, retomando precisamente a Van Gennep, denominó "entes liminales" refiriéndose a estas personas del margen, que escapan a las clasificaciones por encontrarse en una situación ritual de transición (TURNER, 1.988: 102). Carmen lo hizo amoldándose a este requisito social que le facilitaba su propia cultura -como Antonio entró en este margen-, y en su manifestación individual también fue vivida como una voluntad de evitación social, "no quería ver a nadie", lo que no le evitó oír los comentarios de "la gente". Este encierro puede ser vivido interiormente, como hemos dicho en los casos de Carmen y Antonio como una voluntad de aislamiento y repliegue sobre sí mismo como una ruptura con la sociabilidad circundante, es el período de la introspección, de la vida interior.

"A lo mejor no tenías ganas de salir a la calle, porque la gente te pregunta, y a lo mejor no te apetece..., porque al principio todo se siente mucho y da más pena, luego queda el recuerdo y ya no da tanta pena." (María)

Tenemos de nuevo la dimensión temporal enunciada por María: "al principio todo se siente mucho y da más pena", y "luego queda el recuerdo y ya no da tanta pena". El sentimiento intenso ligado al momento presente va a favorecer esa separación con el resto de la gente produciéndose un desfase entre el sentir social y el sentir de las personas implicadas en esta pérdida, como señala María en otro momento de la entrevista:

"Los que van de fuera no tienen esa pena, pero los que están en el velatorio están con ese sentimiento." (María)

Este desfase marca una diferencia, en las relaciones humanas, entre los que se encuentran en un lado y otro de ese límite "dentro y fuera" de ese sentir, haciendo difícil relaciones, comunicación, etc. Desde la perspectiva del doliente cuanto más intenso sea el sentimiento mayor es la ruptura con la vida cotidiana y sus ritmos, y mayor es su desmoronamiento en su *yo individual*. En cambio desde el ángulo de la sociedad local más difícil le es acercarse como el *otro* ajeno al círculo familiar del duelo que además se encuentra inmerso en la cotidianeidad de todos los días. Esta línea divisoria entre los que están *dentro* del duelo y los que están *fuera* del mismo da lugar a una separación del mundo social; este margina el sentir individual al igual que el individuo se automargina de una sociedad en la que el sentir individual no encuentra su sincronización con el del grupo local. Con lo cual tenemos dos esferas de sentimientos difíciles de compaginar y de empatizar; ese límite es el que va a marcar el margen social que permitirá a los dolientes volver poco a poco, a través de una duración en tiempo establecida culturalmente o un "luego" para que quede "el recuerdo" y que "ya no da tanta pena". Por tanto es la consideración de la "pena" la que determinará el margen y su valoración social, así como la voluntad individual.

Pero, en función de la profundidad e intensidad del dolor y de los sentimientos aparejados se puede producir un cambio del ser de la persona; un cambio que puede proyectarse en su devenir. Se puede equiparar a un período de gestación, de retorno al interior y que prepara un nuevo nacimiento, una nueva vuelta a la vida con las marcas o cicatrices que el paso de la muerte por sus seres queridos ha podido dejarles, y que puede llegar a provocar *modificaciones en el cerebro*<sup>283</sup>.

Pero ¿cómo se vivía desde el otro lado de la puerta, por esos vecinos o amigos, que representaban la sociedad?

"Es que en los pueblos cada uno tiene sus tradiciones, manifiestan lo que pasa a su manera. Hay personas que cierran la puerta y no consienten que entre nadie, y eso pone a cualquiera nervioso. Cierran la puerta..., hay como mucha gente que tiene como muy poco reparo, no se pueden hacer ciertas cosas, y habíamos personas que lo tomábamos a mal, porque íbamos a llorar. Todo esto de cerrar la puerta se hacía antes, había quien cerraba la puerta, ya no. [...] Cerraban la puerta de la casa porque se metía la gente a decir tonterías y estaban estorbando, esto es muy antiguo. También se daba a comprender que no deben estar allí encima presenciando lo que pasa y diciendo tonterías. Son cosas muy dolorosas." (María)

Destacamos en este texto la manifestación no ya de una tradición o tradiciones del pueblo, sino como muestra el enunciado "en los pueblos cada uno tiene sus tradiciones"; se trata no ya de una homogeneización de la tradición o las costumbres, que es lo que quiere decir María, sino una serie de individualidades que manifiestan costumbres distintas según "cada uno".

El aislamiento es percibido de forma negativa por María, quien manifiesta su opinión en su rol de "fuerza social" presente *para acompañar en el dolor* a los dolientes; este rol es vivido bajo el sentimiento de una ruptura y rechazo de ese apoyo por parte de los dolientes, que María expresa apasionadamente: "lo tomábamos a mal, porque íbamos a llorar". En este aislamiento social no encontramos esa significación de la comunidad que somete a un aislamiento a los dolientes para no *contagiarse de la muerte* que ellos portarían,

---

<sup>283</sup> En lo que contiene de traumática la experiencia del duelo, puede llegar a ser vivida en ciertos casos como un síndrome de estrés post-traumático, del que Goleman dice que se caracteriza por un sentimiento de impotencia e inevitabilidad ligado a la supervivencia (personas confrontadas a catástrofes, guerras, malos tratos físicos y psicológicos, etc.). Goleman, dice que el Dr. John Krystal (laboratorio de psicofarmacología clínica) le dio la siguiente explicación: "«C'est au moment où l'on a l'impression que sa vie est en danger et que l'on ne peut rien faire pour y échapper que commence la modification du cerveau.»" (GOLEMAN, 1.997: 305). Trad.: "«Es en el momento en que tenemos la impresión de que nuestra vida está en peligro y que *no podemos hacer nada por escapar*, en que comienza la modificación del cerebro.»" (GOLEMAN, 1.997: 305).

como señalamos<sup>284</sup> en páginas precedentes. En cambio la crítica se centra en el contacto social roto por parte de los dolientes.

Carmen también perdió a su hija por un *mal de ojo*. El sentimiento que le quedó, mezcla de culpabilidad, le hizo abandonar el pueblo, donde se refugió tras la muerte de su marido, para regresar de nuevo a Granada.

"Yo tuve una hija. Murió con quince meses. La saqué a la calle para dar un paseo, que era preciosa, y con unos colores que tenía... Estaba muy bien, me dijeron después que le habían echado mal de ojo. Pasó una mujer y le dijo: «Ay que niña más bonita, que preciosa es». La niña se fue poniendo mal, de color verde, y antes de llegar a casa se me murió. Esto fue en mi pueblo. La gente me dijeron después que le echaron mal de ojo, yo no lo creía mucho, pero ¿qué iba a ser si no? Yo la llevé corriendo al médico, y me dijo que no sabía qué le había sucedido, que la llevara a una mujer del pueblo, a la curandera, que él creía que era mal de ojo. La gente me dijeron que le tocara la mollera, y si la tenía hundida era mal de ojo. Yo le toqué la mollera, y estaba hundida, era mal de ojo. La curandera me dijo que no podía hacer nada porque ya estaba muerta. La curandera lo que hacía era que ponía al sol y a la sombra [...] Si no la hubiera sacado ese día a la calle, mi hija estaría todavía viva.

Yo me encontré mal en el pueblo, enterré a mi niña, y me volví a Granada, pues teniendo a mi niña enterrada en el pueblo y a mi marido en otro lugar<sup>285</sup>, yo ya no podía estar allí, y me vine a Granada." (Carmen)

El "mal de ojo"<sup>286</sup>, permitió ponerle un nombre a la causa del mal que acabó con la vida de su hija, y que el propio representante de la medicina oficial -el médico- se encontró en la incapacidad de nombrar, remitiéndola a la curandera. Carmen manifiesta no creer en esto pero ante la fuerza de los acontecimientos, la opinión del pueblo, la del médico, y la de la propia curandera, la suya propia pierde importancia y fuerza a sus ojos. Su "yo no lo creía mucho" quedará de lado, y aceptará la eficacia del *dicen*. Pero poder nombrar el mal la llevará también a sentirse culpable y huir del lugar al que

---

<sup>284</sup> Cf. II. 2.1. pg. 201.

<sup>285</sup> En Tózar y Limones.

<sup>286</sup> Las enfermedades que entran bajo esta categoría de "mal de ojo" han sido suficientemente estudiadas en los últimos años por antropólogos, desde una perspectiva simbólica. Este tema sale de los límites de la presente investigación, por lo que los comentarios realizados no pretenden ser exhaustivos, para ello nos remitimos a la bibliografía sobre el tema, entre los que citamos especialmente el trabajo de Gómez García, P. 1.997 *El curanderismo entre nosotros*, Granada, Universidad de Granada.

fue a refugiarse: su pueblo de origen.

Pero todo esto que estamos describiendo también puede ser vivido en el otro polo, es decir como una obligación impuesta socialmente por la costumbre, como es el caso extremo reflejado y bastante conocido en "La casa de Bernalda Alba" de García Lorca, del que ofrecemos un extracto:

"Bernarda: [...] En ocho años que dure el luto no ha de entrar en esta casa el viento de la calle. Hacemos cuenta que hemos tapiado con ladrillos puertas y ventanas. Así pasó en casa de mi padre y en casa de mi abuelo. Mientras, podéis empezar a bordar el ajuar. En el arca tengo veinte piezas de hilo con el que podréis cortar sábanas y embozos. Magdalena puede bordarlas." (GARCÍA LORCA, 1.980: 128-129)

### 2.1.3. "LOS PUEBLOS PARA LAS COSAS QUE OCURREN ASÍ ES MEJOR QUE LA CAPITAL."

A través del relato del fallecimiento del marido de María, tras varios meses de enfermedad, nos acercamos a otro cambio: el de la persona que decide que el contexto de la muerte del familiar próximo sea el hospitalario.

"Cuando murió mi marido, que murió en el hospital, mi hijo me preguntó si lo llevamos a casa, y yo dije: «¡No! ¡Se queda aquí!». A mi hijo le cayó como un rayo. Claro..., luego la que se queda en casa sola soy yo. Y decidí que quedase en el hospital, así todo pues allí... Yo vi que le sentaba muy mal, ya estaba muerto, y lo mismo da aquí que allí..., luego aquí no coge la gente, allí sí... [...] Yo tenía que pensar en mí, ¡tres meses!, yo tuve mucho tiempo de pensar, y pensé en mí. Luego cierras tu puerta y te quedas sólo... porque si luego me voy a la casa de uno de mis hijos, y luego a la de otro..., luego no hay quien me haga entrar en mi casa... Y mi hermana se vino tres días conmigo, dejó a su marido, y yo se lo agradeceré... Luego..., es muy fuerte que pase aquí, y se quede en la casa. Una cosa es pensarlo y decirlo y luego pasarlo. La Encarna se metió en la casa de su hijo, y hace ya siete años y su casa muerta de risa [...]" (María)

María vive en el contexto urbano de un edificio de vecinos de Granada, lejos de la realidad del pueblo y de las solidaridades mecánicas y automáticas que ella conoció. Aquí, su casa significa un lugar vacío, de soledad, de vecinos que, como ella dijo antes<sup>287</sup> apenas *se chocan* en las escaleras, especialmente vacías en las circunstancias que ella describe.

Como ella dice tuvo *mucho tiempo* para pensar en lo que vendría des-

---

<sup>287</sup> Cf. II. 1.5., pg. 165.

pués. Vemos perfectamente cómo esta generación optó en estas situaciones por introducir cambios que rompen con las normas culturales más arraigadas, hasta tal punto que ha podido suponer una dificultad de aceptación a la generación siguiente de descendientes. Esto podemos verlo a través del comentario de María sobre la reacción de su hijo: *a mi hijo le cayó como un rayo*.

Frente a la soledad que se perfila en su pensamiento, la atención queda centrada en el enunciado siguiente: *Yo tenía que pensar en mí*. En el contexto de pueblo, en cambio, sabemos que el grupo de la sociedad local se encarga de rodear a los dolientes, quedando el individuo sumergido en la masa de la comunidad y en relación con ella. En la ciudad, *pensar en mí*, es una expresión corriente que expresa la manifestación de la individualidad, que lógicamente en este caso puede imponerse al encontrarse el individuo librado a sí mismo. María, como vimos en sus poemas, es una mujer de gran sensibilidad e inteligencia: es capaz de distinguir la diferencia entre "una cosa es pensarlo y decirlo, y luego pasarlo", es decir, entre un nivel de abstracción y expresión teórica de la realidad y la encarnación de esa realidad en la persona que la vive; es consciente que estos dos niveles no se corresponden. Por ello nos remite a la experiencia a través de su *repertorio de casos*, y a través de lo sucedido a otras mujeres en la circunstancia que ella iba a vivir, y la conclusión a la que llega le hace desconfiar de sus propias emociones, miedo de que no las pueda controlar y la traicionen ante el vacío, la soledad, y la ausencia de las presencias con las que hubiera contado de estar en su pueblo. Es por ello que dijo, no sin cierta nostalgia, que:

"La verdad, que los pueblos para las cosas que ocurren así es mejor que la capital." (María)

Gorer había observado el mismo fenómeno en Gran Bretaña:

"Los problemas al que todas las viudas, que viven solas con sus maridos, tenían que hacer frente con su muerte, era si regresar enseguida al triste hogar o partir por unas cortas vacaciones, y decidir qué hacer con sus bienes personales."<sup>288</sup> (GORER, 1.965: 98)

En otro momento de la entrevista, María relata su vivencia personal en los últimos instantes de la vida de su marido.

"Mi hijo el mayor me preguntó: «mamá ¿qué vamos a hacer cuando se muera papá?, ¿lo vamos a llevar a la casa?», y dije: «no». Ya habían pasado tres meses que no estaba aquí..., y mi hijo se quedó parado..., **y era un lugar chico**.

---

<sup>288</sup> Traducido de la edición inglesa. Cit. Orig.: "Problems which all widows who lived alone with their husbands had to face after his death was whether to return at once to the desolate house or go away for a short holiday, and what to do with his personal possessions." (GORER, 1.965: 98)

Desde el día que murió mi marido se lió a llover, y a la hora del entierro llovió mucho. Desde entonces no llovió de esa manera, parece que llamó al agua. [...] Se murió el 14 de abril. Una semana antes yo creo que tenía la sensación de morirse, enrollaba las sábanas y se las pegaba mucho. A lo mejor tenía visiones feas, y le daba miedo... Aunque no podía decirlo, yo creo que se daba cuenta..., y mucho miraba para arriba..., mirando al techo y no veía, abría los ojos como platos..., y los tenía encogidos de la embolia... Y yo me di cuenta que no miraba a ningún sitio en particular. Pues todo ese tiempo miraba para arriba como si hablara con alguien ¿qué verá él en su interior? Y a veces sonreía y nombraba a su madre, y decía «mamá», [...] y se sonreía; es que verán las cosas muy bonicas [...], yo creo que a todos les pasa igual [...]. Y ésa es la última reacción que da; dicen que antes de morir todos tienen esa reacción; yo recuerdo a mi marido las últimas 24 horas..., estaba muy mal, empezó a respirar como muy fuerte, y a abrir los ojos... «¡cucha que reacción!», y quise decir ¡malo!. Le dice: «Paco», y dijo: «¿qué?», que antes no respondía, le pidió un beso, y dijo «bien». Yo le dije: «esa reacción es mala, es lo último». ¡Claro, si es que ya ha pasado una muchas veces por esto!..., tienen esa mejoría, es una reacción rara, que se mueven, algo dicen..., y algunos antes de morir se les ven caer las lágrimas." (María)

En este texto, María traza la imagen que ella guarda en su memoria, describiendo cómo reconoció los signos del morir que la experiencia le enseñó: "ya ha pasado una muchas veces por esto", no sin dejar sitio al misterio del otro-cercano que va a desaparecer para siempre. Pero de estos relatos de María vamos a retener, por el momento, dos hechos: su conocimiento de los procesos del morir al haber sido socializada en ellos y su ruptura -¿ brusca para su hijo?- con respecto a su elección del nuevo contexto del velatorio.

#### 2.1.4. "NO SE ME ESCAPÓ LAS LÁGRIMAS".

Sudnow ha señalado la importancia de la ambigüedad interpretativa entre dolientes y no dolientes, al calibrar los sentimientos interiores con las apariencias externas (SUDNOW, 1971: 162). Pero estas apariencias externas pueden dar lugar a interpretaciones diferentes dependiendo de los códigos de cada contexto cultural. Si, como iremos viendo, en el contexto urbano se sancionan ciertas manifestaciones externas -recordemos que la expresión de los sentimientos ligados al duelo se enunció como *llorar en silencio*-, en cambio, en el contexto de la cultura tradicional de los pueblos, es la ausencia externa de estos signos lo que va a provocar inquietud. Lo veremos a través de los testimonios de Manolo y Patrocinio:

"En el momento en que cierra los ojos, y hace gesto de no existencia, le coges el pulso que aún está caliente. Si no eres sentimental le das un beso, y le dices adiós..., y si eres muy sentimental te caen lagri-

mones, yo lloro, o te da por reír. Cuando se murió mi madre yo no estaba decaído, dicen que yo estaba alegre. Mi madre me decía que cuando ella se muriera, o le pasara algo, que yo no me preocupara, que estuviera alegre..., y esto me lo trasladó, y ese día, pues a mí no se me escapó las lágrimas. Y la gente dice: «este hombre parece que no está...». No era..., yo no me iba a poner a explicar nada, pero después mi padre y hermanas lo comentamos, y yo decía: «ten en cuenta que mamá a mí me decía esto..., y me ha trasladado lo que me decía».

Esa fue mi postura, alguien tenía que haber para atender a la gente. Estaba muy normal, pero luego ya pensando: ¿no será que esto me lo trasladó mi madre? Mi madre quería sólo un hijo y varón, mi madre decía: «desde que vienes por Loja te estoy viendo». Yo sé que llevé la cruz, la corona, estaba en la compañía, pero que estuviera alegre o no, no me acuerdo. «Pues ¿qué ha sido?», «pues de diabetes». Y yo me preguntaba ¿por qué estar yo preocupado?, y esto es natural... Si yo... veo chuminás en la tele y lloro, y allí nada." (Manolo)

Manolo cuenta con dos categorías masculinas en la expresión del sentimiento; la primera es el "sentimental", que se manifiesta a través de expresiones emocionales de la pena, en que el cuerpo se compromete de forma *involuntaria* como llorar, o paradójicamente, reír -"te da por reír"<sup>289</sup>-. Leach señaló que "llorar y reír pueden formar parte del mismo contexto" (LEACH, 1.989: 64), recordemos también nuestro refrán "No hay velatorios sin risas, ni casamiento sin llantos". María también confirma esta tendencia:

"Lo mismo se ríe que se llora, llegan los familiares de lejos, y todos se ponen a llorar, aunque al ratillo están riendo. Ayer por la mañana lloré yo..." (María)

La segunda categoría es el "no sentimental" quien expresa sus sentimientos a través de gestos corporales *voluntarios* que lo codifican y significan: *beso* y *decir adiós*.

Hasta ahora hemos visto que se trata de emociones y sentimientos que pertenecen al registro de la pena y el dolor hacia el difunto; justamente es en este registro que se centran culturalmente las miradas en la cultura tradicional de los pueblos, y es donde se mide su cohesión. Goleman dice que

"La expresión de las emociones ejerce un efecto inmediato sobre

---

<sup>289</sup> La risa, siendo una expresión de alegría -junto con los sentimientos que se le asocian-, puede desencadenarse, en una situación extrema de pánico o traumática en la que se conjuga un fuerte sentimiento de "irrealidad" manifestándose simultáneamente con la tensión nerviosa.

la persona que es testigo"<sup>290</sup> (GOLEMAN, 1.997: 176)

Pero no olvidemos que el ser humano posee emociones y sentimientos procedentes de registros diferentes y de forma prácticamente simultánea, como las *emociones sociales*, que llegan a convertirse en sentimientos; entre ellas Damasio destaca: simpatía, embarazo, vergüenza, culpabilidad, orgullo, gratitud, admiración, indignación, desprecio, etc. (DAMASIO, 2.003: 50).

Manolo en la expresión de sus sentimientos ligados a la pena y al dolor -él que ya había sido socializado en los modelos urbanos- fue socialmente sancionado en su pueblo, aunque levemente<sup>291</sup>; se vio a través de los comentarios de los otros y las explicaciones que se vio obligado a dar de forma externa a su propia familia, e interiormente a sí mismo -vemos que llegó a preocuparle-. En esta dinámica él expone sus propias reacciones en situaciones diversas: era capaz de llorar por "chuminás en la tele" y no lloró tras la muerte de su madre. En el primer caso, se sitúa conceptualmente a sí mismo entre los *sentimentales que lloran*; en cambio, en el segundo su comportamiento fue enunciado: "yo no estaba decaído, dicen que estaba alegre". Manolo ofrece varias claves de comprensión en su enunciado:

1- "Yo no estaba decaído". Lo dice su *yo*, en primera persona del singular.

2- "Dicen que yo estaba alegre". El *yo* remite al *ellos*. Esto lo "dicen" los otros.

3- "pero que estuviera alegre o no, no me acuerdo". La primera persona *responde* interior y figuradamente a la tercera persona del plural.

Vemos un ir y venir entre lo que Manolo dice y lo que dicen los otros de Manolo, o lo que Manolo dice que dicen los otros de él. Éste es un tema fundamental -"dicen" y "dicen que dicen"-, al que volveremos más tarde, y que construye en gran medida la dinámica del grupo y las interacciones entre el sujeto y su sociedad local; pero, también construye la propia identidad frente y dentro de la misma. En el caso concreto de Manolo, éste manifiesta de forma natural un comportamiento público considerado "anormal" en el contexto cultural de su pueblo. Nuestro informante, que se encontraba en la edad madura cuando perdió a su madre, recibió en vida de ella una consigna formulada verbalmente: "Mi madre me decía que cuando ella se muriera, o le pasara algo, que yo no me preocupara, que estuviera alegre", y ésta es la explicación que Manolo ofrece sobre el origen de su estado y a través del enun-

---

<sup>290</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "L'expression des émotions exerce un effet immédiat sur la personne qui en est témoin." (GOLEMAN, 1.997: 176).

<sup>291</sup> Esta sanción fue leve, por tratarse de un hombre. Si se hubiera tratado de una mujer la sanción habría sido bastante fuerte.



ciado: "me lo trasladó". Este mensaje de su madre parece poseer, *a priori*, el "poder" de provocar una reacción, a través de un fenómeno de "traslación"<sup>292</sup> de una persona a otra y en el tiempo; de hecho, estamos ante un *inductor*<sup>293</sup> emocional. Pero también frente a las reacciones propias o posibles de la segunda socialización.

El testimonio de Patrocinio muestra también la atención que presta la comunidad a las reacciones de los dolientes. En esta ocasión el dictamen de la comunidad será a través de una palabra, no exenta de dureza y crueldad:

"No me acuerdo de nada. Cuando murió mi madre se me hizo un nudo en el estómago y no podía llorar, y la gente del pueblo decía: «esta mujer es tonta», porque no podía llorar. Se me había hecho un nudo en el estómago." (Patrocinio)

Este texto muestra que los que no lloran, en el contexto cultural tradicional del pueblo son socialmente "sospechosos"; Manolo pudo dar una explicación racional del hecho, que pudo ser comprendida y aceptada por su familia y por él mismo. Patrocinio -que por el hecho de ser mujer su reacción tendrá culturalmente otras connotaciones-, en cambio, no ha podido remitir su explicación más que a una sensación fisiológica: "se me hizo un nudo en el estómago, y no podía llorar"; y estas sensaciones corporales -es decir, la emoción en el momento de producirse-, al inhibir la expresión de las emociones culturalmente esperadas<sup>294</sup>, a través de "llorar", ha dado lugar a la condena:

---

<sup>292</sup> Esta idea de "traslación" de un estado emocional a través de la palabra tiene su explicación psicológica, pero también nos hace pensar en las teorías de la magia y la brujería a través de la palabra. No tratamos de poner en relación estos dos hechos, pero sí de llamar la atención de que la estructuración psicológica del ser humano viene dada en parte por la palabra que otros pudieron depositar en sus vidas. La destrucción y aniquilamiento del ser también puede ser producida a través de la palabra.

<sup>293</sup> Vimos este concepto (DAMASIO, 2.002: 72) en otro apartado. Cf. I. 2.2., not. 107, pg. 65.

<sup>294</sup> Esto nos recuerda el caso de la alexitimia de la cual trata Goleman -aunque no sabemos si el caso de Patrocinio responde a esto-, es decir la patología en que el individuo no consigue traducir en palabras sus sentimientos, y no puede distinguirlos de sus sensaciones físicas (GOLEMAN, 1.997: 82-83). Este mismo autor dice que "[...] un alexithymique dira qu'il a des palpitations, des étourdissements ou des sueurs, sans jamais faire le lien avec son état d'angoisse." (GOLEMAN, 1.997: 83) Trad.: "[...] un alexitímico dirá que tiene palpitaciones, mareos o sudores, sin nunca ponerlo en relación con su estado de angustia." (GOLEMAN, 1.997: 83). Apunta que estas personas tienen sentimientos, pero les falta una conciencia de sí mismos, y según Goleman "[...] le Dr. Sífneos\* pense qu'il peut s'agir d'une disjonction entre le système limbique et le néocortex, en particulier les centres de la parole, ce qui s'accorde bien avec ce que nous savons du cerveau émotionnel." (GOLEMAN, 1.997: 83-84). Trad.: "[...] el Dr. Sífneos piensa que se puede tratar de una disyunción entre el sistema límbico y el neocortex, en particular los centros de la palabra, lo que concuerda bien con lo que sabemos del cerebro emocional." (GOLEMAN, 1.997: 83-84).

"esta mujer es tonta". Esta palabra debió probablemente alcanzarla produciendo daños quizás irreversibles en su identidad personal y social, y que podemos deducir a través de dos informaciones que aparecen en su testimonio:

- "No me acuerdo de nada", es decir su *memoria autobiográfica* no tiene acceso consciente a una buena parte de sus contenidos en relación al momento del que habla.

- Sí puede, en cambio, recuperar de su memoria dos hechos: sus emociones *desplazadas* en la lógica de su contexto cultural y la condena del grupo.

### 2.1.5. "ME SUPO AQUELLO A RAYOS..."

El caso de Rosa -la única de nuestras informantes que pasó algunos años fuera de España como emigrante-, y que presentamos a continuación, ilustrará la posición del individuo en su *yo social*, en un contexto socio-cultural ajeno al suyo. Esta granadina relató el momento en que perdió a su único colega español.

"Yo he estado trabajando en una fábrica que había un español nada más. Allí se trabaja de lunes a viernes. Me despedí hasta el lunes, fui a la máquina de él a saludarlo y no estaba, y le pregunté a uno y dice: «¿no te has enterado que se ha ahogado?». La fábrica nos dio permiso para ir al entierro, estuvo en la iglesia, su responso..., llamaron a la familia pero no le dio tiempo a llegar. Al salir del entierro nos fuimos a un bar. Y yo pregunté: «¿a qué?», y me dijeron: «a celebrarlo», «¿ja celebrararlo...!?!», y me metieron a la fuerza, porque era una costumbre allí..., tuve que estar porque me pagaba la empresa..., porque estaban allí los jefes; y yo no comí ni nada. ¡Me supo aquello a rayos...! Me fui a casa y me fui llorando..., y el único español que había allí..., en Düsseldorf. Y yo le dije que aquella costumbre aquí en España no la teníamos, ellos decían que había que llorar cuando se nacía y reír cuando se moría..., contando chistes y todo, y comiendo y riendo como si fuera una diversión." (Rosa)

Como hemos apuntado, Rosa es una emigrante que se encuentra lejos de todas las referencias culturales y sociales que ha conocido con la sola excepción del "único español" que precisamente había fallecido. Los funerales se realizan en un contexto profesional, en presencia de los jefes y colegas de trabajo de Rosa. Los comportamientos y comentarios que van a escandalizarla son elementos sueltos que pueden encontrarse en un velatorio en la cultura tradicional, como son contar chistes, comer y beber. De hecho, aunque su crítica se dirige hacia las *costumbres*, o formas de hacer, podemos apreciar que su malestar viene más bien del hecho de encontrarse "sola" en esas circuns-

---

\*SIFNEOS, P. 1.991 Affect, "Emotional Conflict, and Deficit of Overview", in *Psychotherapy and Psychosomatics*, 46: 116-122. (referencia tomada en la obra de Goleman).

tancias tristes y rodeada de extraños con los que no comparte más que un lugar de trabajo -*solidaridad orgánica*-, y no una comunidad donde se expresan con fuerza los sentimientos de *cohesión social* -*solidaridad mecánica*<sup>295</sup>- así como toda su parafernalia.

Vamos a presentar otro testimonio, cuyos datos cruzaremos con el de Rosa. En esta ocasión, se trata de Ester, una valenciana que emigró a la ciudad de Granada, y por tanto se trata de su mirada social también en un contexto cultural ajeno al suyo de origen, pero que, en cambio es el lugar de origen de Rosa.

"Le hicieron a los ocho días una misa, y me dijo: «vente», y fui a misa, y yo digo pues cada una a su casa, y... ¿no se fueron a desayunar?! Y fue una sorpresa muy gorda. Irte a los ocho días, irte a desayunar, con nuestro bollo de leche y café, ¡y hasta una cafetería de categoría!, y nos pusimos las botas de desayuno. Yo por vergüenza me pedí media tostada, pero las demás la tostada entera, con mantequilla, mermelada y todo. Y luego me dijeron a mí que la noche es que se la pasaron opíparamente..." (Ester)

"Aquí se comentó que los vecinos se están por las noches. En Valencia<sup>296</sup> están las familias, hijos y nietos, están velando al muerto, pero los vecinos no. Aquí se supone que van a hacer compañía. Los de los hospitales no, pero los de casa sé que toman. Las bebidas la ponen... Si se corren juergas es porque se toma, como obsequio de la casa, que toma algo. Si yo voy a un vecino... es distinto la persona que está todo el día, es como el que muere alguien y dice: «madre, ¡qué gallina matamos...!»». En los pueblos se come mucho. Que un vecino vaya, ¡y tómatelo en tu casa!, no veo yo la razón que le saquen, todo lo más café, pero bebida delante de un muerto, ¡no!" (Ester)

Las críticas de Rosa y Ester se parecen bastante. Rosa critica la forma de sentir y hacer en su lugar de trabajo en Düsseldorf, y Ester en relación a Granada y en un contexto de vecinos. En ambas críticas tenemos los siguientes elementos comunes:

1. El hecho de ir a un bar o cafetería, comer y beber, etc. expuesto por Rosa "como si fuera una diversión", y por Ester "se la pasaron opíparamente" y "nos pusimos las botas de desayuno" provocará reacciones de rechazo similares en estas dos mujeres. Rosa dice "no comí ni nada. Me supo aquello a rayos...", y Ester: "Yo por vergüenza me pedí media tostada". Hay por tanto

---

<sup>295</sup> Conceptos de Durkheim ya presentados. Cf. I. 3.4., pgs. 82-83.

<sup>296</sup> No tenemos datos etnográficos que corroboren la generalidad de este dato, y de todas formas desborda el tema tratado.

un bloqueo en ellas, en estos momentos de "comunidad" con el grupo, manifestado a través de una de las formas más "modernas" de comensalidad en relación al duelo, aunque Ester rechaza también la forma tradicional.

2. Esta ingesta de bebidas da lugar a una distensión en la que hay momentos de humor, chistes, etc. y que Rosa rechaza: "contando chistes y todo, y comiendo y riendo como si fuera una diversión", así como Ester: "se corren juergas".

Por tanto, podemos concluir que los elementos criticados, habiendo similitudes entre ellos, no son la verdadera causa de la diferencia de sensibilidad, sino la posición de la persona en contextos diferentes a los de su lugar de origen, y el hecho de encontrarse rodeadas de personas "extrañas" a su filiación familiar-vecinal<sup>297</sup>, ausentes, por tanto, toda una serie de relaciones con unas complicidades compartidas. La distancia entre Ester y Rosa con las otras personas es mucho mayor; no hay, por supuesto, esa especie de catarsis colectiva, que se produce también en grupos pequeños y que permite evacuar una serie de tensiones individuales en el grupo, por lo que la emoción y el sentimiento que aquella produce queda cortocircuitado dentro de la persona que lo vive mal y que va a proyectarlo negativamente sobre el grupo.

## 2.2. EL GRITERIO O CHILLERÍO.

Hemos presentado las líneas generales de las dos teorías en la concepción y manifestación exterior de sentimientos: expresión e inhibición. Dentro del primer grupo vamos a analizar la forma más extrema de exteriorización, la más visible y, por supuesto, audible dentro de una apreciación social: el *griterio*. Esta expresión ritualizada consiste en gritos proferidos y acompañados de gestos y expresiones de dolor y desesperación, a veces también de frases, que van a marcar unos instantes concretos señalizados así como "momentos más dolorosos" o "hitos" que marcan puntos de no retorno. Edmund Leach dice que lo que se manifiesta hacia el exterior puede ser completamente distinto de lo que se siente, y esto a su vez puede ser bastante ambiguo (LEACH, 1.989: 64). Ya vimos que son dos aspectos diferentes que hay que considerar de forma distinta -recordemos la diferencia establecida por Damasio entre emoción y sentimiento que ya expusimos<sup>298</sup>-. Hay otro aspecto, que nos interesa apuntar, para ello recurrimos a Durkheim:

"Se sabe, por otra parte, hasta qué punto se intensifican los sen-

---

<sup>297</sup> Utilizaremos este concepto para delimitar unas relaciones específicas en pueblos o barrios de la ciudad con un carácter fuertemente familiar, que incluye a los vecinos. Siendo notablemente diferente a las relaciones entre vecinos en las ciudades, y que ya han descrito algunos de nuestros informantes.

<sup>298</sup> Cf. I. 2.2., pgs. 68-69.

timientos cuando se afirman colectivamente. Tanto la tristeza como la alegría se exaltan, se amplifican, al irse reflejando de una conciencia a otra y, al cabo, acaban por expresarse exteriormente en forma de movimientos exuberantes y violentos." (DURKHEIM, [1.912] 1.982: 373)

Goleman añade a esto "[...] un principio fundamental de la vida social: las emociones son contagiosas"<sup>299</sup> (GOLEMAN, 1.997: 177).

### 2.2.1. "CUANTO MÁS SE GRITARA ES QUE SE QUERÍA MÁS".

Vimos que llorar al difunto en público significaba en la cultura tradicional la afición sentida por él; con el griterío se establece la misma relación.

"Cuando el enfermo está muy grave la familia entra en la casa y, de vez en cuando, entra a ver cómo está. Están toda la noche. El enfermo está sólo, y en otra habitación la familia a cada instante entra. Y se forma el griterío sin estar muerto..., porque se tenía la tontería en los pueblos de creer cuanto más se gritara es que se quería más. Y salía alguien diciendo que no. Con mi hermano pasó, comenzó el griterío y salió alguien diciendo: «¡que no ha muerto, que os está sintiendo!». El griterío era para demostrar que lo quería mucho, demostraban que se quería más." (Antonio)

De este texto, en el contexto del pueblo y en el ámbito doméstico, podemos sacar las siguientes conclusiones:

1. Por un lado, el griterío funciona como un mensaje significando que "cuanto más se gritara es que se quería más". A mayor cantidad e intensidad le corresponderá mayor grado cualitativo en los sentimientos.

2. Por otro lado esta práctica al suponer la transmisión de un mensaje codificado requiere de uno o varios emisores y receptores:

a) En el nivel del emisor, tenemos la práctica por parte de los dolientes cuyo objetivo es pasar un mensaje al público: "el griterío era para demostrar que lo querían mucho".

b) En el nivel del receptor el público ha recibido el mensaje y va a interpretar el significado teniendo en cuenta una serie de parámetros culturalmente establecidos, para llegar a la conclusión que los dolientes "demostraban que se quería más".

Esta es la lógica interna de este comportamiento enmarcado en un

---

<sup>299</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "[...] un principe fondamental de la vie sociale: les émotions sont contagieuses." (GOLEMAN, 1.997: 177).

contexto y ritmado en diferentes momentos, pero que será descalificada por Antonio, quien la considera "tontería en los pueblos", y cuyo código es calificado como *creencia*: "de creer cuanto más gritara..." Vemos a través del testimonio de nuestro informante una inversión conceptual: si gritar indicaba la fuerza del sentimiento del doliente delante de los otros en la cultura tradicional (pero también vimos que el hecho de manifestar emociones puede amplificarlas) nuestro informante se posiciona en la nueva lógica que se opone a la anterior, y que va en la línea de la que Carmen mostró: *llorar en silencio*.

### 2.2.2. "GRITABAN LAS MUJERES".

*"It is not proper for men to show distress in public, even at funerals; they are limited to sadness. The cry must be inhibited, the agitated movements and the protestations held in check or shown only as anger. Although anger is often experienced with distress or sadness, it is also often used as a mask to cover distress. Interestingly, while social conventions prohibit the appearance of distress and in its place allow the show of anger for men, just the opposite is prescribed for women." (Ekman y Friesen)<sup>300</sup>*

El griterío, como lamento ritual, formaba parte de una expresión puramente femenina.

"Gritaban las mujeres. Había algún hombre que gritaba, no estaba mal visto, pero parecía que te comparaban con las mujeres; gritaban menos y en menor cantidad." (Antonio)

Esto responde a la segregación de género tan extendido en las culturas tradicionales, y que se vincula con una serie de concepciones metafóricas y simbólicas, que algunos investigadores han tratado, como es el caso de Joan Frigolé (1.987), David Gilmore (1.995), etc., quienes la consideran como una de característica de la cultura mediterránea.

Podemos constatar que, como en las actividades de la vida cotidiana o en el hecho de *mostrar* emociones y sentimientos ligados al dolor, encontramos formas muy expresivas reservadas exclusivamente a las mujeres. Al

---

<sup>300</sup> Trad.: "No es propio en los hombres mostrar aflicción en público, incluso en los funerales; tienen que limitarse a la tristeza. El llanto debe ser inhibido, los movimientos agitados y las protestas contenidas o mostradas únicamente como cólera. Aunque la cólera es a menudo experimentada con pena o tristeza, es también a menudo utilizada como una máscara para ocultar la aflicción. Interesante, mientras que las convenciones sociales prohíben la apariencia de la pena y en su lugar permite de mostrar la cólera para los hombres, justamente es lo opuesto lo que está prescrito para las mujeres." (EKMAN; FRIESEN, 1.975: 115).

hombre se le permite únicamente una expresión sobria puesto que en caso contrario, como dice Antonio, el hombre *que gritaba*, podía sentir que socialmente era asimilado a lo femenino: *parecía que te comparaban con las mujeres*; es por ello que el hombre no debía interpretar el rol social reservado a aquellas.

Históricamente esta costumbre del griterío parece entroncar con la institución de las plañideras, costumbre bastante antigua en la cultura mediterránea. Nuestros informantes recuerdan haber oído hablar de ellas a sus mayores, y quizás haber sido testigos.

"Yo lo que recuerdo era que cogían a mujeres y las pagaban para que lloraran en los velatorios; esto era muy antiguo, eso lo he oído yo de mi abuelo, plañideras, esto del pueblo." (Rosa)

"Quien no tenía quien le llorara contrataba a alguien y le pagaba para que llorara. Esto es muy antiguo. De una decían: «No va a llorar al hermano y iba a llorar a jornal». Ella no fue al duelo porque se creía que no le había dejado nada y cuando abrieron el testamento sí le dejó; entonces sí fue a misa, y los del pueblo decían -como no fue al muerto- y fue a misa..., y las mujeres se reían: «Mírala, como las que iban a jornal». (Aurelia)

Antonio ofrece algunos detalles en relación a la remuneración de estas plañideras:

"Hay una cosa de esas que no sé si es verdad: algunas familias para demostrar que se gritaba más contrataban mujeres para que gritaran en el velatorio. Ahora es distinto, de vez en cuando una saca el Rosario y reza, y todos rezan. Antes en vez de rezos, gritos. Y contrataban mujeres para gritar. El cura de mi pueblo quitó esa costumbre, decía que no porque se gritaba se quería más. Una en mi pueblo decía: «mira te voy a echar un cuartillo de trigo»; se decía que las que contrataban les echaban una cuartilla de trigo, unas la echaban colmao y otras raío. Y se contaba que una decía: «Ay Dios mío, si me lo echarán colmao o raío». Estas son las plañideras que las contrataban para eso, algunas en dinero y otras en trigo. Lo de las plañideras se perdió, yo casi no lo he visto pero de ver gente que no te tocaba nada, sí. Claro que se veía raro, la gente del pueblo sabía que era la plañidera, pero la gente de fuera no, pues si venían otros familiares de fuera del pueblo..." (Antonio)

A través de este texto vemos cómo las plañideras transmiten una forma de expresión y codificación social de los sentimientos: el grito comunica el dolor del doliente, a través de una relación directa, como vimos más arriba, entre cantidad (más en duración e intensidad) significando la calidad del afecto ("se quería más"). En esta lógica se va a cuidar su representación pública. Nuestros informantes si no lo han conocido directamente -como dice Antonio: "yo casi no lo he visto"- sí han oído los relatos de sus predecesores. Es-

to desapareció en vida de las personas entrevistadas quienes parecen haberlo conocido vagamente, quizás en sus últimos momentos y formas, como explica nuestro informante: "pero de ver gente que no te tocaba nada, sí. [...] la gente del pueblo sabía que era la plañidera".

La anécdota, narrada por Antonio, vacía de contenido y cuestiona esta ideología de expresión de sentimientos a través de su descrédito y ridiculización para convertirse en algo *que se veía raro*, y que era rápidamente detectado por los vecinos del pueblo. Antonio explica que las plañideras desaparecieron gradualmente, y que de ser una representación tradicional para el propio pueblo terminó por serlo para los que venían del exterior del mismo. Desaparecidas éstas serán sólo las dolientes las que van a continuar esta vieja y ancestral forma de expresión.

### 2.2.3. MOMENTOS CULMINANTES.

Una vez visto en qué consiste "el griterío" y quienes lo practican, vamos a tratar de cuándo y dónde se producen.

Normalmente el griterío se iniciaba una vez que la persona había fallecido, pero podía suceder que en la algarabía del momento se comenzase un poco antes dando lugar a situaciones embarazosas con los moribundos, como indicó Antonio más arriba, y que nos ha permitido constatar que esta expresión puede encontrarse ya en el momento en que se produce el fallecimiento, manifestándose por primera vez. El primer griterío, por tanto, es un anuncio del óbito. No obstante, existen algunas variantes culturales, como ya vimos, en que la consigna consiste en que no se debe llorar delante del muerto, en el momento del deceso.

La entrada o llegada a la casa mortuoria de los miembros de la familia: primos, sobrinos, tíos, etc. será otro momento señalado por el griterío.

"A mi tío que se le fue la cabeza... Cuando murió yo me enteré después, que le decían de apodo "el Bomba", que había muerto. Y enseguida fui, y al entrar el griterío que se formó, que se creían que yo era superior a los demás, «Ay Antonio, tu tío con lo que te quería, ¿te acuerdas con lo del pastor?», recordando siempre las cosas tan sobresalientes." (Antonio)

El griterío, concentra la atención a través de las miradas de los presentes, durante unos momentos, en el recién llegado confiriéndole un prestigio momentáneo, y ganando su imagen pública ante la comunidad. Éste, siente que se le otorga una cierta "superioridad" sobre el grupo de vecinos al sobresalir un individuo en contraste a la *masa* de presentes. Para éstos, a través del griterío de las dolientes, se han vinculado los afectos entre el difunto y el familiar "aclamado" con este recibimiento, que Antonio formula en los térmi-



nos siguientes: "y al entrar el griterío que se formó, que se creían que yo era superior a los demás"; todo esto será reforzado por las declaraciones públicas de su tía sobre la afeción del fallecido por él: "Ay Antonio, tu tío con lo que te quería"; de los recuerdos compartidos de la vida del difunto "¿te acuerdas con lo del pastor?". Ante este diálogo entre tía y sobrino, los acompañantes no son más que meros espectadores y testigos que no comparten ni participan como Antonio de estos recuerdos, quedando, por tanto, estos "otros" presentes relegados a una cierta distancia con respecto al núcleo familiar.

"Sí hay personas que le dolían mucho el muerto, y de vez en cuando se liaban a llorar más, esto todavía existe. Y si llega una persona, con esa pena decía «Ay mi madre, con lo que te quería a ti»." (Presentación)

La llegada de la caja, la colocación del cadáver dentro de la misma, la llegada del cura, y la salida de la caja de la casa mortuoria darán lugar a una nueva expresión del griterío:

"En la casa se ponía en una mesa cubierta con un paño negro, y ponían el cadáver encima hasta que traían la caja, y lo ponían dentro, y entonces se formaba el griterío. A cada instante. ¡Es que parece que era un placer gritar!, hoy no se grita tanto." (Antonio)

"Los entierros allí eran una cosa..., los curas iban a las puertas del cadáver; en el momento en que llegaba el cura, griterío; y cuando se llevaban la caja otro griterío, y allí en la puerta le echaban el *requiescant in pace*." (Antonio)

Esta sucesión de entradas y salidas a la casa pasa por cruzar el umbral de la puerta, imagen que Van Gennep utilizó para construir su concepto del "margen" (VAN GENNEP, 1.986: 29-30), y a través de él estudiar una serie de *ritos del umbral*, considerado éste como un límite sagrado. Para Van Gennep cruzarlo es sinónimo de agregación a un mundo nuevo.

Pero la salida del hogar es uno de los momentos más importantes debido a la vinculación simbólica de la casa con la unidad familiar. Joan Frigolé ha mostrado la relación metafórica entre la casa, lugar donde se despliega toda una actividad culinaria, con el cuerpo femenino y sus procesos fisiológicos. Frigolé lo relacionó con los conceptos frío/caliente de las antiguas concepciones de salud/enfermedad (FRIGOLÉ, 1.987: 135-136). La muerte se asocia con la noción *frío*; es por ello, como veremos más adelante, que no se cocina en la casa del difunto, y los alimentos que serán consumidos durante el duelo serán cocinados en las casas de los vecinos. Encontramos en una de nuestras informantes, de la Huertezuela -aldea cercana a Huéneja, no lejos de Guadix-, una interesante asociación culinaria con el momento preciso del paso de la vida a la muerte:

"O el ronquido que dan al morir, allí le decían «como hirviendo

la olla». Muchas personas que dicen minutos antes que querían tomar algo, y luego se han muerto. El «rehogo de la olla», como cuando hierve... el agua hirviendo. Y luego se decía «abrir corriendo las ventanas» para que pudiera salir el alma. Esta costumbre se sigue haciendo, el primero que pillá abre la ventana." (Presentación)

Hay en este texto una asociación diferente a la que ofreció Frigolé en relación a la olla, pues él encontró una larga serie de asociaciones de tipo sexual en que el proceso de hervir y cocer se relaciona con la reproducción humana:

"En Murcia escuché varias veces el verbo 'cocer' aplicado a la mujer. Un hombre afirmaba: «El padre puede ser cualquiera, pero la mujer es la que cuece a los hijos». [...] La referencia a la olla, agua, tapadera, etc., y a los procesos de hervir y cocer permiten enfatizar el papel de uno y otro sexo, pero también su complementariedad, en la reproducción humana." (FRIGOLÉ, 1.987: 141)

En el relato de Presentación encontramos, por tanto, en el instante de morir una metáfora reproductiva: la muerte como una gestación asociada al acto de la última exhalación. Una especie de alquimia culinaria en los últimos momentos, preparando un nuevo "nacimiento" para el cual hay que dejar vía libre a través de las ventanas abiertas<sup>301</sup> por las que saldrá el alma o la vida, abandonando la casa y quedando sólo el cuerpo<sup>302</sup>, la materia fría e inerte

---

<sup>301</sup> Le Braz, A. 1.966 *La légende de la mort*, Paris, Poche-club. En esta obra el autor presenta una serie de personas, costumbres y creencias sobre la muerte, en el contexto de la cultura de los bretones de Armórica de fines del siglo XIX.

"-Vous avez quelque chose à me dire? demandai-je.  
Il fit un grand effort et, d'une voix faible, faible, me murmura dans l'oreille:  
- On a oublié d'ouvrir la fenêtre: mon âme ne peut pas s'en aller.  
Il n'y avait qu'une seule fenêtre dans la pièce: je courus à elle et, poussant l'espagnolette, je l'ouvris toute grande. En revenant prendre ma place auprès du moribond, je sentis comme une haleine embaumée, quoiqu'il n'y eût pas une seule fleur dans la maison, puisqu'on était au coeur de l'hiver, en décembre" (LE BRAZ, 1.966: 167-168).

Traduc.:

"- ¿Tiene usted algo que decirme?, pregunté.  
Hizo un gran esfuerzo y, con una voz débil, débil, me susurró al oído:  
- Se han olvidado de abrir la ventana: mi alma no podrá irse.  
No había más que una única ventana en la habitación. Corrí hacia ella y, tiré del picaporte, abriéndola de par en par. Cuando regresé junto al moribundo, sentí como un hálito perfumado, aunque no había ninguna flor en la casa, puesto que estábamos en pleno corazón del invierno, en diciembre." (LE BRAZ, 1.966: 167-168).

<sup>302</sup> Urbain considera la diferencia entre los conceptos *cuero* y *cadáver* atribuyendo al primero la vida –cuyo uso supone para él negación de la muerte y del cadáver- "en consecuencia, el cadáver ya no existe"- (URBAIN, 1.978: 118)- y al segundo la muerte. Estamos en desacuerdo con este argumento porque el término *cuero* considerado desde su definición remite a la

que, en cambio, saldrá más tarde por la puerta.

Al griterío de las dolientes se le añadían también diferentes tonalidades afectivas de los acompañantes, dependiendo de la valoración que éstos efectuaban en relación a su contenido dramático (significación social):

"Allí había un matrimonio muy mayor, y se murió el hombre. Por la escalera de subir ibas al dormitorio. Llegó la hora de bajarlo, no podían sacarlo..., en el pueblo... como las casillas eran muy ridículas, y por las escaleras no podían bajarlo... Y a la hora de bajarlo no sabían cómo bajarlo. Dijo una: «traeré dos o tres ramales<sup>303</sup> por la parte de los pies, la cabeza...», etcétera, porque pensaban que se iba a salir. Y la hija al verlo..., y la madre dijo: «¡¡¡mirarlo cómo lo traen, ataitos con ramales!!!» llorando y chillando, y empezaron todos a reírse, que casi se les caía la caja." (María)

La situación relatada por María de forma humorística, y vivida cómicamente por las personas presentes, es compatible con el hecho que explicamos más arriba: los sentimientos de las personas se encuentran más afectados si la persona fallecida es joven. En el caso que narra María el hecho de ser *muy mayor* socialmente le restará dramatismo al entierro, ya que se considera natural<sup>304</sup> este tipo de muerte y por ello la comunidad lo vive con una cierta relajación y humor. En cambio, no sucede lo mismo para los familiares en los que, en este caso, existe un desfase emocional con respecto al grupo. En el relato de María los llantos y chillidos de la hija y la madre, junto con las risas de las otras personas presentes, están mostrando un contraste que da lugar a una puesta en escena algo jocosa: la salida del cadáver de la casa mortuoria fue marcada con los gritos de sus dolientes y el comentario de la mujer frente a las risas de los otros. En cambio, cuando el entierro es sentido de forma dramática lo que prevalece es el silencio del grupo; las risas, en cambio, serán consideradas como un comportamiento desplazado y sancionado. Esto quiere decir que un mismo ritual puede contener significaciones y valoraciones muy diferentes que se traducirán en comportamientos también diferentes.

Manolo presenta la salida de la casa en su polo opuesto: a través del silencio al que acabamos de hacer referencia:

---

noción de la física que se utiliza para designar objetos inanimados o vivos -no únicamente algo vivo, sino la parte material de un organismo vivo-, o muertos. El cuerpo es definido por la enciclopedia Larousse, definición francesa (lengua de Urbain), como "I.1 Organisme de l'homme, de l'animal; partie matérielle de l'être humain (par opp. à l'âme, à l'esprit) [...] 4. DR. Personne [...] 5. Cadavre. [...] IV. 1. Substance, objet matériel. Corps solide." (LAROUSSE, 1.988: 270).

<sup>303</sup> Sogas.

<sup>304</sup> Esta misma situación no se prestaría al humor, si el fallecido hubiese sido un joven, por el contrario sería más difícil.

"Precisamente el silencio más absoluto era cuando el cadáver se sacaba de la casa." (Manolo)

Una vez terminado el entierro, el regreso de los hombres del cementerio dará lugar a otro momento de "chillerío", o "griterío":

"Aquí no van las mujeres ni niños [al entierro], se quedan en las casas acompañadas de las mujeres del pueblo, y en el cementerio desfilaban los hombres. Esto era un espectáculo que me ponía malo..., y al volver los hombres, se formaba de nuevo el griterío." (Antonio)

"Luego el que quiera va al cementerio y quien no a su casa. Las mujeres a su casa, y los dolientes a donde va el difunto. Las mujeres no, no les gustaba a los hombres que fueran ellas, se encontraban más sueltos solos hablando. «¿para qué venís aquí detrás?, ¡irse a la casa ya!»." (Dolores)

De nuevo tenemos aquí una diferenciación de roles, esta vez relacionada con la división del espacio social que Gilmore señala como rasgo de mediterraneidad; este autor dice que

"[...] en Andalucía el espacio social de la comunidad está rígidamente dividido en dos esferas discretas y bien delimitadas, la masculina y la femenina. La esfera del hombre es el espacio fuera de la casa: los lugares públicos. El reino femenino es el interior de la casa: los espacios privados." (GILMORE, 1.995: 246).

La mayoría de nuestros informantes han confirmado el hecho de que antiguamente las mujeres no iban a los entierros "ni ponían los pies en el cementerio". Éstos, tradicionalmente no eran espacios femeninos, configurándose espacialmente en torno a los conceptos dentro y fuera en relación a un espacio de muertos y un espacio de vivos respectivamente; el primero como espacio natural o salvaje, y el segundo como espacio de cultura y civilización.

Por tanto, las mujeres que se refugiaron en el espacio que culturalmente les corresponde, la casa, van a manifestarse de nuevo con los gritos, en el momento en que se ha producido la separación física definitiva en el espacio donde el entierro queda clausurado. En adelante comenzará un nuevo período, el del luto y el de la separación en el tiempo, que se corresponderá a otro tipo de separación más larga y más indeterminada, la del dolor, la de los afectos heridos y la de *estar habitados por los que se fueron*.

Normalmente éste sería el último momento correspondiente a este tipo de manifestaciones, pero podía llegar a suceder que algunos parientes muy cercanos no hubieran podido estar presentes ni siquiera al entierro, y su presencia va a reavivar de nuevo el estallido emocional, sobre todo como cuenta Antonio, en situaciones bien dramáticas, como la muerte de su hijo, de la que ya habló anteriormente.

"Mi hijo de Francia no pudo venir. Llegó para San Isidro [...]. No llevo una hora acostado cuando siento el griterío; pues me levanto, y es que había llegado mi hijo de Francia. Esto fue de día, a las 10 o 11 de la mañana. Estaba transpuesto cuando siento el griterío... «Ay papá...». Y entonces [...]." (Antonio)

#### 2.2.4. "AHORA NO ES MENESTER DAR CHILLIDOS, CADA UNO HACE LO QUE SIENTE".

Hasta ahora hemos podido constatar, a través de los textos presentados, una serie de críticas o valoraciones referente a esta costumbre: "tontería", "es que parece que era un placer gritar" y "esto era un espectáculo que me ponía malo". Vamos a añadir otras a través de las cuales podemos percibir nuevas concepciones que fueron emergiendo en estas generaciones. Entre ellas destacaremos la nueva mirada hacia esas costumbres de generaciones precedentes que comienzan a ser valoradas de "escándalo":

"Eso es normal, que cuando un familiar alejado llegaba se mostraba el sentimiento como un jolgorio, dar una imagen pública de que a ese señor se le relaciona con mucho afecto al difunto... aunque sea mentira. Es una forma de demostrar públicamente que a ese señor se le tiene un afecto, pero cuando ha terminado no se acuerda nadie de nada. **No merece la pena formar ese escándalo**, para nada; prácticamente es mentira; lo que tenías que hacer, lo tenías que haber hecho cuando estaba en vida, **no tiene validez ninguna**, aparenta un fervor o cariño irreal." (Manolo)

En la lectura que hace Manolo, esa manifestación es un *jolgorio* donde se pone un énfasis especial en los afectos entre dos personas: *el familiar alejado* y el difunto, cuestionando a su vez su veracidad *aunque sea mentira*. Para Manolo estaríamos en el momento de la pura representación o mimo de una costumbre vaciada del sentimiento que pretende comunicar; y, desde su punto de vista, el hecho de que ese público esté presente condicionará la *mentira*. Esta representación será percibida como algo teatral que se va a olvidar: *cuando ha terminado, no se acuerda nadie de nada*. En la valoración de nuestro informante, apreciamos un desplazamiento del eje de interés, ya que no es la manifestación social lo que es valorado, sino la interioridad de la persona:

- 1) En el primero, la demostración pública de *sentimientos* es considerada como *apariencia* falsa, e irreal: "aparenta un fervor o cariño irreal".
- 2) En cambio en el segundo, es decir en la interioridad, se le considera portador de verdad. Él lo expone al enunciar que "lo que tenías que hacer, lo tenías que haber hecho cuando estaba en vida". El binomio realidad/irrealidad es muy importante en el tema que tratamos. Justamente este posicionamiento de la veracidad en las demostraciones exteriores son bastante reales para los que lo viven; siendo, en cambio,

percibido como irreal por los que lo critican llegando a percibir la práctica tradicional como irrealidad y generadora de mentiras.

Frente a la obligatoriedad social reacciona la sensibilidad individual:

"Cuando llega un familiar o alguien, empiezan a chillar. Ahora no es menester dar chillidos. Cada uno hace lo que siente, pero a mí me parece un escándalo. Yo con nadie he chillado y ya se me ha muerto de todo... Me horroriza, y veo eso muy feo. No es cosa para dar esos chillidos, ¡eso lo veo feísimo!" (María)

María, que no ha ahorrado juicios de valor a su descalificación: "escándalo", "muy feo", y "me horroriza", informa del cambio producido así como algunas de las concepciones que sostienen estas dos prácticas:

1) "Ahora no es menester dar chillidos". Este enunciado nos remite a un "antes" en que sí era obligatoria su expresión social y que debían ser expresados bajo la forma culturalmente establecida.

2) "Cada uno hace lo que siente". La frase hace referencia al *ahora*, es la nueva ideología que va a terminar por suplantar la del *antes*, donde surge un principio de libertad individual en que la persona puede seguir su sentimiento individual de sustraerse o no a la obligatoriedad pública de la expresión emocional: la elección individual consistirá en expresar o no expresar *lo que siente*. El *cada uno* remite a su propia individualidad, a la persona como individuo diferente en reacciones y percepciones, lejos de la obligada uniformidad anterior, al descubrimiento de sus diferencias, en el que será *cada uno* el que *hace* y por tanto decide. En el tema que tratamos será el sentimiento<sup>305</sup> de *cada uno* el que dictará la expresión de cada persona, inclusive *el chillerío*.

Encontramos un ejemplo de adhesión a las dos formas, a través del testimonio de María:

"Una cosa que me pasó una vez... se me murió mi hermano, y en seguida nos llamaron, y yo llamé a las hermanas. Mi marido y yo nos fuimos. Al ratillo llegaron mi hermana de la Carretera de la Sierra, y se sienten unos chillidos ... ¡antes de llegar a la casa! Y digo: «¿quien va a ser?, ¡la loca de mi Ángeles!»; y luego me pesó porque había más gente delante. Mi esposo me dijo: «qué descarada que eres con eso de la loca de tu hermana». ¡A mí me dio mucho coraje!, ¿por qué ese chillerío? No nos reíamos luego después... Yo ya estaba nerviosa. ¡Entrar en la casa chillando al muerto! En el pueblo se sigue haciendo, aunque sea algo menos, se sigue haciendo." (María)

---

<sup>305</sup> Asistimos a una forma de culto al sentimiento individual de la persona, centrado en sí mismo.

Ya vimos lo que pensaba María al respecto. En su relato la vemos frente a su hermana cuyo griterío en la ciudad, en un contexto fuera del propio al de esta práctica, y en el espacio público de la calle -"antes de llegar a la casa<sup>306</sup>!" de María-, hará que ella misma considere la actitud de su hermana desplazada, "un escándalo". Antonio lo dice también de su propia hija:

"Esto lo he visto yo, llorar a la gente. Mi hija, cuando murió su hermano, a pocas si le tenemos que decir que se callara: ..."Ay, qué solica que m'a dejao", y unos gritos..., y en Barcelona que no están acostumbrados. Cuando mi hija murió yo me puse muy malo, y me tuvieron que llevar a otra habitación." (Antonio)

En el caso de la hija de Antonio será la generación siguiente (en su componente femenino) la que continúa de expresar con gritos; en cambio Antonio ya expuso lo que pensaba al respecto.

Siguiendo con el texto de María vemos que ella como doliente va a ajustar su comportamiento al enunciado "cada uno hace lo que siente", reivindicando en esta dinámica el modelo: "¡vamos a sentirlo, llorarlo, enterrarlo y se ha acabado!"<sup>307</sup>. Enmarca así una serie de secuencias de emociones y sentimientos del momento: el comentario jocoso y espontáneo sobre los gritos de su hermana que manifiesta una cierta cólera (*emoción universal*<sup>308</sup>) que María expresó hacia esta actitud, y sobre la que ella vuelve apenas piensa en esto para descalificarla nuevamente, esta vez ridiculizándola: "¡Entrar en la casa chillando al muerto!", frase que esconde la nueva codificación de los sentimientos, puesto que si éstos se destinan al difunto -de ahí que se "chilla" al "muerto"-, en la lógica tradicional el receptor sería el grupo; Antonio ya indicó esto mismo, en un texto que ofrecemos más adelante, al decir: "¿qué beneficio le haces a un cadáver con que grites?". El primer sentimiento de indignación de María dejará paso a otro de culpabilidad (*emoción social*): "luego me pesó", puesto que la presencia del público -aunque un público<sup>309</sup> casi sin fuerza de coacción- emplazará a María frente al posible juicio social de los otros, que su marido verbalizará: "qué descarada que eres con eso de la loca de tu hermana", pero cuyo recuerdo les haría reír.

¿Qué explicación puede ofrecer María de la expresión de su hermana?

"No sé si es por su genio de ella, porque para sentir las cosas no es menester tanto. Será sintiendo más la pena. Para sentir no es menes-

---

<sup>306</sup> Recordaremos que María vive en un edificio de vecinos en la misma ciudad.

<sup>307</sup> Carmen ya dio esta concepción más arriba.

<sup>308</sup> Concepto de Damasio, que junto con el de *emoción social* ya expusimos. Cf. I. 2.2., pg. 69.

<sup>309</sup> Se trata de vecinos y amigos, en el contexto de la ciudad, así como del pueblo.

ter dar esos chillidos, lloras, rezas..., que es lo que se les puede hacer."  
(María)

María recurre al carácter personal de su hermana, "su genio". Pero también rescata significados de la concepción tradicional entrando en contradicción; de esta forma "el griterío" o "chillerío" queda relacionado cuantitativamente a una cualidad: "será sintiendo más la pena" -expresado en tercera persona, es decir su hermana-. Y, por otra parte, ha formulado al mismo tiempo su negación al decir: "para sentir no es menester dar esos chillidos, lloras, rezas..." -modelo que ella aplica en primera persona-.

Este tipo de expresiones públicas, de hecho, funcionan como un instrumento eficaz para inducir emociones y exteriorizar *sentimientos sociales* a condición que se produzcan insertos en las concepciones que los sostienen, puesto que cuando son considerados fuera de su contexto y bajo el prisma individualista pierden todo su sentido de ser.

"Se comenta de algunas muy exageradas... Mi hermana, que es muy exagerada, cuando murió mi abuelo... 89 años ¡que no arruina a nadie! y chillaba diciendo: «qué lastima de mi abuelo, qué ruina». Y yo para mí digo: «pues fíjate que ruina, ¡que se tiene que morir!». Para mí eso es una tontería. Ya te digo, que murió mi marido... no eché una lágrima, y dije: «gracias Dios mío, ya ha acabado todo», luego lloré en la Iglesia y cuando se lo llevaron. Alaridos ¿para qué? No lo podrán remediar, lo mismo que a mí me da coraje y no lo puedo remediar... Y al ratillo de chillar las ves hablando tan normal y riyendo. Cualquiera puede decir: «estará loca, hace una mijilla chillando y luego riyendo». Está tan alterada..., son formas de ser." (María)

María para explicar el comportamiento de su hermana continúa evocando rasgos de su personalidad, considera que es "exagerada"; siguen las explicaciones psicológicas: falta de control sobre sí misma "no lo podrán remediar, lo mismo que a mí me da coraje y no lo puedo remediar", "son formas de ser", etc., lo que siendo un comportamiento normal en su contexto cultural, en el de la ciudad, por el contrario, puede llegar a ser considerado un comportamiento histérico. De aquí hasta reducir este tipo de actitudes al estado animal no hay más que un paso que María da al sustituir el término de "alaridos" por el de gritos.

En realidad no se trata de histeria sino de prácticas ritualizadas bien codificadas del *yo social* integrado en una comunidad tradicional donde la conciencia individual puede llegar a encontrarse integrada. Encontramos un claro ejemplo en la obra de Le Roy Ladurie, sobre testimonios orales recogidos a fines del siglo XIII y principios del XIV, en un contexto de persecuciones heréticas:

"Se distingue el gemido puramente ritual, sin lágrimas, del gemido sincero, con lágrimas; uno y otro socializados. *Cuando mi suegra*



*murió, cuenta Mengarde Buscailh, asistí al entierro con fuertes gritos. No obstante, conservé mis ojos secos, porque yo sabía que la buena mujer había sido declarada hereje en vida.*"<sup>310</sup> (LE ROY LADURIE, 1.975: 334)

Estos códigos ya no se comprenden ni aceptan dentro de la actual concepción en la modernidad puesto que el *yo individual* al desconectarse de los enunciados socioculturales tradicionales va a interpretar estas manifestaciones externas únicamente a través del sentir del ser individual del emisor desvinculado del resto del grupo, y por tanto va a considerar este comportamiento como falta de control de sí mismo, o dar una falsa apariencia, etc. Por tanto, en esta visión se situaría el concepto -según los términos empleados por Le Roy Ladurie- no de "gemido", pero sí de "sincero". Ante estas manifestaciones *el nuevo ser social* del receptor se posicionará únicamente desde una perspectiva del individuo situado en su ser individual desapareciendo de la escena la codificación del nivel social o "gemido puramente ritual" también según la expresión de Le Roy Ladurie en el texto citado más arriba.

Por tanto, lo que opone María a su hermana son sus concepciones. María se ha situado en una lógica interior e individual con primacía en el "sentir interior", cuyo destinatario último y único de la expresión emocional: lágrimas, oraciones, etc. es el difunto y no la sociedad presente en su propia persona y en la de los otros. Esta dimensión va a pasar a un segundo plano. Para la hermana de María, en cambio, la dinámica social tradicional con su sistema de señalizaciones socio-informacional está presente y activa. Las diferencias a las que dan lugar estos dos sistemas al cruzarse es lo que hace que María lo viva como una experiencia chocante, incluso a pesar de haber sido socializada dentro del mismo contexto cultural que su hermana. Es por ello que María sentencia "cualquiera puede decir: «estará loca, hace una mijilla chillando y luego riyendo»"<sup>311</sup>.

Por su parte Manolo ofrece otras valoraciones que se le han ido añadiendo a esta práctica:

"Eso es una expresión casi absurda de dar voces; otra cosa es meterte en un rincón, llorar o no llorar, expresar de otra forma o recordar lo que aquella persona te hacía de gracia o no gracia... Yo no lo veo como nada, es absurdo. Precisamente el silencio más absoluto era

---

<sup>310</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "On distingue le gémissement purement rituel, sans larmes, du gémissement sincère, avec larmes; l'un et l'autre, socialisés. *Quand ma belle-mère mourut, raconte Mengarde Buscailh, j'assistai à l'enterrement, tout en poussant de fortes vociférations. Cependant, je gardais les yeux secs, car je savais que la chère femme avait été hérétiquée de son vivant.*" (LE ROY LADURIE, 1.975: 334).

<sup>311</sup> Recordemos que Darwin, Durkheim, etc. ya habían observado este tipo de expresiones emocionales durante el duelo, lo que dio lugar a un cuestionamiento acerca de la sinceridad de los sentimientos. Cf. I. 2.2., pg. 42.

cuando el cadáver se sacaba de la casa.

En algunos hogares en Maracena, y en todos los sitios, se formaban el escándalo." (Manolo)

Al emerger en estas generaciones esa ruptura con las antiguas concepciones, que venimos tratando, y producirse en ellos una adhesión a las nuevas propuestas ideológicas, las tradicionales pierden para ellos en veracidad, quedando así aniquiladas, vaciadas de contenido ("yo no lo veo como nada", "absurdo"), y consideradas desde la sospecha.

"Yo creo que ya no se grita, porque habrán visto que es una tontería." (Antonio)

"Esto ya pasó a la historia, ni aquí, porque hasta en los pueblos ha cambiado totalmente. El cura va a la Iglesia, no va al cementerio. El griterío ya no se forma como antes. Al cura se lo llevaban los demonios con el griterío: «¿¡pero es que no se siente igual!?, [...] porque ¿qué beneficio le haces a un cadáver con que grites?, que a los muertos lo único..." (Antonio)

Como factor de desaparición, Antonio apunta las causas siguientes:

1) "porque habrán visto que es una tontería", es decir, una progresión cada vez mayor del número de personas que adhieren a las nuevas concepciones.

2) Un elemento a tener en cuenta es el cura del pueblo y, a través de él, la institución eclesiástica, que se manifestó contraria a las expresiones tradicionales que podemos ver a través del enunciado del cura: "«¿¡pero es que no se siente igual!?»". Estamos ante esa lógica discursiva que rompe la relación causal entre cantidad y cualidad. María, ya apuntó como uno de los sustitutos del griterío las oraciones.

### 2.3. EL VELATORIO.

*"Cuando iba avanzando dos o tres días en la cama, llamaban al médico del pueblo. «¿Qué te pasa?», «pues que me encuentro mal»; y ya le decía: «tómame estos polvillos». Y ya salía el médico, y decía que no, que le había mandado los polvillos...; y lo sabía todo el mundo, los vecinos...; y decían: «dos o tres días». Y se preparaba la fiesta; la fiesta porque se preparaba la calle, se pintaba el salón y ponían sillas alrededor del salón, preveyendo el acontecimiento." (Manolo)*

Nos acercaremos, ahora, a través del velatorio al tema de la expresión

social del grupo, a través de las presencias o ausencias, en la forma en que éstas se producen y organizan y sus significados. María Cátedra ya apuntó la importancia de cada uno de sus aspectos que pretenden manifestarse junto al dolor a través de una "reafirmación de la vida" (CÁTEDRA, 1.988: 284).

Durkheim señaló la importancia de la aproximación física de los individuos cuando se presentan desgracias, al producirse una *impresión de debilitamiento* que el grupo siente al perder a uno de los suyos. Llorarlo juntos, según Durkheim, produce una especie de *comunidad de conciencias* que modifica la *vitalidad social*, anulando el pensamiento de la muerte. De esta forma,

"Cuando el individuo está firmemente ligado a la sociedad de la que forma parte se siente moralmente ligado a participar en sus tristezas y alegrías; desinteresarse sería tanto como romper los vínculos que le une a la colectividad, sería renunciar a quererla [...]" (DURKHEIM, 1.982: 372)

Van Gennep<sup>312</sup> la presenta como "una obligación social, que renueva la solidaridad por consanguinidad y territorialidad" (VAN GENNEP, 1.998: 607).

### 2.3.1. "UNOS SE VAN, OTROS VIENEN".

*"La tradición es dar el pésame a los parientes en la plaza del pueblo, y a partir de ahí iban al cementerio. Pero el pésame se daba en la plaza. El pésame en la casa era una costumbre posterior. Y se ponían en la plaza a la puerta de la Iglesia, y si había dado el pésame en el domicilio, vas a la plaza de nuevo, porque haces acto de presencia."* (Manolo)

*"Te acompaño en el sentimiento. Si era mujer le dabas besos a la madre del muerto y a la hermana también, y a los hombres la mano."* (Dolores)

*"Se ponían tres o cuatro en el lado, iban dándole la mano. Se decía: «Te acompaño en el sentimiento. Eso todavía se dice, esa costumbre no se ha perdido todavía.»* (Manuel de Alhama)

*"Lo siento en el alma, hija, lo siento en el alma. Te acompaño en el sentimiento. Es una visita cortica..."*

---

<sup>312</sup> Traducido del francés. Cit. orig.: "On voit que, [...] la veillée mortuaire est à proprement parler un devoir social, qui renouvelle la solidarité consanguine et territoriale" (VAN GENNEP, 1.998: 607).

*a enterarte cuando es la misa." (Cati)*

Vamos a tratar de comprender qué es lo que nuestros informantes entienden por el término *velatorio*, a través de los diversos datos que ofrecieron:

"Llegabas allí, te sentabas y estabas el rato que podías, y el doliente toda la noche. El doliente estaba allí hasta que salía el muerto por la puerta y lo enterraban." (Dolores)

Dolores lo define como presencias espontáneamente organizadas alrededor de un difunto, durante la secuencia temporal nocturna. Señala además dos categorías de personas:

1- Los no dolientes, cuya presencia estaba condicionada al tiempo que ellos mismos decidían.

2- El, o los dolientes, con presencia permanente hasta la salida del difunto de la casa.

Estamos ante la *communitas* de Victor Turner que surge, como él dice, de forma poco estructurada durante un período liminal, entendido como comunidad e incluyendo la comunión (TURNER, 1.988: 103).

Dolores informaba que el velatorio se terminaba con la salida del cadáver de la casa mortuoria. Carmen también lo señaló:

"Cuando se bajaba el muerto se acababa todo, ya cada uno tira para un sitio y ya está. El cura venía [...]" (Carmen)

Pero ¿cuándo comienza el velatorio?

"El velatorio comienza en el momento en que el médico certifica si está muerto, porque si no, no se sabe si está muerto." (Manolo)

Es la certificación oficial del fallecimiento a través de *la autoridad médica* -la única autorizada legalmente a establecer el certificado de defunción, pues fuera de ella *no se sabe si está muerto*<sup>313</sup>-, la que abre este tiempo de vela.

Los dolientes debían ocuparse de preparar la casa para acoger a todas las personas que se acercarían a dar las condolencias; recordemos que Manolo dijo más arriba que "se preparaba la fiesta; la fiesta porque se preparaba la calle, se pintaba el salón y ponían sillas alrededor del salón, preveyendo el acontecimiento". Es en estas circunstancias de *preparación* que Ana cuenta cómo

---

<sup>313</sup> Hemos verificado esta información con profesionales de la medicina, y parece ser que aunque, en general, es bastante fácil determinar la muerte de una persona, es cierto que hay casos que son verdaderamente difíciles, ya que presentando síntomas de cadáver, no lo son en realidad.

mo en su familia llegaron a ocultar la noticia de la muerte de su padre pues lo prioritario fue preparar ese *escenario* donde tendría lugar la representación social del acompañamiento, pasando esta representación a un primer plano.

"Mi cuñada Anita es muy buena persona; como mi madre estaba impedida..., agarramos a mi padre y lo echamos en una mesa muerto, mientras blanqueábamos la sala, y por la mañana dijimos a la vecina: «Carmen, que se me ha muerto mi padre», «¿y por qué no me lo has dicho antes?». Ya no lo quisimos decir por lo que era. Pintamos de cal..., por la noche pintando." (Ana)

La comunicación de la noticia del fallecimiento da lugar a que los vecinos de la comunidad comiencen a presentarse en la casa mortuoria. Es por ello que Ana no comunica enseguida la noticia, para retardar el comienzo "oficial" del velatorio. En este caso concreto, -y es posible que haya podido producirse en más de una ocasión, con formas diferentes- la preocupación principal gira en torno a la presentabilidad social del propio espacio doméstico, anteponiéndose incluso al sentimiento de pérdida. Lo que quiere decir que se ha producido una transferencia de su posición de dolientes a la posición de los "otros" no dolientes; esto no es difícil de comprender, si tenemos en cuenta que una persona que ha sido socializada en los dos roles -dolientes y no dolientes-, los conoce perfectamente, y con esto nos estamos refiriendo a las posibles críticas.

La mujer intenta que la casa esté impecable para acoger a los acompañantes, de lo contrario teme ser considerada como *sucia* con las consiguientes consecuencias en su imagen social. Es por ello que las dolientes pueden llegar a manifestar una gran preocupación por estas cuestiones, tratando de preservarse de las posibles críticas. David Gilmore analizó en profundidad estos aspectos de la cultura popular andaluza y dice al respecto que

"Los vecinos son personas de confianza, indispensables - o eso es lo que la gente dice. [...] La calle es pública, todo el mundo conoce tus asuntos. Esa es la función y el valor de la calle. La casa, por el contrario, es privada, un mundo sellado de oscuros secretos y misterios, el santuario privado de una mujer [...] las vecinas escudriñan cada rincón de la casa, como "hurones". Y entonces ¿qué? Cualquier cosa fuera de sitio, cualquier anormalidad, cualquier manía, cualquier excentricidad, "una mota de polvo, un paño por en medio", es inmediatamente pregonada por todo el pueblo en las maliciosas alas del cotilleo. Nadie está a salvo. «Las peores de todas», siseó, «son las vecinas»." (GILMORE, 1.995: 29-30)

Tenemos, por tanto, delimitados el comienzo oficial del velatorio así como su final, estableciendo para ello un intervalo oficial de al menos 24 horas. El velatorio es considerado como tal únicamente en su aspecto temporal de nocturnidad, aunque posee también su contrapartida de diurnidad, pues-

to que si el velatorio comienza con el anuncio oficial quiere decir que si el fallecimiento se ha producido durante el día el velatorio comienza de día. En este intervalo, la casa -ámbito privado- va a quedar abierta a lo público a través de una expresión exuberante de sociabilidad.

"Empezaban a llegar gente; unos se van, otros vienen, y si se muere en su casa van a velar familiares y amistades más allegadas. Normalmente, a partir de las cuatro o las cinco, se quedan más bien los familiares, y las amistades más allegadas. Y a partir de las seis de la mañana comienzan a entrar los que han descansado, y es un movimiento más activo de gente..." (Cati)

### 2.3.2. LA GENTE PRESTA AYUDA.

*"Querido o no querido se ha ido un ser al otro mundo. No dando voces, ir hablando en voz baja, no charlar con uno y con otro, sin chirigotas. Se va formal, un poco de sentimiento, respeto."* (Manolo)

La función que nuestros informantes encontraron en este fluir de presencias quedó ligada a los conceptos de organización solidaria de la comunidad a través de las "ayudas".

"La gente comienza a llegar, a prestar ayuda en lo que haga falta: fregar platos, cuidar gallinas, lo que sea, a preparar, a vestir al difunto, y luego estar allí. El que quiera estar allí, está, se relevan, y va todo el que puede. Unos acompañan hasta la iglesia, y otros hasta el cementerio..." (Cati)

Esta organización espontánea de los distintos tipos de "ayudas", queda determinada por la necesidad "en lo que haga falta":

1. De tipo doméstico: limpieza, animales...
2. De tipo circunstancial: amortajar al difunto.
3. De tipo social: presencia y acompañamiento.

La *ayuda* doméstica formaba parte del rol femenino de las vecinas o familiares más lejanos; de la ayuda social se encargaba el colectivo de vecinos, amigos, etc. De estas *ayudas* la más delicada era amortajar al difunto.

"En los velatorios, los vecinos no dejaban a los familiares vestir a los difuntos. En el pueblo había una persona, o varias que vestían a los difuntos. Cuando se murió mi abuela, mi madre me dijo: «llama a Conchi, a Ascensión», porque está uno dolido, y es muy difícil. Una persona sola no puede. Al hombre no lo vestían las mujeres, lo vestían hombres." (Manolo)

Manolo, así como otros informantes, hablan de la presencia en el pueblo de personas que eran requeridas en estas circunstancias. Esta "ayuda" es presentada dentro de la esfera vecinal y no familiar, puesto que para nuestro informante es incompatible con la pena; y dada su dificultad había que recurrir a una serie de personas "expertas".

Pero tenemos también testimonios de otras personas que dicen que esto es más bien la familia la que se encargaba de hacerlo.

"Normalmente amortajaba la familia, lo hacían las que había más valientes: «venga, iros», y se quedaban dos o tres personas para arreglarlo, y hasta cuatro, todo el que quería y tenía valor para eso. De las vecinas... porque puede que se te muera una persona, y se han quedado unos mirando a otros, porque eso tiene que ser dicho y hecho antes de que se enfríe, «pues mira, llama a fulanica que venga ahora mismo». Yo estuve en lo de mi madre, y es duro. A mi madre sólo estaba mi tía, y nosotras mismas ayudamos a hacerlo. ¡Eso es muy duro!, hay que tener mucho valor, con esa pena... Son personas mayores las que lo hacen, porque están curadas de espanto y lo hacen con esa facilidad... Con mi suegra como había quien lo hiciera, nos salimos." (María)

Había, por tanto, diferentes maneras de gestionar esta situación:

"La familia, si tenían mucha pena, ayudaban. Yo amortajé a mi madre. Yo no lo he hecho antes, ni lo volveré a hacer." (Rosa)

"Esto eran los familiares más allegados. Si hay vecinos de confianza también. La misma familia y los vecinos se encargaban." (Cati)

"Si se moría alguien de golpe, y no tenía, las que sabían coser se la hacían. Si estaban los vecinos allí, a lo mejor las mismas hijas decían: «a mi padre no, que lo hago yo». Mi madre ha amortajado a muchas mujeres de allí, y mi madre y otra tía mía la amortajaron." (Presentación)

"MARISA: Estuvimos allí goliendo mientras la amortajaron y todo..., y me daba un miiiiiedo.

AURELIA: Yo amortajé al Genaro. Eso sí, formaron un chillerío, unos nervios... Una ha amortajado. La de los rezos, lo intentó con 18 años, pero le dio miedo y no lo hizo.

La curiosidad y el miedo se encuentran bien presentes en estos testimonios al existir un vínculo con los aspectos nocturnos.

Vemos, por tanto, que la presencia es una forma de *ayuda*, teniendo gran importancia la cantidad de personas movilizadas para estar presentes.

"En mayo hizo un año que murió una tía mía. Fue toda la familia; en el campo aunque parece que hay poca gente, la gente se vuelca, y aunque sea por referencia se vuelcan a velar, o a lo que sea... Yo estuve allí, me fui de aquí y pasé la noche allí, y había gente de todos los sitios, había gente que conoció a mi madre, y ya te digo que hubo allí mucha gente." (Cati)

Para que los vecinos *que están obligados* queden disponibles para *ayudar* a los dolientes con su presencia, la actividad queda paralizada en el campo:

"Hay personas que si se tienen que ir a trabajar se van antes a dormir un rato. Esto ha sido así siempre. Te llegas a cansar un poco, y si tienes posibilidades de descansar... Si son vecinos muy allegados lo dejan el trabajo, lo dejaban: «Y hoy no se trabaja, y hay que atender esto.»" (Cati)

La ausencia tendrá también una lectura social:

"Se tiene en cuenta si alguien no viene. Si a la de mi padre no iba en la del pueblo, luego se ha muerto alguno suyo y una no iba..., y otros no han hecho ni caso." (Presentación)

Estamos ante un intercambio de dones (MAUSS, 1.979), en que las *ayudas* -dones- "se tienen en cuenta". Se está "obligado" si se han recibido, y consideran que no lo están con las personas que no asistieron.

La presencia supone, además, una especie de *declaración de intenciones* verbal -ritualizada- e individualizada de cada miembro de la comunidad, que se encuentra presente, ante los dolientes:

"¿No vamos a un velatorio y decimos: «te acompaño en el sentimiento»? es solidario. Vamos a ratificarnos en que somos solidarios, «estamos contigo». Estamos acompañándoos a vosotros en vuestro sentimiento. Ya vamos ramificando<sup>314</sup>, en vez de decir esa palabra: «mira, que lo sentimos mucho», ya somos más técnicos: «que sepas que en todo momento te acompaño...», queremos ser más técnicos, y no lo antiguo." (Manolo)

Manolo señala el objetivo principal: pasar un mensaje - "vamos a ratificarnos"- de los no dolientes -emisores- a los dolientes -receptores-, expresado a través de fórmulas estandarizadas de las que Manolo ofrece algunos ejemplos, como el de "te acompaño en el sentimiento". Nuestro informante pone de relieve los significados latentes de *acompañar* y *ser solidarios*, especialmente a través del sentimiento. Pero, el sentimiento, por una parte,

---

<sup>314</sup> Con la expresión "Ramificando" el informante está queriendo decir *irse por las ramas*.



de los dolientes y, por otra parte, de la comunidad, generalmente no se encuentra en sintonía perfecta, es decir, lo que siente el doliente en su interior no lo puede compartir plenamente con los otros, puesto que los otros no tienen el mismo sentimiento; esto da lugar al desfase o desajuste que mencionábamos con anterioridad, no se encuentran en *la misma longitud de onda*, y, por tanto, lo único que pueden hacer es *acompañar* en el "sentimiento" del otro. Manolo lo expresa perfectamente cuando dice "estamos contigo".

Pero este acompañamiento solidario, según otro informante, dependía también de otras circunstancias.

"La gente del pueblo acompaña a la familia un rato; se reza y se contesta. Va todo el pueblo. En otros casos sólo los más allegados. A un rico va la gente más que a un pobre, había otros pobres a los que casi no iban." (Antonio)

Para nuestros informantes las presencias son más importantes dependiendo de la clase<sup>315</sup> social del difunto. Ya vimos que la mayoría de gente del pueblo se consideraba a sí misma incluida en la categoría de pobres, incluso si pertenecían a la clase media. En el velatorio, los dolientes pertenecientes a la categoría de "rico" movilizaban muchas más presencias que los que pertenecen a la de "pobre"<sup>316</sup>. Pero como dice también Antonio "había otros pobres", es decir las personas marginadas según criterios socio-económicos, y que, por tanto, socialmente no contaban, siendo a los que "casi no iban".

Este informante señaló también que este acompañamiento se formulaba a través de *se reza y se contesta*, por lo que la oración reforzaba dicho acompañamiento, y permitía a su vez estar en comunión de conciencias, mostrar "solidaridad", sintonizando todos al dirigirse a una instancia superior que les sobrepasaba y cuya referencia les permitía una cierta unificación. Las palabras que se pueden decir entre estas dos categorías de presencias: dolientes y acompañantes, conservan su eficacia y veracidad, a través del hecho de compartir sus presencias.

"En el velatorio, de vez en cuando, una mujer dice de rezar una estación, diez ave marías, y rezan un Rosario normal." (María)

"Toda la noche en la habitación, de vez en cuando uno de los presentes sacaba el Rosario." (Antonio)

---

<sup>315</sup> Ya vimos que las categorías sociales en los pueblos quedaban reducidas a dos clases antagonistas: ricos y pobres. Cf. II. 1.4., not. 230, pag. 154.

<sup>316</sup> Tenemos el ejemplo, ya descrito más arriba, de la madre del propietario de la fábrica del pueblo de Antonio, al que en esas circunstancias de guerra y posguerra, la asistencia al funeral será una imposición del vencedor.

El resultado es la uniformación de la atención y del acto entre los presentes.

### 2.3.3. LOS DIFERENTES ESPACIOS DEL VELATORIO.

*"Los hombres van al velatorio más a reír que a llorar."* (Antonio)

Pasamos ahora a la organización de los espacios con sus diferentes presencias, pues en la cultura tradicional la segregación masculina y femenina se encuentra bastante marcada.

"Yo primero que era joven, y no sé las costumbres, pero lo que me ha llamado mucho la atención son los velatorios en las casas. Los hombres en un sitio, y las mujeres con los familiares." (Ester)

Pero ¿cómo se distribuyen estos hombres y mujeres?

"El cadáver lo ponían en una habitación en medio, en la más amplia. Las mujeres se ponían junto a la cabeza, y los hombres estaban en otra habitación. Entraban a darle el pésame, rezaban entre dientes, y luego salían. Las mujeres no se movían de la habitación." (Antonio)

"Los dolientes siempre estaban al lado del difunto, alrededor, en torno a la cabecera." (Presentación)

Hay variantes en el lugar en que quedaba expuesto el cadáver. En este caso se trata del mismo lugar donde se sitúan las mujeres, por lo que la reunión femenina se organiza en torno a la presencia del cadáver, separadas del espacio de los hombres. Antonio dirá en otro momento lo contrario.

"En la puerta lo que había mucha gente. Si no cogía había un corro en la puerta, y conforme salían iban entrando. Lo normal es que si las casas tenían más proporción, y últimamente como hay buenas casas, el cadáver está solo la mayor parte del tiempo." (Antonio)

Este segundo texto completa el primero puesto que explica cómo se produce esta sociabilidad en función del tamaño de la vivienda. Si es pequeña, ya lo dijo, el cadáver se exponía en la misma habitación donde se genera el espacio femenino. Esta falta de espacio condicionará la circulación de personas que entran y salen con "corrillos en la puerta". Si, en cambio, la casa es más grande dice que "lo normal" es que el cadáver sea expuesto en una habitación "sólo la mayor parte del tiempo". Por tanto, el criterio de normalidad vendrá dado por la separación en tres espacios: dos para vivos -masculino y femenino-, y otro para el difunto. Esto nos habla de una separación simbólica, o creación de un margen como diría van Gennep (VAN GENNEP, 1.986) en el interior de la vivienda entre un espacio de vivos y otro de muertos.

"El muerto se está viendo, dejan la puerta abierta. El que quiere entra." (Carmen)

Otro informante nos hará partícipe de otro lugar destinado a la exposición del cadáver.

"En la casa, normalmente no se hace el velatorio donde está el cadáver, ahora bien, cuando se lleva a la iglesia está en los primeros bancos. Podía estar allí la familia, pero no en la cabecera." (Manolo)

Dentro de los tres espacios señalados el velatorio se estructura únicamente con la presencia visible de vivos -masculinos y femeninos-, y la presencia discreta del cadáver. Éste, en cambio, y como contrapartida, ocupará un lugar más importante en el espacio sagrado: *los primeros bancos* de la Iglesia, antes de ser enterrado. La forma en que Manolo señala que el difunto tendrá un lugar de honor en la Iglesia -concentrando una mayor atención de todos hacia el cadáver- nos deja pensar que el lugar que éste ocupa en el velatorio -atención difusa o dispersa hacia el mismo cadáver- no tiene la misma consideración que en la Iglesia, ocupando más bien en la casa mortuoria un espacio secundario. Esto puede indicar de forma subrepticia una simbólica de expulsión del hogar, que se dinamiza a través de la sociabilidad de los vivos -que hacen "como si" no estuviera el cadáver- con sus interacciones:

"Los hombres siempre charlan de cosas distintas a las mujeres y como fuman como carreteros se ponen aislados, y en la habitación del muerto no se fuma, por un respeto..., fuman más porque esa noche están de vela." (Cati)

La separación de los espacios masculinos y femeninos tenía una cierta flexibilidad, permitiendo a veces interacciones entre ambos sexos:

"Los hombres se ponían aparte, y las mujeres. Había hombres que estaban en el mismo corro que las mujeres. Lo que se hacía era cascar... de la labor, del trigo, o criticando a alguien..., de lo buena persona que había sido, porque al morir, aunque hubiera sido malo, se decía lo bueno que había sido..." (Antonio)

Estas reuniones daban lugar a conversaciones informales, que giraban en torno a la vida cotidiana: trabajo, críticas de otros, sin faltar la referencia obligada hacia el difunto. Uno de los temas recurrentes sobre el difunto, manifestado por varios de nuestros informantes era la conversión de *lo malo* y *lo bueno*, enunciado por Antonio: "porque al morir, aunque hubiera sido malo, se decía lo bueno que había sido"; volveremos sobre este tema más adelante. Esta transformación también se opera en los vivos en estas circunstancias:

"La gente se vuelca a acompañar a las personas, y si hay disgustos se quitan en esas ocasiones." (María)

"Aunque tengamos muy mala leche, en estos casos se quita todo." (Aurelia)

Los niños, en cambio, suelen estar ausentes, aunque contamos con testimonios de la infancia de nuestros informantes más ancianos, quienes recordaban que cuando ellos fueron niños estuvieron presentes, pero ésta es una práctica ya desaparecida.

"Mi abuela tuvo siete hijos, todos estaban en el velatorio. Los niños iban al velatorio, todos los nietos la besamos, yo tendría siete u ocho añillos. Las madres los cogían y decían: «anda, dale un beso a la abuela, que ya no la vemos más»." (Antonio)

Existían otros estatus sociales que disculpaban a la persona de estar presente, como es el caso de las muchachas solteras. La obligación comenzaba una vez que la mujer pertenecía a la categoría de casada:

"La gente más joven no va, y antes las gentes más joven tampoco iban. Una vez que te casas vas tú, estando soltera va tu madre." (Aurelia)

María relató cómo, según la estructuración de las presencias en el velatorio que estamos analizando, ella no pudo asistir al velatorio de la hermana de su novio debido al hecho de estar soltera en esos momentos:

"Antes, si eras novia de un hombre, no podías ni pasar por la puerta; ahora... ya nada más ni entrar. En el velatorio de la chiquilla estaba mi madre y mi hermana, y ni yo podía ir al velatorio. Estaba... que la chiquilla estaba muerta, y al día siguiente era el entierro. Cuando se acabó el entierro, fue acabar y vino a mi casa, es que si salgo a la calle y no lo veo, y no me dice nada, ¡mira la irritación!" (María)

Estamos en otro ámbito, el de las interdicciones durante el noviazgo, período de margen, que, en este caso concreto se va a cruzar con otro período de margen, el del fallecimiento de la hermana de su novio. María está informando de la prohibición absoluta de las mujeres para entrar en las casas de sus novios, durante el noviazgo, incluso en un caso como éste, donde ella, en calidad de novia, no podrá participar ni social ni "familiarmente" para "acompañar" en el velatorio. En cambio, podrán asistir su madre y su hermana a la casa de su novio, y éste a su vez podrá ir a la casa de María cuando el entierro haya terminado. Cruce, por tanto, de dos períodos de margen bien distintos: noviazgo y muerte, y, como vemos, es más fuerte el primero que el segundo, ya que la muerte no sólo no va a provocar la abolición de las interdicciones del noviazgo sino que lo va a reforzar, indicando indirectamente la supremacía social de la vida sobre la muerte.

#### **2.3.4. "SE HABLABA DE TODO".**

Van Gennepe consideró que los dolientes forman una "sociedad especial" entre vivos y muertos durante este tiempo de duelo (VAN GENNEPE, 1.986: 159-160). Vimos que en este escenario se trataba de *acompañar*, alternando oraciones y conversaciones. Estas ocupan un lugar importante:

"Llorar y darle el pésame, se daba la mano y se decía: «te acompaño en el sentimiento». Siempre se ocurrían frases como: «qué agustico se habrán quedado las perdices..., o los conejos», «se van a quedar las tabernas sin un cliente»." (Antonio)

Al principio se produce un primer contacto entre no dolientes y dolientes a través de la fórmula estereotipada de condolencia: *te acompaño en el sentimiento*; este primer contacto puede inducir emociones, que pueden hacer "llorar".

Antonio ofreció una serie de "ocurrencias", en relación al difunto, que se inscriben dentro de la sociabilidad del velatorio y de una distensión que se producirá mas tarde en este espacio; en el caso concreto que cuenta hace referencia a las actividades de ocio de alguno de los difuntos a cuyo velatorio asistió: la caza, exaltando sus cualidades de cazador a través del enunciado "qué agustico se habrán quedado las perdices"; o señalando la pérdida de uno de los miembros en las actividades y espacios masculinos: "se van a quedar las tabernas sin un cliente".

"Se comenta de todo lo que hay en el ambiente, lo mismo se ríe que se llora. Hablar cosas... «Anda que me he acordado que decía fulanica o menganica...»" (María)

"Los temas de conversación, cada uno habla de lo suyo..., depende de los problemas que haya, de la situación económica, de la situación que haya en el ambiente." (Cati)

"Sacaban conversación, para nada de lujo... Hemos vivido ya tantas penas, y mi padre, mi madre, mi hijo, mi hija... Rezaban Rosario." (Dolores)

En los primeros momentos la conversación se centra más en torno al difunto, pero después progresivamente se irá alejando hacia otros focos de interés, "se comenta de todo lo que hay en el ambiente". Hay un vaivén emocional entre risas y lágrimas activadas por recuerdos, conversaciones, etc.

"Siempre hablan de si es una enfermedad larga, se van enterando, y si es una cosa repentina: «¿cómo ha sido esto?, ¿y cómo ha pasado?». Esto al principio del velatorio. Se informan porque no sabían que estaba enfermo o enferma. Luego se hablan unos con otros. **Los que hablan muy poco son los familiares.**" (Cati)

"Se hablaba de todo: «mira lo bueno que era», lo que hacía, se

contaban chistes... Si es una enfermedad: «mira ¿de qué se ha muerto?», «pues un cáncer», «y desde cuándo?», «pues volar, aparecerle y volar», o «se ha muerto de viejo<sup>317</sup>». También dicen: «pues yo conocí a un vecino que se murió... de esto». Se entera uno en un velatorio de cómo era antes «pues yo estuve en el velatorio en ese momento». **No se ven, y luego conoces a familiares que no has conocido en tu vida.** Las bodas, pasas; cuando es un funeral no pasa. Cuando hay una boda no se publican las bodas, las bodas son invitaciones que ya requieren un gasto... Si tú vas a una boda, lo primero que tienes que hacer un regalo... Somos egoístas..., pero como en un velatorio no tienes que dar dinero..., se avisa. Cuando en una casa se muere alguien lo que están deseando es salir de esto, porque es un jolgorio bastante complicado." (Manolo)

En este "hablar de todo", el grupo trata también de **dictaminar acerca de la bondad o maldad del difunto** -cuando éste estaba vivo-, dándole un mayor peso o restándoselo. En caso de maldad, la muerte lo transformará provisionalmente en "bueno". Nos encontramos ante una definición ontológica del bien y del mal en la persona del difunto, y de una manifestación del grupo que hace una puesta en común de sus actos a través del enunciado "lo que hacía" -trataremos con más detalle este aspecto<sup>318</sup>-. Manolo señaló también otra serie de temas: causas de muerte, otros casos, velatorios de antes.

También apuntó el hecho de que al movilizarse las presencias familiares aparecen parientes lo suficientemente alejados en el grado del parentesco "que conoces familiares que no has conocido en tu vida". Destacamos también su comparación entre velatorio y bodas, que aparece en distintos contextos culturales; esta relación, como veremos aparece también en algunos refranes. De esta forma se produce un trasvase semántico de un contexto al otro; es por ello que Manolo aplicará al velatorio el apelativo de "jolgorio".

"Se reunía mucha gente del pueblo que hacía tiempo que no hablabas con él directamente. Se decía que si quieres reír y enterarte de las cosas más frescas, vete a un velatorio... o algo así... Sí, en casi todo era así, y en las casas en que no había una habitación estaban los hombres revueltos..., en esa habitación se iba a fumar. Donde estaba el cadáver no se podía fumar, las mujeres enseguida protestaban. Los hombres tomaban más que otra cosa café... Llegaba a haber risas, y alguien

---

<sup>317</sup> Esta noción de "morir de viejo" no se corresponde, según dice Morin, con los avances actuales en los conocimientos científicos sobre los procesos del envejecimiento. Morin, al tratar de la vejez señala que vejez y muerte son dos procesos; da a entender que la vejez en sí no lleva a la muerte, ya que las células son inmortales, "La vejez no puede considerarse la consecuencia de una usura general del organismo, es decir, de las células; es, por el contrario, el envejecimiento el que se manifestará por esta usura." (MORIN, 1.994: 336).

<sup>318</sup> Cf. II. Cap. 4, pg. 387; y 5, pg. 443.

decía que no se rieran tanto. A los familiares del muerto los vecinos les llevaban comidas, y a veces se juntaban los vecinos, iban a otra habitación y comían, ¡que yo no me explico cómo podían comer!

Según el cadáver, había más o menos risas. Según el cadáver, si le gustaba mucho esto o lo otro. Cuando se murió Lorenzo..., Lorenzo tenía fama de que le gustaban mucho las mujeres. Y me acuerdo que muerto ya, la mujer le decía: «Ay, que estás guapo hasta muerto». Tenía requiebros<sup>319</sup> con todas las mujeres, y también se comentaba esto. Se hacían bromas, y cuando se moría así alguien especial como Lorenzo, se hacía una broma. Lo criticaban con muchas mujeres, y había una muchacha que era soltera, Brigidica. Dicen que la conquistó, y tenía una piara de cabras, y tuvo una cabra y le puso la Brigidica. Salen a relucir todas las cosas que ha hecho sobresalientes, y más, como este que era un Don Juan. Se bromeaba con estas críticas. Y dijeron: «seguro que la Antonia Torres lo estará esperando en el cielo», porque ella murió antes que él. Como hay un bolero que dice «Espérame en el cielo»." (Antonio)

El velatorio es un lugar de interacción que moviliza el encuentro entre personas que no han tenido contactos recientes. Es un lugar también donde se expresa la solidaridad en acto, y es también el lugar donde la gente se pone al corriente de las novedades y por supuesto donde hay un espacio para el humor y las risas. Vemos a través de la historia de Lorenzo cómo algunos acontecimientos de su vida, como "Don Juan", dieron lugar a momentos de humor en su velatorio, donde su individualidad y su vida quedaron expuestos de forma pública.

### **2.3.5. LOS CHISTES EN EL VELATORIO. UNA ESTRATEGIA CULTURAL DE COMPENSACIÓN Y REGULACIÓN DEL EQUILIBRIO FISIOLÓGICO.**

Vamos a aproximarnos un poco más a esos momentos tan característicos de los velatorios tradicionales como es el humor, expresado a través de chistes, manifestando una de las formas de sociabilidad. Éstos serán utilizados como *inductores* de emociones relacionadas con el placer: alegría, sustituyendo, por unos momentos, las emociones y sentimientos ligados al dolor.

"Se pasan a chistes..., son ya muchas horas, personas que no son de la familia, en habitaciones más retiradas. Y si es en el sanatorio se salen afuera a la puerta, empiezan a charlar, a contar cosas y reírse.

---

<sup>319</sup> Nuestro informante señaló que el concepto de "requiebro" consistía en "decirle: «qué guapo eres, tantas mujeres que has conquistado»", o algo similar.

En un velatorio se debe tener un respeto al que está de cuerpo presente y a la familia también." (Cati)

Las nuevas concepciones adquiridas por nuestros informantes les pueden llevar, en algunos casos, a dar una valoración negativa a los momentos de humor compartidos, que son percibidos como es el caso de Cati como *una falta de respeto*. En cambio María, lo considera normal:

"Lo que pasa también que como hay personas que les gustan contar chistes, y la gente se tiene que reír..., eso es la gente que no es doliente. Los demás como están de acompañante, no te lo puedes tomar a mal..., como está acompañándote... Cuando se murió mi suegra me tuve que alejar de mi cuñada porque me iba a reír, le gusta decir chirigotas. En esos sitios si te da por reír, y siendo la suegra... En esos sitios precisamente da más risa, es como cuando estás en una misa, si te da risa te la da más. Estar en misa, una cosa de respeto y eso... «la nariz de Antolín», en esos sitios te da risa por cualquier tontería. Se comenta si una ha salido embarazada, la que se casa... Esas cosas se comentan por la noche... No sé por qué la noche es más atractiva para esas cosas." (María)

Los "chistosos" y su público se constituyen entre los acompañantes, pero como apuntará Manolo más adelante, también dentro del círculo familiar. María muestra que contar chistes y reír puede ser bien aceptado, incluso por los dolientes, puesto que por un lado se considera normal que "la gente se tiene que reír", y por otro lado es una pequeña contrapartida al don recibido del acompañamiento.

Existe, no obstante, una cierta tensión producida entre sentimientos dispares: risas y llantos. La risa, como expresión más acabada de la alegría se presenta en un contexto que representa todo lo contrario. Esta actitud ha sido percibida como una forma de conjurar la muerte a través de las expresiones más vitales de la vida, y cual más vital que reír<sup>320</sup>. La risa traduce e *induce* la alegría, Damasio señalaba en relación a esto que

"Las cartas<sup>321</sup> asociadas a la alegría significan estados de equili-

---

<sup>320</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Les cartes associées à la joie signifient des états d'équilibre de l'organisme. [...] Des états joyeux signifient que la coordination physiologique est optimale et que le cours des opérations vitales glisse. Non seulement ils favorisent la survie, mais aussi la survie dans le bien-être. Les états de joie sont aussi définis par une plus grande aisance à agir." (DAMASIO, 2.003: 139-140).

<sup>321</sup> Recordemos que para el autor "las cartas", en el contexto neurológico, hacen referencia al proceso de cartografía cerebral de la "interacción del organismo con el objeto", ayudado por el dispositivo de señales que recorre todo el cuerpo, y a través de las configuraciones neuronales (DAMASIO, 2.002: 407-409).



brio del organismo. [...] Los estados alegres significan que la coordinación fisiológica es óptima y que discurre el curso de las operaciones vitales. No sólo favorecen la supervivencia, sino también la supervivencia en el bienestar. Los estados de alegría se definen también por una mayor soltura para actuar."<sup>322</sup> (DAMASIO, 2.003: 139-140)

En cambio entre las emociones ligadas al dolor, la tristeza provoca efectos diferentes en el organismo:

"Las cartas ligadas a la tristeza, en el amplio sentido del término, son asociadas a estados de desequilibrio funcional. La soltura de la acción se encuentra reducida. Una forma de dolor aparece, signos de enfermedad o de desorden fisiológico -todo esto indica que la coordinación de las funciones vitales no es óptima-. Si no se presta atención, esta situación puede conducir a la enfermedad y a la muerte. [...] No obstante, la tristeza puede proteger en las buenas circunstancias, por ejemplo, cuando ayuda a adaptarse a la pérdida de alguien."<sup>323</sup> (DAMASIO, 2.003: 140-141).

Es sabido que, psicológicamente, una forma de sobrellevar situaciones difíciles es a través del humor, o de manifestaciones relacionadas con la alegría; éstas tienen el poder de relativizar las desgracias, y de no permitir que las personas queden sumergidas en sus dramas, y en sus emociones a las que tendrán que hacer frente. Por tanto, no creemos que se trate de *conjurar* la muerte, dentro de un sistema explicativo con connotaciones mágicas, sino de expulsar, en ciertos momentos, por medio de *las cartas que optimizan el organismo* -parafraseando a Damasio-, la angustia causada por los acontecimientos que se están viviendo, es decir *las cartas que desequilibran dicho organismo*.

Esto nos recuerda el personaje de la mitología griega de Baubo, que Jean-Pierre Vernant presenta como una imagen tipo de lo monstruoso que provoca la risa:

"[...] la extraña figura de Baubo, personaje que reviste un doble

---

<sup>322</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Les cartes associées à la joie signifient des états d'équilibre de l'organisme. [...] Des états joyeux signifient que la coordination physiologique est optimale et que le cours des opérations vitales glisse. Non seulement ils favorisent la survie, mais aussi la survie dans le bien-être. Les états de joie sont aussi définis par une plus grande aisance à agir." (DAMASIO, 2.003: 139-140).

<sup>323</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Les cartes liées à la tristesse, aux sens large et étroit du terme, sont associées à des états de déséquilibre fonctionnel. L'aisance de l'action se trouve réduite. Une forme de douleur apparaît, des signes de maladie ou de désordre physiologique -tout cela indique que la coordination des fonctions vitales n'est pas optimale. Si on n'y fait attention, cette situation peut conduire à la maladie et à la mort. [...] Cependant, la tristesse peut protéger dans les bonnes circonstances, par exemple, quand elle aide à s'adapter à la perte de quelqu'un." (DAMASIO, 2.003: 140-141).

aspecto: espectro nocturno, especie de ogresa, cercana, como Gorgo, Mormo o Empusa de Hécate infernal, pero también buena vieja mujer cuyas gracias y gestos indecentes consiguen romper la abstinencia de Demeter, en duelo por su hija, provocando el estallido de risa de la diosa. [...] un personaje femenino reducido a un rostro, que es al mismo tiempo una barriga, confiere al gesto de Baubo levantando su falda para mostrar su intimidad una significación sin equívoco: lo que Baubo hace ver a Demeter es un sexo maquillado en rostro, un rostro en forma de sexo; se podría decir el sexo hecho máscara. Gesticulando, esta figura del sexo se hace estallido de risa, un estallido de risa al que responde la risa de la diosa, como a la mueca del horror que surca el rostro de Gorgo responde el terror de quien le mira."<sup>324</sup> (VERNANT, 2.002: 33)

Siguiendo a Daniel Goleman, en relación a la *asimetría cerebral izquierda / derecha*, podemos afirmar que estamos ante una actividad cerebral controlada por el neocortex -recordemos que las emociones tomaban a veces la vía rápida a través de la amígdala, cortocircuitando el neocortex, es decir perdiendo el individuo el control de sus emociones (GOLEMAN, 1.997: 39)-. La risa trata de hacer frente a los impactos que las emociones y sentimientos del duelo producen. Goleman ofrece la siguiente información que creemos puede aclarar la aparente contradicción entre risas y lágrimas, que ya apareció incongruente a otros sociólogos y antropólogos<sup>325</sup>, aunque entonces no se conocían ciertos mecanismos cerebrales, como se comienzan a conocer ahora.

"La amígdala desencadena reacciones impulsivas y angustiadas, pero otra parte del cerebro se encarga de rectificar el tiro. El centro que tempera la reacción de la amígdala se encuentra al otro extremo del circuito principal conduciendo al neocortex, en los lóbulos prefrontales situados justo detrás de la frente [...] Su rol consiste en inhibir o controlar estos sentimientos para que la persona pueda hacer frente eficazmente a la situación, o modificar totalmente su reacción si las circunstancias lo exigen [...] Esta región del neocortex facilita una

---

<sup>324</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] l'étrange figure de Baubô, personnage qui revêt un double aspect: spectre nocturne, sorte d'ogresse, rapprochée, comme Gorgô, Mormô ou Empusa, d'Hécate infernale, mais aussi vieille bonne femme dont les facéties joyeuses, les gestes indécents réussissent à rompre le jeûne de Déméter, endeuillée de sa fille, en provoquant l'éclat de rire de la déesse. [...] un personnage féminin réduit à un visage, qui est en même temps un bas-ventre, confère au geste de Baubô relevant sa robe pour exhiber son intimité une signification sans équivoque: ce que Baubô fait voir à Déméter est un sexe maquillé en visage, un visage en forme de sexe; on pourrait dire: le sexe fait masque. En grimaçant, cette figure du sexe se fait éclat de rire, un éclat de rire auquel répond le rire de la déesse, comme à la grimace d'horreur qui fend le visage de Gorgô répond la terreur de qui la regarde." (VERNANT, 2.002: 33).

<sup>325</sup> Ya tratamos de este tema. Cf. I. 2.2., pgs. 42; 48-49.

respuesta más analítica, más apropiada a nuestras impulsiones afectivas que modulan la de la amígdala y la de otras zonas límbicas. [...] El principal comando que permite de *apagar* una emoción dolorosa parece encontrarse en el lóbulo prefrontal izquierdo. Los neuropsicólogos que han estudiado pacientes cuyos lóbulos frontales han sido parcialmente dañados han llegado a la conclusión que el lóbulo prefrontal izquierdo sirve entre otras cosas de *termostato* neuronal de las emociones desagradables. El lóbulo prefrontal derecho es el asiento de sentimientos negativos como el miedo o la agresividad, y el lóbulo izquierdo tiene las riendas de estas emociones, probablemente ejerciendo una acción inhibitoria sobre el lóbulo derecho."<sup>326</sup> (GOLEMAN, 1.997: 47-50)

Presentamos a continuación otro testimonio que también muestra, en relación a esos momentos de humor y distensión, la línea de discontinuidad entre los dos sistemas ideológicos del duelo, el tradicional y el moderno:

"Fuimos una vez a un velatorio, formamos una... Que una sobrina nos dijo: «Esto no es un teatro, esto es un velatorio». Cualquier cosa que se dice, una risa... ¿Qué no contaría que dijo un hombre «pues no está tontillo porque se ha muerto su madre»? Con mi tío Coscurro pasó igual. Tú sabes que no soy chistosa, [dirigiéndose a Aurelia] toda la noche se tiró la Rosario la Cazorla con el chiquillo en brazos; se levanta a convidar y le quitan a ella... «echo y le doy a quien sea...», a chillidos todas, y a mi lado «cállate que nos van a despachar». Siempre estaban chistosas; te ponías más retiradilla. Había un hombre que decía: «Ay mi mujer, que me planchaba los calcetines, me tenía todo. Ay mi mujer», se acordaba de todos los titulillos." (Marisa)

Este "jolgorio" escandaliza a las generaciones más jóvenes, que perciben esta sociabilidad en su máximo apogeo como *falta de respeto*. Las dos concepciones se confrontan: tradicional social y moderna individualista. Estos momentos *lúdicos* culturalmente contextualizados -como expresa el dicho *Si*

---

<sup>326</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "L'amygdale déclenche des réactions impulsives et angoissées, mais une autre partie du cerveau se charge de rectifier le tir. Le centre qui tempère la réaction de l'amygdale se trouve à l'autre extrémité du circuit principal menant au néocortex, dans les lobes préfrontaux situés juste derrière le front. [...] Son rôle est d'inhiber ou de maîtriser ces sentiments pour que la personne puisse faire face efficacement à la situation, ou modifier totalement sa réaction si les circonstances l'exigent, [...] Cette région du néocortex fournit une réponse plus analytique, plus appropriée à nos impulsions affectives, qui module celle de l'amygdale et des autres aires limbiques. La principale commande permettant d'"éteindre" une émotion douloureuse semble se trouver dans le lobe préfrontal gauche. Les neuropsychologues ayant étudié des patients dont les lobes frontaux ont été partiellement endommagés ont abouti à la conclusion que le lobe préfrontal gauche sert entre autres de "thermostat" neuronal en tempérant les émotions déplaisantes. Le lobe préfrontal droit est le siège de sentiments négatifs comme la peur ou l'agressivité, et le lobe gauche tient ces émotions en bride, probablement en exerçant une action inhibitrice sur le lobe droit." (GOLEMAN, 1.997: 47-50).

*te quieres divertir vete a un velatorio*, y el refrán *Los hombres van al velatorio más a reír que a llorar*- para Marisa y todos los que participan, en cambio, son un *escándalo* dentro de la ideología individualista, representada a través de la sobrina de Marisa, que los percibe de forma descontextualizada: "esto no es un teatro, esto es un velatorio", indicando con ello una correspondencia de comportamiento diferente en cada uno de los sistemas ideológicos.

David Sudnow presenta unas reflexiones muy interesantes en relación a esta nueva forma de concebir la relación entre dolientes y no dolientes:

"Sucede que las personas del duelo reciente son individuos con quienes es impropio entablar conversación social y tratar en la charla asuntos de la vida diaria. El doliente es una persona ante la cual la conversación se ha de limitar a «materias referentes a la muerte», aunque dentro de la estructura claramente restringida de los compromisos de condolencias. [...] Los dolientes han expresado la opinión de que mientras ellos tratan de que su *status* pierda importancia en la conversación, los demás creen que están obligados a basarse en el *status* antes de entablar una charla común. Han informado que una de las ventajas de tener gente cerca de uno, es que con ellas, con quienes comparten el *status* de deudor pueden hablar de otras cosas. Es típico de las personas de duelo proceder primero a aligerar de presión al no doliente, lo cual llevan a cabo generalmente conversando de materias que no se refieran al tema del duelo." (SUDNOW, 1.971: 162-163)

Manolo al igual que María, inmerso en este rasgo de la cultura tradicional, ofrece un nuevo enfoque:

"Se contaban chistes, chistes del día, del antepasado... Unos cuentan buenos chistes y aclara en ese sentido. A determinadas horas interesa que haya algún chistoso; hay que alegrar un poco el espíritu, pero también el difunto se puede alegrar de que cuenten... Al principio no se cuentan porque hay mucha gente, y hay muchos desconocidos, pero cuando se quedan los más allegados y vecinos más íntimos... Esto es más íntimo, menos gente, porque a las cinco de la mañana no hay mucha gente..., el que no descansa es el directo..., está allí machacando doce... Directos hay muy pocos..., son más bien vecinos o familiares..., y ya llega el comentario: «he contado un chiste...» (tono de voz y gesto intencionadamente inocentes), y otros: «ah, pues cuéntalo», y ya lo repites tres o cuatro veces." (Manolo)

Una vez desencadenado el humor éste puede llegar a incluir al fallecido anulando durante unos instantes los sentimientos de dolor y pérdida, puesto que la risa provoca una sensación agradable que elimina lo desagradable de la experiencia que se está viviendo en el momento, restándole realidad; es por ello que Manolo puede sugerir que "el difunto se puede alegrar de que cuenten [chistes]". La idea de la muerte queda momentáneamente

anulada y vaciada de contenido<sup>327</sup>, Manolo reintegrará al difunto, en todo caso, como posible "espectador".

"Se cuentan chistes, pero era para darle ánimos a los que están."  
(Rosa)

A Antonio se le *iluminaba* el rostro al recordar uno de los chascarrillos sobre velatorios:

"Lo que ocurrió en un velatorio, dicen que una de las familias que eran pobres y se habían vuelto ricos, se murió uno de los ricos, y fueron. Y el hombre estaba con los ricos, y la mujer con las ricas... Los hombres hablaban de política, y como el hombre no entendía de aquello, se aburría y se iba con las mujeres, porque no tenía cultura para alternar. Y las mujeres hablando de música, de los grandes, Beethoven, Mozart..., y cuando una puso a opinar cual era el mejor, y una de ellas, pues le daba cosa de ver a la cateta; y decir al lado de ella: «pues a mí me gusta más Beethoven por la obra de tal...», y dice: «¿no conoce usted a Beethoven?», «si, claro. Si iba esta mañana en el tren, y me hizo así con la mano, y me dijo adiós, en el tren número catorce que va al puerto», y las ricas se rieron, y el marido dijo: «vámonos ¿no ves que se están riendo de ti, que el tranvía número catorce no va al puerto?»." (Antonio)

En este chiste están algunos de los ingredientes sociales y culturales que ya vimos<sup>328</sup>: las dos categorías ricos/pobres, la conversión del *pobre* en *rico* -*nuevos ricos*- tipo *cateto*, la división de espacios masculinos y femeninos.

### 2.3.6. CAFÉ, CHOCOLATE Y AGUARDIENTE.

*"Antes les llevaban aguardiente; y ya no, ahora se lleva café, comida."* (Aurelia)

*"Angelitos al cielo y chocolate a la barriga."*

A lo largo del velatorio, en este espacio de sociabilidad compartida, habrá algunos momentos para la ingesta de líquidos preferentemente: café, chocolate, sopa, etc. para todos en general, y de forma particular, aguardiente o anís para los hombres. Su preparación y ofrecimiento va a movilizar las

---

<sup>327</sup> Las sensaciones placenteras y agradables se encuentran vinculadas a la liberación de opiáceos producidos por la neuroquímica del cerebro, entre los que destacan la dopamina (DAMASIO, 2.003: 125), y las endorfinas (DAMASIO, 2.003: 37).

<sup>328</sup> Cf. II. 1.4. pg. 171. Es interesante ver en qué forma la gente del pueblo tiene una gran capacidad para crear estos tipos, detectarlos y ridiculizarlos ellos mismos.

solidaridades vecinales, a través del don. Para van Gennepe el regalo forma parte de un intercambio que va a conformar un rito de agregación, creando vínculos sociales entre las personas de forma parecida a una especie de "comunidad". El intercambio tendrá para él un sentido muy particular: "Se trata en este caso de un procedimiento de mutua transferencia de la personalidad" (VAN GENNEPE, 1.986: 41).

"La familia se queda toda la noche, y algunos hasta las dos o tres de la madrugada... Los vecinos hacían café y sopa." (Rosa)

La duración del velatorio y las presencias que van circulando en la casa mortuoria, darán lugar a ciertos momentos en que los vecinos van a aportar estas provisiones.

"La familia, las amistades, las vecinas..., cada una lleva lo que quiera, café o chocolate, eso es que no falta en las 24 horas, no falta nada. Antes llevaban para los hombres aguardiente, pastas, galletas..., lo que quieran. Eso sí, hay una unión en los pueblos..." (María)

Esta participación a través del suministro de alimentos, refuerza la vivencia de la "unión en los pueblos". Louis-Vincent Thomas señala que

"Las comidas que van a desatar las lenguas y poner los cuerpos al unísono permiten a cada comensal manifestar su pertenencia a la comunidad y su participación a la tradición, es decir a un orden orgánico que le sobrepasa y que trasciende la muerte. El rito de la comida no es, por lo demás, propio a los funerales. La sociedad recurre a ellos cada vez que necesita reafirmar su permanencia frente a los avatares de la historia. A través del rito beber y comer extrae una vida iniciada de nuevo indefinidamente en la comunión con las fuerzas de la naturaleza. De forma literal, como figurada, los participantes van a *reconfortarse* y *fortalecerse* alrededor de la mesa, y además van a vivir intensamente al calor de los contactos recuperados. La convivialidad es, sin duda, una vía particularmente eficaz para hacer triunfar la vida, y por tanto, calmar la angustia y la pena."<sup>329</sup> (THOMAS, 1.985: 242-243)

Otro dato importante, el café, el chocolate, la sopa o el aguardiente *de-*

---

<sup>329</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Le repas qui va délier les langues et mettre les corps à l'unisson permet à chaque convive de manifester son appartenance à la communauté, sa participation à la tradition, c'est-à-dire à un ordre organique qui le dépasse et transcende la mort. Le rite du repas n'est d'ailleurs pas propre aux funérailles. La société y a recours chaque fois qu'elle a besoin de réaffirmer sa permanence face aux aléas de l'histoire. Par le rite du boire et du manger, elle puise une vie indéfiniment recommencée dans la communion avec les forces de la nature. Au sens propre comme au sens figuré, les participants vont se *réconforter*, se *revigorer* autour de la table et, en outre, vivre intensément dans la chaleur des contacts retrouvés. La convivialité est, sans aucun doute, une voie particulièrement efficace pour faire triompher la vie, donc apaiser l'angoisse et le chagrin." (THOMAS, 1.985: 242-243).

*ben* proceder del exterior de la casa mortuoria, puesto que en ésta la cocina y el servicio de alimentos y bebidas de la casa se han paralizado. Lévi-Strauss, apuntó que el cocinado de alimentos simbolizaba en el pensamiento el paso de la naturaleza a la cultura (LÉVI-STRAUSS, 1.984: 54).

"El café lo traían de la calle, ya hecho, y llegaba ya «venga el café, ya está aquí el café». Cuando había menos gente se servía una copilla de aguardiente para los hombres, y si está la mujer y su hijo le decían: «toma una gotilla», y también pillaban." (Dolores)

"En los pueblos llevan anís, echan una copa para todo el que quiera beber; el que tiene que estar toda la noche bebe..., llevan café los vecinos, chocolate..., algo calentico." (Carmen)

El aguardiente fue tradicionalmente la bebida más consumida en estas ocasiones; las nuevas generaciones, en cambio, no toleraban su presencia, puesto que la consideraban una *falta de respeto*. Para L. V. Thomas, esta ebriedad producida por las bebidas alcohólicas en los velatorios produce una pérdida de contacto con la realidad, lo que lleva a una comunión con el difunto (THOMAS, 1.985: 241-243). Presentación ofrece la perspectiva de un cambio operado en su aldea entre *antes*: anís y chocolate; y, *ahora*: café con leche.

"A los dolientes les llevaban anís, a los familiares, en vez de llevarle como ahora café con leche, chocolate. Pero entonces le llevaban anís. Llegaban hombres o mujeres. Yo misma lo veo muy mal visto, cuando tenía yo diecisiete o dieciocho años todavía se seguía haciendo. Y si había alguno que le gustara mucho y se podía emborrachar. Muchos dolientes no bebían, y algunos sí. Los que más bebían eran los que no eran dolientes ni nada, los que no lo sentían mucho bebían. Ahora llevan su sopa, siempre comida de caldo. Los dolientes no bebían, si bebían se decía: «hay que ver fulano, que no tenía que haber bebido». Lo repasaban." (Presentación)

Nuestra informante señala, pues, la interdicción que pesa sobre los dolientes con respecto a las bebidas alcohólicas, y cómo el control social se presenta con fuerza, si algún doliente no cumplía con este precepto social, sancionándolo: "Lo repasaban<sup>330</sup>". Si la mayoría de las personas que consumían alcohol pertenecían al grupo de no dolientes -"los que no lo sentían mucho"-

---

<sup>330</sup> "Repasar" a alguien es sinónimo de criticar considerando lo negativo. Es una expresión metafórica utilizada en Andalucía, y cuyo significado tiene relación con la costura: "«Vamos a darle un repaso a la ropa»: para ojearla, la pones en una canasta y la miras una a una para ver si tiene algún roto, rajoncillo, para repasarla para coserla. Para antes de plancharla, coserla. Le hemos dado un repaso para dejarla nueva. Y para criticar a alguien se decía: «vamos a darle un repaso». O la gente podía decir también: «anda que el repaso que nos van a dar». "Decían las más criticonas: «Menudo repaso le estamos dando», para ver donde tiene los fallos." (M)

y la mayoría de dolientes no tomaban alcohol, la minoría de dolientes que, en cambio, sí lo consumía quedaba situado, por su comportamiento, en una zona frágil y ambigua, participando de los significados de los dos grupos: 1) dolientes y 2) los "que no lo sentían mucho". Es por ello que los dolientes debían tomar ciertas precauciones ante los no dolientes:

"Así de forma disimulada se dice: «vamos a tomar algo». Si ha pasado lo que ha pasado, y la vida sigue, ¿por qué no voy a comer?, ¿qué tiene que ver una cosa con otra?" (María)

La falta o no de apetito de los dolientes quedaba sujeta a una cierta vigilancia, considerándose -nivel socio-cultural- que el comportamiento más adecuado era el de no comer. Antonio ya dijo que no comprendía cómo se podía comer en esas circunstancias, pues él vivió -posición individual- en carnes propias la expresión del dolor con pérdida del apetito. Ante estos imperativos sociales si los dolientes decidían comer, debían hacerlo *de forma disimulada*. María desmonta la cadena de significados en que "No Comer" equivale a una "mayor cantidad de sentimiento", pues no encuentra una conexión lógica -"¿qué tiene que ver una cosa con otra?"; y va a hacerlo a través de la siguiente argumentación:

1. "Si ha pasado lo que ha pasado" (irreversibilidad), y
2. "la vida sigue",

el comer y el doliente se encuentran en la segunda categoría -*la vida sigue*-, y, por tanto, lo lógico es comer. Encontramos dos lógicas individuales: pérdida de apetito (Antonio), o todo lo contrario: deseos de comer -en la actualidad se conoce bien los vínculos entre ansiedad y apetito<sup>331</sup>-. Los que han perdido el apetito estarían en conformidad con la norma cultural, en cambio los que lo conservan intacto quedarían fuera de la misma, y tendrían que *disimular* para no ser sancionados en relación a la lectura que la comunidad hará en relación a sus sentimientos.

Simbólicamente la persona *funciona* como la casa. Joan Frigolé (1.987) - como ya señalamos- demostró bien la relación metafórica entre la casa y la mujer, los procesos culinarios con las actividades sexuales y reproductivas; pensamos que en esta lógica, en relación al velatorio, la casa mortuoria no cocina, no se enciende su fuego. La casa, como metáfora de la persona ejerce simbólicamente una acción mimética de la muerte de la misma; el difunto ha perdido su "fuego", es un cuerpo que ya no "cocinará" más y los dolientes deben mimar también esta muerte impidiendo los procesos de cocción, no

---

<sup>331</sup> Sin llegar a los extremos patológicos de la bulimia, bastantes personas tratan de hacer frente a las emociones que le producen una fuerte ansiedad, estrés, etc. Al tomar alimentos, su nivel de glucosa aumenta, y esto les da la sensación de controlar mejor esta ansiedad.



sólo en sus casas, sino también en sus cuerpos a través de la digestión provocada por la ingesta de alimentos, especialmente sólidos; de ahí que se sirva generalmente en forma de líquidos: café, chocolate, sopas.

Los acompañantes, como vemos, perciben mal que los dolientes ingieran alimentos. Antonio, que en su *yo individual*, como señalamos, no comprendía cómo se podía comer durante el duelo, no aceptará las críticas que la comunidad dirigirá al cura de su pueblo al incumplir este tipo de reglas:

"Cuando murió la madre del cura aquello fue un escándalo, un critiqueo... Si se moría alguien no se hacía de comer, ni se fumaba, como si el mundo se hubiera acabado. La velaban en una habitación, y en su despacho habría dulces, bebidas..., y decían las gentes: «digo, con su madre muerta invitando a la gente a dulces». No había televisión, pero él puso la radio y lo criticaban. Y él decía: «¡qué imbéciles son, ¿qué tendrá que ver que mi madre se haya muerto para escuchar yo las noticias de Madrid?»." (Antonio)

Antonio critica esta lógica al igual que lo hizo María más arriba, al tratar de enfatizar el hecho de que la vida continuaba. El cura del pueblo de Antonio, como forastero, tuvo que aprender, al menos cognitivamente, a conocer las normas de comportamiento de los deifonteros así como sus significados que él rechazaba de forma expresa. A través de este testimonio asistimos al enfrentamiento de los dos sistemas culturales que estamos estudiando. Pero en este caso concreto está afectando las relaciones entre religión oficial y religiosidad popular. Este tema fue abordado por la antropología religiosa; el profesor Rafael Briones considera la existencia de dos tipos de religiosidad que coexisten; por un lado, el cura como representante oficial de la religión; y, por otro lado, las gentes del pueblo que practican una religiosidad popular, de la que el profesor Briones explica que

"Reinterpretan y toman de lo oficial lo que les interesa. Practican los sacramentos de la iglesia no como sacramentos de identidad cristiana eclesial sino como ritos de paso en las crisis vitales, que afirman una identidad cultural."<sup>332</sup> (BRIONES, 1.995: 79-80)

Reproducimos a continuación las dos lógicas que aparecen en el discurso del texto de nuestro informante, en relación a la ingesta de alimentos:

1. En la lógica de los códigos culturales del pueblo, el cura ha infringido algunos tabúes; la casa mortuoria habitada por el *frío* de la muerte no puede producir ni distribuir alimentos, no puede nutrir. Los alimentos deben proceder del exterior, del calor de la vida -y de la cocina- de los vecinos; se

---

<sup>332</sup> Aunque esto lo aplica el autor a la religiosidad marginal, lo podemos aplicar también a la religiosidad popular, que la Iglesia trata de forma marginada.

come, si es que se ha de comer, lo que otros prepararon y aportaron, y a través de esto el grupo se representa a sí mismo en interacción bajo la imagen de unión y solidaridad, comiendo y digiriendo *en comunión*, y *al calor* de la comunidad de origen. Como doliente le están permitidos los líquidos, pero los sólidos están sujetos a ciertas prescripciones<sup>333</sup>. El cura incumplió estas normas, pues en esta lógica no le corresponde a él en calidad de doliente ofrecer comida, sino por el contrario recibirla del exterior de su casa. El hecho de ofrecerla -y, encima tratándose de dulces...-, se presta a lecturas que le hacen *sospechoso* y, por supuesto, objeto de críticas, escándalo, etc., al igual que *poner la radio*. Los significados sobre su comportamiento se expresan de forma indirecta, tratando de significar el *no lo habrá sentido mucho*, y viniendo del cura... era más grave para la opinión general puesto que ya vimos que religiosidad, unión y *sentir las cosas más* se encontraban en un mismo nivel.

2. En la lógica del cura -quien denuncia, por su parte, la lógica anterior, tratando a las gentes del pueblo de "imbéciles"-, vuelve de nuevo el enunciado que ya formuló María de "¿qué tiene que ver una cosa con la otra?" rompiendo la cadena de significados tradicionales del pueblo. Al situarse en su propia visión sobre su estatus de doliente, visión que Antonio secundaba en su relato, se está posicionando en una actitud de *no-comunión* con la comunidad. Pero como a otros forasteros ya clásicos en los pueblos -médicos o maestros- podía sucederles, la valoración que hacían del sistema cultural en el que se encontraban inmersos era negativa. Jeanne Favret-Saada (2.001) justamente desarrolló este tipo de cuestiones al tratar de la brujería en el Bocage francés, haciendo alusión a los juicios de valor negativos favorecidos por el discurso científico -especialmente el psiquiátrico- que contribuye a generar una cierta clase de imagen de los campesinos, considerándolos así como *crédulos*, en el sentido de atrasados, analfabetos, débiles de espíritu, miserables, degenerados, con *delirios arcaicos*, y *mentalidad prelógica*, etc; la autora denuncia este tipo de prejuicios (FAVRET-SAADA, 2.001: 400-418).

Otra informante, Cati, mostrará, en cambio, el circuito comúnmente normalizado de los alimentos:

"Se hace café, otras vecinas llevan una cacerola, una olla de sopa calentita. Mientras el muerto estaba allí no se guisaba... Si yo, por ejemplo, en mi casa tengo un familiar mío, y vienes tú con una cacerola de caldo, te lo agradezco enormemente y te lo acepto, y le doy una taza a mi hijo, yo me tomo otra. La gente se vuelca, la noche que estuvimos en el velatorio de mi tía llevaron sopa, chocolate, de todo... Se hacen dulces en las casas particulares, y lo llevaban los vecinos,

---

<sup>333</sup> Hay toda una serie de comportamientos en relación a esto, puesto que se está bajo la idea general de que los sentimientos del duelo eliminan el apetito, por tanto, no se puede mostrar un deseo de comer; y, si la persona desea comer deberá hacerlo de forma discreta y privada, para evitar las lecturas del tipo "no lo habrá sentido..."

porque todo se hace en las casas." (Cati)

Como vemos se produce la fusión simbólica conceptual, con dos polos, según donde se sitúe la perspectiva individual, entre

1) "yo doliente " + "tú no doliente", y

2) "yo no doliente" + "tú doliente"

Estos dos sentidos, que configuran dos ejes en interacción -es por ello que se trata también de una dinámica-, se materializarán y fijarán en el objeto -sopa, café, o chocolate-, cargándose por ello de una valencia simbólica de adición, el "yo y tú" quedando contenidos ya como una unidad en la representación del objeto que será consumido y, por tanto, incorporados al organismo, por lo que "yo" puede representar que "hay unión" entre "tú y yo", y generación por tanto de un *nosotros*.

El "yo" y los otros. Estos *otros* pasarán de la tercera persona del plural, a la segunda del singular, "tú" en el momento de la interacción, y al convertirse en interlocutores singularizados quedan, por tanto, adheridos al *objeto* ofrecido:

"Unos llevaban chocolate, otros café ya preparado. Yo llevaba dos paquetes de café. Pones dos o tres cafeteras a partir de las dos o tres de la mañana, que das cabezazos, y es normal. Los que llegaban más temprano se iban a descansar para volver al entierro, y a la mañana siguiente me vine; no me quedé al entierro porque tenía que trabajar." (Cati)

También encontramos otras formas elaboradas en que la comunidad decide presentarse de forma indirecta y por delegación, como mostrarán más abajo Aurelia y Marisa, a través de "la lista" produciéndose, en este caso, desde el punto de vista del doliente, la fusión de

*Ellos* = "ella no doliente" + "ella no doliente" + "ella no doliente" +...

O desde el punto de vista de los no dolientes

*Nosotros* = "yo no doliente" + "yo no doliente" + "yo no doliente" +...

En ambos casos se produce la fusión en plural, ya sea en tercera o en primera persona; ésta será la base de una representación de ellos mismos como organización con una cierta estructuración:

AURELIA.- Aquí antes se juntaba la familia y preparaba la comida, y ahora se apuntan. Una dice: «que yo quiero entrar en la lista». Cuando se ha muerto tienes que hacer la comida. Dos o tres mujeres compran y hacen la comida. Para mi cuñado Juan... ¡hicieron una sopa de rica...! Se encarga una mujer, o cuatro o cinco vecinas, en la casa que es-

tá cerca del difunto. Ahora se juntan una pila y caben a nada y menos. Casi todo el pueblo se apunta, ahora habrá setenta y tantas. Y luego le doy a la doliente para que sepa a quien se lo tiene que agradecer; «quien no es agradecido, no es bien nacido». Hay ahora setenta y una apuntadas, se apuntan mujeres para la comida...

MARISA.- Cuando hay un llamamiento acude todo el pueblo. La comida se hace sólo el día que está el difunto. Si se muere por la tarde, cena y luego almuerzo. Y si es por la mañana, almuerzo y cena, y en esos entremedios llevan café. Cuenta Frasquita que cuando... «Anda que no hemos comido bien porque ha muerto máma». Aquí aportan cerca de diez mil pesetas, hemos cogido a ciento sesenta pesetas."

El texto nos permite apreciar cómo se organiza entre las vecinas la preparación de alimentos así como la participación para la adquisición de los ingredientes, y el interés por *figurar* y participar en la lista. Setenta y una personas apuntadas en dicha lista indica un buen número de familias, que ciertamente va a reforzar la imagen que tienen de ellos mismos (dolientes y no dolientes al mismo tiempo), refuerzo que ha sido acompañado y estimulado a través del placer sentido en la degustación de estos alimentos. Es por ello que Frasquita, una vecina de Marisa, le dijo: "«Anda que no hemos comido bien porque ha muerto máma»"; o Aurelia al evocar también que "Para mi cuñado Juan... ¡hicieron una sopa de rica...!". ¿Antropofagia simbólica?

Pero no olvidemos que también está presente el aspecto de don y su contradon: la lista será dada a la doliente permitiéndole conocer los nombres de las personas que participaron -"para que sepa a quien se lo tiene que agradecer"-, que se han solidarizado con ella, y con la que habrá contraído una *deuda* del mismo tipo, que debe comenzar a restituir, por lo pronto agradeciéndoselo con palabras y más tarde con hechos, a través de su participación y presencia cuando los roles se hayan invertido, bajo pena de ser condenado a través del enunciado "quien no es agradecido, no es bien nacido". Por supuesto, insistimos en el hecho, de que a pesar de existir una contabilidad real, lo que se encuentra en el fondo es la idea de un sentimiento herido de no correspondencia y la ruptura de la interacción social *Yo + Tú = Nosotros*.

Es quizás por esta representación de la unión en el pueblo a través de estas comidas y bebidas, los momentos de humor compartido, etc. en este contexto del velatorio que aparecen apelativos festivos: Manolo lo llamó "fiesta" y le asoció el término de "jolgorio". Ester había indicado, desde su punto de vista como no-autóctona, el término de "juergas" añadiendo que se lo "pasan opíparamente", a lo que añade otras valoraciones:

"Los hombres que se quedan de noche, se montan una tertulia, y beben opíparamente, preparan botellas para beber. Beben, y eso en la vida no me lo esperaba yo." (Ester)

"Hablan de todo..., de lo que viene al caso, menos del muerto. Entrás, le das el pésame: «Ay, pobretico, lo malico, se ha descansado». No se levanta la voz, no se habla de frivolidades... Chistes, donde están bebiendo, juego a las cartas, algunos, yo sé de que lo han hecho porque la velada se haga más corta, no en plan de jugarse el dinero pero si de pasar el tiempo." (Ester)

### 2.3.7. "MUCHAS COSAS LAS VIVES Y NO SABES POR QUÉ".

El velatorio es también el lugar donde los asistentes se van a preguntar a sí mismos el por qué de las costumbres y tradiciones:

"Hay muchas cosas que las sabes, las vives, y no sabes por qué. En los mismos velatorios están toda la noche entera y se hablan muchas cosas, y se dice: «¿y esto por qué será?», y uno dice «pues será por esto, o será por lo otro»." (María)

María sitúa dos niveles, que se expresan a través de los siguientes enunciados:

1° NIVEL: "muchas cosas que las sabes, las vives".

2° NIVEL: "no sabes por qué".

que indican dos niveles de conocimiento: por un lado, el dominio de la praxis a través de los comportamientos, del reconocimiento cognitivo de las situaciones, etc., y, por otro lado, falta de acceso a la teoría que los determina.

Esto quizás sea propio de este tipo de prácticas cargadas de simbolismo en los contextos de origen de nuestros informantes. Las respuestas obtenidas a menudo remiten a la tradición, a la costumbre o al *aquí lo hacemos así*.

DOLORES.- En el mismo sitio, estaban los hombres por un lado y las mujeres por otro.

M.D.- ¿Por qué?

DOLORES: ¿Por qué?, ¡costumbre! Si había gente más vieja, y los jóvenes por otro lado. Estaban como encartaba.

### 2.3.8. "EN LOS PISOS NO PUEDE SER".

En este apartado trataremos de la percepción que nuestros informantes conservaron del velatorio en la ciudad y las diferencias fundamentales que encontraron con el pueblo. Una informante señalará algunas de ellas:

"La noche sí va la gente, los que pueden. Algunos se pasaban toda la noche, otros si no podían... En el pueblo hay más gente, aquí los pisos no se enteran de nada..., en el piso está cerrado... La ventana

estuvo abierta una pila de tiempo... Con el muerto en la casa se visten de negro..." (Carmen)

Las primeras diferencias apuntadas por Carmen son la presencia cuantitativa de personas ("en el pueblo hay más gente", por tanto en la ciudad hay menos), la divulgación de la noticia ("aquí los pisos no se enteran de nada", en cambio recordemos, como señaló María<sup>334</sup>, que en los pueblos la divulgación era inmediata), y la dinámica casas abiertas en los pueblos, y *pisos cerrados* en la ciudad.

A las diferencias señaladas María añade el contexto de la muerte en la ciudad, la mayoría muere en el hospital:

"En el pueblo acuden todo el mundo. Unos van a una hora otros a otra, y van incluso dos o tres veces al día. En las capitales ni se entera casi nadie que se muere los que mueren en casa, si se mueren de casualidad en la casa, porque la mayoría mueren en el hospital. Si mueren en su casa si ponen la mesa abajo sí se enteran, pero en el Clínico no se entera nadie, y sólo van los dos o tres familiares. No conoces tanto, ni tienes amistad, porque aquí estamos 24 vecinos y con algunos no te cruzas ni casi dos palabras, y otros haces más amistad." (María)

María señala, por tanto, la diferencia ya clásica entre morir en la casa, donde hoy en día es más bien fruto de *la casualidad*, o morir en el hospital, el lugar donde mueren la mayoría de personas. En relación al hospital dice Josep María Comelles, que

"[...] el objetivo es aislar al enfermo de su entorno social y cultural y situarle en un espacio en el que completar el conjunto de las tareas necesarias para la resolución o la gestión de su trastorno concebido como una alteración biológica." (COMELLES, 1.993: 179)

Todo esto ha sido objeto de estudios antropológicos como los realizados por ejemplo por la especialista en el tema, Marta Allúe (1.985). La muerte doméstica, en la ciudad, posee aún un carácter de visibilidad<sup>335</sup>, a través de la mesa de pésame que se sitúa en la planta baja del edificio, y por tanto informa de que ha ocurrido un fallecimiento. En cambio, en la muerte hospitalaria ésta se presenta en su aspecto de invisibilidad para las personas que habitan la ciudad. Incluso las relaciones en un edificio no tienen nada que ver con las que se pueden encontrar en un vecindario de pueblos; en general, la conducta característica en la ciudad es de evitación, al faltarles una noción que los englobe. Podemos encontrar en cambio, a modo de ejemplo, el caso de las

---

<sup>334</sup> Cf. II. 1.5., pg. 174.

<sup>335</sup> Hemos cogido prestado este concepto de Sudnow, D. *Op. cit.* (p. 57-68).

viviendas militares en las ciudades, donde las relaciones entre vecinos adquieren una connotación parecida a la de los pueblos, pues éstos se sienten formar parte de un *cuerpo*, y por tanto, hay una noción de *familiaridad* que se desarrolla.

Pepe, uno de nuestros informantes oriundo de la ciudad de Granada, - nacido en el barrio de El Albaicín, con características particulares muy similares a la vida de los pueblos- cuenta el antes y ahora de las costumbres en relación al velatorio.

"Hace casi más de cincuenta años sí recuerdo yo que estaba la caja y todas las personas rezando cerca de la caja, y la gente rezando el Rosario toda la noche. Rezaban el Rosario los familiares y vecinos. Ahora se pone aparte en otra habitación, hace unos doce o quince años..., una habitación con la puerta abierta, quien quiere entrar a verlo, de acuerdo. En el sanatorio está en un cuartillo. En las casas particulares igual pasa. Y para no dormirse, la tradición de hacer café. Yo tengo también familia rica, y cuando había un cadáver se hacía igual." (Pepe)

Los espacios del velatorio también se han desplazado de la vivienda al tanatorio u otros espacios creados a tal efecto, María lo va a precisar:

"Aquí en Granada se va al hospital, al Clínico o donde sea, en la Salud... Había sitios muy chicos y nos enteramos de que hay sitios que alquilan en Armilla..., en Granada si no quieren que estén en el Clínico.... En los pisos no puede ser, porque hay que subirlos por el ascensor, ¿y cómo va a ser esto?, van y alquilan dos o tres habitaciones seguidas y los llevan a velarlos. Esas habitaciones las tienen como el que tiene un bajo que alquila, el coche..., tienen esos locales..., tú tienes un difunto y no lo quieres tener en casa, ni en el Clínico y lo llevas a esos sitios. Quizás sean los mismos de la funeraria... Pues está eso muy bien, si no quieres tener en tu casa una cosa de estas lo llevas allí y se ha acabado." (María)

**"Aquí en Granada los únicos muertos que he estado, han sido del pueblo...** Ahora llevan un tiempo que los velan en el cementerio; tres veces he estado ya en el mismo cementerio de vela. Todos hemos sido personas del pueblo. Se muere un familiar mío y vienen todos los que quieran. Si se muere algún vecino, vamos varios vecinos y estamos un rato." (María)

María señala la existencia de tres espacios diferentes para velar a los difuntos; en las ciudades, estos espacios reciben el nombre de Tanatorios:

1. Tanatorios en los hospitales.
2. Tanatorios privados.
3. El tanatorio del cementerio.

También destaca el hecho de que la sociabilidad del pueblo se prolonga en la ciudad, hasta tal punto que en el contexto urbano siguen funcionando esas solidaridades entre las gentes del mismo pueblo. Frente a esta riqueza y exuberancia de la presencia de las gentes del pueblo, contrasta la escasa presencia de las personas de la ciudad: "vamos varios vecinos y estamos un rato"; y esto sólo cuando se trata de esos vecinos con los que se ha hecho "más amistad". Norbert Elias tenía, en cierto modo, razón al decir que "ha disminuido el grado en que otros viven la muerte de un individuo y se sienten afectados por ella." (ELIAS, 1.987: 25), pero esto hay que ponerlo en relación con el sentimiento de pertenencia y de identidad de un grupo.

En relación a la elección del espacio del velatorio en la ciudad, encontramos una preferencia por los espacios exteriores al espacio doméstico. Las causas son varias:

1. Problemas que plantean las edificaciones (pisos) sometidas con intensidad a las leyes del mercado desde el inicio de los procesos de industrialización, no teniendo en cuenta las dimensiones sociales ni culturales, y por supuesto el hecho de que la gente se muere, y lo que esto supone en relación a la gestión social y cultural de la muerte. La disposición de los edificios y su distribución, como señala María, no favorece particularmente, por un lado, una salida "digna" del difunto, pues ésta tendría que ser a través del ascensor, y la posición de la caja sería obligatoriamente vertical; y, por otro lado, y teniendo en cuenta sus medidas espaciales, como vemos a través de otro testimonio de nuestra informante<sup>336</sup>, no permite la acogida de grupos numerosos: "aquí no coge la gente, allí sí"; puesto que las casas en los pueblos suelen ser bastante más espaciales que los apartamentos en la ciudad. En general y debido a esta presión del mercado inmobiliario una buena parte de la arquitectura corresponde más al estilo funcionalista racionalizado -más bien preocupado por resolver los problemas cuantitativos-, que a la arquitectura orgánica, -que se preocupa más por los aspectos cualitativos-. La concepción ergonómica de estos espacios, incluso si como dice Bruno Zevi ha evolucionado al tener en cuenta los avances científicos dentro de la psicología (ZEVI, 1.991: 106), no parece tener en cuenta los aspectos socio-culturales. Esta diferencia de representación del espacio urbano y rural da lugar a determinismos sociales bastante importantes donde los arquitectos y los paradigmas científicos tienen una gran responsabilidad, como explica Bruno Zevi:

"La arquitectura funcional respondió en América y en Europa a las inmediatas exigencias mecánicas de la civilización industrial; por eso proclamó los "tabú" del "utilitarismo", o sea de la adherencia al fin práctico del edificio y a la técnica, y de la "casa para todos", estandarizada y anónima. [...] La reiterada fórmula funcionalista de la "máquina para habitar" refleja esa ingenua interpretación mecánica de la cien-

---

<sup>336</sup> Cf. II. 2.1.3., pg. 212.



cia como una verdad fija, lógicamente demostrable, matemáticamente indiscutible e invariable. Ese es el viejo significado de la ciencia, que ha sido reemplazado en nuestro siglo por otro nuevo, más relativo, elástico, articulado. El espíritu científico arroja hoy su luz sobre todo el campo irracional del hombre, descubre y libera los problemas colectivos e individuales del inconsciente, y la arquitectura, que en veinte años de funcionalismo se ha puesto al día con respecto a la cultura científica y técnica de un siglo y medio, se abre y se humaniza [...] por el natural progreso del pensamiento científico." (ZEVI, 1.991: 106)

Como vemos a través de las palabras de Bruno Zevi existe una responsabilidad por parte de las ciencias del hombre<sup>337</sup> cuyos paradigmas quedarán de alguna forma fijados en la construcción. A pesar de los cambios en las concepciones científicas, las consecuencias de los viejos paradigmas que dieron lugar a la plasmación de la metáfora de los apartamentos como *máquinas para habitar* durante más de un siglo van a oponer una resistencia mucho mayor que esos viejos paradigmas, puesto que los edificios y las ciudades, una vez construidos con estos principios, se mantendrán durante largo tiempo con sus consecuencias. Es por ello que Amos Rapoport dice que

"De una forma general se puede decir que los símbolos modernos referentes a la casa son tan poderosos como los del pasado, y siempre dominan los aspectos materiales - éstos son sólo diferentes."<sup>338</sup> (RAPOPORT, 1.972: 184)

En una nota a pie de página señala algo tan importante como que "[...] estaba claro que la concepción del mundo siempre domina la formación de paisajes, de ciudades, de edificios y de las formas de las casas."<sup>339</sup> (RAPOPORT, 1.972: 174). Este autor considera como primer criterio<sup>340</sup> para que la construcción y la arquitectura sean "perfecta[s]", que "debe[n] tener un valor social y cultural", señalando que la casa tradicional es el mejor ejemplo de

---

<sup>337</sup> Aunque existen trabajos muy interesantes sobre la relación del hombre con el espacio, como los que efectuó Amos Rapoport, donde destaca las funciones manifiestas del espacio -"la actividad como tal"-, y las funciones latentes -"su sentido" o "la significación de la actividad"- (RAPOPORT, 2.003: 54). Creemos necesario profundizar desde la antropología la relación cultural de las personas a sus espacios, especialmente en los urbanos.

<sup>338</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "D'une manière générale on peut dire que les symboles modernes concernant la maison sont aussi puissants que ceux du passé et qu'ils dominent toujours les aspects matériels - ils sont seulement différents." (RAPOPORT, 1.972: 184).

<sup>339</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "[...] il était clair que la conception du monde domine toujours la formation des paysages, des villes, des bâtiments et des formes des maisons." (RAPOPORT, 1.972: 174).

<sup>340</sup> Los otros criterios son: buen precio, que facilite buenas condiciones de higiene, y el mantenimiento del edificio. (RAPOPORT, 1.972: 178-179).

esto (RAPOPORT, 1.972: 178).

2. El segundo problema planteado por María es el rechazo a la presencia del cadáver en el propio hogar del difunto, que queda reificado en la percepción de los otros, convirtiéndose en "una cosa de estas"; Jankélevitch afirma que

"[...] los supervivientes al fallecimiento, cogiendo en mano la reconducción de una historia interrumpida, continúan recogiendo delante del lugar ocupado hasta ahora por alguien, donde queda aún algo, si se quiere, pero algo que ya no es alguien, alguien que ya no es nadie, que no es nada [...] A continuación, el cortejo un poco irrisorio que acompaña esta nada hasta su supuesta última demora es como la repetición retardada, estilizada, ceremoniosa del vano movimiento de una nada hacia su ninguna parte."<sup>341</sup> (JANKÉLEVITCH, 1.977: 251)

En este espacio cerrado del piso en la ciudad, que ya señalamos, se cuenta con la única presencia de los familiares y algunos vecinos y amigos, faltando la de "todo el mundo" de los pueblos. Esto da lugar a que, por un lado, la presencia del cadáver se haga más evidente y central, al no quedar anulada por esa sociabilidad desbordante de "todo el mundo"; y, por otro lado, la relación "casa" y "con una cosa de éstas", produce una mayor contaminación de la primera por parte de la segunda en los pisos urbanos, al no tener éstos la carga simbólica vital de la casa del pueblo, ni contar con la presencia de su sociedad durante el duelo. Esta contaminación quedará en la mente de los que van a tener que seguir viviendo en el piso, a través de la idea de un *residuo* que quedaría presente en el hogar: "luego, es muy fuerte que pase aquí, y se quede en la casa".

Esta presencia del difunto en el propio domicilio dará lugar a la producción de imágenes mentales con un gran impacto, que condicionará el recuerdo. Estos recuerdos percibidos como desagradables serán mucho más difíciles de evacuar de la memoria una vez pasado el duelo, sobre todo porque esas presencias de apoyo de los pueblos están ausentes. Se presentan, por tanto, dos posibles elecciones: en el piso, donde el vivo y el muerto comparten el espacio del primero frente a frente, en un contexto de cierta soledad; o, en un lugar donde se pueda aislar al muerto en una habitación contigua, y lejos del hogar. Esto condicionará en la mayoría de los casos la elección de un *espacio neutro*, un *allí*, que producirá una distancia entre la vida cotidiana y la

---

<sup>341</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "[...] les survivants du décès, prenant en main la reconduction d'une histoire interrompue, continuant à se recueillir devant la place occupée tout à l'heure par quelqu'un ou il y a bien encore quelque chose, si l'on veut, mais quelque chose qui n'est plus quelqu'un, quelqu'un qui n'est plus personne, qui n'est rien [...] Ensuite le cortège un peu dérisoire qui accompagne ce rien jusqu'à sa soi-disant dernière demeure est comme la répétition retardée, stylisée, cérémonieuse du très vain mouvement d'un rien vers son nulle part." (JANKÉLEVITCH, 1.977: 251).

memoria, con lo que el trabajo de duelo podrá llevarse a cabo de forma menos traumática, teniendo en cuenta el contexto en el que éste se presenta, y también de forma más eficaz. Se trata de estrategias elegidas por los dolientes para poder llegar a expresar de forma eficaz la fórmula "y se ha acabado", ayudando a evitar las posibles huellas "molestas" en la memoria del doliente.

Fericglá comprendió muy bien este mecanismo cuando expone que

"Los ancianos residentes en medios rurales conocen la muerte de cerca, y su concepción de ella se relaciona con los restantes fenómenos naturales (la muerte de los animales, la muerte periódica de la vegetación, la caza y la pesca). Contrariamente, en los medios urbanos es donde se manifiesta más radicalmente el miedo a la muerte, dado que al misterio de un hecho totalmente desconocido se añade la propia disolución de la identidad." (FERICGLÁ, 1.992: 327)

Vamos a tratar de acercarnos ahora a lo que sucede en estos *espacios neutros* que son los tanatorios, para ello vamos a comenzar por la experiencia de Cati y María:

"En el sanatorio [(sic.)]<sup>342</sup> el difunto está apartado detrás de un tabique, y los familiares en una sala apartados." (Cati)

"En el Clínico hay un pasillo con puertas, y número, y cada uno dividido, y en cada habitación hay un cristal y detrás el muerto. Que lo quieren ver..., dejan la cortinilla descorrida o corrida. [...]

La gente está sentada allí, la familia, amistades, cada uno en sus corrillos, y salen a tomar café... En los velorios de aquí no llevan nada, se salen, se toman un café. A la familia sí le llevan algo, un zumo, un café... Hombres fuera y mujeres dentro. También hay una sala muy grande y se sienta la gente allí..., y se van fuera si hay mucha gente, y se sientan allí fuera, en Ruiz de Alda, en el Clínico no. Hay comunicación de unas unidades y otras. Allí charlas, y se hacen amistades..., ya hablan de la enfermedad, del tiempo que han estado malo..., y luego ya tienes hasta conversación." (María)

María describe el tanatorio del Hospital Clínico de Granada; este hospital forma parte de un conjunto de edificios, entre los cuales se encuentra la Facultad de Medicina y la Escuela de Enfermería de Granada. Es un hospital público gestionado por la Seguridad Social. El tanatorio, separado del conjunto de los edificios hospitalarios, está a la izquierda de la entrada principal -dentro del patio- en una serie de construcciones en planta baja, seriadas co-

---

<sup>342</sup> Precisar tanatorio.

mo dice María. También señala que se respeta la división de espacios en estas pequeñas salas, espacios de vivos y espacios de muertos separados por una ventana de cristal, lo que permite su visibilidad, graduada a través de una cortina. En este espacio neutro reproducen simbólicamente las reparticiones tradicionales de espacios que ya vimos en los pueblos: femeninos dentro y masculinos fuera. Manolo ya había hablado<sup>343</sup> de esta separación en los hospitales, y al igual que María él reproducía el esquema mujeres dentro, hombres fuera. Pepe también va a insistir sobre esto:

"Se separan hombres y mujeres por la charla, y el hombre fuma y la mujer no." (Pepe)

Prácticamente se eliminó el aprovisionamiento de bebidas calientes, reemplazadas por las idas y venidas a las cafeterías más próximas de las que algunos acompañantes o familiares se ocuparán de aportarlos a los dolientes.

Encontramos una novedad: al ser construcciones seriadas -con espacios interiores, como la gran sala de la que habló María- y abiertas se producen interacciones entre personas desconocidas que asisten a duelos diferentes dando lugar a relaciones efímeras en los espacios exteriores, creándose momentos de intercambio y de humor. Pepe ofrece un ejemplo:

"Dicen que no hay velatorio sin risas, ni casamiento sin llantos; es un dicho, ¡y es que es verdad!, porque cuando me casé yo, mi madre se hartó de llorar, y mi suegra tan a gusto. En la muerte de mi mujer, cuando fuimos allí..., cuando nosotros fuimos allí, hay cinco o seis casillas de estas..., velatorios. Cuando fuimos había nada más que tres ocupadas, hace de esto tres años. Vimos que llegó otro, y al rato otro más, y otro más, hasta que se cubrieron las seis. Por la parte de atrás hay un frigorífico con varias bateas, por lo menos había diez. Salimos mi cuñado, y dijimos: «pues esto está todo completo», y viene otro más. Y salta mi cuñado Manolo y dijo: «¡coño, hay más muertos aquí que en la guerra!», y rompimos a reír y a uno que estaba al lado y se lo conté..., la gente como con ganas de reír, «me cago en tié, que hay más muertos que en la guerra», y se contagió, porque la risa es muy contagiosa. Esto fue en el Ruiz de Alda. Llorando de risa, y se corrió la voz de lo que pasaba. **La gente cambió de cara...**, y mi cuñado contando chistes, y su hermana era la que estaba muerta... Como la mujer aguanta más, aprovechamos. Dicen que si los hombres tuviéramos que parir no habría mundo. Casi a media noche surge la risa, que empiezan a cansarse, y la risa mantiene despierta a la gente. Sobre las cuatro de la mañana pasó eso." (Pepe)

Encontramos de nuevo la relación boda-velatorio en la cita del refrán

---

<sup>343</sup> Cf. II. 1.4., pg. 168.

que sugiere la relación de inversión emocional (*llantos en bodas y risas en velatorios*) tratando de comunicar la vivencia de la boda asociado a un sentimiento de duelo -puesto que la boda supone un duelo en relación a la vida anterior- en las bodas, y un sentimiento de reafirmación vital durante el duelo. Es a través del refrán que Pepe contrasta su boda y el velatorio de su mujer.

Es impresionante, en el relato de Pepe, cómo la percepción rocambolesca del tanatorio, como lugar donde los muertos llegan de forma seriada, ordenada y organizada -*¿máquinas para morir, o mejor dicho- para muertos?*-, servirá de excusa para desencadenar las risas y generar una sociabilidad de forma espontánea. Aquí la muerte no se presenta en su unicidad, es decir no es una persona la que ha muerto para el tanatorio, sino que se trata de llenar los espacios destinados a ellos con los muertos anónimos de la ciudad, quedando la persona reducida a una cifra. Pero a pesar del condicionamiento espacial se conservan formas de sociabilidad y de comunicación:

"Se habla de todo, la familia, el trabajo, enfermedades, juventud, y en lo que quedamos, de las vueltas que da la vida. Tengo por norma decirle a todo el mundo: «mañana ¿qué vas a hacer?», «no lo sé». Se dice que parece mentira que en tan poco tiempo se ha ido, y si ha sido una enfermedad larga: «hay que ver lo que ha sufrido». Sobre las ocho de la mañana se daba por finalizado y se retiraba cada uno." (Pepe)

Para nuestra informante, originaria de la capital, su posicionamiento va a ser otro:

"Yo velatorios he estado poco, porque después de muertos ya no soy amiga..., dar el pésame. Sí he ido a las misas, y de consolar en lo que he podido. Después de muerto no se puede hacer nada..., estar allí todo el tiempo en una sala aparte, y en otra sala hasta se cuentan chistes. Se reza un Rosario a lo mejor, los que tienen un poco de fe sí, los otros no." (Matilde)

En el caso de Matilde encontramos esta idea utilitaria de la ciudad enunciada bajo la fórmula: "después de muerto no se puede hacer nada", refiriéndose al difunto. Por tanto, "después de muerto[s]" ella no adhiere a estas prácticas, no es "amiga", se va a plantear así ideológicamente en estos términos la inutilidad del velatorio, que al no servir al difunto quedará reducido a un simple "estar allí todo el tiempo en una sala aparte". Qué lejos estamos del *calor* de las palabras de los originarios de los pueblos cuando hablan de solidaridad, unión, etc.; en el testimonio de Matilde todos esos conceptos parecen estar ausentes; las presencias se configuran como un automatismo, una repetición, un sinsentido en todo caso, donde está ausente ese apoyo solidario hacia los dolientes. Encontramos de nuevo la mirada crítica que también Ester expresó más arriba, acerca de las risas, y que Matilde expresa de forma sutil: "en otra sala hasta se cuentan chistes" como si se tratara

de una falta de respeto al difunto. Ella enfatiza el aspecto de consolación y las prácticas de la religión oficial: presencia en misas, rezar el Rosario, etc.

Aurelia, que continúa viviendo en su pueblo, ofrece su versión sobre la forma en que se producen los velatorios en Granada:

"Si alguien se muere en Granada, no va nadie al velatorio, y hasta se acuestan. Ni llevan café ni nada. Allí el bloque son casi todos de pueblo, y allí es igual que los pueblos... Los dos cuñados que se han muerto en Granada, han acudido mucha gente. Se dice que en Granada se muere alguien y la gente se acuesta tan tranquila. Ya en los velatorios queda nada más que la familia con el muerto. Antes era todo el pueblo. Ya la gente pasa más de pasar malas noches." (Aurelia)

Para Aurelia existen dos categorías en la ciudad:

1. La gente originaria de la ciudad, en que:

a) El velatorio es casi inexistente; Aurelia lo repite en los enunciados: "no va nadie y hasta se acuestan", "se dice que en Granada se muere alguien y la gente se acuesta tan tranquila". "Ya en los velatorios queda nada más que la familia con el muerto". "Ya la gente pasa más de pasar malas noches".

b) No hay intercambio de dones: "Ni llevan café ni nada".

2. La gente originaria del pueblo y que viven en la ciudad. Para Aurelia el velatorio entre estas personas es similar a los pueblos. Aurelia señala que en el bloque donde viven sus familiares de Granada -entre ellos su cuñada María, una de nuestras informantes- los vecinos son originarios de pueblos, y que por tanto, en el caso de sus cuñados "han acudido mucha gente". Pero recordemos que María afirmó que en su bloque hubo vecinos que no se enteraron del fallecimiento de su marido sólo varios meses más tarde.

## 2.4. "¡NO LES PERMITIERON NI LLORARLO!"

*"Rien n'est pire que l'extrême malheur qui du dehors détruit le je."*<sup>344</sup> (Simone Weil)

Hemos visto hasta ahora las formas en que se expresaban los sentimientos pasando de unas concepciones a otras, y cómo las expresiones tradicionales estaban siendo criticadas y reemplazadas en las nuevas generaciones de nuestros informantes, con respecto a la de sus padres y abuelos. Nuestra generación fue socializada con la nueva teoría, por lo que nos resulta más fácil posicionarnos con estas críticas ya asumidas culturalmente y que for-

---

<sup>344</sup> Trad.: "Nada es peor que la desgracia extrema, que destruye el yo desde fuera." (WEIL, 1.991: 35).

man parte de nuestras concepciones actuales, resultándonos más extrañas las formas tradicionales. Es por ello que hemos querido contrastar lo dicho hasta ahora con otros datos, a partir de los textos que ofrecemos a continuación, y que nos van a permitir acercarnos al tema desde otro ángulo. Se trata de dos casos que se produjeron en la Guerra Civil, en el pueblo de Antonio.

"El entierro del Pija..., lo mataron al estallar la guerra, era reumático... Era de izquierdas. Cuando entraron los falangistas la gente corría, pero él no pudo correr bastante por el reuma, lo cogieron los falangistas y lo mataron. Las noticias llegaron al pueblo. Lo trajeron desde el Colmenar de S<sup>a</sup> Blanquilla... Allí lo matan, y allí lo dejaron. La familia de la mujer se lo trajeron a la mujer. **¡No les permitieron ni llorarlo!** Unos falangistas rondaban la casa, y apenas lloraban les amenazaban con pegarle dos tiros. **¡Y no dejaron a la familia ponerse luto!**, la familia se tuvo que pudrir allí, y con unas cajas que hicieron, con cuatro tablas que hicieron lo llevaron al cementerio, sin acompañamiento ni cura..., llevaban a muchos al cementerio a pegarles y luego los devolvían al pueblo. Uno sólo con el fusil los acompañó por si alguno gritaba o lloraba. Lo hacían porque eran así de criminales, los rojos también hacían estas cosas. No lo hicieron con algunas personas que vivían allí. En Tabernas hicieron barbaridades los rojos. Esto me lo contó la Pepa el Pija." (Antonio)

Tenemos en este caso una demostración de violencia y brutalidad en el contexto de la Guerra que no se va a parar con muertes violentas y asesinatos de masa -fosas comunes<sup>345</sup>-, sino que se va a prolongar en la interdicción expresa a la familia de hacer su trabajo de duelo puesto que "no les permitieron ni llorarlo", ni "ponerse luto". Violencia proyectada sobre la víctima y contra su familia: "la familia se tuvo que pudrir allí".

Si hasta ahora hemos visto la sustitución de las expresiones antiguas del duelo -bajo las críticas de nuestros informantes- con nuevas concepciones en que la nueva fórmula *para sentir no es necesario llorar, ni gritar*, en la situación que Antonio acaba de describirnos vemos la necesidad del recurso de esas personas a sus prácticas culturales y casi las ganas de gritar con ellos, empatizamos con la familia. Esto nos lleva a considerar de nuevo la cuestión de la autenticidad o no de estas manifestaciones; y, en este caso, vemos que siguiendo la lógica cultural de las concepciones a las que estas personas adhieren, es bastante lógico que puedan expresar lo que sienten a través de los moldes en que fueron socializados desde su infancia. Una cosa es sustituir estas expresiones con nuevas concepciones cambiando sus significados, como consecuencia de una *libertad creativa*; otra cosa muy distinta es hacerlo

---

<sup>345</sup> En estos últimos años ha surgido la necesidad de buscar los restos de desaparecidos durante la Guerra Civil, como recoge el documental "Las fosas del Olvido", destacando la A.R.M.H. (Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica).

violentamente y por la fuerza como vemos en este acto de barbarie, uno de tantos que se cometen en las guerras. Y aunque con estos actos pretenden eliminar la humanidad de la víctima, en realidad, es el agresor el que se sitúa al margen de su propia humanidad.

El segundo caso que nuestro informante presenta, ayudará a comprender el significado semántico de este acto:

"Ahora te voy a contar el entierro del Síndico. Éste fue al acabar la guerra. Era guardia de Asalto, de los rojos; se creó en la República, la fuerza que iba delante. Este Síndico era guardia de Asalto durante la guerra; fue presidente del Sindicato de U.G.T. Al acabarse la guerra, apenas llegó al pueblo se lo llevaron a una cárcel que improvisaron en frente de la casa de sus abuelos, y allí lo tuvieron seis o siete días torturándolo. Luego lo echaron, estuvieron segando cebada, y le enseñó los esturones, y se los enseñó Manucho, un falangista. Después de estar en el suelo echado, y lo quería matar en el suelo. Dice que decía: «vamos a acabarlo de matar», y no miento, y si no, se me seque la lengua. Los otros dijeron de dejarlo, y lo dejaron..., y estaban segando y fueron de nuevo por él. Lo metieron en la misma casa, le pegaron patadas, y en una de éstas lo mataron, y luego lo colgaron para decir que se había ahorcado él. Pero había un demente, que era un hombre y le decían Joaquina, se llamaba Joaquín, y a voces decía: «Canallas, bribones, que lo habéis colgado después de matarlo, que lo vi yo». Por eso se enteró el pueblo. Una niña de 15 años fue gritando: «Ay, que dicen que al Síndico lo han matado». Y salió un falangista y le dijo: «Si no te callas, te ahorcamos a ti también».

Lo enterraron y no le permitieron a la familia ponerse luto. En cambio murió la madre del dueño de la fábrica y tuvieron que ponerse luto por la madre del dueño, y entre ellos estaba el hermano del Síndico. ¡Fíjate tú que tuvo que llevar luto por la madre del de la fábrica y no pudo llevar el luto por su familia! como si fuera un perro que había muerto, para que demostraran que ni la familia lo quería." (Antonio)

En este segundo relato vemos la represión ejercida sobre el luto -tema que trataremos más adelante-; pero, Antonio -quien rechaza el luto y sus significados sociales-, va a considerarlos en su testimonio con su cadena de significados originales al presentarse en un contexto en forma de negación forzada por la violencia: "no le permitieron a la familia ponerse luto" con la intención de "que demostraran que ni la familia lo quería".

Pero ¿qué mensaje trata de hacer pasar esta violencia tan real por un lado y tan simbólica por otro? A través de los datos del texto etnográfico, podemos comprobar que al prohibir el duelo familiar, trataban de vaciar a la víctima de toda su humanidad cultural, reduciéndolo al estado animal "como si fuera un perro que había muerto". Se le ha matado física e individualmen-



te, pero tras su muerte quieren eliminarlo de forma social y familiar. Edgar Morin recuerda como uno de los rasgos primeros de nuestra humanidad la ritualización de la muerte:

"La muerte se sitúa exactamente en el umbral bio-antropológico. Es el rasgo más humano, más cultural del antropos. Pero si en sus actitudes y creencias ante la muerte el hombre se distingue claramente del resto de los seres vivientes, precisamente por medio de dichas actitudes y creencias es como expresa lo que la vida posee de más fundamental. No tanto el querer vivir, [...] sino el propio sistema de vivir." (MORIN, 1.994: 13)

Negar a un miembro de la sociedad la expresión del duelo de sus familiares, según su propio sistema cultural, equivale simbólicamente a su expulsión de la condición humana a un nivel absoluto, sería una segunda muerte; se trata de hacer pasar a la persona del mundo de la cultura al de la naturaleza, y en esta última al estatus animal.

o    O    o

Resumiendo, los contrastes que surgen entre las tradiciones del pueblo y la ciudad, se presentan, en general, en forma de oposiciones binarias:

<p><b>- Teoría y prácticas tradicionales:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Focalización sobre la lectura de signos.</li> <li>- Cuestión formulada claramente.</li> <li>- Elaboración de una teoría de los sentimientos del duelo en sociedad.</li> <li>- Significantes: llorar y gritar.</li> <li>- Significados: relación entre cualidad del sentimiento y cantidad en la expresión: directamente proporcional.</li> <li>- Visibilidad.</li> <li>- Fuerte presencia de vecinos.</li> <li>- Griteríos.</li> <li>- Casas abiertas.</li> <li>- Velatorios en casas.</li> <li>- Segregación de espacios.</li> <li>- Desbordamiento de sociabilidad.</li> <li>- Manejo del desfase emocional.</li> <li>- Aceptación del humor.</li> <li>- Sentimiento de fuerte presencia social.</li> </ul>	<p><b>- Teoría y prácticas modernas:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- No focalización sobre la lectura de signos.</li> <li>- Cuestiones confusas y sin clara formulación.</li> <li>- Elaboración de una teoría de los sentimientos del duelo en privado.</li> <li>- Significantes: llorar en silencio.</li> <li>- Significados: Relación entre cualidad del sentimiento y cantidad en la expresión: inversamente proporcional.</li> <li>- Invisibilidad.</li> <li>- Ausencia marcada de vecinos.</li> <li>- Silencios.</li> <li>- Pisos cerrados.</li> <li>- Velatorios en tanatorios.</li> <li>- No segregación de espacios.</li> <li>- Escasa Sociabilidad.</li> <li>- No manejo del desfase emocional.</li> <li>- Rechazo del humor.</li> <li>- Sentimiento de aislamiento social.</li> </ul>
--	--

Tras haber presentado en este capítulo las expresiones del duelo en el *momento presente*, y de habernos aproximado a las dos teorías emic -la tradicional y la moderna- que se expresa a través del discurso de nuestros informantes, hemos podido apreciar la sustitución ideológica del segundo por el primero. Esta sustitución se produce por un cambio semántico desde la perspectiva de la modernidad, puesto que la cadena de significados de las formas tradicionales según la percepción tradicional será leída con las claves de la modernidad, lo que barre literalmente ese sistema tradicional. Esto dará lugar a cambios importantes en las expresiones y en las prácticas en los primeros momentos del duelo.

Pasamos a tratar en el capítulo siguiente los aspectos expresivos del duelo en relación a su proyección en el tiempo, a través del luto y las visitas al cementerio.



### CAP. 3 LA EXPRESIÓN DE LOS «SENTIMIENTOS» DEL DUELO EN EL DEVENIR<sup>346</sup>.

*"La durée intérieure est la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent, [...]. Sans cette survivance du passé dans le présent, il n'y aurait pas de durée, mais seulement de l'instantanéité."* (Henri Bergson)<sup>347</sup>

*"Facial expressions of emotion are controlled for various reasons. There are social conventions about what you can show on your face, cultural display rules that govern how people manage the appearance of their faces in public."* (Ekman y Friesen)<sup>348</sup>

Hasta ahora hemos tratado de las distintas expresiones del duelo en el momento de producirse la muerte de una persona, y pudimos apreciar el vaciamiento progresivo del contenido de estas concepciones tradicionales a través del enunciado «¿qué tiene que ver una cosa con la otra?». Este enunciado nos sitúa en una cuestión fundamental de nuestro estudio: ¿qué relación existe entre la realidad de lo que el individuo siente y la manifestación pública de un sentimiento -de forma codificada culturalmente a través de la tradición- o dicho de otro modo entre el significante y el significado?

Cuando nuestros informantes relataron sus experiencias en relación a esos momentos traumáticos de pérdida, comprendimos cuan difícil debieron resultarles, en sus estatus de dolientes, el tomar conciencia de lo que estaba sucediendo, y lo que les estaba sucediendo a ellos. El «shock» producido alteraba sus percepciones dejándoles un sentimiento de irrealidad que afectaba su percepción de sí mismos, al vivirse como una unidad escindida en dos,

---

<sup>346</sup> El devenir tendría para Cazeneuve un sentido de impureza (CAZENEUVE, 1.972: 102), y en el luto se prestaría a lo que él denomina "la mancha del tiempo" (CAZENEUVE, 1.972: 103), tiempo en el que estarán preservados los dolientes y obligados a vivir en una marginalidad donde van a repetir una serie de pautas fijadas culturalmente; para Cazeneuve esta repetición en el tiempo tratará de ayudar a soportar el cambio, al mimarlo simbólicamente. Él considera que en la muerte está claro como abandono de un mundo y entrada en otro (CAZENEUVE, 1.972: 109).

<sup>347</sup> Trad.: "La duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, [...]. Sin esta supervivencia del pasado en el presente, no habría duración, sino solamente instantaneidad." (BERGSON, [1.934] 1.960: 201).

<sup>348</sup> Trad.: "Las expresiones faciales de la emoción son controladas por varias razones. Hay convenciones sociales acerca de lo que usted puede mostrar en su cara, despliegue de reglas culturales que regulan cómo la gente maneja la apariencia de sus rostros en público." (EKMAN; FRIESEN, 1.975: 20)

quizás agudizándose más la diferencia, por un lado, entre el nivel de la persona que siente que ha perdido de golpe su sistema de referencias en relación a la realidad cotidiana, y que se vive a sí mismo de forma confusa; y, por otro lado, dentro de la misma persona, el nivel del observador analítico que trata de comprender lo que sucede y que escruta la realidad.

Edgard Morin afirma que

"[...] la muerte [...] se la toma como un accidente, un castigo, un error, una irrealidad; mitos en los que la muerte es explicada como un maleficio o un encantamiento, traducen esta reacción de «incredibilidad»". (MORIN, 1.994: 63)

Jean-Marie Domenach lo confirma también al señalar que

"La relación del vivo con los muertos pasa por una irrealidad que conviene escrutar sin cesar". (DOMENACH, 1.976: 78)

Vamos a tratar, pues, de comenzar por aproximarnos a este sentimiento de irrealidad teniendo en cuenta la relación sujeto-objeto, a través de la explicación que Damasio ofrece, y que según él, se encuentra en la base del mecanismo de la conciencia núcleo<sup>349</sup>. Este autor, partiendo del concepto de *proto-Yo*<sup>350</sup>, relata lo que sucede al organismo de la persona cuando entra en contacto con el objeto:

1) En un principio tendríamos la carta de "*el proto-Yo en el instante inaugural; [después] el objeto entrando en la representación sensorial; [y por último, y como resultado final] el cambio del proto-Yo inaugural en proto-Yo modificado por el objeto.*"<sup>351</sup> (DAMASIO, 2.002: 230).

2) El contenido de las diferentes cartas (proto-Yo inaugural + objeto + proto-Yo modificado) da lugar al «*ensamblaje de la carta de segundo orden*», de la que Damasio dice que "sostiene el informe -en imágenes y no verbal- de la relación organismo-objeto" (DAMASIO, 2.002: 230-231). Esto da lugar a lo que él llama *un relato no verbal de segundo orden*, del que señala que

---

<sup>349</sup> Ya tratamos de este concepto de Damasio. Cf. I. 3.4., pg. 119.

<sup>350</sup> El *Proto-Yo* es concebido por el autor como sigue: "Le proto-Soi est une collection reliée et temporairement cohérente de configurations neuronales qui représentent l'état de l'organisme, à de multiples niveaux du cerveau. Nous ne sommes pas conscients du proto-Soi." (DAMASIO, 2.002: 226). Trad.: "El proto-Yo es una colección conectada y temporalmente coherente de configuraciones neuronales que representan el estado del organismo en múltiples niveles del cerebro. No somos conscientes del proto-Yo." (DAMASIO, 2.002: 226).

<sup>351</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "*le proto-Soi à l'instant inaugural; l'objet entrant dans la représentation sensorielle; le changement du proto-Soi inaugural en proto-Soi modifié par l'objet.*" (DAMASIO, 2.002: 230).

"En el caso de los seres humanos, el relato no verbal de segundo orden puede inmediatamente hacer el objeto de una reconversión lingüística que podríamos llamar el tercer orden. [...] El relato del estado del proto-Yo que se encuentra cambiado por la interacción con un objeto, debe primero producirse bajo su forma no lingüística, si se pretende que alguna vez sea traducido por las palabras necesarias."<sup>352</sup> (DAMASIO, 2.002: 240-241)

Si consideramos esta relación entre doliente (sujeto) y muerte de un *otro* con fuerte significado para el doliente (objeto) -desde esta explicación que Damasio ofrece- en las circunstancias del duelo, el proceso final expresado verbalmente, al que como investigadores asistimos *como otro exterior*, generalmente quedaba expresado a través de enunciados del tipo: "es que no me lo podía creer", o "no puede ser". Nos preguntamos cómo podríamos representarnos el contenido del objeto (muerte del otro) asimilado y representado en el organismo del sujeto (doliente) y que llega a la elaboración de esa expresión verbal que les remite a la sensación de irrealidad; para ello acudimos a Edgar Morin, quien en el volumen primero de *El Método* señalaba la existencia de dos sistemas explicativos dentro de las ciencias, según nos situemos en el punto de vista del desorden, o en el del orden y la organización. Desde el primer sistema, señala el autor, el universo y todo lo que contiene es concebido desde las nociones de azar e improbabilidad; desde el segundo, en cambio, (orden, que supone la existencia de una dialéctica orden-desorden), "el orden y la organización se sitúan delante de la escena, llegan[-do] a ser los actores del mundo [...]"<sup>353</sup> (MORIN, 1.981: 62-65).

Al tratar de situarnos en esta doble perspectiva explicativa de Morin, teniendo en cuenta las explicaciones anteriores de Damasio, pudimos representarnos, de alguna manera, el conflicto interior vivido por las personas del duelo. Lo entendimos -parafraseando a Damasio- como la entrada y asimilación del *objeto exterior* -pérdida de la persona significativa- en el organismo del *sujeto* doliente -y modificación de dicho organismo-. Pero este objeto exterior, posee, en cambio, su contrapartida u objeto interior (imágenes del recuerdo de la persona vivida); estos dos objetos se podrían concretar en esas dos nociones de Morin:

---

<sup>352</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Dans les cas des humains, le récit non verbal de second ordre peut immédiatement faire l'objet d'une reconversion linguistique, qu'on pourrait appeler le troisième ordre. [...] Le récit de l'état du proto-Soi qui se trouve changé par l'interaction avec un objet doit d'abord se produire sous sa forme non-linguistique, si l'on veut qu'il soit jamais traduit par les mots qu'il faut." (DAMASIO, 2.002: 240-241). Nos preguntamos si esta relación *organismo-objeto* al generar un relato *en imágenes no verbal* se encuentra en relación con la generación y mantenimiento de códigos simbólicos.

<sup>353</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Dans cette perspective où l'ordre et l'organisation se mettent au-devant de la scène, deviennent les acteurs du monde." (MORIN, 1.981: 63).

1) *desorden* absoluto o caos: muerte de la persona manifestándose en un corto espacio de tiempo, y por tanto afectando en el doliente a su *conciencia núcleo* y al *yo central*<sup>354</sup>.

2) *orden y organización* cotidianos habituales, donde se inserta en la memoria la imagen de la persona fallecida cuando estaba en vida; afectará en el doliente a su *conciencia extendida* y al *yo-autobiográfico*<sup>355</sup>.

Dos paradigmas, orden y desorden, cuya elaboración conceptual ha sido lenta y difícil en el ámbito de las ciencias, como explica Morin en su obra mostrándonos la dificultad que tenemos de pensarlos conceptualmente a la vez, en interacción y de forma complementaria. Sin embargo las personas del duelo viven estos dos paradigmas como *objetos* en profundidad y de forma carnal -"Eso es un dolor, que las carnes es que se te abren. La carne, la sangre se te vierte agua"<sup>356</sup>- de forma simultánea, conjunta, y en oposición. Ambos paradigmas integrados -no por ello armonizados- en la carne y el espíritu de la persona, van a inscribirse ya, y a partir de esos momentos en la temporalidad donde la *brecha*<sup>357</sup> permanecerá latente durante mucho tiempo, a veces, incluso toda una vida.

Uno de nuestros informantes, Manolo, partiendo desde el momento presente del drama, introduce etnográficamente el tema del devenir, que trataremos en adelante. El devenir, se proyectará como el tiempo en el que se va a generar una nueva memoria autobiográfica del *después*, que va a tratar de reemplazar y armonizar con la del *antes*:

"Si no estamos con esos sentimientos claros, ¿cómo chillamos?, ¿cómo alborotamos?... Pero como aún no ha pasado el tiempo reglamentario para darse cuenta... Cuando notas ese cariño o acogimiento lo sientes, pero no lo notas hasta que no pasa un tiempo. Si no notas ese sentimiento ¿por qué gritas?, públicamente lo haces, pero la falta la sientes cuando pasa un tiempo. Cuando mi madre se murió, sentía que todavía mi madre estaba viva... «Conchi, voy a ver a mi mamá». La sentía como si aún estuviera..., yo no lloré, ni noté..., no porque yo no quisiera... Públicamente no percibes en ese momento, porque me la tenías... No lloras porque tú no sientes nada." (Manolo)

Manolo, ejerciendo su espíritu crítico y analítico, en lo que él considera

---

<sup>354</sup> Concepto de Damasio que ya tratamos. Cf. I. 2.2., pg. 119.

<sup>355</sup> Concepto de Damasio que ya tratamos. Cf. I. 2.2., pg. 119.

<sup>356</sup> Extracto del testimonio de Antonio, que ya fue citado. Cf. II. 2.1., pg. 199.

<sup>357</sup> Concepto que aparece en diversas ocasiones en la obra de Morin (MORIN, 1.981).



como manifestaciones excesivas del momento<sup>358</sup>, ofrece dos categorías temporales para "el sentir":

1. El momento en que suceden los acontecimientos, y que ya tratamos en el apartado anterior, que encontramos bajo los enunciados siguientes:

a) "como aún no ha pasado el tiempo reglamentario para darse cuenta", situándonos de nuevo en ese sentimiento de irrealidad que mencionamos más arriba o para expresarlo en los términos de Damasio, podríamos decir que lo vivido en la *conciencia núcleo* no se ha inscrito aún en la *conciencia extendida*.

b) "la falta la sientes cuando pasa un tiempo". Este enunciado nos remite a su contrario, es decir, que *la falta* de la persona fallecida *no la sientes* en los momentos inmediatamente posteriores al fallecimiento; de nuevo el sentimiento de pérdida de realidad que hará que Manolo tenga la "sensación" de que su madre aún estaba viva. Nuestro informante ya nos explicó que no lloró cuando su madre murió<sup>359</sup>; y la explicación que ofreció -y que dio a sus familiares en esos momentos- fue el *traspaso* de la petición que su madre le hizo de que no llorara cuando ella muriese; esta fue la causa que Manolo encontró, pero en este testimonio señala otra razón, quizás más íntima: "no lloras, porque tú no sientes nada" en ese momento en que está sucediendo; por tanto, se trata, quizás de una especie de suspensión de los sentimientos naturales vinculados a la persona, al pasar a un primer plano ese sentimiento de irrealidad de lo que está sucediendo.

2. Una proyección en el tiempo. Nos separamos de ese presente para entrar en el devenir, lo que marcará una distancia con ese «momento» que quedará fijado en la memoria y producirá cambios importantes entre los supervivientes. Este alejamiento temporal es el que marcará, como dice Manolo, el tiempo de los sentimientos verdaderos, el *cariño* o *acogimiento*, que no se siente "hasta que no pasa un tiempo".

Así tenemos en los dolientes un *tiempo reglamentario* -¿tiempo necesario a la conciencia y que funda la *regla* o norma?- de separación de ese momento de "no darse cuenta", en que los sentimientos pueden estar muy confusos o ausentes; y un segundo tiempo de "darse cuenta". Este lapsus temporal de toma de conciencia marcará culturalmente la expresión natural y espontánea del sentimiento hacia el difunto.

Para Manolo expresar *sentimientos* en este primer tiempo equivale a

---

<sup>358</sup> Que ya tratamos. Cf. II. 2.2., pg. 195.

<sup>359</sup> Cf. II. 2.1. pg. 213.

una falta de veracidad. En otro momento de la entrevista precisa esta distinción, que, por lo demás concuerda, de alguna forma, con la teoría de Damasio sobre el ciclo emoción-sentimiento:

"Unas personas que tengan más sentimientos están más tiempo recordando, pero la expresión del momento, no va acompañada por un sentimiento o una publicación, porque ¡hay un público!, el sentimiento se muestra posteriormente, se le nota después." (Manolo)

Para Manolo es el recuerdo en el devenir -no olvidemos que el sentimiento se inscribe en el aspecto representativo de la afección, en su imagen mental- y no la expresión del momento -emoción-, condicionada por la presencia del público, la que va a "mostrar" la sinceridad de "los sentimientos" hacia el difunto. Sin embargo, como hemos visto, en el momento presente lo que se muestra es la "significación del objeto" para el sujeto a través de su impacto emocional.

Manolo enuncia, por tanto, que "el sentimiento se muestra posteriormente, se le nota después". Esto remite al hecho de que la presencia del *público* será más discreta en este devenir y marcará sus distancias con respecto a ese primer momento. No obstante, va a seguir presente tratando de detectar esos signos mostrados por el doliente a lo largo del tiempo; y éste debe, por su parte, producirlos: "se muestra" para que *se le note* delante de ese público.

Manolo también explica en qué consiste el sentimiento de afección por la persona fallecida:

"No se llora porque se ha muerto, jamás; se llora porque en ese momento se recuerda de que te dijo, te hizo... como un halago..., y entonces lloras, eso es el sentimiento, o porque nos pegan a uno. Llorar o reír son sentimientos..., de eso decir: «yo siento que mi padre o mi madre sale de la puerta...», por dar una sensación... La gente dice: «hay que ver lo que quería ese hermano a esa hermana», pero eso se demuestra después, ¿cómo demuestras los sentimientos?, yendo a la iglesia..., porque ya he tenido esa experiencia de sentir de verdad." (Manolo)

La teoría subyacente sería que lo que produce la emoción, que se manifiesta a través de *se llora*, son los contenidos de la memoria del doliente sobre la persona perdida: *se llora porque en ese momento se recuerda de que te dijo, te hizo... como un halago..., y entonces lloras*. Damasio decía que "Los objetos emocionalmente competentes pueden ser reales o rememorados."<sup>360</sup> (DAMASIO, 2.003: 62). Aunque Manolo dice que *no se llora porque se ha muerto, jamás*,

---

<sup>360</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Les objets émotionnellement compétents peuvent être réels ou remémorés." (DAMASIO, 2.003: 62).

lo que hace que esos recuerdos se conviertan en *objetos emocionalmente competentes*, es precisamente el hecho de que esa persona *se ha muerto*, lo que por otra parte activa ciertos contenidos de la memoria en relación al difunto, en esa dinámica de la conciencia en que el *yo* ha perdido el *tú*.

Dentro de esos contenidos de la memoria se encuentran las palabras y los actos, lo vivido y compartido -que constituyeron parte del ser de esas personas, una especie de ósmosis entre los vivos y el difunto- o algunos de los momentos de la relación entre el difunto y los dolientes. La persona que los produjo ya no está, y esas palabras y actos siguen habitando en los supervivientes, proyectándolos en el devenir, Manolo decía más arriba que "notas ese cariño o acogimiento", encontramos, por tanto, junto con el sentimiento afectivo, un sentimiento de *acogida* de lo que fue la persona ahora ya difunta, y que en adelante se convierte en el *objeto* interiorizado del doliente.

En vista de lo explicado, vamos a comenzar por analizar en este apartado dos de los grandes temas en relación a este devenir que se proyectará hacia el futuro, y que focalizará, por un lado, a los dolientes, y, por otro lado, al grupo de acompañantes. Comenzaremos por un primer apartado donde trataremos del luto, y después en otro segundo apartado nos aproximaremos a las visitas al cementerio y al día de difuntos.



### 3.1. INTENSIDAD Y DURACIÓN DEL LUTO.

"No se invitaba a nadie después del velatorio."  
(Antonio)

"Sí, eso es una cosa que no se te olvida, que vienen recuerdos a cada momento y empiezas a analizar y te da pena de tantas cosas..." (María)

El luto va a inaugurar un período de margen para los dolientes que se prolongará en el tiempo. Van Gennepe dice que durante el duelo

"[...] los ritos de margen tienen una tal duración y complejidad, que obligan a veces a reconocerles una especie de autonomía" (VAN GENNEPE, [1.909] 1.986: 158)

Régnier y Saint-Pierre recuerdan que

"El duelo, es una crisis constituida al mismo tiempo de un estado de pena y de un trabajo de adaptación a los cambios ocasionados por la pérdida y al nuevo modo de vida que se impone."<sup>361</sup> (RÉGNIER; SAINT-PIERRE, 2.000: 11)

También señalan que en esta adaptación hay un trabajo por hacer para desligarse del difunto y dirigir la afectividad hacia nuevos apegos (RÉGNIER; SAINT-PIERRE, 2.000: 69). El luto habría que ubicarlo justamente en esta dinámica del *trabajo de adaptación* a través de sus múltiples aspectos.

Siendo el luto un indicador principal y emblemático del sentimiento de la persona por el difunto, éste presenta, a su vez, un carácter polisémico cargado, por tanto, de otras significaciones. Leach sugiere que

"[...] la variedad de canales de comunicación a través de los cuales los mensajes pueden fluir y la variedad de tipos de asociación por los que los elementos del mensaje se pueden combinar, [...] a pesar de lo compleja que sea su estructura o lo ambigua y polisémica que sea su implicación, se perciben todas como un mensaje *único*." (LEACH, 1.989: 60)

#### 3.1.1. EL LUTO ES «EL SENTIMIENTO DE LA PERSONA».

Oficialmente el comienzo del luto queda determinado con claridad y precisión a partir del momento del fallecimiento de la persona; en cambio, la

---

<sup>361</sup> Trad. de la edición francesa. Cita orig.: "Le deuil est donc une crise constituée à la fois d'un état de chagrin et d'un travail d'adaptation aux changements occasionnés par la perte et au nouveau mode de vie qui s'impose." (RÉGNIER; SAINT-PIERRE, 2.000: 11).

finalización del mismo es muy imprecisa, variable y ambigua.

"Normalmente en el momento en que se muere ya te puedes poner de luto." (Cati)

Nuestros informantes, en repetidas ocasiones, han expresado de forma clara el vínculo existente entre el luto y el sentimiento, el segundo como significado del primero, y el más importante de los significados. De hecho, el luto se presenta como la señal visible del sentimiento interior de la persona -al igual que sucedía con *llorar y gritar-*, y en este sentido se constituye como signo que puede ser leído e interpretado públicamente, pero al que se ajustaba la sensibilidad individual y la elección personal, como dice Conchi:

"Eso es ya el sentimiento de la persona. La que no lo llevaba..., en los pueblos sí se comentaba..., se ve rarillo, porque ha sido una tradición muy larga y te tienes que habituar." (Conchi)

A través de las palabras de Conchi vemos que el doliente *se debe vestir* con su sentimiento interior, haciéndolo, por tanto, público, siguiendo una codificación legitimada por una larga tradición. El cambio experimentado por esta generación ha sido bastante reciente, brusco y radical, como ya señalamos, pero a pesar de ello incluso a esta misma generación le costará desembarazarse completamente de sus costumbres. Aunque encontramos una fuerte adhesión hacia las nuevas concepciones que justamente eliminan sus tradiciones, tenemos que contar también con la fuerza de la presión social interiorizada en ellos y ejercida durante largo tiempo.

Como signos externos, llanto, griterío y luto se corresponden con las manifestaciones externas de los sentimientos destinadas a un público. Y como en el llanto y el griterío, el luto se va a encontrar sujeto al mismo tipo de críticas por parte de nuestros informantes, como la de Antonio, al mencionar una estrofa de una copla:

"Dicen que con el luto se siente más, en otras naciones el luto es blanco. La copla dice que «el luto cuando es sentío, se lleva en el corazón, y no en el color del vestío»." (Antonio)

Antonio, nos sitúa ante dos discursos sobre el luto:

1) El primero, divulgado desde el *dicen que* -perteneciente a la lógica social que pretende crear una norma exteriorizada-, en que el **luto** se instrumentaliza desde el **exterior** para llegar a ser un *útil* o *inductor emocional*, que amplifica y mantiene vivas emociones y *sentimientos* en intensidad y duración -*se siente más-*.

2) El segundo, transmitido desde la copla, en oposición a la lógica cultural anterior (o, contestando esta norma social) sitúa el **luto** -"cuando es sentío"- en el corazón, es decir en el **interior** y no en el exterior, dejando entrever

el principio de que el luto exterior no siempre *es sentío*. Por tanto, esta copla está poniendo en evidencia la lógica del luto exterior, con su doble juego de individualidad y sociabilidad, y mostrando que lo exterior no se corresponde necesariamente con lo interior.

Así, en la cultura tradicional, el luto es un signo visible *-en el color del vestío-* del sentimiento de los dolientes que queda así materializado para el ojo social de la comunidad. Pero también señala, puesto que a través de él podemos reconocer al doliente. Edmund Leach dice que

"[...] todas las diferentes dimensiones no verbales de la cultura, como los estilos de vestir, el trazado de una aldea [...] se organizan en conjuntos estructurados para incorporar información codificada de manera análoga a los sonidos y palabras enunciados de un lenguaje natural." (LEACH, 1.989: 15)

Esta función de señalización la encontramos en el discurso de algunos de nuestros informantes:

"Aquí se han muerto los padres de dos, y me he enterado tarde, como no van vestidas de negro... En el pueblo también se lo ponen poco, menos tiempo, pero tanto no." (María)

La desaparición del luto en el ámbito urbano conlleva la desaparición de la señal que informa del estatus de doliente, y que contribuye a la elaboración de una "ocultación" por ausencia de señal, al pasar el luto de lo exterior a lo privado e íntimo, considerado como un asunto interno de la familia. La muerte pasa de la esfera pública a la privada. De este modo en los edificios de la ciudad el deceso del familiar de algún vecino pasa desapercibido, al igual que pasan desapercibidas sus vidas. Los signos o indicadores de muerte van desapareciendo desestructurando así todo un sistema de comunicación no verbal, donde la ausencia de estos signos va a contribuir a que la muerte se vaya haciendo invisible al ojo social.

El relato anecdótico de una de nuestras informantes, que presentamos a continuación, muestra cómo la falta de señalización de los dolientes puede conducir al equívoco de los acompañantes:

"En un velatorio que yo estuve, yo iba toda de negro, y me senté junto a la caja. La viuda y las hijas también estaban junto a la caja, pero la gente me daba el pésame a mí. Entonces le dejé el sitio, pues yo tenía que decirle a la gente: «no, que yo no soy la viuda», y las hijas salieron a una tienda a comprarse ropa negra para ponérsela, pues iban con ropa de color, ¿cómo se les ocurre ir con ropa de color?, así la gente no saben que le tienen que dar el pésame a ellas. Y ya después todo fue bien." (Carmen)

Otro significado que pudimos recolectar del luto a través de Dorotea,

aunque no habitual, es el del luto como promesa:

"Mi marido murió hace nueve meses. De azúcar..., se había quedado ciego. Yo estoy de luto riguroso. [...] Yo siempre estuve de luto, yo había hecho la promesa antes de la guerra, para que se acabase." (Dorotea)

### 3.1.2. MUJERES DE NEGRO Y BRAZALETES PARA LOS HOM- BRES.

El luto se entiende, en su aspecto material, como los vestidos o trajes - así como los complementos- de color negro que *debían* llevar los dolientes durante un periodo de *tiempo reglamentario*. Para Edmund Leach los vestidos y los colores forman parte de algunos de los ejemplos que él cita como codificación binaria (LEACH, 1.989: 75-82).

Estos aspectos materiales son vistos desde distintos ángulos. Cazeneuve, por ejemplo, señala que el devenir y la muerte participan de la impureza, y que por tanto con respecto a los dolientes

"Se impone, pues, mantenerlos aislados de la sociedad, marcarlos, si es posible, con un signo distintivo, al menos hasta que hayan sido purificados." (CAZENEUVE, 1.972: 113)

La práctica del *luto exterior*, requería una preparación detallada de estos elementos vestimentarios, que comenzaba antes del fallecimiento de la persona, como explica Manolo:

"Estando todavía vivo, se preparaban por si se moría. Todavía se lleva esto a la práctica en los pueblos o capitales. Se prepara siempre una ropa adecuada. Las mujeres en aquella época no es lo mismo que hoy, antes era luto hasta los salcillos, es un decir, si los tenían también se los ponían. El hombre preparaba el brazalete. Eso lo hacían las vecinas, tenían un brazalete preparado para prestarlo a los vecinos, en señal de duelo: camisa negra, corbata negra y zapatos negros. Y si tenía traje negro también, porque siempre había ciertos favoritismos entre el hombre y la mujer." (Manolo)

Nuestro informante avanza en el «antes» una diferencia fundamental en el luto entre hombres y mujeres:

1. Las mujeres van vestidas completamente de negro: "Las mujeres [...] antes era luto hasta los salcillos". La mujer se relaciona con el luto de forma metafórica.

2. Para los hombres basta con uno o varios elementos de color negro: brazalete, corbata, zapatos, camisa... Es decir, al hombre le estaba socialmen-



te permitido combinar uno de estos elementos con ropas que no fuesen negras, aunque sí de colores oscuros. Tenemos, por tanto, una parte del todo para significar ese estado de duelo, lo que da lugar a una relación metonímica (LAKOFF; JOHNSON, 1.986: 74-76).

Nuestro informante ha señalado esas diferencias de género también al decir que "siempre había ciertos favoritismos entre el hombre y la mujer", para indicar esa mayor permisividad y flexibilidad para el primero, y una mayor sujeción y rigidez de los códigos del luto femenino. Al hombre, por tanto, le estaba permitido un mayor margen de libertad en su decisión de señalar, como veremos más adelante.

Para las mujeres, en cambio, la expresión es total, van a ir vestidas de negro *de pies a cabeza*, teniendo un alto valor simbólico el pañuelo para el trabajo, o el velo para otras salidas<sup>362</sup> como cuenta Presentación en relación a las generaciones anteriores a la suya:

"Muy antiguamente las mujeres se ponían velos o unas gasas para salir a la calle. Iban todas negras y con las mangas hasta aquí [señalando la muñeca], y la que se ponía pañuelo era para ir a trabajar al campo, y el velo era para ir más arreglada. Antiguamente estaban que no salían a la calle casi. Mi madre me contaba a mí que se ponía la gente velos y todo..." (Presentación)

Van Gennep explica que el velo sirve para separarse de lo profano "ya que hasta la vista [...] es un contacto", y situarse así en lo sagrado (VAN GENNEP, [1.909] 1.986: 180). Por otro lado Leach, quien señaló que "La diferencia de color es siempre un medio disponible para clasificar" (LEACH, 1.989: 81), ha puesto en relación el velo blanco de la novia con el velo negro de la viuda -como *codificación binaria*-, y teniendo en cuenta la consideración de no colores del blanco y negro los ha situado en su aspecto de anormal y sagrado, significando el blanco la pureza y el negro la impureza<sup>363</sup>, frente al nivel profano de los colores (LEACH, 1.989: 79-80).

Ante las pistas que ofrecen Van Gennep y Leach vemos cómo el velo tuvo toda una serie de connotaciones de separación entre dos realidades: sagrado y profano, público y privado. María nos sitúa ante las diferencias de género en relación a lo sagrado, a su espacio y celebración de la misa:

"A misa siempre van más mujeres que hombres, y si son mayores van algunos. Los hombres siempre han estado más dedicados a las cosas del campo y no les ha gustado estas cosas, eran más ateos y más

---

<sup>362</sup> Como ir a misa.

<sup>363</sup> Aunque el blanco también podría ser asociado con el día -la luz-, y el negro con la noche -oscuridad-.

despegados para estas cosas, más incrédulos. Eso pasa ahora también con las mujeres como tú hables con alguna te dicen: «Uh no hace tiempo que no voy a misa»; son costumbres que tienes metidas y te gusta hacerlo. «Pues hace... desde tantos». Yo todos los días festivos y domingos me gusta ir a misa; me gusta porque de toda la vida hemos tenido esto metido. A las misas de entierro y de funerales van las mujeres; los hombres a no ser que sean dolientes no van. Sí rezan en la casa sí pero ir a misa eso no, decían: «a las misas de las mujeres no», ellos... para ellos rezan aunque no vayan a misa. Yo..., a mi marido le gustaba muy poco ir a misa. Se hablaba de otro tema, se salía de misa. Mi marido [...] tenía mucha devoción y mucho temor de Dios.” (María)

Una de nuestras informantes va a situarnos ante una costumbre, un tanto particular y ya desaparecida, del luto masculino en el campo, y que en el hombre será el equivalente del velo, como señala ella misma:

"Entonces las camisas se hacían en las casas; se le ponía toda la parte de delante negra, y la de atrás igual que era. Se le añadía como señal de luto. Entonces no encontrabas una camisa negra, y como llevaba una chaqueta no se veía. Yo recuerdo haberlo visto cuando mi hijo tenía ocho o diez años, y ya tiene cuarenta, cuando yo vi las últimas camisas en el campo. La copa del sombrero con una franja negra alrededor, se le ponía una tira de tela, y unas puntadas. Eso ya se ponía hasta pasada del sol, se ponían los años que duraba el luto. Todavía muy poco, muy poco. Hay quien lo lleva por allí, las personas más antiguas, pues sí. Esto de la camisa es cosa muy antigua, que se haya perdido, que haga unos quince o veinte años que no veo eso, y lo de la tira negra en el sombrero es muy antiguo, desde que tengo uso de razón. Lo de la camisa era por sentimiento, en el hombre eso era luto riguroso igual que el velo o los pañuelos de seda negro. Los ponen en tres picos, mi madre lo llevó, mi abuela, y le decíamos: «mamá por Dios...» ¡que yo qué sé! Y lo ve uno hoy y dice, «Hay que ver cómo era antes la gente». Y las medias negras tupidas y en verano. Era más sentimiento." (Cati)

El luto riguroso se vincula con el sentimiento en su aspecto cuantitativo. Estas costumbres que ellos recuerdan de *los antiguos*, son rechazadas por nuestros informantes.

Manolo.- "Antes llevaban el pico de la camisa de negro, el brazalete en el traje de los domingos, y luego quedó el botón negro, o yo por ejemplo, la corbata negra."

Conchi.- Eso depende ya de los sentimientos de la persona, que te recuerde de tu madre o de tu padre."

A pesar del rechazo manifestado por los informantes, a veces reproducen la cuantificación del sentimiento a través de sus signos.

Pero el luto también va a señalar las diferentes clases sociales de ricos y pobres, como muestra el siguiente testimonio de Antonio:

"Había muchos que les gustaba el negro, pues es un color muy bonito. El hombre llevaba tira negra en el brazo izquierdo o derecho, y corbata negra. Como no ibas a ir a trabajar al campo con la corbata, llevabas una banda, y para ir constantemente con el luto... Los que tenían dinero se ponían un traje entero negro, y como los pobres no se lo podían costear... Las mujeres pintaban sus propios trajes. Sólo sé que se compró un traje negro el administrador, que era más malo que la puta que lo parió, hizo mucho daño." (Antonio)

Ya vimos que entre los hombres de pueblo, el uso del luto se reduce a una parte del todo; en el caso del administrador, quien pretende marcar la diferencia con respecto a los otros hombres -en que el luto completo era percibido como incompatible con el trabajo del campo-, su luto se significará a través del todo. En este caso adquiere, por tanto, la connotación de un mayor poder adquisitivo del administrador "los que tenían dinero se ponían un traje entero negro", e indica su alineamiento a la clase de los ricos, frente a la de "los pobres [que] no se lo podían costear".

Pero frente a este nivel exterior de apariencia, el juicio de Antonio sobre los sentimientos del administrador es implacable mostrando sus aspectos antagónicos:

1. El administrador se compró el traje negro del luto para significar el sentimiento, cumpliendo con las exigencias de sus códigos culturales.

2. Moralmente se le consideraba que "era malo" y que "hizo mucho daño", lo que producía su descalificación social en su vida cotidiana, y seguramente en relación a su trabajo.

Al poner en relación estos dos puntos (persona considerada como malvada + luto completo que lo vincula con otra pertenencia, los ricos en este caso), la conclusión resultante puede afectar a la credibilidad social del sentimiento del luto que trata de mostrar esa persona, contribuyendo a desacreditar el mismo luto lo que nos remite a la copla que Antonio citó más arriba.

En cuanto al color del luto, se le van a asociar diversos significados:

1) Nuestro informante ha dicho más arriba que "Había muchos que les gustaba el negro, pues es un color muy bonito"; esta consideración era válida fuera del ámbito del trabajo masculino. Por tanto, la sustracción NEGRO - TRABAJO EN EL CAMPO = MUY BONITO.

2) Pero, como Carmen señala en el texto siguiente, para el hombre: "el negro es un color muy sucio", si se le considera como añadido al trabajo del campo. Por tanto, NEGRO + TRABAJO EN EL CAMPO = MUY SUCIO.

"El hombre lleva un luto de banda negra y corbata negra. No lleva ropa totalmente negra, porque el negro es un color muy sucio."  
(Carmen)

De este modo comprendemos el luto del administrador, del relato de Antonio, circunscrito en relación al primer significado (negro - trabajo en el campo = muy bonito). Pero también podemos comprender la relación del mismo para los hombres que trabajaban en el campo (muy sucio). Sin embargo ¿cual es la relación del luto de la mujer que como sabemos es *de pies a cabeza*, en relación al trabajo del campo o de la casa?; como afirma Matilde en el texto siguiente también "es sucio". Pero, la mujer que trabaja deberá asumir esa *suciedad*, a diferencia del hombre.

"Y estuve poco tiempo de luto, y el luto es sucio..., y yo he sufrido mucho, he dejado mi vida ¿para qué quiero más luto, harta de trabajar como una negra?" (Matilde)

Matilde, que es originaria de Granada, y nunca trabajó en el campo, al decir que "el luto es sucio" está cargando este enunciado con otras asociaciones, muy en la lógica del *luto interior* de la copla citada por Antonio:

1) El sufrimiento, y las frustraciones personales son un luto: "yo he sufrido mucho, he dejado mi vida ¿para qué quiero más luto [...]?"

2) El trabajo y el luto se transfieren mutuamente este significado de sucio que contiene el color negro, como sinónimo también de sufrimiento: "¿[...] harta de trabajar como una negra?"

Por tanto, el negro se asocia a sentimientos vitales negativos, seguramente es por eso que ha quedado en nuestra lengua expresiones como «lo veo todo muy negro», o «le veo un futuro muy negro». En francés, por ejemplo, existe la expresión *avoir des idées noires* que traducido literalmente significa «tener ideas negras».

No obstante seguimos preguntándonos ¿por qué la mujer ha de asumir la *suciedad* del color negro?; Manolo ofrecerá algunas pistas:

"El hombre estaba más exento porque no estaba tan arraigado a las cosas de la casa. En esos días, el hombre no iba a ningún sitio. También se llevaba un lazo cosido en el bolsillo. Hasta como mínimo el luto en el hombre como mínimo un año, y las mujeres más tiempo, como mínimo más de un año. Eso era..., que se me ha muerto mi padre, o mi madre ¡puahjj!, luto que te crió. El luto era lo principal para la mujer. El luto normalmente es la mujer, inclusive nietas, depende de los lazos de la persona, arraiga también: «me tengo que poner el luto en nombre de mi madre o de mi abuela». De forma que la póliza de seguro cubre el luto. Y los hombres sin embargo no van a ir de blanco, te pones algo oscuro. La tradición arraiga más en la mujer que en el hom-

bre." (Manolo)

El luto, por tanto, pertenece al mundo doméstico femenino -del que el hombre queda relativamente excluido- en el que se inscriben los procesos femeninos de larga duración como es la misma tradición que incluye los diferentes aspectos de la continuidad de la vida a través de la gestación y procreación de nuevas generaciones por un lado, y por otro lado la nueva gestación en los vivos del difunto al que tendrá que integrar para volver a la vida. Pero muy especialmente, la mujer queda vinculada a la experiencia en profundidad del dolor y el sufrimiento "el luto normalmente es la mujer", así como a la esfera de los sentimientos.

El luto, además, crea una separación entre los dolientes y el resto de la comunidad. Los miembros de ésta, al principio, como acompañantes, pueden acompañar también en estos signos, como indica Manolo:

"Voy al entierro de un amigo, y no voy a ir con una corbata de colorines, ni con un pantalón blanco. Aunque sean oscuros, son distinciones de despedida, eso sale de uno. No es que sea obligatorio, es un pesar de uno." (Manolo)

En este contexto de la comunidad se crea una situación de margen que separa al individuo de su sociedad y también el aspecto individual del social en los dolientes. Cazeneuve resaltaba en ellos su carácter de «tabú»:

"[...] los parientes, que en unión del muerto constituyen una «sociedad especial» son tabú porque durante ese tiempo se encuentran, como aquel, en un «estado de marginalidad»." (CAZENEUVE, 1.972: 118)

Ya Van Gennep había señalado antes que

"Durante el luto, los parientes del muerto constituyen una sociedad especial, situada entre el mundo de los vivos, por una parte, y el mundo de los muertos, por otra, y de la que los parientes salen antes o después según sea el grado de cercanía de su parentesco con el muerto" (VAN GENNEP, [1.909] 1.986: 159-160)

Se va a definir, pues, un momento para la intimidad individual del doliente, ya que el cambio que se va a operar en el doliente va, en cierto modo a *gestar* un ser diferente en sí mismo<sup>364</sup>. Esta *gestación* -a la que hacíamos alusión anteriormente en la intimidad del ser individual que se transforma en la

---

<sup>364</sup> La pérdida de un ser próximo y querido puede llegar a producir cambios importantes en la persona. Ésta va a sentir que ha habido un "antes" y un "después", y esto en sí ya da cuenta del cambio operado.

desgracia y el dolor<sup>365</sup>- será ocultada con el velo y con su aislamiento al interior del hogar, antes de ser de nuevo admitido como ser social. El doliente tiene que integrar esta experiencia y llegar a *acoger* (recordemos que más arriba Manolo introdujo a este sentimiento de *acogimiento*) en sí mismo al difunto -su imagen ahora única realidad en la memoria del doliente, que le vincula a la persona que fue y que ya no es-, para suplir las carencia y el vacío dejado por él. Hay lugar, por tanto, para un nuevo *nacimiento* simbólico, operado en el interior de los que quedan, especialmente en la viuda, y que tendrá más o menos éxito, aunque sólo el tiempo lo indicará. Louis-Vincent Thomas menciona esta *maternidad* simbólica, y dice en relación a los Dogon de Mali, que

"La viuda llega incluso a convertirse en el equivalente del muerto, de alguna forma su doble. Como él, ella queda medio vestida, la cabeza rapada, retirada en el silencio de la casa, que recuerda el de la tumba. Vive sus pruebas de duelo como la réplica de los obstáculos que el esposo supera en el más allá. «Si tú destetas a un niño demasiado rápido, el frío lo coge y muere; igualmente si tú abandonas con mucha rapidez a tu marido, mueres a tu vez», dice un informante de Costa de Marfil para explicar las obligaciones de la viudez; la referencia a la relación madre-hijo traduce bien la misión de maternidad del que la viuda queda investida."<sup>366</sup> (THOMAS, 1.985: 165)

El elemento *contaminante* se vincula al luto, no tanto a la muerte en sí como a los diferentes aspectos de la experiencia de la individualidad que harán los dolientes, en un contexto cultural cuya vida cotidiana puede no dejarles mucho espacio a sus manifestaciones. Durkheim decía que

"Lo que se sitúa en el origen del duelo es la impresión de debilitamiento que experimenta el grupo cuando pierde a uno de sus miembros" (DURKHEIM, [1.912] 1.982: 374)

Pero podemos decir también que la *sociedad* no sólo se ha sentido *atacada* por la muerte en un sentido vital<sup>367</sup>, esta ha provocado, además, a través

---

<sup>365</sup> Dando por supuesto que este dolor sea real y esté bien presente.

<sup>366</sup> Trad. de la ed. francesa. Cit. orig.: "La veuve devient même l'équivalent du mort, son double en quelque sorte. Comme lui, elle reste à demi vêtue, le crâne rasé, retirée dans le silence de la maison qui rappelle celui de la tombe. Elle vit ses épreuves de deuil comme la réplique des embûches que l'époux surmonte dans l'au-delà. «Si tu sèves trop vite un enfant, le froid le prend et il meurt; de même si tu quittes trop vite ton époux, tu meurs à ton tour», dit un informateur de Côte-d'Ivoire pour expliquer les obligations du veuvage; la référence à la relation mère-enfant traduit bien la mission de maternage dont la veuve est investie.»" (THOMAS, 1.985: 165).

<sup>367</sup> Si verdaderamente se puede aceptar esta afirmación es como vivencia psicológica de la angustia que puede producir el fallecimiento de un miembro de la comunidad en sus miembros de forma individualizada, amplificada por el contacto estrecho de unos y otros en esos

del dolor, en algunos de sus miembros -dolientes- un sentimiento de vacío. Este sentimiento no se inscribe socialmente (puesto que la sociedad expresa lo contrario, el sentimiento de lo pleno) sino individualmente -y en los aspectos más individuales del sujeto-, de forma, por tanto, marginalizada y contaminante para el sólido *edificio social*. Esto será así hasta que la familia se aleje de esa individualidad interiorizada que excluye lo social, y pueda reintegrarla. Pero hasta entonces, el doliente que potencialmente pudo adquirir su plena individualidad -o estar en vías de adquirirla- se va a retirar de la sociedad para expulsarla de sí mismo por un tiempo, cuestionarla y situarse frente a ella. La sociedad, a su vez, va a preservar este período de separación al no poder integrar la individualidad pura de los dolientes, sin su ser social.

### 3.1.3. «CADA UNO HA HECHO LO QUE HA QUERIDO».

En cuanto a la duración del luto, éste transcurría como "un intervalo de intemporalidad social" (LEACH, 1.989: 47). Ya señalamos que quedaba claramente determinado el inicio del luto, pero no sucedía lo mismo en relación a su término. La finalización quedaba aparentemente sujeta a la "libre elección" de la persona; eran los dolientes los que determinaban su duración. Pero, existía, en cambio, una serie de requisitos sociales esenciales, expresados a través de un tiempo mínimo indispensable cuyo cumplimiento se prestará a varias interpretaciones. La comunidad a través de sus signos de la duración del luto tratará de verificar a cual de las dos categorías pertenecen los dolientes: los que llevan luto porque lo sienten o por *el qué dirán*.

En realidad todo pasaba como si fuera necesario cumplir con una serie de requisitos para que la opinión de la comunidad fuese favorable en sus conclusiones sobre los sentimientos de los dolientes; esto daba lugar a una especie de *juego* entre dolientes y resto de la comunidad. Los dolientes tendrán que vestirse, como hemos visto, de los signos que comunican el sentimiento interior -signos que se cargan de una cierta connotación de *sucio*, por lo que contienen de muerte, pero también de dolor y de individualización-; este sentimiento debe quedar mostrado a la vez que ellos casi desaparecen de la escena social. Mary Douglas ubica la suciedad dentro del desorden:

"Lo impuro, lo sucio, es lo que no debe ser incluido si se quiere perpetuar un orden cualquiera. Sabiendo esto, podemos comenzar a comprender la noción de polución."<sup>368</sup> (DOUGLAS, 2.001: 59)

---

momentos. Porque la muerte en sí de un individuo, como se sabe, es un medio de preservación de la sociedad, puesto que con el nacimiento contribuye a la continuidad de la misma.

<sup>368</sup> Traducido de la edición francesa. Cit. Orig.: "L'impur, le sale, c'est ce qui ne doit pas être inclus si l'on veut perpétuer tel ou tel ordre. Sachant cela, nous pourrions commencer à comprendre la notion de pollution." (DOUGLAS, 2.001: 59).

Ofrecemos a continuación algunos testimonios de nuestros informantes, que muestran la desigual duración del luto:

"El luto se guardaba según; unos estaban dos años, otros diez, otros tres." (Antonio)

"Antes se tiraban seis o siete años de luto. Medias, pañuelo en la cabeza. Medias y mangas largas." (María)

"Tres o cuatro años, como fuera padre o hermano, cuatro años." (Aurelia)

"Yo me he puesto vestido de color aquí [Residencia]. La gente joven un año o dos. Yo era para toda la vida ya. Lo mínimo eran tres años..." (Dolores)

"Antiguamente los lutos eran un año o dos, ahora no duran ni cinco meses. El llanto sobre el difunto; y el difunto una vez que desaparezca ya para qué llorar." (Matilde)

Dolores comunica un mínimo de tres años para su generación, pero estos mínimos han disminuido en la actualidad, quedando en uno o dos años. Dolores incluye, además, otra categoría temporal que supone un máximo: el luto "para toda la vida", que se va a corresponder con el luto interior de la copla citada más arriba por Antonio.

Otra informante ofrece otras duraciones para el luto:

"El luto duraba hasta cinco o seis años, lo del velo... Mi madre todavía no se ha quitado el luto, se le juntaba un luto con otro... Se puso luto con unos treinta y tantos años, yo nunca la he visto de claro. Muchas veces ya como estás tu acostumbrada, no se apañan a verse de color. Las antiguas son así. Antiguamente obligatorio eran tres años, la que no se lo ponía de tres años era criticada por todo el mundo, no tenía sentimientos, y la criticaban mucho." (Presentación)

De los testimonios de Dolores y Presentación podemos entresacar las siguientes categorías de duración que se corresponden a distintas calidades de sentimientos:

1. La duración mínima "obligatoria" establecida según cada lugar de origen (o *tiempo reglamentario*): tres años, cuatro años... Por debajo del umbral mínimo, la significación social queda vinculada al enunciado "no tenía sentimientos", y se aplica la sanción social en forma de críticas ("la criticaban mucho").

2. La duración máxima "voluntaria": o *luto para toda la vida*, este umbral suponía en cambio entrar en la categoría "lo ha sentido mucho", y conllevaba un cierto reconocimiento social.



3. La duración normal: cinco o seis años según Presentación, pero con duración bastante variable, según las elecciones individuales. Esta es la zona más ambigua y socialmente peligrosa a determinar.

El *luto para toda la vida*, suele quedar vinculado al encabalgamiento de unos lutos con otros, lo que obligaba a las mujeres a estar vestidas de luto prácticamente el resto de sus vidas. Las mujeres de esta generación, como Presentación, han visto a sus madres -que ella sitúa en la categoría de "las antiguas"- siempre vestidas de luto -"yo nunca la he visto de claro"-. María comparte esta misma vivencia:

"Tengo una foto de mi madre sentada, que estaba muy bien. Su pelo muy blanco, con su roete, y vestida de negro. Murió con 52 años. Y siempre vestido de negro. Nunca conocí a mi madre de color. Apenas se moría el abuelo, el hermano... Toda la vida de luto, y mi suegra también. Las medias se hacían con cuatro agujas, medias de algodón, muy espesas." (María)

#### «No se apañan a verse de color»

Pero hay otro aspecto particular del luto de estas mujeres, pues como dice Presentación "ya como estás tu acostumbrada, no se apañan a verse de color". Estas mujeres pasaron muchos años de sus vidas contemplándose -viéndose a sí mismas- en y a través del color negro, y éste acabó por formar parte de la imagen que ellas tenían de sí mismas. Esto lo vemos claramente en las mujeres que han tenido dificultad en quitárselo, que se adherieron al negro, y a su significado, como le sucedió a Dolores, aunque no olvidemos que se trata también de una cuestión de dignidad, de limpieza que, si se puede decir, es anunciar al mismo tiempo algo así como «me visto con dignidad, de forma simple pero digna».

Dolores.- "Los dolientes están bastante tiempo. Cuando llevaban bastante tiempo, medios lutos y medias negras; el pañuelo negro aquí hasta el pescuezo, yo tengo todavía un pañuelo negro.

M.D.- ¿Cuánto tiempo se llevaba el luto?

Dolores: El tiempo que quieras llevarlo, dos o tres años, pues dos o tres años; que quieres toda la vida, pues toda la vida. Yo me lo he quitado aquí [en la Residencia], ya me vine aquí, y ya me dieron esto, a mí me gusta más lo negro. Yo estoy acostumbrada a mi vestido negro.

M.D.- ¿Cómo se ve con sus vestidos de color?

Dolores.- Ya me voy acostumbrando, **yo me veía y me decía: «aquí está la máscara»**. Ya por gusto, que estoy acostumbrada a lo negro, y lo negro..., **yo para mí se ha acabado todo.**"

Dolores también insiste en la elección personal de la duración del luto "el tiempo que quieras llevarlo"; pero ya vimos algo de cómo se reglamenta esta iniciativa personal, en un juego muy sutil entre la libertad individual y su adecuación a las exigencias sociales.

A través del testimonio de Dolores, nos hemos podido aproximar a la transición desde *el luto para toda la vida* -"para mí<sup>369</sup> se ha acabado todo"- hacia el color, aunque esta transición es la consecuencia directa del contexto institucional<sup>370</sup> en el que se encuentra nuestra informante. Este cambio para estas mujeres -como señaló Presentación- del negro<sup>371</sup> al color no ha sido fácil para ellas, a lo que hay que añadir que pasados muchos años sus cuerpos se habían modificado y el encuentro con el color les remitía a una imagen de sí mismas a través del espejo a la que ya no estaban habituadas, y que les hacía sentirse extrañas a sí mismas. De ahí la magnífica frase de Dolores al decir de sí misma ante su imagen: "aquí está la máscara". ¿Quiere esto decir que se ha producido una inversión en el sentimiento de la persona hacia sí misma como doliente? Si el negro significaba en el comienzo y durante el luto que la doliente se había vestido con sus sentimientos interiores, que su verdadero rostro interior es éste que muestra a todos los que la vemos de negro, vestirse de color, para Dolores, es incurrir en una falsedad que no siente ni interior ni exteriormente. El color le va a devolver una extraña imagen de sí misma en el espejo donde se refleja la discordancia entre ese sentimiento interior del luto ya exteriorizado en la expresión de su rostro -¿máscara de la tristeza?-, contrastando con vestidos de color que significan la vida que ella ya no tiene, al perder la capacidad de sentir alegría. La expresión de su rostro rodeada del color de esa vida que no siente adquiere una dimensión trágica de rostro social y por tanto de "máscara".

El luto, para Dolores, es absolutamente necesario, porque para ella armoniza el sentimiento interior con su señalización exterior, produciendo un estado de coherencia interna y externa, como individuo hacia sí mismo, y en y hacia su sociedad. Vemos que el hecho de no llevar luto desestabiliza los puntos de referencia de nuestra informante en relación a sí misma.

---

<sup>369</sup> No olvidemos que Dolores perdió a dos de sus hijos, y esto la dejó prácticamente aniquilada.

<sup>370</sup> La Residencia de Ancianos.

<sup>371</sup> Alguien nos dijo alguna vez, que el negro es un color que tiene mucha fuerza, no ya en un contexto de luto, sino como ropa ordinaria; que es un color que engancha a la persona que lo utiliza en sus prendas, y que después es difícil de desembarazarse de él. Lo que sí es cierto es que si bien antiguamente el negro era el color del luto, y por tanto era un color excluido fuera de este contexto, recordamos que en los años 70 cuando los jóvenes comenzaron a utilizar las ropas de color negro, esto escandalizaba a los padres, ya que para ellos era vestirse de luto, y se veía como algo extraño. Por tanto el símbolo del luto, el color negro, quedó introducido en la vida ordinaria, perdiendo su significado y banalizándose.

María señala esta diferencia entre el *antes* con esta dificultad que tenían las mujeres para poner un término al luto, y el *ahora*, con una mayor facilidad para salir del mismo:

"Antes se ponían el luto y era para toda la vida. Que si el padre, la madre, el hermano, el abuelo; que enganchaban un luto con otro. Yo siempre he conocido a las mujeres mayores de negro..., y parece también como si fuese una obligación de una vez ponerse de negro, ya estar siempre así. De mi generación ya no nos ponemos los vestidos..., tan enlutadas como siempre, no. Yo me siento muy mal, y me lo quito, pero mi hermana no." (María)

En María, en cambio, estamos ante otra lógica diferente -la de la copla citada "el luto cuando es sentío, se lleva en el corazón, y no en el color del vestío"- a la de Dolores. María se va a situar en una posición de rechazo, y ya veremos más adelante que este rechazo es bastante visceral en ella. Su posición y la de su hermana se corresponden a la misma que ambas adoptaron en relación al griterío, y que ya tratamos. Su cuñada, que como su hermana siguen viviendo en el pueblo, manifiesta el mismo modelo de Dolores:

"Cada uno ha hecho lo que ha querido, pero es cuando se habla más... A mi cuñada se le murió el marido y dos hijos en dieciocho meses. El hombre estaba tuberculoso y murió, primero el niño, luego el marido y luego la niña. Y ya cuando llevas muchos años, en fin, te ves rara sin luto. Toda la vida de luto, con 23 años ¡ella una y na más!, ella donde pone su marido y nadie más. Ahora tiene 68 años. Ella habla de su marido como si lo tuviera delante. Ha estado pegada a mi suegra." (María)

Vuelve continuamente la impresión de que esta generación ha tomado sus propias decisiones sobre el luto de forma individual, lo que, según ellas parece distinguirlas de las generaciones precedentes, "siempre de negro". Aunque no olvidemos que María vive en la ciudad. Pero, por otra parte, las que eligen el "luto para toda la vida" también manifiestan una libre elección personal, pero en general viven en el pueblo.

¿Cómo se realiza esta elección? Cati va a ofrecer algunas pistas, entre ellas "la edad", "la condición de la persona", etc. para comprender cómo se efectúa esta elección:

"Depende también de la edad, de **la condición de la persona**, y de muchas cosas... Hay mujeres que son para eso, que llevan luto toda la vida, en el ambiente en que se han criado, tiene muchas explicaciones... Se ha muerto mi madre, y se da siete mil vueltas para vestirse de color, y los familiares: «que te quites los lutos», apoyan a la persona que sea muy fanática en el luto, y se le dice. Antes había mucho fanatismo, hace ya muchos años que la gente no es tan fanática para los lutos... Yo estuve en agosto hace un año y estaban de luto riguroso con

vestidos fresquitos, con sus medias puestas... y todo en pleno verano, el año pasado... Estas son primas mías, viven en Huétor en su casa de campo, porque tienen labor, viven en la misma casa en que vivió su madre; estaban casadas las dos, pero como siempre han estado al lado de su madre... Si ellas han salido a trabajar al campo, la abuela se quedaba con las niñas, y fue un golpe muy brusco." (Cati)

Cati muestra lo conflictivo que resulta para la doliente terminar con este período de margen, presentándose una serie de presiones -al interior del individuo (nivel individual y social) y externas (familiares o sociales)-, es por ello que Cati dice que "se da siete mil vueltas para vestirse de color"<sup>372</sup>. El miedo al *qué dirán* contribuirá a frenar la finalización del luto.

Por otro lado, los familiares y la misma sociedad participan a través de "ayudar" a la persona "fanática" del luto -las que han cumplido sobradamente con el período de luto *mínimo* y *normal*- a abandonar este estadio intermedio. A través de la palabra van a tratar de convencerla para que lo abandone, conjurando y anulando, de esta manera, las posibles críticas tan temidas por parte de los dolientes. De esta forma la comunidad dictamina y da a entender a la doliente que la autoriza a salir del luto. Debemos tener en cuenta que estas "fanáticas del luto", se encuentran bien instaladas en la cultura tradicional y que al serlo, incluso si van a ser criticadas por ello, van a obtener en cambio un prestigio moral dentro de su propia comunidad. Sucedió todo lo contrario con las mujeres que no "cumplían" con las obligaciones del duelo.

Pero esos códigos fueron aplicados de forma diferente por algunos de nuestros informantes, como señala Conchi:

"Mi madre dijo que estuviéramos un año de luto. Eso ya es el sentimiento de la persona. En los pueblos se comentaba si alguien no lo llevaba, se ve rarillo, porque ha sido una tradición muy larga y te tienes que habitar. Yo me puse medios lutos, puede ser blanco y negro, pero no de color. Pero de negro entero no me vestí, porque es absurdo. No me he arreglado, no me he pintado, ni he ido de fiesta... que ir de luto..." (Conchi)

Vemos esa reducción significativa en la duración del tiempo mínimo, que queda fijado en un año. Pero Conchi decide que no se pondrá luto, y pasará directamente a los *medios lutos*, puesto que para ella vestirse "de negro entero [...] es absurdo". No obstante, conservará otros distintivos del luto: "no me he arreglado, no me he pintado, ni he ido de fiesta", es decir, los que mantienen una distancia con lo social.

---

<sup>372</sup> Entre las razones, citamos la que señalamos más arriba de la dificultad a confrontar la propia imagen del cuerpo de la mujer.

"Ahora la gente no quiere lutos, mis hijas por ejemplo llevan medio luto. Falda negra y camisa o jersey de color." (Dorotea)

### 3.1.4. "COMO LE CAYERA UN LUTO... NO IBAN NI A VER A LOS NOVIOS".

"El día de la Cruz era como un día de luto."  
(Pepe)

Durante el luto, los dolientes pasaban buena parte de su tiempo reclusos en el interior del espacio doméstico siguiendo una serie de interdicciones más o menos explícitas. Recordemos el texto ya citado de García Lorca, cuando Bernarda Alba decía a sus hijas que "en ocho años que dure el luto no ha de entrar en esta casa el viento de la calle. Hacemos cuenta que hemos tapiado con ladrillos puertas y ventanas [...]" [GARCÍA LORCA, [1.946] 1.980: 128-129). Ya vimos cómo los informantes<sup>373</sup>, Antonio al hablar de la pérdida de su hijo o Carmen, al perder a su marido, se *encerraron* en sus casas. En el siguiente texto María pasará revista a algunos aspectos de este encierro:

"Antes a lo mejor se moría alguien y la mujer se acercaba a la vecina y le encargaba la compra por no salir, porque estaba la cosa reciente. No les gustaba, no tenían ganas, a lo mejor no tenían ganas de salir a la calle, porque la gente te pregunta, y a lo mejor no te apetece, porque al principio todo se siente mucho, y da más pena, luego ya queda el recuerdo y no da tanta pena. Los hombres no solían salir tampoco; cuando uno guardaba su mijita..., no sé si de reparo o sentimiento por lo que ha pasado. Ha habido personas que les ha pasado esto, y ya la fiesta se les han acabado para siempre. Bien porque al marido le gustaban mucho las fiestas: «nada más que sentir la música y los cohetes me entran...»" (María)

Esta separación de los dolientes con respecto al resto de la comunidad, al estar "la cosa reciente", parece adquirir en cierto modo un sentido de *impureza* que participa de lo sagrado y de *contagio* de la muerte; esto nos resulta un tanto incomprensible puesto que la comunidad estuvo presente en los momentos que siguieron al fallecimiento. Para Cazeneuve, el cambio y lo "insólito" son impurezas, que participan de lo *numinoso*, atribuyendo una gran importancia al miedo y a la angustia (CAZENEUVE, 1.972: 42). Además señala que lo sagrado posee un carácter contagioso, y para el autor

"[...] esta contagiosidad no es más que una consecuencia de los mecanismos generales del pensamiento simbólico." (CAZENEUVE, 1.972: 79)

---

<sup>373</sup> Cf. II. 2.1., pg. 199; y pgs. 206-207..

En otra parte de su libro explica que:

"La capacidad de contagio de la impureza provenientes del muerto explica los ritos de duelo." (CAZENEUVE, 1.972: 117)

resaltando que los parientes forman parte del difunto.

Vemos, desde luego, una neta diferencia pues los dolientes como un *todo* -tanto hombres como mujeres- han entrado en un período especial. María evoca causas individuales: *no les gusta, no les apetece salir*, como muestra de las conductas de evitación, que se gradúan según la intensidad del sentimiento -"porque al principio todo se siente mucho, y da más pena, luego ya queda el recuerdo y no da tanta pena", así como estrategias -encargar la compra a la vecina-. Este pensamiento de María parece situarse en las antípodas del que comunicó Manolo más arriba, al decirnos que en el momento del deceso, como doliente no se siente nada, y que el sentimiento se ve después, lo que muestra, quizás el *modus operandi* de sensibilidades diferentes, y que pueden encontrarse más o menos afectadas:

- 1) o por la emoción del momento presente al deceso.
- 2) y/o por los sentimientos que se proyectan en el devenir.

### **Dos discursos con contenidos diferentes.**

En la base del pensamiento de María y de Manolo, se encuentran dos discursos con contenidos diferentes:

1) Para Manolo, como vimos, tomando como punto de partida los contenidos afectivos del yo hacia la persona que fue el difunto en el momento de la muerte se producía un vacío afectivo que Manolo expresaba diciendo que no se sentía nada (emoción), y que únicamente el devenir revelaría los *sentimientos hacia la persona*. Tenemos, pues, una progresión cuantitativa del sentimiento -en su nivel representativo evocado en la memoria- hacia el futuro.

2) Para María, por el contrario, y partiendo de los contenidos de la pena sentida por la muerte del ser querido, es el momento del deceso el que marcará un mayor nivel de intensidad de las emociones ligadas a esa *pena* que quedarán atenuadas con el tiempo y con la imagen que queda en el *recuerdo* (sentimiento).

Por tanto vemos que no hay contradicción sino complementariedad, pues lo que las diferencia son sus contenidos, según nos focalicemos en el cariño hacia la persona o actualización en la memoria de los recuerdos de la persona viva (o el vivo que fue), o en la idea de que ha muerto, es decir, la imagen en el doliente del difunto como tal (o el muerto que ahora es).

Siguiendo con la evitación vamos a presentar un extracto de uno de los momentos de la entrevista con una de nuestras informantes -donde la idea del contagio de la muerte no aparece de forma tan clara, pero sí sugerida-, en que ella va a mostrar un ejemplo de mutua evitación:

CARMEN.- Cuando iba a mi pueblo, y veía a los amigos de mi marido, yo lo pasaba fatal, pues apenas me veían se escondían, salían corriendo y se escondían.

M.D.- ¿Por qué se escondían?

CARMEN.- Porque ellos no querían causarme dolor con su presencia. Les daba mucha cosa y mucha pena y se quitaban de en medio, y yo me daba cuenta.

M.D. - Hubieras preferido quizás que hablasen contigo.

CARMEN.- No, era mejor así, yo no los quería ver. No es que sintiese envidia, pero cuando los veía tan jóvenes y vivos me acordaba de mi marido, y no podía evitar pensar que por qué no uno de ellos, y no mi marido.

La evitación por ambas partes se encuentra con algunos de los límites humanos sociales en estas circunstancias particulares:

1) Los amigos<sup>374</sup> del marido no saben qué decirle a Carmen.

2) Los sentimientos confusos de Carmen despiertan en ella lo que Berger y Hortala denominaron *el síndrome del Minotauro* (BERGER; HORTALA, 1.974: 93)<sup>375</sup> al enunciar: "pero cuando los veía tan jóvenes y vivos me acordaba de mi marido, y no podía evitar pensar que por qué no uno de ellos, y no mi marido"; observación que puede ser muy comprensible, por otra parte, en la situación que le tocó vivir. Si, en una comunidad donde toda herida queda compartida y por ello integrada, la individualidad de la persona se inscribe profundamente dentro de la colectividad, aquella puede llegar a preguntarse ¿por qué la muerte no habrá golpeado a otro miembro distinto del cuerpo social? Estamos ante uno de los límites de la sociedad: todo queda compartido, mimado, etc. con la única excepción del puesto del difunto. La sensibilidad de Carmen como individuo ante la pérdida de su marido, también individuo

---

<sup>374</sup> Hubiera sido interesante saber qué pensaban ellos de esta situación, su interpretación de sus comportamientos, y del sentimiento de Carmen. Pero evidentemente, esto era imposible.

<sup>375</sup> No hemos consultado esta obra; la referencia que ofrecemos fue tomada de un artículo de Louis-Vincent Thomas, donde hace referencia en una nota a este "complejo del Minotauro" de Berger y Hortala; Thomas dice que estos autores han explicado que esto consiste en un pensamiento de tipo mágico, en que la muerte se satisfecería con la muerte del *otro*, ocupando *mi* puesto, con lo cual el sujeto ganaría una especie de prórroga (THOMAS, 1.975: 29).

se rebelará contra la sociedad incapaz de suplir a esta pérdida individual, sintiendo y expresando una especie de reclamación al grupo en virtud de una "solidaridad mecánica", a través de una especie de intercambio o canje de personas, sobre las que se habría proyectado la muerte en el pasado en el lugar de su marido. Ya citamos uno de los textos de Durkheim<sup>376</sup> donde trataba acerca de las *dos conciencias*; el texto que presentamos a continuación - donde Durkheim amplía esta noción- apoyará nuestra argumentación:

"Existe en nosotros dos conciencias: una no contiene más que estados personales de cada uno y que nos caracterizan, mientras que los estados que comprende la otra son comunes a toda la sociedad. La primera no representa más que nuestra personalidad individual y la constituye; la segunda representa el tipo colectivo, y, por consiguiente, la sociedad no existiría sin ella [...] estas dos conciencias están ligadas la una a la otra, [...]. Son solidarias. De ahí resulta una solidaridad sui generis que nacida de semejanzas, liga al individuo directamente a la sociedad."<sup>377</sup> (DURKHEIM, [1.893] 1.988: 74)

La evitación social se construye también a través de la eliminación de las formas en que la persona se presenta ante su propia comunidad, del que ya vimos que el vestido era el más importante, pero también se incluyen peinados, maquillados, etc. Esto suponía también una interdicción de frecuentar los espacios públicos relacionados con estas actividades, como dice Aurelia:

"Ni cortarse el pelo, o se peinaba; no se podían pintar. A la carretera no se iban con lutos. No podía ir una muchacha por agua por las tardes, sino la criticaban. Antes enlazaban un luto con otro. Ni a fiestas, ni a nada... Como le cayera un luto, no iban ni a ver a los novios, y los hombres no iban a las tabernas. El hombre en el campo, campo a casa. Se quitaban de esos lugares." (Aurelia)

Los lutos, vistos desde el punto de vista de las interdicciones<sup>378</sup>, son concebidos como algo que "le caen" a alguien. Entre las restricciones que señala Aurelia destacamos:

---

<sup>376</sup> Cf. I. 3., pg. 116.

<sup>377</sup> Trad. de la edic. francesa. Cit. orig.: "Il y a en nous deux consciences: l'une ne contient que des états qui sont personnels à chacun de nous et qui nous caractérisent, tandis que les états que comprend l'autre sont communs à toute la société. La première ne représente que notre personnalité individuelle et la constitue; la seconde représente le type collectif et, par conséquent, la société sans laquelle il n'existerait pas [...] ces deux consciences sont liées l'une à l'autre [...]. Elles sont donc solidaires. De là résulte une solidarité sui generis qui, née des ressemblances, rattache directement l'individu à la société." (DURKHEIM, 1.988: 74).

<sup>378</sup> Cazeneuve considera que las interdicciones forman parte de los ritos de control (CAZENEUVE, 1.972: 29-30). Nos situamos dentro de esta perspectiva pues el control social va a ser el motor fundamental para el cumplimiento de todas estas prescripciones.



1. Interdicción de cortarse el pelo (esto únicamente en las mujeres) en las peluquerías (espacios sociales).

2. Interdicción de uso del maquillaje cuya función se orienta hacia espacios y relaciones sociales. Al igual que la casa el doliente es expulsado o marginado del espacio social; ambos tienen relación con la *fachada*: las casas no se encalan y las dolientes no se maquillan.

3. Interdicción de salir a pasearse ni a los espacios exteriores del pueblo, expresados a través de la carretera, ni al exterior de la casa, expresado a través de la fuente; este último es uno de los lugares más importantes de la sociabilidad femenina, y también la excusa para las mozas para encontrarse con los novios, o ponerse al corriente de los últimos chismes del pueblo. Todo esto expresa una clara interdicción de contacto (DURKHEIM, [1.912] 1.982: 284-285).

Como ya dijimos, la ruptura de estas reglas, suponía la sanción social de las críticas, con el consiguiente daño y desprestigio para sus reputaciones.

### 3.1.5. EL LUTO MUESTRA LA CIVILIZACIÓN.

*"Decían: «¡cucha!, hace nada, nada que se le murió el marido y ya está vestida de color»." (Dolores)*

Las críticas, a través del "qué dirán", ejercen un poderoso control social; este tema será tratado con detalle más adelante<sup>379</sup>. La emergencia de las críticas supone que estamos ante dos tipos de personas que se definen temporalmente al situarse en oposición: las que critican, y las que son criticadas. María ofrece algunos rasgos de las primeras:

"Las que llevan el luto muy exagerado critican: «cucha, que fulanica se ha quitado el luto, parece que le estaba estorbando», parece como si dijeran: «parece que no lo ha sentido.»" (María)

Las críticas proceden fundamentalmente de las *fanáticas*<sup>380</sup> o *exageradas* del luto, que por el hecho de serlo, han ganado un cierto reconocimiento social, y el derecho de constituirse en las voces que ejercen un cierto control en las corrientes de opinión del "qué dirán", especialmente en relación a los asuntos que tocan la moralidad de la comunidad. En el tema que tratamos ellas serán las expertas, ya fuera de todo juicio las que harán la lectura de los diversos signos y su traducción en sentimientos (ausencia o presencia). Ma-

---

<sup>379</sup> Cf. II. 4. pg. 387.

<sup>380</sup> Esta categoría de *exageradas* o *fanáticas* viene dada, por supuesto, por las que no lo son.

ría, que no es muy partidaria de las manifestaciones externas, comprende muy bien los significados de estas críticas, como vemos a través del enunciado que ella cita y que ha debido oír muchas veces: "parece que le estaba estorbando", y que para ella debe leerse como "parece que no lo ha sentido". El dato objetivo es constatado y consignado en un mensaje que se formula con claridad: "fulanica se ha quitado el luto"; la interpretación del significado interior de dicho acto se perfila de forma sutil y sin la certidumbre del mismo, enunciándose a través del verbo parecer -tres veces en el texto anterior de María: "parece que" (dos veces), y "parece como si" (una vez)-.

Encontramos reacciones opuestas, en relación al luto, en una misma persona, pero estas oposiciones no son excluyentes, sino que se sitúan en diferentes niveles; este es, por ejemplo, el caso de Matilde, quien dijo que por su marido estuvo poco tiempo de luto, cuando explicó cómo el negro del luto se vinculaba con la suciedad y el sufrimiento, y llevarlo como una imposición social. En cambio, al hablar de sus hijos, el negro del luto adquiere su significado de sentimiento, que se correspondería con su voluntad individual:

"Se considera una falta de sentimiento al difunto. Si se me muriera un hijo o nieto, me pondría luto, no me apetecería ponerme color." (Matilde)

Otra forma de expresar la desaprobación social ante el luto que no ha cumplido con el *tiempo reglamentario*<sup>381</sup> la ofrece Presentación, a través de su madre:

"La gente en el pueblo, muchos no se ponen luto, y mi madre las repasaba: «¿mira que morirse y no ponerse luto?»." (Presentación)

### **Cuando la sociedad considera que la doliente ha cumplido.**

Vamos a tratar de aproximarnos, a través del testimonio de Carmen, al momento en que la sociedad considera que la doliente ha cumplido no sólo con el *tiempo mínimo*, sino también con el *tiempo normal*, y tratan de hacérselo saber, para que abandone el luto:

CARMEN.- Me puse el luto. Yo tenía 22 años, y el luto me sentaba muy bien. A mí me gustaba ir de negro, pues estaba un poco rellenita y me hacía más delgada. Iba toda de negro y con un pañuelo negro en la cabeza, y la gente me decía: «Carmen, hija, quítate el pañuelo ¿no ves que te hace daño, que te está estropeando el pelo y te lo va a dejar muy mal? Quítatelo, anda, **que todo el mundo sabemos que has sentido a tu marido, y que el luto lo llevas por dentro.**» Toda la gente

---

<sup>381</sup> Ya dijo Presentación que la doliente que no cumplía con el tiempo mínimo de tres años "era criticada por todo el mundo, no tenía sentimientos y la criticaban mucho."

quería que me quitara el luto. El pañuelo me lo quité a los cinco años, cuando fui a arreglarme el pelo a la peluquería. La primera vez recuerdo que fui de noche con mi pañuelo negro puesto.

M.D.- ¿Por qué de noche?

CARMEN.- Porque la gente me criticaría si viera que iba a arreglarme el pelo. Y me volví con mi pañuelo puesto y mi pelo arreglado.

M.D.- El pañuelo ¿era obligatorio?

CARMEN.- Sí, formaba parte del luto. Si no lo llevabas la gente te criticaba, y si lo llevabas mucho tiempo, también; la gente decía que qué tonta. Yo me quité el pañuelo a los cinco años de morir mi marido y el luto cuando yo tenía unos cuarenta años, sobre todo por mis hijos que querían que me lo quitase. Pero yo aún llevo el luto por dentro, por mi marido.

La relación de Carmen con el color negro hace referencia a los aspectos estéticos de este color (ya vimos su ambivalencia, *sucio* y *elegante*): "el luto me sentaba muy bien. A mí me gustaba ir de negro, pues estaba un poco rellenita y me hacía más delgada", con lo que su percepción era positiva.

Carmen estuvo de luto dieciocho años, lo que se corresponde bien con la categoría de *exageradas*. Ante la prolongación del luto más allá del tiempo requerido, la gente, va a tratar de *ayudarla* a salir del mismo: "«quítate el pañuelo [...], Quítatelo, anda, **que todo el mundo sabemos que has sentido a tu marido, y que el luto lo llevas por dentro**»." En esta formulación encontramos el reconocimiento social del sentimiento (correspondencia entre luto *externo* y luto *interno*) por parte de *todo el mundo*, y la invitación o autorización del grupo para salir oficialmente del luto externo con todos los honores. Carmen recibe el mensaje de que "toda la gente quería que me quitara el luto", y es a partir de ese momento que ella dará un paso tímida y discretamente, no sin dejar de temer las críticas. Al grupo social no le gusta que las personas destaquen en el luto en un sentido o en otro (incumplirlo o sobrepasarlo), y en cuanto a sobrepasarlo nadie exige ir más allá de lo socialmente establecido, pero sobrepasar el período del luto va a dar lugar a disfrutar de una serie de ventajas sociales a las que ya hicimos alusión.

Esta salida del luto riguroso se comienza a concretizar cuando Carmen acude a la peluquería para *arreglarse el pelo* -ya vimos que éste era uno de los espacios sujeto a interdicción para las dolientes- con su pañuelo. Nuestra informante ya tomó la decisión de quitarse el pañuelo; por tanto el *pañuelo puesto* para ir a la peluquería no significa ya el luto, sino la preservación de su privacidad e intimidad en esa salida del luto; en este sentido la noche y el pañuelo significan la ocultación de ese *pelo arreglado*. Vemos que, a pesar de los mensajes que recibe para quitarse el luto Carmen no deja de temer las críticas que seguirán controlando, no ya la duración -que sobrepasó- sino las

formas de salir del luto. Es por ello que entre los mensajes de quitarse el luto y Carmen con su demora a actuar abiertamente se produce una especie de *flirteo*, en que si la gente le está haciendo *avances*, Carmen debe dejar pasar un cierto tiempo de discreción para salir del luto, por temor a ser criticada si se lo quita al recibir estos mensajes, comprometiendo<sup>382</sup> así su salida del mismo.

No obstante, nuestra informante se quitará el luto años más tarde pero ya bajo el peso de la generación siguiente: sus hijos, aunque como ella afirma "el luto por dentro" siempre lo llevará con ella.

¿Qué diferencia existe, entonces, entre el hecho de llevar o no llevar luto externamente?, María responde con el tema de la civilización:

"Yo creo que sería por estar más civilizado, por respetar más las cosas. Aquí hasta hace poco no se ponía la tele, y ya se pone." (María)

Con la categoría de civilización entramos en el binomio de cultura frente a naturaleza, y humanidad frente a animalidad -que hemos ido tratando en este tema-. Llorar a sus difuntos y llevar luto es considerado propio de la civilización; la pérdida de signos exteriores lleva, en cambio, a asociar las nuevas actitudes con las nociones *salvaje*, *animal*, y *falta de respeto*. María Rosa y Manuel de Alhama ofrecen valoraciones en este sentido:

"Y ahora la gente tampoco tienen las costumbres de antes, ya ni luto se ponen casi; como decían ayer aquí estos hombres, son como salvajes, como animales, ya no guardan respeto a sus muertos." (María Rosa)

"Antes se ponía un galán negro en la chaqueta, en el izquierdo. Yo me lo puse cuando murió mi padre, lo tuve dos o tres o cuatro meses. Se ponían una corbata negra, y ahora se muere alguien y no se ponen luto. **Antes estaban más controlada la gente.** Que no se ponga luto ni me parece bien, ni me parece mal, a mí me da igual, pero me parece una falta de respeto. Antes lo tenían una pila de años, y ahora nada." (Manuel de Alhama)

El mantenimiento de la propia imagen que la colectividad tiene de sí misma, necesita del mantenimiento de la memoria de sus individuos desaparecidos, a través de los miembros de sus familias. Los sentimientos hacia el difunto, codificados en signos exteriores, contribuyen a crear esa imagen de colectividad, donde los roles cambian, según los acontecimientos, y generan a su vez el sentimiento de formar parte de un todo, reforzándose así la repro-

---

<sup>382</sup> Ya que se está jugando en cierta manera la interpretación que los otros hacen de su propio luto: el luto como sinónimo de *lo ha sentío por dentro*; o el que significa que *lo lleva por el qué dirán*. Del primero se sale reforzado socialmente; del segundo, le espera el desprestigio.

ducción social.

### 3.1.6. MEDIOS LUTOS.

*"Yo estuve dos años de luto, y cuando me iba poniendo ropa clara, me veía fea." (Presentación)*

Ya vimos que el luto no consistía únicamente en vestirse de negro; éste era sólo uno de sus aspectos -más centrales-, que se circunscribía dentro del cumplimiento de toda una serie de reglas codificadas de la vida cotidiana, que además señalizaba la separación del resto de la comunidad, situándolos en una posición marginal.

En el apartado anterior constatamos que el final del luto revestía diversas formas, dependiendo de la duración del luto lo que a su vez daba lugar a la aprobación o desaprobación por parte de la comunidad.

Quitarse los vestidos negros significaba la salida social del luto aunque, como hemos visto en páginas precedentes, no por ello se producía la salida individual del mismo -el luto "por dentro" se podía proyectar más allá del luto exterior-. En el otro polo, las mujeres del "luto [externo] o para toda la vida" darán signos de incorporación social: abandono de una serie de restricciones sociales del luto, e incorporación lenta y paulatina a las actividades cotidianas de la comunidad.

#### **La auto-agregación del doliente a su comunidad.**

No parecen existir ritos de agregación social del doliente a su sociedad local. En los datos recogidos, nuestros informantes indicaban que era el doliente el que decidía agregarse, y el que decidía en qué momento esto iba a suceder. Robert Hertz señala este aspecto de auto-agregación del doliente:

"Por otra parte, el duelo ha cambiado de naturaleza y de sentido. No se trata ya de señalar la participación de los supervivientes en el momento en que se produjo la muerte, sino de expresar una pena considerada como obligatoria. Desde entonces la duración del duelo no depende ya de las representaciones relativas al difunto: ésta se ha determinado completamente por causas de orden doméstico o social. Además, ya no son necesarios los ritos especiales para liberar a los parientes del muerto; ellos se restablecen, en cierto modo, por sí mismos una vez expirado el período prescrito."<sup>383</sup> (HERTZ, 1.928 a: 81)

---

<sup>383</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "D'autre part, le deuil a changé de nature et de sens. Il ne s'agit plus pour les survivants de marquer leur participation à l'état présent de

Vamos a tratar de acercarnos a los primeros *escarceos* entre los miembros de la comunidad, y los dolientes:

"Después del duelo, unos salían más pronto, otros tardaban más. Si tenían hijas... La radio... tardaban algunos un año o dos años. Yo estuve mucho tiempo sin salir de mi casa, y salía sólo al cementerio. Yo cortaba por una vereda de olivos y no pasaba ni por el pueblo..." (Antonio)

"Dependía de la edad que tenía. Mi mujer tardó en salir un pilón de tiempo. Otras salían a hacerle los mandados. La costumbre era que en las tardes se sientan en las puertas. Cuando pasaba le decían: «mujer siéntate con nosotros aquí en la puerta, total... si eso no tiene remedio»; la animaban. Algunas veces se sentaba, otras no." (Antonio)

Antonio hace referencia a su mujer Dolores que, como sabemos, sólo se quitó el luto en la Residencia de Ancianos. Pero Antonio ofrece indicios de una salida parcial del mismo en su pueblo tras haber sobrepasado la duración - "un pilón de tiempo"- a través de ese *flirteo social* que señalamos más arriba llevado a cabo por las mismas mujeres -como sucedió con Carmen-, que la invitaban a sentarse con ellas en la puerta. Dolores lo hace mostrando una intermitencia: "algunas veces se sentaba, otras no". La sociedad exigió un tiempo de retiro al doliente, y cumplido éste, exige la reincorporación como persona completa que acepta de nuevo sus vínculos con los otros miembros de la comunidad, que a su vez ofrece una confortación afectiva -"la animaban"-, y que pretende cortar con ciertos apegos al *encierro* al que el doliente pudo habituarse. La fórmula "eso no tiene remedio" es una invitación a descentrar la mirada de sí mismo y de sus sentimientos en relación a su situación, y dirigirla a las personas que la interpelan; es por tanto, una invitación a abandonar su plena individualidad y recuperar y asumir su ser social.

Pero, entre este período interiorizado del luto y el de la incorporación al grupo social, se produce un período intermedio que nos indica la existencia de un *umbral* a cruzar, y que será ritualizado a través de los "medios lutos". Aurelia y Matilde van a explicar en qué consisten:

"Medios lutos: fondo negro y mijillas blancas." (Aurelia)

"¿Medio luto?, negro y gris, o negro y blanco. Porque quitarse el luto de golpe y ponerse algo colorao, es que está medio chiflada. Se solía estar de medio luto otro año." (Matilde)

---

mort, mais d'exprimer un chagrin considéré comme obligatoire. Dès lors la durée du deuil ne dépend plus des représentations relatives au défunt: elle est déterminée entièrement par des causes d'ordre domestique ou social. En outre, il n'est plus besoin de rites spéciaux pour libérer les parents du mort; ils se rétablissent en quelque sorte d'eux mêmes à l'expiration de la période prescrite." (HERTZ, 1.928 a: 81).

Matilde muestra las consecuencias socialmente desastrosas de una posible transición brusca al eliminar el negro del luto por el *colorao*, lo que conllevaría a la condenación de "medio chiflada". Como ya señalamos, la forma de salir del luto condicionará el trato que la persona del duelo recibirá por parte de su sociedad local. Del negro al rojo -"colorao"- hay una buena distancia como la que existe entre el sufrimiento ligado a la muerte y los sentimientos que se vinculan a la alegría de vivir. Esto significa que para pasar del negro al rojo<sup>384</sup> es necesario un período de transición. Victor Turner en su trabajo sobre los ndembu de Zambia asoció los colores a las experiencias físicas y corporales, asociando así el blanco con el semen y el rojo con la sangre; señalando que encontró pocas culturas donde se asocia el negro con los procesos catabólicos (TURNER, 1.990:99); también puso en relación estos tres colores con las emociones:

"Entre los símbolos primordiales producidos por el hombre están los tres colores que representan productos del cuerpo humano, cuya emisión, expulsión o producción se encuentran asociados con un incremento de las emociones." (TURNER, 1.990: 98)

También añade que

"Cuando llega a desarrollarse una doble clasificación de las cosas en «blancas» y «rojas», con lo negro bien sea ausente, o escondido, sucede a veces que el rojo adquiere muchos de los atributos negativos e indeseables del negro, sin conservar en cambio sus aspectos buenos." (TURNER, 1.990: 89)<sup>385</sup>

En los medios lutos tenemos, pues, una composición binaria de dos "no colores" -blanco y negro-, que reflejan la oposición entre vida y muerte; o la mezcla de ambos: el gris, como síntesis o integración de ambas. En relación al blanco y negro, Turner dice que

"[...] lo que hay son, más bien, distintos niveles de clasificación que se entrecruzan y en los que las parejas binarias (o epígrafes triádicos) que los constituyen se asocian sólo temporalmente." (TURNER, 1.988: 51)

Dolores y Cati ofrecen algunas descripciones sobre los medios lutos:

"Medios lutos, fondo negro y pinticas en blanco. Había vestidos muy bonicos. Camisa blanca y falda negra, porque se ensucia más la falda." (Dolores)

---

<sup>384</sup> Aunque se menciona el color rojo como símbolo vital fuerte se entiende que todos los colores vivos están proscritos durante este período: amarillo, naranja, rosa, etc.

<sup>385</sup> Es una lástima que Turner que ha analizado el blanco y el negro como sistemas binarios, así como el rojo y el blanco, no haya hecho lo mismo para la asociación rojo y negro.

"Medios lutos. Tela negra con florecillas blancas chiquitillas, que eran vestidos de viuda, cuando salieron esos vestidos de viuda. Porque cuando la gente se empieza a quitar los lutos se ponían éstos. Estaban tres años de lutos, y otros tres años de medios lutos. Medios..., mira qué tontería. Si has estado un año..., y hay mucha gente que los lleva por el sentimiento de verdad, y otros por el qué dirán. Yo estuve dos meses por mi madre. En vida puedes hacer lo que quieras, todo lo que necesite pero una vez muerto pues ya está y detrás de ellos vamos nosotros, pues ya está. Todo en fondo negro, con flores muy chiquitillas blancas, la tela es preciosa desde luego; me gusta más para falda que para vestido. Esto fue hace dos años o así. Normalmente el medio luto es mezclaillo, que aparezca muy disimulada la cosa... Ya cedían después, cedían a vestirse de azul marino. Los medios lutos son seis meses, y depende de la forma de ser de las personas, yo eso lo he conocido de toda la vida." (Cati)

Para Cati la norma era que "los medios lutos son seis meses" aunque dice que las personas "estaban [...] tres años de medios lutos" lo que sugiere de nuevo la existencia de un *tiempo mínimo* y otro considerado subjetivamente como *normal*. Estos medios lutos se caracterizan por la mezcla de una gran proporción de negro, y una pequeña de blanco -color este último que simboliza la pureza-, indicando el principio del fin del luto. Pero esta transición se realiza dentro de las formas culturalmente establecidas -no pasando del negro al *colorao*-, es decir, el blanco lo encontraremos "mezclaillo..., que aparezca muy disimulada la cosa", cuidando, por tanto, una cierta apariencia por miedo a las críticas. Para la comunidad éste es el signo que emite el doliente para anunciarles su reincorporación discreta, antes de vestirse con otros colores oscuros: "Ya cedían después, cedían a vestirse de azul marino" decía Cati.

Esta informante confirma dos categorías de personas que portan el luto -y que en sí son dos categorías de significados- que ya señalamos antes:

1) la gente que lo lleva por el verdadero sentimiento interior; por tanto existe una correspondencia entre el *luto interior* y el *luto exterior*.

2) los que lo llevan *por el qué dirán* o *luto exterior* que sólo se corresponde a la exigencia social de *cumplir* con las normas culturales para evitar las sanciones de la comunidad; por tanto no se corresponde con el *luto interior*.

El hecho de que la comunidad detecta personas del luto de la segunda categoría va a contribuir, indirectamente, a desprestigiar la institución del luto, pues al significado de que *el luto es el sentimiento de la persona*, se le añadirá el de *llevar el luto sólo por el qué dirán*. Johan Huizinga señaló algo parecido en relación a la acumulación de significados simbólicos a veces opuestos en los colores verde y azul durante el siglo XV:

"Entre todos los colores tenían el azul y el verde una especial importancia simbólica, y esta significación era tan peculiar que los ha-



cía casi inutilizables como colores para vestir. Ambos eran los colores del amor: el verde simbolizaba el enamoramiento; el azul, la fidelidad. [...] Por eso debe el caballero que ha hecho un viaje regresar a casa vestido de verde. Con un vestido azul testimonia el amante su fidelidad [...], [pero] el color azul podía significar también la infidelidad, por una especie de conversión irónica en su contrario, y dando un salto era aplicado no sólo al infiel, sino también al engañado. El manto azul significaba en holandés la adúltera, y la *cote bleue* es el traje del engañado"<sup>386</sup> (HUIZINGA, 1.982: 393-394)

Es esta "conversión irónica" de significados lo que va a dar lugar a considerar el duelo como algo *indecente*. Philippe Ariès utilizó la expresión de "indecencia del duelo" para denunciar su aspecto vergonzoso que él atribuyó a una exclusión de la muerte (ARIÈS, 1.984: 480); creemos que la exclusión no opera sobre la muerte sino sobre el significado añadido de posible mentira y falsedad que puede llegar a encubrir el luto, falseando las relaciones entre los miembros de la sociedad. Esta ambigüedad, y la consiguiente calificación moral, hacen que, en su evolución, y entre nuestros informantes, encontremos dos tendencias:

1) La manifestación del luto concebida como algo sospechoso que les hará encerrarse en las posiciones extremas del luto *interior*, donde lejos de la mirada social del otro el individuo pueda conservar una parcela de verdad y de coherencia sin que la sociedad se inmiscuya; lo que por otro lado tendrá como consecuencia un mayor aislamiento de la persona del duelo. No olvidemos que en su nuevo contexto, la relación se establece de individuo a individuo (de la parte a la parte) y no del individuo a su grupo local de pertenencia (de la parte al todo). En esta lógica ya expusimos que nuestros informantes consideran que los sentimientos se muestran a la persona viva y no al difunto, como muestra el enunciado de Cati: "En vida puedes hacer lo que quieras, todo lo que necesite, pero una vez muerto, pues ya está". María dirá -en el texto que presentamos más abajo-: "Yo digo que el luto que se guarda a una persona es cuando lo estás cuidando, lo que sufres a esa persona."

2) En el otro extremo tendremos la exigencia del luto *exterior*, incluso si éste no llega a corresponderse con el sentimiento. Esta exigencia se hace en nombre del "respeto al difunto" que implica su derecho a continuar conectado a su sociedad (de la parte al todo), aunque sólo sea de forma virtual, a través del recuerdo que implican y suscitan los signos que portan sus dolientes. Este *respeto al difunto* está remitiendo al *respeto* hacia los valores de la tradición de sus lugares de origen (lo que refuerza la parte y el todo). Si a esta

---

<sup>386</sup> Tenemos un ejemplo de esto en uno de los cuadros de Pieter Brueghel, "Proverbios flamencos", donde apreciamos entre las muchas escenas representadas a una mujer vestida de rojo, imponiendo la capa azul a su marido, indicando de forma clara y simbólica su condición de "cornudo".

dimensión de refuerzo de la *identidad* se le añade el sentimiento, el doliente puede llegar a expresar ante el luto, como Antonio contará más adelante de su hija: "ella me decía que se sentía muy a gusto así".

No obstante, estas posiciones teóricas no se corresponden exactamente con su aplicación práctica, y a veces los informantes fluctuaban entre ambas posiciones. Si Carmen y Dolores sobrepasaron con exceso el tiempo del luto social, María va a relatar, en cambio, cómo ella salió del mismo bruscamente:

"Tenía las ropas prestadas... una vecina de aquí. Tomé unas camisas preciosas. Cuando se las devolví le dije lo preciosas que eran, y me dijo: «quédatelas». Pero le dije que no, ¡no quiero negro ni vamos, no quiero ni verlo...! Parece que cuando veo a mi hermana..., parece una cucaracha. Ahora se pone un vestido negro con pintillas muy chicas. El día que me quité el luto me puse un traje gris verdoso, para la comunión de mi nieto, no le dije a nadie nada, que me costó mis buenos dineros.

Cuando salí a la calle, y me vieron las vecinas me miraron [sonrisa de complicidad] así como diciendo: «ésta se ha quitado el luto». Algunos sí sabían que me lo había comprado; para tenerlo colgado en el armario y verlo ahí... Me planté mis zapatos nuevos, mi traje gris, ¡poco tonta que estuve yo...! Voy a venir con un traje negro a una comunión... ¡pues era un parche! Era mi nieto, mi hija..., y no iba a estar yo allí como una cucaracha de negro. Ni medios lutos, ni nada, ¡qué puñetas!, ¡que Dios lo tenga en su gloria!

Y los recordatorios de filillos negros, yo no, ¡no los quiero! Yo ver un cajón con esos recordatorios, tal como me los han dado los he tirado. A mí me horroriza ver esa cartulina con ese filillo negro, es que tengo odio a las cosas negras. Me da odio ver las cosas negras, es que me siento mal.

Yo digo que el luto que se guarda a una persona es cuando lo estás cuidando, lo que sufres a esa persona. Yo tuve lutos un año porque tenía la ropa negra, mis cálculos eran tres meses. Luego me dio cosa y aguanté hasta el año... pero no fue con gusto. Fue quitarme el luto y parecía otra. Yo estaba horrorizada con lo negro. Le hubiera pegado fuego si hubiera sido joven, pero siendo mayor me daba cosa." (María)

María -quien ya había mostrado<sup>387</sup> también su rechazo a otros aspectos de la "presencia" de la muerte- ha comunicado su rechazo visceral hacia el color negro: "Me da odio ver las cosas negras, es que me siento mal", "le hubie-

---

<sup>387</sup> Cf. II. 2.1. pg. 210.

ra pegado fuego si hubiera sido joven". Ella dijo que había estado de luto durante un año<sup>388</sup>, y en este texto explica cómo pasó directamente del luto al color -"gris verdoso"- sin los medios lutos. En el contexto urbano donde María vive están ausentes la presión y el control social que ella conoció en su primera socialización, por tanto, se siente libre de decidir por sí misma. Quedan sólo algunas miradas de complicidad en las que María se confronta a su propia imagen en el momento de abandonar el luto.

No obstante, y aunque no sea corriente, a veces en el paisaje urbano se puede detectar alguna mujer completamente enlutada como explica esta informante, lo que suele llamarles la atención:

"También hay algunas de las más antiguas, y van con su velo enlutada. Aquí hay una galleguina muy vieja, viste muy catética, la ropa muy larga, muy espesa. Ya tiene muchos años, será de Galicia, pero a lo mejor de algún cortijo del campo..., con su pañuelo." (María)

### 3.1.7. «¿QUÉ TIENE QUE VER UNA COSA CON LA OTRA?»

Hasta ahora hemos ido profundizando en cómo los códigos tradicionales que rigen el duelo se fueron desarticulando<sup>389</sup> -como ya señalamos en varias ocasiones-, rompiendo el vínculo entre significante y significado, expresado por nuestros informantes a través de la cuestión ¿qué tiene que ver una cosa -significante- con la otra - significado-?.

Antonio, por ejemplo, ofreció un testimonio en que el hecho de que su hija -enferma de cáncer- lleve luto, anula para él todos los significados tradicionales del mismo, al superponérsele el pronóstico futuro de su hija:

"Cuando murió mi hijo de Burgos, mi hija Lola se puso de luto, y a mí no me gustaba verla con el luto puesto; y le decía: «Lola, no te pongas luto hija», y ella me decía que se sentía muy a gusto así. Se fue enfermando hasta que se murió, fue perdiendo las fuerzas poco a poco."<sup>390</sup> (Antonio)

A partir de los cambios introducidos, la voz impersonal -*se dice*-, conjugada en tercera persona del singular, es la que lanza la cuestión transformadora -"¿qué tiene que ver?"- que se acomoda a cada situación concreta, poniendo en evidencia la gestión tradicional del duelo:

---

<sup>388</sup> En otro momento de la entrevista nos había dicho que estuvo cinco meses de luto.

<sup>389</sup> Cf. II, 2.3. pg. 254; y cap. 3, pg. 275.

<sup>390</sup> Extracto de un texto ya citado. Cf. 2.1. pg. 203.

"Normalmente para cosas de diversión, no. Pero si hay niños no se pone la tele. Se dice: «bueno ¿y qué tiene que ver...?». Antes no se ponía la tele." (María)

Con el desmontaje de sus significados tradicionales, y los nuevos significados añadidos de "hipocresía", "falsedad", etc. nuestros informantes muestran una preferencia por el duelo interiorizado, como ya apuntamos, considerado como "sincero".

### 3.1.8. ESTO NO SE ESTILA YA.

*"La gente joven ya no se pone luto, ya no se estila. Han cambiado... que estos luteríos son tonterías."*  
(Antonio)

Una vez que estas generaciones introdujeron los cambios y fueron suprimiendo las representaciones que ellos tenían de su sistema tradicional, sustituyéndolos por nuevas concepciones culturales, las generaciones siguientes encontrarían una buena parte del cambio ya realizado. Las nuevas generaciones ya no entran en los discursos ambivalentes de nuestros informantes, por lo que la acción en negativo -no ponerse luto- ya no suscita cuestionamientos como los que estamos analizando. A través del discurso de María se muestra esa diferencia generacional:

"La gente más joven ya no se la pone... ¿¡Tú te crees que mi hermana la del pueblo que es mayor que yo, que se murió el marido hace seis o siete años y aún está de luto!?" (María)

"Siempre estaban un tiempo como más sujetas a la pena..., la costumbre. Pero eso ya se ha acabado, ya no hay tanto encierro. Antes sí estaba la gente más encerrada, ya no es como antes, ese encierro, ese decoro; como no sean personas mayores que tengan ese decoro... Pero ya en to en to ha cambiado mucho. Lo mismo que el luto no se lleva ya como antes." (María)

No obstante, Manolo muestra que aún hay sitio para las dos tendencias, "no se ha perdido nunca", y "sí se está perdiendo", que indican la presencia de los dos tipos de personas del luto aunque con tendencia a desaparecer la del luto *externo*:

"Lo mismo que llevar el luto: «Ay que ver la hija que grosera, no lleva el luto». No se ha perdido nunca, el que quiera llevarlo lo lleva, depende del sentimiento, pero sí se está perdiendo." (Manolo)

Incluso entre las mujeres que prolongaron su luto más allá de lo que sus códigos culturales les pedían, encontramos una posición ambigua, como es el caso de Aurelia, una de las hermanas de María:

"La gente ya pasa más de todo, ni se visten de negro. Antes si se moría un padre, hasta los niños chiquitillos los vestían de negro, hasta el toto negro. Se cerraban las puertas, se corrían las cortinas. Había quien no salía en años, a ningún lado, ni acercarse al novio. Si estaban para casarse, se vestían de negro, todo de negro, decían: «Ay mi pápa». Sí mira..., que tu pápa va a venir por eso." (Aurelia)

Por tanto, y después de todo, la misma Aurelia muestra que ella también manifiesta una posición ambivalente en su discurso:

1) Un cierto tono crítico de desaprobación ante la desaparición de las costumbres del duelo, al decir que "la gente ya pasa más de todo".

2) Un cierto escepticismo expresado con amargura, ante las expresiones públicas culturalmente codificadas -"Ay mi pápa"-, que no podrán reintegrar a la persona perdida -"Sí, mira..., que tu pápa va a venir por eso". Ya vimos que en el discurso del cambio, se consideraba la inutilidad de estos ritos para el difunto.

-o    O    o-

En conclusión, anotamos las oposiciones binarias del luto en el sistema tradicional y moderno respectivamente:

<p><b>- Teorías y prácticas tradicionales:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Focalización sobre la lectura de signos.</li> <li>- Visibilidad.</li> <li>- Cuestión claramente formulada.</li> <li>- Significantes: Luto (vestidos negros + interdicciones).</li> <li>- Significados según la forma y la duración: Sentimiento interior.</li> <li>- Luto obligatorio.</li> <li>- El luto redefine las relaciones del doliente con la comunidad según haya adquirido o perdido valor moral a través de los significantes.</li> <li>- Diferencia sexual y de clase en la representación y en el porte del luto.</li> <li>- Tiempo reglamentado para el luto.</li> <li>- Aislamiento social en el luto que remite a una identidad de la que se separa temporalmente.</li> </ul>	<p><b>- Teorías y prácticas modernas:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- No focalización sobre la lectura de signos.</li> <li>- Invisibilidad.</li> <li>- Ausencia de cuestión.</li> <li>- Ausencia de significantes.</li> <li>- Señalización del estado de doliente.</li> <li>- Luto no obligatorio.</li> <li>- El luto no redefine moralmente las relaciones de la persona con su entorno.</li> <li>- Al no haber luto se anulan las diferencias.</li> <li>- No existe una temporalidad para el luto.</li> <li>- Aislamiento social sin referente identitario: soledad.</li> </ul>
---	--

Con el luto hemos tratado una parte del tema de este capítulo dedicado a las expresiones del duelo en el devenir; a continuación nos aproximaremos a estas expresiones que se proyectan en el tiempo pero en el aspecto de las relaciones que se establecen con el espacio del Cementerio.

### 3.2. RELACIONES CON EL CEMENTERIO.

"Yo cuando voy al cementerio a la tumba de mi madre, veo su cara, y hablamos, y me dice: «No vengas aquí más, que esto es muy feo, y estamos aquí muy tranquilos»." (Pepe)

"Mi tía está en el patio de Santiago, y mi madre y mi hermana en el de los franceses, mi padre en Guadalupe [...]. Los tengo esturreados." (Eleuterio)

"Lo que quiero tener es el recuerdo. Yo quería tener el recuerdo de ellos." (Presentación)

Mujer.- "A esto venimos nosotros, a ver los que han pasado antes." (Cem. de Granada, 2 - 11 - 1.994)

Una vez profundizado el tema del luto nos centraremos en las relaciones -circunscritas en los procesos de cambio que tratamos de analizar- que los dolientes mantenían con el cementerio entendidas aquí como la otra forma en que los lazos que se establecen con el difunto se prolongarán a lo largo del tiempo. Este apego al cementerio se inicia durante el luto, pero se pueden prolongar más allá del mismo, ya en la fase de *normalización social*. En la cultura tradicional este tipo de relación fue vivida como expresión interior e individualizada susceptible de socialización al implantarse el modelo urbano.

**La relación afectiva** entre vivos y difuntos se fija en un punto de encuentro o referente espacial donde los primeros se dan cita con la ausencia y el vacío dejado por los segundos escrutando un silencio del que puedan, quizás, surgir nuevos sentimientos que puedan reconfortarles. Los familiares buscan este contacto e intimidad para abandonarse a una charla interior, una conversación íntima con la *persona* desaparecida, quedándoles, no obstante, nada más que el vacío con el que interrogarán la tumba esperando que ésta les ofrezca alguna respuesta y una cierta paz interior. Urbain señala que

"Del mausoleo suntuoso [...] a la simple cruz de madera, el Objeto, a través de las múltiples formas que adopta, no niega la fosa que oculta: ¡por el contrario, la afirma! como *continente*, como su significado remitiendo así a un *contenido*, a un no-vacío. Lo que niega el Objeto no es la fosa en sí misma sino su vacuidad, su insignificancia, su silencio, la imposibilidad de codificación de su oscuridad. [...] El Objeto Funerario *señala* la no-apertura, el no-vacío: semantiza lo absurdo, cuenta el después de la muerte, hace de la muerte una segunda existencia (¡porque de lo que se habla existe forzosamen-

te!)"<sup>391</sup> (URBAIN, 1.978: 32)

Esta relación íntima y privada que tendrá lugar en el espacio del cementerio -espacio que se va a construir con la doble tensión de proximidad y separación-, va a ir adquiriendo un carácter social que será relativamente reciente en los pueblos -segunda mitad del siglo XX, en bastantes poblaciones-, pasando, por tanto, de ser un espacio con uso privado a constituirse en un espacio socializado. En este sentido encontraremos de nuevo entre nuestros informantes una separación entre las categorías de "antes" y "después", puesto que su generación ha conocido estos cambios en sus pueblos.

Además, la relación con el cementerio revestirá dos formas opuestas, y que son las que reflejarán la tensión que experimentan los vivos, que ya Malinowski presentó como "emociones [...] extremadamente complejas y contradictorias", ya que se presentaban al mismo tiempo y combinadas: el amor hacia el difunto por un lado, y "el asco hacia el cadáver" por otro (MALINOWSKI, 1.982: 53-54). El relato de María, que presentamos, nos permitirá acercarnos a esta tensión ambivalente, que nos sitúa en las dos categorías de análisis de emociones y sentimientos diurnos y nocturnos que ya circunscribimos<sup>392</sup>.

"Una que se le mató el hijo en el pantano, y la mujer no pudo soportar ver desde la terraza, no el cementerio, sino la tumba de su hijo. Estaba allí y se iba a volver loca, y después que se fueron de allí y que vendieron la casa, venía, y luego pillaba se escapaba y se iba al cementerio allí a hablar con su hijo; es que tenía 18 años, se escapó un andamio y allí se mató. [...] El terreno [donde tenían su casa] era de ellos y se lo hicieron allí." (María)

Pero como señala Urbain,

"Hace falta que el mundo de los muertos, mundo de objetos, mundo de signos, mundo-espejo, sea el lugar de inversiones múltiples y contrarias para que el Objeto, signo familiar y tranquilizador durante el día llegue a ser una vez caída la noche, un signo amenazador dotado de una vida propia y terrorífica."<sup>393</sup> (URBAIN, 1.978: 35)

---

<sup>391</sup> Trad. de la ed. francesa. Cit. Orig.: "Du mausolée somptuaire [...] à la simple croix de bois, l'Objet, au travers des multiples formes qu'il prend, ne nie pas la fosse qu'il occulte: il l'affirme, au contraire! comme *contenant*, comme son signifié, renvoyant ainsi à un *contenu*, à un non-vide. Ce qui nie l'Objet, ce n'est pas la fosse elle-même mais sa vacuité, son insignifiance, son silence, l'indécodabilité de son obscurité. [...] L'Objet Funéraire *signale* la non-béance, le non-vide: il sémantise l'absurde, raconte l'après-mort, fait de la mort une seconde existence (car ce dont on parle existe forcément!)." (URBAIN, 1.978: 32).

<sup>392</sup> Cf. I. 3.4., pgs. 104-106.

<sup>393</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Il faut que le monde des morts, monde d'objets, monde de signes, monde-miroir, soit le lieu d'investissements multiples et contraires pour



Por tanto, esta relación con el cementerio va a agudizar el conflicto entre estas dos categorías, que se presentarán simultáneamente:

- Emociones y sentimientos diurnos, o de atracción afectiva a lo que - en el espacio del cementerio- queda del difunto como catalizador de la memoria y los recuerdos. Para precisar más este concepto, en relación al tema de cementerios, recordamos que contiene los aspectos de la vida cotidiana, privada y social, la actividad de los vivos, y la referencia a la conciencia. Aquí los difuntos tienen su lugar a través del cariño, la devoción y el recuerdo que los familiares les testimonian. En estos aspectos los difuntos quedan integrados a la vida en general y a la vida cotidiana en particular. Se podría decir que de alguna forma los vivos contribuyen a darle "vida" a sus muertos, a través de su inserción en la vida cotidiana y en sus memorias. Se presenta, por tanto, como el último lugar posible del vínculo y del encuentro, donde **el difunto adquiere un carácter de espacio sin contenido y fuera del tiempo.**

- Emociones y sentimientos nocturnos, o de repulsión, provocados por la fijación de la atención en los aspectos desagradables de la muerte: tanatormorfosis, el vacío, etc. así como el miedo que suscitan los difuntos. Estos son los aspectos que no se desean contemplar. Este concepto de *nocturno* completa el concepto anterior situándose al mismo tiempo en oposición con él. Con esta noción nos aproximamos a lo extraordinario, lo que queda fuera del tiempo social, de la memoria y de la vida cotidiana, quedando relegado en los límites y más allá del *territorio* del inconsciente, aunque todo el pueblo admite y espera con discreción apariciones, sueños, etc., de forma encubierta. **Aquí el tiempo está disolviendo una forma espacial** (el cuerpo).

En este apartado nos ocuparemos sólo de los aspectos diurnos del cementerio puesto que éste es el gran tema que engloba esta Segunda Parte. Los aspectos nocturnos del cementerio serán recurrentes en la Tercera Parte.

En primer lugar, y dentro de esta sección, vamos a empezar por fijar nuestra atención brevemente en el cementerio de Granada pues es a partir del cementerio urbano -como veremos- que se van a generalizar una serie de comportamientos en relación a este espacio en los pueblos. Para ello nos aproximaremos a una serie de documentos del Archivo Histórico Municipal de Granada, que nos ayudarán a comprender la ideología -durante la segunda mitad del siglo XIX- en la que fueron concebidos los espacios de los cementerios. Veremos cómo desde la creación de los cementerios extramuros, el discurso del poder se ha polarizado de forma ambivalente entre los aspectos civiles y religiosos de estos espacios, que de alguna forma se superponen en esos aspectos *nocturnos* y *diurnos*. En segundo lugar, trataremos de la ela-

---

que l'Objet, signe apprivoisé et rassurant le jour, devienne, sitôt la nuit tombée, un signe menaçant doué d'une vie propre et terrifiante!" (URBAIN, 1.978: 35).

boración de las nociones de proximidad y distancia entre pueblo y ciudad en relación al cementerio. En tercer lugar, nos aproximaremos a las relaciones personales individuales que se establecen entre las personas del duelo y el cementerio; y, en cuarto y último lugar, terminaremos con las relaciones personales sociales a través de la fiesta de los Santos y de los Difuntos.

Para la elaboración de este apartado, haremos uso de los materiales ya presentados<sup>394</sup>, especialmente nos valdremos de documentos de archivo, así como de entrevistas, y algunas observaciones realizadas en el Cementerio de Granada, con motivo de las Fiestas de Todos los Santos y Difuntos<sup>395</sup>.

### 3.2.1. ESPACIO SAGRADO - ESPACIO PROFANO.

*"Yo veo a Dios en el prójimo y los restos de una persona cuando ha muerto, aunque ya no hay nada, - porque el alma no está ahí sino que va a otro lugar-..., pero el cuerpo ha sido el santuario de algo divino, ¡como un templo!, y como tal se le debe un respeto."* (Monje Fosor)<sup>396</sup>

*"Primero Carlos que Rey."* (Carlos III)<sup>397</sup>

*"Simultanément, à cette individuation frénétique des morts par les signes se mêle leur individualisation symbolique: le mort n'est pas seulement un sujet: c'est une personne..."* (Jean-Didier Urbain)<sup>398</sup>

El cementerio, en tierras cristianas, ha sido concebido durante siglos como un espacio completamente sagrado, que se incluía dentro de los pobla-

---

<sup>394</sup> Cf. I. 3.2., pg. 84.

<sup>395</sup> Los días 28, 29, 30 y 31 de octubre; 1 y 2 de noviembre de 1.994.

<sup>396</sup> Los hermanos fosores, es una orden fundada en 1953 por un ermitaño cordobés, Fray José María del Jesús Crucificado. Estos frailes vivían en los cementerios (entre ellos el de Guadix - Granada-, Huelva, Málaga, Jerez de la Frontera -Cádiz-, Logroño y Pamplona), y se dedicaban a sepultar a los difuntos, rezar por ellos, cuidar sus tumbas, etc.

<sup>397</sup> Gonzalo Anes ofrece esta frase de Carlos III, a través de una cita de su biógrafo, el conde Fernán Núñez, pero el autor no nos indica la referencia bibliográfica o documental de la misma (ANES, 1.983: 362-363).

<sup>398</sup> Trad.: "Simultáneamente a esta individualización frenética de los muertos por los signos, se mezcla su individualización simbólica: el muerto no es solamente un *sujeto*: es una *persona*..." (URBAIN, 1.978: 93).

dos; concretamente, se enterraba en los espacios de la iglesia. Vovelle explica que, durante el siglo XIX, los cementerios se van a desacralizar y articular en relación a dos ejes: la familia y el Estado (VOVELLE, 1.982: 145). En nuestro país fue en tiempos de Carlos III cuando se hizo una reforma en profundidad -impulsada por las ideas reformadoras, en las que desempeñaron un papel fundamental las concepciones higienistas de la época-, comenzando por primera vez a reglamentarse y construirse los cementerios extramuros en las ciudades. Es así como fue promulgada por Carlos III la Real Cédula de 1.787 (DÍAZ GUERVÓS; DÍAZ GARCÍA, 1.988: 178) que coincidía con las reformas que se estaban realizando en el resto del país y en otros países de Europa en materia de creación de cementerios. Philippe Ariès ha analizado este proceso y llegó a la conclusión de que la Edad Media y la Edad Moderna no eran "civilizaciones de cementerios" (ARIÈS, 1.984: 395). El mismo autor ha tratado el tema en Francia y explica que a partir de las leyes promulgadas desde 1.763, en el caso francés, -y no aplicadas debido a su radicalidad- se anuncia ya un nuevo período que comenzará a producir cambios en la década de los años 70 del siglo XVIII, a través del surgimiento de nuevas leyes, influenciadas por esa nueva mentalidad higienista de la época (ARIÈS, 1.977: 473).

Los cementerios se construyen, por tanto, como un espacio al exterior de las zonas pobladas. Estamos ante una reforma de tipo racional del período histórico correspondiente al *Despotismo Ilustrado*, que se desarrolló durante parte del siglo XVIII -*siglo de las luces*- en materia de medidas higienistas y salud pública como razones subyacentes para la creación de cementerios extramuros; y esta nueva creación racionalizada va a provocar simultáneamente la creación de un sustrato simbólico que lo acompañará a través del ejercicio de las prácticas que se instauraron en los cementerios. No deja de ser curioso el hecho de que esto se haya planteado de esta forma, es decir, que lo simbólico se vaya a instalar sobre las concepciones científicas de la época.

Y es así que se crea simbólicamente y de este modo una separación entre la ciudad de los vivos, como el espacio de la civilización y la cultura, y la ciudad de los muertos, como el espacio culturalmente elaborado en sí para los procesos de disolución natural. Pero incluso dentro de esta naturaleza se va a configurar como un espacio aparte, como dice Jean-Didier Urbain, "el cementerio llega a ser una isla."<sup>399</sup> (URBAIN, 1.998: 150). Es una clasificación en *dos mundos*, y cada uno de ellos participa, a su manera, de lo sagrado. Pero incluso, cuando el cementerio ha sido considerado como un espacio sagrado - "camposanto"-, la reforma administrativa provocó problemas de definición - ¿o indefinición?- en cuanto a la naturaleza del lugar. Esto se debió a los cambios políticos producidos en el *Despotismo Ilustrado* durante el cual la Iglesia, que hasta el momento de la mencionada reforma había ejercido un control absoluto sobre la gestión de Cementerios -entre otras cosas-, se va a ver obli-

---

<sup>399</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "le cimetière devient une île." (URBAIN, 1.998: 150).

gada en adelante a determinar su relación con el *camposanto* bajo nuevos presupuestos ideológicos, obligada por el papel cada vez más relevante que ocupaba el Estado, al ir apropiándose las diversas esferas que tradicionalmente habían pertenecido a lo sagrado. Esto va a inaugurar un nuevo *culto de muertos* en estos nuevos cementerios, bajo los auspicios de la autoridad civil, dando lugar, como señala Marta Allúe, a que

"Desde finales del siglo XVIII y en los siglos XIX y XX, anticlericales y agnósticos serán los visitantes más asiduos de las tumbas de los seres queridos." (ALLÚE, 1.980: 132)

De esta forma, y en lo sucesivo, se creará una nueva relación antagonista que gestionará el Cementerio: la Iglesia y el Poder Civil, lo que remite a las cuestiones de lo Sagrado y lo Profano.

Para comprender esta dinámica de Sagrado/Profano remitimos al ANEXO VII donde a través del estudio del caso del Cementerio del Fargue podremos comprender la ideología subyacente en cuanto a la concepción y gestión de cementerios, pues gracias a la documentación consultada tuvimos acceso al discurso de representantes de ambos poderes: Iglesia y Estado -en un período de conflictos entre los dos-, así como la de los habitantes del Fargue<sup>400</sup> -que adquieren la identidad de fieles para el primero y vecinos para el segundo según la apropiación que cada uno hace de ellos-, en torno a un conflicto producido en relación al cierre del Cementerio de la pedanía del Fargue<sup>401</sup> entre 1.864 y 1.875 al ser reclamado por el nuevo propietario y por los vecinos del Fargue. La intervención del Poder Civil y de la Iglesia permite ver las concepciones de ambos, correspondiéndole a la primera el poder sobre la parte material del cementerio: cercas y mantenimiento de las condiciones de higiene; y al segundo la actividad religiosa y espiritual. Este conflicto pone de manifiesto la dificultad de definir el ámbito de la Iglesia y el Estado en este espacio ambivalente, pero finalmente es este último el que tendrá el poder de transformar un espacio de profano a sagrado y viceversa, a diferen-

---

<sup>400</sup> Cementerio con carácter provisional con motivo de la epidemia de cólera morbo de 1.834, que funcionó como cementerio durante un período mucho mayor -varias décadas- al previsto en este tipo de cementerios -la duración de la epidemia-.

<sup>401</sup> La mayoría de los documentos a los que hacemos referencia se sitúan cronológicamente en el siglo XIX, y fueron consultados en uno de los legajos del Archivo Municipal de Granada (Palacio de los Córdoba), en la rúbrica "Cementerio". Al consultar estos documentos encontramos una variedad bastante heterogénea: muchos trataban de permisos para construir tumbas, nichos, partes de ingresos, y algunos expedientes sobre temas variados. El expediente que hace referencia al conflicto del Fargue, es un documento; y como tal permite cruzar toda una serie de datos para poder comprender la complejidad ideológica que presentaba "el cementerio", en los momentos que se estaban produciendo toda una serie de cambios en la sociedad española, así como en la mentalidad. Estos cambios desde un ámbito urbano, serán irradiados hacia los pueblos.

cia de como sucedía en la Edad Media (LAUWERS, 2.005: 132-144).

**Nuestro interés en estos documentos fue central, puesto que aluden a los cambios ideológicos y normativos que se produjeron en materia de cementerios, y que serán aplicados durante el siglo XIX, en un principio, en las ciudades. En cambio, muchos de los cementerios de los pueblos, durante ese mismo siglo, no llegaron a adoptar la nueva normativa, llegando incluso a carecer de tapias<sup>402</sup>. No obstante, estos cambios que comenzaron en la ciudad, se extenderían con posterioridad a los pueblos.**

Aunque estos acontecimientos se producen en una Granada - que dentro del contexto español estaba viviendo las sacudidas revolucionarias del siglo XIX- donde se está definiendo la nueva relación Iglesia - Estado, instituciones que suponen en muchos ámbitos dos concepciones antagonistas y opuestas, en tema de Cementerios llegan a ser además complementarias. El caso es que la reforma de los cementerios comenzada por Carlos III, continuada por Carlos IV, y proseguida por la labor de juristas durante el siglo XIX, dejará una fuerte impronta en una buena parte del siglo XX.

### 3.2.2. EL CEMENTERIO Y LA DISTANCIA.

*"Pienso yo que esto ya no es como antes, ni tierra sagrada, ni tierra cristiana, y... ¡tierra!"* (Jorge)

El caso del Fargue, que tratamos en el apartado anterior, nos permitió comprender mejor lo que para los vecinos/fieles del Fargue podía significar el Cementerio: un espacio en el que el sentido de pertenencia ha de ser reivindicado y defendido ante lo que ellos consideraban como agresiones externas. Ante estas agresiones los vecinos del Fargue consideraban a sus difuntos como indefensos y es por ello que la comunidad de vivos va a luchar para evitar, en la medida de lo posible, los daños de esta agresión sobre sus difuntos -daño que por extensión alcanza a los vivos-; esto se relaciona con una noción de lo sagrado<sup>403</sup> que les remite a ellos mismos y a sus ancestros. La "agresión" procede del poder civil, que a su vez ha "sacralizado" ideológicamente la propiedad privada, situándola, en adelante, como prioridad frente a otras consideraciones de orden tradicional.

Por tanto, una vez introducido el tema volvemos a retomar el discurso

---

<sup>402</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo 2129. Año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio del Fargue, Doc. con fecha 30 - 6 - 1.874, firmado por el Arzobispo de Granada. Documento presentado en el Anexo VII. F, donde hace mención de este hecho.

<sup>403</sup> Esta noción popular de lo sagrado es algo diferente a la de la Iglesia, que acabamos de analizar, y está más relacionada con una forma de sacralización de los ancestros, o de "sus muertos", que con una visión teológica cristiana.

de nuestros informantes tratando ahora de acercarnos a la relación que se establece entre dolientes y cementerio, y que va a marcar otra dinámica dentro del tema que estamos tratando, de la expresión y creación de nuevos lazos con el difunto en el devenir.

Ya mencionamos que los cementerios fueron sacados del interior de las zonas pobladas para ser expulsados al exterior de ellas, bajo las nuevas tendencias higienistas. Éstas se encontraban más desarrolladas en la élite de la nobleza y la burguesía de la época. Para las gentes de los pueblos estas medidas higienistas tal como fueron enunciadas les eran un tanto extrañas - como vemos en el siguiente testimonio de Antonio-, pero, en cambio, las prácticas simbólicas que producían una distancia, en cierto modo, cumplían con objetivos parecidos:

"El cementerio no estaba muy retirado del pueblo. Mi padre se quiso hacer una casa cerca del cementerio y el administrador se lo autorizó, pero el marqués no quiso; decía que era antihigiénico. Tendría menos de unos quinientos metros cuadrados. Los nichos se hicieron después. Lo que se hacía era cavar las sepulturas, que eran de unos dos o tres metros de hondura." (Antonio)

Una de nuestras informantes ofrece el testimonio del cambio de cementerios en Quéntar:

"Antes donde estaba el cementerio era donde estaba la ermita de San Sebastián, pero ya vendieron ese terreno e hicieron viviendas. Los levantaron [a los muertos] e hicieron otro [cementerio]. Al padre de mi esposo lo mataron los rojos, y ya conforme sacaban los huesos lo iban recogiendo en bolsas, y decía: «ese era mi padre», porque conoció la correa de su padre. Esos restos los iban metiendo cada uno en su bolsa. Los conocieron a los cuatro que mataron, le cogieron a los cuatro y les hicieron una fosa común. Esto hará unos cuarenta años, saliendo cachicos de huesos y me acuerdo de la expresión de él, mira que murió cuando él era chico, porque se hizo esa correa de los cabestrillos de los mulos. Estaban todos en el suelo, como enterraron a los cuatro juntos, cada uno sabía cual era el suyo, y iban cogiendo los huesos y metiéndolos en bolsas y allí les pusieron una lápida común con su obra. Allí metieron una máquina y lo levantaron, en la parte de abajo hicieron una ermita y ya de allí abajo siguieron haciendo casas. Allí sacaron aquello de raíz; cuatro o cinco casas.

El nuevo lo hicieron porque ese era ya chico. Y ya al vender el terreno viejo, en el viejo ya no enterraban a nadie, ya se enterraba en el nuevo. Aquello estaba cerrado muy mal. El cementerio estaba dentro del pueblo, un hermano de mi suegra vivía pegando a las tapias del cementerio. Las procesiones del Vía Crucis eran en el cementerio nuevo. El nuevo empezó por suelos todo, y luego ya bóvedas particulares,

y en unos años todos en nichos que ya hay bastantes.

Allí saldrían camiones... Las bóvedas de mi abuelo fue la primera y luego nicho. Fueron tres épocas." (María)

Una vez que el cementerio quedó expulsado de la localidad, aunque la distancia física fuera corta -como la que por ejemplo ha indicado nuestro informante- la distancia simbólica era mayor, al quedar relegado a un espacio completamente salvaje, y bien delimitado: en un *cerrillo* para Antonio, y *más bajo que el pueblo* para Manolo.

"Desde mi casa se llegaba en cinco o diez minutos andando. Sigue el cementerio en el mismo sitio, le han subido las tapias, y le han puesto nichos que antes no tenía. Está en una zona que hace un poco de cerrillo, pero no mucho." (Antonio)

"En los pueblos todo va en función del terreno y no de la orientación. En Maracena está más bajo el cementerio que está el pueblo. Desde lo alto del parque estás viendo el cementerio." (Manolo)

En estos dos casos se construye de forma diferente la visibilidad del interior del cementerio; recordamos de nuevo la idea de Van Gennepe en relación al velo -que ya citamos cuando tratamos del luto-, de que incluso la mirada es un "contacto" (VAN GENNEPE, 1.986: 180).

Los cementerios presentan su propia proxémica, por ejemplo, muchos de los cementerios de los pueblos tienen en común el estar situados a la salida del pueblo, así como la muerte es una salida de la vida.

"¿El cementerio?, tienes que cruzar el pueblo, en la salida. Está un poco retirado por donde vivíamos; había que atravesar el pueblo para ir al cementerio." (Cati)

"Está a la salida del pueblo. Están un poquito más en alto que el pueblo, a un kilómetro del pueblo. De nuestro pueblo está a cinco kilómetros. Eso desde que yo me conozco, sí, allí están mis abuelos enterrados." (Presentación)

"El cementerio está en la salida del pueblo; el cementerio estaba muy lejos, está lejillos, cinco o seis minutos, pero con el cortejo más de media hora, porque se paraba. La puerta del cementerio da a la carretera." (Manuel de Alhama)

Sólo Carmen va a situar el cementerio de su pueblo en la entrada del mismo.

"El cementerio está a la entrada. Siguen siendo las sepulturas en el suelo." (Carmen)

Todas estas personas están midiendo subjetivamente la distancia entre ellos y el cementerio, que está "muy lejos, está lejillos, cinco o seis minutos" como decía uno de nuestros informantes. La distancia marcada por él de forma temporal contiene dos medidas posibles:

1- La distancia real y aproximativa medida temporalmente: de cinco o seis minutos, es decir, el tiempo calculado de un desplazamiento a pie; es el tiempo de la visita y el contacto individual.

2- La distancia simbólica reproducida en el cortejo ritual -simbólicamente esta comitiva fúnebre está significando una mayor distancia durante el entierro, así como una retención del momento en que el difunto será incorporado al espacio del cementerio- de los entierros, al incorporar al difunto al cementerio, y que Manuel evoca como un marcador de ampliación de la distancia -también medida temporalmente -"más de media hora"- entre el pueblo y el cementerio. Estamos en el tiempo de la separación social.

La idea de una cierta promiscuidad entre vivos y muertos puede estar presente en las prácticas, ya que incluso se realizan construcciones junto a los cementerios, como explican algunos de nuestros informantes:

"Había casas casi a cien metros del cementerio. Era más largo que ancho. Un lateral daba hacia el pueblo, otro hacia el campo, el de la cabecera hacia la Sierra de la Alfaguara, y la otra hacia Granada. En la Sierra de la Alfaguara había una cruz hecha como la que había en mi pueblo alumbrada, que ni siquiera el cura lo sabía, y se veía el río Blanco que nace en esta sierra." (Antonio)

"Desde el pueblo no se ve el cementerio, está el cementerio arriba en el camino antiguo. Tienes que subir una cuestecilla para subir, y por la carretera queda en bajo. La puerta del cementerio está entre la carretera y el otro camino. No se ven las tapias cerca porque hay algo de cuesta. Sí hay casas que están pegando al cementerio; hay una que está pegando, desde la fuente al cementerio como de aquí a la cárcel, unos diez o quince minutos de paseo. Antes las casas se quedaban en..., lo último era la fuente. Yo no hubiera hecho una casa al lado del cementerio, porque... ¡yo qué sé! No es por miedo, porque ahí está más seguro, sino que da un repeluznillo, por la gente que hay ahí. Antes no, todo era campo más allá de la fuente, antes había corrales en el campo, pero para vivir... vivir, no, salvo dos o tres cortijos que tenían su labor, pero que eran cortijos. Hoy el cementerio está más cerca del pueblo que antes, si ahora han hecho hasta las escuelas al lado del cementerio, no tan junto pero..." (María)

Nuestra informante sitúa en el pasado la separación de los espacios del pueblo y el cementerio, lo que se corresponde con los cambios establecidos por las reformas de finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX, con la creación de cementerios extramuros, a los que ya hicimos alusión.



María informa que en el "antes" de su pueblo esa separación quedaba señalada por un lugar simbólico: **la fuente**. Desde esta fuente hasta el pueblo se podían construir viviendas; desde la fuente al cementerio no. Esta concepción simbólica-espacial fue superada justamente cuando se comenzaron a construir casas en ese espacio tradicionalmente salvaje donde todo era "campo" -salpicado por algunos cortijos, que eran unidades de explotación-; campo donde comenzaba también el dominio de los difuntos. David Gilmore refiriéndose a Andalucía dice que

"La perspectiva sobre el entorno también refleja una extrema compartimentación cognitiva. El mundo consta del *pueblo* y del *campo*, de la civilización y del yermo. No hay, literalmente, nada entre ambos. Los pueblos son pequeñas comunidades campesinas densamente pobladas y llenas de gran actividad. Por el contrario, el campo está desierto y en calma [...]" (GILMORE, 1.995:23)

Los vivos, por tanto, van a comenzar a invadir los espacios de los muertos, debido al crecimiento que han experimentado bastantes pueblos. Se aproximan de ellos, siendo destacable el hecho de construir incluso escuelas junto al cementerio, como señaló María. Este fenómeno ya fue evocado por Ariès (ARIÈS, 1.977: 532) para el caso francés, cuando mostró cómo la ciudad había invadido estos espacios que habían intentado en el pasado alejarse de las zonas pobladas, lo que, en cierto modo, ha provocado, de forma paradójica, una vuelta a la situación del Antiguo Régimen, quedando los muertos incluidos de nuevo en el espacio de los vivos. Esto queda recogido incluso en el título de una reciente publicación de Christian Charlet, *Le Père-Lachaise. Au coeur du Paris des vivants et des morts* (2.004).

La fuente del pueblo de María, se constituye como lugar simbólico, con función de señalizador de límites entre el espacio de vivos y el de muertos. Esta separación de espacios (Apéndice 3) también existió en Granada, como señalan otros informantes,

"Los entierros en Granada, fueran donde fueran, la terminación era en Plaza Nueva. En la puerta de Santa Ana se despedía el duelo. El cura le cantaba lo que le tenía que cantar, y allí le daban el pésame, y el cadáver lo metían en el coche y al cementerio. Y allí iban los familiares y algún amigo íntimo." (Antonio)

"La Iglesia donde pasaban todos los cadáveres eran el Santo Cristo o Santa Ana, según de donde procedía. Lo que sí es verdad, no se quedaba el cura en la puerta de la Iglesia, los esperaba en un sitio con dos monaguillos a trescientos metros de la Iglesia. Esto ya no se lleva. En la Gran Vía [el cura] esperaba más o menos por el Gobierno Civil incluso en el Americano [...] El de Santa Ana en la misma esquina de la Gran Vía donde está la fuente. [...] El Paseo de los Tristes, la Cuesta de los Chinos... itinerario antiguo. Cuesta de la Alhambra o

Cuesta de Gomérez es más moderna." (Manolo)

"El camino antiguo para subir al cementerio era el Paseo de los Tristes, la cuesta Gomérez." (Tomás)

Y en el Albaicín,

"Avisaban a la parroquia y tocaban al difunto. Tocaban la parroquia de San Salvador y San Nicolás. Que yo sepa nada más que aquellas iglesias." (Carmela)

En el siglo XIX la legislación -leyes de sanidad- prohibía la conducción de cadáveres durante el día, teniendo ésta un carácter nocturno. Existe un documento<sup>404</sup> en el Archivo Municipal que denuncia *la invasión cochera* "entre 8 y 9 de la mañana", en lugar "de ser a las 3:00 como lo estaba mandado". Se especificaba que "la conducción debía hacerse a las altas horas de la Noche y por la Cuesta de los Molinos" reclamándose, de lo contrario, duras sanciones.

Durante una de las entrevistas una de nuestras informantes, al tratar de entierros, explicó la existencia de algunos espacios simbólicos, uno de los cuales hacía referencia a esta fuente; ofrecemos a continuación su relato:

"Cuando termina la misa<sup>405</sup> doblan hasta que llegan a la fuente donde hay un barranco. Ahora como hay coche lo despiden en la puerta, y una vez que el cura se mete en la Iglesia dejan de tocar las campanas, y antes hasta llegar al Barranco de la Fuente. Hay un Señor muy chiquitillo, y antes pues [se] decía «bueno voy a gastar un litro de aceite...», y ahora se pagan los recibos de la luz, porque la luz es eléctrica, esto es el que tiene mandas. Está en el Barranco de la Fuente, el Señor. Hay una finca que le dicen la finca del Señor, y los señores que la tienen dicen que la dejaron para los gastos que hicieran falta, gastos de la ermita. Hay obligación de arreglarlo, de restaurarlo, y como hay una cuñá nuestra a cargo de todo, esa finca es para las cosas del Señor.

---

<sup>404</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo 2169. Año 1.889 "Expediente referente a las horas de conducción de cadáveres al Cementerio", Doc. con fecha 3 - 9 - 1.885, firmado por D. José Palacios Antelo, Secretario del Ayuntamiento.

<sup>405</sup> Nuestra informante describe los diferentes tipos de misas de difuntos: "Misa de cuerpo presente, cuando está el cuerpo presente, luego a la semana misa de funeral sin el difunto. Después tres misas de la luz, que dicen los antiguos que son más preciosas que ninguna, si no se dicen esas misas esa alma no descansa ni está a gusto, como hay muchas incógnitas que uno no conoce. Y ya después hay que rezar unos Rosarios muy raros con estaciones muy raras y son nueve días. Que luego quieres a los seis meses le dicen una misa. Misa del año, misa de dos años y así hasta que se jarten." (María) Pero estas misas tenían que ser en días laborales: "Antes los domingos y festivos no decían misas de difuntos y ahora como el cura está fuera ofrece la misa también los domingos. Si era en domingo y festivo se decía que no servía para los difuntos. Yo lo que sé es que antes no las decían y ahora sí las dicen." (María)

[...] Esto del Cristo es de toda la vida, dicen que ese santo, el Señor Chiquitillo se aparecía en el tajo; se lo llevaron varias veces, y varias veces se aparecía allí, y crearon una ermita allí, y allí se quedó. La gente le llevaron varias piernas, cabelleras, etc.

San Sebastián se apareció varias veces en una era a la entrada del pueblo. La gente decía que San Sebastián y el Señor habían evitado que los rojos entrasen por ahí. Entraron por otro sitio. Se lo llevaban..., y le hicieron una iglesia grande con sus bancos. Para el día del Señor<sup>406</sup> lo blanquean y le ponen muchas macetas y la misa se la dan en la calle. San Sebastián a la entrada del pueblo y el Señor en la salida. Paraban allí el mortuorio, y el cura llegaba hasta allí, allí le cantaba su responso y se volvía con la gente que quería.

Antes los llevaban con las manos y con toallas, hasta la fuente iban más despacio, como procesión. [...] La procesión la he visto desde casa de mi suegra; el lavadero estaba al lado de la fuente, y la gente le gusta ir allí a lavar porque no le cuesta el agua. El agua del Señor es un agua fina y buena, en verano fresca y en invierno calentica. La de abajo [S. Sebastián] sirve para todo menos para cocer las semillas; para lavar es malilla. La del Señor sirve para todo, pero la otra no, salen duras y no se cuecen." (María)

Las semillas a las que hacía referencia María eran judías y garbanzos. Justamente Marta Allúe destacaba estas legumbres entre los alimentos funerarios, que considera a la vez como ofrenda a los difuntos, que pone en relación con su aspecto de "larga conservación" (ALLÚE, 1.980: 99-100). Este límite simbólico entre vida y muerte marcado por el ritual, ofrece también un símbolo vitalista, en que la calidad del agua de esta fuente es mejorada -¿por los difuntos?- para facilitar el consumo de los vivos de estas legumbres dedicadas simbólicamente a los muertos. ¿Estamos ante un don o acción benéfica de los difuntos hacia los vivos? En todo caso asistimos a una simbólica de incorporación a la vida y fecundidad a través de la muerte, a través del agua, en este caso, en que los difuntos facilitan el consumo de los vivos.

La interacción entre ambos espacios -pueblo y cementerio- la percibimos con mayor claridad durante los entierros, en los que encontramos una serie de prácticas -que como en el caso particular de Quéntar- van a poner en evidencia el límite entre ellos, y en este caso el límite se precisa en "el barranco de la fuente". Entre esas prácticas tenemos:

---

<sup>406</sup> Día del Corpus.

- las campanas<sup>407</sup> que doblan acompañando durante el trayecto hasta la fuente.
- el cura también acompañará el cortejo hasta la fuente *echándole su responso*<sup>408</sup>, salvo algunas excepciones<sup>409</sup>.
- el ritmo es más lento antes de llegar a la fuente, indicando la dimensión de temporalidad; a partir de la fuente, en cambio, irá menos acompañado, y el ritmo será más rápido.
- la forma de transportar la caja del difunto con las "toallas especiales"<sup>410</sup> utilizadas en Quéntar -y en algún otro pueblo<sup>411</sup>- durante el

---

<sup>407</sup> Las campanas marcaban ciertos acontecimientos en la vida de los pueblos; los toques de campanas aparecían codificados, permitiendo diversas lecturas: toque de ánimas, Aurora, las "Ave Marías", las horas del día, situaciones de peligro como un incendio, la agonía, la muerte... Y en estos últimos casos los toques informaban del sexo de la persona, y si entraba en la categoría de niño o de adulto. Cf. II. 1.5., pgs. 176-177; y 2.1.2., pgs. 199-200.

<sup>408</sup> En Deifontes, según nuestro informante "en el entierro iban los curas hasta el cementerio [...] cantando los resposos, "el último se dice a los pies de la sepultura. [...] Hombres sólo. Primero el cadáver, padres e hijos a izquierda y derecha detrás de la caja. Luego cura, sacristán y monaguillo, y después los amigos y el pueblo." (Antonio). En Quéntar "Féretro, detrás niño con cruz, detrás cura con los monaguillos al lado. Detrás la familia y la gente que sale del velatorio, y ya está la gente preparada." (María).

<sup>409</sup> Aurelia señala que "Cuando moría un rico iba el cura hasta el cementerio, se moría un pobre y de la fuente no pasaba. Ya no sale de la Iglesia, ya ni con los ricos ni con los pobres, ya somos todos iguales."

<sup>410</sup> Con respecto a las toallas María dice:

"Antes los llevaban con las manos y con toallas para esos... Van seis, tres en un lado y tres en otro, luego hay un trozo y se van cambiando. Hasta la fuente iban despacio como procesión. Llevaban tres toallas muy fuertes y la pasaban por debajo, y al llegar a la fuente lo cogían en hombros, soltaban las toallas, y ya era andar a un paso bueno. Al llevarlos con las toallas tenían que ir despacio porque era más disparejo. Al llevarlos a hombros enlazaban los brazos y se iban turnando.

Antes se moría alguien y decían: «decirle a la fulanica de las toallas...», estaban marcadas por las personas que eran dueñas. A lo mejor había varias personas que las tenían y estaban dispuestas a prestarlas. La entregaban cuando terminaba todo en la casa del muerto, y esa persona se encargaba de lavarlas y entregarlas al dueño. Eso dura muchísimo, de madres a hijas, unas toallas muy fuertes con flecos muy largos; era tela fuerte de hilo, son grandes y van enrolladas, y las cogen sujetándolas en las manos. Eran blancas y algunas con unas cenefillas perdidas, y todas con flecos muy largos. Se guardaban y otra vez se sabía quien tenía esas toallas, y si no se preguntaba. Ya no hace falta porque ahora lo meten en el coche. En la casa de mi abuela había dos." (María)

Aurelia añade:

"Los que podían las compraban las toallas, muy largas con flecos. Son de algodón, se usaban tres toallas blancas, los hombres. Toallas del muerto le decían. Antiguamente todas las toallas eran iguales, con flecos." (Aurelia)

<sup>411</sup> Manuel de Alhama hace mención de las toallas blancas de muerto.

trayecto, hasta llegar a la fuente.

Como vemos, todas las formas de acompañamiento son significativas hasta llegar al límite<sup>412</sup> de la fuente. Esta fuente participa de un carácter sagrado debido a la presencia del "Señor Chiquitillo" que cuenta con una historia clásica de apariciones que sacralizan un lugar concreto de la geografía del pueblo -este modelo de apariciones lo encontramos en la geografía española; en este caso se trata de la salida del pueblo-, indicado por la insistencia de la aparición. La presencia del agua se manifiesta de dos formas: a través de la fuente y a través del lavadero -junto a la misma-, y que está indicando la presencia real y simbólica del agua, en un pueblo que es conocido en Granada por la presencia del pantano que lleva el nombre del mismo. El primero es un espacio sacralizado -en este caso se trata de dos fuentes con diferentes calidades de agua siendo mejor la del "Señor" que la de "San Sebastián"-, el segundo -el lavadero- es un lugar profano de la actividad cotidiana y social femenina. El agua cumple una función de transmutación y de limpieza que remite al espacio civilizado y al orden humano de los vivos frente a la suciedad, al desorden, al caos, a la impureza y a la entropía del mundo natural y salvaje del campo. Mary Douglas dice que al eliminar la suciedad

"[...] estamos introduciendo un nuevo orden en los lugares que nos rodean -y es un acto positivo- los transformamos conforme a una idea. [...] Ejecutamos un gesto creador, intentamos ligar la forma y la función, imponer una unidad a nuestra experiencia."<sup>413</sup> (DOUGLAS, 2.001: 24)

Considera la suciedad como un conjunto de elementos que son rechazados por nuestros sistemas de concebir el orden o de nuestras clasificaciones habituales; lo impuro para ella es lo que se encuentra fuera de su lugar, y, por tanto, se encuentra en situación de desorden. La impureza para Mary Douglas es lo que debe ser excluido si se pretende perpetuar el orden (DOUGLAS, 2.001: 55-59).

La salida del pueblo tiene su contrapartida en la entrada del mismo, a través de la presencia de San Sebastián, que se revela con apariciones similares a las del Señor Chiquitillo. El pueblo se encuentra simbólicamente prote-

---

<sup>412</sup> Nuestro informante de Alhama señala otro límite para este pueblo: "El cura le echaba el responso en la parada que había en el Carril de Alhama [...] El carril de Alhama está a la salida del pueblo, hasta ahí llegaba el cura y los monaguillos con las cruces. El cura se iba y los otros se llevaban el difunto para el cementerio a cuestras, a hombros." (Manuel de Alhama).

<sup>413</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "En faisant la chasse à la saleté, [...] nous mettons simplement un nouvel ordre dans les lieux qui nous entourent -et c'est un acte positif-, nous les rendons conformes à une idée. [...] Nous accomplissons un geste créateur, nous tentons de lier la forme et la fonction, de imposer une unité à notre expérience." (DOUGLAS, 2.001: 24).

gido en sus accesos<sup>414</sup>. María apunta que se decía que "San Sebastián y el Señor habían evitado que los rojos entrasen por ahí", pero que en cambio -ironía amarga para el sentimiento de protección del pueblo- "entraron por otro sitio". Esta información de la guerra sirve también para comprender que los lugares de acceso se encuentran simbólicamente protegidos contra lo que ha sido percibido como "amenazas exteriores", reales o no; aquí están presentadas como se hicieron durante el franquismo, en la forma de "los rojos"; sin embargo otros lugares no están ni real ni simbólicamente protegidos. Estas protecciones nos sirven también para comprender la separación de espacios de vivos y muertos y la evitación de interferencias no deseadas entre ambos.

El testimonio de María informa también de cómo éstas prácticas fueron desapareciendo. Por ejemplo, cómo la presencia del vehículo -y no sólo el hecho de que las prácticas sociales y rituales admitidas hayan sido cuestionadas- terminó con las prácticas tradicionales de los límites, lo que supuso también la desaparición de la despedida de la fuente, siendo ésta trasladada a la puerta de la Iglesia, cambiando también el toque de campanas. El cura ya no se desplaza para acompañar los difuntos hasta la fuente, etc. La presencia de la electricidad ha cambiado también la naturaleza de las ofrendas, pues el pago de las facturas de electricidad en la ermita ha sustituido las ofrendas en aceite para alimentar los candiles que le alumbraban en otros tiempos. Los cementerios comienzan también a desacralizarse.

### 3.2.3. LA EXPRESIÓN INDIVIDUAL EN SU RELACIÓN CON EL CEMENTERIO

*"Se podría caracterizar la actividad productiva que se encuentra en la base de la organización del Objeto Funerario y de su desarrollo como un trabajo incesante sobre la barra, situada entre la disolución del Objeto mismo y la disimulación del cadáver."*<sup>415</sup>  
(URBAIN, 1.978: 156)

En el pasado el cementerio era -en el contexto de la cultura tradicional de los pueblos y en relación a la vivencia de la muerte- un espacio en que se vivía la expresión individual e individualizadora de los sentimientos hacia los difuntos. Éstos ya no pertenecían a la comunidad de vivos, y los cementerios reflejaban bien esa distancia. El pueblo se define a sí mismo, en su lógica

---

<sup>414</sup> El par entrada / salida, aunque se pueda entrar por donde se sale.

<sup>415</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "On pourra alors caractériser l'activité productrice qui est à la base de l'organisation de l'Objet Funéraire et de son développement comme un travail incessant sur la barre, situé entre la dissolution de l'Objet lui-même et la dissimulation du cadavre." (URBAIN, 1.978: 156).

interna, en oposición y separación de vivos y muertos de una misma comunidad. Es en este sentido que se puede afirmar que "Los muertos no constituyen una totalidad étnica de cualquier manera que se presenten: en tanto que «pueblo», «comunidad» o «sociedad», [...]" (URBAIN, 1.978: 17). Pero, como hemos visto en el caso del Fargue, sí formaban comunidad vivos y difuntos en otras circunstancias, las que les permitían definirse como unidad frente a la amenaza exterior -contra los *de fuera*-.

Cuando decimos que el cementerio se configuraba como un espacio de individualidad, estamos haciendo referencia a una serie de datos que obtuvimos durante las entrevistas con nuestros informantes. Entre ellos, por ejemplo, tenemos el momento del mismo entierro, en que las personas que participaban en su aspecto "social" terminaban su acompañamiento en un punto simbólico entre el pueblo y el cementerio, como vimos en el apartado anterior<sup>416</sup>. Más allá de esta ritualización social, el difunto -ya sin existencia social en la vida cotidiana de la comunidad- será devuelto únicamente a sus familiares quienes lo mantendrán vivo en la memoria. La relación del vivo con el cementerio no es, pues, una relación social, sino puramente familiar e individual. Para el doliente, como ya vimos, uno de los posibles deseos es evitar el contacto con otros miembros de la comunidad. Nuestro informante había expresado<sup>417</sup> que trató de eludir este contacto social evitando los espacios del pueblo:

"Yo estuve mucho tiempo sin salir de mi casa, y salía solo al cementerio. Yo cortaba por una verea de olivos, y no pasaba ni por el pueblo, me sentaba cerca del nicho." (Antonio)

Estamos en un momento en que individuo y sociedad forman dos unidades separadas. Aunque ha sido ampliamente estudiado el distanciamiento o marginación social que el grupo impone a las personas que se encuentran en períodos de transición -como en el duelo-, no se ha tocado apenas, en cambio, el tema de la necesidad individual que la persona tiene de aislarse en ciertos períodos de su propia comunidad para estructurarse individualmente integrándose por sí misma más tarde a su grupo.

Juan ofrece un caso del período de su vida en que fue monje fosor en Guadix:

"Estando allí a un hombre se le murió su mujer, y estaba todo el día en el cementerio. Nada más que quería estar con su mujer. Se quiso meter a fosor para vivir allí en el cementerio. Habló con el superior de la orden, pero vieron que lo único que quería era estar con su mujer

---

<sup>416</sup> Caso de Quéntar.

<sup>417</sup> Cf. II. 2.1. pg. 201.

y si lo enviaban a otro lugar ya se quedarían sin fosor, pues lo único que quería era estar con su mujer." (Juan)

El cementerio es, por tanto, un **espacio de intimidad** entre un *tú* y un *yo* entretenido y activado por recuerdos que habitan una memoria capaz de dar vida a una relación establecida más allá de los límites impuestos por la muerte, y que alimentarán la interioridad, en los aspectos individuales de los dolientes. Esta *relación*, en sus primeros momentos, puede generar comportamientos que quedan fuera de las normas culturales de la comunidad y del sistema legal establecido por la sociedad como le sucedió a Antonio:

"Mi hijo de Francia no pudo venir. Llegó para San Isidro, cuando estaba ya en el nicho. Con la pila de días que llevaba, imagínate cómo estaba ya... hecho polvo. [...] Estaba traspuesto, cuando siento el griterío: «Ay papá»... Y entonces me monté en el coche y fuimos al cementerio, las llaves las tenían las horneras y tenían las llaves del cementerio que iban a rezar allí. Y la lápida que estaba puesta, eché la lápida con un azadón y saqué a mi hijo y se lo enseñé a mi otro hijo. Y el Juez... me dijo el juez que si no sabía el delito que había cometido, que no se enterara nadie que había hecho eso. Me preguntó y yo le dije que para que lo viera mi hijo el de Francia, porque quería verlo aunque fuera muerto, hacía mucho tiempo que no lo había visto." (Antonio)

Este testimonio de nuestro informante muestra que, al menos en este caso, el argumento de Urbain sobre el *Objeto Funerario* no es exacto pues él afirma que la relación con la *barrera* desemboca en lo que él llama *un simulacro de percepción* que conlleva la imposibilidad de su realización, es decir que no se va a eliminar la barrera que oculta y disimula el cadáver. Esta eliminación de la barrera para Urbain es sólo un sueño puesto que según él de eliminarla es el cadáver y la nada los que van a surgir (URBAIN, 1.978: 156). Como hemos visto nuestro informante sí abolió la barrera y esta abolición no añadió nada al sentimiento que ya tenía nuestro informante en relación a la calidad de *no-existente* y de *nada* de su hijo sino que tras haber transgredido esa frontera simbólica el cadáver, que para él seguía siendo su hijo, lo estaba significando en calidad de tal y restituyendo de algún modo su realidad no ya sólo de cadáver sino de una cierta presencia material del hijo. Para Urbain "con la barra el sistema vive; sin la barra, muere..." (URBAIN, 1.978: 175)

Antonio pasó el tiempo de su duelo a frecuentar el cementerio en soledad, pero con el transcurso del tiempo, las situaciones se modifican, y la percepción de este espacio también, como indica nuestro informante:

"La costumbre de ir a los nichos todos los años. A mí se me pasó la fiebre de que quería morirme y yo no, no he vuelto a ir. Es un sufrimiento que me ha desengañado y no he vuelto a ir. No voy ni a los entierros, es que voy y vengo malo después de lo que le pasó a mi hijo. Pero las mujeres sobre todo lo tienen incrustado de una manera, será



porque las mujeres le duelen más los hijos que a los hombres."  
(Antonio)

Vamos a entrar con más detalle en el discurso de Antonio en relación a estos dos momentos diferentes: "

1.- Un primer momento de sufrimiento extremo causado por la muerte de su hijo, donde muestra como único deseo estar en el cementerio junto al nicho de su hijo, y evitar todo contacto social. Esto puede corresponder a lo que se ha llamado *duelo patológico*, del que Régnier y Saint-Pierre explicaron que se trata de un duelo que presenta patologías físicas y psicológicas, y cuya problemática resolución no llega a hacerse, por lo que esta crisis puede desembocar en otras (RÉGNIER; SAINT-PIERRE, 2.000: 25). Ante este argumento cabe preguntarse cómo se pueden establecer normas estándar para determinar si un duelo es o no patológico cuando las diferencias individuales y el significado que para cada persona adquiere la pérdida de uno de sus familiares próximos dan lugar a manifestaciones tan diferentes. Antonio expresa un deseo de morir en este período de duelo; en su situación se podría comprender lo que dice Robert Hertz cuando explica el *carácter contagioso de la muerte* en los objetos y personas que han estado en contacto directo con el cadáver, no sólo material sino también en lo que "en la conciencia de los supervivientes está íntimamente unido a la imagen del difunto"<sup>418</sup>, el autor se refiere especialmente a los padres del difunto y al cónyuge, ya que en virtud de su proximidad éstos forman una unidad con dicho difunto (HERTZ, 1.928 a: 16-19). Entendemos la relación de Antonio con su hijo si la vemos desde un punto de vista de una relación fusional, en que esta relación frente a la ausencia de su hijo genera la pulsión de muerte que lo hunde en el vacío<sup>419</sup> extremo llevándole a una radicalidad dramática que queda patente cuando relata el momento en que saca a su hijo del nicho, lo que fuera de su círculo familiar sería interpretado como una profanación. En este extremo el sentimiento individual se muestra con fuerza más allá de los dictados sociales, morales o legales de la sociedad; Antonio, volcado hacia este vacío, no piensa en términos sociales ni rituales pues lo colectivo no cuenta desde el momento en que la sociedad les abandonó de forma real y ritual en esos momentos y viceversa. Y ante este vacío social el individuo se encuentra confrontado a su propio ser individual actuando de forma anómica, como individuo "perdido".

2.- Un segundo momento, en que a Antonio se le "pasó la fiebre" de ir al cementerio. Y, por tanto, estamos ante un momento de alejamiento definitivo; pues nuestro informante llega a la conclusión de que ha sentido "un su-

---

<sup>418</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "les gens et les choses qui ont subi le contact matériel du cadavre, mais aussi tout ce qui, dans la conscience des survivants, est intimement uni à l'image du défunt." (HERTZ, 1.928 a: 16).

<sup>419</sup> La vivencia extrema del vacío puede resultar insostenible, por su carácter absoluto.

frimiento que me ha desengañado", pues cada vez que se aproximará a este lugar, deberá enfrentarse con una memoria llena de dolor.

**El cementerio nos sitúa en un espacio y en un tiempo para la individualidad**, para el sentimiento individual como el único que decidirá sus intenciones y actos. La presión social es prácticamente inexistente -al configurarse este espacio únicamente como privado-, retirándose para dejar existir al individuo con sus elecciones personales cuando manifiesta un *sentir personal*.

En el pasado había espacios y situaciones para la individualidad, espacios que quizás no fueron suficientemente valorados y explorados; en general se ha hecho mucho hincapié en los aspectos colectivos de la comunidad tradicional<sup>420</sup>. Estamos de acuerdo en ese sentido con la posición de M. Bloch al defender la individualidad en este tipo de contextos pues como él dice

"No es porque ciertos aspectos de las personas lleguen a formar entidades que las sobrepasan, que no hay individuos. [...] No habría que olvidar que todos los sistemas conceden una plaza central al individualismo."<sup>421</sup> (BLOCH, 1.993: 13)

Es en esa individualidad en la que se inscribe la preparación del propio entierro:

"Yo, al verme tan malo como anoche le dije a mi hijo: «no hagan lo que os dije, lo mismo son los muertos de Armilla<sup>422</sup> que los de Deifontes». Porque yo dije que estuviera en el mismo nicho de mi hijo, y creo que vale un disparate, 400.000 pesetas. Y mi hijo me dijo: «que no te preocupes, que te metemos en el mismo nicho que Julio». «Yo lo que quería era estar allí con mi hijo, lo mismo me da que me enterréis en Armilla que en Deifontes», por eso de que me iba a volver loco." (Antonio)

Aunque el coste hace cambiar de opinión a nuestro informante expresando su renuncia de ser enterrado con su hijo. Ésta es una de las voluntades

---

<sup>420</sup> Como es el caso, por ejemplo de Louis-Vincent Thomas, quien por ejemplo señala que "Dans les sociétés traditionnelles, l'individu n'est rien en dehors des groupes sociaux qui le structurent et le prennent en charge." (THOMAS, 1.985: 43). Trad.: "En las sociedades tradicionales, el individuo no es nada fuera de los grupos sociales que lo estructuran y del que se hacen cargo." (THOMAS, 1.985: 43).

<sup>421</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Ce n'est pas parce que certains aspects des gens forment des entités qui les dépassent qu'il n'y a pas d'individus. [...] Il ne faudra donc pas oublier que tous les systèmes accordent une place centrale à l'individualisme." (BLOCH, 1.993: 13).

<sup>422</sup> Debido a que la Residencia de Ancianos en la que vivían Antonio y su mujer se encuentra en este pueblo.

que suelen expresar bastantes personas, el ser enterrados con un familiar próximo: cónyuge, madre o hijos, lo que muestra una fuerte dependencia de la pertenencia biológico- familiar, generalmente expresada en relación al lugar de origen, al pueblo al que pertenecieron.

El profesor Catani trató este tema de la inhumación en relación a los *emigrantes-inmigrantes* -como ya señalamos<sup>423</sup>-, poniéndolo en relación con las nociones de *permanencia de la localidad y continuidad generacional*, a través de las inhumaciones en el pueblo de origen, dando lugar a la afirmación de estos principios de permanencia y continuidad (CATANI, 1.989).

La imagen futura de la disolución del cuerpo remite a estos deseos - que se expresan en las *últimas voluntades*- de un regreso al comienzo de la vida, a través de una unión corporal post-mortem entre padres e hijos, en una especie de reabsorción de la vida, que expresa de forma metafórica una vuelta a los orígenes.

Antonio casi al final de su vida llega a la conclusión de que "lo mismo son los muertos de Armilla que los de Deifontes" y "lo mismo me da que me enterréis en Armilla que en Deifontes". Este discurso de Antonio no es el que habitualmente mantienen las personas procedentes de los pueblos, en que la identidad es fundamental, y, por tanto, no es lo mismo un pueblo que otro. No olvidemos que además se suelen manifestar los apegos y los vínculos afectivos y estéticos hacia los paisajes de sus propios pueblos.

La individualización se expresa también a través de la toma de decisiones ante posibles elecciones, en que las consideraciones de tipo social no tendrán ningún peso. Éste fue el caso de Carmen, en relación a su marido, que perdió<sup>424</sup> casi al final de la Guerra Civil. Va a ser en el lugar donde perdió su vida, es decir, en un contexto alejado de todo lugar de referencia a los orígenes -pueblo de Carmen, o ciudad de Granada-, donde será enterrado (en Tózar y Limones<sup>425</sup>), ante la dificultad para costear su traslado.

"Cuando mataron a mi marido yo fui a verlo; me decían en Granada que no fuera, que estaba muy lejos, pero yo dije que yo iba, y fui. Cuando llegué y lo vi me hinché de llorar, lo habían puesto allí sus compañeros. Yo quería saber dónde estaba su cartera y sus cosas. Sus compañeros me dijeron que no tenía nada en los bolsillos que alguien

---

<sup>423</sup> Cf. I. 3.1., pg. 78.

<sup>424</sup> Cf. II. 2.1., pg. 206.

<sup>425</sup> Otra informante nos hizo mención de este lugar en estos términos: "La guerra fue muy mala. Fue terrible en Tózar y Limones, allí me mataron a un cuñado en la guerra, al comienzo. Allí la guerra fue terrible, murió mucha gente." (Ana)

se lo había quitado todo. Cuando yo llegué, uno le decía al otro: «¿ves como ha venido?, ¿no te dije que ella vendría?». Yo quería sus cosas, su cartera que tenía una foto nuestra de cuando éramos novios y él la llevaba siempre encima y la perdió. Sus compañeros me decían: «Carmen, no tiene nada, se lo han quitado todo». Yo me lo quise traer a Granada, pero para traerse al muerto había que pagar en todos los pueblos por los que se pasaba hasta llegar a Granada, y esto costaba mucho dinero. Yo llevaba un saco de dinero, yo tenía mucho pero no tenía nada, pues ese dinero ya no valía nada, nadie lo quería, era dinero republicano; en ese momento la gente quería la moneda de Franco, y claro, era como si no tuviese dinero. No me lo pude traer a Granada; sus compañeros me decían que costaba mucho traerlo pero que si yo quería harían una colecta para intentarlo, pero que creían que era mejor enterrarlo allí. Lo hicimos así y fuimos al cementerio; podía enterrarlo en la tierra o en un nicho; yo elegí el nicho aunque era más caro, porque en la tierra podía llegar alguien y escarbar o algo, estaba más indefenso; así que escogí un nicho en la zona más alta, pues sabía que no podría venir apenas a verlo por lo lejos. Pude ir tres o cuatro veces. La última vez que fui yo tenía unos cuarenta años, y ya no quedaba nada, sólo la ropa." (Carmen)

En el caso de esta informante, que recibió una segunda socialización en la ciudad, la distancia del cementerio donde estaba enterrado su marido determinaría la imposibilidad de que ella pudiese mantener esa relación-contacto con su difunto en la esfera del cementerio. Carmen, que vivía en la ciudad de Granada, sin duda debió conocer la sociabilidad del cementerio de la ciudad; no obstante, en esto también muestra su coherencia con su cultura tradicional de la primera socialización donde en materia de cementerio la persona se relaciona libre e individualmente, y donde el "qué dirán" no tendrá su lugar. Aunque también muestra la influencia de su segunda socialización en el hecho de presentarse en el cementerio; como veremos más adelante en la cultura tradicional de los pueblos de nuestros informantes las mujeres no iban a los cementerios pues "no se estilaba".

Pero también existió una movilidad geográfica entre los mismos pueblos, lo que normalmente daba lugar a que personas originarias de un pueblo se hubieran establecido en otros pueblos y cuando fallecían eran enterrados, habitualmente, en los pueblos donde habían fijado su residencia. María presenta este caso en su familia:

"El panteón de mi hermano..., han enterrado a su yerno. Los padres viven en Huétor, son de Güéjar, y como no son de un sitio y otro, lo enterraron en el panteón de mi hermano." (María)

Para María, el hecho de "ser de" -nacer en- un pueblo, y "vivir en" otro pueblo diferente, da lugar a que "no son de un sitio y otro". El desplazamien-

to de los padres del yerno del hermano de María de un pueblo a otro ha provocado la pérdida de su pertenencia a un lugar preciso -especialmente porque el yerno era joven-. En estas circunstancias de indefinición y ambigüedad la mujer (sobrina de María) decidió que se enterrase a su marido en el panteón familiar, quedando así vinculado definitivamente al lugar de pertenencia de la familia de su mujer.

Terminamos, por tanto, resumiendo algunas de las ideas claves que se construyen durante esta relación-contacto con el difunto, en su dimensión individualizada, creando dos proyecciones:

- una hacia el pasado, a través de los recuerdos compartidos, generados y evocados ante la tumba.

- otra proyección hacia el futuro, en la que el visitante puede llegar a proyectar en un futuro indeterminado, cuando llegue su hora, su deseo de "fusionarse" (o fundirse) con algún o algunos de los miembros de su familia, en una especie de retorno a los orígenes biogenéticos.

Entretanto, las inscripciones recogerán expresiones que comunican la instantaneidad de un sentimiento fijado en la piedra y en el devenir. Los dolientes se situarán frente a estos mensajes, y sus contenidos, como una necesidad de materializar la memoria del "no te olvidamos", y que se dirige al difunto como interlocutor impasible, que permanecerá en el ámbito privado de la familia, como las que presentamos a continuación:

"Tu hermana no te olvida. Si tenía una cosa especial «tu hermana Encarnación no te olvida», porque entre los hermanos también había preferencias." (Antonio)

"Tu esposa e hijos no te olvidan." (Manolo)

"De la nada venimos,  
a la nada vamos,  
solo queda el recuerdo  
de los seres amados." (María)

"Mamá Lola. Tita Pepa. No te olvidamos." (Cementerio de Granada)

#### **3.2.4. LA EXPRESIÓN SOCIAL EN EL CEMENTERIO. LA FIESTA DE TODOS LOS SANTOS.**

*"Y llega un punto que mantener un muerto cuesta más que mantener a los vivos, ¿y le vamos a pasar el cargo a los hijos? Son tantos los impuestos que*

*vale más un muerto que un vivo.*" (Ester)

El calendario litúrgico<sup>426</sup> anual reserva los dos primeros días del mes de Noviembre para celebrar la fiesta de los difuntos: la fiesta de Todos los Santos, el día 1; y la fiesta de los Difuntos, el día 2. Esto dio lugar a que el mes de noviembre fuera tradicionalmente considerado en el calendario cíclico anual como el mes de los difuntos.

Para la Iglesia Católica, los que mueren en Cristo participan a la Comunión de los Santos; es por ello, que en un cierto sentido los difuntos participan también de esta fiesta de Todos los Santos, que remite a la Resurrección, y donde el difunto se inscribe con su muerte en el Cuerpo de Cristo. El día de los difuntos, en cambio, no llega a participar de la sacralidad del primero de noviembre. Pero lo que retienen nuestros informantes es el hecho de que el día 1 es fiesta, y que para ellos es la fiesta de sus difuntos también. El día 2, o día de los difuntos es, en cambio, para ellos un día ordinario.

Iniciaremos el tratamiento del tema en el contexto urbano de Granada; para ello nos acercaremos a las prácticas de estas fiestas, a través de los datos que obtuvimos en algunos documentos de Archivo. Utilizaremos también los datos obtenidos durante nuestro trabajo de observación en el Cementerio durante las fiestas de los difuntos del año 94, así como el discurso de nuestros informantes. Haremos, por último, una aproximación del tema en el contexto de los pueblos donde nuestros informantes van a encontrar que algunas de las costumbres de estas fiestas del mes de noviembre, procedían de influencias -"copias"- de la ciudad.

Los documentos consultados en el Archivo Municipal de Granada muestran que, en el pasado, existió una importante dimensión social en el Cementerio de Granada. Estas prácticas urbanas constituyeron el foco principal de irradiación hacia los pueblos. En uno de los documentos<sup>427</sup> que manejamos del año 1.840 (ANEXO VIII), -la petición que el teniente de alcalde dirigió al cabildo municipal para solicitar una obra-, encontramos ya una alusión a un accidente producido en el Cementerio de la ciudad en al año 1.839, con motivo de la presencia masiva de la población granadina durante la Fiesta de todos los Santos. Cabe señalar que como ejemplo de la lentitud administrativa, por no decir más, la construcción de la puerta de salida del Cementerio -considerado éste como "santuario" en este texto- no será autorizada hasta el

---

<sup>426</sup> Philippe Ariès habla de los orígenes de estas fiestas: "El día 2 de noviembre, escogido por Odilón de Cluny en 1.048, fue preferido y terminó por extenderse, pero sólo muy poco antes del siglo XIII, a toda la Iglesia latina: sigue al mismo tiempo del origen monástico del sentimiento y de la larga indiferencia de las masas hacia esa actitud individualista ante los muertos." (ARIÈS, 1.984: 138).

<sup>427</sup>A.H.M. Gr. Leg. 1.085. Año 1.846 "Expte. sobre obra en el Cementerio de las Barreras".

año 1.846, previa presentación del presupuesto de la obra.

Otro documento<sup>428</sup> (ANEXO IX) nos va a permitir completar la imagen de las visitas durante las fiestas de difuntos en la ciudad. Una vez más se constata en este documento la doble filiación del cementerio -como ya vimos al principio, cuando tratamos el caso del Fargue-: sagrada y profana. El Ayuntamiento continúa -como poder civil- definiendo el carácter sagrado del Cementerio, considerándolo en el primer texto -el del accidente- como *santuario*, y en el segundo como *lugar sagrado*. Pero, en cambio, lo que nunca hizo en los documentos que vimos del Fargue, fue considerar a las personas -vecinos<sup>429</sup>, para el poder civil- como lo hace en estos textos: de "fieles" y "fieles difuntos", vivos y muertos respectivamente.

El Ayuntamiento, por tanto, como institución civil, sacraliza el espacio de la muerte así como a los difuntos, y por extensión a los propios familiares que van a visitarlos. Pero estos familiares vivos, son considerados de forma ambigua, pues son, por un lado, "fieles" -en cuanto que van al cementerio a "ofrecer sufragios a sus parientes, deudos y amigos"-; y, por otro lado, son también "público", en cuanto al cumplimiento de las normas impuestas por el Ayuntamiento -gestión horaria, etc.-, al exigirles éste "el debido orden en el Cementerio público"; orden del que los "dependientes del Cementerio" junto con la "fuerza pública" se encargarán de salvaguardar para "que no se profane la veneración que corresponde a los restos y memoria de los difuntos", es decir, a la sacralidad del Cementerio público. Esta ambivalencia de este espacio da lugar a que éste pase a ser de "santuario" a "Establecimiento", dependiendo del punto de vista en que el poder se sitúe. Llegamos incluso a encontrar algunos edictos - 1.891<sup>430</sup> y 1.918<sup>431</sup>- en que las visitas al Cementerio en las fiestas de los santos serían prohibidas; fue evidentemente el caso de los períodos epidémicos.

En relación a las costumbres de este Cementerio para las fiestas de los difuntos, ambos textos informan de una asistencia masiva de personas. Y estas personas acudían al cementerio para adornar los nichos utilizando "colga-

---

<sup>428</sup> A.H.M. Gr. Leg. 1.085 Año 1.874 "Edictos D. Julián Sáenz de Torre", Alcalde Presidente del Ayuntamiento de esta ciudad.

<sup>429</sup> Esto parece estar indicando que -para el poder civil- al definir el carácter sagrado del Cementerio, y al convertir a los vecinos fallecidos en fieles difuntos, se expulsa lo sagrado fuera de la vida, una vez que el individuo deja de tener una existencia social, y que justamente ahí es donde adquiere ese carácter sagrado.

<sup>430</sup> A.H.M. Gr. Legajo 2287 Año 1.891 "Acuerdo del Excmo. Ayuntamiento prohibiendo las entradas en el cementerio público, durante los días 1 y 2 del mes de noviembre de 1.891". Se alega lo siguiente: "para evitar toda clase de profanaciones y el desarrollo de enfermedades."

<sup>431</sup> A.H.M. Gr. Legajo 2289 Año 1.918 "Acuerdo del Excmo. Ayuntamiento prohibiendo en el presente año la entrada en el Cementerio de esta ciudad, el día 1º del próximo noviembre, y el adorno de sepulturas."

duras y alumbrado", y también "tapices o alfombras [...] por bajo y en el suelo". Nos resulta extraño lo tardío de la hora de cierre del lugar, mencionado en este edicto -las diez de la noche-, aunque en otros edictos ya posteriores la hora de cierre será fijada a las nueve, y en otros a las seis de la tarde<sup>432</sup>. En el segundo texto encontramos dos prohibiciones; una de ellas, que se "entren caballerías ni carros con carga o sin ella", y la otra prohibiendo los "puestos de comida y bebida en las inmediaciones del Cementerio" que remiten a prácticas frecuentes en el pasado hasta que el mismo poder civil reglamentó estos aspectos, que actualmente se encuentran integrados en los servicios que ofrece la empresa municipal que gestiona este espacio. Estas prácticas eran impensables en el contexto de los pueblos.

Ya situados en los momentos de nuestras entrevistas algunos de nuestros informantes consideraban que la imagen de los cementerios de sus pueblos y el de la ciudad de Granada había **mejorado estéticamente**<sup>433</sup>. Los cambios en el Cementerio de la ciudad fueron ampliamente percibidos por las gentes que acudían con cierta regularidad, quienes recordaban que entre cinco y ocho años antes de la fecha del trabajo de observación, tenía un aspecto menos presentable que el que ofrecía a mediados de la década de los 90; éste había dado un cambio bastante espectacular, desde que comenzó a ser gestionado por la nueva empresa del Ayuntamiento de Granada: Emucesa. A partir de entonces este espacio ha evolucionado en el sentido que debió tener en un principio, como espacio de bullicio y de tumulto, de **consumo**, de negocio, que aunque prohibido en los momentos de los edictos citados por el poder público, será ahora la misma empresa del Ayuntamiento la que los ofrecerá, entre ellos era muy mencionada la existencia de la nueva cafetería.

#### **3.2.4.1. Hogar<sup>434</sup>, espacio de sociabilidad / Cementerio, espacio privado durante la festividad de difuntos en el pueblo.**

*"Son días de tus misas, tus luces y ya está."*  
(María)

*"Si hay gente que están en el suelo o en tierra les ponen unas velas grandes hasta el día de difuntos,*

---

<sup>432</sup> A.H.M. Gr. Legajo 2380 Año 1.921 "Acuerdo del Ayuntamiento permitiendo el adorno de sepulturas en los días 1 y 2 del próximo noviembre. "Esta alcaldía espera de la sensatez y cultura del pueblo granadino, que en la práctica de la religiosa costumbre de visitar a los difuntos y honrar su memoria, demostrará veneración y respeto que el caso requiere [...]".

<sup>433</sup> Carmela dijo: "Dicen que ahora está mejor que antes, ya hace años que no he subido." Y Manolo afirmaba que "Va más gente ahora al cementerio, va bastante más gente. A las nueve de la mañana va el autobús a medio, gente mayor, gente joven muy poca, y niños menos."

<sup>434</sup>En su doble sentido de casa y fuego.



*las rojas.*" (Presentación)

*"Día de los difuntos y de los vinoaos* <sup>435</sup>; *los gitanos lo decían así.*" (Antonio)

Vamos a tratar de hacer una aproximación a lo que tradicionalmente significaba el día de difuntos para nuestros informantes en sus lugares de origen. María va a trazar una imagen que se corresponde con los recuerdos de muchas de las personas, de esta generación, originarias de pueblos:

"El día de los santos sí se juntan los muchachos y las muchachas, y se tostaban castañas y rosetas. Antes estabas deseando que llegara el día de los santos para asar castañas, se llevaba leña, y estar con el novio. Antes eran novios y novias; si no tenían novios se juntaban muchachas y si tenían novios se juntaban varias parejas. Pues a lo mejor en mi casa se tostaban castañas y los padres delante, y luego para comérselas se contaban cuentos, chistes. El día de difuntos doblaban las campanas para las misas y me creo que decían tres misas... Yo me acuerdo de esas cosas así y me hubiera gustado vivir esa vida ahora." (María)

La casa define el espacio de sociabilidad durante estas fiestas, cuyos actores principales eran las generaciones más jóvenes -solteros y solteras, con novios o sin ellos-, ocupadas en preparar leña y asar castañas, significando a través de una de las formas de comensalía la fuerza vital de la comunidad, el refuerzo de la vida frente a la muerte. Maurizio Catani dice, referente a este tipo de comensalidad festiva de las fiestas de los santos, que "es de gran importancia porque manifiesta, o manifestaba, la trascendencia de la continuidad en la imagen común que se tenía del orden social." (CATANI, 2001: 312). No olvidemos que los solteros no acudían a los velatorios, y que únicamente tenían obligación de estar presentes a partir del momento en que entraban en la categoría de casados. En cambio, en la fiesta de los Difuntos eran los solteros los que iban a expulsar simbólicamente la idea de la muerte y de los difuntos a través de su concentración de jóvenes de la comunidad en los hogares, exaltando el principio vital -reserva de fecundidad del pueblo-, y reforzándolo con símbolos sexuales<sup>436</sup>, justamente del hogar: el fuego, buscar la leña, y asar castañas, dentro del espacio de la comunidad.

Además de las castañas y rosetas, hay alguna referencia a la preparación de platos especiales como, por ejemplo, el potaje dulce en La Huertezue-

---

<sup>435</sup> "Vinoaos" tiene un doble sentido -no sabemos si esto era así para los gitanos a los que se refiere nuestro informante, pero sí era en cambio evidente para él-: finados y también hace referencia a los que van a consumir vino. Aunque el término "vinado" designa también los vinos de mesa a los que se les ha añadido alcohol o aguardiente, antes de hacerlos envejecer.

<sup>436</sup> Frigolé Reixac, 1.987. Cf. II. 2.2., pg. 224.

la. La variedad de dulces, según los pueblos, no oculta una unidad más profunda. También aludieron algunos informantes a las "gachas con miel":

"Había costumbre de hacer gachas con miel; unas se hacen con caldo, las de miel con miel; y las otras, con coscorriones de pan, tocino.... Las de caldo no se podía comer ese día, porque venía un muerto y metía la pata en las gachas; y en las de miel no las metía; o sería para que no se hiciera gachas ese día. También se compraban castañas y se reunían los mozos y mozas para comerlas." (Antonio)

"Si querías hacer rosetas... hacías café o chocolate, eso era ya si pensaban hacer otras cosas. Esto es el día que se hacen las castañas. El día de los difuntos es un día triste, es el tiempo de las castañas. Creo que el día de los santos se hacía unas gachas dulces con miel y coscorriones<sup>437</sup>. Esto ni lo he visto ni lo he probado. Las he oído de nombrar. Yo lo oigo más de aquí, porque aquí hay una vecina de Pinos Puente o esas partes, y viene una hija y se las hace. Yo creo que son costumbres de algunos pueblos, creo que lo he oído de esta mujer. En mi pueblo no conozco eso." (María)

En el texto de Antonio vemos con claridad esa función festiva de expulsión de difuntos del espacio de vivos, a través de lo **dulce** -gachas con miel-, en que este plato cocinado en versión **salada**, y no olvidemos que el caldo<sup>438</sup> se hace con ave, produce el efecto contrario. Marta Allúe señaló que

"Las aves tienen un valor simbólico poderoso en relación con la muerte. Su presencia [...] es «averany de mort»<sup>439</sup>, por tanto como medida profiláctica, ante la muerte, el consumo de carne avícola es rechazado culturalmente." (ALLÚE, 1.980: 98-99)

Maurizio Catani hace referencia en *Las Hurdes* al consumo durante estos días de alimentos también dulces; en relación a *Bienvenida*, habla de la "Chaquetía"<sup>440</sup>; y en *Fuente de Cantos*, de la "merendita"<sup>441</sup>, en este último también se consumían alimentos elaborados como el "dulce de membrillo", y "el casamiento" -higos con nueces- (CATANI: 2.001: 312-313). Marta Allúe ha-

---

<sup>437</sup> Pan frito.

<sup>438</sup> Aunque como ya vimos durante el velatorio se consumía el caldo.

<sup>439</sup> «Augurio de muerte».

<sup>440</sup> Catani expone la explicación que ofrece una de sus informantes sobre la Chaquetía, en que esto consiste en comer "las castañas, las nueces, el membrillo, las uvas pasas".

<sup>441</sup> "La merendita" -como señala el profesor Catani- consiste en consumir "castañas, nueces, almendras, membrillos, uvas y melón".

ce referencia, en Cataluña, al consumo de las castañas -"castanyada"- y los "panellets", estos últimos elaborados a base de almendras, piñones y mazapanes (ALLÚE, 1.980: 108). Como vemos, los alimentos dominantes son dulces.

Ese espacio de convivialidad simbólica propicia también momentos lúdicos: a través de contar cuentos, chistes, o "cosas de los antiguos". Es un tiempo dedicado a la memoria de los ancestros, y a la tradición<sup>442</sup>.

Estas formas festivas van a contrastar, en cambio, con los recuerdos de la infancia de otros informantes:

"El día de los difuntos los niños jugaban a los trompos y los tiraban a los tejados. «El día de los finados, trompos y cuerdas a los tejados». Porque era pecado bailar ese día y seguir jugando, y para que las madres no se los quitaran, ni los pudieran coger los echaban a los tejados. Todo se quedaba en silencio, se salía a la calle con cara de tristeza." (Antonio - Deifontes)

En este texto, el concepto de "pecado" -los niños jugando en las calles<sup>443</sup>- hace referencia más bien a las interdicciones de la cultura popular, que a la expresión que la religión oficial hace del mismo. Consideramos que existe, por tanto, una dialéctica *dentro* -convivialidad festiva y lúdica- y *fuera* -tristeza y silencio. La casa es, en este contexto el espacio de los vivos, y la calle, durante esos días, el de los muertos; y, como ha explicado Antonio más arriba al referirse a los dos tipos de gachas, existía el riesgo de que los muertos se colasen en el domicilio.

Nos encontramos, por tanto, ante una aparente contradicción en estas elaboraciones culturales, pues si por un lado hemos aludido a la expulsión del difunto -sentimientos nocturnos-, por otro lado se le va a dar acogida en el interior de las viviendas -sentimientos diurnos-. Esta presencia -¿o circulación?- de los difuntos, se va a plasmar a través de "las mariposas", lucecitas o lamparillas, compuestas de unos papelitos circulares de colorines con un cierto espesor, sobre otras formas circulares de corcho, en cuyo centro tenemos un cabo de cera, que colocado en un recipiente con aceite -o bien agua abajo y aceite arriba- alimentarán el cabo una vez encendido. Estas *mariposas* podían llegar a durar más o menos unas 24 horas, y se colocaba una por cada difunto, con la finalidad de "alumbrar a los muertos", "acordarnos de ellos y alumbrarles". Dolores y María explican esta función del recuerdo:

---

<sup>442</sup> "Asaban las castañas en la lumbre, en la cocina. Estaba bonito aquello, unas veces lo hacíamos en mi casa, o en las de mi prima o de amigas, y le decía a la de la casa: «cuéntanos cosas de los antiguos»." (María)

<sup>443</sup> Una de las informantes de Maurizio Catani hace referencia al hecho de que las chicas, en el pasado, jugaban a saltar la comba durante esos días, en una calle no lejos del cementerio (CATANI, 2.001: 313).

"Yo en mi casa siempre he tenido mariposas. Yo lo ponía los días que encartaba y me acordaba... Para los muertos, que hay costumbre de poner una luz encendida para los muertos, porque te acuerdas de tus hijos, de tu familia." (Dolores)

"Creo por oídas, que por los santos, 1 de noviembre, había cosas más especiales de poner mariposas y rezar más. Tienen la costumbre de tener luces encendidas en casa, mariposas... **Que aunque está eso raro lo prefiero a las velas, que se me representan los muertos.** Yo pongo cuatro mariposas, hay quien pone siete y dice: «ésta para mi Pedro, mi abuelo, mi abuela...». Y yo pongo tres. Cuando se apagan pongo otras tres. Hay quien tiene todo el mes de noviembre; yo lo pongo el día dos por la mañana y las tengo hasta el día siguiente que se apaga..., porque sé que chisporrotean y puede pasar algo." (María)

De hecho las mariposas se vincularon desde la antigüedad con el alma *-psyche* designaba a la vez a la mariposa y al alma en griego. Aunque había una variante nocturna, la *falena-* y más tarde dentro del cristianismo con las almas del purgatorio<sup>444</sup> (NOLA, 2.006: 357-361). Este vínculo lo vemos en el testimonio de Presentación:

"Antiguamente, la noche de los santos a los niños nos daba miedo. **A cada muerto que uno tiene se pone una mariposa, de los que uno quiere mucho;** porque esa noche salen las almas del purgatorio; salen y están descansando." (Presentación)

No deja de ser curiosa la forma popular de designar estas velitas: "mariposas". Cuando hemos preguntado el motivo, nuestros informantes han respondido que siempre se les han llamado así<sup>445</sup>.

---

<sup>444</sup> Trataremos de ellas en la Tercera Parte.

<sup>445</sup> E imágenes largamente difundidas. Esto nos hace pensar en el testimonio de Carmen la segoviana en un contexto de brujería aparece el símbolo de las mariposas en relación a la agonía y la muerte: "Un tío mío se casó con una, y la madre de ella era de la brujería, y a mi tío le cayó un pino en la costilla y le picó el pulmón. Duró nueve meses en una agonía larga. Pusimos los gorriones [piedras] a cocer con agua bendita y la otra se presentó al retirar el puchero. Entonces le dijeron que se pusiera unas nóminas, un papel con una oración. Y puso los papeles en la cuadra, porque la vaca no estaba bien y aparecieron dieciséis mariposas negras pegadas en la pared de la cuadra. Las cogieron y las quemaron. Mi tío tuvo una agonía muy mala, yo vi además morir a mi padre ese día." (Carmen de Segovia). Elizabeth Kübler-Ross ofreció también un testimonio interesante cuando, poco después de terminada la Segunda Guerra Mundial, visitó varios campos de concentración en Polonia, como los de Maidanek, Buchenwald o Dachau; para su gran sorpresa encontró en los muros -junto con las iniciales de los nombres de las víctimas- una serie de dibujos, entre los cuales había uno en particular que le llamó la atención, ya que aparecía repetido en numerosas ocasiones; se trataba de mariposas. Las encontró en todas las barracas en las que entró, y dice que tardó

Estas prácticas ritualizadas del pasado en los pueblos -que estamos analizando a través de los recuerdos de nuestros informantes- se centraban en el hogar, lo que contrastaba con la falta de ritualización en estas fiestas en relación al cementerio -ya vimos que se trataba de un espacio con uso individualizado que la sociedad expulsó ritualmente-.

Recogimos testimonios sobre esta falta de ritualización de los cementerios de pueblos en las fiestas del mes de noviembre como para creer que debían tener una base real. Estos datos nos extrañaron, en un principio, pues estábamos convencidos de que la costumbre socializada de llevar flores al cementerio, así como la presencia de los familiares en el mismo, formaba parte de una tradición más bien lejana en el tiempo en Andalucía -de hecho la tradición de ofrecer flores a los difuntos remonta lejos en el tiempo, pues los romanos celebraban una fiesta, la **Rosalía**, con ofrenda de rosas a difuntos así como una comida funeraria (JORET, 1.892: 357)-. Ante nuestra sorpresa, la mayoría de nuestros informantes afirmaron lo contrario; no obstante, tenemos otros informantes que afirmaban la existencia de estas prácticas para sus pueblos, como son los casos de Dolores (Deifontes<sup>446</sup>) y Cati (Huétor-Tájar); pero, en realidad, es posible que, o estén haciendo referencia a las nuevas costumbres ya implantadas en sus pueblos cronológicamente con anterioridad a otros pueblos, o bien que se refieran a una práctica privada:

"Rezas en tu casa el Rosario. La que tenía un difunto iba al cementerio a ponerle flores, y luego se venía a su casa y ya está... Sí, las mujeres subían a llevar flores el día de los santos, y el día de los difuntos, y el que tuviera dinero y apañó subía al cementerio a poner flores." (Dolores)

"Hoy no hay diferencia, en el pueblo como la mayoría está en nichos, les ponen sus flores. Yo desde que tengo uso de razón he visto de llevar flores siempre." (Cati)

Manolo dice también que *antes* se iba al cementerio para *arreglar las tumbas* pero, como dijimos, estas prácticas eran privadas e individuales quedando fuera de las normas impuestas por la tradición cultural, salvo en los pueblos donde el modelo urbano se hizo sentir más tempranamente.

"Sepulturas con su portada hecha. Limpiar el polvo antes se iba, se arreglaba la hierba, se pintaban las cadenas, el borde... Se encien-

---

bastantes años en comprender su significado, en encontrar la relación entre la metamorfosis de la mariposa y la metamorfosis del paso de la vida a la muerte (KÜBLER-ROSS, 1.999: 90).

<sup>446</sup> Antonio explicará más adelante que en su pueblo compraban flores a la marquesa para llevarlas al cementerio. También dijo que su mujer iba a ponerle flores a su hija en Barcelona.

den velas en la casa y en el cementerio. La mariposa, señal de dolencia, eso es porque aguanta mientras consume aceite, dura más tiempo. Se llama a los familiares por teléfono." (Manolo)

El cementerio como espacio de expresión individualizada en el pasado -en que el arreglo de la tumba y llevar flores, cuando esto se hacía, no tenían ni existencia ni significación social, y por tanto, estaban ausentes los juicios sociales en relación a las visitas, al arreglo de la tumba y a la ofrenda de flores así como a la generación de significados en relación a los sentimientos de las familias hacia sus difuntos- quedaba fuera de la apreciación social, y daba lugar a que el discurso de nuestros informantes no diera relevancia, o, casi negara la existencia de esas visitas así como la ofrenda de flores.

"Aquí [Granada] se va al cementerio, se ponen flores, luces. Allí en el pueblo no sé, pero aquí sí. En el pueblo no hay flores ni en el cementerio. Allí en los pueblos no. En el pueblo no, no les gustaba ni pasar por la puerta siquiera, les daba repeluzno. Y aquí entras al cementerio y es como entrar a un jardín, cosa fea no hay, aquí entras y da gloria entrar, hasta hay buen olor. Hay jardines, rosales y cosas bonicas. El del pueblo no vale la pena, las paredes hundidas y muy dejado." (Carmen)

El contraste es evidente entre las diferentes posibilidades: por un lado, la imagen *congelada* que Carmen conservaba del Cementerio de su pueblo -Torre-Cardela-, y que era posible que en los momentos de la entrevista ya no se correspondiera con la realidad; y, por otro lado, el del Cementerio de Granada. En los pueblos ese carácter individual de la presencia en el cementerio se combina con un cierto sentimiento de *repeluzno* -término que ha empleado Carmen en el texto precedente- vinculado a la idea de *dejado*, que remite a un espacio salvaje abandonado en contraste con el cementerio urbano asimilado al espacio civilizado y, por tanto, transformado y cuidado: *jardín*. Marta Allúe también señaló este carácter de abandono en los cementerios rurales, así como una menor cantidad de *objetos funerarios* (ALLÚE, 1.980: 134).

María ofrece un cuadro parecido para el Cementerio de su pueblo:

"Antes estaba el cementerio muy abandonado, ahora como hay nichos van más y está más arreglado. Antes no se hacía nada en el cementerio, ni se iba al cementerio, se le decían sus misas y ya está. No había costumbre. Hace años ya que ha cambiado, en vida mía ya avanzada es cuando han cambiado. Yo recuerdo de verlo de hinojos hasta aquí [un metro], y de llegar los hombres y cortar con la hoz, para darle de comer a los animales. ¡Se criaban unas hinojeras...! Allí va la gente con sus burros y lo cargaban. Lo único que comentaban: "anda que no tendrán alimento esas hierbas". Ya luego empezaron a limpiarlo. Normalmente se lo daban a los burros. A lo mejor luego también se lo echaban a las cabras. Yo creo que normalmente sería para los burros.

Quizás cambió que lleve unos veinte o treinta años [años 60 o 70]."  
(María)

Como vemos, el Cementerio del pueblo se configura como un espacio salvaje en que incluso los difuntos son incorporados a los ciclos de la naturaleza, integrándose de forma indirecta en la cadena alimenticia natural, en la que las personas del pueblo evitarán entrar, permitiendo su consumo únicamente a los animales que el hombre no ingiere, como es el caso del burro. La ingesta indirecta -resultante de este proceso natural- resulta incompatible con el aspecto "cultural" que el hombre representa. Queda la duda de si los hinojos son consumidos o no por las cabras, lo que significaría que los vivos sí se estarían "comiendo" a sus difuntos.

De esto Antonio también da cuenta; pero en el caso que él relata la cadena alimenticia sí llegó hasta el hombre:

"El cuerpo humano era abono orgánico ¡y se criaban unos yerbales...! Uno que tenía una vaquería y las alimentaba con las yerbas del cementerio, se enteró el pueblo y ya no querían comprarle leche, y tuvo que dejar de ir... «Digo, las vacas que comen las yerbas de los muertos...», y el sepulturero tuvo que ir a cortarlas." (Antonio)

Otra de las constantes que aparecieron en las entrevistas, en relación a estas prácticas de *antes* en los pueblos, fue la información referente a **la ausencia de la mujer en este espacio del cementerio**. Los testimonios de María y Aurelia nos introdujeron en esta secuencia de datos:

"Ahora se les lleva flores, antes no. Porque como las mujeres no iban al cementerio, no estaban enteradas. Antes ponían un ramillo de flores, y eso ha sido últimamente." (María)

"Antes el que le ponía flores eran moradas. Ahora son de todos los colores, y hasta contrahechas, que no sean nacidas del tiempo. Y en Semana Santa también. Antes lirios, violetas y ya está. ¡Mi madre iba a ir al cementerio..., con lo miedosa que era!" (Aurelia)

En las palabras de María encontramos una aparente contradicción:

1- En un principio dice que antes no se llevaban flores y que las mujeres no iban a los cementerios. Esto se comprende porque el cementerio no existía como espacio de socialización, es por ello que tampoco existía una comercialización de flores para usos del cementerio en estas fiestas -pues lo uno implica lo otro, es decir la existencia social del mismo-. En el texto de Aurelia, vemos lo esporádico de esta práctica -"antes el que le ponía flores [...]"-, y la confirmación de que su madre no iba al cementerio.

2- Tras la primera afirmación María dirá lo contrario, es decir que "antes ponían un ramillo de flores"; pero esto se sitúa en otro nivel de la reali-

dad, en ese *antes* donde hay un espacio para la presencia discreta y quizás minoritaria fuera de las exigencias sociales y dentro del ámbito privado familiar, fuera de la actividad comercial que se despliega en la actualidad. También Aurelia menciona esas flores moradas<sup>447</sup> de *antes*, lirios o violetas, en contraste con las flores de *ahora*, "de todos los colores, y hasta contrahechas".

Una de nuestras informantes -en otro momento de la entrevista- hizo alusión a estas diferencias entre *antes* y el *ahora*, en relación al uso de las flores en el cementerio, y en los mismos entierros:

"Se ponían coronas, una de las mismas compañías [funerarias] y la de los familiares. Yo no recuerdo que antes los muertos llevaran flores. Antes era todo muy pobretico, muy humilde, muy poquita cosa. Ahora cualquier muerto con la compañía y las familias, llevan 7 u 8 coronas. Eso es caro. No había flores ni en la Iglesia ni en el cementerio. El cementerio ahora es un primor, la gente que hay del paro los mandan allí para que lo limpien." (María)

También los modelos culturales de la clase social más favorecida debieron influir en la introducción de nuevas costumbres:

"Había algunos que llevaban dos y tres coronas. Eso casi siempre lo llevaban los más pudientes." (Antonio)

Antonio, María, Carmen y Presentación también confirmarán la no presencia de las mujeres en el cementerio también en los entierros:

"Aquí no van mujeres ni niños, se quedan en las casas acompañadas de las mujeres del pueblo, y en el Cementerio desfilaban los hombres." (Antonio)

"Las mujeres no iban. Cuando terminan las dolientes se van a su casa y esperan hasta que llegan los familiares del cementerio. Cuando vienen ya hablan si tienen que hacer reparticiones de tierras, o lo que queda." (María)

"A las mujeres yo no las he visto ir nunca, allí las mujeres no van al cementerio. Iban los hombres. A la vuelta cada uno echaba a un lado." (Carmen)

"Antiguamente iban nada mas que los hombres a enterrar a los muertos. Antes no iban nada más que los hombres. Las mujeres no decían de ir. Yo misma cuando murió mi madrina no quise ir al cementerio. De la puerta de la iglesia se volvían a su casa. Cuando estaba soltera no iba ninguna mujer, y hace ya como once años [1.983]

---

<sup>447</sup> No olvidemos que el color morado, era antiguamente uno de los colores del luto.



ya iban las mujeres del pueblo de al lado, iban..., y decidieron ir las de mi generación, son las que van, y mayores que yo también van. Al entierro no iban." (Presentación)

Esto se corresponde con los espacios simbólicos tradicionales en los pueblos; ya vimos que para las mujeres era el interior de las casas y para los hombres los espacios exteriores: la calle. En este caso habrá un desplazamiento espacial de los significados semánticos: *dentro* se constituirá para las mujeres al interior del pueblo, y *fuera* para los hombres, al exterior del mismo.

Presentación muestra el cambio reciente producido en su pueblo -más alejado de las referencias urbanas, pues el referente inmediato de su aldea es el pueblo de Huéneja- en relación al entierro y cómo esta simbólica de espacios masculinos y femeninos quedó rota en su misma generación. En otro texto explica esta misma diferencia en relación a las fiestas de los difuntos:

"Van días antes, pero cuando van es el día uno. Llevan las flores fresquitas. Esto hará 27 años, **antiguamente no llevaban flores ni nada**. Esto hará 26 o 27 años en el pueblo nuestro. En Huéneja sí llevaban flores, empezaron antes, se ve que lo copiaron de la capital. **Mi madre nunca le ha llevado flores a su madre, como los enterraban en la tierra...** A mi padre le llevábamos flores; el está en un nicho, el decía que las flores en vida, que después de muerto no. Ni le gusta a mi madre, y dice que es una tontería, que «después del burro muerto, la cebada al rabo», que ya no le hace nada. No están acostumbrados, dicen que es un lujo, es ir a ver quién las lleva más bonicas." (Presentación)

Presentación nos informa cómo los pueblos acogieron estas nuevas costumbres procedentes de la ciudad -"se ve que lo copiaron de la capital"-; y cómo cronológicamente son adoptadas en los pueblos en distintos momentos -llegando, en este caso, antes a Huéneja, y más tarde a su aldea La Huertezuela-. Otro dato interesante en el texto de Presentación es la posición de su madre en relación a la ofrenda de flores al considerarla "un lujo" y una puesta en marcha de una escenificación social, con su codificación de significados, que le resultaba extraña, "es ir a ver quién las lleva más bonicas".

En el contexto de la cultura tradicional de los pueblos las prácticas rituales se encuentran fuertemente codificadas en relación al sentimiento, y todo se hace por y para el difunto. En cambio, en estos espacios de los cementerios que eran en el pasado de uso privado e individualizado y no socializados, se consideraba que las nuevas costumbres no servían para nada a los difuntos -"«después del burro muerto, la cebada al rabo», que ya no le hace nada."-, pero sí a los vivos, y con esta función se convierte para ellos en una "tontería", "lujo", etc., y por tanto quedan fuera de toda codificación y representación social puesto que son percibidos exclusivamente con fines sociales para las personas que las practican.

La influencia de las compañías funerarias fue decisiva en la introduc-

ción de estos cambios, como indica otro informante:

"Ahora se llevan flores y una vela, antes nada. No había costumbre de eso. Esta costumbre de las flores es de cuando entraron las funerarias. Esto de las flores desde que las mujeres empezaron a ir al cementerio. Se encendían la mariposa, las velas, se hacían gachas de miel." (Manuel de Alhama)

Aurelia, que contaba 60 años en el momento de la entrevista nos sitúa el comienzo de estos cambios en su pueblo en los años 50, momento en que ella percibió que "empezaron a ir unas poquitas".

"Estando yo mozelilla la gente empezó a ir, cuando una arreglaba su tumba le daban con un almocafre, otros le ponían cemento, su velón y sus flores. Tendría yo unos 18 años cuando empezaron a ir unas poquitas, «mira que ir a rezarles, y cuando estaba viva nada». Había una que le pegaba el marido, y ahora le ha puesto una tumba..." (Aurelia)

Aurelia muestra también las críticas que podían suscitar las personas que se acogieron a las nuevas prácticas, situándose en dos puntos de vista:

1) el de la suposición social de inutilidad para el difunto: "«mira que ir a rezarles, y cuando estaba viva nada»". Enunciado que se corresponde con el de Manolo en relación a las críticas que él hizo de las costumbres tradicionales de expresar el dolor en el contexto de los pueblos: "lo que tenías que hacer, lo tenías que haber hecho cuando estaba en vida, no tiene validez ninguna, aparenta un fervor o cariño irreal." Este último punto de vista remite a una concepción y acusación de hipocresía que la sociedad puede llegar a suponer en la persona del duelo, al tratar ésta de proyectar un bien que la comunidad considera que no hizo en vida del difunto.

2) el de la excusabilidad social para la persona del duelo en relación a su difunto, si éste entraba en la categoría de *mala persona*, debido a su comportamiento con ellos -"una que le pegaba el marido, y ahora le ha puesto una tumba..." En este caso, la comunidad se muestra flexible hacia la verificación de la sinceridad de los sentimientos en el devenir, y no comprende que esta mujer, víctima de su marido, le conserve una devoción prolongada en el tiempo a través de su tumba. Esto se corresponde en su forma negativa con el enunciado que hizo Carmen de "Si eres bueno y esa persona te toca algo y es buena, se siente en el corazón."<sup>448</sup>; en este caso podríamos decir que para el pueblo, y parafraseando a Carmen la fórmula sería: *si eres bueno y esa persona [que] te toca algo [no] es buena, [no tiene por qué] sentirse en el corazón*".

---

<sup>448</sup> Cf. II. pg. 183.

En estos espacios *antes* aislados socialmente se desarrolla *ahora* una importante presencia social, por lo que el contraste entre el pasado y el presente es importante en la memoria de nuestros informantes. María, por ejemplo, explica lo que sucede actualmente en el cementerio de su pueblo.

"Algunas [tumbas] más deterioradas, puede ser que [los familiares] estén fuera. Allí todos le ponen flores, incluso tú llevas muchas flores y ves que otro tiene menos y se las pone a otro [que no tiene]. Y luego llega y dice: «cucha ¿quién le ha puesto las flores?». Los niños sí se llevan al cementerio, y los chiquillos corren para allá y para acá. Antes no iban ni los grandes ni los niños tampoco." (María)

La socialización de la muerte se construye en la actualidad en oposición al pasado, desempeñando un papel importante el espacio *diurno* del cementerio -hasta tal punto que no sólo encontramos hoy en día esa presencia acentuada de los adultos, sino incluso la de los niños-; espacio conquistado al tradicional considerado únicamente desde la *nocturnidad*. De esta forma, se combinan nuevas prácticas con las tradicionales, como explica Presentación (visitas al cementerio con ofrenda de flores y potaje dulce):

"El día uno de noviembre se va al cementerio a arreglar el nicho, a llevar flores. Y por la noche se reúnen los familiares y hacen un potaje de boniatos y castañas, se van a casa de los padres y se reúnen. Hacen el potaje, las castañas las asan y luego peladas las hacen con habichuelas blancas, con boniato y azúcar, y hacen un potaje dulce. Esa es la tradición de la noche de los santos... Se reúnen los padres con los hijos casados, las familias de padres a hijos. **El día dos ya no hacen caso, que es el día de los difuntos, no hacen caso.** Después de ir al cementerio las familias se comen su potaje." (Presentación)

Presentación señala un dato que constatamos cuando realizamos el trabajo de observación en las fiestas de difuntos (1.994) en el Cementerio de Granada, que el día uno de noviembre es fundamentalmente -día de la Fiesta de los Santos- el que va a registrar un mayor número de visitantes; el día dos -día de difuntos-, en cambio, como dice Presentación, "ya no hacen caso".

Tradicionalmente en los pueblos los entierros eran en la tierra:

"Antes eran enterrados en tierra y ya está. Ahora como son en nichos se compran, ya a cada uno donde le pertenece. Tú te mueres hoy y donde te toca... Luego uno sabía dónde era la tumba de su familiar, porque aunque estaba en el suelo tenía su número. Ponía su lápida con sus iniciales y eso. Los ricos sí... La de mi abuelo fue el primer mausoleo que hicieron al lado de otro ricachillo. [...] Cuando terminaban por una punta luego comenzaba por otra. Su montoncico de tierra, dejaban como un caballote o cresta, luego en la cabecera se ponía una cruz con sus letras, fulano de tal que murió en tal año, en la cabecera de la tumba, y una placa. Y esta cresta es la de fulano. También al paso

del tiempo al pudrirse las cajas se quedaba la tierra hundida, y a veces ibas andando se rebajaba la tierra y se hundía el zapato." (María)

**El nicho** era un tipo de enterramiento que procedía también de los cementerios urbanos, desde las primeras construcciones extramuros. Marta Allúe dice acerca de éste nuevo *objeto funerario* que

"El nicho es la nueva versión del columbario romano, una versión racionalizada [...] y aséptica de la inhumación. Casi ningún cementerio castellano dispone de nichos, lo mismo sucede en Galicia o en Euzkadi, mientras que este tipo de enterramiento es bastante común en Andalucía o en Aragón." (ALLÚE, 1.980: 153)

Allúe avanza una hipótesis en relación con un mayor "grado de romanización" frente a las influencias germánicas en las zonas de nichos, que en las zonas donde éstos no se han extendido (ALLÚE, 1.980: 154). Si Allúe considera importante esta influencia en el uso de los nichos, para Brenan la influencia de la cultura romana de la antigüedad se deja sentir a través de las personas que él observa, y piensa que ha pervivido formando parte de la infraestructura de lo que él llama el *carácter español*<sup>449</sup> (BRENAN, 1.964: 225).

Estos nichos llegaron bastante después a los pueblos. Antonio, María y Presentación explicaron estos cambios recientes en sus pueblos:

"En tumbas. En la tierra sobrante se hacía una cruz... de tierra, y se ponía una cruz de madera hasta que los hijos ponían la lápida. [...] Los nichos comenzaron a hacerlos en el cincuenta y tantos. Se hicieron nichos, se agrandó el cementerio, se quitó las tapias. Tenían aparte un roble<sup>450</sup> para los que se suicidaban." (Antonio)

"El nuevo [cementerio] empezó por suelos todo, y luego ya bóvedas particulares, y en unos años todos en nichos que ya hay bastantes. [...] Fueron tres épocas.<sup>451</sup> [...] Ahora el Ayuntamiento es el

---

<sup>449</sup> En su paso por Madrid, Gerald Brenan nos expone algunas de sus reflexiones en estos términos: "Sentados, los españoles tienen una gran dignidad; cuando caminan, parecen un tanto desgarbados. Son senadores romanos tal como éstos se muestran en sus bustos, sin la nobleza que otorgan las flotantes togas. Sí, romanos. El Imperio romano dejó en España una mayor cantidad de sus esencias que en Italia [?]: la tosquedad, la solidez y la fuerza estoica del carácter del gran pueblo imperial forman los cimientos de la vida española; sobre ellos ha sido levantado un edificio de una especie totalmente distinta, con una cincelada silueta de minaretes y almenas orientales que forman un apretado y bien defendido tejido de orgullo y honor." (BRENAN, 1.964: 225).

<sup>450</sup> Entiéndase para delimitar la zona del cementerio dedicada al entierro de los suicidados.

<sup>451</sup> Este extracto ya fue citado más arriba.

que hace los nichos, creo que de cuatro o cinco metros de altura. Tienen que poner escaleras para los últimos. Si tú haces tu nicho te cuesta, pero si lo metes en la tierra [...] no se paga nada. La tierra no cuesta." (María)

"Antes era en tierra, de veinte años para acá han hecho nichos."  
(Presentación)

La gente parecía manifestar una mayor preferencia por el nicho que por la tumba tradicional, como explican María y Ester:

"La gente prefieren **nichos**; desde que están los nichos los prefieren. Mi hermana tiene comprado dos para ella y el marido, y cuando llegue la hora tiene su nicho, **como el que compra la casa**; muere uno y se compra el de al lado, para estar juntos. Los antiguos no porque decían que no querían estar metidos en ningún agujero, porque decían que se iban asfixiar." (María)

"Yo me muero, y me meten en mi cajita en un **nicho**. Tampoco me gusta el suelo. Estás en un agujero **como en una casita**, y te corrompes..., ahí me dejan, me descompongo tranquilamente, un lugar muy bonito, y como han puesto aquello precioso..., y yo me quiero ir yo allí, y ya no le dejo a mis hijos gastos." (Ester)

La asociación del nicho con "la casa", la constatamos también durante el trabajo de campo realizado en el cementerio de la ciudad, pero en este caso se aludía al "apartamento", y no a la casa. Esto nos conduce a la idea de la "ciudad de los muertos". María relata algunos de sus aspectos constructivos:

"Nichos. Lápidas con descripción del día que ha fallecido, y las del suelo con su lápida. El albañil está preparando primero la tapa con el ladrillo, y luego la lápida la pone. El que te las hace te da un catálogo con libreto, lo que es, lo que vale. Unos son mármoles oscuros, otros claros; unas más caras, otras más baratas. Unos dicen: «le voy a poner esto porque es la última vez». También había allí un matrimonio que tenían los dos nichos comprados, y lo que han hecho es poner la lápida entera para los dos. Al morir el padre le quitaron la lápida y pusieron una corrida. Le ponen imagen. Yo tengo un San Francisco puesto, que así se llamaba él, un San Francisco de bulto, otros tienen otros santos. Allí también le ponen la Virgen de las Angustias, y el Señor Crucificado." (María)

Y al igual que los apartamentos de la ciudad los nichos se cuentan en pisos, como indican Manolo y Presentación:

"En Maracena hay cuatro: suelo, primero, segundo y otro. Cuando murió mi madre en el 88, valía 33.000 pesetas, que era el segundo, y otros 25.000. Hasta en eso hacen negocio." (Manolo)

"Allí [pueblo] los nichos son de tres pisos y aquí [ciudad] son muy altos." (Presentación)

Y también presentan un interior:

"Fui con la presidenta del bloque y vimos varios nichos vacíos con una forma cuadrada, y tenía un agujero. Y decía «eso se hace para cuando se descompone». Donde va a parar lo que ellos expulsan, expulsan para abajo porque el vientre se descompone. La caja es de madera y se descompone. Hay un hoyo, una especie de depósito en pequeño. Cuando nos pudrimos, hija mía, si es que nos tenemos que pudrir. No sé si tiene un desagüe para abajo que vaya a las zonas profundas." (Cati)

A medida que avanzamos en el tema vamos viendo cómo los vivos tratan de prolongar en sí mismos *la vida* de sus difuntos, a lo largo del tiempo con la dedicación y devoción que ellos les ofrecen a sus memorias. De este modo los difuntos constituyen una contrapartida en negativo de los vivos, de la misma manera que la "sombra"<sup>452</sup> es la prolongación ignorada casi siempre de nuestra vida psíquica como vivos, donde se almacena una memoria inconsciente. O para expresarlo como lo hace Roland Barthes al poner la muerte en relación con la fotografía, como elaboración "de un *doble* de la realidad" (BARTHES, 1.990: 22). ¿Podrían los difuntos responder a este esquema de nuestra psicología individual, si tenemos en cuenta nuestra relación con ellos cuando esta relación se presenta de forma fusionada?, ¿pueden de alguna forma constituir nuestra "sombra" visionada a través de la "impresión fotográfica" que captaría nuestra retina en que nuestra memoria actuaría como una especie de negativo proyectando en un momento dado "copias" de su propia "película"? En todo caso, asistimos a una enorme profusión de imágenes exteriores, ya sean estatuas, fotografías, etc.:

"Ahora como lo que se hacen son monumentos, se ponen santos; mi madre ponía a S. Antonio, o la Virgen de las Angustias. El ángel, una estatuilla a la que siempre echaba mano." (Manolo)

Veremos en el apartado siguiente cómo se construye la nueva socialización del modelo urbano. En él hay otro universo de imágenes mentales.

---

<sup>452</sup> *La sombra* pertenece a una concepción psicológica definida por Jung como "el otro en nosotros"; engloba las tendencias que rechazamos y posee contenidos inconscientes que tienden a proyectarse hacia el exterior (MONTBOURQUETTE, 2.001: 28). Esta *sombra*, que no es una característica negativa de la persona, juega un papel fundamental en la estructuración del individuo.

### 3.2.4.2. Agua y flores. El cementerio como espacio de sociabilidad urbana.

*"Si yo voy a mi madre, y le quiero poner jarrones o jardineras..., la lavo con esponja con agua."*  
(Cati)

Hombre.- *"Fíjate el follón que hay. Yo pa mí que el día 1 no va a quedar nada."* (Cementerio 29-10-1.994)

Hombre.- *"¡Pues vamos a hacer penitencia con las escaleras!"* (Cementerio 1-10-1.994)

Urbain, al tratar de la noción de Objeto Funerario, resaltaba algunas de sus propiedades:

"El Objeto Funerario es un objeto profundamente idealizado: lugar de proyecciones múltiples [...] el Objeto es un objeto magnificado, amado, individualizado, protegido, cuidado, visitado, besado, acariciado... El Objeto es vivido y ayuda a vivir: es el producto de un deseo que se ha proyectado en la materia y se muestra a sí mismo, indefinidamente."<sup>453</sup> (URBAIN, 1.978: 33)

En la actualidad, los cementerios de los pueblos, como el de la ciudad, presentan una nueva configuración centrada en las visitas, cuyo objetivo se concentra en dos tipos de actividades que llegaron a ser productoras de una dinámica social, principalmente:

- Limpiar nichos.
- Llevar flores.

Estas *nuevas* costumbres en los pueblos formaban parte de la tradición urbana:

"Las mujeres suben cuando... «mira, que voy a mi fulana o fulano a llevarle flores». Al cementerio en el entierro no iba. Luego si quería o podían iban, que no iba la doliente del difunto, y ya está. Van después «oye, que hace tal día que murió», y va a llevarle flores. Esto es muy antiguo, aquí lo que hacían eran coronas de flores." (Carmela-Albaicín)

---

<sup>453</sup> Trad. de la ed. francesa. Cit. Orig.: "L'Objet Funéraire est un objet profondément idéalisé: lieu de projections multiples, [...] l'Objet est un objet magnifié, aimé, individualisé, protégé, entretenu, visité, embrassé, caressé... L'Objet est vécu et aide à vivre: il est le produit d'un désir qui s'est projeté dans la matière et se montre à lui-même, indéfiniment." (URBAIN, 1.978: 33).

La adopción del modelo urbano en los pueblos dio lugar a la emergencia de sus cementerios como espacios de sociabilidad y socialización, como explica nuestra informante:

"Ahora vas a arreglar el cementerio, a poner flores, a rezar, limpiar el nicho. **Ahora han sacado la moda de rezar en el cementerio**; antes era en la Iglesia, misa de difuntos. Esto llevará tres o cuatro años. Dices ¿con quién voy?, ¿con quién vengo? Este año me fui por la mañana, fuimos y había de gente... [mientras que] el cura solo en la capilla.

Había una capilla en el cementerio antes, estaba muy mal, no se usaba, y ahora la han puesto muy bonita. Cada una va por su cuenta, a lo mejor se va con las vecinas, y luego cada uno a lo suyo. A lo mejor hay varias que están en el suelo y hay que darle con cal a las del suelo; tienen una cierta altura, y lo de alrededor hay que darle, y con una que lleve ya hay para todas, o «Mira, dame que te ayude», se comparten cosas y se ayudan. Una termina y ayuda a las otras... Allí hay una pillilla de agua, se friegan los botes, allí se habla de todo. Si hay un muerto más reciente, de accidente o joven, se comenta con más pena, si hay un chismajo en el pueblo también se comenta..., hay unión para esas cosas." (María)

En el texto, se puede apreciar que la presencia de personas no es ya tan solitaria ni individual como vimos en el apartado anterior. Esto no quiere decir que el cementerio haya perdido completamente su carácter de lugar de intimidad y de expresión individual de los sentimientos; pero sí que ha habido cambios en el sentido de que en este espacio a las prácticas individuales y privadas se le han superpuesto prácticas dentro de un marco social. Esto lo vemos claramente cuando nuestra informante cuenta que las vecinas se dan cita para ir juntas al cementerio -"a lo mejor se va con las vecinas"-, y al mismo tiempo esto significa que "cada una va por su cuenta [...] y luego cada uno a lo suyo" (a su difunto).

Como la presencia de nichos es relativamente reciente en los pueblos, la gente debe ocuparse también de las sepulturas en tierra. María explicaba en el texto cómo se procede al encalado de las tumbas, lo que reproduce simbólicamente el tradicional encalado de las casas<sup>454</sup> en los pueblos andaluces, lo que a su vez implica la transposición del espacio de sociabilidad de las calles de los pueblos al interior del cementerio. Esta actividad del encalado es, además, compartida: "una termina y ayuda a las otras" y genera conversa-

---

<sup>454</sup> Recordemos lo que decíamos más arriba referente a la asociación del nicho con la casa. Vemos que en los pueblos se encalan las tumbas, al igual que se encalan las casas. En la ciudad, en cambio, el encalado no existe, y por tanto las tumbas no se han encalado nunca.



ciones: "allí se habla de todo", quedando incluidos los "chismajos"<sup>455</sup>.

Por otro lado, María sitúa en su imagen del cementerio un "antes" y un "después":

- En *antes*, nuestra informante presenta la capilla del cementerio como un espacio que "estaba muy mal, no se usaba, y ahora la han puesto muy bonita"; esto conecta con esa visión de los cementerios como espacios abandonados en el pasado, para esta generación.
- En *ahora*, María informa que el cementerio -y la capilla- como espacio de difuntos ha ganado en una serie de actividades que tradicionalmente no tenían, al menos en la forma en que hoy en día se practican y dentro de una socialización del mismo: "arreglar", "poner flores" y "limpiar", así como "rezar" -que se practicaba en el pasado sólo en la Iglesia-.

Llama la atención que estos cambios sean percibidos bajo el signo de nuevas *modas*, término que apareció en diversas ocasiones al aludir a los cambios producidos<sup>456</sup>. Lipovetsky verá en "la moda" una nueva forma de cohesión social, instaurando una nueva relación con la duración, al situarse fundamentalmente en el presente, en oposición a las sociedades más tradicionales que se situaban hacia el pasado; de esta nueva configuración dice que se va a erigir en el centro del tiempo social (LIPOVETSKY 1.999: 313) para más adelante apuntar que esto hará mutar nuestras sociedades hacia el "futurismo" (LIPOVETSKY 1.999:318).

Vemos entonces cómo frente a ese espacio reducto de la individualidad se ha creado recientemente toda una serie de formas de expresión socializadas. Las "ayudas", las conversaciones, con chismes incluidos, la presencia del clero y la liturgia -contrastando con su ausencia en el pasado-, etc., forman ahora parte de la sociabilidad que rodea a los dolientes en el contexto del velatorio, y que ahora se van a ir desplazando o transfiriendo hacia los espacios de los cementerios.

Esta nueva y reciente sociabilidad de los cementerios en los pueblos,

---

<sup>455</sup> Estas ayudas y conversaciones en su pueblo, para María, remiten directamente al enunciado de "hay unión para esas cosas".

<sup>456</sup> María lo ha formulado en el texto precedente "ahora han sacado la moda de rezar en el cementerio". En otro momento de la entrevista, María menciona de nuevo este concepto, a través del cual percibimos, en un cierto sentido ideológico, la entrada de la modernidad: "Ahora ha sacado la moda el cura de que el día de difuntos el cura dice la misa allí, misa de campaña, si no llueve. Acude mucha gente a la misa, claro si todos tienen allí muertos, y acuden todo el que puede. Este año la misa fue muy hermosa." (María).

va a llevar aparejadas las consecuencias que vimos para la expresión de las emociones, el velatorio y el luto; es decir, el paso de lo privado a lo público, con la consiguiente codificación de mensajes en relación a las actuaciones, la adecuación de los comportamientos, así como la lectura de los mismos. En estos rituales para el mantenimiento del "recuerdo" hay que *mostrar* que las familias "no olvidan" a sus difuntos, y esto pasará por una de las actividades de origen puramente urbano como es el comercio, en este caso del signo emblemático del recuerdo en los cementerios: las flores. En cierto sentido, las flores pueden ser consideradas como la versión pública de la *mariposa*.

En el texto que presentamos a continuación Antonio explica las diferencias entre las flores de los circuitos comerciales actuales -asimiladas a la idea de lujo-, y las de *antes*:

"Día de los santos uno, difuntos día dos. Van las gentes a los cementerios. **Hoy ya se hace como un comercio, es como un lujo.** En Barcelona aquello es un comercio, filas de quinientos metros, gente vendiendo flores... Allí [en Deifontes] las cogían en el campo las flores, las comprabas en el jardín de la marquesa. Llegabas si tenías confianza y se lo decías hacían las ramas de paraíso o álamo negro, o cualquier otro árbol, rosas de distintos colores..." (Antonio)

La posición de nuestros informantes, en relación a las nuevas prácticas, manifiestan las mismas tensiones que hacia las prácticas tradicionales, como muestra María a continuación:

"Antiguamente había lápidas, se veían algunas con sus lápidas, pero muy pocos... La foto de la persona... ¡me da un coraje de eso!, y si le pongo flores a mi marido es por el qué dirán, yo veo muy feo eso de ponerle flores a los muertos, si aquello parece más bien una diversión más que otra cosa, unas risas y unas cosas. Si alguien no lo hiciera yo no lo haría..." (María)

Nuestra informante muestra un rechazo en relación a este nuevo<sup>457</sup> signo del sentimiento que son las flores -"yo veo muy feo eso de ponerles flores a los muertos"-, en los que se han reconstituido los viejos códigos sociales a partir de los modelos tradicionales analizados -las expresiones del momento y el luto-, pero no es capaz de sustraerse a su práctica por temor a las críticas -"si le pongo flores a mi marido es por el qué dirán"-. Su testimonio muestra hasta qué punto estas prácticas se han extendido en esta generación, especialmente cuando apunta que "si alguien no lo hiciera"...

Ella señala no encontrarle sentido a esta práctica de la ofrenda de flores a los difuntos; a Manolo, le sucede algo parecido:

---

<sup>457</sup> Nuevo en el contexto de los pueblos, no así en las ciudades.

"El día de los difuntos se va a limpiar la lápida o nicho, se ponen flores. Lo de la limpieza de lápida lo veo bien, las flores es un negocio que no nos dice nada. Ya no hacemos nada, porque el alma no está allí. Poner flores a un cuerpo muerto..., pero normalmente vamos ese día porque se celebra el día de todos los difuntos, toda nuestra familia." (Manolo)

Ambos rechazan las nuevas prácticas socializadas, así como algunos de sus elementos: flores, fotografías, etc.; pero hay una cierta reticencia a enfrentar "el qué dirán". En el caso de Manolo su punto de vista se va a situar en la misma perspectiva de las generaciones que le precedieron: inutilidad para el difunto, y "es un negocio que no nos dice nada." Hay un sentimiento de que "se ha acabado", de que todo se terminó y hay que aceptarlo, pero también está presente la necesidad de mantener una memoria familiar que vincula con una identidad específica dentro de dicha memoria. Es por ello que Manolo destaca la importancia de la presencia, al considerar estas fiestas como una celebración familiar.

El "qué dirán" va a generar nuevas críticas en relación a la ausencia de los familiares de los difuntos, especialmente en esos días de las fiestas, lo que a su vez genera nuevas presiones y obligaciones sociales:

"Allí se critica si no van a limpiar el nicho, si está más abandonado. De arreglar mi misma hermana algunos de los nichos de vecinos, de verlos sucios y darles cosa. Se critica por estar descuidados, y dicen: «El que menos ha recibido es el que lo hace, y el que más ha recibido no le hace ni caso». Mi madre dice que eso es un lujo, que se hace para que los vivos vean que se hace eso, es que el muerto ya no ve nada. Hay personas que han dado mala vida a su mujer, y después de muerta le llevan flores, y sobre todo en los pueblos que se saben todas esas cosas. Yo veo que hay personas que llevan flores por hacerle algo, yo no llevaría flores por la gente, sino por mi corazón. Mi mentalidad es esa, para mi madre es un lujo, para mí no es un lujo. Ya que no puedo hacer otra cosa, le llevo flores, ¡por si hay algo en el cielo!, vaya que luego lo vean, como no ha venido ningún muerto a decir que no lo ven... Se ponen las flores. A mi padre le tenemos un marquillo con su afoto de él en la lápida, es reciente, hace 27 años que no había nichos. Hay otros que no ponen. Siempre gusta cuando uno va a ver el nicho, ve a la persona enterrada. A mi madre eso no le gusta, le da mucha lástima y no le gusta ver eso." (Presentación)

En el texto de Presentación encontramos enfrentados dos discursos. Uno que supone la elaboración del nuevo discurso que toma la forma de un relevo generacional frente al otro, el discurso de sus mayores. Estos discursos se corresponden a diferentes modelos de participación:

- El modelo de participación de Presentación y su hermana a las nue-

vas prácticas del cementerio, muestra cómo este lugar ha llegado a ser un espacio conquistado socialmente, en el que, en adelante, críticas y control social se incluyen al interior de este nuevo contexto social. Hay también una cierta idea de transacción entre vivos y difuntos, que vemos a través de las críticas del tipo: "el que menos ha recibido es el que lo hace, y el que más ha recibido no le hace ni caso", creando nuevos deberes -antes inexistentes en los pueblos en estos espacios-, en que los que "más han recibido" estarían obligados<sup>458</sup> a "hacer más caso" al difunto (a su culto y memoria), y donde tiene un cierto mérito la persona que "menos ha recibido" y se ocupa más de mantener este culto. Estamos, por tanto, ante una vertiente social del recuerdo y esto supone también que su demostración social puede ser considerada más o menos hipócrita; suposición que Presentación parece insinuar al hacer referencia a "personas que han dado mala vida a su mujer, y después de muerta le llevan flores". Pero nuestra informante alude también a una sincera manifestación del sentimiento, encontrando su lugar dentro de esta nueva ritualización social de la memoria: "yo no llevaría flores por la gente, sino por mi corazón". Hay en este modelo un gran parecido con el luto por dentro y el luto por fuera; y este último estructurado o en el *qué dirán* o en el sentimiento interior. En estas nuevas prácticas tenemos, además, la presencia de las fotografías del difunto en el cementerio, que veremos más adelante.

- Para la madre de Presentación estas nuevas prácticas del cementerio, son consideradas un *lujo* (ya señalado por María). Los dos discursos, pues, son enunciados por Presentación en oposición: "para mi madre es un lujo, para mí no es un lujo". Para la madre de nuestra informante, además, "se hace para que los vivos vean que se hace eso" puesto "que el muerto ya no ve nada"; la hija, en cambio, introduce la duda -mezcla de fe y de incredulidad- en este último argumento al enunciar "por si hay algo en el cielo, vaya que luego lo vean, como no ha venido ningún muerto a decir que no lo ven." De nuevo esa correspondencia entre estas críticas de la generación de los padres de nuestros informantes de las nuevas costumbres que se estaban implantando en el cementerio y las que los hijos les hicieron con respecto a la manifestación de los sentimientos en el momento de la pérdida del pariente y del luto.

Por tanto asistimos a un trasvase de significados que percibimos claramente a través de las críticas; volveremos a esto en las conclusiones finales.

Urbain dice del cementerio que se define como un **lugar del recuerdo** pero que esconde también una definición de un **lugar del olvido** (URBAIN, 1.978: 20). Ya vimos en qué forma *antes* los cementerios eran socialmente lugares *descuidados*, y que, *ahora*, por el contrario, su definición se construye haciendo referencia a lugares muy "arreglados" en los que resulta socialmente intolerable la evidencia del *olvido* de algunas familias de difuntos, a través de

---

<sup>458</sup> De nuevo tenemos los conceptos de Marcel Mauss del don y el contradon (MAUSS, 1.979).

su ausencia en los nuevos rituales. Esta ausencia, como pudimos apreciar en nuestro trabajo de observación del Cementerio, es detectada a través de los nichos "abandonados"; ofrecemos algunos testimonios recogidos en el año 94:

Mujer 1.- Ya la semana que viene bajamos.

Mujer 2.- No, la otra.

Mujer 1.- Esta de aquí están las flores todavía. La de arriba... Éste, Juan, éste.

Mujer 2.- Pues fíjate Carmela, la de arriba parece que no han venido todavía, no la han tocado.

Mujer 1.- Di que sí. (Cementerio de Granada, 30-10-1.994)

En otra conversación:

Mujer 1.- Como ya no vive aquí, pues ya no viene nadie a poner ná.

Mujer 2.- Están lavadas ahora, están lavadas. (Cementerio 30-10-1.994)

También para Cati, el cementerio se convierte en el "escaparate" social, que revela el juego de la fidelidad a la memoria de los otros y el sentimiento a través de la presencia y dedicación a lo que queda del difunto:

"Lo que pasa es que todo el mundo va al cementerio a limpiar las lápidas y nichos. Se llevan flores frescas y están más cuidadas esos días precisamente. Normalmente empiezan a limpiarlos antes. Luego el día de los santos, el día de los difuntos van los familiares a visitarlo. Cualquier día es bueno para ir a visitarlo, pero el día de los difuntos con más razón, pero que es su día, es como si fuese tu santo." (Cati)

Las críticas también se dirigen hacia la calidad de las flores ofrecidas a los difuntos, así como al cálculo del precio pagado, lo que facilitará una lectura similar a la forma de llevar el luto o de llorar al difunto, es decir, **la cuantificación del sentimiento**:

"Hay quienes las llevan de plástico, se critica, se dice: «¿no tendrán dinero para poner otras mejores?», y otros dicen que les gusta más las de plástico, que las tienen más tiempo puestas." (Presentación)

Las **flores de plástico** sirven para mantener de forma *permanente* el testimonio de la presencia, y, además, pueden, en cierto modo, conjurar las críticas, al dejar al menos un rastro de la presencia de las familias que no pueden *visitar* a sus difuntos con cierta asiduidad:

"Es que las flores naturales si hay personas que no pueden ir se las ponen artificiales. Hoy hay flores de tela muy bonitas que las lavan y no se chuchurren. Pero las flores naturales son más bonitas. Ese mes puede que vayan más que en todo el año a visitar el cementerio." (Cati)

"Flores de plástico pone ahora toda la gente. Son más curiosas y más limpias, no que de la otra forma hasta el agua se pudre. Para el día de los difuntos aparte se les pone jarrones de flores naturales y agua, y parte de las de plástico. Aunque estén las de plástico se ponen sus ramicos del tiempo. Antes ni se arreglaban ni se llevaban flores." (María)

Marta Allúe dice que

"[...] las flores artificiales representarán contradictoriamente una ventaja: no se deterioran..., la flor mustia es el signo más claro de la putrefacción, de la destrucción de lo orgánico. Si lo que se pretende con el objeto funerario (o accesorio) es ahuyentar el fantasma de la tanatomorfosis, el único antídoto es la flor fresca y puesto que mantenerlas siempre frescas es prácticamente imposible desde el punto de vista económico, la solución está en la adquisición de un objeto (flor) artificial cuyo referencial (la flor fresca) remita también al referencial funerario (el cadáver) que imaginariamente se espera conservar fresco. Frente a la corrupción del cuerpo la flor imperecedera. [...]

Entre la alternativa de la flor de plástico y la reducida rentabilidad de la flor natural, surge la flor natural imperecedera: las siemprevivas y las inmortales." (ALLÚE, 1.980: 163-164)

**La fotografía** es otro de los nuevos elementos que se incluyeron en los cementerios de los pueblos, y que en el caso de María -al igual que le sucedió con el *griterio*- le producía un estado de cólera ";me da un coraje de eso!". A continuación esta informante explica el por qué de este rechazo a la fotografía en el cementerio:

"Aunque no tengan conocimiento de apreciar lo que es, pero preguntan, como hay fotografías preguntan: «cucha, ¿este quién es?»; «pues ¿conoces al niño tal? Ese es su abuelo, o su hermano que murió de accidente». Las fotos no me gustan. **Yo me gusta recordar a las personas como las tienen en la mente, en el recuerdo, pero encontrarte la foto allí, yo no...** Mi padre y mi madre tienen foto, por mi hermana la de Suiza; por nosotros, no. Ya ves tú, mi madre con cincuenta y nueve años que murió, joven, y la miras y parece mucho mayor que era, y el pelo recogido con su roetico, y vestida de negro. Nosotros nos vemos más joven que ella siendo mayores." (María)

Estamos ante el tema de la imagen, del cual Urbain señalaba que

"Para realizarse, la individualización de la sepultura tiene dos posibilidades que se pueden utilizar separada o simultáneamente: la *escritura* y la *figura*, el epitafio y la imagen [...]

Es, por tanto, sobre la base de la distinción de estas funciones

que se podrá captar la complejidad semiológica fundamental del Objeto Funerario. [...] Es por ella que puede producir el efecto que se espera de él, este efecto de presencia y permanencia más allá de la muerte del individuo *todo entero*, del muerto como auténtico *otro*. Esta síntesis de funciones constituye la condición de posibilidad del establecimiento de la *relación de identidad* entre muertos y vivos [...]"<sup>459</sup> (URBAIN, 1.978: 94)

En relación a nuestras lecturas, encontramos dos elaboraciones fundamentales que pueden servir para interpretar la preferencia o el rechazo de la imagen -fotografía en este caso- en este contexto:

1.- Preferencia por la imagen interna o mental, y por tanto personal, cuyo soporte queda reconstituido en la memoria del individuo: "Recordar a las personas como las tienen en la mente". Esto nos remite a una cierta facilidad para producir estas imágenes internas. En este sentido Damasio explica que "cuando las señales que emanan del cuerpo son de naturaleza positiva, la producción de imágenes mentales es viva, su diversidad es grande, y el razonamiento puede ser rápido, aunque no necesariamente eficaz"<sup>460</sup> (DAMASIO, 2.001: 203-204). Es lo que este autor denominará en páginas posteriores como *modo cognitivo que acompaña la percepción de una exaltación*<sup>461</sup> (DAMASIO, 2.001: 226), y que

---

<sup>459</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "L'individualisation de la sépulture a donc, pour se réaliser, deux possibilités, utilisables séparément ou simultanément: l'écriture et la figure, l'épithaphe et l'image [...]"

C'est pourtant sur la base de la distinction de ces fonctions que l'on pourra saisir la complexité sémiologique fondamentale de l'Objet Funéraire. Il procède précisément de la synthèse de ces fonctions... C'est par elle qu'il peut produire l'effet que l'on attend de lui, cet effet de présence et de permanence par-delà la mort de l'individu *dans son entier*, du mort comme authentique *autrui*. Cette synthèse des fonctions constitue la condition de possibilité de l'établissement de la *relation d'identité* entre morts et vivants [...]" (URBAIN, 1.978: 94).

<sup>460</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "lorsque les signaux émanant du corps sont de nature positive, la production des images mentales est vive, leur diversité est grande, et le raisonnement peut être rapide, bien que pas nécessairement efficace." (DAMASIO, 2.001: 203-204).

<sup>461</sup> Añadiendo que "[...] permet la génération rapide de multiples images, de telle sorte que le processus d'association d'idées est plus riche et qu'il est appliqué à une plus grande diversité d'indices présents dans les images en cours d'examen. Ces dernières ne sont pas maintenues très longtemps dans le champ de l'attention. L'abondance qui en résulte permet de faire plus facilement des déductions, un processus qui peut même s'emballer. Ce mode cognitif s'accompagne d'un accroissement de l'efficacité motrice et même de désinhibition, ainsi que d'un accroissement de l'appétit et des comportements d'exploration." (DAMASIO, 2.001: 226). Trad.: "[...] permite la generación rápida de múltiples imágenes, de tal manera que el proceso de asociación de ideas es más rico, y se aplica a una mayor diversidad de índices presentes en las imágenes en curso de examen. Estas últimas no son mantenidas largo tiempo en el campo de atención. La abundancia que resulta permite de hacer deducciones con mayor facilidad, un proceso que puede incluso acelerarse. Este modo cognitivo se acompaña

se relaciona con la felicidad. Cuando la *evocación* del difunto se produce bajo el signo *positivo*, - centrado en los aspectos compartidos de la vida de la persona del difunto, los buenos recuerdos que pueden suscitar una emoción agradable-; estaríamos ante lo que los psicólogos consideran como un duelo *bien resuelto*, en que el doliente se encuentra pacificado e integrado de nuevo a la vida cotidiana. María prefería este tipo de rememoración, al igual que -en su opinión- las personas de generaciones anteriores.

2.- Referida a una imagen externa a la persona del duelo, con soporte exterior al sujeto en papel: "encontrarte la foto allí". Esto remite, en cambio, a la posible dificultad para reconstituir la imagen interna y mental de la persona del difunto. Damasio dice que "Cuando las señales relativas al estado del cuerpo son de naturaleza negativa, la producción de imágenes mentales queda ralentizada, su diversidad es menor, y el razonamiento es ineficaz [...]"<sup>462</sup> (DAMASIO, 2.001: 203). Lo que llamará -en oposición a lo expuesto en el primer punto- *modo cognitivo que acompaña la tristeza*<sup>463</sup> (DAMASIO, 2.001: 226). En otra de sus obras añade que en este *modo cognitivo* se produce una "hiperatención a las imágenes", mientras que en el modelo anterior no se les presta bastante atención (DAMASIO, 2.003: 89). Llevado a un cierto extremo nos encontraríamos frente a lo que los psicólogos llaman *duelo patológico*, esto se produce cuando se prolonga en el tiempo, y no permite a la persona integrarse a la vida cotidiana. Es en este *modo cognitivo que acompaña la tristeza* que encaja el testimonio de Roland Barthes de su vivencia personal:

---

de un aumento de la eficacia motriz, e incluso de desinhibición, así como de un aumento del apetito y de los comportamientos de exploración." (DAMASIO, 2.001: 226).

<sup>462</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Lorsque les signaux relatifs à l'état du corps sont de nature négative, la production des images mentales est ralentie, leur diversité est moindre, et le raisonnement est inefficace [...]" (DAMASIO, 2.001: 203).

<sup>463</sup> Del que señala que "[...] est caractérisé par la lenteur du processus d'évocation des images, la faiblesse du processus d'association d'idées (en raison de la prise en considération de moins d'indices), des déductions plus restreintes et moins bonnes, une concentration excessive sur les mêmes images, généralement celles qui ont pour effet de maintenir l'état émotionnel négatif. Ce mode cognitif est accompagné d'inhibition motrice et, de façon générale, d'une diminution de l'appétit et des comportements d'exploration. Poussé à l'extrême, on le trouve dans la dépression." (DAMASIO, 2.001: 226). Trad. "[...] se caracteriza por la lentitud del proceso de evocación de imágenes, debilidad del proceso de asociación de ideas (al tomar en consideración una cantidad menor de índices), deducciones más restringidas y menos buenas, una concentración excesiva sobre las mismas imágenes, generalmente aquellas que tienen por efecto el mantenimiento del estado emocional negativo. Este modo cognitivo se acompaña de inhibición motriz y, de forma general, de una disminución del apetito y de comportamientos de exploración. Llevado al extremo, lo encontramos en la depresión." (DAMASIO, 2.001: 226).



"Ahora bien, una tarde de noviembre, poco tiempo después de la muerte de mi madre, yo estaba ordenando fotos. No contaba «volverla a encontrar», no esperaba nada de "esas fotografías de un ser ante las cuales lo recordamos peor que si nos contentamos con pensar en él" (Proust). **Sabía perfectamente que, por esa fatalidad que constituye uno de los rasgos más atroces del duelo, por mucho que consultase las imágenes, no podría nunca más recordar sus rasgos (traerlos a mi mente).**<sup>464</sup> [...] Además, no puedo decir que esas fotos de ella que yo guardaba me gustasen, si exceptuamos la que había publicado, aquella en la que se ve a mi madre, de joven, caminando por una playa de las Landas, y en la que «reconocí» su modo de andar, su salud, su resplandor -pero no su rostro, demasiado lejano-: no me ponía a contemplarlas, no me sumía en ellas. Las desgranaba, pero ninguna me parecía realmente «buena»: ni resultado fotográfico, ni resurrección viva del rostro amado. [...] Para «reconocer» a mi madre, fugitivamente, por desgracia, y sin jamás poder guardar durante mucho tiempo esta resurrección, es necesario que, mucho más tarde, reconozca en algunas fotos los objetos que ella tenía sobre su cómoda, una polvera de marfil (me agradaba el ruido de la tapa), un frasco de cristal biselado, o incluso una silla baja que tengo actualmente junto a mi cama, o incluso las almohadillas de rafia que ella ponía sobre el diván, los grandes bolsos que a ella le gustaban [...]" (BARTHES, 1.990: 115-117)

Creemos que hay una búsqueda profunda para suscitar mecanismos de empatía en la *resurrección viva del rostro* de Barthes. Urbain lo llama

"[...] efecto de presencia y de permanencia más allá de la muerte del individuo entero, del muerto como auténtico otro. Esta síntesis de las funciones constituye la condición de posibilidad del establecimiento de la relación de identidad entre muertos y vivos."<sup>465</sup> (URBAIN, 1.978: 94)

Antonio Damasio, al tratar del sentimiento de la empatía, explica que éste funciona a través de un mecanismo de simulación que él denominó "*bucle quasi corporal*", que describe como sigue:

"Implica una simulación cerebral interna que consiste en una

---

<sup>464</sup> El resaltado y subrayado es nuestro.

<sup>465</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] cet effet de présence et de permanence par-delà la mort de l'individu *dans son entier*, du mort comme authentique *autrui*. Cette synthèse des fonctions constitue la condition de possibilité de l'établissement de la *relation d'identité* entre morts et vivants" (URBAIN, 1.978: 94).

modificación rápida de las cartas corporales en curso. Esto se produce cuando algunas regiones cerebrales, como los cortex prefrontales / premotores, emiten directamente señales a las regiones del cerebro sensibles al cuerpo. La existencia y el emplazamiento de tipos comparables de neuronas han sido establecidos recientemente. Estas neuronas pueden representar, en un cerebro individual, los movimientos que el cerebro ve en otro individuo y producir señales en las estructuras sensorio-motoras de tal forma que los movimientos correspondientes sean «previstos», en modo de simulación o efectivamente ejecutados. Estas neuronas se encuentran presentes en el cortex frontal de los monos y de los humanos. Se les llama «neuronas espejos». [...] Lo que se siente entonces está fundado sobre esta «falsa» construcción, y no sobre el estado «real» del cuerpo."<sup>466</sup> (DAMASIO, 2.003: 120)

Si tenemos en cuenta la acción de estas *neuronas espejos*, en nuestro funcionamiento cerebral, la toma de posición del sujeto ante la imagen fotográfica con fuerte carga afectiva de la persona desaparecida, va más allá de lo que hubiéramos podido imaginar. Damasio menciona algunas experiencias<sup>467</sup> de laboratorio con fotografías susceptibles de provocar la empatía:

"Otros datos convincentes proceden de estudios en los que a individuos normales a los que se les mostraban fotografías representando una emoción, activaban inmediatamente y de forma sutil los grupos de músculos de sus caras que les eran necesarios para realizar las expresiones emocionales representadas sobre las fotografías. Los individuos no eran conscientes de esta «preinstalación» en espejo de sus músculos, pero los electrodos repartidos sobre toda su cara han registrado los cambios electromiográficos correspondientes."<sup>468</sup> (DAMA-

---

<sup>466</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Il implique une simulation cérébrale interne qui consiste en une modification rapide des cartes corporelles en cours. Cela se produit lorsque certaines régions cérébrales, comme les cortex préfrontaux / prémoteurs, émettent directement des signaux aux régions du cerveau sensibles au corps. L'existence et l'emplacement des types comparables de neurones ont été établis récemment. Ces neurones peuvent représenter, dans un cerveau individuel, les mouvements que le cerveau voit chez un autre individu et produire des signaux dans les structures sensorimotrices de telle sorte que les mouvements correspondants soient 'prévus', en mode de simulation, ou effectivement exécutés. Ces neurones sont présents dans le cortex frontal des singes et des humains. On les appelle 'neurones miroirs'. [...] Ce qu'on sent alors est fondé sur cette 'fausse' construction, pas sur l'état 'réel' du corps." (DAMASIO, 2.003: 120).

<sup>467</sup> El autor facilita la referencia bibliográfica de estos datos, que no hemos consultado: DIMBERG, U.; THUNBERG, M.; ELMEHED, K. 2.000 "Unconscious facial reactions to emotional facial expressions", in *Psychological Science*, 11: 86-89.

<sup>468</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "D'autres données convaincantes proviennent des études dans lesquelles des individus normaux à qui on montrait des photographies représentant une émotion activaient immédiatement et finement les groupes de muscles de leur

### 3.2.4.3. Algunas notas etnográficas en torno a la fiesta de difuntos en el Cementerio de Granada.

*"Ay qué pena hija mía si hubieras visto el cementerio cómo estaba, no había espacio para más agujeros de balas, había muchos fusilamientos. Yo vi los cuerpos sin cabezas, brazos... La gente me decía que por qué iba yo a ver esas cosas. Pero yo tenía que verlo. He visto muchas cosas con estos ojos. Había muchas cosas malas y yo he visto mucho. Dicen que los rojos hicieron mucho mal y es verdad, pero los otros no se quedaron atrás. Franco hizo muchas herejías, porque el que manda..." (Ana)*

A continuación, vamos a presentar algunas descripciones de nuestro trabajo de campo realizado en las vísperas y Fiestas de Todos los Santos y Día de Difuntos del año 94 en el Cementerio de Granada. Incluiremos también algunos extractos de conversaciones que pudimos escuchar en este contexto durante esos días. Presentaremos documentos fotográficos al final (ANEXO FOTOGRÁFICO).

Las personas comenzaban a subir al Cementerio unos días antes de las fiestas, pero su culminación se producía preferentemente el día 1 de noviembre. Los autobuses que subían al Cementerio iban completos en esos días. Cuando subimos al autobús la mayoría de los presentes tenían más de 45 o 50 años, y algunos de los temas de conversación se centraban en la soledad, crítica a hijos, o a personas que fueron o no al Cementerio. En este lugar nos confirmaron también la presencia de visitas en *los santos más señalados*: día del padre, de la madre, del Pilar, de San Juan, de la Inmaculada, etc.

Ante las sepulturas de familiares estas personas buscaban tener unos instantes de intimidad, a veces perturbados por nuestra presencia o la de otras personas. Pudimos detectar algunos comportamientos que trataban de crear una cierta privacidad, a través de conductas de evitación, como por ejemplo tratar de sustraerse a la mirada de los demás. Esas personas buscaban crear así un cierto espacio de soledad. Tuvimos conocimiento de algunos casos -considerados como *extremos*-, cuya presencia, prácticamente diaria, daba lugar a una percepción *patológica* de estas personas. Estos casos, que nos

---

visage qui leur auraient été nécessaires pour réaliser les expressions émotionnelles représentées sur les photographies. Les individus n'étaient pas conscients de cette 'préinstallation' en miroir de leurs muscles, mais les électrodes réparties sur tout leur visage ont enregistré les changements électromyographiques correspondants." (DAMASIO, 2.003: 122).

relataron algunos de los empleados del Cementerio, hacían referencia a padres que habían perdido a sus hijos y cuya presencia formaba parte de la cotidianeidad del cementerio con sus historias personales, que eran conocidas entre el personal del lugar. En esos momentos había dos sepulturas que contaban con la presencia casi permanente de los familiares; delante de una teníamos a un hombre y ante la otra a un matrimonio. En la primera sepultura se encontraba el cuerpo embalsamado de un chico adolescente que se había suicidado; ante ella se encontraba su padre que, por lo que supimos, poseía un fuerte sentimiento de culpabilidad<sup>469</sup>. Este hombre pasaba casi todo su tiempo junto al cuerpo embalsamado de su hijo, frente al que se situaba para poder establecer una "relación más directa" a través del *contacto de la mirada*. En la segunda sepultura, se encontraban los restos de otro chico, guardia civil, asesinado por E.T.A. unos diez o doce años atrás en un atentado. Delante de esta sepultura los padres del chico relataban cómo éste había realizado estudios superiores y al no encontrar trabajo ingresó en la guardia civil siendo destinado al País Vasco. Pudimos ver la cólera y el resentimiento, el sentimiento de impotencia, y el cuestionarse continuamente ¿cómo habría sido si...?, y esto sobre todo expresado por el padre de este chico, quien decía que para él era como si el tiempo no hubiera pasado, el dolor le había instalado en un presente continuo fijado en el momento del drama<sup>470</sup>.

Cuando los contenidos del sentimiento se aproximan más bien hacia aspectos sensiblemente dolorosos, las conversaciones habituales en relación a decoración de nichos o tumbas, flores, etc. se encuentran ausentes, al menos en las formas que fuimos observando. El sentimiento de falta de la persona del difunto está desestructurando la vida de los familiares, especialmente cuando se trata de hijos, como en esta conversación que pudimos anotar:

Mujer.- Nosotros..., es mi marío, mi padre y mi abuela que era como mi madre; me crió.

Hombre.- Nosotros tenemos la abuela, y me contaba de cosas, pero de verdad, que no es que decía que se le ha ido la cabeza..., las manos, los pies delgados... Bueno ¿qué vamos a hacer? La vida..., la vida. Te mandan una cruz, y luego te dan otra, y tienes que llevar dos o tres cruces o cuatro, y ya está.

Mujer.-Y que esa es la vida y ya está.

Hombre.- Que nos ha tocao, y al que nos ha tocao pues que estamos muy doloridos. Y yo ahora que los tengo a tos criaos y to, que podía venir to muy bien, porque nosotros nos llevamos muy bien, pues ahora..., que ya no tengo ganas de ná, ni de ir a ninguna parte ni de ná,

---

<sup>469</sup> El sentimiento de culpabilidad forma parte de nuestra naturaleza humana, y en situaciones como ésta se activa con mucha fuerza en nuestra psicología. Los padres que han perdido hijos, porque se han suicidado, pueden llegar a necesitar ayuda especializada.

<sup>470</sup> También el caso de Antonio. Cf. II. 2.1., pgs. 198-199.

ná, ná, ná. La vida ya amargá pa to la vida. Estaban con la moto en una carretera, y viene un coche...y, y....

Mujer.- Y estaba tan disparao con la moto... [...]

Hombre.- Bueno, Lola, Paco, me alegro de verte, adiós señora, adiós. (Cementerio 31-10-94)

Los casos más extremos se encuentran más bien aislados -y marginados- en el contexto del Cementerio, puesto que la mayoría de las escenas se insertan en la sociabilidad de las fiestas. En esos días justamente las escenas eran muy variopintas: unas personas iban leyendo los textos de las lápidas repitiendo en voz alta a qué familias pertenecían, otros hacían el signo de la Cruz. Se podía ver también personas de luto con el sentimiento más *a flor de piel*, probablemente fallecimientos recientes. Otras personas, en cambio, iban pertrechadas con cubos, trapos, productos de limpieza, alicates, cuchillos, martillos, pegamento, y algunos incluso hasta con azufre; y por supuesto no faltaba ni el agua que recogían en una de las fuentes, ni las flores. Destacaba la presencia de los escaleristas, intermediarios de las familias para acceder a los nichos más altos con el fin de limpiarlos y ponerles estas flores. También encontramos un grupo de turistas de otras provincias, así como una de las ambulancias de la Cruz Roja; hablamos con algunos de los socorristas, quienes nos explicaron que debían aprender a conocer y orientarse en este espacio, conocer *las calles* del cementerio, pues como apuntó uno de ellos "porque mira, a lo mejor te dicen «mira que ha pasado algo en tal sitio», y dices ¡coño, pero ¿dónde está eso?". Aunque esta asimilación cognitiva del espacio funerario también les permitiría acercarse a sus sepulturas: "ya aprovecharemos para darnos una vueltecilla, pues ya *vemos* a nuestros familiares".

Uno de los lugares más destacados es la estatua del Señor del Cementerio<sup>471</sup>, donde se concentraba un gran número de personas que acudían para

---

<sup>471</sup> El Señor del Cementerio consiste en una tumba con una estatua, que parece que pudiera representar a Jesús de Nazaret, pero que, en cambio, existen dudas sobre esto. La devoción se organiza los viernes a las cinco de la tarde (BRIONES, 1.983: 26). En el trabajo de observación que realizamos en la Fiesta de los Todos los Santos, pudimos observar el movimiento de personas en torno a esta tumba, y con motivo de estas fiestas. Pero fue al acercarnos a otra tumba, situada en el patio I, en la que apreciamos una impresionante estatua de la Virgen María al pie de la Cruz, con Jesús muerto en sus brazos, que encontramos a una mujer de una cierta edad que recitaba una oración, al tiempo que pasaba la mano por la Virgen y por el Cristo. Habíamos observado un ligero movimiento de personas que pasaban y hacían lo mismo delante de esta estatua, que habían ido cubriendo de flores. Esta mujer nos facilitó claves para comprender la lectura hecha al Señor del Cementerio en este espacio y, desde otro ángulo. Ella se acercó y entablamos una corta conversación, nos recitó su oración con bastante dulzura en su voz al rezarla, y pudimos copiarla, tras haberla recitado varias veces.

Mujer.- "Qué triste está la Virgen Pura  
Sin consuelo ni alegría  
de ver que tiene en sus brazos  
el Hijo que más quería.

rezarle y pasarle la mano. El profesor Rafael Briones ha estudiado esta devoción presentándola como un caso de *religiosidad marginal* en este contexto del Cementerio, del que dice que

"Los participantes en este ritual son poco numerosos (aunque el fenómeno en sí sea conocido por mucha gente) y, además, viven su religiosidad sin sentirse respaldados por ninguna institución." (BRIONES, 1.983: 25)

En los días de las fiestas de difuntos, muchos de los visitantes pasaban algunos momentos frente a esta estatua.

Pudimos, además, constatar que el cementerio era un espacio de socialización para los niños quienes venían con sus familias. Presentamos un ex-

---

Mirándote va azuzada,  
¡qué pies y manos tenía!  
y lanzada del costado  
que el corazón le partía."

Quién dijera esta oración tres veces todos los días, a la hora de la muerte veía a la Virgen María. "Que triste está la Virgen Pura/ sin consuelo ni alegría / de ver que tiene en sus brazos / el hijo que más quería. Porque somos tós..., nuestra madre de ella..., y es el Hijo que más quería.

M.D.- Claro, que bonita.

MUJER.- "Y mirándote va azuzada..., y el Hijo que más quería. Y claro, lo quería más que a nosotros, esa es la verdad. La Virgen sabe que es la verdad, la Virgen lo sabe. Nos quiere a todos, pero a su hijo lo quiere mucho.

M.D.- Claro, como madre que es.

MUJER.- Y..., como nos quieren nuestras madres a nosotros. Pero ella fue más porque era más bueno que nosotros. Claro tenía tos los dones. Mira aquí está muerto, aquí está vivo... Mira, allí está crucifiaao, ahí está muerto y aquí Resucitao.

M .D.- ¿Donde está la Virgen?

MUJER.- No. Mira **aquí está Crucifiaao, aquí ya estaba muerto, y aquí está ya Resucitao el Señor**, donde le ponen todas las flores y to, aquí es Resucitao.

M.D.- Ah, la estatua que hay aquí...

MUJER.- El Cristo que hay aquí que hace milagros. Es muy milagroso, y ha hecho muchos milagros. Ese, vienes con algo malo y te vas sin él. Y de lo que vengas..., perdío..."

M.D.- ¿De dónde es la oración que recitó antes?

MUJER.- Esa oración es de aquí de Granada, porque mi abuela y mis antepasados me la enseñaron."

Por tanto, y sería interesante verificar si realmente existe una relación entre estas tres tumbas, que plantean un recorrido en el espacio del cementerio, de la Agonía, la Muerte y la Resurrección. Esta última correspondería al Señor del Cementerio. Las otras dos son más bien espacios de veneración y recogimiento. En todo caso no sabemos si este itinerario era conocido por la mayoría de personas que pasaban por el "Señor del Cementerio", y si esta relación es establecida únicamente por esta mujer que encontramos, así como otras aisladas, o si por el contrario presenta una cierta correlación. En todo caso uno de nuestros informantes afirmó que en el cementerio "Hay una Virgen que se le pasa la mano porque se dice que cuida a los difuntos."

tracto de conversación, donde participaba una niña:

Mujer 1. -Pues ya sabes que es negra.

Mujer 2. -Pues mira, yo creí que era blanca, por eso no he dado yo con ella, porque estaba buscando la blanca.

Niña.- Mami, ¿qué es un nicho?, ¿qué es un nicho, mami?

Mujer 2.- [La madre centrada en su conversación con la otra mujer no parece hacer mucho caso a la niña que insiste varias veces, con la misma pregunta, hasta que finalmente le responde:] Mira, eso es un nicho.

Niña.- No me lo creo, eso no es un nicho.

(Cementerio, 29-10-94)

Mujer.- Traigo a los niños para que vean a los abuelos.

Hombre.- ¡La ilusión que tiene!

(Cementerio, 1-11-94)

En esta socialización el retrato del difunto bajo un soporte fotográfico - del que tratamos con anterioridad- aparece como un elemento integrado, concretizando el recuerdo en un objeto material, cuyo contenido ofrece, en ese contacto de la temporalidad- intemporal, un rostro humano al difunto, así como la ilusión de su permanencia que quedaba expresada en un momento de una conversación entre un hombre y una mujer ante una sepultura:

Mujer.- Uy, tiene la cara lo mismo, y con la risa que le daba antes.

Hombre.- Sí, pero ya no... (Cementerio 31-10-94)

Frente a esa ilusión de continuidad, expresada en la frase de la mujer, la respuesta del hombre hace emerger la otra cara de la realidad que la frase de la mujer oculta -al situar en el presente<sup>472</sup> una realidad pasada-: la realidad<sup>473</sup> de la inexistencia de la persona que está contemplando en la imagen.

Si tenemos en cuenta lo que Edgard Morin dice acerca de la existencia de dos tiempos diferentes, *secuencial* y *circular*,

"[...] uno es secuencial, el otro es repetitivo; son antagonistas, uno trabaja para la disipación, el otro para la organización. [...] Este tiempo doble es el del cambio y el de la constancia, el del transcurso, y

---

<sup>472</sup> Esta frase posee la fuerza de centrar a la persona en recuerdos concretos de su pasado, induciendo emociones y sentimientos con contenidos agradables y positivos en el presente.

<sup>473</sup> Ya señalamos las dos actitudes que Loring Danforth atribuía a las mujeres griegas durante el duelo, eran las que ella denominaba como "religiosa" o de negación de la muerte, y "de sentido común", o aceptación de la misma (DANFORTH, 1.982: 143-144),

el de lo estacionario [...]"<sup>474</sup> (MORIN, 1.981: 214)

Podríamos relacionarlo con el enunciado de la mujer quien trata de recrear mentalmente una *circularidad* del tiempo, mientras que el hombre se situaría en su aspecto de irreversibilidad o tiempo *secuencial*.

Esta realidad, proyectada hacia el tiempo pasado, presente y futuro, se llegaba a formular -en algunas ocasiones- en reflexiones en voz alta, como la de este otro hombre que presentamos a continuación, y que se corresponde con la antigua visión de la *meditación de la muerte*<sup>475</sup>.

Hombre.- Este es el final de todo el mundo. (Cementerio 30-10-94)

O evocadas con humor en conversaciones:

Mujer 1.- ¡Ay que ver los inútiles que estoy viendo en estos días..., hacer una lápida y ponerla de muerto!

Hombre 1.- Pues ya la tiene, ¿no?

Mujer 1.- ¡Qué disparate!... que...

Mujer 2.- Y como había venido a verla... (risas).

Hombre 2.- ¡OTRA VIDA! (gritando en broma).

Hombre 1.- Este tiene el traje (risas).

Hombre 2.- Esto parece de propaganda.

Mujer 1.- Mira las morás aquí..., le pones una morá.

Mujer 2.- Calla...

Mujer 1.- Mira, y rosa.

Hombre 2.- Esto no pega, si... ¿no ves que no pega? (risas).

Mujer 1.- Ahora le das un poquito con el cristal.

Hombre 1.- Ten cuidado.

Mujer 1.- Ya está cerrao...

Mujer 2.- Hala venga, vámonos p'arriba.

Hombre 1.- El cubo.

Hombre 2.- ¡Hala, socio!

Pero estas personas cuyo pensamiento podía detenerse en este tipo de consideraciones también llevaban consigo -como vemos- una cierta familiaridad de la vida cotidiana que se expresaba en algunas las escenas que observamos. Esto contrastaba con la idea de *respeto* de los ejemplos siguientes:

---

<sup>474</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] l'un est séquentiel, l'autre est répétitif; ils sont antagonistes, l'un travaille pour la dissipation, l'autre pour l'organisation. [...] Ce double et même temps est celui du changement et celui de la constance, celui de l'écoulement et celui de la stationnarité [...]" (MORIN, 1.981: 214).

<sup>475</sup> .Recordemos los temas de la pintura de Valdés Leal, o el caso del sevillano Don Miguel de Mañara, de cuya historia se forjó la ficción de Don Juan.



Hija.- Es que te estás volviendo tú muy latina. [Esto se lo dice la chica a la madre, y las dos se ríen.]

Padre.- No te rías [responde el padre riendo a su vez].

Hija.- A ver si porque estamos en el cementerio no me voy a poder reír. (Cementerio 28-10-94)

Mujer.- Ssshhhh, ¡a ver si te crees que estás en la plaza. (Cementerio 1-11-94)

Mujer.- Voy a echar aquí un ratico contigo. (Cementerio 1-11-94)

La relación entre las personas y sus difuntos en el espacio del cementerio, es concebida a través del verbo *visitar*, *ir a ver*, etc.:

Hombre.- Vamos a **ir a lo de** mi madre, para ver el número y el sitio donde está. (Cementerio 31-10-94)

Mujer.- Menester **es ir a ver a la abuela; ¿dónde está la máma?**

Hombre.- Y nos pilla de camino.

Mujer.- Adiós, hasta luego, que me alegro de verte. (Cementerio 31-10-94)

En estas dos secuencias encontramos dos fijaciones diferentes:

1) El primer hombre hace referencia a la reificación del difunto "ir a lo de mi madre", y por tanto, retiene los contenidos de su estado de difunto.

2) La mujer de la segunda secuencia alude al difunto como la persona viva que fue: "ir a ver a la abuela ¿dónde está la máma?". Está actualizando contenidos pasados del difunto cuando éste pertenecía a la categoría vivos.

Las sepulturas de los difuntos a veces se encontraban agrupadas por familias, pero este no era siempre el caso, sino que más bien había bastantes familias que tenían a sus difuntos un poco dispersos en el Cementerio; en este caso, efectuaban un recorrido para "visitarlos". También se *visitaba* a los "conocidos" y, en ocasiones, estas "visitas" -al igual que sucede con los vivos- puede estar sujeta al "don y contradon", como vemos en el caso siguiente:

Mujer 1.- Pues yo ya puesta a visitar no visito a nadie más que a mi marido y a mi gente. Porque a mi marido tampoco le visita nadie. Hasta la familia no viene, porque dice que el Cementerio... Mi familia viene a ver a su madre y no dice de ver a mi tío, que a mi tío ya ves que no le falta de nada, le tienen encargado por lo menos 9.000 pelás de flores.

Mujer 2.- No es eso. Es por lo menos haber tenido una atención, aunque sea un clavel.

Mujer 3.- Yo ya he arreglado a mi suegro. He arreglado a mi yerno, le he comprado estas flores de tela todos los años. He arreglado a mi ma-

dre para el día de San José, y ya luego me queda que ir a visitar a mi tía.

Mujer 2.- Hay que venir todas las semanas.

Mujer 1.- Yo vengo todos los domingos.

(Cementerio 30-10-94)

Las familias ofrecen bastantes objetos que forman parte de los códigos culturales para decorar tumbas, cuyo precio puede ser susceptible de una lectura en términos de mayor cantidad de dinero gastado igual a mayor calidad de sentimiento: "por lo menos 9.000 pelas de flores". Estamos de nuevo ante la cuantificación del afecto, es el *no te olvidamos* dicho de otra manera. Pero frente a este enunciado de la cantidad otra de las mujeres opone el *detalle* simbólico de la presencia "una atención, aunque sea un clavel", la parte por el todo. De nuevo se construyen las relaciones de la metáfora y la metonimia, como vemos también en el caso siguiente de cuantificación y mimetismo:

Mujer 1.- Esto es muy bonito, el cristal.

Mujer 2.- Me ha costao a mí la de mi marío, me costó a mí hace dos años que se lo puse yo a mi marío 7.000 pesetas. Me dice mi niña "mamá pónselo como la de..." que está aquí también. (Cementerio 31-10-94)

Si, como sabemos, los difuntos ya no necesitan nada resulta extraordinaria la expresión de una de las mujeres del texto anterior al precedente, al decir que a su tío difunto "no le falta de nada". Pero, por otro lado, parece ser que los difuntos "necesitan ser arreglados", es decir, sus sepulturas deben estar limpias y decoradas; se limpian los signos del olvido que la entropía de la naturaleza va generando: polvo, flores marchitas, etc.; lo que produce para ellos la exigencia de una continuidad en las "visitas" al cementerio.

La ausencia de ciertas *visitas* era mal vivida por algunas personas, como pudimos apreciar en varias ocasiones, recordamos en particular que esta falta de presencia podía dificultar la búsqueda del nicho:

Mujer 1.- No, Merche me dijo arriba. Juan tiene arriba, y luego... abajo se tienen los años, ¿que no lo ves? Mira es el que tiene el crucifijo, éste; el que tiene las flores morás. Que no es aquella blanca, noooo, es esta, en el 43, y 44, 42, ¡mírala!

Mujer 2.- Mira, ésta ¿no? ¿Esta que hay aquí?

Mujer 1.- No, la de arriba.

Mujer 2.- Ahhh... Tenía que estar...; si tenía que estar. No tiene que estar, no tiene la lápida, cristal no tiene.

Mujer 1.- ¿No?

Mujer 2.- Tiene crucifijo en la lápida. Es una lápida como ésta, tiene un crucifijo blanco.

Mujer 1.- Es que me creía que era la que tiene...

Mujer 2.- Nooo, el blanco... Es María, esta chica que tiene las dos, y en

el centro tiene un...

Mujer 1.- La madre que las parió..., y no han sío para traerle nada (con mucha pena). Yo estoy muy mal de las piernas y los brazos, pero los ojos sí los tengo bien.

Cuando las familias no frecuentan el Cementerio esos signos de entropía y abandono pueden dar lugar a la desaparición de la sepultura, al considerarse abandonada, o bien a errores como los del caso de esta mujer. Transcribimos una parte de la conversación que tuvimos con el fotógrafo:

JOSE.- Y le pusieron... Fíjate que le han quitado el tres, porque la señora empezó a llorar. Y empezó a pedir que se los dieran. No sé si se los van a dar o no. Pero ya lo han colocado. Pero fíjate que es el siguiente, es el 84, y el siguiente es el 83. Ósea, hay otra confusión en cuanto al número puesto y el siguiente es el 86. Mira aquí arriba María Dolores. Pues 82, 83, 84, 83, 86, 87..., y le han puesto en el 83. Entonces, bueno...

M.D.- ¿Y qué ha pasado?, ¿se han comido el número 85, y lo han quitado?

JOSE.- No, María Dolores; el muerto estaba en el 83, según el Cementerio. Lo que pasa que los enterradores se confundieron por prisa y lo pusieron en el 82, y le pusieron el número 82 y dicen que se lo hicieron mal. Pues bueno, la familia lo ha reclamado y lo han puesto en el 83, y entonces como tenían dos, se los han quitado, por la señora que estaba llorando. Pero fíjate que el siguiente es el 84, el siguiente es el 83 y el siguiente es el 86. Entonces han puesto en el 83 y hay otro en el 83, pero que debería llevar el número 85. La gente decía, que bueno que las cajas que no llevaba el nombre de la gente que había muchísimos fallos de ese tipo. Entonces esta señora estaba llorando y dijeron que se lo iban a abrir. Yo creo que no lo van a abrir. Está puesto y no lo han abierto.

Entre las escenas habituales a la entrada del Cementerio está la compra de flores en los puestos. Al interior bastantes personas acompañadas por un escalerista -como ya señalamos más arriba- cuando el nicho era prácticamente inaccesible, y éste se encargaba de limpiarlo; los familiares asistían en silencio observando cómo se ejecutaba la operación: limpieza del polvo, retiro de las flores del año anterior, y colocación de las nuevas.

Mujer 1.- ¿Pongo aquí las flores?

Mujer 2.- Huele. ¿No?

Mujer 1.- He traído estas flores ¿tienes para ponerlas o no?

Mujer 2.- Esto es que aquí no se pueden poner flores de verdad, mire usted, puse flores, un ramo así..., cuando vine estaba hecho peaos ¿y a quién vamos a reclamar? Además si fuera verdad yo no reclamaría, yo no vengo a pelearme con nadie. (Cementerio de Granada 29-10-94)

Pero existía también otro tipo de *visitas*, que consistía en acercarse a las sepulturas de difuntos cuyas historias eran conocidas entre los visitantes; encontramos este tipo de prácticas en el Cementerio. Una de nuestras informantes nos explicó, por ejemplo, que ya hizo alguna visita de este tipo:

"Fui con la presidenta del bloque, [...] La novia que murió casándose tiene el monumento de mármol con un cojín con bolitas de mármol. Mira, me interesaría ver una sepultura de la novia. La última vez que fui fue cuando se enterró la mujer de Pepe; no, miento, que fue con la señora presidenta que fuimos las dos. Ella iba antes al cementerio, iba yo mucho con ella, ella no tenía a nadie allí, y le gustaba ir, y ella fue la primera que me lo dijo, y cuando iba lo recorría todo, en vez de ir a un museo de esos... La muchacha se murió casándose. Se dan casos muy aislados, esto es un caso muy particular." (Cati)

O el caso del monje fosor quien consideraba la contemplación de la muerte como "méritos no de cara a la galería sino internos", entre ellos estaban las visitas a las tumbas del cementerio.

"Iba mucho a visitar el cementerio de Granada, había muchísima gente. Nosotros no tenemos la calavera en la mano, pero es que las tenemos ahí. La vida es fugaz, todo acaba ahí. Al final somos eso." (Juan)

El Cementerio queda, de esta forma, apropiado en el espacio social urbano, a través del acceso a la información sobre la vida privada del *otro* inexistente, buscándose una cierta intimidad con el *otro* que ya no lo es, que se ha convertido en un "objeto" del patrimonio urbano -recordemos el enunciado que ya presentamos "a esto venimos nosotros, a ver los que han pasado antes"-, donde todos pueden acudir a ver la "exposición" en que se construye con un cierto misterio la recuperación de algunos rasgos de la biografía pasada del difunto, que se trata de escrutar y penetrar, de compartir aunque sea un momento de recogimiento y de oración.

"Yo tenía una amiga que iba al cementerio a rezar a todos los que no tenían que le rezara, y le rezaba al Señor del Cementerio. Vivía por donde vive mi hijo." (Cati)

"La última vez que estuvimos en el cementerio allí hay un kiosco chico que tienes que salir, y ya dicen que está la cafetería funcionando, y que está aquello precioso. La gente dice pues que está muy bien, pues si tienes hambre... Como un negocio es, pero está bien, pues te tiras ocho o diez horas y necesitas comer algo. ¿No se van el día de los santos y allí comen, allí ríen? Allí entras, es un negocio que está bien, está bonito. Hay mucha gente que se va a arreglar sus nichos y se tiran allí el día, y allí comen, se llevan sus bocadillos." (María)

Terminamos esta presentación con la transcripción de una parte de la

entrevista realizada a uno de los jóvenes que trabajaban en el cementerio en esos momentos y que ofreció su valoración sobre las fiestas:

JORGE: Si es que no..., si estos pensarán como yo, que el muerto al hoyo y el vivo al bollo (risas). Vamos yo sí, yo tengo creencias católicas y cristianas, pero que de todo esto lo veo yo superfluo, total... No, no se arregla nadie dándote flores, o viniendo aquí a darse golpes de pecho, «Si yo te he querido, si yo te quería...». Eso ya no... Lo que se haga en vida es lo que vale, lo demás ya no. Vamos pienso yo, porque nadie es bueno para decir si esto vale para algo o pa ná...

M.D.: Quizás les sirva a las personas que quedan.

JORGE: Quizás más de consuelo, de curarse la conciencia, creo yo que es más que... Esto es un fenómeno social, creo yo, más que otra cosa. Uno dice, pues si esto no sirve pa ná, pues entonces esto tan bonito lo compra usted, lo pone en su casa y en su memoria, y por lo menos le adorna. Pero "es que como todo el mundo lo hace, pues... vaya que venga la gente...". Así ha sido lo que me han contestao, "es que pa que la gente venga y vea que hemos venido". Fíjate la tontería ¿no?, por si viene el vecino, por si viene... Sigue viniendo y ya está y en flores..., y en todo. Y luego si quieres poner flores eliges cualquier otra fecha del año, pero no en éstas, que pegan unas subías... que abusan nada más. Ahora en estas fechas y el día de los Enamorados, mejor no tocar las flores...

JOSE: Lo que es curioso también es los niños chicos poniendo flores en las tumbas.

JORGE: Eso sí me he dado cuenta, digo ¡ostras!, también se traen a los críos. Si los entiendo, luego de grandes vendrán a ponerle a sus padres, etc., etc., etc. Y así ha ido pasando de unos a otros... [...] Sí, sí, era una fiesta familiar ¿no?, y ¿habéis visto esta mañana los clanes gitanos que entraban?, la madre, el padre, el abuelo, todos los hermanos, las mujeres, los niños...

JOSE: He visto un niño que iba con su madre y le dice: "mamá, ¿ahí es donde se lo comen los gusanos?"

JORGE: El muchacho lo tenía muy claro..., de lo que es la muerte, vamos. Pues ya verás, quizás sea una forma de quitarle importancia a la muerte ¿no?, de que el niño no..., pero todo tiene su tiempo de aprenderlo ¿no?, tampoco tienes que darles explicaciones y pelos y señales de lo que pasa aquí ni nada de eso. (Cementerio 1-11-94)

Las oposiciones binarias encontradas entre el sistema tradicional y el moderno son:

<p><b>- Teorías y prácticas tradicionales:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Vivos y muertos dentro del concepto identidad.</li> <li>- Distancia objetiva del cementerio del pueblo: cerca.</li> <li>- Participa de la noción de sagrado.</li> <li>- Cementerios = espacios abandonados y salvajes.</li> <li>- Naturaleza sagrada donde se manifiesta la entropía.</li> <li>- Presencia individual en un espacio no social.</li> <li>- Ausencia de mujeres.</li> <li>- Ir al cementerio y llevar flores sin significación social.</li> <li>- Cementerio tradicional no definido por las cercas.</li> <li>- Predominio de tumbas.</li> <li>- Ausencia de fotos.</li> <li>- Flores plantadas en la tierra del cementerio.</li> <li>- Día de difuntos "reuniones" dentro de las casas.</li> </ul>	<p><b>- Teorías y prácticas modernas:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Sólo los vivos participan del concepto de identidad.</li> <li>- Distancia objetiva del cementerio de la ciudad: lejos.</li> <li>- Se aleja de la noción de sagrado.</li> <li>- Cementerios = espacios de sociabilidad incluidos dentro de los de la civilización.</li> <li>- Naturaleza profana donde el hombre contribuye al orden.</li> <li>- Presencia individual o familiar en un espacio social.</li> <li>- Presencia de mujeres.</li> <li>- Ir al cementerio y llevar flores significación social de mantenimiento de la memoria.</li> <li>- Cementerio moderno definido por las cercas.</li> <li>- Predominio de nichos.</li> <li>- Presencia de fotos.</li> <li>- Flores naturales cortadas y flores artificiales.</li> <li>- Día de difuntos visitas al cementerio.</li> </ul>
---	--

o    O    o

Como en el capítulo precedente, donde tratamos el duelo en el *momento presente* al fallecimiento, pudimos constatar los cambios semánticos operados entre las formas tradicionales y las formas más modernas. Pero en este capítulo nuestra aproximación al duelo se ha efectuado en el *devenir* a través

de dos prácticas que aparecen de forma recurrente: luto y relaciones con el cementerio. Ambas se inscriben en el mundo urbano dentro de las prácticas tradicionales; en cambio en el contexto de los pueblos de donde proceden nuestros informantes mientras que el luto pertenece a concepciones y prácticas tradicionales de la comunidad, las visitas al cementerio se inscriben en la categoría de nuevas prácticas y de *modernidad*, puesto que son incorporaciones que proceden del modelo urbano, ajeno a la tradición de los pueblos.

Con respecto al luto, se configuran dos teorías:

1) La tradicional que defiende la institución del luto alegando su significado en relación al sentimiento, y a las posibles lecturas susceptibles de ser realizadas según la codificación cultural de la comunidad. Esta codificación puede ser definida de forma diferente en cada pueblo.

2) La moderna, que concibe la codificación tradicional como falsa e hipócrita, y focalizada hacia la actuación social, rechazándola por tanto. Es por ello que la propuesta es la eliminación de todos los signos externos del luto, que son los que contribuyen a su inscripción en el contexto social para que permanezcan en la esfera privada e íntima de la persona de lo contrario revestirá ese significado de falsedad donde el individuo se arriesga a que su credibilidad sea cuestionada.

En relación al cementerio, también encontramos ambas teorías, pero construidas inversamente al luto:

1) En la teoría tradicional el cementerio es un espacio con el que se puede mantener una relación privada e íntima al que no se le reconoce una actividad codificada socialmente, de ahí que ciertas prácticas -visitas, llevar flores, etc.- son consideradas inexistentes en este espacio. Cuando el espacio del cementerio se socializa, según las concepciones tradicionales, las nuevas prácticas serán percibidas como hipócritas y falsas, como una forma de exhibicionismo social que es rechazado.

2) En la teoría moderna, se da cabida a un espacio socializado del cementerio, donde las nuevas prácticas: visitas, llevar flores, limpiar la tumba o el nicho, etc. son consideradas desde el punto de vista del sentimiento y de la afección hacia el difunto; y, en cambio, la ausencia significará el olvido.

Terminamos con este capítulo el primer apartado de la segunda parte, donde hemos tratado acerca de los códigos y prácticas en las expresiones del duelo, en el momento presente y en su proyección en el tiempo. Pasamos a continuación al segundo apartado, donde nos acercaremos a las interpretaciones culturales, siempre dentro de las prácticas del duelo, del *dicen...* y a la conversión moral de los comportamientos que significan sentimientos, en las categorías morales de *bueno* y *malo*.





## 2

### LA INTERPRETACIÓN EMIC DE LA INTERIORIDAD DEL OTRO.

*"On ne démolit bien que les principes dont on a été soi-même le prisonnier; les idées dont on fut à la fois l'ignorance et la vie. L'homme ne dépasse que ce qu'il est capable de métamorphoser." (Joë Bousquet)<sup>476</sup>*

En este segundo bloque vamos a tratar de aproximarnos a uno de los aspectos sociales claves que, como hemos ido viendo, fue estructurando y *modulando la expresión* de los "sentimientos" de los dolientes por sus difuntos. Ya avanzamos que nos centraríamos en este tema del *qué dirán*. Estamos ante la presencia del *ojo social* que fisgonea en las actitudes, expresiones, manifestaciones, signos, etc. del otro; un otro que varía en función de la posición de la primera persona, pudiendo ser este *otro*: el doliente, el difunto o los mismos acompañantes.

David Gilmore utiliza como metáfora este ojo vigilante como "el aparato visual de la comunidad censora, el pueblo", que llega a desencadenar los mecanismos de la vergüenza en el individuo, y el miedo al rechazo por parte del grupo (GILMORE, 1.995: 278-279). Este cotilleo configura una de las formas más poderosas del "control social"; Gilmore dice que "para Gluckman y sus seguidores, el cotilleo es un mecanismo de unificación del grupo y de mantenimiento de los límites: un mecanismo informal de control social (GLUCKMAN, 1.963 [...], 1.968 [...])" (GILMORE, 1.995: 117); y, éste va a dar lugar a la definición de una alteridad concreta que se va a precisar en su contexto. Los individuos posicionados en su "ser social" van a tratar de modelar "el ser individual" de los otros.

Antonio Damasio ha demostrado la importancia de las emociones y sentimientos en la conducta social, a través del estudio efectuado con algunos de sus pacientes que presentaban lesiones en alguna de las regiones del cerebro, lo que había destruido su posibilidad de experimentar *emociones y sentimientos sociales* como la molestia, la culpabilidad, la vergüenza, la simpatía, la compasión, el desprecio, la indignación, el respeto, el agradecimiento, el orgullo, etc. El autor explica que

"Después de sobrevenir su lesión cerebral, estos pacientes no son en general capaces de conservar su estatus social anterior y todos dejan de ser independientes financieramente. [...] El paciente típico de

---

<sup>476</sup> Cita original de la edición francesa. Trad.: "No se derriban bien mas que los principios en los que uno mismo ha estado prisionero; las ideas que han sido a la vez la ignorancia y la vida. El hombre no supera mas que lo que él es capaz de metamorfosear." (BOUSQUET, 1.996: 49).

este estado era un individuo resistente que había triunfado, tenía un buen trabajo y ganaba bien su vida antes de estar enfermo. Muchos pacientes que hemos estudiado estaban muy implicados en la vida social e incluso eran percibidos por los otros como notables. Tras una lesión prefrontal, una persona completamente diferente emerge. [...] El comportamiento social es un ámbito particularmente difícil. [...] Estos pacientes no sienten lo que es socialmente conveniente. Desprecian las convenciones sociales y pueden violar las reglas éticas. [...] Los pacientes que presentan una lesión del sector ventromediano del lóbulo frontal tienen esto de particular, que sus problemas parecen limitados a su extraño comportamiento social. Por el resto, parecen normales. [...] intelectualmente parecen intactos. [...] Pueden resolver problemas lógicos. [...]

Es bastante desconcertante oír a uno de estos pacientes razonar inteligentemente y conseguir resolver un problema social específico cuando se le presenta en laboratorio, como test, bajo la forma de una situación hipotética. Ahora bien, precisamente el problema puede ser del mismo tipo que el que no ha podido resolver en la vida real, en tiempo real. Estos pacientes tienen un conocimiento desarrollado de las situaciones sociales que tratan tan estúpidamente en la realidad. Conocen los datos del problema, las opciones que se les ofrecen para actuar, las probables consecuencias inmediatas y a largo plazo de estas acciones, saben cómo evolucionar lógicamente en estos conocimientos. Pero todo esto no les sirve para nada cuando más lo necesitan en el mundo real."<sup>477</sup> (DAMASIO, 2.003: 143-146)

---

<sup>477</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Après qu'est survenue leur lésion cérébrale, ces patients ne sont en général plus capables de conserver leur statut social antérieur et tous cessent d'être indépendants financièrement. [...] Le patient typique de cet état était un individu dur à la peine qui avait bien réussi, avait un bon travail et gagnait bien sa vie avant d'être malade. Plusieurs patients que nous avons étudiés étaient très impliqués dans la vie sociale et même perçus par les autres comme des notables. Après une lésion préfrontale, une personne complètement différente émerge. [...] Le comportement social est un domaine particulièrement difficile. [...] Ces patients ne sentent pas ce qui est socialement convenable. Ils méprisent les conventions sociales et peuvent violer les règles éthiques. [...] Les patients ayant une lésion du secteur ventromédian du lobe frontal ont ceci de particulier que leurs problèmes semblent limités à leur étrange comportement social. Pour le reste, ils semblent normaux. [...] Ils peuvent résoudre des problèmes logiques. [...] Il est assez déconcertant d'entendre l'un de ces patients raisonner intelligemment et réussir à résoudre un problème social spécifique lorsqu'on le lui présente en laboratoire, comme test, sous la forme d'une situation hypothétique. Or le problème peut précisément être du même type que celui qu'il n'a pu résoudre dans la vie réelle, en temps réel. Ces patients ont une connaissance développée des situations sociales qu'ils traitent si stupidement dans la réalité. Ils connaissent les données du problème, les options qui s'offrent à eux pour agir, les conséquences probables de ces actions immédiatement et à long terme, et ils savent comment évoluer logiquement dans ces connaissances. Mais tout cela ne leur sert à rien quand ils en ont le plus besoin dans le monde réel." (DAMASIO, 2.003: 143-146).

Según explica este mismo autor a través de la experiencia acumulamos un saber social *-repertorio personal-* donde desempeña un papel importante ciertas emociones sociales, condicionadas por respuestas de castigo o recompensa. Estas emociones surgen de forma automática en situaciones similares (DAMASIO, 2.003: 147- 149), pero en el caso de las personas con las lesiones que el autor evocaba "No consiguen expresar emociones sociales y su comportamiento ya no respeta el contrato social."<sup>478</sup> (DAMASIO, 2.003); lo que no quiere decir, como el autor reconoce, que todos los casos de falta de comportamiento ético o de cuestionamiento de la propia sociedad se deriven de lesiones cerebrales.

Consideramos que estos argumentos son de vital importancia pues arrojan una nueva luz sobre los datos que estamos analizando, puesto que nuestros informantes nos han mostrado esa perseverancia en la cultura tradicional por buscar signos de los sentimientos personales de las familias del duelo hacia el difunto, así como la acomodación a las costumbres y formas de expresarlos en la comunidad, donde se ajustan con las *emociones y sentimientos sociales*. Damasio termina diciendo que "Casi no podemos dudar que la integridad de la emoción y del sentimiento es necesaria para el comportamiento humano normal [...]"<sup>479</sup> (DAMASIO, 2.003: 158), y a las emociones y sentimientos, como ya vimos que hizo Durkheim (DURKHEIM [1.893] 1.998) en su día, les reconoce encontrarse en la base de la formación de un "sistema ético" (DAMASIO, 2.003: 160).

En el tema que estamos tratando esa observación del otro va a tratar de discernir -en los dolientes- una serie de sentimientos implicados en la relación de *ese otro* con *su otro-próximo*, y que en estos contextos se considera fundamental, como es el cariño sincero, la veracidad, etc.; la ausencia de ellos, o la falsedad. El cotilleo se estructura, por tanto, a través del "dicen", tema que tratamos parcialmente en el capítulo 4 y que funciona como un **sistema selectivo y clasificador**. Este sistema, conduce a posicionar y reducir a la persona en una de las categorías de "buena" o "mala persona", trataremos de esta división entre lo *bueno* y lo *malo* en el capítulo 5.

---

<sup>478</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Ils ne parviennent pas à exprimer d'émotions sociales et leur comportement ne respecte plus le contrat social." (DAMASIO, 2.003: 154).

<sup>479</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Il n'est guère douteux que l'intégrité de l'émotion et du sentiment est nécessaire pour le comportement social humain normal [...]" (DAMASIO, 2.003: 158).



## CAP. 4 "DICEN..."

*"Yo porque le había hablado a la Amelia me decían: "¿y quién se creará éste?". Tenías que hablar a una mujer que más o menos fuera como tú, si no te criticaban. «Si alguna vez tuviérades hijos, Cascarales, con los de tu igual», eso es en el Quijote." (Antonio)*

*"Era cosa de los antiguos: ellos jamás confirmaban nada, tenían que haberlo vivido." (Manolo)*

La comunicación verbal junto con la comunicación no verbal han sido fundamentales para ejercer un fuerte control social, que se manifiesta a través de formas de inhibición y de coerción. El enunciado que sigue a la expresión *dicen que* posee el poder de transformar lo privado en público, operándose este cambio a través de la circulación de dicho enunciado dentro de la comunidad. Esto, a su vez, contribuye a mantener la reproducción social de toda una serie de códigos culturales que diseñan los comportamientos de las personas de una misma comunidad dando lugar a directivas muy concretas que mantienen la norma fijando sus límites, y, por tanto, al mismo tiempo, determinando lo que queda fuera de dicha norma.

Vamos a tratar de profundizar sobre la articulación del *dicen*, en nuestro estudio para mejor comprender su acción y eficacia, provocando comportamientos o inhibiéndolos. Para ello vamos a establecer varias categorías dependiendo de quienes sean los actores sociales que emiten este tipo de mensajes dentro de la colectividad y hacia quienes apuntan:

1.- El *dicen* construido únicamente **en relación a la sociedad de los vivos**, - tema que trataremos en este capítulo- con las siguientes subcategorías:

- a) Lo que se dice del difunto.
- b) Lo que se dice del doliente.
- c) Lo que se dice del resto de la comunidad.

2.- El *dicen* circula también dentro de la "comunidad identitaria", pero construido esta vez a partir de la "**comunicación mantenida entre vivos y difuntos**", con lo cual se cierra el círculo virtual entre vida y muerte. Los vivos se representan a sí mismos en comunicación con sus difuntos y viceversa; y, esta comunicación va a entrar también dentro del circuito del *dicen* de la comunidad... Abordaremos esta segunda categoría en la Tercera Parte, cuando tratemos el tema de las emociones y sentimientos *nocturnos*.

#### 4.1. LA MIRADA SOCIAL CONDICIONA EL JUEGO DE ADHESIONES INTERIORES Y EXTERIORES DEL INDIVIDUO.

*"El sistema natural de navegación emocional estando más o menos desactivado, el ajuste del individuo al mundo real apenas habría sido posible." (Antonio Damasio)<sup>480</sup>*

*"Allí en el pueblo pasa cualquier cosa y todo el mundo de enseguida lo sabe todo." (Presentación)*

Como ya vimos con anterioridad la gente, en los pueblos controlan la información de todo lo que sucede en ellos con una gran soltura y facilidad; nuestros informantes, en varias ocasiones, ya nos señalaron que "se sabe todo". Pero, ¿qué se está queriendo decir con este "todo"? Vemos que el *todo*, queda aquí fundamentalmente circunscrito a dos categorías:

- a) a la globalidad del pueblo: "todo el mundo".
- b) a la acción, al suceso, a lo ocurrido, a la anécdota: "lo sabe todo".

Este *conocimiento* del otro que se produce en la interacción de la vida cotidiana, dentro de la comunidad, es una forma de acceso que permite la entrada en la intimidad para alcanzar lo que *todo el mundo* considera el *todo* -lo que no es más que la emergencia de un aspecto de la persona que ha llegado a ser público- del otro. Esa penetración de *todo el mundo* en la propia interioridad individual es percibida, y en muchos casos vivida, como una amenaza real para la vida del individuo dentro de su comunidad; lo que da lugar a que determinadas conductas, comportamientos, actos, etc., sean considerados graves, llegando a producir una gran aprehensión a la posibilidad de verse proyectado en el centro del *dicen* de *todo el mundo*.

En este tema existe también una **diferencia de género**. Cuando el *dicen* se focaliza en la mujer lo hace generalmente en relación a su moral sexual, de forma real o simbólica, de tal forma que su imagen frente al grupo queda fragilizada corriendo el riesgo de ser "destruida" socialmente. La diferencia entre hombres y mujeres (ANEXO X) ya fue señalada por Pitt-Rivers, quien decía que la reputación "Obliga al hombre a defender su honor y el de su familia, y a la mujer a conservar su pureza." (PITT-RIVERS, 1.968: 42). En el área mediterránea nos encontramos con lo que Banfield llamó el "familismo amor", para significar la lucha de todos contra todos salvo con la familia en la

---

<sup>480</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Le système naturel de navigation émotionnelle étant plus ou moins désactivé, l'ajustement de l'individu au monde réel n'aurait guère été possible." (DAMASIO, 2.003: 160).

que, por el contrario, hay obligación de proteger (BANFIELD, 1.958)<sup>481</sup>. Ve-  
mos en esto una fuerte dependencia del propio patrimonio psico-biológico-  
genético. En relación al "honor" Julian Pitt-Rivers dice que

"Honor es el valor de una persona a sus propios ojos, pero tam-  
bién a ojos de su sociedad." (PITT-RIVERS, 1.968: 22)

Podríamos añadir que, desde este punto de vista de Pitt-Rivers, en el  
honor quedan alineadas la identidad social y la identidad individual de la  
persona que se vincula con un cierto sentimiento de supervivencia.

La presión social, en este sentido, tiene una gran fuerza e impacto so-  
bre las conciencias individuales; es aquí donde el individuo se está jugando  
fundamentalmente su propia *existencia social*, y, por tanto, su propia defini-  
ción de pertenencia como individuo a un lugar de origen y a un grupo de  
personas, así como su coherencia ante sí mismo. Esta coherencia se construye  
al mismo tiempo *con* y *contra* los otros para llegar a definir y estructurar su  
propia identidad.

#### 4.1.1. CONSEJOS EN EL LECHO DE MUERTE.

*"Bene qui latuit, bene vixit."* (Epitafio de Re-  
né Descartes)<sup>482</sup>

*"Lo malo que semos."* (Mujer, Cementerio de  
Granada, 1-11-1.994)

Bastantes autores señalan con insistencia que los moribundos se en-  
cuentran "expulsados" de -y por- la sociedad, marginados. Pero no se insiste  
suficientemente en el hecho de que la persona que se encuentra al final de su  
vida también está expulsando de sí misma toda una serie de consideraciones  
y exigencias sociales, llegando a cuestionar las normas y los valores en los  
que fue socializada. Marie de Hennezel comunica este tipo de impresiones a  
través de una de las personas que ella acompañó en su agonía:

"Louis me ha confiado un día que su enfermedad le había con-  
ducido a lo esencial. Él se había sentido esculpido por ella, hasta ser

---

<sup>481</sup> No hemos leído esta obra, pero sí conocemos este concepto suyo, a través de los cursos de  
doctorado; también David Gilmore expone este concepto de Banfield (GILMORE, 1.995: 90-  
91), del que tomamos la referencia bibliográfica.

<sup>482</sup> "Descartes a choisi de faire inscrire sur sa tombe une devise qu'il semble avoir utilisée  
fréquemment: «*Bene qui latuit, bene vixit*», tirée des *Tristes* d'Ovide [3, 4, 25], «Qui s'est bien  
caché, a bien vécu» [...]» (DAMASIO, 2.001: 336). Trad.: "Descartes había elegido inscribir en  
su tumba una divisa, que parece ser había utilizado frecuentemente «*Bene qui latuit, bene  
vixit*», sacada de *Tristes* de Ovidio [3, 4, 25], «Quien se ha escondido bien, ha vivido bien»  
[...]". (DAMASIO, 2.001: 336).

capaz de alegría y de humildad. Hasta abandonar toda vanidad, avidez, pretensiones tan ridículas cuando se considera la precariedad de la vida, la caducidad de todas las cosas."<sup>483</sup> (HENNEZEL, 1.996: 180)

Desde esta perspectiva vamos a presentar, a continuación, dos testimonios de las conclusiones a través de consejos de padres a hijos al final de la vida, donde queda recogida esta búsqueda de "lo esencial" que tiene en cuenta esa "precariedad de la vida". El primer testimonio servirá para comprender cómo la proximidad de la muerte actúa aquí como productora de liberación de lo *social* frente a lo individual.

"Un padre tenía una hija y no tenía más familia, más que la hija al padre y el padre a la hija. Y, en los últimos momentos, el padre la llamó cuando se iba a morir: «mira hija, te vas a morir un día, no tienes hermano, pero con estos consejos que te doy no te hace falta nadie<sup>484</sup>: el primero es que si alguna vez haces una cosa que no esté bien que seas tú la primera en reprochártelo y reírte; así cuando la gente te critique ya no te viene grande. El segundo consejo que te doy es que contra más favores hicieras a gente desagradecida, más enemigos tendrías». Si alguna vez le venía la vida derecha y tuviera dinero, que no se comprara finca porque cuanto más tuviera más esclava sería, y que disfrutara. Y ya no me acuerdo de más." (Antonio)

Jankélevitch encuentra un sentido de la vida de cada ser humano en relación a un mensaje que la misma vida libra al final; y explica que es justamente este final el que hace inteligible el mensaje, y es sólo entonces que "comprenderemos lo que el desaparecido representaba para su época de original e irremplazable" (JANKÉLEVITCH, 1.977: 124)<sup>485</sup>. Es también cuando el individuo recupera dolorosamente su plena individualidad; o, ¿podríamos también decir que es recluida en ella?, ya que para ello comenzó antes un proceso de *muerte social*. En esos momentos todas las consideraciones de tipo social, que son percibidas como fundamentales a lo largo de la vida, pa-

---

<sup>483</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Louis m'a confié un jour que sa maladie l'avait conduit à l'essentiel. Il s'était senti sculpté par elle. Jusqu'à devenir capable de joie et d'humilité. Jusqu'à laisser tomber tous ces trop-pleins de vanité, d'avidité, de prétentions si ridicules quand on mesure la précarité de la vie, l'impermanence de toute chose." (HENNEZEL, 1.996: 180).

<sup>484</sup> Este enunciado que hemos subrayado nos parece una declaración que trata de proteger el aspecto individualista dentro del contexto de la comunidad. Nos preguntamos cómo la gente se percibe a sí misma ante el ojo social, cuales son las representaciones que se pueden hacer, sin olvidar, por supuesto las cuestiones de estatus y de pujanza personal.

<sup>485</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "quand tout sera terminé, nous sommes *presque* sûrs que le «message» de la vie désormais révolue deviendra intelligible, et d'abord qu'il y aura en général un message; alors nous comprendrons ce que le disparu représentait pour son époque d'original et d'irremplaçable." (JANKÉLEVITCH, 1.977: 124).



san a un segundo plano, en el que pierden todo su poder y su fuerza, pues el individuo se encuentra frente al inmenso vacío sentido al confrontar su propia muerte en soledad donde los otros no podrán más que acompañarle. Si hay una derrota de la sociedad es en estos momentos, no sólo por perder a uno de sus miembros como se ha repetido tanto, sino porque este puede llegar a individualizarse más allá de las fronteras que la sociedad impone a la vida de cada individuo, situándose en los límites de lo que la sociedad considera como humano.

Las anécdotas y transmisiones que se producían durante la agonía poseían un fuerte valor simbólico siendo conocidas por la comunidad. Este ha llegado a ser uno de los momentos difíciles mal asumidos por la modernidad. Isabelle Marin -médico que trabaja en una unidad móvil de cuidados paliativos en la región parisina- aporta una de las claves centrales de comprensión de este fenómeno al insistir en el hecho del desconocimiento actual de la agonía dentro de la ciencia médica. Marin dice que

"Hay que reconocerlo, la agonía es insoportable, y nadie puede, sin hacerse violencia, permanecer junto a un enfermo en esta fase. Creo que podemos aproximar esta imposibilidad de mirar a la que apunta Giorgio Agamben<sup>486</sup> en Auschwitz: nadie *veía* a los «musulmanes». Lo indefinible, entre la vida y la muerte, es nada menos que irrepresentable. El enfermo, oscilando entre vida y muerte, no puede permanecer humano más que por una especie de partido voluntario tomado por los otros que le rodean."<sup>487</sup> (MARIN, 2.004: 64)

Profundizando en el relato de Antonio, vemos que el círculo de soledades se cierran en torno al padre que va a morir a la vida y la hija que queda en ésta, pero sin ningún vínculo familiar en el que anclarse o protegerse: "no tienes hermano" -es decir, uno de los bastiones de la protección del honor femenino-; por tanto, los lazos genético-familiares, concebidos como un referente absoluto de la humanidad de la hija, con la muerte del padre se reducirán únicamente a ella. Es en esta perspectiva que su padre va a tratar de armarla, de alguna forma, frente "a los otros", no sin antes haberla situado en el punto de vista en el que se encuentra ya él: "mira hija, te vas a morir un día". Una vez posicionada aquí el padre podrá dejarle su *herencia*, en forma de últimos consejos, para ayudarla a enfrentar su vida en sociedad, preservando y reforzando su individualidad y autonomía -"no te hace falta nadie"-,

---

<sup>486</sup> (AGAMBEN, 2.003). La referencia de esta obra la ofrecemos al final en la bibliografía.

<sup>487</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Il faut le reconnaître, l'agonie est insupportable, et nul ne peut, sans se faire violence, rester auprès d'un malade à ce stade. Nous pouvons, je crois, rapprocher cette impossibilité à regarder de celle que note Giorgio Agamben à Auschwitz: nul ne *voyait* les «musulmans». L'indéfinissable, entre la vie et la mort, est tout simplement irreprésentable. Le malade, oscillant entre vie et trépas, ne peut rester humain que par une sorte de parti pris volontariste des autres, qui l'entourent." (MARIN, 2.004: 64).

y al mismo tiempo neutralizando o relativizando el impacto que la coacción social podría, en determinadas circunstancias, habitarla, anularla e incluso en situaciones extremas destruirla.

Como estrategia la invita a apoyarse en los propios recursos interiores, fortaleciendo su propia individualidad frente a los otros; y, en este caso a través del ejercicio de la autocrítica y del reírse de sí mismo: "que si alguna vez haces una cosa que no esté bien, que seas tú la primera en reprochártelo y reírte"; de esta forma "cuando la gente te critique ya no te viene grande".

También le aconseja no vincularse a un sistema de dones con personas *desagradecidas*, ya que esto le procuraría más *enemigos*. Y los enemigos, como sabemos por Gilmore, tratan de destruir a través de las críticas (GILMORE, 1.995: 109-115)<sup>488</sup>. Como vemos en el relato este padre no le dice a su hija que "se porte bien" toda su vida, la "moral social" queda fuera de estos consejos, en beneficio de la protección de su progenitura -"precariedad de la vida" en la lucha por la supervivencia-; en esos momentos, el padre es consciente de que en la vida de una persona todo puede suceder y lo que le interesa es proteger y fortificar al único descendiente que deja tras de sí.

El tercer consejo, sigue tratando también de defender la libertad y autonomía personal; en este caso, considerando los bienes materiales como un handicap para la realización de la misma, marcando como meta de esta vida el "que disfrutara". Los otros consejos que Antonio olvidó, seguramente debían seguir la misma línea de refuerzo del "yo" frente al "grupo"<sup>489</sup>.

---

<sup>488</sup> Destacamos el caso de Conchita y María que este autor evoca en su análisis.

<sup>489</sup> Puesto que la familia queda reducida a un único individuo, es al individuo al que hay que reforzar -último bastión genético-, donde además se da importancia al heredero varón. Suponemos que deben entrar en juego mecanismos que se relacionan con un cierto sentimiento de supervivencia y de lucha frente a una especie de selección natural que se opera a través de la sociedad y la cultura, eliminando del grupo a los miembros que la sociedad considera que ha sobrepasado ciertos límites que pueden fragilizar -o al menos ellos lo creen así- a la colectividad. Esto puede parecerse, utilizando una metáfora biológica, a la «apoptosis», mecanismo o "proceso de *muerte celular programada*", en que las células pueden suprimir o suprimirse a sí mismas para preservar un tejido o la vida de un organismo (KLARSFELD; REVAH, 2.000: 172). Esta muerte celular se encuentra también en relación con la elaboración de la forma del cuerpo o del órgano (KLARSFELD; REVAH, 2.000: 174). Esto, quizás, pueda extrapolarse a una cierta forma de selección que se efectúa en las sociedades marginando a algunos de sus individuos y desencadenando la destrucción o autodestrucción de éstos, de forma similar a este mecanismo, del que estos autores afirman también que "En conclusion, la préservation extraordinaire de la mort cellulaire programmée, inscrite dans le vivant depuis l'aube des temps, souligne bien son rôle fondamental. On peut dire que ce phénomène joue une fonction de régulation sociale au sein des cellules, permettant de contrôler leur nombre au sein de l'organe qu'elles constituent, éliminant quand il le faut les cellules individuelles au profit de l'organisme." (KLARSFELD; REVAH, 2.000: 188). Trad.: "En conclusión, la preservación extraordinaria de la muerte celular programada, inscrita en los seres vivos desde el alba de los tiempos, subraya bien su rol fundamental. Se puede decir que este fenó-

El segundo testimonio, hace referencia también a estas conclusiones en el lecho de muerte, manifestadas igualmente en forma de consejos:

"Esto me lo contó el hijo mayor, que cuando se estaba muriendo en la cama el padre le mandó llamar. Tenía tres hijas y dos hijos varones, y como era tan rico les daban sorpresas de dinero. Cuando estaba en el lecho de muerte mandó llamar al mayor: «dile a Manolico que suba». Y le puso la mano así en forma de puño: «mira Manuel, lo que hay en esta mano es para ti; ábrela que lo que hay aquí es para ti»; y cuando la abrió pues no tenía nada. Y el hijo le dijo: «papá, pero si aquí no hay ná». A este mayor lo veías siempre en su casa; cuentan que lo llevaron una vez al Rey Chico y se espantó... Nada más que al cuidado de su cortijo y su hijo; su hermano era todo lo contrario, tenía una quería... Y el padre le dijo: «pues que eso es lo que me voy a llevar yo: ná; y es lo que te vas a llevar tú». Le quería decir que por la moral..., que disfrutara más de la vida." (Antonio)

Es bastante elocuente el mensaje transmitido por el padre de Manuel; y presenta un parecido con el anterior "que disfrutara más de la vida", pero expresado de otra forma. Si en el otro testimonio se insiste en la protección del individuo contra la sociedad, en este el acento se ha puesto en la percepción al final de la vida de la inutilidad de los sacrificios realizados, sobre todo cuando se dispone de los medios económicos, como es el caso en este relato.

Concluyendo, el miedo *al qué dirán* en los pueblos es determinante; éste va a condicionar las relaciones de fuerza entre individuo y grupo. Las críticas también individualizan al otro, pero para exaltarlo o, por el contrario, excluirlo del grupo. No se trata de buscar la verdad interior de la persona - que puede ser inalcanzable-, sino *el acto*, la anécdota, etc., para convertirlo en un *hecho público* criticado o alabado. Esto da lugar a la creación de una imagen o fisonomía diferenciada del individuo en relación al resto de la comuni-

---

meno desempeña una función de regulación social en el seno de las células, permitiendo controlar su número en el seno del órgano que constituyen, eliminando cuando hace falta las células individuales en beneficio del organismo." (KLARSFELD; REVAH, 2.000: 188). Si esto es cierto, en cierto modo, en relación a las sociedades humanas, en lo que concierne al individuo también se aplica la idea de la célula pero como ser individual; en este caso, señalan estos autores que: "Cette sécrétion a lieu en réponse à des signaux externes inducteurs de mort, ou encore quand la cellule sera soumise à un stress ou à des dommages qui justifieront qu'elle «décide» de se supprimer le plus rapidement possible. Cette sécrétion peut être bloquée par Bcl-2, [...] propriété qui pourrait être à la base de l'effet antiapoptotique de ce facteur." (KLARSFELD; REVAH, 2.000: 188). Trad.: "Esta secreción [agentes activadores de caspasas] se produce como respuesta a señales externas inductoras de muerte, o también cuando la célula se encuentra sometida al estrés o a daños que justifican que ella «decide» de suprimirse lo más rápidamente posible. Esta secreción puede llegar a ser bloqueada por Bcl-2 [...] propiedad que podría encontrarse en la base del efecto antiapoptótico." (KLARSFELD; REVAH, 2.000: 188). Los consejos en el lecho de muerte del padre de la chica, ¿tendrían un efecto similar al gen Bcl-2, de bloquear todo lo que a corto o a largo plazo podría conducirla a su supresión en su sociedad?

dad, para bien o para mal. Gilmore dice que

"El miedo al cotilleo es la fuerza más poderosa en favor de las convenciones, de lo insípido, de lo anónimo. [...] Una comunidad que sea viable puede definirse en virtud de este hecho: un grupo que cotillea unido." (GILMORE, 1.995: 115)

## 4.2. ¿QUÉ "DICEN?"

*"Estaban tan en la tierra trabajando, que no les importaba morir. Muchas veces lo decían así: «¡ques [sic] ganas tengo de morirme para quedarme a gusto!»; y se moría la gente, y decían: «ahora es cuando se ha quedado a gusto». Entonces estaba la gente muy sufrida." (Presentación)*

"Hija, yo he jolido todo lo que tenía que joler." (Ana)

Vamos a tratar de aproximarnos a los tipos de enunciados que nuestros informantes evocaron durante las entrevistas y que se encuentran en los comentarios que para ellos habitualmente circulaban en el pueblo.

Para ello este apartado quedará subdividido en tres: en primer lugar nos aproximaremos a *lo que se dice* de los difuntos buscando en ellos signos de los sentimientos que éstos despertaron en sus familiares cuando estaban en vida; después nos acercaremos a *lo que se dice* de los dolientes. Aunque no repetiremos lo ya tratado evocaremos, en cambio, brevemente el caso de la viudez. Y en tercer lugar haremos referencia a *lo que se dice* de los acompañantes. Veremos que nuestros informantes, desde unas determinadas significaciones culturales compartidas en sus pueblos de origen, pueden aportarnos una elaboración de interpretaciones para analizar a los individuos.

### 4.2.1. ¿QUÉ DICEN DE LOS DIFUNTOS?

*"Dicen los antiguos, que eso yo no lo he visto, que metían un puñado de tierra, pero verlo no lo he visto. Dicen también que una persona que estaba sufriendo mucho se les ponían un puñado de tierra en los pies, las personas con agonía muy larga, y que ya se morían. Mas que nada para quitarle el sufrimiento." (Cati)*

El cadáver va a constituir el centro de atención donde se van a concentrar las miradas, por un lado, del círculo familiar -y que constituirá una imagen para el recuerdo-, y por otro lado, de la comunidad -lo que le hace pasar a la esfera pública-. Esta dimensión pública da lugar al encuentro entre

una auténtica puesta en escena por parte de los familiares a través de la mortaja -*el último traje* con el que se vestirá al difunto- y la exposición del cadáver -temas a los que nos acercaremos a continuación-, así como a los comentarios de los vecinos.

#### 4.2.1.1. La mortaja es "un vestido más", el último.

*"La costumbre era tenerla preparada de antemano. Yo estaba dos o tres veces operado, y me tenían preparada una para cuando me muriera; la he sentido varias veces. La mía era un traje con pantalón, su chaqueta, su saquito y zapatos negros."* (Antonio)

*"Había quien la tenía preparada de tiempo; ellos con mucho gusto, como una necesidad de tenerlo. Da repeluzno ver las cosas negras. Esto es como el que tiene un caudal pero lo esconde."* (María)

Como iremos viendo los tipos de mortajas se constituyen según las diversas procedencias. A través del discurso de nuestros informantes encontramos las siguientes categorías:

1. El traje que cumplió con una función ritual en el pasado, como el traje de novios, o el traje de comunión (en el caso de niños o niñas).
2. La propia confección de la mortaja.
3. La compra de la misma.
4. La que impone la institución que se ocupa del cadáver.

Ya veremos que las dos primeras categorías las encontramos tradicionalmente en los pueblos; en cambio la tercera y la cuarta quedan asociadas con la ciudad; lo que no excluye, que podamos encontrarnos con las dos primeras categorías en el espacio de la ciudad, como veremos en el caso de la suegra de Presentación -en sus desplazamientos a Barcelona-, y en el caso de la propia Carmen. Destacamos también la actitud de negación de la existencia de la mortaja en el contexto tradicional por Dorotea, quien al preguntarle respondió "Eso es mentira, cuidado con las cosas que inventan".

#### 1) La preparación anticipada.

*"Aquí hay gente que guarda o tiene preparado un traje para mortaja, hay varias personas. Normalmente se compran."* (María)

*"Cuando tú te haces un seguro pagas el tipo de caja que te vas a poner."* (Manolo)

En cuanto a la preparación de la mortaja nuestros informantes también establecen una diferencia entre *antes* y *ahora*, en relación a la preparación

anticipada de la misma (veremos más abajo su uso llegado el momento del óbito). Esto se corresponde con lo que nuestros informantes llamaron, en alguna ocasión, la mentalidad de "las antiguas" como cuenta Presentación:

"Mi suegra misma la tenía guardada, se la hizo ella misma; y, cuando se fue a Barcelona se la llevó, y luego se la trajo. Mi madre decía que tenía una bata guardada, pero se la dimos a poner. **Ahora ya la gente no hace caso.** Mi suegra era como una bata negra abrochada por atrás, medias, pañuelo no. Allí no se acostumbra a los muertos que lleven zapatos, ni pendientes, ni sortijas. **Los hombres, su traje, y más guapos que en vida; y, a lo mejor va a una fiesta y da pena verlo, y se muere y va mejor.** Los hombres antiguamente..., sí me decían a mí que el traje de novio negro no se lo ponían más y decían que tenían el traje de novio «para cuando me muera». Esto ya no; y las viejas, como mi madre les gustaría tener la mortaja guardada, pero las jóvenes no. Ya se los llevan a los hospitales liados en sábanas y ponían los letreros de S.S.<sup>490</sup>; los lían muy bien liados." (Presentación)

Las prendas que constituían la mortaja, presentaban variantes locales. En el pasado, *el último vestido*, revestía una gran importancia dentro del ritual. Presentación ha mostrado un fuerte contraste entre la mortaja -"su traje, y más guapos que en vida"-, y los trajes<sup>491</sup> que habían usado con ocasión de algunos de los momentos culminantes de la vida social del pueblo, "la fiesta" -"y a lo mejor va a una fiesta, y da pena verlo, y se muere y va mejor"-.

La apariencia personal dentro de la propia sociedad local ha sido -y lo sigue siendo- extremadamente cuidada. Recordemos que a Gerald Brenan le había llamado la atención este detalle, señalando que:

"Una española dedica atención preferente a su cara, su cabello, sus manos, sus ademanes y su paso. Cada noche, el "paseo" es una escuela de compostura y coqueteo, pero es una escuela nacional en la que las estrellas de cine, en contraste con lo que sucede con Inglaterra, no sirven de modelos." (BRENAN, 1.964: 219)

A David Gilmore también le llamó la atención esta costumbre del "paseo"<sup>492</sup> (GILMORE, 1.995: 268), en su aspecto de exhibición que podemos po-

---

<sup>490</sup> Seguridad Social.

<sup>491</sup> No perdamos de vista, que hasta los años 60, para las personas de las clases trabajadoras, costearse un traje suponía un enorme sacrificio.

<sup>492</sup> "Otro ejemplo, más jovial, de este juego de exposición y ocultamiento se produce cada fin de semana en todos los pueblos andaluces. Es el paseo semanal de los ciudadanos. Las gentes del pueblo se ponen sus mejores galas para la ocasión. Las familias salen juntas, todos sus miembros cogidos del brazo para unirse a las deambulantes multitudes que colapsan las calles centrales del pueblo. Casi todo el mundo participa, excepto las viejas viudas, que se sien-

ner en relación con la exhibición del difunto.

El traje de novios, como tal, se inscribe en el contexto de otra ceremonia ritual representada públicamente en la propia historia del difunto; como mortaja será utilizado, en cambio, para la última representación ante su sociedad. Algunos antropólogos insistieron en el uso ritual de los trajes de novios para el entierro como Loring Danforth (1.982) en el caso griego, y Jean Cuisenier (1.994) entre los rumanos -por citar algunos ejemplos-, aunque estas costumbres no se corresponden con las granadinas que describimos, ya que los casos que citan estos autores se refieren a solteros y solteras que no se habían casado durante sus vidas, y a los que se vestían de novia (aunque fueran hombres) celebrándose unas nupcias simbólicas para evitar su retorno.

Nuestros informantes transmitieron la preocupación que tenían "los antiguos" de querer controlar su última "imagen" delante de su público. Esto suponía la aceptación de la presencia de la mortaja, e incluso, como el caso de la suegra de Presentación, en la vejez, una parte más de su equipaje. Esta preocupación por *la imagen social* que dejarían, perpetuaría también su memoria en el seno de su grupo; por lo que estaban construyendo un "sentido social" de sus vidas ante su sociedad. El difunto se convierte en el icono último de sí mismo<sup>493</sup>.

El uso de los trajes de novios, que ha mencionado Presentación proporciona una serie de datos simbólicos muy interesantes; María completa la información sobre estos trajes:

"Antes las mujeres se casaban con vestido negro y velo blanco,

---

tan en sus sombrías alcobas a mirar. La gente está a la vista; se pasea para ser vista, esforzándose en mostrar lo mejor que tiene. El pueblo es todo ojos. [...] Todos sienten un intenso placer. Los que pasean tienen la satisfacción de actuar bien en la escena pública, de dar lo mejor de sí mismos. La representación está bien ensayada y preparada; nada puede salir mal. Y los que miran secretamente pueden deleitarse en ver sin ser vistos. El paseo es, de nuevo, voyeurístico y exhibicionista al mismo tiempo y una inversión placentera del juego diario del escondite." (GILMORE, 1.995: 268).

<sup>493</sup> ¿Podemos encontrar aquí una similitud con una cierta idea de la "efigie" romana -recuperando para los difuntos de la familia como hacían en la antigüedad con sus difuntos, pero utilizando el propio cadáver para guardar una "imagen mental"? Martín González, en el vol. I de su *Historia del Arte* dice que "La afición que tenían los romanos a guardar las imágenes de sus antepasados (*imagines maiorum*) aparece referida en Polibio y Plinio. Según el primero, cuando una persona importante fallecía, se transportaba su cadáver al foro, y, erguido, en su presencia se hacía el elogio. Acto seguido se procedía al sepelio, no sin previamente haber sacado una imagen que pasaba al archivo de la familia. Plinio nos habla de las imágenes de cera que tenían los romanos guardadas en los armarios de su casa. Lisístrates había inventado el procedimiento de vaciado en yeso de una persona viva. Los romanos copiaron esta costumbre y crearon de esta suerte las mascarillas de los muertos. Luego obtenían la imagen positiva en cera. Con motivo del fallecimiento de un familiar, las imágenes de cera de sus antepasados eran llevadas procesionalmente al foro, para figurar en el elogio del muerto." (MARTÍN GONZÁLEZ, 1.978: 246).

y una diadema blanca y otras de rosa o de lo que pudieran. La que se casaba de negro, era el traje de mortaja. Hay muchas fotografías que las he visto de negro con el velo blanco; no sé si costumbre o de antiguo; también por economía. Si tienes un vestido blanco ya no te sirve y si es de negro sí te sirve." (María)

A lo largo del análisis hemos ido viendo que en la forma de presentarse se va estableciendo una **relación simbólica** entre matrimonio y muerte. La boda, así como la exposición pública del cadáver, tiene como centro de miras por parte de la sociedad a la *persona*, al *yo* -evidentemente cuando la persona ha fallecido el *yo* ya no existe, pero en cambio cuando la persona lo planifica antes de la muerte hay un *yo* que se está proyectando en ese momento en que no existirá más-. Por un lado, el matrimonio ritualiza no sólo el comienzo social de la actividad sexual -con lo que esto supone en concepciones de los cambios corporales-, sino el inicio también de una actividad reproductora, a través de la fecundidad, y por tanto de la *duplicación o multiplicación*; por otro lado, la muerte se liga, en este sentido, a otro cambio corporal, al que asiste la sociedad y que supondrá la sustracción de una persona.

María decía que antiguamente las mujeres se casaban de negro -a pesar de que en la actualidad se insista que la "**tradicción**" hoy es casarse de color blanco-, de hecho, las fotos de las abuelas confirman lo que dice María. El negro que era el color del luto lo fue también de la boda; y, el traje de boda, a su vez -uso simbólico opuesto en momentos álgidos- era la mortaja. ¿Renovación demográfica? Hay también un paralelismo con el luto en cuanto al uso del velo; en este caso de color blanco, simbolizando inocencia y virginidad.

Una de nuestras informantes, Carmen, al igual que la suegra de Presentación, confeccionó su propia mortaja:

CARMEN.- Yo tengo hecho mi sudario [mirada con sonrisa de complicidad y perspicacia].

M.D.- ¿Sí?, ¿Cómo es?

CARMEN.- Me compré la tela de color negro y me la hice yo misma hace unos diez años. Es como una túnica, y en la cabeza lleva una cosa **como la de las monjas**.

M.D.- Esto se hacía mucho antes ¿no?

CARMEN.- Sí, esto es **como un traje, un vestido más**.

M.D.- Cuando eras pequeña ¿vistes alguna?

CARMEN.- No.

M.D.- ¿Por qué no?



CARMEN.- Porque eso estaba muy guardado, no dejaban que los niños lo viesen. **Lo escondían muchas veces en el fondo del baúl grande.** Y cuando una persona se moría, la familia revolvía todo hasta encontrar el sudario, pues sabían que lo tenía bien guardado, entonces lo sacaban y se lo ponían al muerto.

M.D.- ¿Todas las personas tenían antes su sudario?

CARMEN.- Sí, **todos los tenían, menos los que eran muy pobres. Entonces los metían con sus ropas en una caja de ánimas y lo echaban a la fosa. Pero también había muchos que no tenían;** mi abuela no tenía nada; **había muchos que no querían,** no querían echar mano y verlo en el baúl; porque la mortaja es la última. Igual que cuando vas a tener un hijo, la ropa es una alegría; el ajuar de la mujer igual; pero esto no. Lo otro es vida, pero esto no...

M.D.- Y en Granada ¿cómo era esto?

CARMEN.- Aquí en Granada se muere alguien y iban a la tienda corriendo y lo compraban. En el pueblo lo amortajaban la familia. En mi pueblo no llamaban a forasteros, no. A mi suegra yo le puse una buena mortaja y la puse a donde entierran las personas de verdad, en el primer patio. Entonces no valía mucho, pero sí me costó. Entonces trabajaba mucho.

Carmen presenta la mortaja "como un traje, un vestido más". Un traje, en este contexto, no se trataba de una ropa cualquiera para todos los días, sino únicamente destinado para las ocasiones especiales que vimos más arriba: fiestas, celebraciones ritualizadas, etc.; pero nuestra informante ha dicho que "es como"; por tanto, **no es** ni un traje ni un vestido; sino "**como**" uno de ellos; la relación establecida es de semejanza y no de identidad; y toda la diferencia se encuentra ahí. Es parecido en la forma, pero no en el contenido. Por tanto, cabría preguntarse aquí qué es lo que significa la mortaja como vestido diferente para estas personas. A través de los elementos del texto de Carmen vamos a tratar de explicar que:

1.- En primer lugar, participa en varios niveles de "lo escondido":

- **Nivel de la práctica cultural:** se trata de un objeto confinado, aunque no *olvidado* en el fondo de un baúl, nunca sacado a la luz.

- **Nivel de la transmisión de la información cultural y conversión en dato etnográfico,** es decir el momento en que nuestra informante lo cuenta. Carmen nos lo ha confiado con una cierta complicidad como si estuviera hablando de algo obsceno; Gorer había señalado en relación a este concepto que en todas las culturas encontramos palabras o actos que son considerados como ofensivos, y que, generalmente, tienen relación con el sexo, y que cuando se rompen estos tabúes el resultado produce una cierta risa,

"La obscenidad es entonces, un universal; un aspecto del hombre y de la mujer que viven en sociedad; en todas partes y en todas las épocas, hay palabras y actos que, cuando están fuera de lugar, pueden chocar, provocar molestia y la risa [...] el placer que se saca de la obscenidad es esencialmente social [...]" (GORER, 1.995: 19-20)<sup>494</sup>

2.- En segundo lugar, "la mortaja es la última". Carmen sitúa *la primera* -el ajuar del recién nacido- en que "la ropa es una alegría", así como el traje de boda "igual", significando alegría y vida, frente a esta última -"pero esto no"-, significando muerte y tristeza.

El ajuar se componía de ropa de vestir y de casa, transmitida<sup>495</sup> de una generación a otra (ver ANEXO XI) con gran apego afectivo perpetuando una memoria familiar. Anne Tricaud dice que:

"Se podía seguir la genealogía de la familia en las piezas marcadas C.L., L.Q., J.Q., T.L., [...] «Este armario, dice Mme. P... a Claudette Schwartz, es el album de la familia»."<sup>496</sup> (TRICAUD, 1.999: 57)

En cuanto a la ropa en su dimensión individual y ritual, Patrick Prado señala que

"Cercana, por tanto, del cuerpo físico y próxima del cuerpo ritualizado durante las ceremonias de paso, el nacimiento, el matrimonio y la muerte. Esta intimidad con el cuerpo, el interior doméstico, la familia, es lo esencial de lo que *hace ropa*, reputado, según los proverbios expresivos y las metáforas populares, marcadas de una gran sen-

---

<sup>494</sup> Traducido de la edición francesa. Cit. Orig.: "La obscénité est donc un universel, un aspect de l'homme et de la femme vivant en société; partout et de tout temps, il y a des mots et des actes qui, quand ils sont déplacés, peuvent choquer, provoquer la gêne et le rire. [...] le plaisir tiré de l'obscénité est essentiellement social, [...]" (GORER, 1.995: 20).

<sup>495</sup> El Museo de Artes y Tradiciones Populares de Paris organizó entre septiembre de 1.999 y enero del año 2.000 una exposición sobre este tema, cuyo título fue "Passeurs de linge: trousseaux et familles", los organizadores fueron Patrick Prado y Anne Tricaud. Y el equipo que trabajó en esta exposición contaba con Thierry Berquière, Maurizio Catani, Françoise Loux, Michelle Salitot, y Claudette Schwartz. Patrick Prado señala con respecto a la exposición que "A été élue ici parmi les acceptions du linge celle qui le définit comme un objet chargé d'intimité en ce qu'il est près du corps et proche de la maison: linge de corps, linge de maison, celle-ci fonctionnant comme un corps métaphorique dont l'ensemble des habitants sont les «membres»." (PRADO, 1.999: 13). Trad.: "Entre las acepciones de ropa, se ha elegido aquí la que la define como un objeto cargado de intimidad en tanto que está junto al cuerpo y próximo de la casa: ropa de cuerpo, ropa de casa, funcionando ésta como un cuerpo metafórico en que el conjunto de los habitantes son los «miembros»." (PRADO, 1.999: 13).

<sup>496</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "On pouvait suivre la généalogie de la famille au fil des pièces marquées C.L., L.Q., J.Q., T.L., [...] «Cette armoire, dit Mme. P... à Claudette Schwartz, c'est l'album de la famille.»" (TRICAUD, 1.999: 57).

sibilidad a la ropa, ser «una segunda piel» cuando se trata de la ropa que se lleva puesta, tener que ser «lavada en familia» si está sucia [...]”<sup>497</sup> (PRADO, 1.999: 13-14)

Y desde un punto de vista psicológico Clarissa Pinkola Estés explica que

"En el simbolismo arquetípico el vestido representa la *persona*, la primera visión que los otros tienen de nosotros. La *persona* es una especie de camuflaje que muestra de nosotros lo que nosotros queremos mostrar realmente y nada más. Existe otro sentido a éste término, mucho más antiguo que se encuentra en los ritos de América Central y que las *cantadoras y cuentistas y curanderas* conocen bien. La *persona* no es solamente una máscara sino más bien una presencia que eclipsa la personalidad de todos los días. En este sentido, la persona o la máscara se vale de un rango, una virtud, de un carácter, de una autoridad. Es, frente al exterior, una señal de autoridad.”<sup>498</sup> (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 93-94)

Si hacemos una extrapolación entre la ropa y la mortaja nos encontramos con ese carácter de ultimidad donde la conservación de esa «segunda piel» apunta no a la transmisión generacional, sino a su salida -junto con el cuerpo- de este circuito, pero una salida marcada con los signos de *virtud, carácter y autoridad*, como señala Pinkola Estés, "que muestra de nosotros lo que queremos mostrar realmente y nada más."

Si unimos estos dos aspectos en relación a la mortaja -oculto y último-, nos encontramos que estas personas están designando a su vez dos significaciones diferentes:

---

<sup>497</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Proche donc du corps physique et proche du corps ritualisé, lors des cérémonies de passage, la naissance, le mariage, la mort. Cette intimité avec le corps, l'intérieur domestique, la famille est l'essentiel de ce qui fait linge, réputé, selon des proverbes expressifs et de fortes métaphores populaires, marqués d'une très grande sensibilité au linge, être «une seconde peau» quand il s'agit du linge que l'on porte, devoir être «lave en famille» s'il est sale [...]" (PRADO, 1.999: 13-14).

<sup>498</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Dans le symbolisme archétypal, le vêtement représente la *persona*, la première vision que les autres ont de nous. La *persona* est une sorte de camouflage qui montre de nous ce que nous voulons bien montrer et rien de plus. Il existe un autre sens à ce terme, beaucoup plus ancien, qu'on trouve dans les rites d'Amérique centrale et que les *cantadoras y cuentistas y curanderas*, les guérisseuses, connaissent bien. La *persona* n'est pas qu'un masque, c'este plutôt une présence qui éclipe la personnalité de tous les jours. En ce sens, la persona ou le masque fait éta d'un rang, d'une vertu, d'un caractère, d'une autorité. Elle est, vis-à-vis de l'extérieur, une marque d'autorité." (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 93-94).

a) Durante la vida es un vestido al que se adhiere la significación de que la muerte se actualizará un día en un futuro indeterminado con todo su cortejo de tristeza, pero que en el presente permanece escondido y oculto. Servirá, por tanto de leve recordatorio que se intenta olvidar; es decir, está en el baúl pero tratamos de no verlo; lo que significa también: sabemos que vamos a morir, pero preferimos olvidarlo. El fondo del baúl, sería ese lugar de la memoria latente e inactiva en el presente que se activará; llegado el momento "la familia revolvía todo hasta encontrar el sudario".

b) En el momento de la muerte, «esto», como ya vimos antes, adquiere significados de presentación social -del difunto- de la "última vez".

En cuanto a la **adhesión** práctica o no de las personas a estas costumbres, en la cultura tradicional, a través del discurso de nuestra informante encontramos varias categorías:

- Por un lado, tenían mortaja:

- "Todos [...] menos los que eran muy pobres<sup>499</sup>." Por tanto, tenemos una primera diferencia estipulada en razón de las posibilidades económicas.

- Por otro lado, aparte de la distinción anterior, en la que los "muy pobres" no las tenían, aparece una segunda categoría:

- Los que teniendo la posibilidad económica, manifestaban individualmente un rechazo visceral a la presencia de "esto" en sus vidas; por tanto no "todos" las tenían.

Y en cuanto al **rechazo** de la mortaja, se nos presenta bajo diferentes categorías:

- a través del cinismo con una visión utilitaria, como la que ofrece María en el texto siguiente, y que nos está dando la medida del rechazo de muchas de las personas de esta generación, con respecto a las generaciones que les precedieron.

"Vestido, medias y su pañuelico negro en la cabeza, ataillos algunas; y, a otras le echaban un velo de luto encima; medias y zapatos, **por si tenían que ir allí a bailar** [esto lo dice un tanto en broma y otro poco con cinismo]; ahora lo piensas y dices ¡qué tontería!, **para ir a ese**

---

<sup>499</sup> Ya señalamos que las gentes de los pueblos se definen a sí mismos "pobres", lo que les permite entrar en el juego de las relaciones de solidaridad e intercambio vecinal, sean o no pobres económicamente; los "ricos" corresponden a un estatus económico asociado a una separación social del resto del pueblo; en cambio, los "muy pobres", serían los que nosotros urbanos consideraríamos hoy día como pobres y necesitados, rozando o ya instalados en la marginalidad.

**viaje<sup>500</sup>, y llevar los zapaticos nuevos; y, a lo mejor, se había pasado la vida sin zapatos. A lo mejor dentro de muchos años dicen que qué raro eso de meterlos en un mono y andando; y ahora nos parece raro lo que se hacía antes.** Los hombres con sus zapatos negros muy brillantes. Es que, en la época que vivimos, ahora lo piensas y te impone..." (María)

María, al igual que Presentación, nos remite de nuevo a la comparación con la fiesta, la reunión social, especialmente a través de las "medias y zapatos"<sup>501</sup>. Vemos, por tanto, que si la gente podía haber pasado por momentos de gran precariedad en el pasado, el último momento cobraba gran importancia llegando incluso a encontrarse el difunto con los zapatos que nunca tuvo en vida. María, además, señala que "para ese viaje" el difunto no necesita zapatos. Ella, como Presentación, están haciendo una **lectura utilitaria y reductora de las prácticas tradicionales** considerándolas bajo el prisma del derroche innecesario que no se ajusta de forma "real" a una "verdadera" necesidad satisfecha por parte del usuario-consumidor, lejos de una visión simbólica. Esta incomprensión de María está construida con mucha fineza ya que ella es capaz de relativizar su incomprensión en el tiempo y en el devenir creando una situación similar de incomprensión cultural en un futuro hipotético en relación con nuestro presente. En cualquier caso ella deja claro que su época es la del "mono y andando"<sup>502</sup>.

- Asociada a los conceptos de *manía* y *tontería*, como explica Cati:

"Mujer, con vestido negro camisero cerrado hasta arriba, bien con cuello o sin cuello; eso sí es de antiguo, porque creo que hoy día no se hacen; y hasta los pies. Eso es una tontería, y la tontería de hacer el traje negro. Te puedes vestir de color. Tenían la manía de tener un traje negro. Normalmente preparaban un Rosario, el Rosario que ella tenía lo ponía en sus manos, entre los dedos así, y la Cruz. **Parece que estoy viendo a mi abuela amortajada, todavía...** Y otra cosa también que las personas antiguas..., eso me lo dijo mi madre, les ponían un pañuelo de seda grande. El hombre llevaba un pantalón oscuro, una camisa clara, y chalecos de estos que llevaban antes. Yo, de los hombres no me acuerdo que les preparaban sino el traje que tenían más reservado. La misma familia y las vecinas se encargaban [...]. Se les pei-

---

<sup>500</sup> Nótese por el comentario que le precede y el que le sigue que aquí ese *viaje* está haciendo referencia únicamente al trayecto hacia el cementerio, y no al viaje del alma al más allá.

<sup>501</sup> Hemos podido observar que muchas mujeres cuidan extremadamente el aspecto de sus zapatos, ya sean de uso cotidiano o no, y que a su vez les gusta observar el aspecto de los zapatos de otras personas. Incluso, en alguna ocasión oímos decir a más de una que según su aspecto, ellas pueden "**conocer**" **a una persona**, llegar a saber "**cómo**" **es** esa persona.

<sup>502</sup> Volveremos a tratar del "mono" unas líneas más abajo.

naba, no se les maquillaba, pero igual les preparaban un poco la cara."  
(Cati)

Al igual que el luto va desapareciendo, el color de la mortaja va dejando de ser negro, y como dice Cati ahora "te puedes vestir de color".

En relación a las diferencias que presenta la mortaja en el contexto pasado y actual de la ciudad, confrontándolo a las prácticas del pueblo, María ofrece otras indicaciones sobre estas prácticas:

"Normalmente lo guardaban, a no ser que le cambiara el cuerpo y no se lo pudiera poner. Cuando medían a los hijos para la mili se lo compraban; se guardaban los zapatos, la corbata; al morir en la casa, lo vestían. Ahora, al morir en el hospital le ponen el mono y andando. Aquí hay gente que lo tiene preparado. Normalmente se compraba... **¡Es que no sé cómo la gente mayor tenía esto!** «Esto está en tal sitio para cuando llegue la hora». En un rinconcillo de la cómoda, o en el baúl, muy liaico en trapos. Ahora, en lo que tenga en condiciones... «mira niña, que aquí está esto por si algún día pasa algo». [...] Las personas que se dedican a preparar a estas personas preguntan: «niña ¿tenéis algo preparado?» Y a lo mejor cuando una persona se muere no tienen nada preparado; pero si es mayor o está enfermo, sí se tiene; sea en pueblo o en capital tienen sus costumbres." (María)

Si, en los pueblos, la mortaja se preparaba durante la vida de la persona (desde el traje de novios de los jóvenes a los uniformes del servicio militar), en cambio, María señala que en la ciudad la mortaja existe en la urgencia e inmediatez del momento en que se produce el deceso; y, además es comprada por la familia o bien, facilitada por el hospital a través de la fórmula del *mono y andando*, que nos está mostrando una forma de hacer seriada en la que la puesta en marcha de las disposiciones del difunto -que algo vimos antes, desaparecen. Es decir, frente al "traje" o al "vestido" de las mortajas tradicionales concebidas como trajes singularizados que se insertaban en la historia individual de la persona -donde ésta controlaba la última imagen que dejaría al grupo- *el mono*, en cambio, está designando una asociación con el traje del obrero urbano cuyo uniforme anula la singularidad del individuo al tiempo que lo oculta, perdiendo su imagen la propia identidad personal, para ser un simple obrero anónimo, de la misma forma que el cadáver pierde la suya para ser única y justamente eso, un cadáver.

CONCHI.- Mi madre tenía un traje de fiesta o de lujo, un traje más de vestir. Mi madre quería las medias negras, y cuando yo llegué la había amortajado mi sobrina, y le pusieron medias grises pero se las cambiamos. Los de la funeraria nos dijeron que ahora se envuelven. A mi hermana del Clínico la sacaron desnuda y envuelta en una sábana porque murió de una infección.

MANOLO.- Yo, que no he visto yo cómo le encajan la boca, porque nos hacen salir los de la funeraria: «Salgan ustedes y cierren la puerta». No sabemos lo que le harán. Los ojos si se le cierran. A mi madre le echaron un pegamento en la boca. Esto tiene que ser desde que las funerarias se hicieron cargo, antes les ponían un pañuelo en la boca.

Marta Allúe ha señalado el hecho de que se utiliza la denominación de cadáver cuando no se conoce al difunto, y que cuando ha existido una relación con él en el pasado se le llama "difunto", "desaparecido", "finado", etc. (ALLÚE, 1.980: 192). O dicho de otro modo, cuando se utiliza el término de *cadáver* se está haciendo referencia a un cuerpo como continente, pero sin contenido afectivo. Mientras que los de *finado* o *difunto*, se centran justamente en esta realidad que se pretende resaltar, en el valor de la persona y de los lazos afectivos: la vida que contuvo ese cuerpo. Nótese que cuando tratamos el tema de forma "objetiva" usamos con facilidad el término cadáver, pero cuando nuestra afectividad se encuentra comprometida hacemos uso de otros términos; puede ser que en esta diferencia de conceptos, quizás, se encuentre la noción de *respeto* que consiste en no eliminar del horizonte de nuestra memoria lo que fue específico de nuestra relación con el difunto -o nuestra no relación-, y del difunto con nosotros para no reducirlo a una cosa sin significado, que evoca el horror sin más, y que es lo que consigue bien el término de *cadáver*.

Por tanto, con *el mono* estaríamos ante un *uniforme* asimilado a la funcionalidad laboral del mundo obrero -con lo que supone de anonimato-, cuya asociación da lugar a que la *maquinaria social profesionalizada* en torno a la muerte disponga del cuerpo eliminando la identidad pasada del individuo.

## 2) Utilización de la mortaja.

Llegado el momento de la muerte se buscaba la mortaja en el fondo del baúl, como dijeron las informantes. María ya explicó que de esto se ocupaba la familia, y ella misma relató su experiencia cuando murió su madre<sup>503</sup>.

También vimos que en los pueblos esto lo hacían las mujeres de la familia, o mujeres especialmente dedicadas a ello y que serán comparadas con las matronas, quienes al igual que los curanderos funcionaban de forma aparentemente "gratuita" -como es sabido, existía un pago efectuado en forma de "regalo"-. Esta institución -fundamentalmente femenina, aunque también había hombres que amortajaban<sup>504</sup>- fue de gran utilidad, pues la preparación del cadáver era una tarea muy desagradable y dura para la propia familia.

---

<sup>503</sup> Cf. II. 2.3., pg. 237.

<sup>504</sup> El profesor Catani nos informa que en Las Hurdes podía ser un hombre el amortajador.

"Había una mujer dedicada a amortajar, lo mismo que había una que ayudaba a dar a luz, por experiencia; por valor. Dos mujeres se dedicaban a esto. De conocer he conocido a una muy mayor; ya se empezó a venir a los hospitales, y ya no. No cobraban nada, y ya salía de ti, un regalillo o de lo que fuera. [...] Eso de tener que mover una persona, eso es horrible. Las que están dedicadas a esto, tienen el cielo ganado." (María)

La muerte en el contexto hospitalario -como señalan a menudo nuestros informantes- está provocando la desaparición de estas personas "dedicadas a amortajar". No obstante, las personas de esta generación pudieron conocer directamente esta experiencia de amortajar, como es el caso de María:

"Se le quitan todas las ropas que tienen. Se lavan, porque se han hecho sus necesidades. Se lavan con agua, jabón y una toalla; y luego, aclararlo y se les vestía. A lo mejor se les peinaba, se le pillaba el pelo por detrás, pero sin ataduras, sin horquillas; se les ponían las enaguas sin echarles nudos. Decían las más expertas: «no les atéis las cintas de las enaguas, lo que tenga de cordón que no lo atéis». Todas las mujeres tenían rodetes; lo doblaban y le echaban el pelo para atrás, ¿para qué le iban a hacer nada, si no se iban a mover? En los hombres..., había siempre un hombre. Aunque estuvieran las mujeres había algún hombre, un tío, un primo, compadres, que para esas cosas acudían mucho los compadres. Y para las mujeres sólo mujeres. Si estaban en una habitación, y había que cambiarlo, acudían los hombres para trasladarlo y luego se salían.

Mucho nervioso, la concentración... Si alguna se ponía histérica «pilla y vete, que aquí no haces falta»..., una madre joven, un padre joven... Según la edad, según la enfermedad; no es lo mismo que muera una madre con cuatro o cinco chiquillos, que con hijos casados... Se crispan..." (María)

Había otras ropas que eran utilizadas con fines no visibles:

"Había personas muy delgadas y tenían ropa que en vez de tirarla se la ponían a los lados en los claros, y ya iba aquello sujeto. De aquello sí había mucho porque iba la caja moviéndose y le encajaban la ropa." (María)

O en el caso de las mujeres, algo que habían elaborado ellas mismas:

"Cada cual hace lo que cree conveniente. Yo., a mi madre le pusimos un pañuelo que tenía bordado por ella de joven. Mi abuela un tul hecho por ella. La madre de Conchi hacía servilletas bordadas con colores, tiene una enmarcada con C.F., sus iniciales. Se dedicaba al bordado, y le metimos un velo de colores en tul." (Manolo)



#### 4.2.1.2. Exposición del cadáver.

*"Las manos las tienen sueltas, se les cruzan las manos, se les pone un Rosario. Y se ponen los tobillos juntos; se les pone un pañuelo liado porque tienden a separarse; y en las manos también. Rosario, hombres y mujeres, depende de la familia." (Manolo)*

Hemos ido viendo cómo en la cultura tradicional había personas que se preocupaban a lo largo de sus vidas de cómo se presentarían públicamente la "última vez" ante su sociedad. Ahora, llegamos a ese momento de la proyección de la persona en su grupo tras su fallecimiento, a través de su exposición, lo que dará lugar a la **creación y articulación de un relato** que va a vincular al difunto, a sus dolientes y a la propia comunidad dentro de la estructura de dicho relato. Vamos a tratar, pues, de la exposición del cadáver teniendo en cuenta tres aspectos esenciales de la misma:

- 1.- La presentación del cuerpo.
- 2.- El lugar.
- 3.- Los objetos que les acompañaban.

#### 1) ¿Cómo se presentaba el cuerpo en el momento de la muerte?

*"Había una tradición antigua de que a las mujeres antiguas les ponían las alhajas que tenían; pero se perdió, porque se veía que luego cuando se la desenterraba, desaparecían." (Manolo)*

Localizada la mortaja en el fondo del baúl, y ya vestido, se terminaba de preparar al difunto:

"Cuando se moría una mujer - ya se mueren peladas -, antiguamente morían con el moño, y se le hacía uno que era especial. Y **van**<sup>505</sup> a la caja con el moño «porque fulanita venía a hacerle el moño que le hacían todos los días, porque así los espíritus se acercan más a los difuntos si iban bien puestos». Incluso las pintaban con colorete. **Una mujer no salía a la puerta de la calle si antes no se hacía el moño**. Mi abuela tenía el pelo hasta el culo, y se hacía un moño lleno de horquillas. El hombre llevaba el traje de novio, eso estaba guardado en arca [...]" (Manolo)

---

<sup>505</sup> Nos encontramos en este texto -al analizarlo- con una duda de transcripción, pues el informante podía estar expresando este inicio de frase en dos formas:

- 1) "Iban a la caja con el moño [...]", o bien
- 2) "Y van a la caja con el moño [...]"

Hemos optado por el segundo, puesto que es así como lo anotamos en el momento de la entrevista, aunque no excluimos la primera posibilidad.

Manolo ofrece en su descripción otros signos de "la presentación social" del difunto -en este caso de las difuntas-, a través del peinado femenino: el moño, que, de hecho, constituía su forma habitual de presentarse públicamente en la vida cotidiana -"no salía a la puerta de la calle, si antes no se hacía el moño"- . Aunque este último "era especial", y estaba destinado a presentarse "bien puestos", no sólo ante su comunidad, sino también ante los "espíritus", con la finalidad de que éstos puedan "acercarse más". En la concepción cultural acerca de la imagen de la persona y del "arreglo" personal -ya sea en el mundo rural o en el urbano-, no estar arreglado produce lecturas que conllevan a un cierto rechazo y presión por parte del grupo. Esta concepción de los espíritus nos remite, por tanto, por un lado, a la relación entre los vivos, ya que la sociedad establece culturalmente formas de presentarse socialmente que simbolizan el orden y la pulcritud de la persona. Del seguimiento de sus pautas dependerá la aproximación o alejamiento del grupo social. Por otro lado, nos sitúa en la relación entre vivos y difuntos donde se va a producir un *encuentro*, en el que se va a tratar de hacer pasar el cuerpo del difunto de una sociedad -la de los vivos- a otra sociedad -la de los difuntos-. Estas prácticas se encontraban, por tanto, bastante reguladas, y lo que se trataba era de responder a ciertas exigencias sociales.

Nos encontramos, por ejemplo, con toda una serie de signos sobre diferentes posiciones del cuerpo del difunto que codificaban socialmente una serie de categorías como la edad (fundamentalmente niños o adultos) y el estado civil (solteros o casados). Entre ellas podemos destacar:

1) En los niños -o *angelicos*-: Manos cruzadas o juntas en posición de oración con una flor en las manos (también podían ponerles algunas flores por el cuerpo); exposición en una mesa con muchos lazos de colores -más hacia el rosa y blanco para las niñas- colgados a lo largo. Si habían hecho la comunión el traje podía ser utilizado como mortaja; y si no, lo presentaban con ropa blanca, incluidos los zapatos. Se le viste como a un *ángel*:

"La criatura era un ángel, no tiene picardía ninguna." (Carmen)

"Eran angelitos, sí..., porque se le tenía cariño, y se decía: «es un ángel»." (Dolores)

2) En los jóvenes solteros: Manos cruzadas o juntas en posición de oración

3) Y en los jóvenes y adultos casados: Manos a lo largo del cuerpo. Vestidos negros.

Cabe destacar el contraste entre el negro de la mortaja de los adultos, y los colores de la mortaja en los niños, principalmente el blanco. La explicación dada por Carmen, así como por otros informantes es la inocencia infantil lo que les asimilaba individualmente a la identidad de un *ángel*. Esto nos remite al hecho de que los niños se encuentran en un proceso inacabado de so-

cialización, es decir, no han desarrollado íntegramente su "ser social"; y, efectivamente, ese ajuste a la vida social supone la pérdida de la inocencia. Pero implica también una asociación con la pureza/blanco e impureza/negro. Este estado, por tanto, les confiere un estatus diferente; y, esto se refleja perfectamente en la forma en que la sociedad tradicional había codificado la oposición en la presentación de sus cuerpos inertes:

1.- El negro<sup>506</sup> para los seres socializados adultos con dos centros de gravedad: el "yo individual" y el "yo" social.

2.- El blanco, o los colores, que tratan de simbolizar la pureza<sup>507</sup> de seres donde lo social y lo individual no se ha separado aún, y por tanto, *la máscara* no ha sido aún elaborada.

En el contexto actual de la muerte hospitalaria la presentación del cuerpo puede adquirir otra serie de connotaciones, debido al proceso de medicalización de la agonía:

"Se procura ponerlo donde hay más margen de paso. Cuando está normal, de cuerpo presente, va la gente a ver al difunto; y se procura que haya más espacio. Depende también de la enfermedad del muerto, debido a enfermedades cancerosas o infecciosas. Se le pone la tapa y se cubre con el objeto de que, si lo mira la gente, no huela; si es por vejez, no. Los medicamentos hacen que huelan mucho, y **se les pone la tapa de cristal**. Eso es una tradición, como cerrar la boca, cerrar los ojos... Estamos hablando de personas que sean o no creyentes, han sido bautizados...; se hace por tradición; por estética del difunto. Las cajas son normalmente estrechas, se ponen en cruz, o juntas [las manos], en señal de pedir, de compadecerse..." (Manolo)

La mortaja será sustituida por el sudario, que recibirá diversas apelaciones, recordemos que María, por ejemplo, la había designado como *el mono-como ya vimos-*, y otras personas *sacos con cremallera, o sábanas*.

"Que te lió y ya está. La piden, seguramente la ponen los familiares. Yo sé de una mujer que se le murió el marido, y ella llevó una sábana hermosa de su ajuar, y presumía de que tuvo el gusto de llevarse las sábanas; y otros saldrían con una del hospital. Pero están más aseados con traje. [...] Y hay otros que no tienen valor, y lo hace el

---

<sup>506</sup> Recordemos que ya tratamos en el capítulo del luto (Cf. II. 3.1. pgs. 289-290) las asociaciones del color negro con la pena, sufrimiento, trabajo, etc. Por tanto, se puede suponer que el negro se asocia también a partir de una cierta edad con la vivencia de estos sentimientos.

<sup>507</sup> El blanco y los colores también se asocian a emociones y sentimientos ligados con la expansión de la vida; por tanto, los que son inocentes y jóvenes son asociados con las expresiones de alegría y felicidad, al menos teóricamente, como estado de ánimo predominante.

hospital, **y si la familia no se anima lo hace el hospital.**" (Ester)

Matilde cuenta cómo ella participó en el hospital en esta labor:

"Se les amortajaba con los vestidos que tenían ellos. Venía el cura y les daban la bendición. Se bajaba al depósito. Si tenía póliza se enterraban [según lo dispuesto] y si no en la caja de ánimas.

Por lo general dormían con un camisón o pijama, se le lavaba el cuerpo con un trapo y un jabón. En los hombres había hombres y en las mujeres mujeres, y de la ropa que tenían mejor se les ponía. Lo más curioso. Si veíamos que era religioso se le ponía una estampita, si eran cosas de oro se quitaban para evitar las profanaciones, y se daba a la familia. Después se bajaban al depósito y esperar a que llegase la familia, se le decía una misa." (Matilde)

Pero como veremos en el caso siguiente<sup>508</sup>, que relata también Ester, cuando se trata de muertos durante el parto la consideración de persona queda fuera de las definiciones legales y culturales -así como los fetos-, lo que puede provocar actitudes clandestinas -fuera de toda escenificación social-, generadoras de situaciones caóticas y desaprensivas que pueden llegar a ser bastante hirientes para los dolientes, como la que presenta el siguiente relato:

"Te voy a contar una cosa que me dijo una amiga mía de aquí. Una mujer tuvo un nene pequeñito y en el parto se murió el nene; y en el hospital le dijeron para quitarse de líos: «aquí hay un muerto que van a enterrar; lo mete usted en la caja del muerto, como un favor que le hace el hospital». Y dijo sí. Y dice que fue al entierro del hombre el marido; la mujer se quedó por recién parida. Le dijo la enfermera «vaya usted y compre un trozo de tela grande y nosotros le hacemos un paquetito»; y el hombre fue a la tienda, era una nena, y compró un trozo de tela bonita, rosa; «es lo primero y lo último que le voy a comprar a mi hija». Se la dio a las enfermeras para que le liaran a la niña. Ahí iba el muerto y la niña, y dice que cuando llegó al cementerio con los familiares y eso, y dice que cogió el hombre y dijo: «Ay, yo voy a abrir el ataúd para ver de nuevo a mi hija por última vez». Y se encontró a la cría encueros sin la tela; y esto contado por un policía. ¡La sorpresa que se llevó el hombre cuando vio a la cría encueros!. Eso lo he oído en casa de una amiga mía." (Ester)

---

<sup>508</sup> Estamos ante un relato, del que no podemos verificar su autenticidad como hecho ocurrido; no obstante, el relato como tal existe y explica una serie de realidades. El texto etnográfico nos está informando de cómo el nonato al no estar definido por la ley como persona, puede provocar comportamientos ilegales que llegan a producir daños a terceros, en este caso el padre de la cría del relato.

## 2) Lugar de exposición: cama o suelo.

*"Acompañados de familiares y vecinos, se les pone en una habitación grande. Desde mi punto de vista, no lo veo bien, de ponerlo solo en una habitación. Como lo has aprendido tú de pequeña, la tradición, así te parece bien. Pues si tenías que deshacer los dormitorios, lo hacías para que hubiese más amplitud. Se quitan, armarios, mesas, etc."* (Cati)

La disposición del cuerpo del difunto presentaba variantes dentro de un mismo pueblo, de forma que podía ser expuesto en su propia cama, o en el suelo, como cuentan Carmen, María y Pepe:

"En los pueblos se pone en la cama; aquí lo puse en la caja y en la mesa, con ceras... Mi suegra estaba en la compañía; cuando acabó se llevaron la mesa y la cera. En el pueblo, unos encima de la cama, y otros en el suelo; **eso sí que es una pena, verlo tirado en el suelo después de muerto**. Encima de la cama, sin caja; para llevarlo lo metían en la caja. La caja cuando se iba a enterrar le ponían luz de ésta [eléctrica], velas he conocido nada más que a mi suegra y no sé a quien más. Encendían un candil que no echara humo; la luz de la casa y el candil de la casa. Ya no se estilaba poner velas, antes sí, antiguamente. Ya no porque decían que mareaba a la gente con el olor." (Carmen)

"Quitán la ropa de la **cama**. Colchón... Y si tienen una sábana o una colcha muy nueva, y ponen allí el difunto hasta que traen la caja. Hoy día desarman el dormitorio y lo ponen en el **suelo**; porque dicen que deben ir al suelo... Y en otra habitación lo ponían todo. Hoy día lo ponen en el suelo... Dicen, que «el que se muere, tierra quiere». Ponen velas y candelabros en los pies [...]. La colcha la remeten hasta que se pone justo alrededor... Dicen «el que se muere, tierra quiere». Aquí no hay problema porque lo meten en la **losa**; un sitio independiente; es morir y corriendo se lo llevan a la losa; es como un mostrador, un mármol; y allí lo ponen hasta que llegan con un ataúd. Suelen estar en la habitación, no suelen estar a la vista." (María)

"La cama se quitaba, y se ponía una **mesa**; y, los difuntos en la caja, con los pies para la puerta." (Pepe)

María ha relacionado la colocación del difunto en el suelo con la ritualización de la separación y expulsión del cadáver: "«el que se muere, tierra quiere»", al igual que el hecho de ponerles los pies hacia la puerta significando la salida; Frazer señaló al respecto que la posición del cadáver tiene un significado de confundir al difunto para que no encuentre el camino de retorno a la casa (FRAZER, 1.935: 85). María presenta además un tercer lugar, el que corresponde al medio urbano: "la losa" de los tanatorios, donde la similitud tiene también referentes bien urbanos: "es como un mostrador".

Como ya vimos<sup>509</sup>, normalmente encontramos dos tipos de espacios de exposición en los pueblos, según las variantes locales:

1. En el espacio principal, donde se encuentran presentes la familia y los acompañantes.

2. O en un espacio separado de estos dos grupos.

Este segundo espacio, donde el muerto se encuentra *solo*, es percibido como algo típicamente urbano, como dirá Cati en el texto siguiente, y que ella califica como "algo anormal", y "una falta de respeto", a pesar de que en los pueblos también existe este tipo de exposición. No olvidemos que Cati había reconocido que su punto de vista depende de su lugar de socialización y de la reproducción de la tradición; por supuesto, de la reproducción de las prácticas que no han sido cuestionadas, ni rechazadas.

"El muerto no se ha quedado solo, lo exponían en una habitación, que siempre había personas, familias, vecinos... No lo ponen en una habitación y cierran la puerta, y lo dejan a oscuras, no, no... Yo he visto uno o dos casos de esto; como no lo he visto en mi familia, lo veo como una falta de respeto, como algo anormal. Un caso lo vi en Granada, y lo tenían en una habitación con una vela encendida, y la puerta entornada; si alguien pedía entrar a verlo, entraba; y las gentes repartidas por las casas. Si alguien pedía entrar a verlo, «pues **¿dónde está tu madre?**». La vela se la ponían, eso depende..., no es una cosa... Depende de las circunstancias que haya tenido; los dos casos los he visto en Granada capital, el otro caso fue en el Zaidín, y también la tenían en un cuartillo muy chico; me llamaron mucho la atención **¿por qué esa persona no está ahí para que la vea todo el mundo, que a eso vienen, a darle el último adiós?**" (Cati)

### 3) Objetos que les acompañan.

*"Las Parcas, hijas de Temis, son las encargadas de ejecutar sus órdenes [las del Destino].*

*Las Parcas eran tres: Cloto, Laquesis y Átropos, y moraban en el reino de Plutón. Las representan de ordinario bajo la figura de unas mujeres pálidas y demacradas que hilan en silencio, a la tenue luz de una lámpara. Cloto, la más joven, tiene en su mano una rueca en la que lleva prendidos hilos de todos los colores y de todas las calidades: de seda y oro para los hombres cuya existencia ha de ser feliz; de lana y cáñamo para todos aquellos que están destinados a ser pobres y desgraciados. Laquesis da vueltas al huso al que se van arrollando los hilos*

---

<sup>509</sup> Cf. II. 2.3., pg. 240-241.

*que le presenta su hermana. Átropos, que es la de más edad, aparece con la mirada atenta y melancólica, inspecciona su trabajo, y valiéndose de unas tijeras muy largas corta de improviso y cuando le place, el hilo fatal." (J. Humbert)<sup>510</sup>*

En la exposición del cuerpo contamos también con la presencia de una serie de objetos, principalmente velas (dos en la cabecera y dos en los pies), flores<sup>511</sup> y crucifijos u otros más "exóticos".

"Hay quien tiene costumbre de ponerle velas. O con la **luz encendida**, si hay luz suficiente... Santa Lucía trae unos soportes de hierro, y ponen dos arriba así; y dos abajo. Y el crucifijo en la cabeza o en la pared; y, si te lo quieres quedar, te lo quedas; si no, lo ponen en la caja, y lo echan con el difunto." (Cati)

**Candiles antes y velas hoy.**- Presentación menciona otra variante en su pueblo: los **candiles de aceite**; en el texto siguiente relata **el cambio reciente del uso del candil por el de las velas**, aportado por "la modernidad", a través del contacto con estos modelos venidos de otros pueblos:

"Se le ponía en el comedor de la casa, y en los tiempos míos. En vez de ponerles velas, le ponían siete o ocho candiles de aceite. Luego le ponían velas... Hace veintisiete años ponían candiles de aceite, y muchos candiles alumbrados, colgados en la pared. Muchos sí, a lo mejor en la cocina. Los que tenían menos anchura lo ponían en el dormitorio, y los ponían amortajado en una mesa, con sábanas nuevas o colchas bonicas, hasta que traían la caja. Como los muertos se ponen más largos, porque se estiran los huesos al morir..., ponían una tabla larga. La caja la traían de Huéneja; si se moría por la tarde, a las nueve de la noche estaba allí.

Ahora ya no; en la capilla del pueblo tienen sus cirios y sus cosas preparadas. No sé si lo tiene la capilla o lo lleva la funeraria. Seguramente porque han copiado de los otros pueblos **se ha modernizado, en vez de candiles de aceite ahora ponen velas**. Se le ponen las manos cruzadas, entrecruzados los dedos; y los pies para la calle... Decían «los muertos tienen que estar siempre con los pies para la calle». Antiguamente no, pero ahora le llevan coronas; no le ponían ni en el cementerio cuando se morían... En la caja y alrededor, de esto de las flores hará dieciséis o diecisiete años. Los dolientes siempre estaban al

---

<sup>510</sup> (HUMBERT, 1.988: 84-85).

<sup>511</sup> "Lo ponían en... como en una mesa, así, sus **flores**, sus velas encendidas. **Velas** en la cabeza y los pies. Le ponían flores, si estaba pegado a la pared en un lado; y si no a los dos lados; como los dolientes estaban sentados al lado; no les podían poner tantas flores..., en un jarrón." (Dolores)

lado del difunto, alrededor, en torno a la cabecera. A los niños le compraban un ataúd blanco, pero ni le ponían flores ni nada. Un niño tenía muchas ganas de hacer la comunión y le pusieron su trajecillo de comunión. Iban los niños, eran como ángeles, ¡qué lástima!..." (Presentación)

Resulta paradójico que lo que en otros contextos aparece como un elemento tradicional, por estar ligado al pasado (la vela), en este contexto de Huéneja queda asimilado al concepto "moderno" al tratarse de un elemento de procedencia exterior, desligado de la práctica funeraria que le es propia - como sugería antes Cati "Como lo has aprendido tú de pequeña, la tradición [...]"-, y que a su vez desplaza el objeto tradicional (candil), seguramente mucho más rico simbólicamente entre las personas de esta comunidad que las mismas velas. Presentación muestra también como objeto de modernidad las "coronas" de flores, frente a la práctica pasada de "no le ponían ni en el cementerio cuando se morían..."

Entre otros objetos que formaban parte de una "ritualización de tipo «simbólico-mágico»", transmitida por la tradición, nos encontramos con los que Pepe indicó para el contexto del Albaicín: **el plato de sal y las tijeras**.

"Antes se ponían cuatro cirios: dos y dos, a la cabeza y a los pies. Y antes de los cirios, el plato con la sal [sobre la barriga]; y las puntas de las tijeras en [apuntando hacia] la cabeza. Los cirios es muy antiguo, y las tijeras más todavía. Esto, yo creo que se perdió hace unos treinta años, lo de las tijeras; y, los cirios unos quince años. Porque no le subiera el vientre y no reventara. Hoy día, lo meten en la bolsa esa. Quizás sería el peso... Ahora se pone aparte en otra habitación, hace unos doce o quince años. Una habitación con la puerta abierta, quien quiera entrar a verlo, de acuerdo... En el sanatorio están en un cuartillo; en las casas particulares igual pasa. El plato de sal con tijeras, era para que no reventara. Todos los que son vivos cuando se mueren se hinchan." (Pepe)

Algo similar se practicaba en otros lugares de España, como muestra Juan Francisco Blanco al señalar que en Salamanca

"Sobre el vientre, y con el fin de que no se le inflamase, se colocaba un plato con sal [que también se encontró en Navarra, Álava y Guipúzcoa según Blanco], unas tijeras abiertas o una Biblia. En la localidad de Garcibuey aseguraban que si la difunta se hallaba encinta, había que colocar a la cabecera un plato con sal y unas tijeras abiertas, porque si venía a verla alguna bruja, podía salirse el feto." (BLANCO, 2.005: 40)

Las tijeras es uno de los símbolos tradicionales en la ciudad de Granada que encontramos en la fiesta del día de la Cruz (3 de mayo). Las instituciones públicas organizan un concurso, donde se inscriben las distintas cru-



ces que se exponen públicamente en las plazas de la ciudad o en patios interiores. Este enigmático símbolo aparece como elemento indispensable junto a la cruz expuesta: las tijeras abiertas y clavadas en una manzana -o "pero"-; los granadinos dicen que esto se utiliza *para conjurar las críticas*, los "peros". Manolo, en cambio, lo asociaba con la cultura gitana y con otro tipo de conjuro:

"Por lo que he oído la tijera cerrada en el argot gitano es sangre; y la tijera abierta es rotura. Yo he hablado mucho con ellos, inclusive tengo ahijados gitanos. Utilizan la tijera para pinchar, cuando ya tiene la tijera clavada se abre la tijera y hace una rotura [...]. **Te está conjurando; si sirve para herir, aquí está la herida de la muerte.**" (Manolo)

Vamos a mencionar otras asociaciones hechas por nuestros informantes, con fines utilitarios, para mejor comprender este símbolo:

1.- Uso de las tijeras en el campo **para atraer los rayos**, -es decir como pararrayos, según nuestro informante, antes incluso de su invención por Benjamín Franklin-, y como señala Manolo: "para que derivaran los cuerpos eléctricos, los cuerpos malignos." Quizás en Garcibuey se trataba de atraer lo "maligno" de la bruja bajo la metáfora del rayo<sup>512</sup>.

Otra informante explicará este uso del plato de sal y las tijeras:

"Cuando había una tormenta ponían una cruz de sal; la ponían en una mesa o un plato llano; y las tijeras en cruz para que la tormenta se desvaneciera; las puertas abiertas, esto era para parar las tormentas." (Cati)

2.- Para **proteger los huevos de la gallina durante las tormentas**, con la finalidad de que los futuros pollitos pudiesen terminar su proceso dentro del huevo:

"A las lluecas, cuando estaban en un cestico con los huevos, que los pollos se estropean es cierto. Las tormentas afectan a los pollos en el cascarón y se mueren...; y, mi madre iba y le ponía a la llueca y le metía las tijeras en cruz y por debajo, para que las tijeras tocaran los huevos de la gallina." (Cati)

Vemos, por tanto, que las tijeras, reforzadas con el plato de sal, poseen una significación de conjuro y protección -¿y conservación?-. Podríamos ver en esto una forma simbólica de conjurar los peligros por los que podía pasar el difunto, y que son dobles:

1.- Posibles peligros relacionados con los procesos del alma. Manolo

---

<sup>512</sup> Bastante lógico si tenemos en cuenta el uso de protección de los huevos en la asociación simbólica siguiente.

hizo alusión a una relación entre la electricidad y los cuerpos malignos, contra los que las tijeras eran "eficaces", en ese doble nivel ("para que derivaran los cuerpos eléctricos" por un lado, y "los cuerpos malignos" por otro lado). Las tijeras, por tanto, pueden estar conjurando esos *cuerpos malignos* que podrían interferir en los procesos del alma del difunto en el más allá, y que ha de ser protegido, como lo eran los pollos en el cascarón -como indicó Cati-. Nos encontramos de nuevo con la similitud simbólica entre muerte y nacimiento: el alma del difunto sería como el pollito en su cascarón, el cuerpo sería ese cascarón, y las entrañas el lugar donde se depositan estos objetos simbólicos, sería el lugar de la *maternidad simbólica* donde las tijeras apuntarán hacia la cabeza: el lugar más vulnerable, que se trataría de proteger.

2.- Estas tijeras también estarían protegiendo al difunto del peligro de las críticas o chismes<sup>513</sup> de los vivos, durante la exposición pública del cadáver que, como veremos a continuación, será sometida a una observación minuciosa por parte de los que se situarán frente al mismo.

La sal, en cambio, puede estar tratando de preservar "la vida" y la imagen del difunto, ya que ésta queda asociada a una de sus funciones tradicionales, la conservación de los alimentos, para evitar su descomposición. Pero existe también un uso mágico-ritual para proteger los hogares de los malos espíritus (tanto de los vivos como de los difuntos), por lo que hay personas que creen que echando un puñado de sal en algunos de los rincones de la casa ésta queda protegida de las *malas presencias*<sup>514</sup>. La sal posee también un fuerte valor simbólico dentro del Cristianismo, Jesús usó este símbolo junto con la luz para explicar la identidad esencial del hombre: "Vosotros sois la sal de la tierra; pero si la sal se desvirtúa, ¿con qué se la salará?. Para nada aprovecha ya, sino para tirarla y que la pisen los hombres." (Mt. 5, 13). Este símbolo es el que utilizó, por ejemplo, Rosa María Rivero y sus colaboradores

---

<sup>513</sup> A lo ya dicho con respecto a las tijeras en la fiesta de las Cruces de Granada, simbolizando ese conjuro de "chismes"; añadiremos el uso apuntado por Casas Gaspar, en Sevilla, de las tijeras y el cedazo, para saber si San Antonio les iba a facilitar un novio (CASAS GASPAR, 1947: 96). Tuvimos conocimiento en el contexto de otro pueblo andaluz -Campillos (Málaga)- de esta práctica, aunque "la pregunta" era otra. Al parecer, las mujeres utilizaban unas tijeras abiertas y clavadas por una de sus aspás en el marco de madera de un cedazo circular, para "averiguar" si estaban siendo el objeto de las críticas en el pueblo. Según la información recibida, dos mujeres (podían ser dos vecinas, o madre e hija) lo sujetaban, poniendo cada una de ellas los dedos bajo cada uno de los ojos de las tijeras, y, sujetándolo entre las dos repetían la siguiente fórmula: «cedacito, cedacito, dime la verdad o la mentira. Dime si «fulanita» me critica"; entonces esperaban un momento sin moverse; y si el cedazo se daba media vuelta hacia cualquier lado, significaba que la persona que preguntaba estaba siendo criticada por la persona mencionada; y si no se movía, "era mentira", es decir, no había críticas.

<sup>514</sup> Guichot y Sierra recoge entre las "supersticiones populares andaluzas" la siguiente: "Al mudarse de domicilio, lo primero que debe hacerse, para que no falte en él el alimento, es rociar con sal los rincones de las habitaciones." (GUICHOT Y SIERRA, [1.882-1.883] 1.981: 417).

(fundadores en 1.986 y presidenta de "La Casa de la Sal" en Córdoba, México, para acoger niños y adultos enfermos de Sida), ella explica el por qué de la elección de este concepto:

"¿Por qué «de la sal»? Porque la sal es un elemento que contribuye de manera positiva a la conservación: evita la corrupción; da sabor a los alimentos; es sustancia principal entre los constituyentes de los tejidos humanos. Plinio el Viejo dijo: «Los dioses saben que la civilización no es posible sin la sal.»" (RIVERO VELASCO, [1.996]: 1)

#### 4.2.1.3. "«Mira lo bien que está»"

*"Laïque ou chamannique le masque sibérien peut se définir comme un écran interposé entre deux mondes."* (Éveline Lot-Falck)<sup>515</sup>

*"Ya en los entierros se borraban muchas..., por eso al morir se queda uno en paz con todo el mundo."* (Antonio)

*"A algunos les cubrían la cara con un pañuelo negro, y si querían verlo quitaban el trapo. A los más jóvenes no se les ponía, a los más viejos sí."* (Antonio)

*"Mi madre murió hace unos cincuenta años de cáncer. ¡Qué raro! cuando se murió estaba como carbonizada, muy oscura. Eso es raro, ¿no?"* (Tomás)

En el difunto se va a producir la convergencia de comentarios procedentes, por un lado, de los acompañantes, y por otro lado de los dolientes, buscando signos que serán leídos e interpretados de forma diferente dependiendo del rol en que se encuentre situado cada testigo ocular:

1.- El de los familiares: centrándose directamente en el propio difunto (pero más o menos conscientes de los significados que implican las lecturas que el grupo puede hacer de ellos mismos).

2.- El del resto de la comunidad: quien pasando por la lectura de esos signos en el difunto se va a focalizar en los familiares próximos del mismo.

La comunidad, por tanto, puede prestar una especial atención a la presentación del cadáver, lo que puede llegar a producir en relación a éste **comentarios que tratan de situar el comportamiento moral de los dolientes, al**

---

<sup>515</sup> Trad.: "Laica o chamánica, la máscara siberiana puede definirse como una pantalla interpuesta entre dos mundos." (LOT-FALCK, 1.960: 16).

**evaluar los sentimientos demostrados con los signos que el cadáver ha producido**, sirviéndoles el difunto para clasificar a los miembros de la propia comunidad. Ya fuimos viendo a lo largo del tratamiento del tema algunas de las críticas que se hacían con respecto a la vida del difunto -aunque más bien con tono desenfadado, o en relación a lo que éste había aportado al grupo-, volveremos en el apartado siguiente al tratamiento de estas críticas pero ya relacionadas con una construcción social del bien y del mal.

En principio queremos señalar que para que el difunto *exista* y cuente verdaderamente para el grupo no basta únicamente con morir, es necesario que éste haya poseído una existencia o *ser social*, reconocida por la comunidad a través de una serie de vínculos y relaciones que le hayan dado una identidad y existencia social. De lo contrario el individuo quedará excluido de las reglas del juego social y de la vida de la comunidad. Recordemos los orígenes semánticos de la noción de "persona"<sup>516</sup> que Marcel Mauss presentó -y que ya expusimos-: "máscara", la máscara a través de la cual: *per*, resonaba la voz: *sonare*. (MAUSS, [1.950] 1.983: 350); este mismo autor desarrollaba más adelante el sentido "d'image superposée" (MAUSS, [1.950] 1.983: 353). Esto nos remite a la concepción de esa doble naturaleza del individuo, individual y social, que encontraremos de forma muy sutil en el enunciado de Manolo que ofrecemos a continuación:

"Y si no iba nadie [al entierro] «¿quién se ha muerto?»."  
(Manolo)

Esta pregunta posee un doble sentido, que para un andaluz resulta bastante evidente:

1. El sentido literal, que denota la búsqueda de información acerca de la identidad del difunto desconocido y anónimo como individuo<sup>517</sup>; pero que, el hecho de formularla en el contexto de su pueblo nos lleva al segundo sentido, menos inocente.

2. El sentido oculto, o connotativo en que las personas que la cuestionan, posicionadas en su ser social, a través de esta misma pregunta están procediendo a la negación social del difunto. Es a través de los otros que el individuo posee una existencia social, por tanto "si no iba nadie" a su entierro quiere decir que no existía para el grupo: "¿quién se ha muerto?". Dicho enunciado está sugiriendo que, en cierto modo, se trata de "alguien" -individualmente hay un sujeto "¿quién?"- que para el grupo está significando "nadie".

---

<sup>516</sup> En francés el término "personne" posee dos significados completamente opuestos, y que engloban lo que estamos exponiendo. El primero se corresponde con la significación española de persona; el segundo expresa la negación de la misma: "nadie."

<sup>517</sup> Y vemos que al no poseer este difunto esa "existencia social", las redes sociales que hacían circular rápidamente la información de lo sucedido no se movilizarán.

Este doble sentido se corresponde sobre todo con personas que se encuentran en situación de marginalidad -inexistencia- social. Isabelle Marin relata un caso de uno de sus pacientes al que, tras un diagnóstico de cáncer de páncreas, se encontró confrontado con fuertes crisis de angustia y obsesiones hasta que pudo confiar al equipo que sus papeles no estaban en regla pues "desde hacía tres años, estaba considerado como muerto", tras haber prestado su carné de la seguridad social a un amigo, que murió bajo su nombre, perdiendo de esta forma su identidad. Marin dice que una vez resuelto este problema el paciente murió en paz (MARIN, 2.004: 165-166). Señala además que

"La muerte es un acontecimiento multidimensional: familiar, social y cultural. El individuo que muere es a la vez un ser de carne y de amor, pero también un ciudadano con una pertenencia a la sociedad, traducida, sobre todo, a través de los documentos administrativos. Lo saben bien todos los que han tenido que hacer numerosos trámites tras el deceso de uno de los suyos. Recientemente<sup>518</sup>, los «sin techo» se han emocionado por la ausencia de nombres y apellidos sobre sus tumbas, cuando se les entierra por cuenta de la sociedad. Así, en el momento de la muerte se ponen al desnudo las contradicciones sociales."<sup>519</sup> (MARIN, 2.004: 168)

Por tanto, la presencia de las personas que conforman la comunidad -ya sea en el velatorio, entierro, o visitas posteriores al entierro- va a significar la forma en que el grupo está reconociendo la existencia del otro como difunto para integrarlo dentro de la "comunidad identitaria" y en la memoria colectiva. También contribuye a reafirmar la "existencia" de la familia en el seno de la comunidad.

Debido a esto, la exposición del cadáver, constituye un acto particularmente especial, en que el difunto bien identificado -nombre y apellidos-, y bien ubicado -pertenencia familiar y relaciones con los miembros de la comunidad-, será el punto de focalización donde la comunidad va a converger, tras la puesta a punto efectuada por los miembros de la familia -o la persona encargada de amortajar-, preparada según pautas culturalmente establecidas.

---

<sup>518</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>519</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "La mort est un événement multidimensionnel: familiale, sociale et culturelle. L'individu qui meurt est à la fois un être de chair et d'amour mais aussi un citoyen avec une appartenance à la société, traduite, notamment, par des documents administratifs. Le savent bien tous ceux qui ont dû faire les nombreuses démarches nécessaires après le décès de l'un des leurs. Récemment, les «sans-abri» se sont émus de l'absence de nom sur leurs tombes, lorsqu'ils sont enterrés aux frais de la société. Ainsi, au moment de la mort, sont mises à nu les contradictions sociales." (MARIN, 2.004: 168).

Por tanto, como hemos señalado en el velatorio volvemos a encontrar los dos públicos:

1) **los dolientes**, quienes preparan al difunto, con dos objetivos que se presentan en forma de «*boucle récurrente*»<sup>520</sup>:

a) por un lado objetivos sociales, para

- fijar la imagen del difunto en la comunidad, y en cierto modo, presentar los signos que permitan una lectura lo más positiva posible del cadáver, para que la familia y el difunto puedan conservar su imagen ante los otros, y de esta forma ser incorporada a la memoria colectiva en forma de relato.
- Reforzar la posición de los dolientes de forma individualizada ante la comunidad, lo que facilitará su integración social tras el duelo.

b) por otro lado objetivos personales, para

- fijar una imagen íntima y privada del difunto para el propio recuerdo familiar -o de "la última vez"-, el que ellos guardarán en sus memorias.
- Crear un relato personal y personalizado donde los objeti-

---

<sup>520</sup> Estos términos son empleados por Edgard Morin (MORIN, 1.981: 187) para significar un proceso en que "[...] la fin du processus en nourrit le début, par retour de l'état final du circuit sur et dans l'état initial: l'état final devenant en quelque sorte l'état initial, tout en demeurant final, l'état initial devenant final, tout en demeurant initial. [...] processus circulaire par lequel le produit ou l'effet ultime devient élément premier et cause première. L'idée de récursion, en termes de praxis organisationnelle, signifie logiquement *production-de-soi* et *ré-génération*. [...] L'idée de récursion renforce et éclaire l'idée de totalité active. Elle signifie que rien isolément n'est génératif (même pas un «programme»); c'est le processus dans sa totalité qui est génératif à condition qu'il se boucle sur lui même. En même temps l'action totale dépend de celle de chaque moment ou élément particulier, ce qui dissipe toute idée brumeuse ou mystique de la totalité." (MORIN, 1.981: 186). Trad.: "[...] el final del proceso alimenta el principio, por la vuelta al estado final del circuito sobre y en el estado inicial: el estado final llegando a ser, en cierto modo, el estado inicial, permaneciendo final; el estado inicial llegando a ser final, permaneciendo inicial. [...] procesos de circuitos a través del cual el producto o el efecto último llega ser el elemento primero y causa primera. La idea de recursión, en términos de praxis organizacional, significa lógicamente *producción-de-sí-mismo* y *re-generación*. [...] La idea de recursión refuerza y aclara la idea de totalidad activa. Significa que no hay nada que sea generativo de forma aislada (tampoco un «programa»); es el proceso en su totalidad que es generativo a condición de que éste se bucle sobre sí mismo. Al mismo tiempo la acción total depende de la de cada momento o elemento particular, lo que disipa toda idea brumosa o mística de la totalidad." (MORIN, 1.981: 186). Morin explica que este concepto aplicado a los seres vivos, se lo debemos a H. Foerster (MORIN, 1.981:186), pero no cita la referencia concreta del tratamiento de este concepto por dicho autor, aunque da una bibliografía del mismo al final de su libro.

vos sociales, del que depende el grado de participación del resto de la comunidad -presentados en el punto a-, una vez alcanzados contribuyan a reforzar la imagen personal del difunto, lo que a su vez reforzará la imagen de los mismos dolientes. Del relato generado en la comunidad se creará un relato familiar, del que cada componente de la familia generará el suyo propio.

2) y **los acompañantes**; estos últimos van a intentar proceder a "interrogar" el cadáver para extraer una serie de informaciones que les remitan a los dolientes. Louis-Vincent Thomas ha mostrado en sus estudios sobre la muerte africana, justamente lo que él denomina "la costumbre del interrogatorio del cadáver" entre los Diola del Senegal, quienes a través de un ritual muy elaborado, proceden a la búsqueda de las causas de muerte -natural o no-, y los culpables, si los hay -brujos o la propia víctima al haber violado algún tabú o precepto-. Se le hacen preguntas verbalmente, que se supone que el difunto responderá dirigiendo el movimiento de sus portadores (THOMAS, 1.977: 229-251), (THOMAS, 1.972: 165-167).

En las descripciones de nuestros informantes, como la que Manolo ofrece a continuación, no se trataba de conocer ni la causa (puesto que culturalmente ésta había sido identificada por el médico), ni al posible culpable de la muerte -como sucede en los ritos africanos- sino el trato que el difunto había recibido antes de morir, por parte de su propia familia. Por tanto, la cuestión subyacente es diferente a la de los ritos africanos, no obstante hay un cuestionamiento y una lectura simbólica de signos. Manolo va a presentar algunos de estos signos y sus significados que se pueden englobar bajo el conocido proverbio "**la cara es el espejo del alma**":

"Normalmente cuando mueren en la casa no se espera que mueran en un momento determinado, y se les arreglaba el pelo; y, cuando estaban enfermos se lo soltaban, y se los arreglaban o remetían..., por aquella curiosidad de la hija o los hijos..., querían mirarla, le ponían colorete..., que **la gente normalmente para quedarse con esos recuerdos...** Cuando están metidos en la caja, van a verla. **Se ha comentado muchas veces: «después de muerta, parece que está más guapa, parece que está normal», «está muy bien, mira lo bien que está»,** por aquello de animar a la familia. **Si ha estado bien mirada, bien cuidada... si ha estado bien cuidada tiene la cara más redonda, menos arrugada, más lustre... Que una persona que ha estado bien cuidada huele menos en la caja. Una persona mayor atendida bien por la familia presenta unas características diferentes a las que no lo están.** Cuando esas personas mueren, las personas **representan en la cara** «la cara, espejo del alma», **reflejan que han estado bien atendidas, la familia se ha preocupado...**, de que la familia ha traído gente para que hable con ella..., el cura...; **en la cara representa esas atenciones.** Una persona que muere en su casa, muere con una sonrisa en la cara.

Cuando muere solo se dice que muere con sentimiento. ¿Por qué crees que se les ponen unas velas?, las velas se ponen para espantar los malos augurios. Se dice: «mira, ha muerto con una sonrisa». Los viejos de la Residencia seguro que mueren con sentimiento. Cuando mueren con sentimiento la gente dice: «pues vamos a rezar el Rosario a ver si se alegran.» (Manolo)

Partiendo, por tanto, de esta metáfora "la cara, espejo del alma", Manolo nos sitúa en el punto de referencia corporal -el rostro (la máscara)- a partir del cual se buscarán signos para elaborar un mensaje. Nuestro informante indica además la utilización del maquillaje en los difuntos a través del "colorete"<sup>521</sup>, lo que nos muestra un uso tradicional del mismo en la preparación del cadáver, a pesar de ser más conocido el uso del maquillaje en la práctica profesional de los *funeral home* americanos<sup>522</sup>. Como hemos señalado más arriba, los familiares pondrán un cuidado muy especial en la presentación del difunto, que funcionará simbólicamente como un objeto-máscara (con un aspecto de **presentación** -máscara social que sigue los preceptos culturales de preparación del cadáver- y al mismo tiempo, otro de **ocultación** -en relación a la intimidad familiar y a la del propio difunto)<sup>523</sup>, tratando de contribuir a

---

<sup>521</sup> Es un maquillaje de color rojo, o rosado para realzar justamente el "color" de las mejillas, buscando un efecto de naturalidad. De hecho, las granadinas utilizan este maquillaje con una cierta intensidad (quizás algo mayor que en otras provincias).

<sup>522</sup> Recordemos que los funerales americanos organizados y gestionados por los *funeral directors*, los cadáveres además de embalsamados son maquillados, desempeñando la "restauración cosmética" un papel muy importante en la visibilidad del cadáver (METCALF; HUNTINGTON, 1.991: 187-189).

<sup>523</sup> De hecho, conocemos la fuerte conexión que existe entre las máscaras funerarias, que en muchas culturas recubrían el rostro del difunto. Lot-Falck dice que "On en conclura que les morts avaient besoin non seulement d'armes, de vêtements et d'ustensiles divers mais aussi de leur portrait personnel, peut-être comme des titres de noblesse les accréditant dans l'au-delà, leur restituant d'office le rang occupé par eux dans la société des vivants." (LOT-FALCK, 1.960: 18). Trad. "Concluiremos que, los muertos, necesitaban no solamente armas, vestidos y utensilios diversos, sino también su retrato personal, quizás como títulos de nobleza que les acreditaría en el más allá, restituyéndole de oficio el rango ocupado por ellos en la sociedad de los vivos." (LOT-FALCK, 1.960: 18). En cambio, las máscaras funerarias que estudió Henri Lehmann en Méjico, según dice este investigador, no aparecen individualizadas "simbolizando únicamente al difunto" (LEHMANN, 1.960: 29). Para Jean Guiart, en las Nuevas Hébridas "Le porteur de masque (ou de la coiffure) représente alors une collectivité d'hommes, à qui appartient le masque (ou la coiffure), collectivité composée de ceux qui ont payé le prix (en cochons) pour être initiés à la fabrication du masque lui-même et savoir produire le son particulier qui est la voix du masque." (GUIART, 1.960: 34). Trad.: "El portador de la máscara (o del tocado) representa entonces a una colectividad de hombres, a los que pertenece la máscara (o el tocado), colectividad compuesta de aquellos que han pagado el precio (en cerdos) para ser iniciados en la fabricación de la máscara misma y saber producir el sonido particular que es la voz de la máscara." (GUIART, 1.960: 34). Vemos por tanto, cómo culturalmente a la máscara se le adhieren significados individuales y colectivos, dependiendo del contexto cultural.



la creación de un determinado mensaje -que se pretende controlar- en relación a la propia interioridad de los dolientes.

En Estados Unidos, como indican Metcalf y Huntington, también existe una puesta en escena cuyo foco central de atención es el cuerpo del difunto donde se va a reconstituir otro tipo de señalización en su rostro:

"Las prácticas de embalsamamiento y de visionado expresan estas representaciones colectivas: lo peculiar es revelar al muerto en paz. Como las últimas horas o días que preceden la muerte pueden haber estado invadido por la pena, lo que es inadmisibles, el cuerpo restaurado proporciona una imagen más verídica de la muerte. Como una pesada sedación puede haber sido necesaria para aliviar el sufrimiento, las escenas de lecho de muerte han sido excluidas."<sup>524</sup> (METCALF; HUNTINGTON, 1.991: 205)

Estos mismos autores vinculan el significado del reflejo de la paz en el rostro con el traumatismo que supuso en las conciencias la Guerra Civil de Estados Unidos, teniendo como punto de partida los funerales del asesinado presidente Lincoln en que se buscaba leer *algo de la paz en el rostro* (METCALF; HUNTINGTON, 1.991: 206-208).

Siguiendo con el texto de Manolo, los miembros presentes de la comunidad van a asistir a esta puesta en escena, donde, como ya vimos durante el velatorio, han estado *acompañando*. Y es entonces cuando van a captar estas impresiones físicas del cadáver -tratando de leer la expresión del "sentimiento" del difunto-, no en un rito público y colectivo como en el ritual africano que describió Thomas, sino de forma semiprivada e individual por parte de cada uno de los miembros de la comunidad *que saben leer* este tipo de signos desde su *ser social*, y que lo expresarán ante otros miembros, circulando en el interior de la comunidad. Como explica Manolo, cuando el resultado es positivo los enunciados son: «parece que está más guapa, parece que está normal», «está muy bien, mira lo bien que está». Pero nuestro informante dice, por otro lado, que estos enunciados se hacen para "animar" a la familia; nos preguntamos si aparte de reforzar la imagen positiva que ésta trata de conservar del difunto no se trata también de confortarla ante el veredicto al que la familia sabe muy bien que está siendo sometida por parte del grupo.

A través de los signos que presenta el cuerpo del difunto nos encontramos, finalmente, con dos categorías distintas aplicadas a los dolientes:

---

<sup>524</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "The practices of embalming and viewing express these collective representations: The point is to reveal the dead at peace. Because the last hours or days preceding death may have been marred with pain, which is inadmissible, the restored body provides a truer image of death. Because heavy sedation may have been necessary to alleviate suffering, deathbed scenes are precluded." (METCALF; HUNTINGTON, 1.991: 205).

1.- Los que mueren bien atendidos por sus parientes mueren con una sonrisa en la cara, "con lustre, cara redonda, etc.", "menos arrugada", y "huelen menos en la caja"; esto se corresponde con los que mueren en sus casas.

2.- Los que mueren mal atendidos, "mueren con sentimiento"; y se entiende que su rostro no posee los rasgos descritos en el primer grupo, y que huelen más en la caja. Existe un paralelismo entre esto y lo que el doctor Emmanuelli<sup>525</sup> explica con respecto a las personas que sufren la exclusión: que el mal olor es una especie de mensaje emitido por estas personas para mantener una distancia y fijar unos límites con esa sociedad que les ha marginado (EMMANUELLI, 1.998: 129-130); este mismo autor dice con respecto a estas personas que

"Sus patologías se encuentran estrechamente ligadas con la no-representación del cuerpo. El sufrimiento psíquico constituye un dolor indecible, del que estos excluidos no llegan a salir. No saben decir: «Estoy deprimido, porque soy desgraciado». Y, como el cuerpo es un objeto de sufrimiento, ellos lo rechazan. No tienen ningún interlocutor para expresar su mal." (EMMANUELLI, 1.998: 128)<sup>526</sup>

Es por ello, sigue diciendo Emmanuelli, que si estas personas encuentran a alguien que las escuche, de forma paradójica se ven obligados a callarse, y que entonces es el cuerpo el que abandonará el control "puesto que es él el que expresa el dolor". Manolo, ha añadido en esta categoría también como ejemplo los que mueren lejos de sus casas, o en la Residencia de ancianos.

Es, por tanto, en este sentido, que podemos entender el siguiente comentario de Pepe:

"Mi madre iba divinamente, sin deformación ninguna en la cara." (Pepe)

A pesar de que la madre de Pepe no murió en su casa -como veremos-, y, que su deseo de morir en casa de su hijo no se vio satisfecho por la oposición de la nuera, Pepe está queriendo significar que él no abandonó a su madre puesto que estuvo presente junto a su lecho de muerte ocupándose de sus necesidades afectivas para que tuviera una "buena muerte en paz":

---

<sup>525</sup> Fundador de Médicos sin Fronteras en 1.971, y que con una formación de médico de urgencias trabajó durante largo tiempo con vagabundos, *sin techos*, etc. y posee una amplia experiencia sobre el terreno de la exclusión social y la marginación.

<sup>526</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Leurs pathologies sont étroitement liées à la non-représentation du corps. La souffrance psychique constitue une douleur indicible, dont ces exclus n'arrivent pas à sortir. Ils ne savent pas dire: «Je suis déprimé, parce que je suis malheureux». Et comme le corps est un objet de souffrance, ils le rejettent. Ils n'ont aucune tribune pour dire leur mal." (EMMANUELLI, 1.998: 128).

"En los velatorios se dice: «parece mentira que en tan poco tiempo se haya ido», y si ha sido una enfermedad larga: «Hay que ver lo que ha sufrido». Hay personas que dicen: «parece que está durmiendo, está natural»; y ahí se notaba si había sufrido o no. Se dice que murió con mucha paz." (Pepe)

Pero con los cambios producidos en nuestra sociedad respecto a la muerte nuestros informantes han constatado que los que asisten a los velatorios cada vez miran menos al cadáver, por lo que se constata un desmontaje de la visibilidad social, como señalan Cati y María:

"La gente cada vez entra menos. Se comenta mucho: «**prefiero no verlo y recordarlo como ha sido en la vida**»." (Cati)

"Hay un cristal y detrás el muerto [...] unos lo han visto y otros no. Unos incluso se les veía así la carilla, y yo misma dije: «Ay Dios mío, ¿por qué han dejado la carilla así... destapá?»." (María)

Desmontaje de la visibilidad social del cadáver -que ha sido progresivo; recordemos que el cadáver era expuesto, en general, sólo en una habitación, donde entraban los que querían "despedirse por última vez"-, lo que supone también la desaparición de la búsqueda "social" de los signos de la intimidad del difunto y de los dolientes; ya que todo este tipo de informaciones pasan a pertenecer de forma completa a la esfera de lo "privado". Es en este sentido que entendemos que la visibilidad de la muerte es concebida como "indecente" y "morbosa", en cuanto existe la posibilidad de ese tipo de lecturas -íntimas y privadas en el espectador- reduccionistas en la intimidad del otro como individuo -que ya no lo es-. Esto la nueva conciencia no lo tolera.

**Ataques verbales.**- En otro extremo, y fuera de este contexto, en que se trata de "honrar al difunto", una de las formas de provocación a la violencia más fuerte ha sido el ataque verbal directo a través del insulto a los familiares fallecidos, con expresiones como "tus muertos", o "me cago en tus muertos". Este ataque se considera como un atentado contra "lo más sagrado" que la persona posee, y, por tanto, equivale a una declaración de guerra.

"Aquí no ha pasado ni dos meses. Un niño se cagó en sus muertos, y el hombre casi se lo carga, porque si le pega al niño...; ahora, el niño era un indecente, y el hombre le dice: «mi padre está muerto, y te mato». El padre cogió al niño, y el padre al niño le haría lo que fuera. Antes acababan en puñaladas; y ahora mismo, si se hubiera liado." (María)

A través del difunto, la sociedad hace la lectura del comportamiento íntimo de sus miembros dentro de la unidad familiar, de forma ritualizada, para verificar su adecuación a la norma en los momentos de crisis, a través del cumplimiento de una serie de obligaciones consideradas "socialmente" obligatorias. Para ello la presencia social y su implicación era un requisito

indispensable. Es en este sentido que el difunto se convierte en un indicador del orden social que permite la comprobación de cada uno de los miembros que compone la comunidad, revelando aspectos de su individualidad en los momentos en que el grupo se siente amenazado en su supervivencia al haber sido tocado por la muerte.

#### 4.2.2. ¿QUÉ DICEN DE LOS DOLIENTES?

Nos acercamos ahora a los comentarios -críticas o elogios- dirigidos directa o indirectamente hacia los dolientes, cuyas expresiones y comportamientos han ido siendo observados por el resto de los vecinos. Muchos de estos comentarios ya fueron tratados a medida que fuimos desarrollando el análisis en las distintas etapas del duelo; por lo que únicamente haremos un resumen. En cambio, trataremos con más detalle el tema de la viudez, en los aspectos no tratados.

##### 4.2.2.1. Las manifestaciones públicas de sentimientos. Recapitulación.

Recordaremos cómo algunos signos en la expresión de los sentimientos expresaban la intensidad del mismo a través de la cantidad (volumen de la voz, intensidad de las lágrimas o gritos, o mayor duración del luto, etc.). Según esta teoría interpretativa las gentes de la comunidad podían considerar si sus miembros *habían sentido mucho* a su difunto, o *no lo habían sentido*.

También nos aproximamos a algunos casos que provocaban una cierta incomodidad del grupo y del individuo, al encontrarnos ante una "zona de perturbación del mensaje"<sup>527</sup>, en palabras de Thomas (THOMAS, 1.972: 176), donde la expresión de sentimientos no se ajusta al código tradicional, como

---

<sup>527</sup> Thomas al tratar de una serie de asociaciones semióticas de la muerte, entre ellas la oposición "Rapidez - Lentitud", habla de los mitos africanos del origen -en que un animal rápido envía el mensaje de la muerte, y otro más lento anuncia la vida-. De este mito, Thomas hace derivar dos lógicas contrarias: - Una lógica humana: donde la rapidez se asocia a la vida, y la lentitud con la muerte. - Una lógica celeste: en que, por el contrario, rapidez se asocia a muerte, y lentitud a la vida. Thomas dice que "La «boîte noire» et les messagers jouent le rôle de médiateurs entre le monde céleste et le monde terrestre, ils permettent le passage d'une signification à l'autre des notions dénotées par la vie et la mort." (THOMAS, 1.972: 176). Trad.: "La «caja negra» y los mensajeros desempeñan el papel de mediadores entre el mundo celeste y el mundo terrestre, permitiendo el paso de una significación a la otra de las nociones denotadas por la vida y la muerte." (THOMAS, 1.972: 176). En el esquema que presenta a continuación, se encuentran los diferentes mundos (terrestres y celestes), cada uno con la significación del par rapidez-lentitud, y en medio de esos dos mundos sitúa la "Caja Negra", o "espace séparant Dieu des hommes. Lieu de perturbation du message." Trad. "espacio que separa Dios de los hombres. Lugar de perturbación del mensaje." (THOMAS, 1.972: 176). Nos parece muy pertinente y a propósito esta reflexión, que comparamos con el testimonio de Manolo, donde el comportamiento individual y colectivo puede encontrar estas *zonas de perturbación del mensaje*, o -como diría Edgard Morin- *del Ruído*.

fue el caso de Manolo: "Cuando se murió mi madre yo no estaba decaído; dicen que yo estaba alegre. [...] Y la gente dice: «este hombre parece que no está..., no era...»"<sup>528</sup>. Aunque él pudo ofrecer una explicación del significado y origen de su comportamiento (recordemos que su madre le pidió que estuviera "alegre" en esos momentos), no dejó de sentir una cierta preocupación por su reacción ("y yo me preguntaba ¿por qué estar yo preocupado"). Preocupación que se sitúa en los límites entre su ser individual y su ser social (en el contexto de su pueblo), y esa *zona de perturbación del mensaje*. Él había enunciado una serie de críticas desde su individualidad para explicarnos que el "sentir individual" no se construye en realidad, como el "sentir social" espera (recordemos que para Manolo el sentimiento se muestra con el tiempo y no en el momento). Pero el grupo espera una reacción inmediata, espontánea y visible que pueda percibir fácilmente y en el momento en que esté presente. Si Manolo pudo *traducir* "una significación a otra" -asumiendo la función de la "Caja Negra" (THOMAS, 1.972: 176)-, recordemos que Patrocinio no pudo hacerlo (se le hizo "un nudo en el estómago"), y no pudo llorar, y en su presencia el grupo sentenció con la frase lapidaria: "esta mujer es tonta".

Aurelia, por otro lado, mostró uno de los comentarios que se suelen oír en relación a las personas de la ciudad:

"Se dice que en Granada se muere alguien y la gente se acuesta tan tranquila." (Aurelia)

lo que nos lleva al enunciado de Antonio, quien nos situó ante la imagen que las personas de pueblo tenían de ellos mismos con respecto a la ciudad -la gente de los pueblos "sentían más las cosas".

También nos aproximamos a las interdicciones culturales durante los funerales, y a sus transgresiones -caso del cura del pueblo de Antonio, cuando ofreció dulces y bebidas en el velatorio de su madre-, con el correctivo o sanción consecuente, es decir las críticas - "«digo, con su madre muerta, y invita a la gente a dulces»". Esto lo vimos claro también, cuando Presentación hizo algunos comentarios acerca de los dolientes que bebían durante los momentos públicos del duelo: "Si bebían se decía: «Hay que ver que fulano no tenía que haber bebido»"; y, que como vimos esto significaba "no sentirlo mucho". La misma Presentación decía al respecto: "**yo misma lo veo muy mal visto**". Esta frase nos situó en el concepto del ajustamiento de la persona individual -*yo misma*-, a la visión -*lo veo*- moral del grupo -*muy mal visto*-; puesto que estar *bien visto* o *mal visto* es algo que define la propia comunidad.

Esta lógica de cantidad, antes asociada a gritos, lágrimas, etc., (intensidad y duración) se ha transferido a otras formas más *modernas*, como el gasto efectuado en los funerales: caja, tumba, flores, etc., y en las fiestas conmemo-

---

<sup>528</sup> Cf. II. 2.1., pg. 213.

rativas; lo que, por otra parte, muestra los cambios económicos experimentados por la sociedad española en estos últimos cuarenta años, así como las mejoras en la calidad de vida. De esta forma la expresión de los sentimientos se va a transferir de las demostraciones físico-emocionales a las económico-materiales del precio y del valor, como indica Manolo en el texto siguiente, donde las diferencias sociales quedan también manifiestas:

"Antes había categorías, y sigue habiéndolas..., porque es que también sí que había esa polémica en la compra de la caja, eso se nota. Tú tienes un familiar en un hospital, ¡es escalofriante!, se muere esa persona, y a las siete de la mañana o a las ocho aparece un señor vestido de negro con un catálogo de trajes... Representantes de su artículo, «traje y corbata negra», saben hasta el nombre: «¿son ustedes familiares de...?; vengo a enseñarles la caja. Esta vale tanto, otra cuanto...». Pues ya está el dilema, ¿qué caja ponemos? Si cogemos la de 70.000 pesetas van a decir que qué tacaño. Lo he vivido, ¿aquí qué estoy comprando, un traje? Te enseñan modelos de caja, que hay cajas de un millón de pesetas. Si es gente de prestigio, da cosa de pedir una caja barata." (Manolo)

Vemos cómo el *dicen* del pueblo permanece interiorizado en nuestros informantes bajo la fórmula hipotética "van a decir que..." -que cristaliza muchos de sus temores- y que continuará condicionando sus comportamientos en la ciudad e incluso ante desconocidos, como le sucede a Manolo al situarse como sujeto frente al agente<sup>529</sup> de la compañía fúnebre -perteneciente al

---

<sup>529</sup> En muchas ocasiones en los investigadores que han tratado el tema de los funerales -así como en nuestros propios informantes- aparece una valoración negativa de esta profesión, y estos nuevos profesionales de la modernidad, donde se les asocia con ganancias económicas, que además proceden de la muerte, algo que parece, en cierto modo, intolerable a unos y a otros. En el discurso de nuestros informantes lo comprendemos perfectamente, puesto que dolor-tragedia y dinero se casan muy mal -como sucede también con los psicólogos o psicoanalistas y sus pacientes, remitimos para ello al artículo de Juliette Favez-Boutonier (1.977)-, pero no debería suceder así en los investigadores. Todo esto contribuye a estigmatizar socialmente a estos profesionales y a estas empresas que efectúan un trabajo nada fácil y desvalorizado socialmente. Como actividad no puede ser concebida en la actualidad más que dentro de los circuitos comerciales -coste de personal, y materias empleadas-. Pensamos que un trabajo antropológico sobre este sector profesional revelaría otro rostro individual y social de este colectivo. Cuando nos hemos puesto en contacto por teléfono con alguna compañía en Granada para efectuar algunas preguntas, y nos hemos presentado como investigadora que realiza una tesis en antropología, la persona que tuvimos al otro lado del teléfono respondía con amabilidad, y nos dijo que si queríamos saber más cosas que podíamos pasar por allí, o llamar cuando quisiéramos; el deseo de comunicar era muy fuerte, y casi sentimos no poder aprovechar una ocasión parecida. Pensamos -quizás nos equivoquemos- que estos profesionales pueden estar deseando salir de un cierto silencio, y poder romper con una imagen que la sociedad proyecta sobre ellos y que les marginaliza. No queremos dejar de pasar la ocasión de exponer que durante la canícula de agosto del año 2.003 en Francia, cuando se empezó a hacer patente el número de fallecimientos por el excesivo calor estival -denunciado en un primer momento por médicos de urgencias-, mientras políticos y médicos -muchos de

sector de actividad comercial que ha acaparado en buena medida *las ayudas* del grupo-, nuevo interlocutor susceptible de entrar en el juego del *dicen*, aunque sea como automatismo del doliente. Esta situación ambigua y ambivalente el doliente la va a vivir muy mal, sintiéndose débil y desarmado ante esa mirada del otro que lo fija en una posible crítica social reducida al enunciado "que qué tacaño" -lo que el comerciante puede, por supuesto, aprovechar para vender una mercancía de mayor precio-. Estamos otra vez ante la socialización de la cantidad ligada a la calidad del sentimiento. Además estos gastos serán percibidos y valorados por los asistentes a los funerales (familias lejanas, amigos, vecinos, y gentes del pueblo).

También vimos que el luto participaba de un rígido control: así las mujeres que salían del luto antes del *tiempo reglamentario* eran terriblemente vilipendiadas, ya que se consideraba que les faltaba el sentimiento. Recordemos el temor con el que Carmen se quitó el pañuelo, el flirteo social cuando se había sobrepasado el tiempo y que servía de confirmación de *mensaje recibido*: "que todo el mundo sabemos que has sentido a tu marido, y que el luto lo llevas por dentro", y su resistencia a quitárselo; la nocturnidad con la que eliminó únicamente el velo, rodeado de la máxima discreción, puesto que a pesar de las insistencias para abandonar el luto ella siguió temiendo las críticas, especialmente por haberse peinado en la peluquería.

Con las visitas al cementerio sucede algo parecido, pero ya vimos que ésta era una práctica puramente urbana, nacida en las ciudades, y que llegará a los pueblos tardíamente -ya que en éstos la visita al cementerio era una práctica de tipo individual, fuera de toda socialización-, junto con otros tantos signos de urbanidad y de modernidad. El cementerio comienza a aparecer ritualizado socialmente en los pueblos, según los testimonios de nuestros informantes a lo largo de la segunda mitad del siglo XX.

En este contexto, el *dicen* de la tradición de los pueblos va a criticar esta nueva práctica -llevar flores a los difuntos- llegada de las ciudades, o de núcleos de población más grandes; ya vimos que esto podía ser considerado de "tontería" inútil para el difunto, un lujo, y paradójicamente "es ir a ver quién las lleva más bonicas", es decir nos remite no al difunto, sino al familiar próximo, denunciando esta lógica cuantitativa que pone en evidencia el mecanismo social enmascarado en otras prácticas tradicionales. Ya habíamos señalado cómo éstas eran las mismas críticas que las nuevas generaciones hicieron acerca de las prácticas tradicionales, y cómo se produce un desplazamiento y una inversión al mismo tiempo entre el "dicen" y la aparición de estos nuevos rituales urbanos extendidos al pueblo; puesto que sí se había

---

estos últimos desgraciadamente ven su ejercicio desde una orientación comercial, considerando a sus pacientes como clientes- continuaron sus vacaciones hasta el final. En cambio, bastantes trabajadores de las funerarias parisinas interrumpieron sus vacaciones y entraron a sus trabajos, dando de su tiempo cívica y solidariamente -sin remuneración- para "ayudar", ya que los cadáveres se acumulaban (como un voluntariado).

desarticulado la semántica del ritual, a través del "¿qué tiene que ver una cosa con la otra?": es decir, la cantidad de estas manifestaciones -gritar, llevar luto durante largos años, etc.-, con el sentimiento y su cualidad. Ruptura, por tanto, en la cadena signifiante y significado tradicionales.

Rota esta relación, quizás hubiéramos esperado ver recomponerse nuevas formas nacientes dentro de la modernidad, no bajo estos principios cuantitativos-cualitativos que esta generación desarticuló en las prácticas tradicionales que criticó y rechazó; y sin embargo, es justamente esto último lo que ha sucedido. Se han establecido rituales de memoria expresados también a través de la cantidad; mayor cantidad de visitas, de tiempo dedicado, de limpieza del nicho, y de dinero gastado en las flores. Todo esto traduce el sentimiento, a través de su mantenimiento a lo largo del tiempo<sup>530</sup>, pero que se produce como un fenómeno de interiorización "solitaria" en el individuo, según el modelo que ya vimos de "llorar en silencio".

#### 4.2.2.2. Viudez.

*"Ni gazpacho añadío, ni mujer de otro marío."*  
(Antonio)

*"Hay un refrán que dice: «la primera escoba, la segunda señora»."* (María)

*"«Cuche, ¿jy se ha casado de segunda!?, decían: «claro, eso se esperaba, cuche la tía». Si tenía hijos chicos sí; si no, no." (Dolores)*

*"«Donde está el muerto, no se coloca otro en su puesto»."* (Carmen)

*"«A rey muerto, otro en su puesto»."* (Antonio)

Vamos a tratar de aproximarnos al tema de la viudez desde el punto de vista de una de las interdicciones -ya vimos otras prohibiciones en relación al duelo- que conlleva este nuevo estado, definido principalmente en la cultura tradicional bajo las restricciones a contraer nuevas nupcias, así como el control social al que se encuentran sometidas estas personas. Este tema es bastante complejo y extenso; vamos a tratar de no extendernos demasiado, para lo cual presentaremos en el ANEXO XII un análisis más detallado de nuestros materiales etnográficos.

Los viudos, en general, adquirirían un estatus especial con la muerte de

---

<sup>530</sup> Recordemos también que Manolo decía que el sentimiento se notaba más tarde y no en el momento.



sus cónyuges; sus vidas solían estar estrechamente condicionadas por esta nueva definición. La imagen de la persona quedaba vinculada a su nuevo estado, y a *su* difunto, ya de forma definitiva para el resto de la comunidad, hasta tal punto que, incluso, públicamente su nombre era sustituido por el de *el viudo de*, o *la viuda de*, cuando se hacía referencia expresa a estas personas.

Dicha vinculación del viudo a la *persona* del difunto es concebida en términos de intimidad, pues se vive y concibe como una especie de "fusión" en los niveles individual y social de ambos. De hecho en la cultura tradicional un individuo llega a convertirse en una persona en su pleno sentido social cuando contrae nupcias. El cónyuge que sobrevivía era percibido como poseedor de una cierta simbiosis con el cónyuge difunto ¿"canibalismo analógico"<sup>531</sup> o es posible que el concepto de persona englobe en un cierto sentido a ambos cónyuges?. El fenómeno es bastante complejo en sí, ya que si bien está presente la idea de que los individuos que componen una pareja forman "una misma carne", sin embargo amalgama unas concepciones que no tienen relación con el sacramento del matrimonio tal como lo concibe la religión católica, pues la Iglesia considera que éste llega a su término con el fallecimiento de uno de los cónyuges, como se encuentra especificado en el ritual católico bajo la fórmula: "hasta que la muerte os separe". Entonces, si las religiones pusieron más o menos límites<sup>532</sup> puramente humanos al matrimonio: muerte o separación, ¿por qué las exigencias de la tradición se han afanado en perpetuar este tipo de concepciones, que producen profundas repercusiones en la imagen del otro, así como en la vida cotidiana de las personas?, ¿por qué la cultura tradicional exige esa "fidelidad" post-mortem, más allá de las exigencias sacramentales?

Ante todo habría que destacar las diferencias de género en estas exigencias, ante la perspectiva de un nuevo matrimonio, es decir, según se trate de viudas o de viudos. La tradición imponía mayores límites a las mujeres que a los hombres.

Para la mujer *el difunto marido* era "la mitad de ellas mismas"<sup>533</sup>; es de-

---

<sup>531</sup> Concepto que Louis-Vincent Thomas utiliza; dice que éste es también de "sustitución", cuyo uso se encuentra en "registros muy diferentes" del que Thomas ofrece algunos ejemplos como la imagen del bebé que devora a la madre durante el embarazo y la lactancia o la correspondencia entre las costumbres en la mesa y en la cama, así como algunas formas de vampirismo, etc. Al final señala que "Le cannibalisme analogique ou de substitution n'est donc pas que de la bouche et des dents, mais aussi du sexe, de l'oeil, de la parole." (THOMAS, 1.997: 188-190). Trad.: "El canibalismo analógico o de sustitución no es, pues, únicamente de la boca y de los dientes, sino también del sexo, del ojo, de la palabra." (THOMAS, 1.997: 188-190).

<sup>532</sup> Ya que encontramos el divorcio en el protestantismo, así como formas de separación en el judaísmo, islamismo, etc.

<sup>533</sup> Nuestra *media naranja*, o como nos informó el profesor Catani, *la media manzana* italiana.

cir, viuda y marido difunto forman una unidad, que la muerte ha escindido en dos mundos; de ahí el carácter especial de los viudos, como portadores de *impureza* o *contagio*. ¿Qué estatus tendría este *marido* difunto cuando el matrimonio se termina con la muerte? Las viudas van a perpetuarlos en sus propias vidas, con esa especie de *maternidad* ambigua, dándoles un lugar, como expresó Carmen: «yo en el **puesto** de mi marido, jamás»; «yo lo quería mucho, y mi marido no me lo quito». Simbólicamente **la mujer sería la sepultura del marido**, y ya vimos cuales eran las exigencias en relación al luto.

El difunto que deja viuda seguirá existiendo en su comunidad a través de ella, quien se constituirá en la portadora de su memoria; de esta forma, la imagen de la viuda queda *socialmente* viva a medias, como un ser híbrido cuya otra mitad -el marido- estaría muerta. Al igual que vimos con el luto, cuando estas mujeres reproducen en su comportamiento el modelo social del grupo, su reputación gana en prestigio -como sepulturas dignas y bien mantenidas-, en que todos pueden leer ese culto a la memoria.

Pero la cuestión de unas segundas nupcias puede llegar a plantearse en algunos casos. Normalmente en relación a la institución del matrimonio, encontramos también una valoración de "los ritos de la primera vez", en detrimento de los segundos o posteriores. Van Gennep incluye este tipo de rito en la clasificación que establece, y dice que la importancia de "la primera vez" es fundamental, y que esta concepción es universal, puesto que

"El primer matrimonio es el más importante, no sólo a causa de la virginidad perdida [...]. Vemos también cómo las ceremonias del matrimonio se simplifican (o incluso se parodian [...]) con ocasión de las nuevas nupcias de una divorciada o una viuda."(VAN GENNEP, 1.986: 187-188)

Él mismo, dice también que

"Estos ritos son simplemente ritos de entrada de un dominio o de una situación en otra, y es natural que habiendo entrado en un dominio o una situación nueva, la repetición del primer acto sólo tenga ya una importancia decreciente. Por lo demás, psicológicamente, el segundo acto no ofrece ya nada nuevo y marca el comienzo del automatismo." (VAN GENNEP, 1.986: 189)<sup>534</sup>

---

<sup>534</sup> Esto que decía Van Gennep, hay quien dice, como Lounasmaa y Hari que puede ser cuantificado por la investigación y la experimentación sobre el funcionamiento del cerebro humano. Ellos señalan al respecto que "el cerebro humano es muy sensible a los cambios que se producen en su entorno"; lo verificaron a través de la experimentación con estímulos sonoros, en el que incluyeron aleatoriamente algunos sonidos anormales, dentro de una secuencia de sonidos idénticos, y pudieron ver con precisión que cuando se producían los sonidos anormales, aparecía un pico de campo magnético; ellos llamaron a esta respuesta al cambio "campo de disparidad magnética", en el que se encuentran células dedicadas a este

Culturalmente, a las mujeres no se les permitía contraer nuevas nupcias, ya que de lo contrario podía adquirir significados diversos, pero principalmente se relacionaba con "la moral sexual femenina", a lo que se añadían otras consideraciones, como falta de sentimientos hacia el marido difunto, intereses económicos o miedo a la soledad. La cultura tradicional consideraba innecesaria estas segundas nupcias, a las que denominaba "**apaño**"; y se podía llegar a ejercer una presión social y familiar lo bastante fuerte como para que estas viudas "eligiesen libremente" seguir siendo viudas. Si además éstas no tenían hijos podían ocuparse eficazmente de los sobrinos, a los que terminaban por transmitir su herencia. Por tanto, en la economía familiar se consideraba innecesaria una nueva boda puesto que la mujer era autosuficiente, capaz de ocuparse de la casa, de los hijos, y del trabajo; y ganaban en libertad. Alberdi y Escario señalan en su trabajo en relación a la mujer actual la posición de dependencia económica de la mujer casada y la dura toma de conciencia que esto suponía para la mujer viuda que tenía que salir adelante económicamente, y una vez dado el paso les costaba renunciar a esa independencia (ALBERDI; ESCARIO, 1.988). Si a pesar de todo, alguna de estas mujeres decidía dar el paso, podía llegar a sufrir el rechazo de sus propios parientes, incluyendo sus propios hijos.

Podemos decir, finalmente, que el modelo cultural femenino para las mujeres -así como para los varones que se sitúan en la perspectiva del difunto, de los hijos o de los miembros masculinos de la familia de la viuda- queda bien expuesto en el enunciado del dicho que encabezaba este epígrafe y que nos facilitó una mujer, Carmen "Donde está el muerto, no se coloca otro en su puesto". En cambio, para los hombres que se sitúan en la perspectiva de búsqueda de esposa su visión del modelo femenino es diferente, pues como vemos en el enunciado del dicho de un informante, y en este caso masculino, -también presentado al comienzo de este apartado- : "A rey muerto, otro en su puesto". Ambos modelos son antagonistas y han coexistido.

La situación para los hombres, en cambio, al perder a la esposa era completamente diferente -especialmente si tenían hijos pequeños- porque entonces se les consideraba como seres más dependientes (frente a la mujer quien, en cambio, estaba acostumbrada a ocuparse de los hijos), por lo que la cultura tradicional consideraba necesario que contrajeran nuevas nupcias. Pero, tradicionalmente, existía entre las mujeres una cierta imagen negativa del viudo, asociándose su nuevo estado de viudez a una cierta sospecha de

---

campo, y otras especializadas en el campo "normal" (LOUNASMAA; HARI, 1.990: 990-992). Añaden que los campos magnéticos son creados por las corrientes eléctricas; y, que, "analizando con precisión la distribución de los campos magnéticos cerebrales alrededor de la cabeza, determinando cuales son las regiones del cerebro afectadas por una sensación visual o auditiva, siguen la respuesta de un individuo a un estímulo o ponen cerco a mecanismos como la atención y la memoria." (LOUNASMAA; HARI, 1.990: 986). Terminan por concluir que "la intensidad de un pensamiento ¡se evalúa cuantitativamente!" (LOUNASMAA; HARI, 1.990: 990).

violencia doméstica y malos tratos, que podría haber causado la muerte de la esposa -¿"Barbazul"?-. Es por ello que María dijo en una de las entrevistas:

"Hay un refrán que dice: «la primera escoba, la segunda señora», como los hombres son muy dominantes y bebedores, y algunos maltrataban a sus mujeres..., y la segunda señora, como habían perdido a la primera se moderaban y la trataban mejor... **Esto pasa cuando son viudos, se decía que daba los malos tratos...**, y se casaba con la segunda: «mira cómo la trata y cómo la mira»."<sup>535</sup> (María)

Estas diferencias de género han dado lugar a una situación paradójica, pues como hemos visto, si, por un lado, las mujeres viudas "elegían libremente" bajo presión social y familiar el no contraer nuevas nupcias; por otro lado, se daba por descontado que el hombre debía casarse de nuevo. El grupo ejercía este tipo de presiones opuestas en ambos sexos dando lugar a una fuerte demanda de viudas frente a una escasa oferta de las mismas. Lo que significaba que las viudas podían ser bastante solicitadas para contraer nuevas nupcias; sin embargo, pocas se atreverían -o desearían- a dar el paso.

Cabe destacar también que, culturalmente, se prefiere la asociación "viudos con viudas", es decir, dos "medias unidades" cuyas "otras mitades" están en el *más allá*. En cambio, para la asociación de viudo, -a con solteros/-as -pero sobre todo de viuda<sup>536</sup> con soltero- tenemos el refrán que encabezaba este apartado, y que fue facilitado por Antonio: «Ni gazpacho añadido, ni mujer de otro marío»; en que la viuda<sup>537</sup> sería este "gazpacho añadido". Encontramos, por tanto, otra referencia culinaria a la mujer, asociada esta vez a un plato emblemático andaluz: el gazpacho, y que se clasifica dentro de los líquidos y "no cocinado" -calidad de frío-. El marido difunto que la viuda-sepultura "lleva dentro" en forma de memoria, "respeto", etc., se asimila como la muerte a algo que queda fuera del calor del hogar, puesto que la muerte se asocia con lo frío -de ahí la asociación con un alimento "no cocinado", y "frío". Lévi-Strauss al tratar de lo *crudo* y lo *cocido* explica que

"La oposición que hemos notado entre Melanesia y Sudamérica, entre alimento cocido y alimento crudo (como, por otra parte, la que le es paralela, entre matrimonio y soltería) implica una asimetría del mismo tipo entre estado y proceso, estabilidad y cambio, identidad y

---

<sup>535</sup> Extracto de un texto presentado en el ANEXO XII.

<sup>536</sup> Bloch y Parry, en su ensayo sobre los merina de Madagascar, indican que la mujer queda asociada con la polución de la muerte (BLOCH; PARRY, 1.982: 214-215).

<sup>537</sup> En este refrán, la mujer de otro marío hace referencia claramente a las viudas, ya que el divorcio no existía aún.

transformación." (LÉVI-STRAUSS, 1.971: 170)<sup>538</sup>

Pero la identidad analógica que este refrán va a conferir a la viuda será, no el de un gazpacho recién hecho y entero, sino "añadío"; es decir, el resto que ha sobrado de otro gazpacho, que quedó añejo y agrio -preparado horas antes y que ha perdido sus nutrientes-, que se "añadiría" a otro gazpacho más fresco -el soltero-. El refrán está indicando que esta mezcla no es buena, y que para un soltero es mejor el gazpacho "nuevo", y no el "añadío".

Y si, a pesar de todas estas concepciones, presiones y sentimientos de la comunidad, finalmente la boda llegaba a celebrarse, imponiéndose la voluntad de sus individuos frente a los preceptos del grupo, ésta adquiriría connotaciones de *nocturnidad*, y la comunidad participaba a través de "la cencerrada". La cencerrada podría ser considerada como una *prueba de humillación*, en que la comunidad se hacía pagar esta "transgresión" a través de esa humillación ritualizada, pero que al tratarse de una prueba el resultado de la misma estaría condicionado por la reacción de los contrayentes; es decir, estos podían reaccionar bien o mal, y dependiendo de sus reacciones, el grupo daría una respuesta similar, y cuando acaba mal incluso podía derivar hacia situaciones violentas. Julian Pitt Rivers, en relación a Grazalema, apunta que

"[...] la costumbre de la *cencerrada*, dada a un matrimonio de personas viudas no es más que una aplicación semiseria de la sanción. No puede ser una manifestación totalmente seria de oprobio, puesto que la Iglesia y el Estado permiten volver a casarse. Pero es una manifestación de resentimiento frente a ese egoísmo que es el enemigo del orden social. «¿Qué va a hacer ella casándose de nuevo?», dice la gente, «ya tiene hijos»<sup>539</sup>." (PITT-RIVERS, 1.989: 193)

Pero además, es posible que la sanción posea otro sentido, sobre todo si tenemos en cuenta la simbólica de las segundas nupcias, que presenta Manuel Sales y Ferré, a través del cuento "Ursuleta", donde la esposa (madrastra) es asociada con las tinieblas y la noche<sup>540</sup> (SALES Y FERRÉ, 1.981 [1.882-1.883]: 112-113).

---

<sup>538</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "L'opposition, que nous avons notée en Mélanésie et en Amérique du Sud, entre nourriture cuite et nourriture crue (comme, d'ailleurs, celle qui lui est toujours parallèle, entre mariage et célibat) implique une asymétrie du même type entre état et procès, stabilité et changement, identité et transformation." (LÉVI-STRAUSS, 1.971: 170).

<sup>539</sup> También se puede entender esta cuestión en otro sentido: si la mujer ganó en libertad y respeto ante la comunidad, ¿qué necesidad tiene de nuevo de encerrarse en los límites y dificultades del matrimonio?

<sup>540</sup> Presentamos un extracto del texto de Sales y Ferré en el capítulo 8, que trata de la noche.

#### 4.2.3. ¿QUÉ DICEN DE LOS ACOMPAÑANTES?

*"Antes el que tenía una navajilla era primo hermano de Dios. A uno se le murió un amigo, y otro le decía: «mira si todos los días pasan cosas, a mí se me perdió el otro día mi navajilla.»" (Aurelia)*

*"Los pueblos son más penosos, y como todo el mundo lo sabe... Se te ha muerto alguien, y te hablan del tema, ¡que tienes la cabeza...! En Granada, como no los conoces..., pero en la capital no te hablan... Yo creo que la gente lo que quiere es que no se le hable del tema. Todo es con el mismo tema, hasta que no ocurra otra cosa. Murió un hombre de 47 años, y veinte días después con quien te encontrabas te hablaba de lo mismo." (Presentación)*

*"«Mujer de la vida soy,  
y con mi cuerpo comercio  
mi fin será un hospital.  
Después de mi cuerpo muerto  
¿quién me vendrá a llorar?»  
Esto la gente lo cantaba allí en mi pueblo." (Antonio)*

Vamos a terminar este capítulo del *dicen* invirtiendo los sujetos, pues en este apartado el *dicen* va a proceder de las propias familias dolientes, y sus comentarios van a recaer en los acompañantes.

El juicio se va a centrar, principalmente, en las relaciones de intercambio definidas por el grupo en relación a los diferentes momentos de los funerales, y a las *ayudas* recibidas o no. Vamos a aproximarnos a algunas de las exigencias recogidas por la tradición cultural, a través de algunos de los testimonios que nos facilitaron nuestros informantes, comenzando por la circulación de la comunicación en los pueblos -ya apuntamos que ésta era muy rápida-, y que en este apartado sólo nos interesa desde el ángulo de la movilización del sistema de obligaciones, entre las que destaca la divulgación de la información relativa al fallecimiento y la asistencia al entierro:

*"Se enteraban por boca de unos y otros... Se corría la voz casi antes que tocasen las campanas. La gente dejaba su trabajo por ir al entierro." (Presentación)*

*"Al entierro iba todo el pueblo aunque no hubiera estado en el velatorio." (Antonio)*

El óbito de uno de los miembros de la comunidad provocaba la movilización de los miembros de la misma, actualizando el sistema de dones: "estar obligados con X" -se lo debemos- conlleva el "tener que cumplir con X"

-se lo devolvemos-. La devolución es muy importante así como la forma en que ésta se lleva a cabo, como indica Dolores:

**"Ir corriendo, por cumplir**, ¡que son vecinas!, y que dices: «cucha, que se ha muerto fulana, y no he ido, y no le has dado el pésame». «Ay, perdóname que no he podido ir, que he estado en tal sitio»; y ya cumplías tú." (Dolores)

Pero ¿qué es lo que les «obliga» a *cumplir?*, y ¿por qué se cumple? Existen, seguramente, en la realidad infinidad de razones -muchas de ellas personales- pero nosotros vamos a destacar fundamentalmente tres -al menos a nivel teórico<sup>541</sup>-, que son las que surgen con mayor frecuencia cuando evocamos el tema con nuestros informantes; las dos primeras se reducen a la relación de la esfera familiar con otros miembros de la comunidad, la tercera en cambio les afecta únicamente en tanto que miembros de la comunidad:

1.- Se está obligado, porque *ellos* estuvieron en el de "**mi** padre", "**mi** madre", etc.

2.- O, simplemente se han creado nuevas relaciones de amistad, en virtud de la cual se espera que los *otros* den el primer paso, obligándonos a su vez en el futuro.

3.- La última razón que ofrecemos, y que es fundamental, se relaciona con el hecho de que las familias y amigos, a través de sus representantes como miembros de la misma comunidad -en calidad de vecinos-, participan como un todo unido, reforzando la identidad del grupo.

Las dos primeras razones aducidas se encuentran claramente sujetas a la lógica de intercambio de dones de Marcel Mauss, y que Cati presenta bajo la forma de "un sentir", pero esta lógica de Mauss se conjuga de forma fundamental con la tercera razón alegada:

"Hay personas que..., **había un sentir**<sup>542</sup>..., que a todos los entierros iban, como todo el mundo lo conocían, todo el mundo decía: «cuando se muera irá todo el mundo a su entierro». Aquel era una cosa de hombre... [expresión de admiración], y también había personas que no iban. Y si era muy próximo estaba mal visto, y si se ponía enfermo, ya no te obligabas a ir." (Cati)

*Ir o no ir* a los entierros, sometido a la vigilancia ejercida por el control

---

<sup>541</sup> Ya veremos a continuación que el nivel práctico, aunque trata de ajustarse, puede dar lugar a configuraciones un tanto diferentes.

<sup>542</sup> Este sentir expresa una cierta obligación: "Dicen que en el castillo de Tajarja es obligatorio ir a las bodas, lo mismo que aquí a los funerales." (Aurelia)

social a través de los conocidos enunciados "estaba bien visto" o "estaba mal visto", repercutía en la imagen pública de la persona quedando perjudicada si ésta no cumplía con *sus obligaciones* salvo las excepciones que podían justificarse, la enfermedad, por ejemplo. El caso que muestra Cati del hombre "que a todos los entierros iba", es señalado como algo excepcional. Esto significa que no es toda la comunidad la que **se siente** implicada y obligada a asistir, como regla general y de forma espontánea; es por ello, que este caso es interpretado por nuestros informantes dentro de la contabilidad que *obligará a cumplir*, y da lugar a que Cati le augure que "«cuando se muera irá todo el mundo a su entierro»"; el resultado final de esta progresión en la asistencia a los entierros refuerza la imagen de este hombre ante su comunidad, refuerzo que expresa nuestra informante: "«aquel era una cosa de hombre...»".

Manolo ofrece también su interpretación personal acerca de este tipo de hombre *que iba a todos los entierros*:

"Yo hago acto de presencia, y así se veían obligados a venir al mío. «Es que era tan bueno...», porque iba a todos los entierros, y estaban obligados, e iban mucho. «Hay que ver que no se cabía en la calle». Y si no iba nadie ¿quién se ha muerto?»."<sup>543</sup> (Manolo)

Por tanto, en un cierto sentido, los que acuden a muchos entierros como sugiere el discurso del *dicen* presentado por Manolo -quien parece haber comprendido bien el sistema ideológico que se encuentra tras esta cadena de obligaciones- entrarán en la categoría socio-moral de "**buenos**". Esta asistencia masiva que contribuye a reforzar la imagen del difunto, así como la de la familia en duelo, a su vez refuerza la imagen de la comunidad cuantitativamente, transfiriéndose esto a significados cualitativos, como indica Manolo:

"Antes era descubierto, se llevaba en hombros hasta la iglesia, y después de la Iglesia se llevaba en coche... si había; y si no a hombros, en los pueblos. En los pueblos se sigue haciendo, se saca la caja, se mete en el coche, y el coche no se va hasta que todo el pueblo da el pésame, y después se pone en marcha el coche fúnebre, pero antes están en fila y cola; **de aquí derivaba si era conceptuada o no: «hay que ver que ha ido todo el pueblo»**. Aquí no." (Manolo)

El grupo valora la cantidad "«Hay que ver<sup>544</sup> que no se cabía en la calle»" -primer texto de Manolo- o "«hay que ver que ha ido todo el pueblo»" -segundo texto también de Manolo-. Esto puede ser visto como un *don excep-*

---

<sup>543</sup> Ya citamos antes una parte de este texto, y volveremos de nuevo sobre él en el capítulo siguiente.

<sup>544</sup> Vamos constatando que las críticas ejercidas utilizan un lenguaje bastante visual: «bien visto/mal visto»; "hay que ver", etc.



*cional*, pero que produce prestigio social al donante, al no encontrarse la persona vinculada directamente a obligaciones con las familias a cuyos duelos asiste.

Este don tenía también connotaciones sociales de clase:

"A un rico va la gente más que a un pobre. Había otros pobres<sup>545</sup> a los que casi no iban." (Antonio)

"Cuando murió la marquesa sonaron las campanas en Granada y en Deifontes, y en ambas se dijeron misas. El entierro fue en Granada. Doblaban las campanas, el cura rezaba, el pueblo fue a los funerales." (Antonio)

O de reconocimiento hacia la persona que representa una institución, como fue el caso del entierro de la madre del cura<sup>546</sup> de Deifontes:

"Estuvo muy al cuidado de la enfermedad de la madre y del entierro. Cuando murió la llevó al cementerio. Todos en el pueblo ponían mesas. En la calle Granada había unos quinientos metros; de vecinos había unas cuarenta o cincuenta casas. Como fue al cura que era muy bueno...

El rico ponía ocho o diez mesas y paga él, y en cada mesa se cantaba un responso a los muertos: el cura cantando y el sacristán respondiendo. El cura cobraba los responsos. Al morir la madre sacaron muchas mesas, y no cobró ninguna mesa, ¡¡¡y la entereza del cura de cantar los responsos!!!, ¡hay que tener entereza y corazón!. Los responsos van en un libro gordo en latín, Pater noster, Memento mea..., no me acuerdo porque era en latín. La pila de responsos que le hizo a la madre, le veíamos que las lágrimas se le caían. El último se dice a los pies de la sepultura. Antes de meter la caja en el hoyo abren la caja y echaban un puñado de tierra dentro, la cerraban y decían que con el puñado de tierra iban antes al cielo. Desde que hay nichos no hay esa costumbre. Al acabar el último responso se le cayó el libro de las manos y se apoyó en él." (Antonio)

**No asistir.-** Estas presencias se generan por la relación entre los vecinos del pueblo que se encuentran incluidos dentro de la identidad del mismo. Por el contrario, no había presencia para los forasteros que fallecían en

---

<sup>545</sup> Este texto fue citado en el capítulo, volvemos de nuevo sobre la diferencia entre el primer concepto de *pobre* que designa a los miembros del pueblo en oposición al concepto de rico, y el segundo de "había *otros pobres*" que hace referencia a los marginados. En el pueblo de Antonio éstos eran los *choceros*, "la gente más pobre del pueblo".

<sup>546</sup> Recordemos que en el capítulo 2 éste fue criticado por ofrecer dulces en su velatorio.

los límites del pueblo y que debían ser enterrados en él,

"Al pasar por un cortijo, un hombre de edad... Se fue el hombre a una cueva y había una piedra muy gorda. Le di un bocadillo y el hombre lo cogió, y vi al hombre echado en la piedra y sin ganas de comerse el bocadillo. Lo vi después y le hice así con la mano [señal de adiós], y me hizo así con la mano. Al día siguiente el hombre estaba muerto. El entierro fue que nadie se enteró, lo echaron en una angarilla y lo echaron a la fosa; y como éste que vivía en la cueva no era del pueblo... Hubo otro que estuvo allí mucho tiempo y la hija del dueño de la fábrica le llevaba un plato de comida, y una mañana al llevarle la comida se lo encontró muerto." (Antonio)

En cambio si nos situamos en el polo completamente opuesto, es decir, el de no asistir a los funerales cuando se está *obligado a cumplir*, esto producirá una serie de redefiniciones en las relaciones intervecinales; por lo pronto el hecho queda bien anotado, como señala Presentación:

"Se tiene en cuenta si alguien no viene." (Presentación)

La contabilidad efectuada por los dolientes de las presencias y ausencias va a diseñar el marco de sus futuras obligaciones con otras unidades familiares, o la ruptura de las mismas. Pero a veces se producen excepciones, como la que muestra Presentación al mencionar las personas que no participarían de este tipo de contabilidad:

"Si a lo de mi padre no iba en la del pueblo..., luego se ha muerto alguno suyo y una no iba... Y otros no han hecho ni caso." (Presentación)

*Cumplir o no cumplir* son hechos que se encuentran en el centro de la vida de la comunidad, manifestándose cotidianamente en aspectos diversos<sup>547</sup>, pero que alcanza una importancia capital cuando se trata de acompañar y participar durante los funerales. Sucede de forma análoga en las bodas. Como hemos ido viendo, todos los presentes -dolientes y acompañantes- están contabilizando las presencias y ausencias, y de ahí se van a derivar una serie de lecturas. Pero en el momento preciso de los funerales lo que cuenta es la presencia y participación, su expresión visible.

En ocasiones, si el funeral posee una fuerte *carga afectiva*, es el cura el que se encarga de disolver al grupo, advirtiéndole que la familia está "muy dolida". Podemos pensar que el cálculo social de los dolientes puede estar en

---

<sup>547</sup> Las continuas *querellas* que se pueden expresar con el enunciado "le hice un favor y no me lo devolvió", o "encima que le hice este favor, y lo mal que se ha portado...", etc. O también la persona que "debe un favor" a alguien y no encuentra la ocasión de "devolvérselo", y se encuentra al "acecho" de la oportunidad de reintegrar el don.

su nivel más bajo, si no totalmente ausente, quedando los individuos afectados con su dolor completamente al desnudo:

"Los dolientes, **cuando están muy dolidos**, porque era muy joven el difunto, el cura lo dice: «Mirad, **que estáis ya cumplidos**, que no pueden más». (Presentación)

El cura, al enunciar el reconocimiento del *cumplimiento* de los acompañantes también lo ha validado, al mismo tiempo que ha marcado sus límites: límite entre lo social y lo individual; la necesidad de los otros, así como la necesidad de repliegue sobre sí mismos de los dolientes.

Pero no olvidemos que la comunidad puede manifestar a través de cada uno de sus individuos presentes una adhesión personalizada y gratuita fuera de todo cómputo o contabilidad, pues también la comunidad puede sentirse *muy dolida* con la pérdida de algunos de sus miembros, y entonces es principalmente el sentimiento lo que motiva su presencia, como sucedió en nuestro país tras los brutales atentados del 11 de Marzo del 2.004, cometidos por extremistas islámicos asimilados a Al-Qaida<sup>548</sup>, donde los asistentes a las

---

<sup>548</sup> No queremos dejar pasar la ocasión de denunciar la lógica de todo tipo de terrorismo, ya sea al margen de la legalidad -integrista (musulmán u occidental; en este último, por ejemplo, el que nos toca más cerca: ETA en el País Vasco)- o de Estado (caso de Estados Unidos con la invasión de Irak), al que pensamos que se acomoda muy bien lo que dice Louis-Vincent Thomas en un artículo sobre el canibalismo, acerca de los regímenes totalitarios (y el terrorismo si no es un régimen, sí es un sistema bien totalitario): "Seul un régime totalitaire peut parvenir à annexer les fantômes les plus archaïques du sujet pour les mettre ainsi au service de la destruction du corps." (THOMAS, 1.997: 191). Trad.: "Sólo un régimen totalitario puede llegar a apropiarse los fantasmas más arcaicos del sujeto para ponerlos así al servicio de la destrucción del cuerpo." (THOMAS, 1.997: 191). Esto nos sitúa en mecanismos biológicos y simbólicos de la especie, donde podría tener cabida el nivel de lo que Simone Weil llamó "el grado en que el mal llega a ser inocencia" (WEIL, 1.991: 94). En este sentido nos preguntamos por ejemplo ¿dónde se encuentra la verdadera responsabilidad de Lyndie England, por ejemplo, en el drama de las torturas de la prisión de Abou Ghraib, en que la maquinaria militar al generar sus propios monstruos -Guantanamo y sus especialistas en torturas-, no dudan en sacrificar las personas que ha implicado y utilizado para sus propios fines, cuando lo oculto sale a la luz del día, para permitir que la maquinaria siga su funcionamiento y evitar en lo posible el ser cuestionada?. Si el sistema de funcionamiento institucional (como lo probó bien el Nazismo, y lo seguimos encontrando en la actualidad, bajo otras denominaciones) permite la desestructuración de una serie de personas para ser utilizadas con los fines nefastos de ciertas maquinarias ideológicas, son estas sobre todo las que hay que denunciar, así como los responsables que se encuentran emplazados en los centros de poder y que manipulan a las personas que se encuentran en los escalones inferiores.

Más adelante Thomas dice acerca de los tiranos que "Un tyran n'est-il pas toujours un cannibale qui se nourrit de la vie de son peuple? Attitude qui peut ne rien avoir de symbolique dans son réalisme brutal [...]" (THOMAS, 1.997: 192). Trad.: "Un tirano ¿no es siempre un caníbal que se alimenta de la vida de su pueblo? Actitud que puede no tener nada de simbólica en su realismo brutal [...]" (THOMAS, 1.997: 192). Que se lo digan a los que han vivido y siguen viviendo bajo regímenes o sistemas totalitarios.

manifestaciones públicas pudieron vivir durante esos días esa fuerza del sentimiento compartido dando la impresión que el país estaba excepcional y ocasionalmente habitado por un sentimiento como el que se manifiesta en las comunidades entendidas como *Gemeinshaft*. De ahí el grito de los manifestantes "todos somos madrileños", o "en ese tren, íbamos todos"; así como las expresiones y manifestaciones del sentimiento, a través de velas y otros objetos en la misma estación de Atocha. No olvidemos también los inútiles "¡Basta ya!" en las calles vascas.

Para concluir presentamos a continuación las oposiciones binarias encontradas en los dos sistemas en forma de tablas.

<b>TRADICIÓN</b>	<b>MODERNIDAD</b>
- Todo se sabe.	- Nadie se entera.
- Comportamientos obligatorios.	- Comportamientos elegidos libremente.
- Cotilleos y sistema de sanciones.	- Ausencia del sistema de sanciones.
- Presencia de vecinos.	- Ausencia de vecinos.
- Sistema de don y contradon.	- Atenuación del sistema de don y contradon.
- Se mira al difunto.	- Se evita mirar al difunto.
- Mortaja personalizada del cuerpo del difunto: mortaja.	- Mortaja seriada que socialmente ofrece un difunto anónimo: <i>el mono</i> .
- Exposición: hogar.	- Exposición: tanatorios.
- Lectura de signos.	- No se buscan signos.
- Sistema de interdicciones.	- Ausencia de interdicciones.

Vamos a pasar al siguiente capítulo donde veremos las consecuencias últimas de lo tratado en este último, se trata de la elaboración y clasificación moral de la persona dentro de los conceptos de bien y mal.

## CAP. 5 BUENO Y MALO.

"El mal o el bien a la cara sale." (Aurelia)

"Yo, la persona que me hace un mal la quito de la vida, como no tengo fuerza de voluntad, pido ayuda."  
(Pepe)

"Yo cuando estuve aquí me dieron la extremaunción dos veces, ya no me la doy más. Se las dan a todo el que quiere; por si las moscas ya están preparadas. Y yo ya no me confieso más, aquí no cometo pecados sólo digo muchos tacos y aquí más todavía, que estoy más mosca que un pavo oyendo una pandereta."  
(Rosa)

Una vez tratado el tema del *dicen*, en el capítulo precedente, vamos a aproximarnos a las categorías clasificatorias que se derivan de los relatos de nuestros informantes, y que se circunscriben dentro de las nociones de *bien* y *mal*. Esto dará lugar a que el grupo elabore una definición social de lo bueno y lo malo aplicado a cada uno de sus miembros, a través de un *juicio* muy particular; se trata de recuperar socialmente la biografía íntegra de la persona desaparecida (como ser social pero sobre todo individual). No olvidemos que también el juicio se aplicaba a los dolientes y al grupo, y se tenían en cuenta ciertas formas de expresión de sentimientos, en el momento y en el devenir.

El *dicen*, al proyectarse de unos individuos a otros, va a servir para definir moralmente a cada uno de ellos. **Y esta definición conducirá a la atribución de un cierto estatus moral que sirve de punto de referencia a la comunidad.** La comunidad ha expresado una cosmovisión que se concreta en una serie de representaciones, de las que, como bien señalaba Gilmore (1.995), el componente del cotilleo es uno de los puntos cardinales. Es la comunidad en sí, con su historia, la que va a quedar fijada en el cotilleo, y es ella la que ha fijado los límites de lo que es moral e inmoral; también es la comunidad la que se da reglas para convivir, las santifica, absolutiza, y hace positivas a través de elementos religiosos que vehiculan esa moral.

La irrupción de la muerte provoca momentos de crisis que marcan para el grupo una especie de *momento de verdad*, en el que más allá de las convenciones sociales y culturales el individuo debe expresar lo que le es propio en él: su propia individualidad. El grupo acecha los signos que le va a permitir posicionarlo en una u otra categoría para juzgar si el individuo ha integrado, reproducido y recreado en sí mismo -en su ser y en su cuerpo- los signos culturales que la sociedad elaboró así como sus ideales, y si su comportamiento es o no sincero.

Michelle Rosaldo (ROSALDO, 1.980) al presentar en su obra la apre-

ciación de las nociones del *self* y de los conceptos emocionales relacionados con la emoción de la ira -que estudió en una etnia filipina<sup>549</sup>-, pudo aclarar aspectos centrales de la vida social del grupo. Lutz también explica que las teorías más dominantes en las ciencias sociales reflejan una ideología del *Self*, del género y de las relaciones sociales. En relación con la cultura occidental ella dice que se produce una separación entre lo público racional o *market self*, y lo expresivo o *self íntimo*, lo que hace que la persona se sienta sola y aislada al quedar alienado el "self" privado (LUTZ, 1.988: 221-223).

En nuestro análisis, podemos afirmar que estamos -en un nivel de abstracción del modelo- ante la construcción de un *self* del medio rural y otro del medio urbano, y como espacio intermedio, los emigrantes elaboran el suyo a partir de las diversas combinaciones posibles de estos dos primeros.

Para el desarrollo de este capítulo comenzaremos por aproximarnos a los enunciados *buena persona*, y *mala persona* partiendo de nuestro material etnográfico. Continuaremos con el tema del *juicio social* que las personas irán elaborando de forma pública creando así la categoría de *buenos* y *malos* difuntos. Terminaremos con un caso particular donde el juicio del *bien* y del *mal*, de *lo bueno* y *lo malo* se produce de forma aislada e individualizada -sin vínculos a una elaboración social compartida- en el contexto urbano, donde existe una elaboración con componentes mágicos y religiosos.

## 5.1. LAS BUENAS Y LAS MALAS PERSONAS.

*"Lo mismo hay inteligencias torpes, inteligencias listas, y inteligencias hasta malas; también las hay en hacer cosas buenas. Dios con su sabiduría puede hacer lo que quiera, y el diablo con sus maldades también."* (María)

*"Mi suegra decía: «todas las viudas que se casan son malas<sup>550</sup>». Mi mujer lo repite también con mucha frecuencia."* (Antonio)

En la cita con la que encabezamos este primer apartado nos encontramos ya con una división entre bien y mal, en que el bien procede de la *sabiduría* de Dios, de quien nuestra informante hace derivar la libertad: "puede

---

<sup>549</sup> Los "cazadores de cabezas" del grupo Ilongot.

<sup>550</sup> A través del testimonio de nuestro informante vamos a señalar dos cosas. La primera es la socialización de este enunciado que pasa de madre a hija. La segunda es que el enunciado implica para las viudas que se casan de nuevo entrar en la clasificación moral de "malas", lo que conlleva una posición social diferente en la comunidad y en la vida cotidiana.

hacer lo que quiera"; y del mal, asimilado al diablo, que también posee la libertad de acción, pero "con sus maldades". Estamos, por tanto, ante la lucha escatológica<sup>551</sup> del cristianismo, pero en esta concepción Dios y el diablo aparecen en un mismo plano de libertad de acción entre el bien y el mal<sup>552</sup>, aunque no existe un equilibrio entre ambos.

Descendiendo a un nivel humano, en la concepción sobre el hombre, encontramos una conexión del bien y del mal con la inteligencia. Nuestra informante -refiriéndose a la persona entendida íntegramente como individuo- presenta cuatro tipos de inteligencias que podemos incluir en dos categorías:

**1.- En relación a la capacidad de la misma, remitiéndonos al ser o a su existencia,** conjugada con el verbo haber -"hay"-: inteligencias "torpes" y "listas".

**2.- En cuanto al juicio moral de la persona, lo que nos remite a su acción,** y

---

<sup>551</sup> En el *Diccionario etimológico de Helenismos Españoles*, el término 'escatología' aparece con dos acepciones, que si en principio no tienen ninguna relación el uno con el otro, no nos deja de sorprender la similitud del término en relación a dos realidades que se acoplan bien en relación al tema de la muerte; por un lado, con la búsqueda de significación de nuestras postimerías, y por otro lado, con la dura constatación de la descomposición del cuerpo. El término procede de *Escato*: "1. ESCATO.: Εσχάτος||, último. 2. ESCATO.: σκωρος, -ατ (ό)ς, escoria, excremento." (ESEVERRI HUALDE, 1.994: 215). Este diccionario define, por tanto el término escatológico: "1. **escatológico**.: Εσχάτος, último, adj. | | Referente al fin del mundo. 2. **escatológico**.: σκωρος, -ατ (ό)ς, excremento, adj. | | Referente a los excrementos." (ESEVERRI HUALDE, 1.994: 215).

<sup>552</sup> Michel Lacroix dice que "[...] le mal a été le partenaire le plus constant de l'aventure humaine au XXe siècle [...] Parallèlement, on assiste à l'écroulement des systèmes de pensée qui, traditionnellement, étaient pourvoyeurs de sens. Il n'y a plus d'idéologies, de philosophies de l'histoire susceptibles de fournir les clés d'une interprétation. On ne sait plus exorciser le mal par le travail de la pensée." (LACROIX, 1.998: 17). Trad.: "[...] el mal ha sido el interlocutor más constante de la aventura humana en el siglo XX [...]. Paralelamente, asistimos al hundimiento de los sistemas de pensamiento que, tradicionalmente, eran los que daban sentido. No hay más ideologías, ni filosofías de la historia susceptibles de proporcionar las claves de una interpretación. Ya no sabemos exorcizar el mal a través del trabajo del pensamiento." (LACROIX, 1.998: 17).

Este autor sigue diciendo que "Le mal avait un sens car il était le médiateur du bien. Une finalité rassurante le traversait. La providence, la sagesse divine, le sens de l'histoire fonctionnaient comme des machines mentales à métaboliser le mal." (LACROIX, 1.998: 59-60). Trad.: "El mal tenía un sentido, porque era el mediador del bien. Una finalidad calmante lo atravesaba. La providencia, la sabiduría divina, el sentido de la historia funcionaban como máquinas mentales para metabolizar el mal"; de esta forma el mal era reabsorbido, relativizado y negado. Lacroix dice que el mal ha encontrado su libertad, y que no se puede metabolizar, produciendo una resubstanciación del mal (LACROIX, 1.998: 59-60). "Tout se passe désormais comme si la dialectique fonctionnait à l'envers. Elle transforme le bien en mal. C'est pourquoi il nous semble que nous vivons une époque tragique" (LACROIX, 1.998: 76). Trad.: "Todo sucede en adelante como si la dialéctica funcionara a la inversa. Esta transforma el bien en mal. Es por ello que nos parece estar viviendo una época trágica." (LACROIX, 1.998: 76).

que se enuncia con el verbo "hacer"; tenemos en este caso inteligencias "malas"<sup>553</sup> y "buenas".

El enunciado de María se puede aplicar o procede del individuo concreto, en cambio el que presentamos a continuación, de Carmen se dirige, o se relaciona con el grupo, "la gente":

"Con lo mala que es la gente<sup>554</sup>, me critican porque estoy en la Residencia." (Carmen)

Estamos ante la imagen que *el individuo empírico* (DUMONT, 1.991: 304) -con nombre y apellidos- tiene del grupo como amenaza: "lo mala que es

---

<sup>553</sup> Esto nos recuerda la perspicaz descripción que Salustio hizo de Catilina al comienzo de su obra *Conjuración de Catilina*: "(1) L. Catilina, nobili genere natus, fuit magna vi et animi et corporis, sed ingenio malo pravoque. (2) Huic ab adulescentia bella intestina, caedes, rapi-nae, discordia civilis grata fuere, ibique iuventutem suam exercuit. (3) Corpus patiens inediae, algoris, vigiliae supra quam cuiquam credibile est. (4) Animus audax, subdolos, varius, cuius rei libet simulator ac dissimulator, alieni adpetens, sui profusus, ardens in cupiditatibus: satis eloquentiae, sapientiae parum. (5) Vastus animus immoderata, indredibilia, nimis alta semper cupiebat. (6) Hunc, post dominationem L. Sullae, lubido maxima invaserat rei publicae capiundae, neque id, quibus modis adsequeretur, dum sibi regnum pararet, quicquam pensi habebat. (7) Agitabatur magis magisque in dies animus ferox inopia rei familiaris et conscientia scelerum, quae utraque eis artibus auxerat, quas supra memoravi. (8) Incitabant praeterea corrupti civitatis mores, quos pessima ac diversa inter se mala, luxuria atque avaritia, vexabant." (SALUSTIO, [s. I a.de Jc.] 1.978: 10). Trad. "(1) L. Catilina, nacido de una familia noble, tenía un alma fuerte y un cuerpo vigoroso pero su naturaleza era mala y depravada. (2) Desde su adolescencia le eran gratas las guerras intestinas, las masacres, los pillajes y los desórdenes políticos, en los que tomó parte durante su juventud. (3) Su resistencia física le permitía soportar el hambre, el frío, la vigilia, más allá de lo que puede ser creíble. (4) Espíritu a la vez audacioso y pérfido, variable, capaz de fingir y disimular todo, ávido del bien ajeno, disipador del suyo, ardiente en sus pasiones, bastante elocuente, poco razonable. (5) Insaciable, apuntaba hacia lo imposible, y siempre demasiado alto. (6) Tras la dictadura de Sila tuvo un fuerte deseo de apoderarse del poder, poco le importaba con qué medios llegaría con tal de que él se procurase el trono. (7) Cada día se había vuelto más intratable por su falta de dinero y la conciencia de sus crímenes, dos taras que se agravaban por las prácticas que acabo de recordar. (8) Y además estaba empujado por la corrupción de las costumbres públicas que arruinaban, dos males execrables y contrarios: el lujo y el amor al dinero."

<sup>554</sup> En realidad Carmen nos está diciendo mucho más de lo que expresa. Aquí se encuentra en el contexto de la Residencia de ancianos, donde la mayoría de las personas proceden de los pueblos, y, por tanto, han sido socializadas en este tipo de cotilleos. Las críticas que pudimos oír, se dirigían en realidad hacia sus hijos; estas críticas consideraban que Carmen había sacrificado su vida entera por ellos: trabajando y manteniendo su reputación, al mismo tiempo; por lo que ella era querida y apreciada. Pero con estas críticas ella se sentía alcanzada en su persona, a través de sus hijos. En una ocasión, Carmen se cruzó con dos ancianas de la Residencia en uno de sus pasillos, y una de ellas le preguntó si su hijo había venido a verla. La pregunta parecía bastante inocente a primera vista, y quizás la intención también lo era; pero Carmen reaccionó con una cierta agresividad dando una respuesta brusca, del tipo "se acaba de ir y vendrá mañana"; la mujer pareció comprender, y se alejó discretamente y con una cierta tristeza.



la gente", percibido como el ojo que espía la intimidad del otro -como ya vimos en el capítulo precedente- para "destruirlo" social e individualmente. Gilmore dice que en su concepción del *cotilleo como proceso* encuentra una "conexión entre las funciones manifiestas y las latentes, entre el sentimiento y la estructura." (GILMORE, 1.995: 145). También señala el mismo autor, en relación «al miedo al qué dirán» que

"El poder de la opinión pública es el árbitro de la vida y la muerte social, algo amenazante y por tanto siniestro. Aunque se compone de vecinos y amigos, no tiene un rostro humano, una sustancia corpórea: es una providencia amorfa, fugaz. Está en todas partes y en ninguna, todos los hombres están indefensos ante ella. Es inapelable." (GILMORE, 1.995: 77-78)

El individuo se ve, por tanto, obligado a crear una serie de barreras para proteger su intimidad frente a esa mirada social ante la que puede sentirse condenado, ya que los mínimos signos de lo que las personas, en tanto que "sociedad", consideran como *mal visto* van a identificarlo dentro de la categoría del *mal*. Séneca hizo una reflexión muy interesante, en relación a la territorialidad del individuo:

"Los genios que siempre han aclarado el mundo, son muy libres de comprender este único punto; existe una oscuridad que nunca admirarán bastante en la mentalidad de los humanos: éstos no soportan que cualquiera ocupe su territorio, y, si surge el mínimo litigio de fronteras, cada uno corre a las piedras y a las armas; en sus vidas, no obstante, se dejan invadir por los otros, más aún, llegan hasta introducir ellos mismos sus futuros amos; si no se encuentra nadie que quiera compartir su dinero, ¡entre cuántas personas no distribuye su vida!" (SÉNECA [s. I d. de Jc.], 1.996: 11)<sup>555</sup>

María había sugerido, al principio de este capítulo, que la clasificación de bondad o maldad atribuida a las personas, se encontraba en sus acciones<sup>556</sup>. En el ANEXO XIII damos algunos ejemplos detallados de algunas de las *acciones* que a nuestros informantes les permitieron efectuar una lectura

---

<sup>555</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Libre à tous les génies qui ont jamais éclairé le monde de s'entendre sur ce seul point, il y a une obscurité qu'ils n'admireront jamais assez dans la mentalité des humains: ceux-ci ne supportent pas que quiconque occupe leur territoire et, s'il surgit le moindre contentieux de frontières, chacun court aux pierres et aux armes; dans leur vie cependant ils se laissent envahir par les autres, mieux encore, ils vont jusqu'à y introduire d'eux mêmes leurs futurs maîtres; si l'on ne trouve personne qui veuille partager son argent, entre combien de gens chacun ne distribue-t-il pas sa vie!" (SÉNECA [S. I d. de Jc.], 1.996: 11). Antonio Machado expresa esta última idea de otra forma en uno de sus poemas: "Moneda que está en la mano / quizá se deba guardar; / la monedita del alma / se pierde si no se da." (MACHADO, 1.980: 116).

<sup>556</sup> En cambio nuestro actual sistema legal pone por encima de las acciones las intenciones.

moral sobre el *otro*, y para la que existe una predisposición cultural. La clasificación ofrecida en dicho anexo nos permitió encontrar algunas categorías, que un estudio detallado del tema podrá, con toda certeza, ampliar; de esta forma tenemos: "malas personas", "no era mala persona", "muy buena persona", "buenísimo" y "fuera de serie". Cuando la persona fallece, este tipo de consideraciones se van a actualizar, pero "cargándose" también de la valencia afectiva que aporta el hecho de haber muerto. Pensamos que este tipo de investigaciones sobre la alteridad ayudarían a comprender mejor las interacciones sociales así como las concepciones culturales presentes en cada grupo.

## 5.2. EL JUICIO SOCIAL COMPARTIDO: LOS BUENOS Y LOS MALOS DIFUNTOS.

*"Tanta gloria te lleves como descanso dejas, si ha sido un petardo, bueno." (Cati)*

En el desarrollo del tema nos aproximamos al juicio que los vivos hacen de sus difuntos -el balance de sus vidas y lo que han aportado en su relación con los otros- en el contexto de su pueblo. Para ello apuntamos la existencia de tres etapas:

1- La primera, donde se trata de la lectura de los signos que la cultura tradicional elaboró para *determinar* el destino último del alma del difunto.

2- En la segunda, recurrimos a un nivel de prácticas simbólicas y rituales privados que pretenden provocar la expulsión de lo malo y su conversión en bueno.

3- En la tercera y última etapa, siguiendo el modelo de la segunda, vamos a verificar cómo la comunidad está efectuando también un trabajo de aislamiento y expulsión de lo malo que podría haber dentro del difunto, para que una vez recuperada socialmente su imagen, encuentre aplicación el enunciado del pueblo: "se dice que todos los muertos son buenos".

### 5.2.1. "SE SABE SI ESTÁ EN EL CIELO O NO."

*"Se pide que haya ido al mejor sitio. Aunque haya sido..., eso no viene al caso." (Manolo)*

Ya vimos que la muerte va a dejar en el cuerpo del difunto una serie de signos a los que el grupo aportará una lectura cultural. Aparte de las categorías en que pudo entrar la persona durante su vida, la comunidad va a tratar de elaborar un relato, que puede ajustarse o no al de su pasado, y que se va a constituir a partir de la lectura de los signos que pueden dar algunas indicaciones acerca del destino final del alma del difunto. Vamos a tratar de

acercarnos a estos indicios que la comunidad intenta *conocer* y asegurarse de la filiación al bien y al mal del finado concreto, con nombre y apellidos, tratando de dar un *sentido* a lo que difícilmente parece tenerlo: la pérdida y desaparición de uno de los propios miembros del grupo local.

Comenzaremos por Manolo, quien ofrece un testimonio muy valioso y fundamental sobre estos signos corporales:

"Otra observación que se hace, **una persona que muere en la casa, entre creyentes se sabe si está en el cielo o no**. Lo reflejan en los ojos. La familia le abre los ojos y luego los tapa. Yo he oído decir que **cuando está en el cielo le brillan los ojos**. Y las manos cruzadas, según los pulgares... No te das cuenta cómo le pones los dedos, pero luego se mueren, pues **si se le pone el pulgar de la mano derecha hacia arriba indica que están en el cielo**. Yo no quiero entrar en detalles; yo he oído decir: «Fulanita está en el cielo porque el dedo pulgar apunta al cielo», lo ves y está para arriba, pero ya no sabes si lo han puesto así o no, o es efecto de los nervios. «Si los ojos están brillosos, está contento porque está en el cielo», **si el dedo está para abajo no se dice nada**.

La gente quieren apoyar a la familia, para decir: «no te preocupes...». Todo esto son tonterías, ¡pero vamos, esas son chorradas!, como digo yo; pero como no sabemos si es verdad o mentira, pero de hecho se dice: «mira, tiene la nariz muy bien», no sé si lo dicen de verdad o por pasar el tiempo de la noche». ¡Pues vaya chorrada! Lo que sí es verdad es que sentimos, no estamos conforme con lo que hacemos a veces; no somos capaces de decir: «yo no creo en esto, porque no creo», no compartimos la misma creencia que todo el mundo.

Las personas adultas tienen una experiencia muy larga de su vida; tienen grabada una experiencia en el cerebro tan larga de vida que cuando mueren se dice: «¿por qué sonríen?». Se proyecta lo que tienen en la psicología, se proyecta lo que tienen grabado en la imagen del cuerpo, porque en esos momentos están recordando, porque **la mente muere después del cuerpo. Puede estar en las puertas del cielo, la imagen del túnel**. Los antropólogos dicen que son las fibras del cerebro, porque en esos momentos **están desengrabando la cinta**. No mueren de momento, la conciencia no muere. Lo mismo le pasa al cerebro, hay muchas arterias que no mueren de momento, hay fibras que todavía están latiendo y aún están vivos. Hay arterias en el cuerpo que no mueren hasta un tiempo." (Manolo)

En su largo discurso nuestro informante está expresando dos ideologías diferentes:

1.- **La ideología tradicional popular** cuyo sistema de signos reconoce en el

cuerpo del difunto el destino de su alma *-chorradas* para Manolo, mostrando su desacuerdo con estas concepciones culturales-. En este sistema tenemos:

a) Signos expresados públicamente a través de la palabra, y que son los que indican que la persona está en el cielo:

- brillo en los ojos, indicando "contento". No olvidemos el enunciado ya citado: "los ojos son el espejo del alma".
- pulgar de la mano derecha apuntando hacia el cielo.

b) Los signos silenciados o que indican que "no está en el cielo":

- Suponemos los ojos que no brillan.
- El pulgar de la mano derecha no apunta hacia ningún lugar particular o apunta hacia abajo.

Robert Hertz explica en su ensayo sobre el uso ritual y las asociaciones simbólicas con la mano derecha, que

"Todas las oposiciones que presenta la naturaleza manifiestan este dualismo fundamental. La luz y las tinieblas, el día y la noche [...] traducen en imágenes y localizan en el espacio las dos clases contrarias de poderes sobrenaturales: por un lado, la vida brilla y sube; por otro lado, desciende y se apaga. Igual contraste entre arriba y abajo, entre el cielo y la tierra."<sup>557</sup> (HERTZ, 1.928 b: 107).

Arriba, señala Hertz, se encuentra la morada de los dioses, y abajo se encontraría la región profana de los mortales; y, más abajo aún, la región tenebrosa donde se encuentran escondidos demonios y serpientes (HERTZ, 1.928 b: 107-108).

**2.- Una ideología construida con la divulgación científica de masas de la modernidad**, con la metáfora de la memoria como *una cinta* que está *desengrabando*, al que quedan referidas la expresión de las últimas emociones de los moribundos así como las explicaciones neurofisiológicas: las arterias, las fibras del cerebro, etc. El informante adhiere a este tipo de explicaciones.

Pero la codificación cultural de significantes y significados no son sistemáticamente aceptados en su literalidad, como es el caso de Cati al afirmar

"Yo eso no lo creo, yo creo que es más la enfermedad que tenga la persona. Yo creo en esto. Mientras vives sí es el espejo del alma, pe-

---

<sup>557</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Toutes les oppositions que présente la nature manifestent ce dualisme fondamental. La lumière et les ténèbres, le jour et la nuit [...] traduisent en images et localisent dans l'espace les deux classes contraires de pouvoirs surnaturels: d'un côté, la vie rayonne et monte, de l'autre, elle descend et s'éteint. Même contraste entre le haut et le bas, entre le ciel et la terre." (HERTZ, 1.928 b: 107).

ro una vez que cierras los ojos no refleja los sufrimientos y las alegrías. En la imagen no refleja nada." (Cati)

### 5.2.2. «ROMERO, ROMERO, QUE SALGA LO MALO Y ENTRE LO BUENO».

*"Al medio día daban las doce. Decían que la Virgen bajaba del cielo en una escala de rosas, para recoger las obras buenas."* (Aurelia)

Como ya señaló en su momento Durkheim

"Todos estos interdictos tienen una característica común: no provienen del hecho de que existan cosas sagradas y otras que no son, sino del hecho de que entre las cosas sagradas existen relaciones de inconveniencia e incompatibilidad." (DURKHEIM, 1.982, 281)

No obstante, la incompatibilidad se expresa fundamentalmente en los niveles del bien y del mal, permitiendo efectuar la separación entre ambas categorías:

MARISA: Yo no he escuchado salir nada de **sustos**<sup>558</sup> en sitios buenos.

AURELIA: En cosas sagradas no salen cosas de sustos.

MARISA: A mí me da más miedo de la gente mala que hay.

AURELIA: ¡A mi no me da miedo de nada!

En lo que ambas informantes expresan encontramos una especie de constante que aparece continuamente, a veces de forma solapada: el miedo al otro; particularmente al otro que ha sido identificado como *gente mala*, creándose **la posibilidad de recibir un daño o mal por parte de ellos**.

Pero aunque bien y mal no pueden coexistir juntos en *territorio* sagrado, a nivel humano (que contiene los dos) el mal es susceptible de convertirse en bien mediando la acción ritual. Vamos a presentar tres modelos:

1.- El primer modelo **afecta al lugar en el que se ha producido la irrupción del mal, en este caso el interior de la casa o esfera privada**. Este mal, puede quedar neutralizado o expulsado a través de una serie de actos simbólicos ritualizados dentro del ámbito doméstico, y que María va a explicar:

"Romero y azufre, para **purificar las casas** de enfermedades,

---

<sup>558</sup> En este texto se entiende como sinónimo de "cosas raras", o de "lo desconocido"; que generalmente se asocia con la noche. Al preguntar lo que significaba nos dijeron: "por ejemplo, tu vas por la calle de noche, y se te apaga la luz de la calle, y en ese momento te quedas que no ves nada, y no sabes quien puede salir. Con el susto se puede padecer del corazón, y puede darte algo. Se te queda la sangre como helada y te puedes quedar muerta. Hay mucha gente que se ha muerto de un susto".

peleas, etc.; para **ahuyentar el mal recuerdo** de todo esto. Se quema un poquito de azufre y de romero seco, y se hace esto y todo el recuerdo de la persona se te quita. Si se pone romero se dice tres veces: «romero, romero, que salga lo malo y entre lo bueno». Y el azufre es más para purificar. Antes había mucha tuberculosis y tifus. Romero... más bien cuando está cargado el ambiente de peleas. El **azufre** más relacionado con una enfermedad contagiosa. **Se muere una persona, que se queda... agarra su latica con una mijica de azufre, lo quema y ya está purificado.** Yo esto lo conozco de toda la vida. Las personas mayores cuando ocurre algo dicen: «mira niña, haz esto o lo otro». Una tía mía se lo advirtió a mi hermana. **En los pueblos se tiene azufre en las casas para las parras, el tomate...**" (María)

Los males que, en el texto etnográfico, aparecen identificados en un mismo nivel son:

- enfermedades, especialmente contagiosas.
- violencia: "peleas".
- muerte de un familiar, y la posibilidad de "que se quede", "para ahuyentar el mal recuerdo", o para que se quite "todo el recuerdo de la persona".

La purificación se efectúa a través de un ritual doméstico mágico-simbólico acompañado de la fórmula que María recita -«romero<sup>559</sup>, romero, que salga lo malo y entre lo bueno»- repetida tres veces. Estamos ante una estrategia a través de un ritual profiláctico para expulsar o neutralizar el mal "que queda allí" como una especie de *emanación* -¿el olor?-, que se fija en el recuerdo y provoca una gran angustia. El uso del azufre para *purificar* -su olor es bastante penetrante- parece corresponderse con una limpieza en profundidad, dentro del hogar, para restablecer el orden y eliminado el estímulo olfativo que provoca el recuerdo cada uno de dichos recuerdos/angustias queden en un lugar de la memoria impidiendo emergencias o *interferencias*.

"Mas tristes que to, no querían comer los primeros días, se criticaba si se ponía la radio. Algo quemaban cuando ya se iban, yerbajos que huelen fuerte y se decía que se desinfectaba." (Rosa)

"A la vuelta [del cementerio] procuran descansar. Se quemaba romero para que oliera distinto, sahumeros. Y lo ponían en un cacharro y allí se iba quemando y ese humo se quedaba. Echaban romero y mejorana, y varias yerbas aromáticas. Esto no lo he visto de hacer, lo he oído comentar de personas mayores." (Cati)

---

<sup>559</sup> El romero (*rosmarinus officinalis*) está considerado como un antiséptico, antiespasmódico, y antioxidante que ayuda a luchar contra el cansancio, regula la digestión, ayudando, por ejemplo, en la absorción de grasas eliminando el exceso de colesterol, y teniendo un cierto efecto en los dolores intestinales.

2.- En el segundo modelo, se trata de **expulsar el mal del interior del difunto, haciendo participar lo sagrado, mediante la adopción de signos de humildad:**

"Un tío que tenía mucho dinero, un hijo de los Beros, y el padre de los hijos le quitaron todo el dinero al viejo. Y se asomaba a un balcón y la gente pasaba por allí y decía: «¿todavía fuman?», y estaban en la encrucijada. Quiere decir que si fuman es porque todavía no se han muerto de hambre los obreros. Y cuando se moría rabiando de dolor pasaban los obreros y le decían sin verlo «¿todavía fumabas?». Y éste fue enterrado en la *caja de ánimas* porque **había avasallado al pueblo**. Dos ricos: Beros y Nezvate. **Decían: «ése lo meten en la caja de ánimas para que vaya al cielo, a ver si le rectifican los pecados»**, para hacerse perdonar como signo de humildad; lo que no sé si era cierto. Se decía que los enterraban ahí para que se les perdonaran los pecados.

**Iban a un secadero de tabaco**, tenían fardos de saco; para hacer paquetes de tabaco, porque no había dinero para enterrarlos en el Ayuntamiento... Toda la noche. **Metían a una persona muerta toda la noche, y así le perdonaba el Señor**, eso contaba mi abuela, **y ya por la mañana los enterraban, porque ya los había perdonado el Señor**. «Mamá [simulando voz de niño] ¿por qué los metían allí?», «para que vayan al cielo porque el Señor no quiere que vayan al infierno»." (Manolo)

En este segundo modelo la persona *se sabe o se siente condenada*, bien porque pueda tener problemas de conciencia, o una cierta conciencia del mal que ha hecho a otros; o bien, simplemente porque tenga miedo al infierno - miedo con el que fueron socializados en su infancia-. Este hombre en su visión del catolicismo tradicional va a adoptar un signo de *pobreza y humildad* de última hora. El relato de Manolo presenta a *un rico* que explotaba a sus obreros y que además se burla irónicamente de ellos desde su balcón<sup>560</sup>, recibiendo el mismo trato al final de su vida. El uso de la caja de ánimas en el secadero de tabaco funcionará para estos *pecadores* como una especie de catapulta simbólica hacia el cielo.

Pepe también menciona el uso de *la túnica*, que solía aparecer en los testamentos del siglo XIX:

---

<sup>560</sup> Recordemos que, dentro del capítulo que David Gilmore dedica a "La mirada fuerte y el mal de ojo", en el apartado titulado "Vista, ocultamiento y poder", nos sitúa ante el balcón como un símbolo de "poder, posición y dominio" (GILMORE, 1.995: 264); donde cita el caso de Eugenio, a quien "Esto le producía una sensación única de poder y seguridad. Eugenio se sentía «embargado» de placer con esta idea. Sonriendo solemnemente, añadió que su posición superior le permitía «devorar» la escena de abajo, capturar a sus vecinos como en un marco de poder descrito por el campo de su voraz visión. Se sentía omnipotente." (GILMORE, 1.995: 265-266).

"Hay algunos que llevaban túnica, decían que con una túnica entraban más en la gracia de Dios." (Pepe)

Vemos, por tanto, que continúa habiendo una referencia importante al cuerpo, incluso ya difunto, para alcanzar la salvación a través de algunos elementos que lo vinculan con formas de humildad, como pueden ser la caja de ánimas, la túnica, etc.<sup>561</sup> Es decir los signos sociales visibles que tratan de vestir lo que las gentes pueden llegar a interpretar como una **falsa** humildad.

**Transformar la valencia.-** Siguiendo con este segundo modelo -expulsión del mal del interior con participación de lo sagrado y adopción de signos de humildad-, existe otra forma de *conversión* que se vincula mejor con la teología cristiana, a través del arrepentimiento. Se trata de efectuar un acto o una acción considerados como *bien*, para transformar la valencia negativa del acto precedente, y que ha ocasionado un *mal* a otra persona:

---

<sup>561</sup> Entre los pocos testamentos que consultamos en el Archivo Notarial de Granada, encontramos recogidos este tipo de prácticas, aunque la expresión más habitual era la de "Amortajado en la forma que parezca mejor a mis Albaceas" (Protocolo Granada Año 1.854; Notaría: Juan Nepomuceno Camino; Legajo 2 de Instr. Públ. Otorg.; Testamento de D. Lorenzo Muñoz Moya, 2 - 5 - 1.854. Se trata de presentarse ante Dios con signos de humildad y pobreza, lo que se inscribe bien en la teología católica, recordemos si no la sentencia de Jesús "Es más fácil a un camello pasar por el hondón de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios" (Mc., 10, 25). O el Magnificat, donde María dice: "Derribó a los potentados de sus tronos, y ensalzó a los humildes. A los hambrientos los llenó de bienes, y a los ricos los despidió vacíos." (Lc., 1, 52-53). Vamos a citar como ejemplo uno de los testamentos que consultamos del año 1.850:

"D. José Ruiz Dios-Ayuda,  
y en su nombre su esposa  
Dña. Teresa de Montes.  
Testamento de 1ª a virtud  
de Poder.

8 - ENERO

"[...] procede a evacuar el encargo en la forma y manera siguiente:

1ª Me dejó encargado que tan luego como falleciere, quería que su cuerpo fuese vestido con la ropa más inferior de su uso, y que su funeral y entierro fuesen modestos, atendida la situación de intereses en que se encontraba nuestra casa.

2ª Quiso que se dijese por su Alma e intención 10 misas rezadas, siendo la limosna de cada una de ellas 5 reales, y además se celebrase una de cuerpo presente.

3ª Fue su voluntad legar a las Mandas forzosas, lo prevenido por la ley [...].

4ª Declaro que el D. José Ruiz Dios-Ayuda estuvo legítimamente casado conmigo la otorgante, y en nuestro matrimonio hemos procreado 7 hijos que son [...]. Esta manifestación la hago secundando las instrucciones del referido mi marido [...]." (Protocolo Granada Año 1.850, Escribano: Juan Nepomuceno Camino, Testamento de D. José Ruiz Dios-Ayuda, 12-1-1.850).



"Hay personas que le han podido hacer daño, y sienten arrepentimiento. Y te dicen: «haz esto con estas personas que estaban en la misma circunstancia con la que hice este mal. Y en la misma circunstancia lo haces bien. **Si tú le haces algo malo a una persona y te arrepientes, tú vas a sentir que ese sentimiento de maldad te va a salir del corazón** y vas a sentir alegría. Conciencia va unida a sentimentalismo, **a ti te va a salir y lo vas a notar** cuando haces algo que de verdad lo sientes en conciencia. «Yo he hecho mal, si yo hubiera hecho esto...», aquello te va saliendo. «**Yo me lo he quedado**» ese daño normalmente se oculta." (Manolo)

En el discurso de Manolo la maldad queda asimilada a un sentimiento que se sitúa en el corazón. Este mal si se queda dentro y no *sale* "se oculta". Sólo la reparación, a la que hace alusión nuestro informante, servirá para expulsar el mal de la interioridad, lo que va a producir un *bien*: "vas a sentir alegría". Ya expusimos lo que Antonio Damasio pensaba sobre la alegría como estado óptimo del cuerpo.

3.- El tercer modelo hace referencia a **la neutralización del mal creado en los conflictos familiares, por la muerte**; no vamos a insistir en este tema. Recordaremos únicamente que Manolo había dicho que "la muerte hace que se borre", y Aurelia enunció que: "Aunque tengamos muy mala leche, en estos casos se quita todo".

Tenemos entonces dos males, en que el mayor anula al menor:

- Por un lado, los conflictos -como un mal relativo- forman parte de emociones ligadas a la agresividad, produciendo divisiones internas dentro de las familias. El ritual del primer modelo -«romero, romero...»- se aplicaba para borrarlos de la **memoria**, pues el fallecimiento del familiar podía actualizarlos de forma más bien cruel, activando sentimientos de culpabilidad.

- Por otro lado, el deceso de un miembro de la familia -mal absoluto- puede llegar a restablecer la unidad familiar. La muerte, concebida como pérdida y ruptura totales, en este caso ha creado la unión para relativizar los conflictos y reconciliar a los parientes cuya relación estaba rota.

### 5.2.3. «SE DICE QUE TODOS LOS MUERTOS SON BUENOS...»

*"[...] l'attention à la fin de la vie éclaire les hypocrisies de notre société: pourquoi exiger pour tous la dignité des «derniers moments» alors que celle de nombre d'hommes et de femmes n'est pas vraiment respec-*

*tée tout au long de leur existence?" (Isabelle Marin)<sup>562</sup>*

*"Nunca se habló mal de nadie, y si hizo algo... ¿quién sabe?" (Aurelia)*

*"Dicen que antes de morir pasamos por el túnel de la vida, la vemos..., si has sido buena la ves buena, y si has sido malo, lo ves malo." (María)*

La conversión de lo malo en bueno que, como vimos en el apartado anterior, se operaba en el plano familiar de forma privada, va a producirse también a nivel social pero en sentido inverso: **es la sociedad la que va a juzgar socialmente el comportamiento del difunto en vida, principalmente hacia los miembros de la propia familia<sup>563</sup> de aquel, y la que va a operar la expulsión del mal.** Es, en este sentido que hay que entender el hecho de que *siempre* se habla bien de los difuntos; sin embargo, como indican nuestros informantes, las críticas sociales no faltan como cuenta María:

**"Se dice que siempre se habla muy bien, al principio todo el mundo dice que era muy bueno,** «¡Hay que ver lo sinvergüenza que era! con las borracheras...», y luego se le disculpa..., se comprende que tenía una situación muy mala." (María)

"Se comenta: «pobretico, con lo que ha sufrido estará en el cielo». Se dice que todas las personas que han muerto, se dice que son buenas. Aunque a los pocos días, o incluso en el mismo velatorio se comenta: «es que dicen que era muy puñetero con la mujer, que Dios lo perdone», «anda, si el Señor lo lleva donde se merece». Se le disculpa en esos momentos; luego vienen los comentarios. Muchas personas ocultan escándalos, en esas ocasiones se dice: «yo sí sé que éste hacía esto y lo otro». La gente antes ocultaba todo mucho, yo no sé si que daba más vergüenza..." (María)

Vemos un movimiento, en apariencia, contradictorio y de signo contrario en los enunciados de María que se han ido sucediendo -y que analizamos a continuación-, pero que leídos como una secuencia, pueden estar

---

<sup>562</sup> Trad.: "[...] la atención al final de la vida, pone en claro las hipocresías de nuestra sociedad: ¿por qué exigir para todos la dignidad de los «últimos momentos» mientras que la de muchos hombres y mujeres no son verdaderamente respetados a lo largo de su existencia?" (MARIN, 2.004: 160).

<sup>563</sup> Y a través del comportamiento con su propia familia en su vida privada, se le está juzgando también en relación a sus obligaciones morales con su sociedad, puesto que la una se encuentra en la génesis de la otra, y viceversa. Esto se ve claro, por ejemplo, en las campañas políticas antes de las elecciones, cómo los candidatos tratan de mostrar entre sus mejores cualidades la de ser honorables maridos y padres de familia, siendo de rigor presentarse ante los medios o las cámaras con su cónyuge, y a veces con sus hijos.

funcionando de forma similar a la fórmula de «romero, romero, que salga lo malo y entre lo bueno», al que con fines analíticos asociaremos cada una de las etapas de la secuencia:

1) **"ROMERO, ROMERO". La sentencia social positivando y transformando al difunto en bueno:** "todo el mundo dice que era muy bueno". El sufrimiento -¿como dolor que purifica?- de la agonía va a contribuir a esta positivación "«pobretico, con lo que ha sufrido estará en el cielo». La comunidad ofrece una imagen límpida y purificada al difunto y a sus dolientes -¿Miedo al muerto en el más allá? Recordemos que en muchas culturas existen prácticas para que el difunto *pueda sentir* que su viaje llegará a buen término, evitándoles a los supervivientes sus posibles represalias-. ¿Sentimiento inconsciente de culpabilidad de la comunidad hacia el devenir de cada uno de sus individuos, al que de alguna forma se siente co-responsable, porque lo ha co-producido? Pero, sobre todo, la comunidad proyecta una imagen de sí misma que contribuye a la elaboración de un relato concreto en cada circunstancia y que se contará a sí misma bajo los conceptos que ya vimos de unión, ayuda, solidaridad, etc. Y darle una imagen -o sello- de *bien visto* a uno de sus difuntos, contribuye a realzar la imagen que ellos tienen de sí mismos, reforzando su identidad de grupo.

2) **"QUE SALGA LO MALO". La sentencia social negativando al difunto va a producir el aislamiento de "lo malo" en su vida al nombrar las malas acciones.** La crítica de la vida del fallecido provoca una revisión de su comportamiento individual que la comunidad ha conocido, y que formula bajo el enunciado *mal visto*: "lo sinvergüenza que era, con las borracheras...", "era muy puñetero con la mujer", etc. A la imagen anterior socialmente pura de *muy bueno* que le ha sido dada, en virtud de su paso de la vida a la muerte, se va a superponer el rostro negativo en función de la memoria del grupo que van a ir aportando a través de sus testimonios públicamente "«yo sí sé que éste hacía esto y lo otro»".

3) **"Y ENTRE LO BUENO". La sentencia social expulsa el mal del difunto. La comunidad puede, en general, llegar a un cierto grado de empatía al tratar de posicionarse en la interioridad del individuo juzgado y ya fallecido.** Tras la revisión anterior a través de la lectura de la vida de la persona del fallecido con sus dificultades, dramas personales, insuficiencias, etc. hay un trabajo que la comunidad está efectuando y su saldo, generalmente, llega a ser positivo, en estos casos concretos puesto que *se le disculpa* y "se comprende que tenía una situación muy mala." **Con lo cual el mal se ha transferido y expulsado de la persona del difunto a la situación que tenía en su vida: "muy mala"**, quedando el *ser* del difunto purificado, y el *mal* desplazado a las dificultades de su vida, o a algunos momentos concretos de ésta.

Este sería el esquema, en principio, aunque consideramos que el tema puede ser explorado con mayor profundidad pues la capacidad de *expulsar* el mal puede verificarse a través de la memoria que las personas guardan de los

difuntos de su pueblo; es decir, de la plasmación de este esquema en la vida real de las personas del pueblo y si contribuye a construir un *olvido* del mal o daño del pasado o si la memoria persiste a mantener este tipo de relatos.

Aunque siempre quedará un espacio y unos momentos en que, por ejemplo, las voces autorizadas de la moral de la comunidad -las ancianas viudas de negro entre otras- procederán a invocar los episodios negativos y los daños causados por los que fueron miembros de su misma comunidad, y que ya se encuentran enterrados en el cementerio. Quizás ésta sea una forma de exorcizar el mal que se resiste al olvido, como vemos a través del texto de David Gilmore, contextualizado en un cementerio durante la fiesta de los Santos. En éste se cuenta con la presencia de cuatro ancianas de negro, que sugieren casi una puesta en escena ritualizada, como en las grandes tragedias clásicas griegas:

"Hacia el final de la tarde, después de que la mayoría de los visitantes se hubieran ido, cuatro mujeres mayores vestidas de negro deambulaban por el cementerio. Las seguí a una distancia prudencial viendo cómo se detenían brevemente delante de cada lápida. Una de ellas (posiblemente la más instruida) miraba fijamente, leía el nombre grabado y entonces ofrecía unos cuantos detalles sobre el inquilino de la tumba. Después de descifrar los nombres de cada uno de los muertos y de determinar su linaje, profesión, excentricidades, y la historia de su vida, las ancianas se unían en un coro de insultos centrados en alguna flaqueza o debilidad vagamente recordada. Aparentemente cada hombre o mujer había cometido alguna trasgresión inexcusable en algún momento de su vida y esto es lo que se recordaba. [...]

«Éste era muy malo», le oí decir con desprecio a una de las ancianas, señalando hacia una de las desmoronadas lápidas. «Le pegaba a su mujer con un palo, ¿sabes?, ¡y no veas cómo bebía! Olía a bacalao, el muy guarro». Sus compañeras cloquearon unánimemente consternadas. «Éste era peor», añadió una, señalando otra lápida con un dedo artrítico. «Le pegaba a sus hijos también. ¡Qué malo!»." (GILMORE, 1.995: 130-131)

De este esquema, que permitirá todas las variaciones y gradaciones posibles de cada caso individual, con cada historia particular en el seno de su comunidad, sólo parecen escapar los niños -ya vimos que eran ángeles-, y algunas personas consideradas como casos excepcionales. Entre estos casos excepcionales podemos considerar los de bondad extrema -los que "tienen el cielo ganado"- o de una maldad que la sociedad y la cultura local no pueden ni expulsar del *ser* de la persona ni integrarla en sí misma, son los que quedan designados con enunciados como el de Antonio<sup>564</sup> "que era más malo

---

<sup>564</sup> El texto etnográfico se encuentra en el ANEXO XIII.

que la puta que lo parió; hizo mucho daño", y de quienes, también se puede llegar a decir que "estará en el infierno". Este tipo de maldad extrema puede victimizar, en general, no a las familias del infractor sino a otros miembros de la comunidad. Sin ir más lejos, muchos pueblos tienen aún hoy un buen repertorio de historias terribles de la Guerra Civil.

Hay, por tanto, un verdadero *juicio* donde el grupo está haciendo un balance de la vida de cada uno de sus miembros contrapesando sus acciones. Vamos a aproximarnos al testimonio de Cati, quien nos aportará algunas precisiones, y donde podemos apreciar una cierta conexión entre el juicio humano y las concepciones del juicio divino:

"Se comenta si una persona ha sido buena, y todos los elogios que se le pueden hacer..., el comportamiento..., o al contrario si es la parte masculina. **Si ha tenido merecimientos para ponerles dos coronas o ninguna. Si ha sido buena persona se decía: «el Señor lo tendrá en cuenta y lo acogerá en su seno», y si ha sido mala persona se dice: «el Señor lo perdone». No se dice, pero se nota la diferencia.** Yo he tenido un padrastro muy malo, y como no se ha portado bien conmigo..., de estas personas antiguas, bastas, sin sentimientos... Yo tuve mi hijo soltera, y: «¿no te da vergüenza?». Y si tu padrastro te dice: «yo aquí no quiero hijo de nadie», y de pegarte de chiquitilla. Y por menos de nada te daba el guantazo, el tirón de pelos, o te ponía a trabajar en cualquier cosa. Porque te has casado con esta mujer, con dos hijas, y han de ser tus hijas. **Y yo, ¿cómo voy a decir que mi padrastro ha sido muy bueno, y se lo lleve Dios a la gloria?, pues que se lo lleve a donde se merezca...**, y no todos los padres se portan como debieran.

La gente delante de la familia no lo dice, pero lo dicen por detrás, «pues que Dios lo perdone»; «que Dios se lo lleve al mejor sitio»..., al que se ha portado bien." (Cati)

Vemos las influencias de la tradición cristiana pero reinterpretadas a su vez por la religiosidad popular, teniendo como eje central la persona del "Señor" con capacidad para "acoger en su seno" a los que han sido *buenas personas* y la posibilidad de perdonar a los que han sido *malas personas* a través de la intercesión de los familiares y los acompañantes. Aunque en el pasado la teología cristiana sostuvo este tipo de discurso actualmente no se corresponde con esta visión ya que, por un lado, se considera que la salvación no es algo que se comercie con buenas o malas obras; y, por otro lado, la teología cristiana<sup>565</sup> en la actualidad parece insistir más en la idea de que el juicio no le pertenece al hombre sino a Dios.

Como hemos visto la actitud del grupo se expresa de forma diferente,

---

<sup>565</sup> Que sintoniza más con el Concilio Vaticano II.

dependiendo de la categoría a la que será incorporada la persona del difunto en dicho juicio:

- para la "buena persona" habrá expresiones que circularán públicamente -entre acompañantes y dolientes- de reconocimiento de los *méritos*: «el Señor lo tendrá en cuenta y lo acogerá en su seno», por ejemplo.

- para la "mala persona", en cambio, se producirá una inflexión en la expresión que el grupo adoptará con la familia del difunto: "La gente delante de la familia no lo dice, pero **lo dicen por detrás**, «pues que Dios lo perdone»; o "«el Señor lo perdone». No se dice, pero **se nota la diferencia**". Por tanto, de alguna forma se está significando el mensaje a la familia a través de una expresión *diferente*, que permanece en un nivel de lo no-dicho entre comunidad y familia del duelo; mientras que el relato se genera en el grupo.

A través del juicio, la comunidad elabora una ubicación moral de sus difuntos. Volvemos de nuevo con el texto etnográfico, del que ya presentamos algunos extractos en el capítulo anterior:

MANOLO.- "Es que era tan bueno...", porque iba a todos los entierros; y estaban obligados, si iban mucho. "Ay que ver que no se cabía en la calle"; y si no iba nadie "¿quién se ha muerto?".

CONCHI.- Cuando murió mi padre, yo me acuerdo de ver toda la plaza llena. Y mi abuela también.

MANOLO.- Es que cuando se murió tu abuela estaba la plaza llena. Es que tu abuela era muy buena, como que tenía que estar en el cielo.

Recordamos, por tanto, que a través del *dicen* la asistencia de una persona a muchos entierros -lo que a su vez obligaba a los dolientes- daba lugar al juicio de *bueno*, pero *bueno-porque-iba-a-todos-los-entierros*; y, *bueno-porque-todo-el-mundo-acudió-al-suyo*. Como ya señalamos en el capítulo anterior si una gran parte de la comunidad estuvo en el entierro la persona podría asegurar un buen juicio para sí misma por parte de la comunidad, y preservar así su memoria y un cierto estatus moral a su familia. Manolo, que nos está haciendo este análisis tan fino en el momento en que su mujer habla de su padre y de su abuela, va, en cambio, a entrar dentro de la lógica del discurso cultural y va a decirle lo que normalmente y socialmente se dice en estos casos, y que el interlocutor, su mujer en este caso, espera que se diga: "estaba la plaza llena", porque "tu abuela era muy buena", y por tanto "tenía que estar en el cielo", a donde, por supuesto, van los buenos.

### 5.3. "YO LLEVO LA SUERTE Y LA MUERTE."

*"Dieu a créé un monde qui est non le meilleur possible, mais comporte tous les degrés de bien et de*

*mal. Nous sommes au point où il est le plus mauvais possible. Car au-delà est le degré où le mal devient innocence.*" (Simone Weil)<sup>566</sup>

*"Al que me hace una traición no lo perdono. Dicen que Dios perdonó, pero yo no perdono."* (Pepe)

*"[...] Y luego le vino a ella un arrechucho, principio de leucemia y la cogieron a tiempo. Y cuando la veo de vez en cuando se abraza a mí dándome besos. Dice: «tanto, tanto ha cambiado mi marido, ha pasado algo grande, he tenido hasta depresión. Esto es un milagro de Dios». ¿Qué de Dios?, de Pepe."* (Pepe)

Hasta ahora hemos ido siguiendo la elaboración del bien y del mal, a través de las categorías tradicionales que han sido transmitidas y reproducidas por el grupo durante generaciones, sirviéndose fundamentalmente de sus redes de comunicación. Esta comunicación, como hemos visto, permite, por un lado, el funcionamiento de una cadena de solidaridades en los tiempos de crisis; y, por otro lado, ejerce una fuerte presión sobre cada uno de sus individuos en las situaciones en que la comunidad lo censura, al considerar que uno de sus miembros se aleja del ideal social (GILMORE, 1.995: 105).

En la ciudad, en cambio, este tipo de comunicación, tal y como vemos que aparece en los pueblos, puede llegar a producirse en pequeños grupúsculos de vecinos en barrios que han conservado o mantenido formas tradicionales de relaciones vecinales; pero, en general, aparece bastante inhibida, llegando a resultar casi inexistente en muchos casos. La fuerza social del grupo en la ciudad se encuentra bastante más debilitada para funcionar como *juicio* que determina el bien y el mal -siendo las leyes las que se ocupan de circunscribirlo- en la forma en que lo hacen las comunidades más pequeñas. Esto conduce a que el aspecto relacional del hombre así como su visión cosmológica al experimentar los cambios que estamos estudiando da lugar a que el individuo elabore su propia cosmovisión como dice Marc Augé:

"Toda cosmología [...] se encuentra sostenida por una visión del mundo que implica igualmente una visión del hombre y de sus relaciones entre los hombres. Una cosmología es un discurso sobre la totalidad del sentido. [...] la idea fundamental es que una colectividad de individuos, que existe como tal, comparte conscientemente referencias comunes ligadas a una cierta idea del universo, del individuo en el universo, de la vida y de la muerte. Ahora bien, hoy en día, estas

---

<sup>566</sup> Trad.: "Dios ha creado un mundo que es no el mejor posible, pero conlleva todos los grados de bien y de mal. Estamos en el punto en que es el más malo posible. Puesto que más allá es el grado en que el mal llega a ser inocencia." (WEIL, 1.991: 94).

referencias se encuentran mucho menos compartidas. [...] Creo que nunca ha existido hasta ahora grupos humanos en que cada uno de los miembros reivindicaba su cosmología particular. Evidentemente, hay algunas razones para pensar que todas estas cosmologías se parecen mucho unas y otras, pero se postulan individualmente, y es esto lo que importa."<sup>567</sup> (AUGÉ, 1.995: 78-79)

Si volvemos de nuevo<sup>568</sup> a la imagen que dio lugar al origen etimológico del concepto "persona": *per-sonare* = la máscara a través *-per-* de la cual resonaba la voz = *sonare* (MAUSS, [1.950] 1.983: 350), podríamos considerar que, en este contexto, se ha producido un desplazamiento de esa imagen. Aparentemente el nuevo individuo que emerge se ha convertido en la voz que habla sin máscara; y, por tanto, ésta *no-máscara* se constituye, en adelante, en una nueva máscara en la que el individuo encierra su ser social. Aquí tienen cabida todos los nuevos símbolos y metáforas del individualismo, como el de la *transparencia* de las personas. También podríamos decir que *lo social* se ha *vestido* o transmutado de *lo individual*.

Pero Catherine Lutz, al igual que Norbert Elias, pone en evidencia una de las contradicciones más profundas de nuestra sociedad individualista al vincularla con nuestras manifestaciones emocionales inhibidas al interior de nosotros mismos:

"[...] la alienación de lo individual desde el mundo social, que se encuentra codificada en la ideología del individualismo, está reflejada en la manera en que se conceptualiza la emoción, esto es, en la forma en que es interiorizada. La emoción se sitúa dentro de la persona; aunque los acontecimientos exteriores pueden *desencadenar* las afecciones; pero, estos acontecimientos no han sido estudiados de forma detallada. Las emociones son la "propiedad privada" de lo individual. A menudo [las emociones] están culpabilizadas como un residuo primitivo dentro de la persona; o, idolatradas como signo de la personalidad individual y única."<sup>569</sup> (LUTZ, 1.988: 223)

---

<sup>567</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Toute cosmologie [...] est soutenue par une vision du monde qui implique également une vision de l'homme et des rapports entre les hommes. Une cosmologie est un discours sur la totalité du sens. [...] l'idée fondamentale est qu'une collectivité d'individus, qui existe par là même comme telle, partage consciemment des références communes liées à une certaine idée de l'univers, de l'individu dans l'univers, de la vie et de la mort. Or, aujourd'hui, ces références sont beaucoup moins partagées. [...] Je crois qu'il n'a guère existé jusqu'à maintenant de groupes humains dont chacun des membres revendiquait sa cosmologie particulière. Evidemment, il y a quelques raisons de penser que toutes ces cosmologies se ressemblent beaucoup les unes les autres, mais elles sont postulées individuellement, et c'est là ce qui importe." (AUGÉ, 1.995: 78-79).

<sup>568</sup> Cf. I. 3.4., pgs. 119-120.

<sup>569</sup> Trad. de la edición inglesa. Cit. orig.: "[...] the alienation of the individual from the social world, which is codified in the ideology of individualism, is mirrored in the way emotion is



Un caso paradigmático entre nuestros informantes fue el de Pepe, el único que fue socializado en su infancia en el medio urbano<sup>570</sup>. Su caso, que presentamos como particular y un tanto excepcional, es un exponente de lo que Marc Augé señaló en la cita que transcribimos más arriba acerca de *las cosmologías postuladas individualmente*. Presentaremos su caso porque, dentro de su crudeza, está dando elementos claves para comprender **la construcción de algunos elementos de poder mágico-simbólico en relación al bien y al mal, construidos no en referencia a una alteridad sagrada -Dios, energías, etc.-, ni al grupo de origen -pueblo-, sino al yo como centro del universo.**

Louis-Vincent Thomas decía en relación a la *desaparición* de mitos, que

"La «puesta en escena de los deseos» encuentra así el obstáculo de la incoherencia y de la imposibilidad de ser descifrados. La referencia imposible a los símbolos colectivos refuerza el poder del imaginario individual que se alimenta de nuevos estereotipos o de empujes ideológicos. [...] Es en lo que consisten, por ejemplo, los discursos proféticos o las construcciones medio profanas, medio sagradas propias a los cultos de posesiones o a las religiones sincréticas. En adelante, se establece una dialéctica de un nuevo género que Freud no desaprobaba, entre fantasma y mito, de modo que podría suceder al primero de engendrar al segundo [...]"<sup>571</sup> (THOMAS, 1.976: 325-326)

A Pepe lo presentamos como un hombre con toda su humanidad. Dejamos claro, que en este análisis no pretendemos juzgar sus sentimientos, ni sus ideas o concepciones, sino simplemente comprender su lógica y cómo se puede construir en un medio urbano la alteridad en relación al bien y al mal a través del *yo*. Su voz que es extrañamente clara y nítida, no parece corresponderse con su edad, casi diríamos que se trata de la voz de un chico joven; sus claros y límpidos ojos azules fijan la mirada con cierta intensidad; sin embargo, da una impresión de paz y tranquilidad, que parece desmentir su discurso, que iremos exponiendo. En el momento de la entrevista se trataba

---

conceptualized, that is, in the way it is interiorized. Emotion is located within the person; although external events are said to "trigger" affect, these events are rarely examined in any detail. The emotions are the "private property" of the individual. They are often either vilified as a primal residue within the person or glorified as signs of individual personality or uniqueness." (LUTZ, 1.988: 223).

<sup>570</sup> Recordemos que era natural del Albaicín.

<sup>571</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "La «mise en scène des désirs» rencontre ainsi l'obstacle de l'incohérence et de la non-lisibilité. L'impossible référence aux symboles collectifs renforce la puissance de l'imaginaire individuel qui se nourrit de nouveaux stéréotypes ou des poussées idéologisantes. [...] Ce en quoi consistent, par exemple, les discours prophétiques ou les constructions mi-profanes, mi-sacrées propres aux cultes de possession ou aux religions syncrétiques. Dès lors s'établit une dialectique d'un nouveau genre que Freud ne désavouerait pas, entre fantasme et mythe, à telle enseigne qu'il peut arriver au premier d'engendrer le second [...]" (THOMAS, 1.976: 325-326).

de un hombre bien integrado socialmente, viudo y padre de dos hijos ya adultos; y, aunque su discurso pueda levantar dudas sobre su salud mental, diremos que no es este el caso -a pesar de que la psiquiatría ha tenido una tradición en el sentido de condenar a personas con ciertas creencias-. Muchas personas pueden presentar si no este mismo discurso, sí algunos de sus elementos. Lo que interesa aquí es el mecanismo -la tentativa- que intenta dar coherencia a una serie de observaciones contradictorias desbaratadas.

Pepe estaba convencido, a pesar de mostrar a veces dudas, que poseía un "**poder de acción**" para llevar la suerte o la muerte a una persona. Además, se amparaba detrás de la opinión de su familia y conocidos:

"Mi prima hermana me ha dicho de que **yo tengo** ciertos poderes, que cuando **yo deseo** la muerte a alguien, se va al otro mundo."  
(Pepe)

Fuera de cualquier valoración el primer elemento que aparece con fuerza es el *yo*: *yo tengo* y *yo deseo*. Si hiciéramos una comparación con el poder opuesto al de Pepe, el de los curanderos -los que dan vida y salud, con el que él se compara a sí mismo, vemos, por el contrario, que los curanderos normalmente dicen que el *poder* que ellos tienen no viene de ellos sino que es un *don* que han recibido; y, por tanto, el origen no se encuentra para ellos en el propio *yo*, como señaló el profesor Briones<sup>572</sup>. No sucede así en el caso de Pepe y su *poder de acción*, con el que puede provocar "**la suerte y la muerte**".

"Y otra cosa también tengo, otra cosa muy poderosa: a toda persona que le hago un trabajo<sup>573</sup> en su piso o en su negocio, florece y le da una suerte tremenda. Muchos sitios a los que he llegado, se han llenado; hasta decirme los tenderos: «Maestro, hacía falta que se quedara usted aquí siempre. Ha entrado la bendición en mi casa.» Yo traigo la suerte de las personas. **Yo llevo la suerte y la muerte; y las tres vocales son iguales. Los dos extremos.** [...] Yo puedo prever lo que puede pasar dentro de un tiempo; **la muerte, que es la otra cara de la suerte.** La gente que me conoce a fondo me pregunta por las guerras, y yo las preveo. **Yo sé que otras personas tienen poder de visión, pero no de acción.** Yo llevé a mi mujer al del Molinillo<sup>574</sup>, ese no tiene ningún po-

---

<sup>572</sup> El profesor Rafael Briones Gómez ha trabajado sobre el tema de los curanderos en Granada, destacamos especialmente su artículo "Persistencia del curanderismo entre las ofertas terapéuticas de Occidente" (BRIONES, 1.997: 75-127).

<sup>573</sup> Recordemos que Pepe era electricista de profesión.

<sup>574</sup> Este curandero era muy famoso en Granada; vivía en una cueva en La Venta del Molinillo, en la autovía de Granada a Guadix. El profesor Rafael Briones nos recuerda también que este curandero murió en el año 2.001, y que su entierro en Húetor Santillán fue todo un evento social.

der. Sabe de medicina, tiene su emisora... Otro sí lo ve... Un médico natural, corta un mechón de pelo y lo analiza, y ese hombre siempre que me ve me ha saludado, y me dice: «¿lo conozco a usted de algo?», y es de mente." (Pepe)

Este testimonio, aparte de confrontar dos sistemas mágicos o de creencias -caso urbano de Pepe y tradicional del curandero-, sugiere una comunicación telepática entre ellos, lo que genera un *conocimiento mental* -¿otras vías de alcanzar la interioridad del otro?-. La creencia en este tipo de poderes existe en el contexto urbano, especialmente entre generaciones más jóvenes.

Vamos a acercarnos a este *poder de acción de Pepe*, a través de los casos que relató. En este testimonio informa del poder de la mirada -¿*mirada fuerte?*- donde la **comunicación** se establece con el interlocutor de forma **visual**:

"Mi prima tiene una prima hermana con otra. Esa muchacha tiene cuatrocientos millones; y el marido tiene de cinco a seis mil millones de pesetas. Ella me dice: «mi casa funciona con dinero nada más». «Mi madre quiere hablarte», y **me miró con los ojos..., y yo supe..., yo miro a los ojos y sé lo que quiere. Tenemos una conversación sin hablarnos...**, y dice: «eso que estás pensando quiero yo que lo hagas»; que eliminara al marido de Marisol. Yo le dije: «eso que usted me pide no se lo puedo conceder porque a mí no me ha hecho nada». Digo: «voy a desearle que le de una subida de azúcar», y le dio 400 de azúcar, pero luego me dio cosa y recé para que se curase, y se curó. **Yo no creo en nada, pero creo en mí.**" (Pepe)

*Creer* para Pepe va ligado a un desplazamiento de Dios hacia la propia interioridad de su *yo*, quedando en un cierto sentido deificado su *yo*. Si Pepe dice que reza y que no cree en nada, únicamente en sí mismo ¿a quién reza?

Ya dijimos que, en el contexto del pueblo, el ser más religioso podía significar tener más sentimientos hacia los otros, y esto se traducía en un sistema de ayudas que lo demostraban. En la ciudad, en cambio, la gente vive una especie de *aislamiento* del otro. Si tenemos en cuenta la significación de *ser religioso* como la identificación con la comunidad a la que cada uno transfiere su *yo* que, como sugería Durkheim, queda deificado.

"La religión es antes que nada un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad, de la que son miembros, y las relaciones, oscuras pero íntimas, que sostienen con ella." (DURKHEIM, 1.982: 211)

En otros testimonios nuestro informante evoca sus *dones* en forma de suerte o muerte; los más impresionantes son los que hacen referencia a su es-

posa<sup>575</sup> y al marido de su amiga:

"Otra cosa sin importancia, se trataba de mi niña. Mi mujer quería ver a mi niña colocá<sup>576</sup>, con novio; y le dije yo: «pues lo verás, y va a ser un muchacho de tu agrado». Antes de que llegase lo vi en mi mente, porque mi niña es muy caprichosa, era muy delicada; y yo le preparé en mi mente algo así: «y que la domine y la meta por vereas»; y apareció. Y me dijo mi mujer: «Pepe, ¿y así está ya por las buenas?»; y le dije, «sí, esto será». Y dice: «ah, si usas tus astucias y tus poderes...». Mi mujer me dijo «tú que tienes tantos poderes..., el Señor..., pide que me salve»; y yo me dije: «no, tú tienes que morir» [Pepe se echa a llorar con mucho sentimiento]. ¡Esto es muy fuerte!" (Pepe)

"Con Trini hemos quedado de amigo. Ella dijo: «si a mi marido le diera cualquier cosa...»; y yo le dije: «tranquila que no va a trabajar más, pero va a durar un rato». Le ha dado dos veces un infarto, no puede hablar. Y me dice esta Trini: «¿por qué no lo has quitado del medio?»; «no puede ser, porque si lo quito me quitas tú del medio con dinero; y lo que no sabes es que tengo un poder para quitarte del medio». Salgo de Herodes y me meto en Pilatos..." (Pepe)

En la posición y en la lógica del caso de este informante que estamos analizando, los lazos sociales construidos de forma diferente, pueden llegar a provocar la emergencia de un *Dios* fragilizado y negado -como vemos en el texto siguiente-, ya que la fuerza de Dios construida en relación al grupo ha perdido parte de su vitalidad ante la presencia de un Dios-sin-referencia-al-grupo, encontrándose frente a frente el individuo consigo mismo.

PEPE.- Dios no castiga... Si me tomo una copa de coñac [Pepe tiene hipertensión, y parece ser que tuvo ya un infarto] me puede pasar algo, me he castigado yo mismo. **No existe nada**; y esto que me ha pasado a mí de desearle la muerte es porque estaba preparado de que le pasara. Casualidades... Yo veo lo que puede pasar. Pero dentro de eso yo mismo me he puesto a prueba a ver si es cierto, y he pedido algunas cosas y han salido. **Si yo a una persona no la conozco le deseo el bien. Pero por otra parte el que me la hace me la paga.** Yo tengo un punto de interrogación en mí mismo, si son poderes o no. Pero yo me he probado y creo que son poderes. Pero no lo puedes decir, porque investigan...

M.D.- ¿Quién va a investigar?

PEPE.- La policía... Mi cuñada, la mujer de mi hermano, muy envidio-

---

<sup>575</sup> Del que nos va a ofrecer el relato en la III Parte.

<sup>576</sup> Cuando Pepe dice "colocá", no se está refiriendo a una "colocación" profesional, o de trabajo; sino a la forma en que se "colocaba" tradicionalmente a las hijas, es decir, casándolas.

sa. Y le aconsejaba: «tú tienes que sacar a tu hermano lo que puedas»; y ha ido a mi hermano y le ha pedido cinco o seis mil pesetas. Y le deseé a mi cuñada: «no te deseo más que una cosa, que te veas con muletas para toda la vida», y así está; digo «pero que no se quede bien», y no se ha quedado bien.

Pepe llega a *centralizar*, entonces, la capacidad de establecer la distinción entre el bien y el mal, que queda reducido únicamente a un bien o mal personal -¿ajuste homeostático al otro?- que él ha podido recibir en primer lugar, y que gestiona en un sistema de dones. Su poder personal, centrado en su ego se sustituye a Dios. El *yo* deificado expulsa el principio divino, al tiempo que reelabora nuevas concepciones con las tradicionales donde entra en juego los conocimientos de divulgación científica:

"A mí me pasó un detalle. A mí me ha gustado mucho la astronomía, tengo un telescopio y tengo libros. Leí cómo se formó la tierra; antes era la tierra una masa completamente incandescente. La tierra tiene 4.500 millones de años, y la religión dice que se hizo en 7 días; y yo dije en voz alta «nada de eso es cierto, la tierra tiene un montón de miles de millones de años»; empecé yo a hablar y los profesores se miraban unos a otros. Estudié los millones de años luz que tiene la galaxia, un año equivale a [...] **Y por eso no creo en nada.**

Los jóvenes tienen que saber que **Dios no hacía milagros, fue una de las personas que quería el bien para todas...**, eso se llama **comunismo, despertador de las masas**; y eso a los reyes no les interesaba. Porque hay una Biblia secreta que sólo lo tienen los curas. El marido de mi prima se tiró muchos años de cocinero en los seminarios, tenía un 'jarabe de pico'<sup>577</sup> muy grande...; y antes cogían a la gente y la amarraban a una cruz; pero **a este hombre lo clavaron, y como tenía mucho poder sobre sí murió a los tres días.** Luego lo robaron, taparon la losa y a los centinelas los drogaron, eso está escrito en una Biblia sagrada escrita. **Se refugian en la creencia de la ignorancia de los demás. Tengo fe en mí mismo, lo que hace otra persona lo puedo hacer yo.** Dicen de Jesús que por los grandes dolores se quedó inconsciente, y luego lo curaron, eso me lo dijo... Como estaba relacionado con la gente gorda dicen que vivió hasta los cincuenta años, y que milagros no hacía en absoluto, es un complemento que le han metido para darle más vida a la ignorancia de las personas." (Pepe)

Encontramos en su discurso una buena mezcla de una serie de parámetros de la modernidad, la fe tradicional va desapareciendo en las escuelas al presentarse como modelo opuesto a la ciencia contemporánea, pero también provocada por la nueva socialización que vive el individuo en su infan-

---

<sup>577</sup> Quiere decir que era muy elocuente.

cia, donde el referente no es ya el grupo identitario familiar conocido sino el modelo urbano y el estado a través de las escuelas. Los referentes tradicionales han sufrido, por tanto, una gran transformación.

No obstante Pepe mantiene una relación ambigua con la religión, una forma de religiosidad popular a través de *pedir a Cristo*; pero, lo que está pidiendo en su oración es ser librado de un mal que otro le ha causado a través de la destrucción o un daño a ese otro: esto no se inscribe dentro de la tradición cristiana -perdón, amar a los enemigos, ofrecer la otra mejilla, etc.-. En esto, más bien, no se encuentra lejos de las nociones de brujería de *las culturas mágicas*<sup>578</sup>. Por tanto, muchas prácticas de tipo mágico expulsadas con el cristianismo pueden llegar a reelaborarse sobre las mismas concepciones cristianas tradicionales reinterpretadas, en este sentido, desde el prisma mágico del yo individual como vemos en la conversación entre Pepe y Cati:

PEPE.- Le pedí al Cristo..., y yo no veo visiones...

CATI.- ¡A ver si llevas el demonio dentro!

PEPE.- A veces he pedido vendavales de lluvia.

CATI.-Pues pide agua.

PEPE.- No, no pido; porque una vez pedí 50 años sin llover en toda Andalucía. Ya llevamos cuatro, quedan 46 años.

CATI.- Eso es pedir mal para mucha gente.

PEPE.- ¿Y cuántas veces he pedido la destrucción de la vida en la tierra? Porque como no he sido feliz... Empezó con la capa de ozono y se va ahogando la vida en la tierra. [...] Hay algunos que me guardan la distancia. **Cuando estoy ciego [de cólera] lo pido con mucha fe.**

CATI.- La primitiva.

PEPE.- También lo he pedido eso, un golpe de millones que me dejara a mis hijos bien colocados a cambio de mi vida... [aquí Pepe lloró con sentimiento]. Un poder muy fuerte. Hay algunas veces que se ve el cielo oscuro, oscuro, negro..., y el sol que penetraba por otro sitio, y le pedí: «Dios del Universo, ni una gota que caiga», se levantó un airazo tremendo y se despejó. Cuando pido algunas cosas así me duele hasta la cabeza. Se me mete aquí un dolor, después que se realizan las peticiones mías. Lo que pido para mí no se cumple, yo mismo me echo maldiciones y el Todopoderoso no me hace caso. Mira lo que me pasó hace tiempo, llevo cuatro años echando la misma quiniela, dejo de

---

<sup>578</sup> Remitimos aquí a la obra de Evans Pritchard sobre la brujería de los Azande (1.937).

echarla tres semanas y tocó 196 millones; de haberla echado... Ahora, me toca a mí ese dineral, date cuenta tú, y el señor de las quinielas me dijo: «si la hubiera echado, no sale ese número, o hubiera sido la destrucción de usted».

Terminamos este capítulo con las siguientes oposiciones binarias encontradas:

TRADICIÓN	MODERNIDAD
- Exigencia de ajustamiento y mimetismo al grupo.	- Liberación del mimetismo y exigencia de posiciones individuales.
- Ser bueno = Mostrar sentimientos.	-Ser bueno ≠ Mostrar sentimientos.
- Lectura de signos en el cuerpo del difunto en relación al destino de su alma:	- Se evita mirar al muerto. No elaboración de lectura de signos en relación al alma.
- El muerto es juzgado bueno o malo según los sentimientos y comportamientos en vida.	-Valorización personal en el momento sin implicar valores morales tradicionales.
- Sistema mágico social de expulsión o neutralización del mal y conversión en bien.	- La persona gestiona de forma individualizada sus propias nociones de bien y mal.

o                      0                      o

**Conclusión.** Con este apartado II sobre la interpretación en la interioridad del otro, tratado en dos capítulos: el 4 centrado en el enunciado *Dicen*, y el capítulo 5 sobre la construcción de categorías morales que giran en torno a las nociones *Bueno y Malo*, damos por concluida la Segunda Parte donde tratamos de las "Emociones y Sentimientos *Diurnos*". En el capítulo 4 vimos cómo a través del duelo y sus momentos críticos la comunidad ha ido elaborando su *relato* a través de un trabajo de observación y recogida de información (partiendo de sus elaboraciones culturales) que ha ido condensando a través del *dicen*, y que se sustentan en tres objetos como vías de búsqueda de información, signos, etc.: 1) el difunto -a través de su cuerpo-, 2) el doliente -en relación a la manifestación de emociones hacia su difunto, así como su comportamiento en relación con las obligaciones e interdicciones del duelo-; y 3) el resto de la comunidad -en relación a la participación, asistencia y *ayuda* en los momentos en que se requiere su presencia.

El momento del duelo es, por tanto, en este sentido un momento de pesquisas, de observación del otro, de sus reacciones, y de búsqueda en ese *momento de verdad* que sirve, una vez recogida y verificada la información para efectuar una clasificación moral de cada uno de sus miembros, es decir, de

forma individualizada. En este sentido la individualidad de cada persona de la comunidad queda recogida en la historia de la misma, donde se inserta cada historia personal. Pero esta clasificación moral, partiendo en principio de una cierta visión maniqueísta del bien y del mal (capítulo 5), ofrecerá a través del *juicio* de los miembros de la comunidad un mecanismo de conversión del mal en bien, esta transformación se lleva a cabo también con la palabra: *se dice que* lo que va a dar lugar a una redefinición y actualización de las relaciones personales intervecinales, al mismo tiempo que funcionan como generador de estatus o de marginación.

A continuación, abordaremos la Tercera y última Parte entrando en las "Emociones y Sentimientos *Nocturnos*".



## TERCERA PARTE

### EMOCIONES Y SENTIMIENTOS NOCTURNOS. "ELLOS" Y NOSOTROS; "EL SOL INVICTO"

"L'enfance est le dedans de ma chair, tout ce qui s'est gravé au plus profond de mon coeur. Comment les bruissements du dehors pourraient-ils rejoindre le silence du dedans? *Comment un soleil pourrait-il éclairer une nuit, puisque le jour anéantit la nuit?*<sup>579</sup> (Gédeon Pitre)

"Le langage -c'est-à-dire les mots et les phrases- est une traduction de quelque chose d'autre, une conversion d'images non linguistiques qui sont mises pour des entités, des événements, des relations et des inférences."<sup>580</sup> (Antonio Damasio)

"Hay quien cree, y hay quien no cree. Yo te voy a decir que yo creo a pies juntillas. Aunque dicen que en estas cosas hay que creer, yo digo que hay que ver para creer."<sup>581</sup> (María)

"Tú, donde están ellos, no quieres estar."  
(María)

"Siempre que viene mi hija le pregunto ¿quién se ha muerto?... y pregunto ¿y el Rafaelillo cómo sigue?" (Antonio)

Para el último apartado hemos elegido este título porque expresa bien el desarrollo ulterior del tema. En la antigüedad el *Sol Invicto* se vinculaba con los cultos Mitraicos procedentes de la antigua Persia, que se extendieron por el Mediterráneo llegando a la Península Ibérica a través de Roma. Este

---

<sup>579</sup> Trad. del francés. Cit. Orig.: "La infancia es lo interior de mi carne, todo lo que se grabó en lo más profundo de mi corazón. ¿Cómo los murmullos de fuera podrán encontrar el silencio de dentro? *Cómo un sol podrá iluminar una noche, puesto que el día hace desaparecer la noche?*" (PITRE, 1.997: 17).

<sup>580</sup> Trad.: "El lenguaje -es decir, las palabras y las frases- es una traducción de algo diferente, una conversión de imágenes no lingüísticas que han sido dispuestas por entidades, acontecimientos, relaciones e inferencias." (DAMASIO, 2.002: 144).

<sup>581</sup> La aparente contradicción que parece encontrarse en las palabras de María parece sugerir que ella "ha visto".

culto supuso una evolución en las concepciones relacionadas con el tránsito del Sol. Mircea Eliade explica las concepciones en Mesopotamia antes de la aparición del Mitraísmo:

"Originariamente el Sol atraviesa el cielo; más tarde el paseo en carro tirado por asnos [...]. Mucho más tarde, el caballo tira del carro del Sol. El Sol en su carro aparece por la mañana en la puerta este sobre la Montaña del Sol Levante, por la tarde llega a la Montaña del Sol Poniente, y entonces pasaba a través de los infiernos. Debido a su paso por los infiernos el Sol era a veces representado en compañía de Tammud, el dios Mesopotámico de la muerte, quien moría y renacía."<sup>582</sup> (ELIADE, 1.987: 136)

El Mitraísmo supondrá, en cambio, la creencia no en la muerte del sol sino en su debilitamiento durante la noche, marcando el amanecer su triunfo y victoria sobre la oscuridad y las tinieblas. Tuvo sus fiestas en la antigüedad -solsticio de verano el 24 de junio; y de invierno el 24 de diciembre-. A partir de esta última fecha los días empiezan a ser más largos ya que el Sol comienza a adquirir una mayor *fuerza*; justamente el cristianismo tomó elementos de estos cultos y es así que el simbolismo del *Sol Invicto* y su fiesta invernal pasó a ser un símbolo de Jesús -identificado con *la Luz del Mundo*-, y símbolo también de la resurrección.

Por otra parte el concepto *ellos*, que utilizamos también en el título, sugiere una posible *clasificación social* de los difuntos lo que nos permite considerarlos desde la perspectiva de la construcción cultural que elabora esta alteridad -*ellos*- pues como Urbain sugiere:

"Si el pueblo de los muertos -que, desde un punto de vista sociológico es también una *sociedad* y, desde un punto de vista religioso, una *comunidad*- es un pueblo imaginario, la imaginación que la ha producido no lo es, no más de lo que lo son, por otra parte los *signos* producidos o reclamados por ella en esta ocasión."<sup>583</sup> (URBAIN, 1.978: 17)

---

<sup>582</sup> Trad. de la edición anglosajona. Cit. Orig.: "Originally the Sun walked across the heavens; in later times the rode a cart drawn by onagers, [...]. Still later, the horse drew the Sun's chariot. The Sun in his chariot appeared in the morning at the eastern gate on the Mountain of Sunrise, in the evening arrived at the Mountain of Sunset, and then passed through to the underworld. Because of his appearance in the underworld, the Sun was sometimes pictured in company with Tammud, the Mesopotamian dying god, who dies and is reborn." (ELIADE, 1.987, vol. 14: 136).

<sup>583</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Si le peuple des morts -qui, d'un point de vue sociologique, est aussi une *société* et, d'un point de vue religieux, une *communauté* - est un peuple imaginaire, l'imagination qui l'a produit, elle, ne l'est pas, pas plus que ne le sont d'ailleurs les *signes* produits ou réclamés par elle à cette occasion!" (URBAIN, 1.978: 17).

De esta forma nos encontramos con *dos* sociedades. Si la sociedad de los vivos cambia, cambia también *la sociedad* de los muertos y la relación que los vivos mantienen con ellos. Pero el planteamiento contrario también es cierto, es decir la forma en que concebimos nuestra relación con el otro mundo está provocando un cambio en nuestra sociedad. Las ideologías, creencias, concepciones, prácticas, etc. son importantes en la construcción del sentido y de la realidad de un grupo, o cultura determinadas. Nuestra concepción del "más allá"<sup>584</sup> va a modelar nuestra relación con el "más acá".

Aunque Lévi-Strauss dice que

"La representación que una sociedad se hace de la relación entre los vivos y los muertos se reduce a un esfuerzo por esconder, embellecer o justificar, en el aspecto del pensamiento religioso, las relaciones reales entre los vivos."<sup>585</sup> (LÉVI-STRAUSS, 1.984 b: 277)

Pensamos que esta relación con los difuntos no se reduce únicamente a esas "relaciones reales entre los vivos", pues como mostró Alfredo Margarido, en relación a los bantúes, no existe una correspondencia entre el mundo de los vivos y el de los muertos, sino una *complementariedad antagonista* (MARGARIDO, 1.977: 53); nos parece muy pertinente esta formulación. Pensamos que esta relación se vincula especialmente con nuestra construcción de lo real y lo imaginario en relación al sentimiento de pérdida y la necesidad de recrear un cierto simulacro de presencia de los difuntos, sobre todo los que representan para los vivos una parte de sí mismos -física, psicológica o en el nivel del espíritu<sup>586</sup>-; Simone Weil dice en relación a este sentimiento que:

"Perder a alguien: se sufre que el muerto, el ausente se haya convertido en imaginario, en falso. Descender en sí mismo al lugar donde reside el deseo que no es imaginario. Hambre: imaginamos alimentos, pero el hambre en sí misma es real: agarrar el hambre. La presencia del muerto es imaginaria, pero su ausencia es muy real; en lo sucesivo, ésta es su forma de aparecer."<sup>587</sup> (WEIL, 1.991: 32)

---

<sup>584</sup> Guillaume Cuchet explica que el concepto de "Más allá" fue inventado a mediados del siglo XIX (CUCHET, 2.003: 2).

<sup>585</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "La représentation qu'une société se fait du rapport entre les vivants et les morts se réduit à un effort pour cacher, embellir ou justifier, sur le plan de la pensée religieuse, les relations réelles entre les vivants." (LÉVI-STRAUSS, 1.984 b: 277).

<sup>586</sup> Nos remitimos a la concepción espinozista de espíritu del Dr. Damasio, que ya vimos en I, 2.2., como la imagen del cuerpo humano (DAMASIO, 2.003: 211).

<sup>587</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Perdre quelqu'un: on souffre que le mort, l'absent soit devenu de l'imaginaire, du faux. Mais le désir qu'on a de lui n'est pas imaginaire. Descendre en soi-même, où réside le désir qui n'est pas imaginaire. Faim: on imagine des nourritures, mais la faim elle même est réelle: se saisir de la faim. La présence du mort est imagi-

Este tema, que ha dado lugar a interesantes y apasionadas interpretaciones, será abordado teniendo en cuenta la relación que los dos actantes establecen entre sí. Vamos a tratar de acercarnos un poco a ellos a través de algunas leyendas, ritos, historias de aparecidos, o de *contacto* con sus difuntos, desde el punto de vista de los mensajes que se encuentran en medio de este *contacto*, facilitados por nuestros informantes. Tendremos también en cuenta la relación con el cuerpo, el propio y el del difunto<sup>588</sup>. Estamos en una dimensión de la realidad que denominamos *nocturna*, basándonos en el concepto de *los reflejos de base* de Antonio Damasio -que ya presentamos<sup>589</sup>- y que se inscribe en la organización homeostática de los organismos vivos, entre los cuales incluía el reflejo de alejamiento de la oscuridad y búsqueda de la luz (DAMASIO, 2.003: 35). Como también recuerda Delumeau

"Ya la Biblia había expresado este recelo hacia las tinieblas, común a tantas civilizaciones, y definido simbólicamente el destino de cada uno de nosotros en términos de luz y de oscuridad, es decir de vida y de muerte."<sup>590</sup> (DELUMEAU, 2.003: 118)

Con la secuencia temporal nocturna se asocia la emoción del miedo.

Paul Ekman señala a propósito del miedo que

"La gente teme el daño. [...] El daño puede implicar al mismo tiempo dolor físico y sufrimiento psicológico; [...] La supervivencia depende del aprendizaje para retirarse o huir de situaciones que causan dolor y la posibilidad de lesión física. Usted aprende a anticipar el peligro con antelación. Evalúa lo que está sucediendo, atento a la posibilidad del daño. [...] El miedo puede [...] ser experimentado virtual y simultáneamente con el daño."<sup>591</sup> (EKMAN; FRIESEN, 1.975: 47-48)

---

naire mais son absence est bien réelle; elle est désormais sa manière d'apparaître." (WEIL, 1.991: 32).

<sup>588</sup> Jean Delumeau señala la lentitud de progresión de las concepciones de la Iglesia Católica sobre "la separación radical del alma y del cuerpo en el momento de la muerte", lo que daba lugar a creencias en relación al cuerpo de los difuntos (DELUMEAU, 2.003: 104).

<sup>589</sup> Cf. I. 3.4., pg. 105.

<sup>590</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Déjà, la Bible avait exprimé cette défiance envers les ténèbres commune à tant de civilisations et défini symboliquement le destin de chacun d'entre nous en termes de lumière et d'obscurité, c'est-à-dire de vie et de mort." (DELUMEAU, 2.003: 118).

<sup>591</sup> Trad. de la edición americana. Cit. Orig.: "People fear harm. [...] Harm may involve both physical pain and psychological suffering; [...] Survival depends on learning to avoid or escape from situations that cause severe pain and the likelihood of physical injury. You learn to anticipate danger early. You evaluate what is occurring, alert to the possibility of harm."

En nuestro análisis dividiremos este apartado en varios capítulos, que presentaremos someramente a continuación.

Comenzaremos con el capítulo 6: la "Leyenda de la Encantada", que nos introduce al tema de los límites entre la Vida y la Muerte, a través del personaje de la Encantada -que, para la mirada social, se configura como un ser ambivalente entre los dos mundos-. Entre la comunidad y la Encantada, se va a tratar de establecer una serie de intercambios simbólicos que tratan de restablecer el contacto entre ambas. Por tanto tenemos una separación entre dos tipos de personas, las que por un lado quedan asociadas a la comunidad y ligadas simbólicamente con el significado de Vida; y, por otro lado la Encantada -individuo fuera de la comunidad- portadora de un significado de Vida-Muerte cuya tensión acaba con un desenlace en Muerte. Esta leyenda se saldará con el fracaso de la comunidad en la lucha que esta mantiene entre la Vida y la Muerte de cada individuo singularizado.

El capítulo 7, "las parodias de la muerte *dan* risa" tratará de la afirmación de la vida de los individuos de la comunidad a través del humor, la burla, la broma, etc. Las bromas o situaciones humorísticas vividas socialmente, tienen como fondo la reproducción y recreación del "susto"<sup>592</sup> frente a la muerte, pero son los vivos los que van a convocarla -es decir, si la muerte se genera y existe es gracias a que existe la vida-. Estas situaciones acaban en risa, distensión y la impresión de haber estado en contacto con algo peligroso, pero que han superado. Aquí la Vida -simbólicamente- triunfa sobre la Muerte, al igual que la procreación restablece el ciclo de la vida.

Una vez presentadas las dos configuraciones del contraste Vida-Muer-

---

[...] Fear may then be experienced virtually simultaneously with harm." (EKMAN; FRIESEN, 1.975: 47-48).

<sup>592</sup> Los siguientes testimonios de María y Antonio nos ayudarán a comprender lo que significa el susto:

"Daba miedo ponerse una cosa de una cosa muerta, porque impone; luego te quedas sola y parece que esa persona te va a ver, que te está llamando. Entre el recuerdo que te queda, y pensar... Se te muere el marido..., respeto, sufrimiento, son cosas muy feas. [...] Eso es muy desagradable en las casas... Se queda una sensación..., el olor de las velas, te tienes que acostar en la misma cama, en el mismo cuarto. Oyes una respiración o una tos; y crees que es esa persona. Y queda una cosa... Cuando murió mi padre, dice mi hermana: «sube que en la cómoda hay...»; y subí, ¡y la impresión que me dio al ver la cama!..." (María)

"Recuerdo una vez que no había monaguillo me cogieron a mí para desempeñar el papel del tal para una extremaunción. Llevan un hisopo con agua bendita y rezan y esparcen el agua bendita. Fue ver el enfermo al cura y a mí, y se quedó mirando fijamente al cura, y luego a mí, y otra vez fijamente al cura y otra vez a mí, y se murió de momento. Se murió del susto, no hubo tiempo de darle la extremaunción. No hagas esto con tus padres porque esto aligera la muerte. Como todos sabemos que cuando viene el cura es que nos morimos...." (Antonio)

te -con el triunfo de cada una de ellas-, pasaremos a centrarnos en el capítulo 8 con el concepto temporal que va definir la topología de la comunidad en dos espacios-temporales diferentes: el pueblo durante la noche y el pueblo durante el día, siendo el primero el espacio-tiempo de los difuntos. En este capítulo nos aproximaremos a algunos significantes nocturnos y materiales de la vida de ultratumba, como la "leyenda de las rosas", que encarna una cierta continuidad de esa vida materializada en el mundo vegetal del cementerio produciendo una serie de "signos". Y trataremos también de la oposición entre el día y la noche; el amanecer y el anochecer; la noche como dominio de lo escondido, de lo prohibido, y tal vez de lo ilícito; y la presencia de las ánimas benditas en este contexto nocturno.

En el capítulo 9 nos centraremos en las relaciones ahora ya ritualizadas de la sociedad con las entidades del otro mundo, fundamentalmente las almas del purgatorio. Para ello pasaremos a estudiar tres ritos de mediación: El Jeremías, El Día de los Gallos y el discurso ritualizado de las almas del purgatorio, que concretan modelos diferentes de *comunicación*, y de *transmisión de mensajes* de un mundo al otro.

Terminaremos con el capítulo 10, que cierra la tercera parte, donde abordaremos el tema de los *contactos* que se producen de forma individualizada y nocturna, las *apariciones de difuntos*, teniendo en cuenta la socialización en la infancia a través de *imágenes mentales* recibidas, transmitidas en muchos casos por los abuelos durante la socialización del *susto* en la niñez, a través de la transmisión de historias, cuentos, etc. Estas imágenes dieron lugar a un proceso de transmisión, aprendizaje e interiorización de la emoción del miedo hacia los difuntos a través de una serie de modelos cognitivos integrados y reconocidos dentro de la cultura tradicional local que darán lugar a manifestaciones privadas e individualizadas.

## CAP. 6 LA LEYENDA DE LA ENCANTADA.

*"De même que les cycles de la mort et de la vie reconstruisent l'organisme et ses parties conformément à un plan, de même le cerveau reconstruit le sentiment de soi instant après instant."*<sup>593</sup> (Antonio Damasio)

*"[...] dans ma tradition, on considère que les histoires sont écrites, comme un tatouage del destino, comme un léger tatouage sur la peau de celui qui les a vécues."*<sup>594</sup> (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 421)

"Je voyais [...] le reflet possible du parcours du poète, brisé au plus profond de sa chair, coupé de son corps par une blessure durant la guerre.  
Blessure: autrement dit: détachement du corps des apparences, des toutes les vanités de ce monde.  
Blessure: autrement dit: poésie du langage.  
Blessure: autrement dit: naissance *d'un lieu d'où l'on ne revient pas.*

Il me revenait, comme en écho du plus profond de moi-même: je l'entendais encore me dire:  
«nous ne sommes séparés du monde que parce que nous le sommes de nous-mêmes. Une blessure n'est que cette séparation. Et c'est parce que nous sommes blessés que nous ne pouvons aimer qu'en blessant.»<sup>595</sup>  
(H. Chifolo)

---

<sup>593</sup> Trad.: "Al igual que los ciclos de la muerte y de la vida reconstruyen el organismo y sus partes conforme a un plan, de la misma manera el cerebro reconstruye el sentimiento de sí mismo instante tras instante." (DAMASIO, 2.002: 190).

<sup>594</sup> Trad.: "[...] en mi tradición, se considera que las historias están escritas, como *un tatuaje del destino*, como un ligero tatuaje sobre la piel del que las ha vivido." (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 421). La autora se reclama de dos tradiciones étnicas: la mexicana y la húngara (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 12).

<sup>595</sup> Traduc. del francés: "Yo veía [...] el reflejo posible del recorrido del poeta, herido en lo más profundo de su carne, cortado de su cuerpo por una herida durante la guerra.

Herida: es decir: desligado del cuerpo, de las apariencias, de todas las vanidades de este mundo.

Herida: es decir: poesía del lenguaje.

Herida: es decir: nacimiento *de un lugar del que no se regresa.*

Me volvía, como un eco de lo más profundo de mí mismo, lo oía aún decirme:

«nosotros estamos separados del mundo porque lo estamos de nosotros mismos. Una herida no es más que esta separación. Y es porque estamos heridos que no podemos amar más que hiriendo.» (CHIFOLO, 1.997: 7-9).

Vamos a comenzar con el relato de "la leyenda de la Encantada", de la que pudimos reunir algunas versiones fragmentadas, a través de los relatos de María, Aurelia y Marisa. Esta leyenda fue recopilada en Quéntar. Presentaremos a continuación las diferentes versiones de estas tres mujeres puesto que los datos se complementan entre sí y nos permitirán reconstruir la leyenda a través de detalles sueltos, aunque con algunas lagunas y diferencias. Entre los elementos comunes tenemos:

- 1- la encantada está a la vez viva y muerta.
- 2- la presencia de un tesoro.
- 3- hay que acercarse y luchar contra distintos animales.

#### **MARÍA:**

"Antes encantaban a la gente. **Decían** que un padre había encantado a la hija para que no se casara con el que ella quería. Y se llama **la Cueva de la Encantá**. **Ella no estaba en la vida, pero no estaba en la muerte [¿adormecida?]**; esto lo hemos conocido. Salió y le dijo a uno que le pedía de favor que hiciese tres cosas; decía que **estaba muerta en vida**, y que necesitaba que le hicieran tres cosas: una de las cosas, que cuando fuera andando **se le presentaría un toro andando grande, y que no lo temiera...**; y, lo de las otras dos cosas las hizo, pero en el toro le dio miedo y se echó a correr, y se transformó en algo feo; y, él se volvió para atrás; y al pensar o quedarse quieto se le quitó el encantamiento. Estuvo años encantá. Se cuentan esas cosas. ¿Cómo hacen las cosas para encantarla, y luego al cabo de los años salir? **Dicen que las encantan, y las dejan paradas como estatuas**, y el hombre lo contaba y estaba allí; y era un hombre muy serio.

A ese hombre, a ella como estaba encantada **le salió como una estatua..., o la Virgen...** Tú date cuenta ¿quién se puede creer eso? Porque la leyenda o hechizo duraría unos años más o menos; y el que le quitó el hechizo, Paco Repeche. En los pueblos se sabe todo lo de uno y otros. Y uno piensa, o dice: ¿cómo un padre por no querer a un hombre para su hija le hace esto?" (María)

#### **AURELIA:**

"**A mi abuelo** se le apareció la Encantada; y dice que se le apareció **una señora vestida de blanco** y le dijo: «mañana a estas horas vienes aquí, que tengo que hablar contigo». «Tienes que hacer muchas cosas: poner el almirez, viene un toro...» Se le apareció la encantada a mi abuelo, **le dio tres papelillos para que se los bebiera**; y, como no la desencantó se murió. Hay una **cueva que le decían la de la Encantá**. Primero **una serpiente** y luego **una cabra** con las cuatro patas **que se les tendría que poner las cuatro patas sobre un almirez**, y entonces



vendría un toro; y, le **dijo un secreto la encantada que no lo dijo.**" (Aurelia)

**MARISA:**

"**Salió de una cueva una mujer muy bonita**, y le dijo dónde estaba **escondido un dinero**; y que era de ella. Le dijo que el dinero estaba **en lo hondo de la cocina**. Le dijo ella: «pero que venga mi hermano conmigo». Le dijeron que le salía **un toro**, una serpiente para desencantarla, **y le dio unas semillas**; y le dijo: «si te pones mala te bebes el agua, la pones al sereno y la bebes». Pusieron las semillas en agua, y se puso mejor. **Le dijo un secreto, que no lo dijera** hasta que se fuera a morir; pero no le dio tiempo. La Encantada **se le apareció a una mujer**; le dijo que **la serpiente se le liaría al cuello, y una nube o tormenta, y no le pasaría nada**. Y se puso luego muy fea, porque no le hizo el encantamiento. **El secreto no lo podía decir hasta confesión de muerte, y se quedó con el secreto.**" (Marisa)

**CONSIDERACIONES GENERALES.** En las tres versiones, encontramos la materialización del lugar de la leyenda, en la Cueva<sup>596</sup> de "la Encantá" o "la Encantada". En muchos pueblos existen puntos de su geografía local que hacen referencia a leyendas y que, de algún modo, tratan de autentificarlas *demostrando* que éstas *sucedieron* en la realidad de un pasado, y en ese pueblo en concreto; es decir, muestra la apropiación local de la leyenda. Con

---

<sup>596</sup> La siguiente copla fue recogida por el Dr. Catani en Las Hurdes, a través de su informante Nisio, en la que podemos apreciar la semejanza de algunos de sus elementos.

Erias - Bar de abajo- coplas

Llegó en el día de Plasencia y ha visto a la serrana,  
hasta rubia sandonguera; hasta rabiar y buena moza,  
cuando tiene sed de agua se baja a la ribera,  
cuando tiene ganas de hombre se sube a las altas peñas.  
Vio venir al serranillo con una carga de leña,  
lo agarraba por la mano y a la cueva se lo lleva.  
"Ni te llevo por caminos ni tampoco por vereas  
que te llevo por los montes por donde naide nos vea.  
Ya llegaron a la triste cueva, ya trataron de hacer lumbre  
con huesos de calaveras, de los hombres que habían matado  
y en aquella triste cueva.  
Y ya trataron de hacer cena de conejos y perdices,  
y detrás andaba llena, y detrás andaba llena,  
y al serrano lo mandaron y a cerrarle la puerta,  
y el serrano coge muy astuto, la ha dejado medio abierta.  
Le va en ella, lleva andada sin mover la cabeza,  
y una vez que la movió como si no la moviera.  
(toques de tambor)

el tiempo la información contenida puede llegar a quedar diluida en unas formas de *quasi* olvido.

Constantino Cabal explica que existen leyendas parecidas en muchos pueblos, también en Portugal, donde la mujer es descrita como un hada. Destaca la leyenda "el cuento de la serpiente"<sup>597</sup> (CABAL, 1.934: 206-207). Para este autor hay una relación de identidad entre hadas y difuntos:

"Y las hadas son los muertos... Pero los muertos que hacían que aparecieran los frutos y que se abrieran las flores, y que brotaran las fuentes [...] Las hadas eran los manes. [...] La noche de *Samhaim* -todos los santos- los muertos beben vino con las hadas, participan de sus goces, danzan a los fulgores de la luna... En Irlanda es creencia general el que las personas jóvenes en realidad no mueren, sino que son robadas por las hadas. Y así la leyenda céltica confunde todos los rasgos de las hadas y los muertos, lo mismo que la latina unificó las fata con las parcas en una sola personalidad. [...]"

La leyenda de plata de las hadas arranca de los tiempos primitivos y se hunde en las primeras sepulturas." (CABAL, 1.934: 226-228)

En nuestra zona geográfica Francisco de Paula Villa-Real, en *El Libro de las tradiciones de Granada* habla de la existencia desde mediados del siglo XVIII de una "Cueva de la Encantada" en la ciudad de Granada (VILLA-REAL Y VALDIVIA, [1.888] 1.990: 364-366). Reproducimos el texto de dicho autor puesto que existen algunos elementos similares en la leyenda de Quéntar, referida por nuestras informantes, y la que existió en la propia capital de la provincia, como son la doncella "vestida de blanco", la existencia de un tesoro, la presencia del *misterio*, del *hechizo*, etc., pero que se van a articular de forma distinta para componer mensajes diferentes. También aparecen otros elementos ausentes en la leyenda de Quéntar, y viceversa:

"A mediados del siglo pasado [siglo XVIII] existía en el paraje llamado *Montes Claros*, o sea la falda del cerro de San Miguel, hasta el

---

<sup>597</sup> "[...] aparece en gran número de pueblos el cuento de la serpiente... Se la encuentra asimismo en Portugal, y habla de una aldeanita a la que le pidió un hada ansiosamente un poco de abnegación...

- Quiero que me desencantes: me haré cobra, correré hacia ti con furia, y tú, sin repugnancia y sin temor, me acogerás con un beso...

Y accedió la aldeanita. Y se acercó a la fuente misteriosa en que el hada se ocultaba, y vio la cobra salir, revolverse en el agua, enderezarse... La vio avanzar contra ella, vibrando el agujijón furiosamente...

Y se desmayó de miedo.

El hada pronunció con amargura:

- ¡Ay de mí, que dobraste o meu encanto!...

Y volvió al agua otra vez." (CABAL, 1.934: 206-207)

camino del Sacro-Monte<sup>598</sup>, una *Cueva* misteriosa, llamada de los *Hechizos*, ó de la *Encantada*, que para el pueblo representaba una fantástica *tradición*, aún repetida con ciega credulidad por las viejas comadres de aquel barrio.

Decíase, que por los alrededores de la misteriosa *Cueva*, se oían todas las noches, especialmente las de invierno, ruidos extraños que atemorizaban a los que acertaban a pasar por aquellos alrededores, añadiéndose que eran muy frecuentes las desapariciones de apuestos jóvenes de la ciudad. Estos sucesos, por todos referidos, obligaban con frecuencia a la intervención de la autoridad, que burlada en sus pesquisas, abandonaba aquellos lugares y olvidaba tales sucesos, que atribuía a la calenturienta imaginación de aquellos sencillos habitantes.

Sin embargo, no había quien dejase de afirmar con toda seriedad que todas las noches, después de tocar la campana de la Vela, las *treinta y tres* campanadas a las *once*, la cueva referida, tan antigua, como que se la hacía anterior a todos los árabes, se iluminaba con grandes resplandores<sup>599</sup>, y en su puerta aparecía una hermosísima doncella, vestida de blanco, que sentada en un riquísimo sillón, comenzaba a aquellas horas a peinar su blonda y hermosísima cabellera. La punta de estos cabellos, dícese tenían imán, y lo mismo atraían el oro del río Dauro, que a sus pies ponía, como aprisionaba a todo el galán que osara acercarse por aquellos alrededores. Así se explicaba la desaparición de tanto mancebo y tan enormes riquezas, que se decía hallábanse apiladas en el interior de aquella habitación misteriosa.

Esta novelesca relación fue cierto día escuchada por el caballero capitán de las guardias del Rey, D. César de Orozco, que accidentalmente vivía en Granada. Emprendedor cual ninguno, y sin temor a lo imposible, acometió la empresa de descifrar estos enigmas. Varias noches rondó la misteriosa *Cueva*, pero nada pudo descubrir, y cuando ya se disponía a bajar a la ciudad, y publicar la falsedad de tales historias, un ruido estrepitoso le hizo prevenirse y escuchar. A poco la doncella apareció a las puertas de la *Cueva* y comenzó su tocado. En-

---

<sup>598</sup> Antonio Enrique dice, en relación a la orografía granadina que "Siguiendo el curso del Darro se encuentran, en un kilómetro calificado por Somerset Maugham como de los más hermosos del planeta, al margen izquierdo del río, los cerros del Sol, el Generalife en sus estribaciones, y la Alhambra en la colina de la Assabika. Justo por frente, casi en paralela, en la otra orilla, se alza el Monte Sacro y las lomas del Albaicín. Este cuádruple sistema orográfico abre un valle único; su nombre es la atribución de su carisma: Valparaíso. Pues bien, en este paraje existía hasta hace poco una cueva donde era tradición se hallaron en la antigüedad los restos del cráneo de Noé." (ENRIQUE, 1.988: 23).

<sup>599</sup> En el Sacromonte se practicaban en la antigüedad por parte de los íberos ritos solares y relacionados con el fuego (ENRIQUE, 1.988: 23).

tonces, D. César, con el ardimiento propio de su valor, se acercó a ella, la demostró gran admiración por su belleza, y juró ser suyo y arrancarla de aquellos siniestros lugares.

Lo que ocurrió después no lo refiere la tradición. Sólo se añade que no volvió a saberse en Granada del famoso capitán; que la Cueva apareció después cegada; y que pasados algunos años se decía en la ciudad que un príncipe árabe de gran renombre, era el desaparecido capitán; que con las riquezas de aquella hermosa princesa, fundaron muy lejos un pequeño reino, bendiciendo la fortuna que les hizo conocerse para su dicha, en la puerta de la misteriosa *Cueva de la Encantada*." (VILLA-REAL Y VALDIVIA, [1.888] 1.990: 364-366)

Entrando en la leyenda, según la versión ofrecida por las informantes de Quéntar, vamos a tratar de articular algunas asociaciones así como informaciones contenidas en la misma y que situaremos en dos niveles:

- El de las personas:

-Al interior de la leyenda tres grupos de personas, en total hasta cuatro o cinco individuos (cinco en la versión de Marisa).

-Al exterior: el narrador y el receptor (informante e investigador).

- El de los símbolos:

-pruebas.

-remedios.

-un tesoro.

-y un secreto perdido.

## 6.1. LAS PERSONAS.

"Il résonne un chant dans l'eau-cristal de ce qui dort:

*Dans les creux de toi au plus profond des creux de toi.*

*Le coeur de ce que tu vois est comme une naissance que tu n'entends pas.*

*Il te révèle l'écho de ce que tu seras dans l'absence même de ce que tu es.*"<sup>600</sup>(H. Chifolo)

---

<sup>600</sup> Traducción al castellano: "Resuena un canto en el agua-cristal de lo que duerme:

«En tus vacíos, en lo más profundo de tus vacíos.

El corazón de lo que ves es como un nacimiento que tú no oyes.

Vamos a entrar en la leyenda a través de sus protagonistas respetando su orden cronológico.

### 6.1.1.- "UN PADRE".

*"Après des années passées à utiliser le thème de la «capture» et du «trésor dérobé» dans les contes et à analyser nombre d'hommes et de femmes, j'en suis venu à penser qu'au cours du processus d'individuation, il se produit au moins un larcin significatif. Certains le définissent comme le vol de la «grande occasion» de leur vie, d'autres comme le larcin de l'amour, ou celui de leur esprit, un affaiblissement du sens de soi. D'autres encore le décrivent comme une distraction, une coupure, une interférence ou comme l'interruption de quelque chose de vital pour eux: art, amour, rêves, espoirs, croyance en la bonté, développement, honneur, lutte." (Clarissa Pinkola Estés)<sup>601</sup>*

El padre de la Encantada es, según la leyenda, el que produce el *daño* a través de la puesta en marcha de una acción que desencadenará los mecanismos del *encantamiento* -¿hechizo, brujería?-. Aunque María no sabía "cómo" se hacía esto -"¿Cómo hacen las cosas para encantarla [...]?"- sí se acordaba del "por qué"; la causa que ella ofreció fue "para que no se casara con el que ella quería". Este detalle nos remite al ideal popular andaluz en que las mujeres, y no sus padres, elegían al marido; esto es lo que de forma popular se conocía como "casarse por amor", y que muchas de nuestras informantes manifestaban con mucha satisfacción y orgullo<sup>602</sup>, haberlo hecho de esta for-

---

*El te revela el eco de lo que tú serás, en la ausencia misma de lo que tú eres." (CHIFOLO, 1.997: 11)*

<sup>601</sup> Trad.: "Después de haber pasado años a utilizar el tema de la «captura» y del «tesoro robado» en los cuentos y de analizar numerosos hombres y mujeres, he llegado a pensar que durante el transcurso del proceso de individuación, se produce al menos un hurto significativo. Algunos lo definen como el robo de la «gran ocasión» de su vida, otros como el hurto del amor o el de su espíritu, un debilitamiento del sentido de sí mismos. Otros aún lo describen como una distracción, un corte, una interferencia o como la interrupción de algo vital para ellos: arte, amor, sueños, esperanzas, creencia en la bondad, desarrollo, honor, lucha." (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 239).

<sup>602</sup> Esto es algo de lo que nuestras informantes se enorgullecían, al ser ellas -y no los padres- las que habían elegido a sus maridos. Aunque el padre tenía el poder de negarse a dar su aprobación en la "petición de mano" durante el noviazgo, y por tanto al matrimonio, muchas mujeres de esta generación se jactan, salvo raras excepciones, de cómo sus padres aceptaron el noviazgo. Recordamos particularmente el caso de una mujer, que tendrá en estos momentos casi los 80 años, y que nos decía con mucho orgullo, y admiración hacia su padre, que cuando era ella joven (esta familia vivía en una de las pedanías de Granada) un chico que a

ma. Por tanto, el daño producido por el padre fue doble:

a) a nivel humano: su voluntad "poderosa" corta la progresión de la libre elección realizada por la chica; y, su potencial de evolución hacia el futuro.

b) a nivel mágico: a través del encantamiento, con todo lo que supondrá de paralizante en la vida de la muchacha.

Entendemos en el enunciado de María que el segundo nivel, el mágico, opera sobre el primero, el humano. Es decir, la magia del encantamiento se conecta con el cumplimiento de la voluntad paterna que es juzgada negativamente por María, justamente porque impide la realización en la hija del ideal sociocultural que hemos mencionado. María dice con emoción "¿cómo un padre por no querer a un hombre para su hija le hace esto?". En esta leyenda es el rol del padre el que queda socialmente desacreditado al manipular y *bloquear* el futuro de las hijas, en sus elecciones personales<sup>603</sup>. No olvidemos que como bien señaló Julian Pitt-Rivers en su estudio de Grazalema, estamos en una sociedad con "valores igualitarios" (PITT-RIVERS, 1.989: 161). La figura del padre de la Encantada no aparecía evocada, en cambio, en la leyenda urbana<sup>604</sup> cuyo origen, según citaba el autor, era anterior a la presencia de los árabes.

---

ella le gustaba fue a pedirle la mano a su padre, y que su padre le dijo al chico, que no era a él al que tenía que pedirselo, sino a su hija; y, a ella le "molestó" tanto que fuese primero al padre, que terminó por rechazar al chico.

También señalaremos que en la literatura de cordel de fines del siglo XIX, muchos de los *exempla* moralizantes estaban destinados a advertir a los padres que se oponían a la voluntad de los hijos cuando estos decidían casarse con la persona de su elección; o a los que forzaban a sus hijas a un matrimonio no deseado, de los estragos que esto producía. Recordemos por ejemplo uno de los títulos: "Atrocidades de Margarita Cisneros", el tema es introducido en la forma siguiente: "Relación puesta en décimas glosadas, de lo que cometió esta joven natural de Tamarite, Reino de Aragón, el año 1.852; por haberla obligado sus padres a un casamiento forzoso en la ciudad de Lérida." (Pliegos de Cordel). La moraleja hacia los padres trataba de advertirles que sus hijas podían llegar a convertirse en criminales peligrosas.

<sup>603</sup> Queremos señalar que, en el trabajo de campo realizado, encontramos muchas mujeres en la Residencia que habían permanecido solteras toda su vida; aunque es normal encontrar esta categoría de población en la Residencia, puesto que si muchas familias se sienten obligadas con sus padres, no sucede lo mismo hacia la tía o el tío soltero. Al preguntarles el por qué de haberse quedado solteras, todas decían que: "no se presentó el que tenía que ser para mí"; ellas explicaban que otros chicos "habían pedido su mano", pero que ellas no los querían, y por tanto los habían rechazado. Creemos que sería muy interesante desarrollar un trabajo sobre las concepciones e ideales amorosos de estas generaciones.

<sup>604</sup> Aunque recordamos, quizás sin ninguna relación, "la tradición" evocada por Antonio Enrique del hallazgo del "cráneo de Noé", en una cueva de Granada (ENRIQUE, 1.988: 23), así como "a más de la fábula en que Grana, hija de Noé, se convertía en ninfa de estos lares" (ENRIQUE, 1.988: 13).

### 6.1.2.- "LA HIJA".

*"Le corps fournit une référence de base aux processus mentaux." (Antonio Damasio)<sup>605</sup>*

*"Les manifestations externes constantes et prévisibles de la conscience sont aisément identifiables et mesurables. Par exemple, nous savons que les organismes qui sont dans un état normal de conscience sont éveillés, attentifs aux stimuli de leur environnement, et se comportent d'une manière adéquate au contexte, et conforme à ce que nous imaginons qu'est leur but." (Antonio Damasio)<sup>606</sup>*

Descrita de forma diferente por cada una de nuestras informantes, es la mujer vestida de blanco, la "mujer muy bonita", comparada con una estatua e incluso con la Virgen que "salió de una cueva", la muchacha que fue cortada en su impulsión, en la realización de una libre elección, en un contexto cultural donde las mujeres se jactaban de elegir a sus maridos.

La encantada tiene un *antes* en el movimiento ordinario de la vida, como el de una chica cualquiera de pueblo, en la situación de querer formalizar un noviazgo; y un *después*, que representa su entrada en una situación intermedia de *suspensión* con respecto a la realidad de ese movimiento y fluir de la vida en su contexto socio-cultural; este "después" se inscribe en una temporalidad percibida socialmente desde fuera: "estuvo años encantá".

El padre, como representante de la unidad familiar la ha encerrado dentro de esa unidad a través de su *voluntad*, lo que producirá una ruptura con lo social -en este contexto en particular-; la familia ha cortado el puente con la sociedad -mostrándose asocial- a través de ese *encantamiento*, o *hechizo*. María dice: "ella no estaba en la vida, pero no estaba en la muerte"; y, también "estaba muerta en vida"; ¿estaba tal vez adormecida como la Bella durmiente del Bosque? En todo caso, al igual que el cuento, la Encantada sale fuera de la realidad de la Temporalidad que rige la vida cotidiana, para instalarse en otra Temporalidad *asocial* y *anómica*, natural y salvaje; fuera incluso de los conceptos definitorios del tiempo por parte de la civilización. Desde el tiempo de la vida cotidiana ella es percibida, su cuerpo está vivo, es per-

---

<sup>605</sup> Trad.: "El cuerpo ofrece una referencia de base a los procesos mentales." (DAMASIO, 2.001: 301).

<sup>606</sup> Trad.: "Las manifestaciones externas constantes y previsibles de la conciencia, son fácilmente identificables y se pueden medir. Por ejemplo, sabemos que los organismos que se encuentran en un estado normal de conciencia están despiertos, atentos a los estímulos de su medio, y se comportan de una forma adecuada al contexto, y conforme a lo que imaginamos que es su meta." (DAMASIO, 2.002: 116).

ceptible, los otros la ven. Pero se intuye que ella se sitúa en un *tiempo interior* que la proyecta en su propia *profundidad*; y, aunque ella es visible, el movimiento perceptible socialmente de la vida no lo es: su interioridad, que continúa oculta tras la oscuridad de los muros impenetrables de la cueva, en una nueva gestación simbólica, y en un espacio salvaje.

## LA ENCANTADA COMO ESTATUA

*"Mi madre cuando se puso mala se quitó la sortija y yo ya sabía por qué era, decía: «por si me muero... Y los muertos no podemos<sup>607</sup> llevar sortijas»." (Presentación)*

*"Yo me acuerdo de una ocasión de oír decir de un muerto, no de la época del cólera, sino más reciente cuando yo era un niño. Ir a acompañar al muerto y venirse el muerto con los acompañantes. Estaba en coma y duró un montón de años. Una persona que le echaron un velatorio." (Manolo)*

*"Cada asistente en el cementerio echaba un puñado de tierra. Eso como ya hay nichos..." (Conchi)*

Debido a esto la Encantada es percibida desde la "movilidad"<sup>608</sup> de la sociedad como una *estatua*, como indica el enunciado de María: "**dicen que las encantan, y las dejan paradas como estatuas**", "a ese hombre, a ella como estaba encantada le salió como una estatua..."

Vicente Risco dice que entre los nombres que se dan en Galicia a las *procesiones de almas*, aunque son más conocidas por el de la Santa Compañía, se encuentra el término de *Estadea*, al que este autor atribuye un doble origen: el primero de *estatua* -y que él remite al significado del diccionario de Covarrubias, como figura que representa a alguien muerto<sup>609</sup>-; el segundo de *es-*

---

<sup>607</sup> Aquí se expresa una proyección del *yo* vivo hacia un posible -sentido e imaginado- *yo* muerto.

<sup>608</sup> Movilidad de los otros en oposición a la inmovilidad de la encantada.

<sup>609</sup> Urbain explica que "[...] à partir du XIIe siècle la mort s'individualise: le mort aussi. Et c'est [...] au XIII siècle que le grand saut vers l'individualisation se produit avec l'apparition de la *figuration réaliste du défunt* sur les tombeaux. Sur la sarcophage renaissante [...] vient alors se superposer une pratique symbolique individualisante: elle consiste à prélever un masque sur le visage du mort, à l'intégrer à un ensemble statuaire, le tout représentant le défunt allongé ou à genoux (gisant ou orant) et à superposer cet ensemble au lieu d'inhumation du défunt, re-présenté sur le couvercle du sarcophage initialement [...]. Le mort, représenté *vivant* sur son tombeau, a désormais un *visage*, une identité... [...] Sur la base de la refonc-



*tadal* o cirio que sirve para velar a los difuntos. En todo caso Risco concluye que en muchas leyendas los difuntos aparecen en forma de estatuas (RISCO, 1.994: 128). Recordemos, por ejemplo, la estatua de piedra del Comendador en el cementerio privado en *Don Juan Tenorio*, al que éste invita con sarcasmo a cenar en su casa. El comendador, efectivamente, se presenta como invitado bajo la forma de la estatua de su sepultura penetrando a través de las paredes<sup>610</sup> (ZORRILLA, [1.844] 1.993). La piedra es elemento común de la estatua y también de las sepulturas<sup>611</sup>. En relación a esto Christiane Amiel señala que

"La piedra de las tumbas inmoviliza, bajo pesadas losas, los cuerpos rígidos. La metamorfosis, en rocas, fija para la eternidad a las personas así condenadas a expiar una falta. La piedra, en la que se suspende el curso del tiempo y de las cosas, que inmortaliza en las estatuas y monumentos inmutables la gesta de los héroes, estará pues situada bajo el signo de la interrupción y de la inmovilización."<sup>612</sup> (AMIEL, 1.994: 43)

---

tionnalisation radicale dont le masque mortuaire est l'objet -intégré à l'effigie, il devient signifiant de la *vié-* les morts se personnalisent [...]" (URBAIN, 1.978: 94-95). Trad.: "[...] a partir del siglo XII la muerte se individualiza: *el* muerto también. Y es [...] en el siglo XIII que el gran salto hacia la individualización se produce con la aparición de la *figuración realista del difunto* sobre las tumbas. Sobre la sarcofagia renaciente [...] viene entonces a superponerse una práctica simbólica individualizadora, que consiste en retirar una máscara del rostro del *muerto*, integrándolo en un conjunto estatuario, representando al difunto acostado o de rodillas (yacente u orante), y a superponer este conjunto en el lugar de la inhumación del difunto, re-presentado sobre la cubierta del sarcófago inicialmente [...]. El muerto, representado *vivo* sobre su tumba, en adelante tiene un *rostro*, una identidad... [...] Sobre la base de la refuncionalización radical de la que la máscara mortuoria es el objeto -integrado a la efigie, llega a ser significativa de la *vida-* los muertos se personalizan [...]" (URBAIN, 1.978: 94-95).

<sup>610</sup> El espíritu del comendador le dirá:

"Estatua. Pon, si quieres, hombre impío,  
tu mano en el mármol frío  
de mi estatua." (ZORRILLA, [1.844] 1.993: 173).

Lo que parece sugerir que la estatua es el cuerpo y el mármol frío, equivale a la piel.

<sup>611</sup> Urbain sostiene que Edgard Allan Poe en un pasaje de "Loss of Breath" tiene un "lapsus" al utilizar el término "sculpture" por el de "sépulture". Urbain atribuye este "lapsus" a un rechazo de la realidad de la sepultura, desarrollando ampliamente este último concepto, sin presentar, en cambio, el concepto analizado de "sculpture" (URBAIN, 1.978: 22-24). Pensamos que es posible que Poe haya utilizado este término **no** como una negación o evasión de un concepto sino simplemente porque reviste significados implícitos en una vieja tradición literaria, en que se intuía que en la sepultura se encuentran los restos mortales en sus procesos de transformación, mientras que el alma o principio anímico pasa a la estatua, a la escultura, a la piedra en definitiva.

<sup>612</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "La pierre des tombeaux immobilise, sous des lourdes dalles, les corps rigides. La métamorphose en rochers fige pour l'éternité des personnages ainsi condamnés à expier une faute. La pierre, en laquelle se suspend le cours du temps et des choses, qui immortalise dans des statues et des monuments immuables la geste des héros, serait donc toujours placée sous le signe de l'interruption et de l'immobilisation." (AMIEL, 1.994: 43).

En la leyenda de la Encantada urbana, en cambio, ya vimos que ésta era percibida en pleno movimiento a partir de las *treinta y tres campanadas de la torre de la Vela* evocada por Villa-Real y Valdivia a las once de la noche; la Encantada "comenzaba a aquellas horas a peinar su blonda y hermosísima cabellera." (VILLA-REAL Y VALDIVIA, [1.888] 1.990: 365). Cabello, además, asociado con el poder y la fuerza de la persona (recordemos la historia bíblica de Sansón), es por ello que "La punta de estos cabellos, dícese tenían imán, y lo mismo atraía el oro del río Dauro [...], como aprisionaba a todo el galán que osara acercarse [...]" (VILLA-REAL Y VALDIVIA, [1.888] 1.990: 365).

Aunque seguramente se podrían establecer muchas vinculaciones con diferentes historias de estatuas, -y no olvidemos los retratos funerarios romanos-, vamos a ponerlas en relación con algunas *estatuas*, con la fotografía, así como con una realidad más difícil y dura de mirar, el *Muselmann*. También acudiremos a algunas de las explicaciones del Dr. Damasio, en relación a la conciencia y a la pérdida de ésta.

Este recorrido -que no sacamos directamente de nuestro material etnográfico- servirá para poner en evidencia una serie de asociaciones que nos permiten comprender el tema que vamos a desarrollar en los capítulos siguientes donde vamos a encontrar una serie de *seres transicionales*, es decir con una doble participación nocturna y diurna. Nos servirá, por tanto, de aproximación a algunas concepciones o realidades en relación al duelo que quedan integradas o pueden asociarse a este concepto, y que introducen esta última parte. Como señala Clarissa Pinkola Estés,

"Una historia no es solamente una historia. En su sentido más íntimo, el más adecuado, es la vida de alguien. Es, en efecto, el *numen* de su vida y su familiaridad con las historias de la que esa persona es depositaria lo que hacen de la historia un «remedio».

En todas las auténticas tradiciones del cuento [...] la narración de una historia comienza alzando, tirando, haciendo emerger contenidos psíquicos, tanto individuales como colectivos."<sup>613</sup> (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 422-423)

Aunque Pinkola -desde la psicología- busca los "arquetipos" que se en-

---

<sup>613</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Une histoire, ce n'est pas seulement une histoire. En son sens le plus intime, le plus adéquat, c'est la vie de quelqu'un. C'est en effet le *numen* de sa vie et sa familiarité avec les histoires dont il est dépositaire qui font de l'histoire un «remède».

Dans toutes les authentiques traditions du conte [...] la narration d'une histoire se débute en hissant, en tirant, en faisant émerger des contenus psychiques, tant individuels que collectifs." (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 422-423).

cuentran en relatos, mitos, cuentos, etc. y su incidencia en la vida de los individuos, nosotros nos centraremos más bien en explorar las posibles experiencias acumuladas, el *savoir faire*, y los conocimientos contenidos en los relatos producidos o reelaborados dentro de una comunidad. En este sentido vamos a aproximarnos al concepto de "estatua" que nos parece fundamental puesto que se encuentra vinculado con los límites entre la vida y la muerte, y por tanto con una cierta concepción de *los seres transicionales*:

**a) La mujer de Lot convertida en estatua de sal**, según el relato del libro del Génesis<sup>614</sup>. En el relato bíblico Dios previene a Lot, a través de dos ángeles, como único hombre justo, de la destrucción de Sodoma y Gomorra, -ciudades que representan el "mal absoluto"- con tiempo para que pudieran salvarse él y su familia. Pero los ángeles le advierten que en ninguna circunstancia deben mirar hacia atrás. Cuando se ponen en camino y la destrucción está en curso la mujer de Lot no pudo evitar volver su mirada hacia atrás quedando así convertida en una *estatua de sal*. Aquí volvemos a encontrar dentro del movimiento de la vida cómo la mirada hacia atrás, que puede estar significando un pasado que se abandona y como realidad que se deshace dramáticamente, a pesar de que quisiéramos retenerlo, "mirarlo", puede "petrificar"<sup>615</sup> -convertir en piedra- a una persona situándola en una intemporalidad impidiéndole avanzar en un camino hacia el futuro, hacia otras realidades por crear; porque ya el futuro no es un camino hacia adelante sino hacia atrás, hacia la mirada fija en el pasado. También es el horror que al mirarlo petrifica.

**b) "La parábola de las estatuas pensantes"**, que facilita Norbert Elias, trata de la construcción del individualismo en nuestra sociedad:

---

<sup>614</sup> Gn. 19, 12-26.

<sup>615</sup> De hecho, en el lenguaje de la calle se suele decir ante algo que puede ser una acción o una palabra de otra persona que pudo producir una sorpresa extrema, "me dejó de piedra", "me he quedado de piedra", "se quedó petrificada", etc. Constantino Cabal menciona el santuario de San Andrés de Teixido -situado en el Finisterre, y que desde la antigüedad fue considerado como el lugar a donde iban los difuntos (CABAL, 1.934: 172)-, y que este autor considera como *el infierno antiguo*, con entrada en Compostela, existiendo también un río del olvido: el Limia (CABAL, 1.934: 173). Cabal dice que como las almas de los muertos se transforman en piedras -"La piedra era lugar que preferían los espíritus de muerto; [...]" (CABAL, 1.934: 180)-, los peregrinos las cogen en el camino y las llevan al santuario (CABAL, 1.934: 177). Por otro lado, el vínculo entre muerte y fecundidad aparece claro también cuando Cabal explica que en el Finisterre existía una piedra donde las mujeres estériles o con problemas para concebir pasaban la noche con el marido (CABAL, 1.934: 181). Estas diversas representaciones han debido perdurar en diversas zonas geográficas. Christiane Amiel en su análisis sobre los cuerpos desaparecidos, entre ellos los ahogados, señala también la importancia simbólica y real de la piedra ante un duelo que se perfila sin sepultura, con tumbas vacías en los cementerios marinos o las cruces en las montañas con un cúmulo de piedras (AMIEL, 1.994: 31-32).

"La parábola de las estatuas pensantes es exagerada, pero ella expresa bien lo que se suponía que debía expresar: las estatuas ven el mundo y se hacen una representación de él. Pero ellas se encuentran en la incapacidad de moverse, son de mármol. Sus ojos perciben la realidad, y pueden hacerse una idea de lo que perciben; pero no pueden aproximar las cosas. Sus piernas no pueden caminar, sus manos no pueden coger nada. Miran desde el exterior al interior de un mundo, o del interior hacia el exterior -se puede expresar de las dos formas- un mundo en el que ellas están separadas."<sup>616</sup> (ELIAS, 1.991: 165-166)

Elias trata de ilustrar, como lo explica él mismo, la barrera invisible entre el mundo y el *yo*, de la que él dice que es "fantasmática", y propia de la conciencia moral de nuestra cultura. De esta forma la atención se concentra sobre el propio individuo, así como los problemas que le afectan: angustia, aislamiento, dolor, muerte, etc. (ELIAS, 1.991: 166-167). Una realidad humana con difícil solución tanto en la cultura tradicional como en la modernidad; ni la una ni la otra han logrado tener un gran éxito, ni en desencantar ni en recuperar a las personas que se encuentran en una situación parecida.

Pero frente a estas "estatuas pensantes" que Elias imagina como "parábola" del individualismo de nuestra sociedad, existieron en realidad otras estatuas concebidas en el contexto cruel del Auto de Fe de la Inquisición. Esta fue una de las formas más atroces imaginadas como suplicio "el quemadero". Su expresión en esa realidad se aleja de la imagen de la parábola de Elias, donde por el contrario va a ser la sociedad y el mundo circundante el que confinan y destruyen al individuo. Couffon ofrece una cita -en notas- de la obra de Llorente, *Historia de la Inquisición*, donde Llorente señala que:

"«La gran cantidad de condenados que morían por el fuego dio lugar a que el comisario de Sevilla se viera en la necesidad de hacer construir, fuera de la ciudad, un cadalso permanente en piedra, sobre el cual se levantaron cuatro grandes estatuas de yeso; estas estatuas estaban huecas por dentro; era en estos huecos donde se encerraban vivos a los nuevos cristianos relapsos, para hacerlos perecer lentamente, en medio de una

---

<sup>616</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "La parabole des statues pensantes est exagérée, mais elle exprime bien ce qu'elle était censée exprimer: les statues voient le monde et s'en donnent une représentation. Mais elles sont dans l'incapacité de bouger. Elles sont de marbre. Leurs yeux perçoivent la réalité, et elles peuvent se faire une idée de ce qu'elles perçoivent. Mais elles ne peuvent pas approcher les choses. Leurs jambes ne peuvent pas marcher, leurs mains ne peuvent rien attraper. Elles regardent de l'extérieur à l'intérieur d'un monde ou de l'intérieur vers l'extérieur -on peut l'exprimer des deux façons- un monde dont elles restent séparées." (ELIAS, 1.991: 165-166).

horrible combustión. Este patíbulo, llamado quemadero, existía aún no hace mucho.» [...] (Historia de la Inquisición, IIIe parte, cap. I)

El quemadero de Sevilla fue construido a comienzos del siglo XV. ¡Los descombros existían aún en 1.823!"<sup>617</sup> (COUFFON, 1.968: 271)

**c) La Fotografía como arte de la Inmovilidad y como "arte de la persona".** Roland Barthes explica la relación entre la movilidad del cine y la inmovilidad de la fotografía presentando una relación de semejanza con respecto a lo que estamos enunciando:

"Imputo la inmovilidad de la foto presente a la toma pasada, y esta detención es lo que constituye la pose. Ello explica por qué el noema de la Fotografía se altera cuando esta Fotografía se anima y se convierte en cine: en la Foto algo *se ha posado* ante el pequeño agujero quedándose en él para siempre (por lo menos éste es mi sentimiento); pero en el cine, algo *ha pasado* ante ese agujero: la pose es arrebatada y negada por la sucesión continua de las imágenes [...] La inmovilidad de la foto es como el resultado de una confusión perversa entre dos conceptos: lo Real y lo Viviente; atestiguando que el objeto ha sido real, la foto introduce subrepticamente a creer que es viviente, a causa de ese señuelo que nos hace atribuir a lo Real un valor absolutamente superior, eterno, pero deportando ese real hacia el pasado («esto ha sido»), la foto sugiere que éste está ya muerto." (BARTHES, 1.990: 138-140)

**d) "Dos lenguajes figurativos": la estatua y la máscara.** Louis-Vincent Thomas, al tratar de los ritos fúnebres africanos, ofrece una cita de Leuzinger quien dice que:

"Existen, de hecho, dos maneras de representar a los ancestros, dos lenguajes figurativos: uno que es estático, y el otro que es dinámico; o si se prefiere, la estatua y la máscara. «[...]

---

<sup>617</sup> Trad. de la ed. francesa. Cit. Orig.: "«La grande quantité de condamnés que l'on faisait mourir par le feu fut cause que le préfet de Séville se vit dans la nécessité de faire construire, hors de la ville, un échafaud permanent en pierre, sur lequel on éleva quatre grandes statues de plâtre; ces statues étaient creuses en dedans; c'est dans ce creux que l'on enfermait vivants les nouveaux chrétiens relaps, pour les y faire périr lentement, au milieu d'une horrible combustion. Cet échafaud, appelé *quemadero* (brûloir), existait encore naguère. [...]» (Histoire de l'Inquisition, IIIe partie, chap. Ier.).

Le *quemadero* de Séville fut construit au commencement du XV siècle. Les débris existaient encore en 1.823!" (COUFFON, 1.968: 271).

Las grandes estatuas, propiedades comunales del poblado son, por regla general, confiadas al sacerdote, conservadas en la vivienda y sacadas durante las ceremonias. Se las sitúa a menudo sobre las tumbas donde el Negro va a recogerse de buen grado para pedir consejo. Las más pequeñas tienen un emplazamiento de honor en la casa, en tanto que figuras protectoras, y son consideradas como propiedades privadas. [...] Si nos encontramos con los figurines de ancestros en presencia de un principio estático, la máscara representa un aspecto dinámico. Cada vez que el hombre se siente amenazado por los demonios que no podrá dominar por sus propios medios naturales, pide ayuda a los buenos espíritus por mediación de sacrificios y exorcismos. Pero un gran despliegue de fasto, una puesta en escena minuciosa son indispensables para crear durante el rito nocturno, gracias a un disfraz fantástico, la atmósfera febril y tensa al extremo, que permitirá a los espíritus de manifestarse por medio de la máscara. Completamente subyugado por su fe, el portador de la máscara se siente penetrado y metamorfoseado por la fuerza de ésta. Al cabo de un tiempo bastante largo se hunde en el éxtasis y comienza a interpretar el rol del espíritu invocado. Habla con una voz que ya no es la suya, transmite en un lenguaje secreto el mensaje recibido durante la hipnosis y describe los ritos del exorcismo por medio de pasos extraños.» (E. LEUZINGER, *Afrique. L'Art des peuples noirs*. A. Michel, 1.962, p. 19, p. 21)."<sup>618</sup> (THOMAS, 1.972: 183-184)

Las personas que podrían ser percibidas como *estatuas*, se en-

---

<sup>618</sup> Trad. de la ed. francesa. Cit. Orig.: "Il existe, en fait, deux manières de représenter les ancêtres, deux langages figuratifs: l'un qui est statique, l'autre qui est dynamique; ou si l'on préfère la statue et le masque. «[...] Les grandes statues, propriétés communes du village sont, en règle générale, confiées au prêtre, conservées dans la case et sorties pour les cérémonies. On les place souvent sur les tombes où le Noir va volontiers se recueillir pour demander conseil. Les plus petites ont une place d'honneur dans la maison, en tant que figures protectrices et sont considérées comme propriétés privées. [...] Si nous nous trouvons, avec les figurines d'ancêtres, en présence d'un principe statique, le masque, lui, représente un aspect dynamique. Chaque fois que l'homme se sent menacé par les démons qu'il ne pourrait dominer par ses moyens naturels, il appelle à l'aide les bons esprits par le truchement des sacrifices et d'exorcismes. Mais un grand déploiement de faste, une mise en scène minutieuse sont indispensables pour créer pendant le rite nocturne, grâce à un costume fantastique, le sang des victimes et le rythme des tambours, l'atmosphère fiévreuse et tendue à l'extrême qui permettra aux esprits de se manifester par l'intermédiaire du masque. Entièrement subjugué par sa foi, le porteur de masque se sent pénétré et métamorphosé par la force de celui-ci. Au bout d'un temps assez long, il est plongé dans l'extase et commence à jouer le rôle de l'esprit invoqué. Il parle d'une voix qui n'est plus la sienne, transmet dans un langage secret le message reçu pendant l'hypnose et décrit les rites de l'exorcisme au moyen de pas étranges.» (E. LEUZINGER, *Afrique. L'Art des peuples noirs*. A. Michel, 1.962, p. 19, p. 21)." (THOMAS, 1.972: 183-184).

cuentran fuera de una concepción del tiempo, sea lineal, circular o espiral, según la ideología cultural de la temporalidad humana; y que han entrado en una atemporalidad que marca un presente que podríamos llamar *presente continuo* o *presente eterno*, y que sale de toda linealidad superficial para instalarse en una dimensión de la profundidad del ser humano, "algo *se ha posado*", y en el caso de la encantada ese "algo" aún está vivo. Esto nos lleva al vínculo con otra posible categoría humana:

e) El *Muselmann*<sup>619</sup>- musulman-, o más concretamente los *Muselmänner*, son las figuras más emblemáticas de los campos de concentración nazis durante la Segunda Guerra Mundial -la exterminación étnica es un fenómeno que no cesa de producirse en nuestro mundo e incluso en estos momentos- y que se prefiguran de forma dramática como caso paradigmático de la persona que al pasar en este contexto un cierto umbral deja de ser percibida como tal por parte de los otros. Se les ha considerado como los únicos testigos posibles, pero sin voz para testimoniar, lo que lleva inevitablemente a la imposibilidad del testimonio (AGAMBEN, 2.003: 36-38). Giorgio Agamben dice que

"El musulman no es solamente, o tanto, un límite entre la vida y la muerte; él marca el umbral entre el hombre y el no-hombre."<sup>620</sup> (AGAMBEN, 2.003: 58)

Unas páginas más adelante, para significar esta distinción de *cadáveres ambulantes* y refiriéndose a estas *personas*, dirá también que

"Allí donde la muerte no puede ya decirse muerte, los cadáveres mismos, no pueden tampoco decirse cadáveres."<sup>621</sup> (AGAMBEN, 2.003: 74)

Primo Levi ofrece una descripción de ellos referida a su experiencia de Auschwitz:

"Son ellos, los *Muselmänner*, los condenados, el nervio del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y

---

<sup>619</sup> Agamben explica que éste era el nombre que se daba a las personas que franqueaban un determinado umbral del que no era posible volver, y que entre las diversas teorías, se cree que era debido a que la posición corporal que adoptaban era similar a la que los musulmanes adoptan en sus oraciones (AGAMBEN, 2.003: 47).

<sup>620</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Le musulman n'est pas seulement, ou pas tant, une limite entre la vie et la mort; il marque le seuil entre l'homme et le non-homme." (AGAMBEN, 2.003: 58).

<sup>621</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Là où la mort ne peut plus se dire mort, les cadavres eux-mêmes ne peuvent plus se dire cadavres." (AGAMBEN, 2.003: 74).

siempre idéntica de los no-hombres en quienes la chispa divina se había apagado, y que caminan y penan en silencio, demasiado vacíos ya para sufrir. Dudamos en llamarlos vivos: dudamos en llamar muerte una muerte que ellos no temen porque están demasiado consumidos para comprenderla.

Ellos pueblan mi memoria de su presencia sin rostro, y si yo pudiera resumir todo el mal de nuestro tiempo en una sola imagen, yo elegiría esta visión que me es familiar: un hombre descarnado, la frente arqueada y las espaldas encorvadas, en el que el rostro y los ojos no reflejan ninguna huella de pensamiento."<sup>622</sup> (LEVI, 2.003 [1.947]: 138-139)

Agamben decía que lo más increíble de todo es "la imposibilidad de mirar al musulmán", "un escenario inédito" que "la mirada humana no puede sostener". Es por ello que explica que casi no se le menciona en los estudios históricos (AGAMBEN, 2.003: 53-55). Esta dificultad de mirar este tipo de realidades nos remite a experiencias para las cuales la expresión verbal encuentra difícilmente formas en qué expresarlas y condensarlas. Y esta dificultad la percibimos en términos como "encantada", "estatua" o "musulmán"; ni una ni otra aparecen claras en sus contextos pero tratan de ponerle un nombre a realidades difíciles e incomprensibles.

**f) Las explicaciones del Dr. Damasio, en relación a la conciencia, y a la pérdida de ésta con mantenimiento del estado de vigilia.** El Dr. Damasio utiliza "el método de lesiones" para estudiar "el deterioro del espíritu y del comportamiento" y su relación con el que se produce en el estado mental y la conciencia (DAMASIO, 2.002: 115). Esta última, como explica el autor, se relaciona con lo privado, mientras que el comportamiento se relaciona con lo público:

"La conciencia es un fenómeno enteramente privado y en primera persona, que aparece como una parte del proceso privado y en primera persona, que llamamos espíritu. Pero la conciencia y el espíritu se encuentran estrechamente vinculados al comportamiento exterior que puede ser observado por terceras

---

<sup>622</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Ce sont eux, les Muselmänner, les damnés, le nerf du camp; eux, la masse anonyme, continuellement renouvelée et toujours identique, des non-hommes en qui l'étincelle divine s'est éteinte, et qui marchent et peinent en silence, trop vides déjà pour souffrir vraiment. On hésite à les appeler des vivants: on hésite à appeler mort une mort qu'ils ne craignent pas parce qu'ils sont trop épuisés pour la comprendre.

Ils peuplent ma mémoire de leur présence sans visage, et si je pouvais résumer tout le mal de notre temps en une seule image, je choisirais cette vision qui m'est familière: un homme décharné, le front courbé et les épaules voûtées, dont le visage et les yeux ne reflètent nulle trace de pensée." (LEVI, 2.003: 138-139).



personas. Todos compartimos estos fenómenos -espíritu, conciencia en el interior del espíritu y comportamientos- [...]"<sup>623</sup> (DAMASIO, 2.002: 25)

Dice que necesitamos la conciencia<sup>624</sup> porque la acción necesita las imágenes:

"Las imágenes nos permiten de elegir entre repertorios de esquemas de acciones que ya estaban presentes [...]"<sup>625</sup> (DAMASIO, 2.002: 39)

Como es sabido, la pérdida de la conciencia nos remite a una cierta inmovilidad tanto interior como exterior<sup>626</sup>.

---

<sup>623</sup> Trad. de la ed. francesa. Cit. Orig.: "La conscience, est un phénomène entièrement privé et à la première personne, qui apparaît comme une partie du processus privé et à la première personne que nous appelons esprit. Mais la conscience et l'esprit sont étroitement liés au comportement externe qui peut être observé par des tierces personnes. Nous avons tous en partage ces phénomènes -esprit, conscience à l'intérieur de l'esprit et comportements- [...]" (DAMASIO, 2.002: 25).

<sup>624</sup> Damasio dice, a propósito de la conciencia y su importancia en la supervivencia, que "La innovation majeure de la conscience fut de rendre possible la liaison entre le sanctuaire interne de la régulation biologique et le traitement des images." (DAMASIO, 2.002: 40). Trad.: "La mayor innovación de la conciencia fue la de hacer posible el vínculo entre el santuario interno de la regulación biológica y el tratamiento de las imágenes." (DAMASIO, 2.002: 40).

<sup>625</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Les images nous permettent de choisir entre des répertoires de schémas d'actions qui étaient déjà là [...]" (DAMASIO, 2.002: 39).

<sup>626</sup> "Considérons les brefs moments durant lesquels nous revenons à nous après un épisode de perte de conscience provoquée par l'évanouissement ou l'anesthésie; ou, de façon plus bénigne, les moments fugaces qui précèdent le moment où l'on se réveille complètement en sortant du profond sommeil réparateur qui suit une grande fatigue. Dans ces instants transitoires, nous avons une lueur de l'état mental appauvri que les a précédés. Des images se forment de gens, d'objets et de lieux autour de nous, et pourtant, pendant un bref instant qui peut paraître bien trop long, le sentiment de soi fait défaut, et aucune propriété individuelle de la pensée n'est manifeste. Un quart de seconde plus tard, notre sens de nous-mêmes est «allumé» et oui, nous concluons vaguement que les images nous appartiennent, mais tous les détails ne collent pas clairement encore. Il faut un peu plus longtemps pour qu'on assiste à la restauration du Soi-autobiographique et pour que la situation s'explique parfaitement." (DAMASIO, 2.002:126). Trad. "Consideremos los breves instantes durante los que volvemos a nosotros mismos tras un episodio de pérdida de conciencia provocada por el desvanecimiento o la anestesia; o, de forma más benigna, los momentos fugaces que preceden al momento en que nos despertamos completamente al salir del sueño profundo reparador que sigue a un gran cansancio. En esos instantes transitorios, tenemos un resplandor del estado mental empobrecido que le ha precedido. Se forman imágenes de gentes, de objetos y de lugares alrededor de nosotros, y en cambio, durante un breve instante que puede parecer mucho más largo, el sentimiento de sí mismo falta, y ninguna propiedad individual del pensamiento se encuentra presente. Un cuarto de segundo más tarde, nuestro sentido de nosotros mismos se «enciende» y entonces sí, concluimos vagamente que las imágenes nos pertene-

Este científico examina una serie de hipótesis sobre el funcionamiento de la conciencia<sup>627</sup>, entre las que señala: 1) que la conciencia y el estado de vigilia así como la conciencia y un bajo nivel de atención pueden ser separados. 2) Que la conciencia y la emoción son inseparables. 3) Y que la conciencia no se presenta de un bloque, sino que se puede separar, según los datos neurológicos<sup>628</sup> en "conciencia-núcleo" -al que le corresponde un "yo central"- y en "conciencia-extendida" -"yo autobiográfico"- (DAMASIO, 2.002: 29).

Según los argumentos avanzados por el Dr. Damasio el estado de vigilia y la conciencia van juntas y se interrumpen sólo con el sueño y con la pérdida de conciencia (por desvanecimiento, anestesia, o coma). Pero también hay casos en que se puede estar despierto y privado de conciencia, en determinadas circunstancias neurológicas (DAMASIO, 2.002: 120-121). En este sentido Damasio ofrece una clasificación en relación a estudios que él realizó a través de una serie de patologías neurológicas. En primer lugar trata de las **perturbaciones que afectan a la "conciencia-núcleo" (yo-central)**, entre las que destaca fundamentalmente el mutismo akinético, auto-matismo epiléptico, crisis de ausencias y estado vegetativo persistente, coma, desmayo, etc<sup>629</sup>.

---

cen, pero todos los detalles no se encuentran aún suficientemente claros. Hace falta un poco más de tiempo para que asistamos a la restauración del Yo-Autobiográfico, y para que la situación se explique perfectamente." (DAMASIO, 2.002: 126).

<sup>627</sup> El autor explica que hay una "ausencia de una noción de organismo", puesto que se liga el espíritu al cerebro, y éste se concibe separado del cuerpo (DAMASIO, 2.002: 57).

<sup>628</sup> Esto ya fue tratado al comienzo del estudio.

<sup>629</sup> Que Damasio agrupa en varias categorías: "La dissociation des fonctions que nous pouvons observer [...] montre une stratification de sous-composants qui auraient été difficiles à remarquer, et encore moins à démêler, sans le scalpel fourni par la maladie neurologique. [...] à des fins pratiques, nous pouvons classer les exemples neurologiques de conscience-noyau perturbée comme suit:

A. *Perturbation de la conscience-noyau avec conservation de l'éveil et conservation du comportement d'attention minimale.* Comme exemples de premier plan on trouve les mutismes akinétiques et les automatismes épileptiques. [...]

B. *Perturbation de la conscience-noyau avec conservation de l'éveil, mais comportement d'attention minimale déficient.* Les crises d'absence et l'état végétatif persistente en sont des exemples de premier plan. [...]

C. *Perturbation de la conscience-noyau accompagnée de perturbation de l'éveil.* Exemples: le coma, la perte transitoire de conscience provoquée par une blessure à la tête ou l'évanouissement, le sommeil profond (sans rêve) et l'anesthésie profonde." (DAMASIO, 2.002: 140-141).

Trad.: "La disociación de las funciones que podemos observar [...] muestra una estratificación de subcomponentes que, habrían sido difíciles de detectar, y aún menos de separar, sin el escalpelo de la enfermedad neurológica.

[...] con fines prácticos, podemos clasificar los ejemplos neurológicos de conciencia-núcleo perturbada como sigue:

Y entre las perturbaciones de la "conciencia-extendida" (yo autobiográfico) destaca: la amnesia global transitoria, anosognosia (el paciente es incapaz de percibir sus hándicaps)<sup>630</sup> y asomatognosia ("ausencia del reconocimiento de su cuerpo" lo que produce (según una de las pacientes del Dr. Damasio) un "«sentimiento extraño», «como si no pudiese nunca más sentir mi cuerpo»", o "«No había perdido el sentimiento de existir, sólo [había perdido] mi cuerpo»" (DAMASIO, 2.002: 262-279).

**g) El sepulcro de Marianela (Benito Pérez Galdós).** Marianela representa el mundo tradicional considerado desde la perspectiva urbana ilustrada del siglo XIX como supersticioso, oscurantista y cargado de nocturnidad. Remitimos a esta obra que se termina con la muerte de la protagonista y la imagen de su entierro y sepulcro:

"¡Cosa rara, inaudita! La Nela, que nunca había tenido cama, ni ropa, ni zapatos, ni sustento, ni consideración, ni familia, ni nada propio, ni siquiera nombre, tuvo un magnífico sepulcro, que causó no pocas envidias entre los vivos de Socartes. Esta magnificencia póstuma fue la más grande ironía que se ha visto en aquellas tierras calaminíferas. [...]

---

A. *Perturbación de la conciencia-núcleo con conservación del estado de vigilia y conservación del comportamiento de atención en el grado más ínfimo.* Como ejemplos de primer plano se encuentran los mutismos akinéticos y los automatismos epilépticos. [...]

B. *Perturbación de la conciencia-núcleo con conservación del estado de vigilia, pero con un comportamiento de atención en el grado más ínfimo deficiente.* Las crisis de ausencia y el estado vegetativo persistente son ejemplos de primera mano [...]

C. *Perturbación de la conciencia-núcleo acompañada de perturbación del estado de vigilia.* Ejemplos: el coma, la pérdida transitoria de conciencia provocada por una herida en la cabeza o el desmayo, el sueño profundo (sin sueños) y la anestesia profunda."(DAMASIO, 2.002: 140-141).

<sup>630</sup> Sobre la anosognosia Damasio dice que "Ne pouvant disposer d'aucune information en provenance de leur organisme, les patients anosognosiques sont incapables de mettre à jour leur représentation du corps, et par la suite sont incapables de reconnaître, *via* leur système somatosensoriel, de façon rapide et automatique, que leur paysage corporel a changé. Ils peuvent encore se représenter l'apparence qu'avait leur corps auparavant, une apparence qui n'est plus d'actualité. [...] J'avance ici l'hypothèse que ces patients souffrent d'une désintégration de leur «moi», parce qu'ils sont dans l'incapacité de mettre en corrélation des informations sur l'état présent de leur corps avec une référence de base concernant ce dernier. Ils peuvent continuer à avoir connaissance de leur identité personnelle par le biais du langage." (DAMASIO, 2.001: 212-214). Trad.: "Al no disponer de ninguna información procedente del organismo, los pacientes anosognósicos son incapaces de poner al día su representación del cuerpo, y además son incapaces de reconocer, a través de su sistema somatosensorial, de forma rápida y automática, que su paisaje corporal ha cambiado. Pueden representarse aún la apariencia que tenía su cuerpo antes, una apariencia que ya no es de actualidad. [...] Avanzo aquí la hipótesis de que estos pacientes sufren de una desintegración de su «yo», porque se encuentran en la incapacidad de poner en correlación informaciones sobre el estado presente de su cuerpo con una referencia de base en relación a este último. Pueden seguir teniendo conocimiento de su identidad personal a través del lenguaje (DAMASIO, 2.001: 212-214).

Cuando la enterraron, los curiosos que fueron a verla ¡esto sí que es inaudito y raro! la encontraron casi bonita; al menos así lo decían. Fue la única vez que recibió adulaciones. Los funerales se celebraron con pompa, y los clérigos de Villamojada abrieron tamaña boca al ver que se les daba dinero por echar responsos a la hija de la Canela. Era estupendo, fenomenal, que un ser cuya importancia social había sido casi casi semejante a la de los insectos, fuera causa de encender muchas luces, de tender paños, y de poners roncós a sochantres y sacristanes. [...] No se habló de otra cosa en seis meses. [...]

Fueron revueltos los libros parroquiales de Villamojada, porque era preciso que después de muerta tuviera un nombre la que se había pasado sin él la vida [...] indispensable para figurar en los archivos de la muerte [...]

Cuando nadie en Aldeacorba de Suso se acordaba ya de la Nela, fueron viajando por aquellos países unos extranjeros de esos que llaman *turistas*, y luego que vieron el sarcófago de mármol erigido en el cementerio por la piedad religiosa se quedaron embobados de admiración, y sin más averiguaciones escribieron en su cartera estos apuntes [...]

«Lo que más sorprende en Aldeacorba es el espléndido sepulcro que guarda las cenizas de una ilustre joven, célebre en aquel país por su hermosura. Doña *Mariquita Manuela Téllez* perteneció a una de las familias más nobles y acaudaladas de Cantabria: la familia de Téllez Girón y Trastámara. De un carácter *espiritual*, poético y algo caprichoso, tuvo el antojo de andar por los caminos tocando la guitarra y cantando odas a Calderón, y se vestía con andrajos para confundirse con la turba de mendigos, buscones, trovadores, toreros, frailes, hidalgos, gitanos y *muleteros*, que en las *kermesas* forman esa abigarrada plebe española que subsiste [...]» (PÉREZ GALDÓS, 1.917: 266-269).

### 6.1.3.- "LA PERSONA EXTERIOR AL CÍRCULO FAMILIAR".

En las tres versiones de nuestras informantes hay un personaje exterior al círculo genético-familiar padre-hija, que llamaremos *individuo social*<sup>631</sup>. Esta persona, en concreto, nos habla de las relaciones que la sociedad suele establecer con la familia para la reproducción de ambas, a través de uno de

---

<sup>631</sup> Con el concepto de *individuo social*, pretendemos significar cualquier persona, determinada que se presenta y es percibida como tal, al encontrarse posicionada de forma exterior a cualquier unidad familiar.

sus miembros, y cuya finalidad apuntaría a una especie de "fagocitosis" de lo social por parte de lo familiar, a través del matrimonio; lo que, por otro lado, equilibraría las relaciones entre familia y sociedad. Este *individuo social* se presenta en la leyenda bajo dos aspectos:

a) Como el individuo social que se encuentra en el origen de la ruptura de una familia con su comunidad, aunque no sea el causante directo de la misma: el hecho de que el novio de la chica sea rechazado por el padre, marca la ruptura del padre y de la chica con el tiempo y con el espacio social, quedando ambos al margen de la realidad social. Esa ruptura no sólo es la de la hija, sino que lo es también para el padre, al ser juzgado por el grupo, lo que significa su exclusión social y la de su unidad familiar al producirse la ruptura del contrato social (al rechazar la endogamia que es asumida culturalmente en este contexto), encerrándolos en sí mismos.

b) Como el individuo social que trata de restablecer el orden y la comunicación: La persona que la chica busca tras su Encantamiento<sup>632</sup> -ensimismamiento que según la leyenda fue operada por el padre- se nos presenta como alguien próximo y cercano a las narradoras (ellas indican así estar bien integradas en su comunidad): para María se trata de un hombre con nombre y apellidos: Paco Repeche; para su hermana Aurelia se trata de "su abuelo"; y, para Marisa "la Encantada se le apareció a una mujer"<sup>633</sup>. Esta persona exterior al círculo familiar, y perteneciente a la comunidad, se muestra como la única posible capacitada para resolver el enigma de la Encantada, y devolverla a su dimensión "real" como persona individual y como persona social, y sacarla del ensimismamiento en el que parece haberla metido su propio círculo familiar.

Cuando la persona se vive a sí misma más allá de los conceptos que la *definen socialmente* podrá entrar en contacto con la sociedad a través de los símbolos actuando éstos como *mediadores* entre la encantada y esa persona exterior. La Encantada parece estar tratando de encontrar a través de estos símbolos una especie de *hilo de Ariadna* para salir de su propio laberinto interior.

En la leyenda urbana, de la que Villa-Real dijo que "la cueva referida [era] tan antigua, como que se la hacía anterior a los árabes" (VILLA-REAL Y VALDIVIA, [1.888] 1.990: 365) la participación de este individuo social ven-

---

<sup>632</sup> No sabemos -ni María tampoco- cómo la Encantá consigue movilizar las fuerzas que no parece tener para reanudar el contacto.

<sup>633</sup> Lo que puede parecer extraño, puesto que son presencias masculinas las que parece que pueden hacer desaparecer este hechizo; pero esa presencia masculina Marisa la restablece al equilibrar "la mujer" con un hombre: "pero que venga mi hermano conmigo".

dría dada:

1) Por un lado, por los mancebos granadinos atraídos por la fuerza de los cabellos imantados de la Encantada, que se saldaba con la pérdida de estos "apuestos jóvenes de la ciudad" (VILLA-REAL Y VALDIVIA, [1.888] 1.990: 365), al desaparecer sin producir cambios en la Encantada -¿negación de la endogamia?- ni en la dinámica de la Cueva que continuaba nutriéndose de estos jóvenes así como del oro del río Darro a través de sus cabellos.

2) Por otro lado, el individuo singularizado con nombre y apellidos, que producirá un cambio definitivo: el Capitán César Orozco, "que accidentalmente vivía en Granada", es decir cuya procedencia es exterior a la ciudad<sup>634</sup> -¿afirmación de la exogamia?-, y que sí provocó un final -feliz en este caso- a la cueva y a la leyenda: la cueva fue cerrada, y el capitán -que resultó finalmente ser un "príncipe árabe"- y la encantada -una princesa- fundaron un reino con sus riquezas (VILLA-REAL Y VALDIVIA, [1.888] 1.990: 366).

#### **6.1.4.- LOS TRANSMISORES Y AUTENTIFICADORES DEL RELATO.**

*"Se te olvida lo que no pones atención.  
Es verdad. Los que hemos vivido una vida muy  
mala que a fuerza de decir no quiero, no quie-*

---

<sup>634</sup> No olvidemos que la ciudad de Granada, como en general sucedió en otras ciudades andaluzas, ha sido siempre muy cosmopolita, atrayendo, ya en la misma antigüedad, pueblos muy diferentes, produciendo y existiendo un fuerte mestizaje no sólo genético, sino también cultural: hubo asentamientos judíos, fenicios, romanos, etc. Antonio Enrique entre las diversas atribuciones que se han dado a la etimología de "Granada" señala la de cueva, en relación a los asentamientos fenicios: "Las interpretaciones prestadas a la etimología «Granada» rondan la ficción, por lo desmesurado y anfibólico de su leyenda. Baste consignar que quien achacaba su procedencia a una palabra fenicia en el sentido de «ciudad de la cueva», y también «cueva de la sabiduría», a más de la fábula en que Grana, hija de Noé, se convertía en ninfa de estos lares [...], y mientras que unos son de la opinión que resulta de los términos *Garb* (Occidente) y *Nata* (Damasco), esto es, la Damasco de Occidente, nombre atribuido a Tarik por el parecido que encontró entre las peculiaridades geográficas de nuestra ciudad con aquella otra, otros, sencillamente, la hacen derivar de la fusión semántica de *Garb* (cueva, cerro, templo) y *Natá* (diosa púnica a cuya veneración se alzó un santuario en Natívola, emplazamiento sobre el que se edificó la Alhambra). Esta última hipótesis me parece la más correcta, pues de hecho, según Servio Persio, en el lugar que ocupa la Torre del Agua, en el extremo oriental de la fortaleza de la Alhambra, se rindió culto a la diosa Natá, dato que se vio confirmado por unas lápidas romanas que bajo sus cimientos se hallaron haciendo alusión a ello, a más de otras en los subterráneos de Santa María de la Alhambra, antigua Mezquita, y en la misma Torre de Comares. La etimología «Granada» se presenta así perpendicular a la remota denominación «Natívola»." (ENRIQUE, 1.988: 13-14). La ciudad siempre acogió individuos de diversas procedencias del país, o incluso del exterior también en la época moderna, en que llegaron a establecerse en la ciudad un buen número de familias italianas, quedando aún vestigio de algunas casas.

Las personas que nos transmitieron estos relatos se sitúan en el tiempo de la narración, un tiempo que no parece lejano, puesto que, según sus testimonios, personas conocidas o miembros de la propia familia parecen haber tomado parte en la leyenda (una especie de encarnación de la leyenda). La leyenda queda *autenticada* como un suceso del pasado en la historia del pueblo, transmitida oralmente. Las narradoras nos *garantizan su autenticidad* bajo enunciados como los de María "esto lo hemos conocido", "se cuentan esas cosas", "y el hombre lo contaba y estaba allí; y era un hombre muy serio..." Incluso nuestra informante puede dar un nombre: Paco Repeche. Aurelia va a decir, en cambio, que fue su abuelo<sup>635</sup> al que se le apareció la Encantada. El control social ejercido por el pueblo para *conocer* la vida íntima de los otros va a servir a María también para legitimar la leyenda: "en los pueblos se sabe todo lo de uno y otros"; es decir, todos lo saben. En esta lógica social esta leyenda tiene un peso y una realidad. Aunque también hay lugar para la construcción de la duda y, sobre todo, de la duda del narrador situado frente al receptor e interpellándole: "Tú date cuenta ¿quién se puede creer eso?"; se trata, además, de una estrategia de evitación que significa algo así como: "Usted que es ciudadano estas cosas no se las cree y yo tampoco, pero..."

El narrador muestra también las lagunas de la historia, *el olvido* por ejemplo cuando María dice: "¿cómo hacen las cosas para encantarla y luego al cabo de los años salir?", es decir muestra un conocimiento perdido y olvidado que debió de existir de "técnicas de encantamiento", y que nos sugiere al primer vistazo alguna forma de brujería. Y este olvido se va construyendo a través del *Dicen...* La brujería no parece ser tradicionalmente una experiencia cultural directa en Andalucía como puedan serlo para las gentes del norte de España, por ejemplo los gallegos<sup>636</sup>, o en Las Hurdes<sup>637</sup> o en el Bocage francés<sup>638</sup>, sino algo indirecto que otros contaban que habían conocido.

Jeanne Favret-Saada define la brujería:

"En la actualidad, sostengo que un ataque de brujería puede resumirse en esto: una palabra pronunciada en una situación de crisis por aquel que será designado más tarde como brujo, es interpretada con posterioridad como teniendo un efecto sobre el cuerpo y los bienes de aquel a quien se dirigía, al que se le denominará por ello em-

---

<sup>635</sup> Estas informantes "sabían" muchas cosas, porque sus abuelos que también "sabían" muchas cosas, se las contaron cuando ellas eran todavía niñas.

<sup>636</sup> (LISÓN TOLOSANA, 1.996).

<sup>637</sup> Como nos ha señalado el profesor Maurizio Catani.

<sup>638</sup> (FAVRET-SAADA, 2.001).

brujado."<sup>639</sup> (FAVRET-SAADA, 2.001: 25)

Pero en nuestras entrevistas no tuvimos conocimiento de este tipo de creencias, en la forma en que se produce en las zonas geográficas citadas más arriba. Una segoviana de la residencia afirmó que

"En Segovia se echaban amuletos por la ventana con oraciones. Allí hay muchas brujas, aquí son espíritus los que hay. Aquí dicen que les gustan echar maldiciones. En mi tierra mueren muy joven, de los cincuenta o sesenta no pasan, y hay mucha brujería." (Carmen de Segovia)

Pero si tenemos en cuenta la definición de Favret-Saada esto lo podemos relacionar con el efecto desastroso que producen las críticas en los pueblos andaluces, en la reputación de las personas y que algo vimos en el capítulo precedente. Hemos acudido a David Gilmore para que nos aclare esto, y hemos encontrado que él hizo esta relación entre brujería y cotilleos; la cita que ofrecemos de Gilmore establece con mucha claridad esta conexión:

"Ciertamente, es muy divertido para el que cotillea, que tiene así la oportunidad de ventilar su agresividad despedazando a otro de un modo moralmente aprobado. Pero para el objeto del cotilleo -el *cotilleado*, si se me permite el término- el asunto es distinto. Este, al final, acaba enterándose indirectamente del ataque y sufre por ello. Los de Fuenmayor tienen una manera de referirse a esto. Dicen que el cotilleo tiene que llegarle a la víctima y hacerle daño. Si le preguntas a la gente por qué habla así de los demás, te dicen que el propósito es llegar a la víctima. Saben que las palabras hirientes se extienden como el fuego y que al final alcanzan indirectamente el blanco. También saben que sus malas palabras circularán por el pueblo y acabarán llamando la atención de la víctima. O bien la víctima oye los cotilleos de un amigo de confianza [...], o bien la víctima comienza a sentirse incómoda por las miradas acusadoras, los comportamientos furtivos, la vigilancia encubierta [...] El objeto de estas malvadas habladurías es como la víctima de un embrujo: se pone enfermo y sufre como consecuencia de una agresión mágica encubierta. El arma son las palabras; la lengua es una espada<sup>640</sup>; y la comunidad castiga. El motivo es la envidia o simplemente la ojeriza. [...] Oí hablar mucho sobre cortar lenguas. Parecía reconfortar a alguna gente. Desarmar la espada lingual

---

<sup>639</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Je soutiens aujourd'hui qu'une attaque de sorcellerie peut se résumer à ceci: une parole prononcée dans une situation de crise par celui qui sera plus tard désigné comme sorcier est interprétée après coup comme ayant pris effet sur le corps et les biens de celui à qui elle s'adressait, lequel se dénommera de ce fait ensorcelé." (FAVRET-SAADA, 2.001: 25).

<sup>640</sup> El subrayado es nuestro.



de la opinión pública." (GILMORE, 1.995: 132-134)

Pero en la Leyenda de la Encantada, como hemos ido viendo, el hechizo no procede de la sociedad local sino del interior de la propia unidad familiar. Y es de este tipo de experiencias que trata la elaboración -¿o reelaboración?- de la leyenda.

## 6.2. LOS SÍMBOLOS.

*"Ôtez l'éveil, sommeil onirique mis à part, et vous ôtez la conscience. À titre d'exemples de cette association: le sommeil sans rêve, l'anesthésie et le coma. Mais l'éveil n'est pas la conscience. Dans l'éveil le cerveau et l'esprit sont «allumés» et des images de l'intérieur de l'organisme, ainsi que de l'environnement de l'organisme, se forment. On peut se livrer à des réflexes (ni la conscience ni l'éveil ne sont requis pour l'activité réflexe) et l'attention de niveau faible peut être dirigée vers des stimuli qui sont conformes aux besoins fondamentaux de l'organisme. Et pourtant, il se peut que la conscience soit absente." (Antonio Damasio)<sup>641</sup>*

*"La conscience ressemble au figuier de la Bhagavad Gita; il enlise son feuillage dans le sol; mais, par ses racines, qu'il élève vers le ciel, s'abreuve d'immensités. Un homme qui dispose de moyens plus complets que les nôtres pour explorer la région où se forment les images et où se projettent les mythes, le peintre Max Ernst, a écrit: «Au-dessus des nuages marche la minuit. Au-dessus de la minuit plane l'oiseau invisible du jour. Un peu plus haut que l'oiseau l'éther pousse et les murs et les toits flottent.»<sup>642</sup> (H. Chifolo)*

---

<sup>641</sup> Trad.: "Eliminen la vigilia, separándola del sueño onírico, y están eliminando la conciencia. Como ejemplo de esta asociación: el sueño sin sueños, la anestesia y el coma. Pero la vigilia no es la conciencia. Durante la vigilia el cerebro y el espíritu están «encendidos», y se forman las imágenes del interior del organismo, así como las del medio exterior al organismo. Pueden abandonarse a los reflejos (ni la conciencia ni la vigilia son requeridos para la actividad refleja) y la atención de nivel débil puede ser dirigida hacia estímulos que son conforme a las necesidades fundamentales del organismo. Y por tanto, puede ser que la conciencia esté ausente." (DAMASIO, 2.000: 121).

<sup>642</sup> Trad. del francés: "La conciencia se parece a la higuera de la Bhagavad Gita; hunde su follaje en el suelo; pero, por sus raíces que eleva hacia el cielo, se abreva de inmensidades. Un hombre que dispone de medios más completos que los nuestros, para explorar la región donde se forman las imágenes y donde se proyectan los mitos, el pintor Max Ernst, ha escrito: «Por encima de las nubes, marcha la medianoche. Por encima de la medianoche planea

Pasamos ahora a los símbolos que son los que van a actuar como mediadores de esas relaciones rotas y que tratan de recomponerse, estableciendo el primer contacto la propia *Encantada*; aunque no sabemos cómo, desde su condición de inmovilidad, pudo establecerlo. En todo caso, la iniciativa de este contacto procede de ella misma quien movilizará sus fuerzas: "le dijo: «mañana a estas horas vienes aquí, que tengo que hablar contigo»; «tienes que hacer muchas cosas". Vamos a tratar de comprender lo que estos símbolos están expresando en esa mediación simbólica.

### 6.2.1. LAS PRUEBAS.

*"Je venais enfin de comprendre ce qui se cachait derrière mon insomnie. Je retrouvai très vite un petit cahier où dix ans auparavant je m'étais amusé à composer un peu de poésie. Ne sachant à cette époque quasiment rien de Max Ernst voici ce que j'avais pourtant écrit à la fin d'un de ces poèmes:*

*«au-dessus des nuages marche la nuit. Au-dessus de la nuit plane l'oiseau invisible du jour. Un peu plus haut que l'oiseau toute la détresse».*"<sup>643</sup> (H. Chifolo)

La Encantada pide la realización de tres pruebas simbólicas, que ella expone como *necesidad*, y, en las que el hombre debía de resistir al temor que podían producirle cada una de ellas. Le asegura, que "no le pasaría nada", a pesar de su aspecto amenazador. Las pruebas a superar se presentan bajo un aspecto enigmático, cuya resolución consistía en el dominio de esta emoción del miedo, a través de los siguientes símbolos:

**1.- La serpiente** que le saldría y que "se le liaría al cuello", es decir, en posición de amenazar la vida del hombre. Aunque la serpiente tiene fuertes connotaciones sexuales -interpretación psicoanalítica freudiana-, no debemos olvidar que es un símbolo del mal en el judaísmo y cristianismo; siendo históricamente representada en la tradición artística occidental como la forma emblemática que toma el "ángel caído", quien introduce el pecado en el mun-

---

el pájaro invisible del día. Un poco más alto que el pájaro el éter empuja y los muros y tejados flotan»." (CHIFOLO, 1.997: 9).

<sup>643</sup> Trad. del francés: "Al fin, acababa de comprender lo que se escondía tras mi insomnio. Encontré rápidamente un pequeño cuaderno, en el que diez años antes me había divertido componiendo un poco de poesía. No sabiendo en esa época casi nada de Max Ernst, he aquí lo que, por tanto, yo había escrito al final de uno de estos poemas:

«por encima de las nubes marcha la noche. Por encima de la noche planea el pájaro invisible del día. Un poco más alto que el pájaro todo el desamparo." (CHIFOLO, 1.997: 9)

do a través de la mentira, origen del mal y la muerte. Además el miedo a la serpiente es considerado universal, formando parte de nuestro instinto debido a la larga lucha por la supervivencia de nuestra especie humana.

Esta prueba es superada. La leyenda puede estar indicando que la cultura ha producido un control de los instintos primarios por un lado, y un control social, por otro lado, que unifica frente a la división o dispersión sancionando la mentira y la división y reforzando la supervivencia del grupo ya que el lema de la sociedad es justamente *mucha unión*.

**2.- La cabra:** "y luego una cabra con las cuatro patas, que se les tendría que poner las cuatro patas sobre un almirez". Si el miedo anterior tiene como referencia un peligro real frente a un animal salvaje -la serpiente<sup>644</sup>- en el momento de amenazar la vida, la cabra -animal doméstico- nos remite más bien a un miedo puramente simbólico<sup>645</sup>. Esto nos sugiere los espectáculos ambulantes de los "titiriteros", que a modo de pequeño circo ambulante se veían todavía hace una o dos décadas, esporádicamente, en las calles urbanas, con grupos que podían ser o no gitanos, pero que eran itinerantes. El número principal consistía en una cabra puesta encima de un pequeño soporte con sus cuatro patas, que podía tratarse de un almirez; mientras tanto el titiritero tocaba el acordeón. Esta imagen nos recuerda imágenes ya clásicas de rituales de brujería<sup>646</sup>. Esta prueba fue también superada, la sociedad había dominado su miedo, probablemente porque estas creencias y prácticas, que debieron existir en el pasado habían desaparecido de la realidad de la vida cotidiana y, por tanto, ya no eran operativas.

Aunque las pruebas hacen referencia a animales, en el relato de Marisa se nos introduce a uno de los miedos más ancestrales y que mantuvo a los hombres en una estrecha dependencia de la naturaleza en el pasado; se trata de dos elementos naturales: "una nube o una tormenta".

**3.- El toro,** que le saldría al paso. María retuvo la única prueba que no pudo cumplir: "que cuando fuera andando se le presentaría **un toro andando grande y que no lo temiera**". Vamos a tratar de dar algunas pistas del toro, para poder comprender esta prueba; es un tema muy tratado en nuestra cultura, en ocasiones con todos los tópicos que conlleva.

---

<sup>644</sup> Aunque la serpiente tiene fuertes connotaciones simbólicas, pensamos que el miedo que produce el encuentro real -o la evocación del mismo- con una serpiente, poniendo en peligro la supervivencia del hombre o al menos sintiéndose éste amenazado, precede a su carga simbólica.

<sup>645</sup> Puesto que el contacto con este animal no amenaza la vida del hombre, sino que por el contrario éste se sirve del animal.

<sup>646</sup> Como es sabido, el macho cabrío representa al diablo alrededor del cual las brujas hacían sus akelarres.

Las gentes del campo que han trabajado en proximidad con animales manifiestan, como nos explicó una persona que trabajó en su infancia con animales, que "si no te mostrabas duro con ellos, los animales te comían el terreno; duro y compasivo al mismo tiempo; pero como mostrándole: «tu camino es éste y el mío este otro»".

Entonces tenemos dos posibles aspectos:

a) El dominio y maestría del animal por parte del hombre; como es bien sabido esta fue una de las conquistas en el proceso de civilización del hombre, a través de la domesticación de los animales, lo que le llevó a la acumulación de riqueza. Pero si se trata de domesticación el toro conserva un estatus particular, en nuestro inconsciente colectivo. El toro es uno de los emblemas que definen nuestra identidad; al territorio nacional, como es bien sabido, se le conoce como "la piel de toro". La gente del campo, que han trabajado en proximidad con animales dicen que el toro les sugiere "mucho fuerza y mucho respeto", que "el toro es muy inteligente", "el toro entiende", etc. También simboliza el drama y la muerte. Es, por tanto, "una gran fuerza" con la que el hombre se mide, y de la que trata de vencerlo con su inteligencia, controlando su miedo.

Constantino Cabal explica que bajo el *taurus* se encuentran no sólo el toro sino también el buey y el bisonte quienes constituyeron en la antigüedad las mayores fuentes de riqueza asociándose simbólicamente a la muerte (CABAL, 1.934: 220). Sobre este vínculo entre riqueza y muerte dice Cabal que

"En las encrucijadas de «aquel tiempo» y al pie de las sepulturas, se celebraba el mercado... Y se ve cómo se enlaza el mercado primitivo, el toro, la moneda primitiva, y los cuernos en creciente, representación del toro.

Los cuernos que lleva Artemis eran seguramente de esta clase, y se le adjudicaron a la diosa como diosa de los muertos o diosa del infierno, que es lo mismo. Ella entrañaba los muertos de una gran cantidad de sepulturas, y el símbolo del toro que había en éstas y que sobre éstas se siguió grabando, pasó a ser atributo de la diosa. Tal fue acaso la razón de que al cabo de los tiempos se la identificara con la luna, a la que Homero aún llamaba Selene, distinguiéndola de Artemis. Y así, la Artemis Tauropolos debió recibir su nombre de la moneda-toro primitivo, con la que se comerciaba bajo su protección y en su presencia, y así la Artemis Tauropolos debió tener con la moneda-toro la misma relación que tuvo Jano. Y Jano, ya se sabe que fue Diana, y Diana ya se sabe que es Artemis." (CABAL, 1.934: 220-221)

b) Dos caminos diferentes: uno para el hombre, otro para el animal: naturaleza y civilización, marcando bien sus confines, utilizando la expresión de Morin "en las fronteras de la *no man's land*" (MORIN, 1.994: 21). Pero cuando estos caminos se cruzan la fuerza del *animal* "impone", y las personas se

sienten "impotentes" y desarmadas ante ella. Por eso no es extraño que alguna persona nos haya manifestado, durante el trabajo de campo, que entre sus pesadillas recurrentes se podía encontrar un toro que la perseguía. Una de las personas con la que hablamos relató una pesadilla en la que era perseguida por un toro mientras buscaba desesperadamente ponerse a salvo buscando un árbol que no encontraba fácilmente. En la carrera por huir las piernas se volvían pesadas, ralentizadas, encontrando gran dificultad para correr y teniendo, en lo sucesivo, la impresión de que el toro la alcanzaría.

Este símbolo que encierra un "miedo activo" -distinguiéndose de los anteriores miedos culturalmente vencidos- en el tiempo de la leyenda, sigue estando tan vivo, en la historia de la Encantada, que va a suponer el fracaso del *individuo-que-porta-la-sociedad*, y que trata de recuperar para el grupo al *individuo-vaciado-de-contenido-social* a través de la prueba del toro. El "miedo activo" hace que el hombre huya, "eche a correr"; crea distancia, separa, puede crear también el "umbral" de Van Gennep. Pero sobre todo nos está indicando la imagen simbólica que opera culturalmente de forma eficaz en la carne y en la pantalla del espíritu, funcionando como un "stimuli emocionalmente competente"<sup>647</sup> (DAMASIO, 2.003: 66), cuyos procesos, para Damasio, son similares a los del antígeno<sup>648</sup> (DAMASIO, 2.003: 63-64).

---

<sup>647</sup> Damasio explica que una emoción se puede desencadenar a través de un "objeto" exterior, o presente en la memoria, afectando a algunas zonas del cerebro, y que "Ces sites sont comme des serrures qui ne s'ouvrent qu'avec les clés idoines. Les stimuli représentent bien sûr les clés. Ils sélectionnent une serrure préexistante au lieu d'apprendre au cerveau comment en créer une. Les sites déclencheurs des émotions activent ensuite un grand nombre des sites d'exécution ailleurs dans le cerveau. Ces derniers sites sont la cause immédiate de l'état émotionnel qui se fait jour dans le corps et les régions cérébrales sous-tendant le processus d'émotion-sentiment. Parfois, ce processus peut s'étendre et s'amplifier, ou au contraire s'estomper et s'interrompre." (DAMASIO, 2.003: 62-63). Trad.: "Estas zonas son como las cerraduras que no se abren más que con las llaves idóneas. Los estímulos representan, naturalmente, las llaves. Éstas seleccionan una cerradura preexistente en vez de aprender al cerebro cómo crear una. Las zonas desencadenantes de las emociones activan enseguida un gran número de zonas de ejecución en otras partes del cerebro. Estas últimas zonas son la causa inmediata del estado emocional que se actualiza en el cuerpo y en las regiones cerebrales que sostienen el proceso emoción-sentimiento. A veces este proceso puede extenderse y amplificarse, o, al contrario, difuminarse y cortarse." (DAMASIO, 2.003: 62-63).

<sup>648</sup> "Ces descriptions ressemblent beaucoup à celle d'un antigène (par exemple, un virus) qui pénètre dans la circulation du sang et donne lieu à une réponse immunitaire (à la production d'un grand nombre d'anticorps capables de le neutraliser). Ces processus sont semblables d'un point de vue formel. Dans le cas de l'émotion, l'«antigène» se présente dans le système sensoriel et l'«anticorps» constitue la réponse émotionnelle. [...] Les conditions dans lesquels le processus a lieu sont comparables, son contour est le même et les résultats en sont tout aussi bénéfiques. La nature n'est pas si inventive que cela en matière de solutions qui marchent. Une fois que quelque chose fonctionne, elle essaie encore et encore." (DAMASIO, 2.003: 63-64). Trad.: "Estas descripciones se parecen mucho a la del antígeno (por ejemplo, un virus) que penetra en la circulación de la sangre y da lugar a una respuesta inmunitaria (a la producción de un gran número de anticuerpos capaces de neutralizarlos). Estos procesos son parecidos desde un punto de vista formal. En el caso de la emoción el «antígeno» se presenta

La aparición repentina del miedo con la conducta natural asociada a la aparición de este mecanismo emocional, es decir la fuga, conduce al fracaso del contacto entre Encantada y Sociedad, quedando la primera condenada a perecer para la segunda. Aquí se encuentran condensados algunos de los límites entre individuo al margen y sociedad, también entre los moribundos y los otros.

### 6.2.2. LOS REMEDIOS.

*"Cuando trabajé en el San Lázaro, que había enfermas de lepra, sífilis, tifus, sarna, tuberculosis... yo no cogí ninguna de estas enfermedades; cogí pulmonía, eso sí. Se me murieron cinco de mi pabellón y ni me enteré. Una de las leprosas me dijo: «Matilde, vamos a bailar un pasodoble». A mí me daba reparo, pero como no quería discriminar a nadie tomé aire y aguanté la respiración y bailé con ella un pasodoble. Yo no le tengo miedo a la muerte ni nunca se la he tenido." (Matilde)*

Pero en esta leyenda, tras el intento y fracaso de la actuación simbólica -en la prueba del toro- solicitada por la Encantada, el actor social busca otras soluciones -tomando él la iniciativa- recurriendo al "poder" de la "medicina":

**1.- "y le dio unas semillas** [versión de Marisa]; y le dijo: «si te pones mala te bebes el agua, la pones al sereno y la bebes». Pusieron las semillas en agua, y se puso mejor". Se trata de los remedios del curandero, a través de las plantas "semillas" acompañadas de una práctica mágica: "la pones al sereno" con una cierta eficacia, pues "se puso mejor".

**2.- "le dio tres papelillos"**<sup>649</sup> [versión de Aurelia] para que se los bebiere". Aquí estamos delante de un medicamento en forma de fármaco, procedente del "modelo médico hegemónico", del que el profesor Comelles dice que comenzó a introducirse a partir del siglo XVIII (COMELLES, 1.993: 171).

Pero a pesar de todos estos intentos la Encantada estaba condenada pues "se transformó en algo feo", según María; "y, como no la desencantó, se murió" -según la versión de Aurelia-. La Encantada ha sido perdida, fallando

---

en el sistema sensorial y el «anticuerpo» constituye la respuesta emocional. Las condiciones en las cuales el proceso tiene lugar son comparables, su contorno es el mismo y los resultados son también benéficos. La naturaleza no es tan inventiva en materia de soluciones que funcionan. Una vez que algo funciona, ella lo intenta una y otra vez."(DAMASIO, 2.003: 63-64).

<sup>649</sup> Es la forma en que estas personas llamaban a los medicamentos presentados en forma de sobres.

la sociedad, por un lado, al quedar tan paralizada por el miedo como la Encantada lo estaba con su sortilegio. Y, por otro lado, porque ni sus remedios de curanderos, ni los de la medicina pudieron recuperarla.

La leyenda urbana, en cambio, termina con éxito para la nueva pareja que se forma, pues la encantada será transformada en una princesa que junto con el capitán -en realidad un príncipe árabe- fundarán "muy lejos un pequeño reino" (VILLA-REAL Y VALDIVIA, [1.888] 1.990: 366), ¿generación y reproducción social?

### 6.2.3. EL TESORO.

*"J'étais étourdi par une telle coïncidence. Un petit calcul appuya mon étonnement: si je m'en remettais au hasard, la probabilité de l'occurrence d'un tel évènement dans l'univers était si faible, qu'elle était de bien loin inférieure à l'inverse du nombre total d'atomes contenus dans cet univers. Mais l'improbable n'était pas l'impossible: et je réalisai bien vite que ce calcul n'était qu'une méprise. Au début du poème que j'avais écrit je trouvai ceci:*

*«Vous et moi/ c'est comme deux pays / séparés/  
par un immense désert / et si parfois / le vent apporte  
quelques nouvelles / c'est que l'un / autour d'un grain  
de sable / a gravé un message bien trop vaste / pour  
tous / les grains des sables / de l'univers et de la  
terre.»<sup>650</sup> (H. Chifolo)*

La leyenda de Quéntar se termina con la evocación de un tesoro y un secreto:

El tesoro lo presenta Marisa como "un dinero" que estaba "escondido" cuya existencia era conocida de la encantada, quien lo ubicó "en lo hondo de

---

<sup>650</sup> Trad.: "Yo estaba aturcido por una coincidencia parecida. Un pequeño cálculo apoya mi asombro: si me situó en el azar, la probabilidad de la ocurrencia de un tal acontecimiento en el universo era tan pequeña, que de muy lejos era inferior a la inversa del número total de átomos contenidos en este universo. Pero lo improbable no era lo imposible; y, me di cuenta rápidamente que este cálculo no era más que un desprecio. Al comienzo del poema que yo había escrito, encontré esto:

*«Usted y yo/ somos como dos países/ separados/ por un inmenso desierto/ y si a veces / el viento aporta algunas noticias/ es que uno / alrededor de un grano de arena / ha grabado un mensaje bien vasto / para todos / los granos de arenas / del universo y de la tierra.»* (H. Chifolo, 1.997: 9).

**la cocina**". Pero ¿de qué cocina?; este lugar remite de nuevo al símbolo del fuego, de la cocción, de la gestación de la vida. En la provincia así como en la ciudad de Granada -sobre todo en la Alhambra-, abundan leyendas con "tesoros escondidos"<sup>651</sup>. Como señala José María Merino,

"En tierra española son incontables los lugares -castros y castillos, grutas y pozos, lagos y lagunas, montes y bosques- en los que se asegura que hay tesoros escondidos, y hubo un tiempo, no hace muchos siglos, en que la corona otorgaba concesiones para buscarlos. Por poner un ejemplo notorio, Juan de Herrera, arquitecto de El Escorial, tuvo licencia de Felipe II para buscar tesoros por tierras toledanas.

La existencia de tales tesoros se atribuía, por lo general, a la rapidez con que los moros debieron abandonar la península en los últimos años de la Reconquista. Ante la imposibilidad de llevárselas consigo, los fugitivos habrían optado por esconder sus riquezas en determinados puntos, esperando regresar algún día para recuperarlas.

Sin embargo, no sólo hay tesoros escondidos por los moros, sino otros pertenecientes a tiempos más antiguos, e incluso posteriores a la dominación árabe." (MERINO, 2.000: 274-275)

Al final de la leyenda hay también "**un secreto**" del que Marisa dice que no se podía desvelar más que cuando "se fuera a morir" y "hasta confesión de muerte". Aurelia informa que este secreto no fue divulgado y Marisa dice que "no le dio tiempo [...], y se quedó con el secreto". Por tanto, estamos ante la gestación del *olvido* de una serie de informaciones valiosas en el contexto cultural; ¿estamos ante pérdidas de información en la transmisión de la memoria cultural del individuo-testigo al grupo? El secreto bien podía ofrecer la riqueza de la experiencia, la de la encantada, gestado en su contradicción y en su condición; a este *punto de vista* o perspectiva de la encantada no tendrá acceso la sociedad y quedará perdido para esta sociedad. En cambio, este *secreto-tesoro* será transmitido a la persona que fracasó en las pruebas, en

---

<sup>651</sup> De hecho, el río Darro (o Dauro) debe su nombre a las pepitas de oro que se encontraban en él; Villa-Real y Valdivia recogió el relato de "Las arenas del río Dauro, o la gallina con los pollos de oro" (VILLA-REAL Y VALDIVIA, [1.888] 1.990: 394-396). En relación a *tesoros encontrados*, destaca por ejemplo, el descubrimiento de los libros Plúmbeos "el día 18 de marzo de 1588 [...] al demoler la célebre Torre Turpiana [...] fue hallada, a un golpe de escoda, una caja embetunada, encerrando varias reliquias y un pergamino enigmático." (ENRIQUE, 1.988: 25). Libros que suscitaron una fuerte polémica en cuanto a su autenticidad (ENRIQUE, 1.988: 25-27). Además se encuentran numerosas leyendas, ver "Los duendes de la Alhambra, ó el tesoro de los árabes" (VILLA-REAL Y VALDIVIA, [1.888] 1.990: 288-290). Destaca también la leyenda donde el tesoro se utiliza y mezcla con la traición conyugal, como "La casa del carnero" (VILLA-REAL Y VALDIVIA, [1.888] 1.990: 414-416), etc. De hecho, en la tradición española existen leyendas que remontan a la antigüedad, como por ejemplo la del tesoro enterrado por Hércules en Toledo, y recuperado por Don Rodrigo, recogido en el relato de José María Merino "Don Rodrigo y la pérdida de España" (MERINO, 2.000: 36-42).



su dimensión social; pero únicamente lo pudo recibir en su condición de persona individual, pudiendo aprovechar este conocimiento en su intimidad y en su vida privada (pero no públicamente, de ahí que no podía divulgarlo).

Es la muerte la que parece ganar con este secreto que no se llega a conocer; parafraseando a Urbain podríamos decir que estamos ante una *muerte informacional* (URBAIN, 1.998: X). Aparece también el tema de la confianza: me confío a ti y tú me aceptas tal como soy, con mis defectos, etc. Pero la vida no es exactamente así, la vida se corta, la información se queda incompleta o perdida definitivamente; suele existir una mezcla de crueldad normalizada y de realidad, lo que Pinkola llama "normaliser l'anormal" (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 222-225), y que conduce a pérdidas en diferentes niveles de la persona: emocional, psíquica, físico, instinto, etc. (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 224).

Sobre este tipo de secretos perdidos para la sociedad Julian Pitt-Rivers, al tratar de este tema en relación con los tesoros de los moros, lo vincula con los derechos que el Estado se otorga sobre los bienes del subsuelo:

"En las historias de tesoros escondidos por los moros, la parte del villano se atribuye al Estado. Se sabe que ciertos miembros del pueblo han encontrado tesoros ocultos, pero nunca podían admitir haberlo hecho porque, si el Estado lo supiera, se lo confiscaría. Cualquier vecino que descubra su secreto puede pedirle la mitad bajo amenaza de denunciarle. Por consiguiente, se hace del todo imposible para el antropólogo verificar si alguna vez ha sido encontrado algún tesoro o no. [...] El afortunado individuo a quien se le aparece el moro y le da instrucciones de cómo encontrarlo, sólo será capaz de disfrutar de su buena fortuna a condición de que guarde el secreto. [...]"

El secreto, la retención de información, permite que las fuerzas sociales en conflicto coexistan, y da a esta estructura la resistencia que la capacita para persistir. Gracias al secreto, el conflicto entre el Estado y la Comunidad local se resuelve." (PITT-RIVERS, 1.989: 221-222)



## CAP. 7 LAS PARODIAS DE LA MUERTE DAN RISA.

*"The suffering in sadness can be extreme, but in its extremity it is more tolerable than the suffering of fear. You can endure sadness for longer periods of time and survive."*<sup>652</sup> (Paul Ekman)

*"Les contradictions auxquelles l'esprit se heurte, seules réalités, critérium du réel. Pas de contradiction dans l'imaginaire. La contradiction est l'épreuve de la nécessité.*

*La contradiction éprouvée jusqu'au fond de l'être, c'est le déchirement [...]"*<sup>653</sup> (Simone Weil)

Introducida la leyenda de *la Encantada* vamos a situarnos en otra perspectiva completamente diferente contenida dentro de las interacciones sociales y que, de alguna manera, forman parte de la socialización de la muerte - en la vida de los individuos en sus comunidades- a través del humor.

Ya vimos que durante el velatorio, en el mismo contexto nocturno del acompañamiento, había momentos de distensión que podían llegar al humor. Esas risas tenían su espacio y su momento oportuno manifestando con las emociones subyacentes la continuidad de la vida y la sociabilidad del grupo.

Como se ha señalado en reiteradas ocasiones, en el pasado la muerte era una parte muy importante no sólo de la *realidad*<sup>654</sup> cotidiana sino también

---

<sup>652</sup> Trad.: "El sufrimiento en la tristeza puede ser extremo, pero en su extremidad es más tolerable que el sufrimiento del temor. Usted puede soportar la tristeza durante períodos de tiempo más largos, y sobrevivir." (EKMAN; FRIESEN, 1.975: 114).

<sup>653</sup> Trad.: "Las contradicciones con las que el espíritu se enfrenta, únicas realidades, criterio de lo real. No hay contradicción en lo imaginario. La contradicción es la prueba de la necesidad.

La contradicción sentida hasta el fondo del ser, es el desgarramiento [...]" (WEIL, 1.991: 115)

<sup>654</sup> Aunque nos seduce mucho el concepto de realidad expresado por Wittgenstein, al decir que "L'existence et l'inexistence d'états de faits constituent la réalité." (WITTGENSTEIN, 1.999: 33); trad.: "La existencia y la inexistencia de los hechos constituyen la realidad." (WITTGENSTEIN, 1.999: 33), aquí estamos tratando de expresar algo más próximo al concepto de Peter Berger de realidad como "reality of everyday life" -"realidad de la vida de cada día"-, de la que Berger dice que "The reality of everyday life is organized around the «here» of my body and the "now" of my present."(BERGER; LUCKMANN 1.967: 22); trad.: "La realidad de cada vida se organiza alrededor del «aquí» de mi cuerpo y del «ahora» de mi presente." (BERGER; LUCKMANN, 1.967: 22). El autor dice que esto es muy real para nuestra conciencia (BERGER; LUCKMANN, 1.967: 22). Seguiremos también a Simone Weil, al establecer, en la nota precedente, como criterio de realidad: **la contradicción** (WEIL, 1.991: 115).

del imaginario<sup>655</sup>. Pero, paradójicamente, la vivencia de esta *realidad* en primera persona -a través de la muerte de un ser próximo- segrega un sentimiento de *irrealidad* en el que el individuo se encuentra inmerso -lo que nos informa a su vez, por oposición, de la existencia de un *sentimiento de realidad*-. El trabajo del duelo, entre otras cosas, consiste en gestionar esta dialéctica del encuentro entre realidad objetiva de los hechos /y/ sentimientos subjetivos de realidad/irrealidad generados; quizás una de las categorías de sentimientos más complejos que existen. Frazer ya apuntó, indirectamente, este problema de pasar de un nivel a otro, él mismo decía que su *hombre primitivo* tenía miedo de los muertos cuando estaba despierto y cuando dormía, puesto que para él el sueño era tan real como la realidad; y que cuando se soñaba con un fantasma se creía que éste había venido realmente (FRAZER, 1.935: 87).

Peter Berger explica que

"Cada realidad social definida queda amenazada por la posibilidad de emergencia de las «irrealidades». Cada norma socialmente construida debe enfrentarse con la posibilidad constante de su hundimiento en la anomia. Visto desde la perspectiva de la sociedad, cada norma es un área de significado trabajado a partir de una gran masa de cosas insignificantes, una pequeña compensación de lucidez informe, oscura, siempre jungla inquietante."<sup>656</sup> (BERGER, 1.969: 23)

Por tanto, a nuestro entender, no es el *imaginario* el que se opone a lo "real" ya que el imaginario trata de construir o hacer emerger realidades o generar un sentido de realidad colaborando con ella -se aproxime o no objetivamente a la verdad-; es el instrumento con el que contamos para aprehender y transformar nuestra realidad y que de alguna forma puede complementarla.

Pero la presencia simultánea de esta oposición de sentimientos *de realidad y de irrealidad* en un mismo individuo pueden llegar a ser tan brutales como para desestabilizar y llegar a vaciar completamente la voluntad de una persona, como pudimos ver en la leyenda de la encantada. No obstante, el ser humano tiene a su alcance medios para luchar contra esos sentimientos que le sitúan en la confusión. Uno de esos medios es el recurso a "la ilusión", la ilusión como "compensación" y generadora de sentido. En el tema que tratamos, en este capítulo, nos acercaremos a la ilusión de una cierta superioridad y victoria sobre la muerte. Simone Weil dice que

---

<sup>655</sup> Simone Weil añade que no existen contradicciones en el imaginario (WEIL, 1.991: 115).

<sup>656</sup> Trad. de la edición inglesa. Cit. Orig.: "Every socially defined reality remains threatened by lurking "irrealities". Every socially constructed nomos must face the constant possibility of its collapse into anomy. Seen in the perspective of society, every nomos is an area of meaning carved out of a vast mass of meaninglessness, a small clearing of lucidity in a formless, dark, always ominous jungle." (BERGER, 1.969: 23).

"Lo que es real en la percepción y la distingue del sueño no son las sensaciones, sino la *necesidad* envuelta en estas sensaciones."<sup>657</sup> (WEIL, 1.991: 64)

El humor, la risa, los chistes, etc. acuden -quizás- en auxilio de esta contradicción fundamental entre los sentimientos de realidad-irrealidad, es decir, como "la necesidad envuelta en estas sensaciones" de la cita de Simone Weil; también como estrategia para combatir la **angustia**, restableciendo la esperanza y la confianza en la vida y en su continuidad, así como su movilidad -recordemos la imagen **paralizada** de la encantada, como una estatua-

Pero ahora -y ya lejos del contexto del velatorio- vamos a buscar y examinar algunas circunstancias o situaciones evocadas por nuestros informantes en las que el humor y la muerte se conjugaban juntos, pudiendo surgir en momentos inesperados, pero integrándose bien dentro del contexto cultural que estamos analizando. Podría considerarse como una clasificación rudimentaria no exhaustiva, ni sistemática, (que sería interesante desarrollar en el futuro). Sólo trataremos algunas categorías, las que nos ofrecieron nuestros informantes y que nos permiten apreciar y constatar los cambios que se han producido en estas últimas décadas, considerando:

- 1.- que ha sido un tema muy recurrente e importante en la vida cotidiana de la cultura tradicional, ya sea del pueblo o de la ciudad -no olvidemos lo que se dio en llamar "nuestro humor negro".
- 2.- que se engarza con el resto de concepciones y percepciones de la muerte formando un bloque compacto en que no se puede entender el miedo a la muerte, y su relación con el más allá, si perdiésemos de vista este elemento fundamental, que le confiere una cierta familiaridad.

El resultado inmediato que la risa trata de producir, será la hilaridad y el aligeramiento o descarga emocional; si bien, los objetivos y las intenciones podían ser diferentes. Vamos a tratar, por tanto, de establecer una cierta tipología, a la que por supuesto se pueden añadir otros tipos.

### **7.1.- EL BROMISTA QUE SE HACE EL MUERTO.**

*"Es muy malo hacerse el muerto, porque Dios castiga el hecho haciendo que uno muera verdaderamente."* (Alejandro Guichot y Sierra)<sup>658</sup>

---

<sup>657</sup> Trad. de la ed. francesa. Cit. Orig.: "Ce qui est réel dans la perception et la distingue du rêve, ce n'est pas les sensations, c'est la *nécessité* enveloppée dans ces sensations." (WEIL, 1.991: 64).

<sup>658</sup> (GUICHOT Y SIERRA, [1.882-1.883] 1.981: 414).

Antonio presentó el siguiente relato, cuya evocación le procuraba un intenso placer:

"El hijo del pastor **hizo una esquila como que había muerto**; en sobres: «falleció con 21 años». Y la envió a muchachas de su edad, a varias; como si fuera el padre que le había mandado. Las beatas les hacían Rosarios; todas las madres: «por el alma de Paquito», hasta que se enteraron que era una broma. Y una de las muchachas que lo quería, cuando ya de nuevo se enteraron que no... le escribió ella una carta y era para decirle que él estaba muerto para ella. Ésta se creyó que le iba a hablar y se iba a hacer novio de ella. **Lo hizo por gusto, por entretenimiento**, yo mismo le pregunté. La madre de ésta era una de las niñas honradísimas que la sacaron de una casa de tratás.

Cuando fui y le conté que hasta le rezaron Rosarios, nos reímos..., «porque se me ocurrió». Las envió desde Barcelona al pueblo. Quizás se enteraron porque yo llamé a mi hija; éste fue el que vino por mí cuando lo de mi hijo de Burgos. **Cuando se enteraron** [en el pueblo] **se reían**; y, esta muchacha sí que se enfadó. Y él decía: «a mí no me ha pasado ni por la imaginación»." (Antonio)

En este relato de Antonio vemos cómo el hecho de que su amigo se atreva a representar, aunque sea de broma, su propia muerte -lo que siempre es delicado porque está jugando con temas culturalmente cargados de significaciones que conllevan supersticiones-, provoca la diversión una vez descubierto el engaño; y seguramente temas de conversación placenteros en torno a este suceso durante un cierto tiempo dentro de la comunidad. Únicamente, según el relato de Antonio, hay una persona ofendida en el pueblo: la chica que esperaba convertirse en novia del bromista.

## 7.2.- LAS CONFUSIONES ACCIDENTALES Y JOCOSAS EN EL CEMENTERIO.

*"Es que ya en la época que vivimos, ahora lo piensas y te impone, ante una muerte que es penosa... se queda una con un sustillo y una cosa..."* (María)

El cementerio participa de una cierta ambivalencia en cuanto que es un lugar de muertos, pero también de una cierta *vida* de ultratumba. A esta ambivalencia del lugar se le añade también la de un personaje que le es inseparable<sup>659</sup>: el sepulturero -como vivo que frecuenta la compañía de los difun-

---

<sup>659</sup> Aunque no siempre, como describe María en relación a Quéntar: "No había enterrador. Se moría alguien y de momento a hacer el hoyo los mismos que iban, la familia. Ahora hace poco que hay enterrador, y está el albañil y ya está." (María)

tos-. Este tipo de vínculo del sepulturero con el lugar puede llegar a producir confusiones jocosas. Lo que va a provocar la risa será el alivio tras el susto que uno de ellos ha sentido al tomar por signos sobrenaturales -de los difuntos-, los que no son más que naturales -de los hombres-. Vamos a ofrecer dos anécdotas relatadas por nuestros informantes cuya evocación les producía *la risa fácil*. En la primera será el sepulturero el asustado, y en la segunda un bromista osado:

"El sepulturero era padrino de una vecina que tenía la voz gruesa; un día se asomó, y le dijo: «Compadre ¿qué hace usted?». El sepulturero pegó un salto..., por la creencia de los muertos." (Antonio)

Pero, en este caso, aunque hay *susto* éste se produce de forma accidental y no intencional. Este tipo de historias daban la vuelta rápidamente al pueblo, formando parte del arsenal de anécdotas que a nuestros informantes les encantaba y que contaban muy divertidos.

"Dijo..., unos que estaban recogiendo aceitunas: «con los poquillos que estamos, podrían venir a ayudarnos»; y le dijo el sepulturero de broma desde el cementerio: «Pues espérate que ahora bajamos». Se puso malo, malo...; que tuvo que bajar el sepulturero, que fue broma, que fue él." (Aurelia)

El *susto* provocado en este tipo de situaciones ambiguas -vivos en zona de muertos- es considerado, por tanto, como algo muy gracioso. Han experimentado la emoción del miedo, al estar inmersos en las creencias sobrenaturales de la propia cultura, lo que les ha generado fisiológicamente una fuerte tensión que acabará por liberarse socialmente con la risa, una vez que se ha comprobado que las causas han sido mal interpretadas.

### **7.3.- LOS BORRACHOS Y LAS CAJAS DE MUERTOS.**

Otra categoría encontrada en esta relación de la muerte con el humor, desde un punto de vista más bien de la ironía y el sarcasmo, es el vínculo establecido entre el borracho y la caja del muerto.

El borracho, al igual que la Encantada -pero en este caso debido al estado de ebriedad-, se encuentra simbólica y realmente "flotando" entre *dos mundos*. Inmerso, quizás, en las circunstancias de su vida de las que intenta escapar con el alcohol creará otro nivel de realidad que producirá la ilusión de una fuga. A nivel simbólico al ebrio se le concibe entre el mundo de los vivos y el de los muertos; debido, por un lado, a la marginación social que crea su condición de alcohólico; y, por otro lado, a su no reconocimiento y aleatoriedad de los límites simbólicos y culturales entre los espacios de vivos y de muertos -¿límites también simbólicos que indican dentro y fuera de la sociedad?-, espacios que llegan a confundir en estas historias cuando se en-

cuentran precisamente en estado de embriaguez. Ofrecemos dos relatos:

"Lo que pasó una vez a un borracho que estaba tan borracho y se metió dentro de la caja y se echó la tapa encima, y se echaron las anillas; y cuando se despertó el Tío Aurelio se enganchó a patás y a voces... ¡El susto! Esa caja de las ánimas la tenían allí... Se podía haber asfixiado. Eso lo cuenta la gente, y de ver patalear a alguien en la caja. Cuando lo encontraron, lo iban a matar del susto; y el tío asustado vivo. **¿Cómo estaría para meterse en la caja y acostarse?** ¡No hubo de jaleos...!, **unos de guasa y otros de irritación.**" (María)

En el caso siguiente la caja será utilizada por parte de la propia familia del borracho con la intención de darle un *susto*, para así conseguir sacarlo "del vicio", aunque sin resultado alguno:

"Dicen que se murió un hombre, y uno de ellos se emborrachaba y estaba 24 horas como muerto, que apenas respiraba. Y un día uno de los hermanos, en una de esas borracheras, dijeron de hacerle un entierro, **para ver si del susto de verse en el cementerio..., para ver si dejaba el vino.** Se lo dijeron al cura, el cura se lo creyó; y le hicieron el entierro; como si fuera de verdad. Al echar la tierra dijeron los hermanos de quedarse más tiempo; y, entonces le echaron una tabla de los árboles encima; los dos hermanos al borde de la sepultura, esperando a que se le pasara la borrachera. A las dos horas lo sintieron hablar y decía: «Esto es una caja, entonces es que me he muerto yo»; y, los hermanos sienten voces y ponen el oído para ver qué dice; **«Está llamando a los muertos»**; y decía: «Muertos, ay que ver la poca vergüenza que tenéis, muertos, muertos...». Cuando los hermanos vieron a quien llamaba preguntó uno: «¿qué?»; y dijo: «coño, venir uno y me enseñáis dónde está el bar». Esta historia se decía que le había ocurrido a este hombre; se murió pidiendo vino, desde luego." (Antonio)

#### **7.4.- EL HAMBRE, MÁS FUERTE Y MÁS "REAL" QUE LA MUERTE.**

*"[...] je n'ai presque jamais eu de temps à consacrer à la mort; j'avais bien autre chose à quoi penser: à trouver un peu de pain, à échapper au travail harassant, à raccommoder mes chaussures, à voler un balai, à interpréter les signes et les visages qui m'entouraient. Les buts vitaux sont la meilleure des défenses contre la mort -pas seulement au Lager." (Primo Levi)<sup>660</sup>*

---

<sup>660</sup> Trad. de la ed. francesa. Cit. orig.: "[...] casi nunca tuve tiempo para consagrarlo a la muerte; tenía otra cosa en qué pensar: encontrar un poco de pan, escapar al trabajo agotador, calzar los zapatos, robar una escoba, interpretar los signos y las caras que me rodeaban. Las



*"Un cortijero me hizo dos preguntas: - «¡Panadero! ¿Qué crees tú que es peor, tener mucha hambre y no tener que comer, o tener mucho que comer y no tener ganas de comer?». Yo le dije: «Don Manuel, ¡ya está bien con las dos...!». Y él me dijo: «la primera, porque si tienes hambre comes yerba en el campo, lo que sea».*

*Recién acabada la guerra... ¡las hambres que había...! [...]" (Antonio)*

El hambre fue una experiencia terrible para una gran mayoría de españoles que vivieron la posguerra. Ante esta realidad el hombre se encuentra confrontado a una dura y terrible lucha por la supervivencia, en la que todo su organismo, su psiquismo y su sensibilidad tienden a pensar, hablar e imaginar nada más que en términos de alimentos y comer; lo cual llega a ser exclusivamente prioritario. Primo Levi al relatar su experiencia del hambre y otras carencias relacionadas con la supervivencia en Auschwitz explica que esto les había reducido a vivir sólo el momento presente, a olvidar su familia, cultura, pasado y futuro (LEVI, 1.989: 74):

*"A la salida de las tinieblas sufríamos al encontrar la conciencia de haber estado disminuidos. [...] habíamos vivido durante meses y años a un nivel animal: nuestros días habían sido ocupados desde el alba hasta el ocaso por el hambre, el cansancio, el frío, el miedo; y, la posibilidad de pensar, razonar, experimentar sentimientos, se encontraba reducida en nosotros a la nada."<sup>661</sup> (LEVI, 1.989: 73-74)*

Nuestros informantes nos relataron en diversas ocasiones sus dificultades y sufrimientos durante la posguerra. Antonio hizo el siguiente relato, interrumpido en ocasiones por silencios, pues parecía concentrarse en las imágenes del recuerdo evocadas que iban surgiendo en dicho relato:

*"Recién acabada la guerra... ¡las hambres que había!; yo tenía diecisiete sobrinos míos, y me tiraba meses enteros sin probar el pan... Fuimos a trabajar varios de Deifontes a la fábrica de luz de Calicasas, fuimos a por cemento y estaba retirado unos 500 metros, y teníamos que atravesar las vegas. Como estaban parceladas las lindes... Llegan dos hombres con mantillas a cuestras, ¡esmayaicos vivos los pobreticos!; y nos dicen: «¿No nos podéis dar un poquito de pan?»; y no*

---

metas vitales son la mejor de las defensas contra la muerte -y no solamente en el *Lager*." (LEVI, 2.003 [1.986]: 145).

<sup>661</sup> Trad. de la ed. francesa. Cit. orig.: "À la sortie des ténèbres, on souffrait en retrouvant la conscience d'avoir été diminués. [...] nous avons vécu pendant des mois et des années à un niveau animal: nos journées avaient été occupées de l'aube à la nuit par la faim, par la fatigue, par le froid, par la peur, et la possibilité de réfléchir, de raisonner, d'éprouver des sentiments, était réduite en nous à néant." (LEVI, 1.989 [1.986]: 73-74).

teníamos. Y dice uno de ellos: «Y si vamos al pueblo ¿nos darán un poco de pan?»; y dice: «mira lo que tenemos que hacer nosotros», y se echó en las lindes y se lió a comer yerba como una bestia, en las lindes: «ñam, ñam, ñam». [...] El álamo negro echa una flor que se llama panizo, y se come y está bueno. Echa primero el panizo y luego la hoja. A este hombre lo veías a bocados con el árbol; y como había unas hambres tan terribles en aquellos tiempos..." (Antonio)

Si, como ya señaló Damasio, existe un "modo cognitivo que acompaña a la tristeza" y otro a "la percepción de una exaltación" (DAMASIO, 2.001: 226), se podría decir que también el hambre debe poseer su propio mapa cognitivo y su sistema de referencias.

Tras estas aclaraciones previas, y ya centrándonos en el tema que nos ocupa, el hambre y el temor a los difuntos va a componer otra serie de situaciones relatadas como cómicas, donde justamente la necesidad real de la vida hacia la que tiende todo el sistema de representaciones mentales procedentes de un cuerpo hambriento van a vaciar de contenido las representaciones culturales en relación al temor que suscitan los espacios de la muerte, como vemos a través del relato que ofrecemos de Antonio:

"Los sepultureros tenían en el cementerio un pedazo de tierra sin usar. Y **el sepulturero sembraba patatas en el lugar sin usar ¡¡¡con aquellas hambres!!!** Y uno vio las patatas del sepulturero y quiso cogerlas, brincaba las tapias del cementerio. Y el sepulturero para no decirle nada, porque aquello era público, **se vistió de fantasma** y con una sábana y una luz en alto; y el otro mientras escarbando patatas, y dijo: «¡Que soy un alma del otro mundo...!». Y le dijo el otro, «sí, ya lo creo; que si fueras de este mundo ya estarías escarbando patatas como yo.»" (Antonio)

De nuevo tenemos al personaje del sepulturero -cuyo comportamiento se ha circunscrito culturalmente dentro de la categoría de *raro*- en su espacio, el cementerio. Esta vez el *susto* lo va a provocar de forma intencionada, para expulsar al que le está cogiendo *sus* patatas.

La ambigüedad y marginalidad del relato es completa: por un lado, el cementerio -espacio de muerte- será el lugar de encuentro de dos vivos a los que reúne el hambre<sup>662</sup>. Por otro lado, la tierra del cementerio va a ser cultivada con fines privados por el sepulturero, produciendo patatas -¿necrofa-gia?- dentro de este espacio público. En ningún momento aparece la palabra *robo*, pues como muestra el relato de Antonio el terreno del cementerio es pú-

---

<sup>662</sup> ¿Es una búsqueda también inconsciente -ante la necesidad- de buscar provisión de alimentos junto a los difuntos, o mejor dicho a través de ellos mismos?

blico y por ello el dueño de las patatas no podía reclamar ningún derecho de propiedad sobre éstas.

En el centro de esta historia se encuentran las patatas y no los difuntos -¿o los difuntos a través de las patatas?-, y la superposición de varias consideraciones u órdenes:

1) Legales, y/o de la moral de la comunidad: las patatas no pertenecen a nadie o, lo que es lo mismo, son de *todo el mundo* por haber sido plantadas en un espacio público.

2) De la moral individual: las patatas pertenecen a la persona que las ha plantado y que, por tanto, ha dado su fuerza de trabajo, es decir, al sepulturero.

3) Abolición de las consideraciones morales anteriores producidas por la necesidad de la supervivencia. Es decir, un organismo confrontado a su propia extinción por falta de alimento, su necesidad le va a empujar a buscar sustento saltándose cualquier norma y va a obedecer más bien a una moral de otro orden o primaria ligada a la supervivencia del organismo: la que se vincula con la lucha entre la vida y la muerte, y que busca la afirmación de la primera sobre la segunda.

En este caso, el intruso que coge las patatas entra sólo en conflicto con la moral individual -dañando los intereses del sepulturero-. En cambio, el sepulturero -y, por tanto, su moral individual-, va a entrar en conflicto con la norma de la comunidad, que en este caso establece un puente con el punto tres, es decir, con lo que hemos llamado una moral primaria ligada a la supervivencia.

Es en esta situación que el sepulturero, para espantar al intruso, va a recurrir a una estrategia cultural: disfrazarse de muerto, vistiéndose de "fantasma"<sup>663</sup> para movilizar el miedo del otro, y provocar de esta forma su huida, y es así que se presenta: «¡Que soy un alma del otro mundo...!». Pero, justamente la situación acuciante de la realidad del intruso ha abolido también su capacidad de tener miedo a los muertos; si ya franqueó el límite de saltar las tapias del cementerio con la idea de comerse las patatas plantadas en el interior esto significa que la posible "presencia" de los muertos no va a poner en marcha la maquinaria fisiológica y cultural del miedo, ocupado como se encuentra su organismo en reunir todas sus fuerzas para buscar el sustento necesario, se encuentre donde se encuentre. Es de este modo que a través del hambre responde: "«sí, ya lo creo; que si fueras de este mundo ya es-

---

<sup>663</sup> Que como veremos empleaban los que tenían como objetivo pequeños larcinios, o encontrarse con la amante, y también como sinónimo de las personas que tienen tendencia a comprometerse en cosas concretas, pero que a la hora de la verdad no lo cumplen.

tarías escarbando patatas como yo.»".

Escenográficamente se ha puesto frente a frente el hambre real y la muerte representada, simbolizada, o imaginaria; la primera doliendo en la carne, y la segunda como un vano fantasma mental sin gran fuerza ante la realidad primera.

Vamos a relatar otra variante de esta historia en relación a un pueblo de Córdoba<sup>664</sup>, lo que nos permitirá establecer una serie de comparaciones pertinentes. Se trataba de un hombre que había sembrado sandías, y otro, un tal Raimundo, se las estaba robando. Para asustarlo el dueño del terreno se vistió de fantasma y le dijo: «Soy un alma del otro mundo; que vengo por las sandías y el Raimundo». El ladrón al oírlo huyó a toda prisa.

Seguramente el hambre de Raimundo no era el hambre de la posguerra que nos había relatado Antonio; aquí sí aparecía con claridad la palabra robo -se trataba del terreno de un particular y no del cementerio-; y, en todo caso, el mecanismo fisiológico del miedo estaba intacto.

En el relato de Antonio, que presentamos más arriba, el hambriento se encontraba sometido a una **lógica pragmática** -en esta moral de tercer tipo- ante la aparente falta total de interés del "alma del otro mundo" -en su representación y en su discurso- por las patatas. En esta lógica del hambre extrema se encontraba un razonamiento que enunciaremos como sigue:

**Las personas, en una sociedad donde el padecimiento del hambre se ha generalizado, se encuentran en los límites de la supervivencia y se conciben a sí mismas** como seres con un cuerpo y una conciencia donde la percepción corporal llega a acentuarse, pasando éste a un primer plano por el sufrimiento que provoca el hambre. La orientación fisiológica del organismo como necesidad primaria les impulsa a *coger*<sup>665</sup> (= ¿robar?) comida. Y teniendo en cuenta esta visión, desde este punto de vista del cuerpo hambriento, **conciben a los difuntos** como seres desprovistos de cuerpo, quizás una conciencia sin realidad fisiológica y sin la misma realidad palpable, ni la misma necesidad fisiológica pues los difuntos "ya no tienen hambre" y por tanto no pueden sentirla en sus *carnes*. Por tanto, la comida ya no les hace falta pues si los muertos no tienen cuerpo lógicamente no se interesan por los alimentos.

---

<sup>664</sup> Una amiga contó este chascarrillo de antes de la guerra, que a su vez le había relatado su abuela, procedente de Obejo, en la provincia de Córdoba.

<sup>665</sup> El concepto de "coger" emerge con una cierta carga moral -¿de identificación?-, disculpando el de "robar", al estar los miembros de la sociedad confrontados a los límites de la supervivencia. Paralelamente -en cuanto a las fluctuaciones del concepto de propiedad privada-, en tiempo de guerra los poderes del estado pueden "requisicionar" todos los bienes que consideren necesarios.

Sin embargo, en este último relato del Raimundo, el "fantasma" parece interesarse no sólo por el ladrón, sino también por las sandías: "«que vengo por las sandías y el Raimundo»".

Si en la primera historia el hambre se nos presenta únicamente como condición y exigencia de la vida y de los vivos, que queda completamente excluida de los difuntos -quedando claro en su experiencia inmediata que los difuntos no comen y no tienen hambre-; en el contexto de esta segunda historia cuando la necesidad no es tan vital ni generalizada socialmente, el contenido y significado de la realidad "hambre" va a transferirse de los vivos hacia los difuntos. Su necesidad de alimentos vinculada a creencias tradicionales y a prácticas culturales de ofrendas de comida a los difuntos es posible que se vincule con una transferencia de nuestras necesidades más fundamentales cuando éstas ya no forman parte de nuestra realidad fisiológica presente, o se encuentra negada como realidad social (realidad considerada como un escándalo que atenta contra la imagen de solidaridad que la sociedad tiene de sí misma<sup>666</sup>, y que la remite a un cierto fracaso de la sociedad al no absorber las necesidades más básicas de todos sus individuos). Entonces nos encontramos frente a una **lógica conceptual** donde se conjuga más bien la norma y la moral de la comunidad con la del individuo, dando lugar a un razonamiento que enunciamos a continuación:

**Las personas, en una sociedad tradicional donde se considera que no existe el hambre, se conciben a sí mismas** como seres dotados de un cuerpo y de una conciencia donde ésta puede llegar a hacer abstracción del cuerpo al no encontrarse sometida al hambre. A las personas que individualmente padecen hambre en estas sociedades no se les reconoce su situación, existiendo, además de la marginación, una negación social. Estas personas -a diferencia de las sociedades donde el hambre es colectiva- ya no "cogen" sino que "roban" comida; y son percibidos por el resto de la sociedad como personas que poseen una orientación hacia el delito, comportamiento considerado antisocial y sancionado por la ley. Por tanto, desde esta perspectiva de personas que pueden hacer abstracción del cuerpo, nos parece que ellos **conciben a los difuntos** como un cuerpo no físico con conciencia, pero con hambre. ¿Estamos ante el fantasma de la necesidad y del deseo como realidad vivida en el pasado en los momentos de carencias, y que los vivos transfieren a los difuntos?<sup>667</sup> En todo caso los muertos buscan y "cogen" la comida, la que los vivos les facilitan a través de las ofrendas.

---

<sup>666</sup> Siempre nos es más fácil ver el hambre de lo que llamamos el "Tercer Mundo", que el que afecta a nuestro "Primer Mundo", y cuya marginalidad se expresa en su misma nominación, creando así de forma ficticia una mayor distancia: el "Cuarto Mundo".

<sup>667</sup> Quizás se pueda decir algo parecido en relación a la necesidad de compañía de los difuntos -"«vengo por [...] el Raimundo»".

Ya veremos más adelante, que el robo de ciertos alimentos en los pueblos -como por ejemplo, los productos de la matanza- se van a efectuar disfrazándose los ladrones de "fantasma", es decir revistiendo la forma aceptada socialmente: "el hambre" de los muertos, al tiempo que aprovechan el miedo que éstos infunden. El disfraz de "fantasma" sería, por tanto, usado tanto en la función de "policía" como en la de "ladrones".

#### **7.5.- APUESTAS FRACASADAS DE HOMBRÍA EN LOS LÍMITES DEL MIEDO.**

Los relatos que presentamos a continuación tratan de dos historias de apuestas que tendrán como objetivo enfrentarse al *susto* durante la noche en dos lugares ambiguos: la Iglesia, y el cementerio; con la finalidad de que la persona que se prestase a realizar la prueba fuera confirmada en su hombría, "tío muy macho", en palabras de nuestro informante. Se trataba, por tanto, de pruebas entre chicos jóvenes para mostrar el valor y el coraje lo que les redefinía social e individualmente dentro de la comunidad. Estas pruebas, sin embargo, podían desacreditar al que había fracasado estrepitosamente hasta el punto de convertirse en objeto de escarnio del pueblo.

"Había un teniente de la División Azul y hacía muchas chalaúras de éstas; y, **tenía un amor propio increíble**, Lano. **Le decíamos: «Lano, tú no eres capaz de hacer esto, que esto es de tíos muy machos»;** y, **todo lo hacía**. Le dijimos que no era capaz de atravesar la Sacristía [de noche] y tocar dos veces la campana. Y fue, **y al volver le dio no sé qué, y hubo que ir a por él, porque se lio a dar gritos.**" (Antonio)

"Se hacían **apuestas por la noche para ir al cementerio** «¿Cuál será capaz de ir a la puerta del cementerio y clavar un clavo en la puerta?». En un portón de madera en aquellos tiempos, hoy es de hierro..., era un portón como el corral. Dijo uno que si le daban no se cuantos y que lo hacía... Y cogió su martillo, dos clavos para clavarlos...; esto ocurrió mucho antes de que yo hubiera nacido, lo contaban los viejos. **¡Es que se las trae!..., a medianoche y en la puerta del cementerio, y con todo lo hombre...** «**Tú no eres hombre si no haces esto**». Pues se llevaba capa, y con el susto, claro, **clavó la capa. Se lió a gritos**, y acudieron los otros que estaban en la salida del pueblo. Acelerado con el aire no se dio cuenta, con **el miedo que ya le entró..., Y claro, fue la juerga**. Era el tiempo de las capas." (Antonio)

María contó casi la misma historia, contextualizada en su pueblo, pero en el desenlace ella precisaba que se dejó la mitad de la capa.

Estamos ante una educación a través de la "parábola" o *exemplum*, construida a través de la tradición oral, como muestra la historia de "la época

de las capas". El relato recrea la imagen en el pueblo de Antonio del grupo de mozos que trataba de definirse como hombres a través de estas pruebas; pruebas que funcionaban como corrector social de los jóvenes "que tenía[n] un amor propio increíble" de "tíos muy machos", y que habían fracasado en las mismas, como hemos visto en la historia de Lano, que "todo lo hacía". Seguramente, Lano debió salir victorioso de muchas de estas pruebas, pero cuando se relatan estas historias sólo se retiene una, la del fracaso y el escarnio, que a su vez funcionaba como castigo y revancha social donde la reputación del individuo queda malparada, siendo *la juerga* del pueblo.

En estas historias las pruebas se realizan durante la noche y la muerte se configura como un espacio infranqueable para el común de los mortales en la que sólo "el héroe", con características especiales, en este caso de valor y hombría, sería capaz de hacer un *viaje de ida y vuelta* a sus confines sin penetrarlo realmente, deteniéndose en la puerta; pero simbólicamente hay una penetración en sus espacios: al clavar dos clavos en la puerta del cementerio, traspasando simbólicamente el umbral; o al tocar las campanas de noche.

Antonio está contando esta historia significando los valores del escarnio, quizás con la mirada retrospectiva que le facilitan los años que le separan de su juventud; pero suponemos que en el pasado estas pruebas podían significar el valor, la "fringance"<sup>668</sup>, y no únicamente el escarnio; éste podía ser algo excepcional en relación a los individuos masculinos que trataban de afirmarse de una forma que producía la exclusión de la masculinidad de los otros individuos de la comunidad, y por tanto podía ser percibido como un comportamiento antisocial. Recordemos que actualmente esas pruebas de hombría que redefinen al joven como "hombre" la encontramos en las carreras de motos, en sobrepasar la velocidad, conducir el coche en sentido contrario, etc.; se buscan situaciones límite de peligro, como en la historia de las capas, en la que el peligro era tan real como el de las motos, o como en el caso italiano<sup>669</sup> que explicó el profesor Maurizio Catani.

---

<sup>668</sup> El profesor Catani nos dice que en Las Hurdes estas pruebas de hombría tienen una cierta equivalencia con la "fringance", y nos señala que "es la capacidad de afirmación con gracia incluso de un joven." Son las pruebas de fuerza, de atrevimiento, etc.

<sup>669</sup> El Dr. Catani nos ha señalado que en Salento (Apulia), en un pueblo llamado Cocumola, su informante Nunno Nicola le había contado una historia similar, dentro de un contexto de apuestas; con la diferencia que en este caso italiano, el neófito debía entrar dentro del cementerio; una vez dentro, parece ser que se le enganchó la capa, y del susto tuvo un paro cardíaco, y murió en estas circunstancias. Por tanto, si el riesgo no venía de la posibilidad "real" de que los muertos lo atrapasen, sí había un peligro muy real: confrontar la emoción del miedo, hasta sus límites extremos. Los difuntos como agresores no poseen una realidad empírica -aunque son poderosos *inductores* emocionales-, pero, en cambio, el infarto sí que es muy real. Esta, pensamos, puede ser la base de la magia, ¿será verdad la eficacia de la maldición?, sí porque la persona se lo cree. O si se lo cree a medias...

## 7.6.- LAS PRENDAS QUE ASUSTAN.

"«Angelicos al cielo y trapicos al arca»."  
(Aurelia)

*"Daba miedo ponerse una cosa de una cosa muerta... porque impone. Luego te quedas sola y parece que esa persona te va a ver, que te está llamando. Entre el recuerdo que te queda y pensar... Se te muere el marido: respeto, sufrimiento... Son cosas muy feas. Si esa persona está ahí veinticuatro horas, y luego queda en el ambiente."* (María)

Las prendas o ropas que pertenecieron al difunto, adquirirían un valor metonímico. Sus pertenencias -y la ropa es la más íntima, llegando a simbolizar a la propia persona- son consideradas como una parte del mismo, y al igual que el finado ha entrado en contacto con la muerte, sus cosas se van a cargar también con este contenido -aunque a veces de forma ambivalente-, y van a adquirir la cualidad de traernos *el todo* de la muerte y del difunto a través de cada uno de los objetos que mantuvieron una estrecha relación con él.

Estas ropas, y el *susto* que producen pueden llegar a ser utilizadas para gastar bromas. Vamos a presentar dos testimonios de Aurelia: uno hace referencia a las toallas de difuntos de Quéntar, -que ya vimos anteriormente en notas<sup>670</sup>-; y, el otro al uso como disfraz de las ropas de su hermano.

"[...] Toallas del muerto le decían... Antiguamente todas las toallas eran iguales, con flecos. Y, le gasté una broma, y le dije: «ésta es una toalla de muertos»; y cayó redonda." (Aurelia)

"Me disfracé con la chilaba de un hermano mío que estuvo en Ceuta; y, estaba en el brasero, y le di en la espalda; y me dijo: «Ay, si yo te he dicho las misas»; «que soy yo pápa»; «anda que si las ánimas benditas son buenas, tú eres puta»." (Aurelia)

El momento del contacto con las prendas es un momento de identificación. Por ejemplo en otros contextos, nos dice el profesor Catani, en el momento de la muerte de una bruja ésta entrega a su hija la escoba o un trapo. Él mismo sugiere que este tipo de bromas se pueden poner en relación con una "brujería simbólica" e inconsciente que puede ser todo lo que quede de una posible tradición en el pasado.

---

<sup>670</sup> Cf. II. 3.2.2., not. 410, pg. 330.



## 7.7.- LA MUERTE ES UN PELELE.

*"No nos hablaban de la muerte cuando éramos pequeños. Nos decían que nos confesáramos por si acaso." (Antonio)*

*"Los jóvenes se reían mucho: «¿Dónde tienes la mortaja guardada? Daba mucho miedo de saber de esas cosas.» (Presentación)*

La imagen de la muerte también puede llegar a condensarse en un espantajo o disfraz que crea el vivo a partir de las propias ropas de los vivos -y no de las prendas de los difuntos como vimos en el apartado anterior-. En este sentido la muerte se encontraría inscrita en una secuencia de "Vida / Muerte / Vida" según la expresión utilizada por Clarissa Pinkola Estés (PIN-KOLA ESTÉS, 2.000), donde:

- 1) La Muerte es generada y hace irrupción a partir de la Vida.
- 2) La Muerte manifiesta su presencia produciendo el *susto* a la Vida.
- 3) Una vez pasado el *susto* inicial, la Muerte se aleja reemplazada momentáneamente por la propia Vida.

El relato de Carmen que presentamos ahora, a diferencia de los anteriores, ocurrió en la ciudad encontrándose ella en el centro del mismo. Antes de que Carmen comenzara su historia nos observó con aire pícaro y divertido, con gesto de haber hecho una travesura, quizás tratando de buscar una cierta *complicidad* para lo que iba a relatar. Cuando respondimos con curiosidad, sorpresa, interés y una cierta complicidad fue cuando ella comenzó:

"Hice una travesura que se me ocurrió a mí. **Cogí dos escobas de las de antes**, cuando trabajaba en un hotel que había en la plaza de la Trinidad, casi al comienzo de la calle Tablas, y las puse en forma de cruz, y **la vestí de muerta. Le puse un vestido negro, unas medias negras y unos zapatos.** En la parte de arriba le puse unos dientes de ajo, para simular los dientes, y un pañuelo negro; y, con los polvos de talco le pinté unos ojos y la nariz; y lo hice todo **sobre la cama de mi compañera de cuarto para gastarle una broma y darle un susto.** Cuando mi compañera entró en mi cuarto, y vio esto sobre la cama **se llevó un buen susto, y luego nos partíamos las dos de risa.** ¡Nos reímos... ¡Ay!, no te puedes ni imaginar lo que nos reímos, **y lo que se formó allí; mi amiga llamó a las demás, vino hasta la dueña del hotel, nos meábamos de risa; cogieron a "la muerta" y la pasearon por la habitación y por el hotel, ¡qué risa!** [Carmen se desternilla de risa al contarle, y sus ojos le brillan mucho]. **Me dijo una compañera que qué ocurrencia había tenido, que mira que vestir una escoba de muerte, en vez de otra cosa; y, yo le dije: «¿de qué la iba yo a vestir si no?»;** y

me dijo: «pues **de novia o de otra cosa**»; y, yo le respondí: «**¡Anda!, ¿y dónde encuentro yo un vestido de novia?, porque ropa negra sí hay mucha, pero de novia...**».

Me decían que era un demonio, el demonio de Carmen. **Acabaron dejándolo en el suelo** y me tocó recogerlo a mí todo, y **mis compañeras me colgaron el colchón en el techo**, y yo no sabía qué hacer. Me quedé en la habitación sentada a pasar la noche, hasta que le di con algo al colchón, y entonces cayó al suelo y pude dormir. **Pero antes de dormir me dio un poco de miedo por lo que había hecho, pues pensaba que qué iba a pasar, si podía pasarme algo raro, un castigo..., pero me dije: bueno, pues ya está hecho.**" (Carmen)

Carmen cuenta una travesura de juventud -ya vimos cómo los jóvenes en las fiestas de Difuntos expulsaban simbólicamente la muerte con diversiones y su vitalidad-, que genera artificialmente una imagen de "muerta". Imagen creada mediante el disfraz con ropas de luto simulando la mortaja femenina. Carmen aparece en ese aspecto de la vida que genera y manipula la muerte para *dar un susto* a sus compañeras de trabajo. La muerte aparece como una ficción, un juego de *ilusionistas* simbólicamente vencida por estas chicas jóvenes a través de la burla donde se inscribe el *paseo-procesión* en el hotel.

El profesor Catani nos recuerda la relación entre las escobas y la brujería -aunque no olvidemos que estas dos escobas están cruzadas, es decir están en forma de cruz, lo que a su vez sirve de conjuro a los poderes de brujería-, así como los dientes de ajo que servían para protegerse de la misma. Esto parece indicarnos una brujería que nace de un referente lingüístico-cultural, vivido como algo lúdico-festivo que aparece en forma residual como broma-juego en algunos de sus elementos simbólicos<sup>671</sup>. Carmelo Lisón en *Las brujas en la historia de España*, centrándose fundamentalmente en el período de las persecuciones en Europa, dice con respecto al Sur de España que,

"[...] los documentos inquisitoriales pertinentes son tan escasos que tenemos que recurrir a la versión atesorada «por la musa popular en sus romances, coplas y relaciones poéticas» si queremos tener una semblanza de la bruja del sur. El satanismo viene del norte, de fuera, no cala hondo en la brujería manchega o andaluza que exhibe color, soni-

---

<sup>671</sup> Por ejemplo cuando se habla de una persona que se sabe que cotillea con maldad, que es "chismosa", que intenta "fisgonear" en la vida de los otros, las gentes pueden decir que "Esa es una bruja"; por supuesto, no quiere significar que tenga poderes mágicos, sino simplemente la maldad de entrometerse en la privacidad para fisgonear y cotillear, y a través de esto destruir socialmente al otro. Esta acusación, no tiene por supuesto ni la fuerza ni la gravedad que puedan tener en Galicia, Las Hurdes, etc. por citar algunos ejemplos, ya que se puede decir también cariñosamente a alguien que se aprecia, o de una niña particularmente espabilada: "esta es una brujilla", "qué brujilla eres". Esto testimonia de ese carácter residual, simbólico e inconsciente en el lenguaje, y en el uso de los elementos de los que hablábamos.

do, carácter y actuaciones locales, ecológicas, provenientes de estructuras socio-mentales regionales diferentes. En conjunto, el mapa bruje-ril español en el siglo XVI y principios del XVII existe en función de su proximidad o lejanía al Pirineo: a mayor distancia menor vigencia del mito." (LISÓN TOLOSANA, 1.996: 70)

La historia de Carmen se termina con las siguientes escenas:

1) *la muerta*<sup>672</sup> o *la muerte* en el suelo, indicando simbólicamente su lugar -abajo-, como ya vimos que se hacía con los difuntos en algunos pueblos.

2) Con *el castigo simbólico* contra la autora de la broma, pues había *convocado* o generado la imagen de la muerte.

3) Terminada la broma, Carmen siente una ligera aprehensión al haber sobrepasado los límites simbólicos -contacto con lo *numinoso*-, y quizás al sentir que había ido un poco lejos en la representación de la secuencia arquetípica Vida y Muerte, al ponerlas a las dos en contacto. Se trata de un acto individual y espontáneo que ha puesto en contacto ciertos símbolos culturales a través del juego y el humor. Este sentimiento de aprehensión no se encontraría presente si estos mismos *ingredientes* hubiesen sido utilizados en una representación dentro de un marco ritual comunitario como es el caso, por ejemplo, de *la dansa de la mort* en el pueblo catalán de Verges (Gerona), representado desde la Edad Media hasta la fecha en que un grupo de personas se disfrazan *de muerte* (AGROMAYOR, 1.987: 106-113).

4) La crítica -indulgente y al mismo tiempo divertida- de la compañera de Carmen, produce la *conversión* mental del traje de "muerta" (Carmen afirmó la abundancia de esta ropa para justificar su disfraz)- en traje de "novia" (apuntó su escasez), evocando otro nivel de generación de realidades diferentes. No olvidemos que el negro era el color de los uniformes de sirvientas.

Este último punto daría lugar a otra escena en el mismo contexto de su trabajo que vendría a compensar simbólicamente la escena anterior, Carmen se disfrazó de novia cuando se le presentó la ocasión:

"Más adelante, en el hotel donde trabajé, llegó una pareja de novios, y mi compañera vio que llevaba un traje de novios en la maleta, y me llamaron para que me lo probase, pues me decían que estaba que ni pintado para mí. Fui a la habitación y vi el vestido extendido en la cama y acabé poniéndomelo. La pareja estaba fuera, habíamos convenido en que me avisarían si venían pero me hicieron bajar para que me vieran todos, y estaba allí la pareja. A mí me dio mucho apuro, y el novio me dijo que apuro ninguno, que estaba muy requeteguapa.

---

<sup>672</sup> El que la muerte aparezca con género femenino remite a la fecundidad de la mujer.

Después me decían que era tan traviesa..., pero que eso era la juventud. Pues aunque yo era viuda, y quería mucho a mi marido..., pero era tan joven y me gustaba divertirme y reírme. Me decían mis compañeras, y la dueña del hotel: «Carmen, tú ¿cuándo vas a ser vieja?»; ¡fíjate, y ahora ya soy vieja, pero dicen que el que tuvo y retuvo guardó para la vejez." (Carmen)

Es en esta escena donde Carmen representa la fuerza de la Vida tras haber evocado la imagen de la muerte, siendo sus compañeras las incitadoras para vestirse de novia, restableciendo así el ciclo de la vida a través de símbolos relacionados con el inicio de la fecundidad (ya vimos la asociación del traje de novia y la muerte), los atributos de la belleza femenina y la juventud.

Carmen explica también su intento infructuoso de transmitir este relato a sus descendientes, así como las dificultades de transmisión:

**"Esto no se lo puedo contar a mis hijos. No lo entendían, no les gustaba. Cuando yo se los contaba no les hacía gracia y decían que esto no tiene gracia, que esto son bromas de los antiguos, de la gente de antes. ¡¡¡Y no le veían la gracia!!!, ¿y qué tiene esto de malo?. Tampoco le gustaba que se lo contase a mis nietas, pues cuando comenzaba a contárselo me decía mi hijo: «mamá, no le cuentes esas cosas a los niños, ¿cómo se te ocurre hablarle de cosas de muertos a los niños que son tan pequeños?», y yo les decía: «Y ¿qué tiene esto de malo?, si no es de muertos, es algo de risa». A mi nieta le gustaban, y me pedía que se lo contase, pero mi hijo no quería." [...]**

**De la broma que gasté, me llamaron durante un tiempo "Car-  
men la del muerto"<sup>673</sup>. La gente gastaba también bromas poniendo**

---

<sup>673</sup> Nótese que antes Carmen dijo que el disfraz era de "muerta", y sin embargo ahora lo encontramos en su apodo con género masculino. La relación de la feminidad-fecundidad y la muerte parece, en principio, contradictoria; pero como dice Pinkola Estés "Si l'on peut donner à l'une des faces de la nature duale de la femme le nom de «Vie», la soeur jumelle de cette force s'appelle «Mort»." (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 124). Trad.: "Si se le puede dar a uno de los aspectos de la naturaleza dual de la mujer el nombre de «Vida», la hermana gemela de esta fuerza se llama «Muerte»." (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 124). Esto se ve claramente en la diosa Coatlicue: "Coatlicue, déesse aztèque de l'autosuffisance féminine, qui donne naissance accroupi, gouverne les besoins de l'âme. [...] Elle représente un potentielle de vie nouvelle, car elle fait les bébés, mais c'est aussi une Mère Mort dont la jupe est semée de crânes, qui sonnent quand elle marche, comme le ferait un serpent à sonnettes. Et ce bruit, semblable aussi à celui de la pluie, apporte par résonance la pluie sur la terre." (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 183). Trad.: "Coatlicue, diosa azteca de la autosuficiencia femenina, que da a luz agachada, gobierna las necesidades del alma. [...] Ella representa un potencial de vida nueva, puesto que ella hace los bebés, pero es también una Madre Muerte, cuya falda está llena de cráneos que suenan cuando ella camina, como lo haría una serpiente de cascabel. Y este ruido, parecido al de la lluvia, aporta por resonancia la lluvia sobre la tierra." (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 183). Zarauz López al explicar el panteón azteca, presenta a Coatlicue como "la

**con la escoba un ahorcado, y se hacía para reírse. Que no se lo pueda contar a mis nietas ¡me parece una barbaridad!; y, sin embargo les enseñan de dónde vienen los niños y cómo se hacen, y el cuerpo y todo; pues ¿no será eso peor?" (Carmen)**

Nuestros informantes nos refirieron, en algunas ocasiones, que las "historias de miedo" se las contaban antiguamente los abuelos a los nietos; o dicho de otro modo, este tipo de transmisión se efectuaba entre las personas que se encontraban en *las dos puntas de la vida*.

Sin embargo a esta generación le resultó difícil transmitir a su vez este tipo de experiencias, relatos, conocimientos, etc. Algunos de los hijos de la generación de los informantes, como fue el caso de Carmen lo percibían escandalizados como una inconveniencia y la lectura que hacían de esta historia era comprendida como *cosas de muertos*. Ni le encontraban, ni le veían ninguna gracia; aparecía únicamente bajo el signo negativo de la muerte -como algo *malo y vacío*<sup>674</sup>-, sin conexión alguna con la simbología vital que contiene. Es por ello que Carmen comprende que se produjo una ruptura generacional en la comprensión de un mismo fenómeno: sus hijos *no lo entendían*, mientras que para ella esto es gracioso, "es algo de risa", y no hay nada malo.

Sin embargo los niños parecen comprender mejor; es así que la transmisión con la nieta -aparte de la interferencia del hijo- consigue realizarse en este relato en concreto, pero probablemente no con posterioridad.

Esto nos pone de nuevo en relación con la idea de la "pornografía de la muerte" de Gorer, quien señalaba el vínculo tradicional de la pornografía con la sexualidad, relacionado particularmente con la copulación y el nacimiento, mientras que la muerte quedaba fuera de este circuito "pornográfico"; esta visión tradicional la vemos en Carmen al decir: "les enseñan de dónde vienen los niños y cómo se hacen, y el cuerpo y todo; pues ¿no será eso peor?". Gorer explica que, durante el siglo XX, se produjo un cambio relativo a lo púdico, ya que se comenzó a hablar de copulación y se dejó de hablar de la muerte como fenómeno natural convirtiéndose en repugnante como lo había sido en el pasado la sexualidad. Es por ello que Gorer dice que hablar de estos temas se considera "mórbido y malsano" (GORER, 1.995: 22-23).

Desde esta óptica, para el hijo de Carmen su madre está contando *obs-*

---

tierra de noche", y como otros dioses es representada con símbolos de huesos y cráneos, porque la tierra contiene un significado de "regeneración de la vida" (ZARAUZ LÓPEZ, 2.000: 38-40). Este autor presenta una imagen bastante popular en México de Posada (grabador de la segunda mitad del siglo XIX) de *la dama muerte* bajo el título: "Calavera Catrina" (ZARAUZ LÓPEZ, 2.000: 133), pero el sentido es muy distinto al de la divinidad azteca, ya que se asemeja más al de la danza macabra medieval (ZARAUZ LÓPEZ, 2.000: 146).

<sup>674</sup> Tratamos de encontrar el término de *sentimiento de vacío*, o *emoción de vacío*, incluso el vacío como emoción y sentimiento, en un diccionario especializado de psicología, sin éxito.

*cenidades de los antiguos* a su hija; la muerte se ha convertido en pornográfica porque las imágenes que suscita -al desconectarse de la simbólica vitalista- son las de los procesos de tanatomorfosis. Carmen lo entiende en la forma expuesta por Gorer al hacer el paralelismo con lo que en sus tiempos era considerado *indecente y pornográfico*: la sexualidad, el nacimiento, el cuerpo.

Esto remite, por tanto, a una doble mirada-concepción-conocimiento del cuerpo: los relativos a la generación y a su desintegración; entre la generación y la desintegración transcurre la vida; entre la desintegración y la generación, los procesos ocultos y secretos bajo la tierra -la vieja concepción de la tierra como vientre materno. Con el positivismo y la pérdida de las creencias es toda una serie de códigos simbólicos los que fueron desapareciendo quedando mutilada la concepción tradicional de la muerte. Los muertos ya no se entierran, en el sentido literal del término aunque se siga usando esta palabra. Los muertos ya no dan lugar a la generación de la vida puesto que se les ha confinado en un espacio del que no pueden *escapar* para *fecundar* y abonar la tierra. Queda, que los antiguos mitos, creencias, leyendas y cuentos, una vez rota la cadena de transmisión intergeneracional, están siendo recuperados por alguna corriente de psicología -la jungiana, para conocer e interpretar procesos psicológicos- así como por la antropología.

Los enterramientos en tierra crean un vínculo especial entre tierra y comunidad que la habita, siendo ésta *la tierra de sus ancestros* en un sentido plenamente material del término -puesto que la tierra se mezcló íntimamente con ellos-; de ahí el vínculo espiritual. En la actualidad la emigración generada por las exigencias del sistema económico vigente y las necesidades económicas de los individuos dan lugar a una movilidad espacial que produce la ruptura de esos vínculos y la pérdida de la memoria sobre quiénes son ellos y el olvido de sus tumbas. Es lo que Pinkola Estés llama *perder los ancestros*:

"[...] muchos han perdido los ancestros. Ignoran a menudo el apellido de los que vienen antes de sus abuelos. Ya no saben nada de la historia de su familia. Esta situación es, en el plano espiritual, causa de amargura... y de hambre."<sup>675</sup> (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 194-195)

Y en notas añade:

"Uno de los numerosos medios de perder el contacto es de no

---

<sup>675</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] beaucoup ont perdu leurs ancêtres. Ils ignorent souvent le nom de ceux qui viennent avant leurs grands-parents. Ils ne savent plus rien de l'histoire de leur famille. Une telle situation est, sur le plan spirituel, cause de chagrin... et de faim." (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 194-195).

saber ya dónde están enterrados los miembros de su familia."<sup>676</sup> (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 443)

Pasamos ahora al capítulo siguiente donde nos aproximaremos al concepto de "noche" en su asociación simbólica con "la muerte".

---

<sup>676</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Un des nombreux moyens de perdre le contact est de ne plus savoir où sont enterrés les membres de sa famille." (PINKOLA ESTÉS, 2.000: 443).

## CAP. 8 LA NOCHE.

*"La Noche, hija del Caos, era la madre del Destino, del Sueño y de la Muerte. Los poetas antiguos la representan coronada de adormideras, envuelta en un velo negro cuajado de estrellas, y en actitud de recorrer la vasta extensión de los cielos, montada en un carro."<sup>677</sup>  
(J. Humbert)*

*"«Acostarme voy Señor,  
no sé si amaneceré  
con Dios confieso y comulgo  
y creo en su santa fe».  
Lo rezo todas las noches." (Marisa)*

Con la llegada de la noche el bullicio de los vivos se iba apagando hasta quedar hundido en un silencio del que la palabra se había retirado. Pero el silencio humano dejaba paso a otro tipo de sonidos, los sonidos de la naturaleza que invadían los espacios familiares del pueblo y del campo. Silencio humano, cantos de animales. La luz y los colores de la noche, transformados por el reflejo cambiante de la luna en sus ciclos alternativos, produciendo un deslizamiento diferente de los juegos de tenues colores y sombras en cada noche, desde la luna llena, hasta llegar a noches de oscuridad absoluta durante los periodos de luna nueva. El sentimiento de soledad y de miedo durante la noche se acusa con mayor fuerza. Los conceptos y las definiciones de los contornos visibles pierden sus límites; lo social y lo natural se funden, el primero entrando en el sueño, el segundo envolviéndolo y acunándolo, es el tiempo de la Bella Durmiente del Bosque: sueño y espacio salvaje se funden en la conciencia de los hombres.

Esta separación temporal entre el día y la noche está marcando dos dominios simbólicos irreductibles: la vida corresponde al primero, la muerte al segundo. Constantino Cabal al recordar el origen de las mitologías y las divinidades en la muerte, dice:

*"Toda la mitología brotó de esta remota concepción. Y la alimentó la noche, porque a la humanidad originaria, más que las hermosuras de los cielos y las magnificencias de la tierra, le preocupó la noche.*

También la noche era muerte; también cuando se entraban en la noche todas las cosas del día, semejaban entrar en el sepulcro...

---

<sup>677</sup> (HUMBERT, 1.988: 113).



La noche era dominio de los muertos, y los muertos de aquel tiempo se llamaron después divinidades; [...] y en la España de otro tiempo se denominaron «madres», y en la de hoy se llaman hadas, huestias, duendes...

Y aun la noche es dominio de muertos, y en el pueblo andaluz dice un versillo:

- Entre las doce y la una  
anda la mala fortuna.

Y la frase aparece de este modo en frasecilla del vulgo:

- De las nueve a las diez  
deja la noche para quien es.

Y aún vuelve a presentarse en esta forma:

- Por no ver visiones  
me acuesto a las oraciones...

Se temía la palabra noche." (CABAL, 1.934: 168-169)

## 8.1. LA LEYENDA DE LAS ROSAS.

*"Y el Domingo de la Trinidad por la noche, tuvo el rey Arturo un sueño maravilloso, y fue éste: le pareció que estaba sentado en una silla sobre un cadalso, y la silla estaba atada a una rueda, y sobre ella se sentaba el rey Arturo con las más ricas vestiduras de oro que se podían hacer; e imaginó el rey que había debajo de él, muy lejos, unas aguas profundas, espantosas y negras, en las que había todas maneras de serpientes, endriagos y bestias salvajes inmundas y horribles; y súbitamente imaginó el rey que la rueda se volvía del revés, y que caía él entre las serpientes, y cada bestia lo asía por un miembro; y entonces el rey gritó, acostado en la cama, y dormido: «¡Socorro!»." (Sir Thomas Malory)<sup>678</sup>*

*"El día de los santos [...] Allí cogían las flores en el campo, o las comprabas en el jardín de la marquesa. Llegabas, tenías confianza, y se lo decías. Hacían las*

---

<sup>678</sup> (MALORY, [1.485] 1.992: 345).

*ramas del paraíso*<sup>679</sup>: álamo negro, huele muy bien, o cualquier árbol; rosas de distintos colores." (Antonio)

*"C'est [...] du sang d'Adonis, blessé mortellement par un sanglier, que naquit la rose [...] Suivant une autre tradition, Adonis lui-même aurait été changé en rosier."* (Charles Joret)<sup>680</sup>

*"Hizo así con la cabeza, se puso morada y fría [...] Se nota también en las uñas. Aquello se me quedó grabado, le veías que cambiaba de color; eso está un tiempo. Luego queda un color blanco pálido normal, pero están bastante rato cambiando de color. Está entre la vida y la muerte, entre dos. Al pasar las horas quedan en un blanco pálido."* (Cati)

*"Las rosas malditas, se les dice así; y, son preciosas, y además venenosas; no se atreven ni a tocarlas."* (Antonio)

Cuando tratamos el tema del Cementerio -capítulo 3- ya pudimos ver que durante el día -y en los aspectos diurnos que se le asocian- éste era un espacio socializado de vivos, donde éstos se encontraban con sus difuntos.

Pero el cementerio es ambivalente, ya que llegada la noche sufre una metamorfosis. Este deja de ser ese espacio socializado de vivos y difuntos, en que los primeros tratan de mostrar que no los olvidan ni a través de los días ni a través del cambio de las estaciones -en definitiva el Tiempo que pasa-, para convertirse en un espacio del que los vivos se han alejado; sólo queda el cementerio con sus difuntos, sus procesos naturales de descomposición de la materia, su mundo de larvas, animales, plantas..., y su vida nocturna y peligrosa... El animismo se encuentra presente y es recurrente en estas representaciones nocturnas, como apunta Urbain,

"[...] desde el principio, en el mundo cristiano naciente la tendencia es la reinterpretación; y en estas condiciones se puede legítimamente sospechar que la vieja concepción pre-cristiana de la muerte y el después de la muerte, naturalista y animista, integrados por el cristianismo y, finalmente, protegidos por él, ha podido sobrevivir subya-

---

<sup>679</sup> Nuestro informante señala que "El 31 de mayo se hacían tres arcos con flores y ramas verdes de unos árboles que se les llamaba Paraíso. Era el día en que se echaban novia los muchachos." (Antonio)

<sup>680</sup> Trad. "Es [...] de la sangre de Adonis herido mortalmente por un jabalí, que nació la rosa [...] Siguiendo otra tradición, Adonis mismo habría sido transformado en rosal." (JORET, 1.892: 46).

cente en el mental colectivo de las poblaciones del Occidente, acechando el buen momento para surgir de nuevo en pleno día: en el nivel de las prácticas funerarias. Con el Cristianismo, no hay *sustitución* pura y simple, sino *superposición* e *interpenetración* de costumbres y de creencias..."<sup>681</sup> (URBAIN, 1.978: 44)

Por tanto, la naturaleza se presenta en un doble aspecto: **físico**<sup>682</sup> y **anímico**, ya que ésta comparte una profunda "intimidad"<sup>683</sup> con los difuntos, en sus aspectos más "naturales".

"Yo no hubiera hecho una casa al lado del cementerio porque yo qué sé [...] **da un repeluznillo por la gente que hay ahí**. La gente que viene del campo de noche ven unas **luces brillantes**; dicen que es cuando hay algún recién enterrado, **saliendo como una luz eléctrica**. Se entiende como **energía de la persona pudriéndose**. Miran al cementerio y se ve **electricidad** o ramalazos; quizás de la energía que queda de pudrirse... Esto **se ve desde que se ha hecho la carretera**, y la gente lo ha podido ver." (María)

Uno de los elementos que indica nuestra informante es cómo la modernidad, al introducir algunos de sus cambios -en este caso concreto se trata de la infraestructura viaria y la electricidad- está *funcionando* de forma operativa en la lectura de la realidad a través de las creencias anteriores, reformuladas con estos elementos técnicos. De esta forma vemos que la carretera, "desde que se ha hecho", ha permitido que las gentes del pueblo hayan podido constatar el fenómeno de "las luces brillantes". Y, en concreto, la electricidad y la energía supusieron la creación de un discurso que negaba las creencias en las apariciones de difuntos. En muchos casos, estos adelantos

---

<sup>681</sup> Trad. de la ed. francesa. Cit. Orig.: "[...] dès le départ, dans le monde chrétien naissant, l'ambiance est à la réinterprétation; et dans ces conditions, on peut légitimement suspecter que la vieille conception pré-chrétienne de la mort et de l'après-mort, naturaliste et animiste, intégrée par le christianisme et, finalement, protégée par lui, a pu survivre, sous-jacente, dans le mental collectif des populations d'Occident, guettant le bon moment pour surgir à nouveau en plein jour: au niveau des pratiques funéraires, avec le Christianisme, il n'y a pas substitution pure et simple mais superposition et interpénétration des coutumes et des croyances..." (URBAIN, 1.978: 44).

<sup>682</sup> Este aspecto físico lo encontramos en el siguiente discurso: "En los pueblos hay muchos perros, todo perro que no tenía cartilla de vacunación lo mataban, le ponían una inyección y morían en dos o tres minutos. Y llevaban sacos de perros y los enterraban bajo un olivo, ¡sabes tú cómo se pusieron los olivos!" (Antonio) Recordemos una vez más que en la memoria de nuestros informantes, sus ancestros eran enterrados en la tierra y existía aún en sus antecesores un deseo de ir a la tierra directamente: "Mi abuela quería que la enterrasen en la tierra con una sábana liada, pero no se podía." (Conchi).

<sup>683</sup> No olvidemos la alfalfa que Antonio y María decían que se criaban en el cementerio, cuya consumición suponía comerse a sus difuntos. Cf. II. 3.2.4. pg. 349.

fueron utilizados como una metáfora de los procesos naturales de descomposición, atribuidos de forma muy sutil a la parte anímica, a lo que ha sido llamado "el doble" o "ectoplasma", que aquí se convierte en un "quizás de la energía que queda de pudrirse". Esto produce el miedo o "repeluznillo", expresado por María, con la dimensión fisiológica que supone este concepto de repeluzno puesto que se trata de cuerpos de vivos -quienes lo experimentan- y cuerpos de difuntos -cuya representación es la causante de dicha emoción-. Y éstos últimos, aunque ya vimos que eran reducidos a *cosas* en el lenguaje, no por ello perdían su condición de "gente que hay ahí", por lo que su clasificación resulta siempre ambivalente. Y esa expresión de nuestra informante está creando una distancia a través del lenguaje, puesto que esa "gente" siguen siendo las personas concretas que ellos conocieron: sus familiares, sus amigos, sus historias comunes y compartidas.

"Dicen que de noche se veían como lucecillas en el cementerio. Yo sí lo he visto; y, quizás en el campo existen. **Yo creo que son los gusanicos de la luz**, pero dicen que no, que era cosa de los muertos." (Antonio)

Antonio también conoció este fenómeno natural y trata de buscar una explicación personal que rechaza la que le proporciona su cultura, al asociarlo con "los gusanicos de la luz"<sup>684</sup>. Pero la voz social del pueblo dice "que era cosa de los muertos". Y en cierto modo podría ser que los *gusanicos de la luz* tuvieran alguna relación simbólica con los difuntos.

En la cultura europea la vecindad del mundo vegetal con las tumbas tradicionales en el espacio del cementerio da lugar a una transferencia simbólica de los difuntos hacia las plantas -imágenes que volvemos a encontrar hoy día (Apéndice 6)- llegando a expresar éstas las quejas de aquellos, como sucede en la leyenda de las rosas relatada por uno de nuestros informantes:

"Había otra leyenda... Los nichos no los hicieron en mi pueblo antes del año 40 y tantos, y en el año 50 todavía no había nichos, **eran sepulturas en tierra. Plantaban en la sepultura**. Si no le hacían obra tenían cuatro estacas de hierro y unas cadenas; propiedad de él; y, unos quisieron el panteón familiar. Y en esto que nada más compraban las sepulturas a los X años sacaban los huesos. Y en todas las sepulturas había un jardincillo **y cuando las rosas brotaban de los rosales, dicen que a cierta hora de la noche, se quejaban las rosas, porque dicen que se encarnaban...**, que se encarnaba él; y lo veían las rosas." (Antonio)

Esta leyenda queda asociada a un tipo de enterramiento: las sepulturas en tierra; la implantación de nichos seguramente debió de ejercer algún

---

<sup>684</sup> Suponemos que se trataba de las luciérnagas.

tipo de influencia en este tipo de representaciones simbólicas vinculadas con el mundo vegetal.

Urbain explica que

"No negamos tampoco que haya habido realmente un fenómeno de *transmisión* de prácticas sarcófágicas del mundo pagano al mundo cristiano [...] y que, como en el mundo romano, el sarcófago, esta cubeta de piedra aparente, rectangular o trapezoidal, ha sido privativa de los ricos y de los poderosos en el Occidente cristiano naciente: los pobres, son enterrados en plena tierra. ¡Este tipo de sepultura para los más pobres será, por otra parte, conservado hasta el final del siglo XVIII!"<sup>685</sup> (URBAIN, 1.978: 57)

Las sepulturas en tierra<sup>686</sup> quedan, por tanto, ligadas en el imaginario popular a esos procesos de integración del cuerpo en la naturaleza, de disolución natural y *compartida* en un intercambio con esa misma naturaleza creada por la misma familia en el *jardincillo* de la sepultura. En la versión española de Cenicienta bajo el título "Blanquita" -similar al cuento recogido por los hermanos Grimm<sup>687</sup>- presentada en la obra de Camarena y Chevalier, en lugar de hada madrina será el "arbolito" de la tumba de su madre:

"Y ella, cuando se murió su madre, puso unos arbolitos, y en aquellos arbolitos vivían dos golondrinas, y siempre que le pasaba algo iba a la tumba a llorar todo lo que podía por su madre. Pues ella va, ya que se habían ido al baile, que no le dejaba la madrastra, va y le dice:

- Arbolito querido,  
préstame un traje  
que sea de oro y plata  
con mucho encaje.

Le regaló un traje que iba tan reguapa [...]

---

<sup>685</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Nous ne nions pas non plus qu'il y a bel et bien un phénomène de *transmission* des pratiques sarcophagiques du monde païen au monde chrétien [...] et que, comme dans le monde romain, le sarcophage, cette cuve de pierre apparente, rectangulaire ou trapézoïdale, est resté l'apanage des riches et des puissants dans l'Occident chrétien naissant: les pauvres, eux, sont ensevelis en pleine terre. Ce type d'ensevelissement pour les plus pauvres sera d'ailleurs conservé jusqu'à la fin du XVIII siècle!" (URBAIN, 1.978: 57).

<sup>686</sup> Recordamos a un viejo combatiente republicano de la Guerra Civil cuando decía que él quería que lo enterrasen directamente en la tierra y sin "la caja". Afirmaba no querer "caja"; y, por supuesto le horrorizaba la idea de la cremación.

<sup>687</sup> (GRIMM [1.812] 2.005: 61-68).

Le iba regalando siempre uno mejor." (CAMARENA; CHEVALIER, 1.995: 408-410)

Michel Perrin, en los relatos goajiros que recogió, presenta el siguiente texto donde encontramos este tipo de relación de intercambio natural en la tumba, cuyo resultado último más que en relación con las plantas lo es con los animales<sup>688</sup>:

"Más tarde,  
en el lugar donde la madre y su hija habían sido enterradas  
salieron iguanas, y serpientes de todas clases,  
vástagos de las dos mujeres cogidas por el *wanili*,  
*sichón wayú, saápaiñ wanili*.  
Todos los días,  
salían de sus tumbas."<sup>689</sup> (PERRIN, 1.996: 79)

Constantino Cabal señala algo parecido en relación a Galicia:

"Y sí, cuando se muere un individuo, el alma se hace pájaro, se le convierte en gallina, se le trueca en mariposa... Los que hacen su romería a San Andrés de Teixido antes de que la muerte los alcance, ven cómo marchan las almas hacia el término del mundo y las ven hechas culebras, convertidas en lagartos, trocadas en sabandijas, que ellos se guardan mucho de dañar." (CABAL, 1.934: 177)

Volviendo al texto de Malory que encabezaba este capítulo, *La muerte de Arturo*, podemos entonces comprender mejor la imagen del capítulo 4 del libro XXI, cuyo título es "Cómo por desdicha de una víbora comenzó la batalla donde fue muerto Mordred, y Arturo herido de muerte":

"Entonces concertaron que el rey Arturo y sir Mordred se encontrasen entre ambas huestes, trayendo cada uno catorce personas; y con este mandado fueron a Arturo.

Entonces dijo él: «Me alegra que se haya hecho esto»; y entró en

---

<sup>688</sup> Guichot y Sierra recoge la siguiente "superstición": "Echando un cabello con la raíz en una palangana llena de agua, aquel se convierte en culebra al cabo de mucho tiempo." (GUICHOT Y SIERRA, [1.882-1.883] 1.981: 200).

<sup>689</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.:  
"Plus tard,  
là où la mère et sa fille avaient été inhumées  
sortirent des iguanes, et des serpents de toutes sortes,  
rejetons des deux femmes prises par le wanili,  
*sichón wayú, saápaiñ wanili*.  
Tous les jours,  
il en sortait de leurs tombes." (PERRIN, 1.996: 79).

el campo.

Y cuando Arturo iba a partir, previno a toda su hueste que si veían desenvainada una espada, «ved de acometer fieramente, y matar a ese traidor, sir Mordred, pues en ninguna guisa me fío de él».

Así mismo previno sir Mordred a su hueste que «si veis desenvainada alguna espada, ved de acometer fieramente, y matar a todo el que se ponga delante de vosotros; pues en ninguna guisa me fío de ese tratado, pues sé bien que mi padre quiere vengarse de mí».

Y se acordaron como era su acuerdo, y fueron acordados y avenidos por entero, y fue traído vino y bebieron.

Y en esto salió una víbora de una pequeña mata de brezo, y picó a un caballero en el pie. Y cuando el caballero se sintió picado, miró al suelo y vio a la víbora; y entonces sacó la espada para matar a la víbora, sin pensar en ningún otro daño. Y cuando la hueste de ambas partes vio desenvainada aquella espada, comenzaron a tañer bugles, trompetas y cuernos, y a gritar horriblemente. Y enderezaron ambas huestes una para otra.

Y tomó el rey Arturo su caballo, y dijo: «¡Ay, desventurado día es éste!», y volvió a su bando. Y lo mismo Sir Mordred. Y jamás se vio batalla más dolorosa en tierra cristiana [...] (MALORY, [1.485] 1.992: 346-347)

Joret señala que las rosas<sup>690</sup> fueron en la antigüedad grecoromana un "emblema funerario"<sup>691</sup> (JORET, 1.892: 71) así como del tiempo que pasa con rapidez (JORET, 1.892: 57), y también símbolo del duelo y presagio de muerte (JORET, 1.892: 280).

No olvidemos la fiesta romana conocida como "rosalia" donde se ofrecían rosas a los difuntos (JORET, 1.892: 280), de la que Lucienne Roubin dice que

"[...] la fiesta de las Rosas, Rosalia, celebrada en familia para honrar a estos últimos [los difuntos] es muy popular en Roma. Durante el festín que lo acompaña, las rosas son distribuidas entre los comensales, después que un alfombrado [de rosas] abundante haya sido dispuesto sobre las tumbas. Esta celebración comienza hacia el final de la primavera, al final de un período grave y cargado de exorcismos, puesto que correspondía a la presencia pasajera de los difuntos entre

---

<sup>690</sup> Junto con el lis y las violetas.

<sup>691</sup> Joret dice "Mais la rose servait surtout à honorer la mémoire des morts. Elle prenait place au premier rang parmi les fleurs dont on entourait les monuments funèbres." (JORET, 1.892: 107). Trad.: "Pero la rosa servía sobre todo para honrar la memoria de los muertos. Tenía su plaza en el primer rango entre las flores que rodeaban los monumentos fúnebres." (JORET, 1.892: 107).

los vivos."<sup>692</sup> (ROUBIN, 1.976: 193)

Pero la simbólica de la rosa, si tenemos en cuenta la forma particular de su cultivo -lo que supuso en la antigüedad una forma de domesticación-, presenta una cierta complejidad, pues necesita de dos especies diferentes: el escaramujo y el rosal, Lucienne Roubin lo explica:

"[...] el doble botánico escaramujo-rosal concretiza a nuestro parecer, en el mundo vegetal, la tensión estimulante entre hecho de naturaleza y hecho de cultura, y sus intercambios son de estrecha complementariedad. [...] El escaramujo, en efecto, se muestra incapaz de hacer florecer la rosa doble, pero constituye para ella el más robusto de los soportes. [...] la técnica no ha variado desde la Antigüedad, que consiste en trasplantarlos sobre escaramujos, [...]

Se ha admitido, en efecto, que la totalidad de las rosas de los jardines de Europa, salvo muy raras excepciones, han salido durante estos tres mil años de esta rosa doble antigua cuyos jardineros progresivamente han sacado copiosamente los pétalos que nos son hoy día familiares. [...] la esperanza de vida admitida es de varias decenas de años para los rosales y de varios siglos para los escaramujos. [...] el escaramujo se encuentra en contigüidad estrecha con lo sagrado."<sup>693</sup> (ROUBIN, 1.976: 191-193)

Esta dualidad de la rosa ha podido servir de base a una metáfora del cuerpo y el espíritu del hombre europeo, en el contexto de los cementerios, que se asimila en la tradición cristiana con la idea de muerte y resurrección. Recordemos el *olor de santidad*, u olor a rosas, o también su vínculo con el

---

<sup>692</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] la fête des Roses, Rosalia, célébrée en famille pour honorer ces derniers, est très populaire à Rome. Au cours du festin qui l'accompagne, des roses sont distribuées aux convives, après qu'une jonchée abondante en eut été disposée sur les tombes. Cette célébration prend place à la fin du printemps au terme d'une période grave et chargée d'exorcismes, car elle correspondait à la présence passagère des défunts parmi les vivants." (ROUBIN, 1.976: 193).

<sup>693</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] le doublet botanique églantier-rosier concrétise sous nos yeux, dans le monde végétal, la tension stimulante entre fait de nature et fait de culture, et leurs échanges sont d'étroite complémentarité. [...] L'églantier, en effet, s'avère inapte à faire fleurir la rose double, mais il constitue pour elle le plus robuste des supports. [...] la technique n'a pas varié depuis l'Antiquité, qui consiste à les greffer sur églantiers, [...]

Il est admis, en effet, que la totalité des roses des jardins d'Europe, à de très rares exceptions près, est issue pendant ces trois mille ans de cette rose double antique dont les jardiniers ont progressivement tiré le foisonnement de pétales qui nous est aujourd'hui familier. [...] l'espérance de vie admise porte sur plusieurs dizaines d'années pour les rosiers, et sur plusieurs siècles pour les églantiers. [...] l'églantier se trouve en contigüité étroite avec le sacré" (ROUBIN, 1.976: 191-193).



paraíso<sup>694</sup> donde al parecer no tienen espinas (JORET, 1.892: 232). Pero como sugiere este mismo autor, hay un pasaje del difunto a las flores, una forma de *encarnación*:

"En cuanto a las rosas que crecían sobre las tumbas, éstas eran miradas a veces como una encarnación del alma misma de los difuntos. [...] Esta ficción del sentimiento comunicada por los muertos a las flores y a las plantas destinadas a honrar sus restos no bastaba a la imaginación popular; ésta las hizo salir de sus mismas cenizas."<sup>695</sup> (JORET, 1.892: 348-349)

Por tanto, existe una expresión simbólica de los difuntos a través de las rosas. Entre los ejemplos que cita Joret, vamos a ofrecer algunos de ellos:

"Una noche, cuenta Gregorio de Tours, el diácono de la basílica donde San Julián había sido enterrado oyó un gran ruido, como si se hubiera abierto y cerrado la puerta de la iglesia con violencia; al principio no puso atención, pero habiendo recommenzado el ruido, él se dirigió con mucha inquietud junto a la tumba del bienaventurado. Cual no sería su sorpresa al ver el suelo de la iglesia cubierto por todas partes con rosas bermejas, «tan frescas, señala el historiador, aunque fuese el mes de noviembre, como si acabásemos de cogerlas de la rama.»"<sup>696</sup> (JORET, 1.892: 264)

En la leyenda, estas plantas se impregnarían y contribuirían a una especie de alquimia que se operaría, para transformar lo corruptible del difunto en flores, hasta que se completara el proceso, y sacaran los huesos limpios. Robert Hertz pone en relación la conexión existente entre las representaciones sobre la disolución del cuerpo, el destino del alma y el estado de los supervivientes durante ese período (HERTZ, 1.928 a: 43); y señala que la re-

---

<sup>694</sup> Parece ser que las rosas y otras flores formaron parte también, en la cultura romana, de los Campos Elíseos (JORET, 1.892: 49-50).

<sup>695</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Quant aux roses qui poussaient sur les tombeaux, elles étaient parfois regardées comme une incarnation de l'âme même des défunts. [...] Cette fiction du sentiment communiqué par les morts aux fleurs et aux plantes destinées à honorer leurs restes ne suffit pas à l'imagination populaire; elle en fit sortir de leurs cendres elles-mêmes." (JORET, 1.892: 348-349).

<sup>696</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Une nuit, rapporte Grégoire de Tours, le diacre de la basilique où Saint Julian était enterré entendit un grand bruit, comme si on eût ouvert et fermé la porte de l'église avec violence; il n'y fit d'abord aucune attention; mais le bruit ayant recommencé, il se rendit tout inquiet auprès du tombeau du bienheureux; quelle ne fut pas sa surprise de voir le pavé de l'église tout couvert de roses vermeilles, «aussi fraîches, remarque l'historien, bien qu'on fût au mois de novembre, que si on venait de les cueillir sur la branche»." (JORET, 1.892: 264).

presentación del "cuerpo seco", y su relación con el paso al otro mundo se encontraba vinculada con una creencia muy extendida:

"[...] para hacer pasar un objeto material o un ser vivo de este mundo al otro, para liberar o para crear su alma, hay que destruirlo [...], a medida que el objeto visible desaparezca, se reconstituirá en el más allá, más o menos transfigurado. La misma creencia es válida para el cuerpo y el alma del difunto."<sup>697</sup> (HERTZ, 1.928 a: 31)

Esta idea de Hertz está en el cuento "Historia de una madre" de Hans Christian Andersen, quien muestra otro tipo de relación de la vida con la muerte -en relación a nuestra leyenda-, puesto que no se trata de flores<sup>698</sup> que nacen en las tumbas (de la muerte), sino por el contrario, de flores que la Muerte custodia, y que representan la vida de cada ser humano; se trata, por tanto, de vidas paralelas entre las plantas y las personas donde la desaparición de una planta supondrá la muerte de una persona concreta, y entonces sí hay destrucción de lo corporal y transferencia al otro mundo:

"Después entraron en el gran invernadero de la Muerte, donde flores y árboles crecían, extrañamente entremezclados. Había allí elegantes jacintos bajo las campanas de cristal, y había enormes peonías; las plantas acuáticas crecían, unas en muy buen estado, otras medio enfermas, las culebras de agua se enroscaban, y los cangrejos negros las apretaban el tallo. Había palmeras, robles y plátanos soberbios; había perejil y tomillo en flores; **cada árbol y cada flor tenía su nombre, cada uno era una vida humana**<sup>699</sup>, el hombre o la mujer vivían aún, uno en China, otro en Groenlandia, en todas las partes del mundo. Había árboles grandes en pequeñas macetas, donde se encontraban asfixiados y casi a punto de romper la maceta, y también había en muchos lugares una insignificante pequeña flor en una tierra rica, con hierba alrededor, bien cuidada y con esmero<sup>700</sup>. Y la madre solada se

---

<sup>697</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Cette représentation est liée à une croyance générale bien connue: pour faire passer un objet matériel ou un être vivant de ce monde-ci dans l'autre, pour libérer ou pour créer son âme, il faut le détruire [...]; à mesure que l'objet visible disparaît, il va se reconstituer dans l'au-delà, plus ou moins transfiguré. La même croyance vaut pour le corps et l'âme du défunt." (HERTZ, 1.928 a: 31)

<sup>698</sup> Además cada ser humano aparece individualizado en una planta o flor diferente en el invernadero de la Muerte.

<sup>699</sup> El resaltado es nuestro.

<sup>700</sup> Es quizás a la luz de la imagen de este texto que podemos comprender la "Oración de la raíz" recogida por Antonio Machado y Álvarez de boca de una gitana en Carmona (Sevilla): "Ánima -reta y perfeta- y puesta en buena compañía, -nuebe alma s'os pido y nuebe me te-neis que dá: -tres de tres hermosas doncellas- y tres del ajustisiao- y tres del ajorca. Estas nuebe almas -las agarrarás- con la rais de piera imán - para que yo pueda arcansá -y gosá- lo

inclinó sobre todas las plantas más pequeñas y escuchó batir el corazón humano, y entre miles y miles, reconoció la de su hijo.

- ¡Ahí está!, gritó ella, y tendió su mano hacia un pequeña flor azul azafrán, que estaba bastante enferma y se inclinaba hacia un lado.

- ¡No toques la flor!, dijo la vieja mujer, pero quédate ahí, y cuando llegue la Muerte, yo la espero de un momento al otro, no le dejes arrancar la planta, y amenázala de hacer lo mismo con las otras flores, eso le dará miedo, puesto que responderá delante de Nuestro Señor, ninguna debe ser arrancada sin su permiso."<sup>701</sup> (ANDERSEN, [1.835] 2.001: 225)

Pero, en cambio, en la leyenda que relató nuestro informante, como en una buena parte de las leyendas de tradición cristiana -religiosas o profanas-, parece ser que se produce una "reconstitución" en lo vegetal y en este mundo, constituyendo en algunos casos un signo de una vida en el paraíso, pero en otros fijándose más bien en los aspectos de la vida de ultratumba aquí y ahora. Joret decía también que la rosa es odiada por una categoría de seres asociados simbólicamente con el mal: como el demonio, los poseídos -que no soportan el olor de las rosas, y huyen de ellas-, las brujas (JORET, 1.892: 281), e incluso el hombre-lobo:

"Por la misma razón un hombre-lobo no puede conservar su forma de lobo y toma la forma humana, sólo con tocar un escaramu-

---

que sea mi voluntad.- Entro y consiento en er pacto -que no sea creminá." (MACHADO Y ÁLVAREZ, [1.882-1.883] 1.981: 84).

<sup>701</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Puis elles entrèrent dans la grande serre de la Mort, où fleurs et arbres poussaient, bizarrement entremêlés. Il y avait là d'élégantes hyacinthes sous des cloches de verre, et il y avait d'énormes pivoines; des plantes aquatiques poussaient, les unes en très bon état, d'autres à demi malades, les couleuvres d'eau s'y enroulaient, et des écrevisses noires leur serraient la tige. Il y avait des palmiers, des chênes et des platanes superbes, il y avait du persil et du thym en fleurs; chaque arbre et chaque fleur avait son nom, chacun était une vie humaine, l'homme ou la femme vivaient encore, tel en Chine, tel au Groenland, partout dans le monde. Il y avait des grands arbres dans de petits pots, où ils se trouvaient étouffés et prêts à faire éclater le pot, et il y avait aussi en bien des endroits une insignifiante petite fleur dans une terre grasse, avec de la mousse autour, bien soignée et choyée. Et la mère désolée se penchait sur toutes les plus petites plantes et y écoutait battre le coeur humain, et parmi des milliers elle reconnut celui de son enfant.

- Le voilà! s'écria-t-elle, et elle tendit la main vers un petit crocus bleu, qui était bien malade et penchait tout d'un côté.

- Ne touche pas la fleur! dit la vieille femme, mais reste là, et lorsque la Mort viendra, je l'attends d'un instant à l'autre, ne la laisse pas arracher la plante, et menace d'en faire autant avec les autres fleurs, ça lui fera peur, car elle en répond devant Notre Seigneur, aucune ne doit être arrachée sans sa permission." (ANDERSEN, [1.835] 2.001: 225).

jo.<sup>702</sup> (JORET, 1.892: 281)

Otro ejemplo de recuperación de la forma humana perdida fue el del asno de Apuleyo, citado por Joret en el capítulo que trata de "la rosa y la farmacopea" (JORET, 1.892: 129-130), y que consultamos en el texto original:

"[...] estiré la mano de forma que pudiese poner la corona delante de mi boca. Entonces yo, temblándome todo el cuerpo, y con el corazón latiendo a toda prisa, cogí ávidamente con los labios la corona, donde resplandecían las bellas rosas que estaban entrelazadas, e impaciente de ver realizarse lo que me habían prometido, las devoré. E [...] inmediatamente, se desligó de mí la apariencia horrible de la bestia; primero, mi pelo erizado se fue, después fue mi piel espesa la que adelgazó, mi vientre obeso se redujo, mis pies que echan dedos a través de mis pezuñas, mis manos ya no eran pies, pero se levantaron y se tendieron para servirme, mi cuello alargado se acortó, mi cara y mi cabeza se redondearon, mis enormes orejas encontraron la talla de antes, mis dientes hasta entonces como muelas tomaron dimensiones humanas y, lo que antes fuera sobre todo mi tormento, mi cola, había desaparecido."<sup>703</sup> (APULEYO [161? d. JC.] 2.004: 268-269)

No es, por tanto, de extrañar que Loring Danforth señalara en su etnografía que los lamentos fúnebres griegos actuales del mundo rural estuvieran llenos de plantas: árboles, rosas, y otras flores. Para ella estas metáforas de las plantas tratan de negar el final de la vida humana (DANFORTH, 1.982: 96). También señala que la imagen del cuerpo humano devorado y comido por la tierra también aparece en los lamentos fúnebres griegos (DANFORTH, 1.982: 100).

De distintas formas, la dimensión corporal se encuentra muy presente en lo "visible" y corporal de las rosas. En la leyenda de nuestro informante, si por un lado, las rosas compartían una cierta intimidad a través del abono que

---

<sup>702</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Pour la même raison un loup-garou ne peut conserver son déguisement et reprend la forme humaine, dès qu'il lui arrive seulement de toucher un églantier." (JORET, 1.892: 281).

<sup>703</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] étendit la main de façon à mettre la couronne devant ma bouche. Alors moi, tout tremblant, le coeur battant à se rompre, je saisis d'une lèvre avide la couronne, où brillaient les jolies roses dont elle était tressée et, impatient de voir se réaliser ce qu'on m'avait promis, je la dévorai. Et [...] immédiatement, se détache de moi l'apparence horrible de la bête; d'abord, mon poil hérissé s'en alla, puis c'est ma peau épaisse qui s'amincit, mon ventre obèse qui se réduit, mes pieds qui poussent des orteils à travers les sabots, mes mains ne sont plus des pieds, mais se lèvent et se tendent pour me servir, mon cou allongé se raccourcit, mon visage et ma tête s'arrondissent, mes oreilles énormes retrouvent leur petitesse d'antan, mes dents jusque-là comme des meules reprennent des dimensions humaines et, ce qui, autrefois, faisait surtout mon tourment, ma queue -elle n'est plus là!." (APULÉE, [161? d. JC.] 2.004: 268-269).

le prodigaba el difunto, y de la que se nutría, crecía y florecía; por otro lado van a poder "ver" durante la noche a los difuntos, especialmente al que ocupaba la tumba donde se encontraban plantadas las rosas.

Además las rosas tendrán la capacidad de expresarse: "se quejaban las rosas". Y si "se quejaban" era porque el "espectáculo" -utilizando un término que un informante usa con frecuencia para hablar del campo- de los procesos naturales que nutren y alimentan la vida, en esa "intimidad" de la "gestación simbólica" que da origen a la misma, pueden espantar la mirada, o la conciencia de esa misma vida si se fija o detiene sobre ellos. De ahí que las rosas, como seres vivos, "ven" no con ojos sino como testigo a través de su presencia directa, a la que la persona viva tiene el poder de transferirse para "ver" a través de las rosas, lo que no quiere ver como ser humano, y "lamentarse" junto con estas rosas puesto que esta es una de las formas en que la cultura les facilita un lamento<sup>704</sup>.

Es así como las rosas, cuyas raíces se hunden en la profundidad de la tierra compartiendo en el fango *lo secreto* de los difuntos, asumen la transformación en vida y en belleza lo que procede de la muerte; de hecho su simbolismo puede aparecer, implícitamente, en la actualidad (Apéndice 7). Este tipo de transferencias fisiológicas de la persona a la rosa la encontramos en numerosas ocasiones en relación a ciertos fluidos corporales, como **la sangre**:

"Según una leyenda que tempranamente tuvo curso entre ellos [los griegos] originalmente las rosas eran blancas, pero como Venus corría para socorrer a Adonis, amenazado por los celos de Marte, una espina le penetró en el pie y la sangre de su herida quedó esparcida sobre los pétalos de la rosa tiñendo de púrpura su blancura primitiva."<sup>705</sup> (JORET, 1.892: 48)

Según otra leyenda, pero ya de tradición cristiana, las rosas eran rojas en su origen pero durante la Pasión de Jesús **las lágrimas** de María Magdalena al caer sobre ellas les hicieron perder su color, dando nacimiento a las rosas blancas (JORET, 1.892: 284).

Este mismo autor presenta una leyenda donde **la rosa** en cuestión se ha "encarnado", es decir, llega a ser "**de carne**":

---

<sup>704</sup> Es decir, aunque hay un gran dolor por la disolución del cuerpo del difunto, no hay palabras para expresar el lamento de las personas en relación a estos procesos.

<sup>705</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "D'après une légende qui de bonne heure eut cours chez eux [los griegos], les roses étaient blanches à l'origine; mais comme Vénus courait au secours d'Adonis, menacé par la jalousie de Mars, une épine lui pénétra dans le pied, et le sang de sa blessure répandu sur les pétales de la rose en teignit en pourpre la blancheur primitive." (JORET, 1.892: 48).

"Según la leyenda, mucho más reciente, de San Antonio de Stronconio, no se trata ya de una flor natural, sino de una rosa de carne que se encuentra en su mano."<sup>706</sup> (JORET, 1.892: 263)

Existe, por tanto, una identificación entre "la carne" y la flor:

"Pero no fue únicamente a la luz de la Aurora o de los Astros, a los que se les dio el epíteto de «rosada», se le atribuye también a diversas partes del cuerpo humano y sobre todo a la cara. La boca, los labios, las mejillas, la frente, el cuello, todo el rostro fueron de «color de rosa»; se dice igualmente de los senos y de los brazos, de la mano, como del pie."<sup>707</sup> (JORET, 1.892:78)

La leyenda relatada por nuestro informante era un instrumento útil para vehicular y expresar<sup>708</sup> de forma transferida y diferida, sentimientos difíciles de expresar ligados a los aspectos más desagradables, difíciles y duros de la tanatomorfosis. Lo indecible y lo desagradable es transformado y travestido con la belleza y el buen aroma de las rosas<sup>709</sup>. Como dice Damasio,

---

<sup>706</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "D'après la légende, beaucoup plus récente, de Saint Antoine de Stronconio, ce n'est plus une fleur naturelle, mais une rose de chair qu'on trouva dans sa main." (JORET, 1.892: 263).

<sup>707</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Mais ce ne fut pas seulement à la lumière de l'Aurore ou des Astres qu'on donna l'épithète de «rosée», on l'attribua aussi aux diverses parties du corps humain et surtout du visage. La bouche, les lèvres, les joues, le front, le cou, la face tout entière furent «couleur de rose»; on le dit également des seins et des bras, de la main, comme du pied." (JORET, 1.892: 78).

<sup>708</sup> Charles Joret dice que "La poésie regarde aussi comme doués de sentiment ou animés des passions des êtres aimés les arbres et les fleurs plantés sur leur tombeau." (JORET, 1.892: 348). Trad.: "La poesía mira también como dotados de sentimientos o animados de pasiones de los seres amados, a los árboles y las flores plantados sobre su tumba." (JORET, 1.892: 348). En el cuento de "Las flores de la Pequeña Ida", se nos explica cómo *se expresan* las flores: "- Mais comment la fleur peut-elle le raconter aux autres? Les fleurs ne savent pas parler!

- Non, elles ne savent pas, répondit l'étudiant, mais elles font de la pantomime. N'as-tu pas vu, quand le vent souffle un peu, comme les fleurs font signe de la tête, et agitent toutes leurs feuilles vertes, c'est aussi clair que si elles parlaient." (ANDERSEN, [1.835] 2.001: 50).

Trad.: "- Pero ¿cómo la flor puede contárselo a las otras? ¡Las flores no saben hablar!

- No, no saben, respondió el estudiante, pero hacen pantomimas. ¿No has visto, cuando el viento sopla un poco, como las flores hacen signos con la cabeza, y agitan todas sus hojas verdes?, es tan claro como si hablaran." (ANDERSEN, [1.835] 2.001: 50).

<sup>709</sup> También en el mismo cuento de Andersen (op. cit.): "Et les fleurs dirent:

- [...] nous ne pouvons pas vivre si longtemps, demain nous serons tout à fait mortes; mais dis à la petite Ida qu'elle nous enterre dans le jardin, à l'endroit où repose le canari, et nous repousserons en été et serons beaucoup plus belles." (ANDERSEN, [1.835] 2.001: 55). Trad.: - [...] nosotras no podemos vivir tanto tiempo, mañana estaremos completamente muertas; pero dile a la pequeña Ida que nos entierre en el jardín, en el lugar donde descansa el canario, y nosotras brotaremos en verano y seremos mucho más bellas." (ANDERSEN, [1.835] 2.001: 55).

"Usamos a veces nuestro espíritu no para descubrir hechos sino para esconderlos. Utilizamos una parte del espíritu como una pantalla para impedir a la otra parte del mismo de sentir lo que pasa en otro sitio. Hacer pantalla de esta manera no es necesariamente intencional - no somos especialistas de forma permanente del oscurecimiento deliberado-, pero deliberado o no, la pantalla esconde.

Una de las cosas que la pantalla esconde de forma más eficaz es el cuerpo, nuestro propio cuerpo, [...]"<sup>710</sup> (DAMASIO, 2.002: 45)

Esta transición entre la tanatomorfosis y la simbólica del mundo vegetal la encontramos de forma muy clara en el "Romance Cantado"<sup>711</sup> -donde *la pantalla* del espíritu, muestra a medias, y esconde a medias- recogido por Antonio Machado y Álvarez, que ofrecemos a continuación:

"Un desconocido.   "- «Dónde va *usté* caballero?  
                                  ¿Dónde va *usté* por ahí?»  
El marido.           - «Voy en busca de mi esposa,  
                                  Que hace tiempo la perdí.»  
                                  - «Ya tu esposa no está viva;  
                                  Muerta está que yo la vi,  
                                  Cuatro condes (?) la llevaban  
                                  Por las calles de *Madri*.  
                                  **Las señales de su cuerpo**  
                                  **Bien te las puedo decir:**  
                                  **La garganta de alabastro**  
                                  **Y los dientes de marfil**<sup>712</sup>;  
                                  Y el paño que la cubría  
                                  Era un rico carmesí.»  
                                  - «Que esté muerta,  
                                  Que esté viva,  
                                  A verla tengo de ir;»

---

<sup>710</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Nous utilisons parfois notre esprit, non pour découvrir des faits mais pour les cacher. Nous utilisons une partie de l'esprit comme un écran pour empêcher une autre partie de celui-ci de sentir ce qui se passe ailleurs. Faire ainsi écran n'est pas nécessairement intentionnel -nous ne sommes pas en permanence des spécialistes de l'obscurissement délibéré-, mais délibéré ou non, l'écran cache.

L'une des choses que l'écran cache le plus efficacement, c'est le corps, notre propre corps, [...]" (DAMASIO, 2.002: 45).

<sup>711</sup> Más bien conocido en su variante de "¿Dónde vas Alfonso XII? / ¿Dónde vas triste de ti? [...]"

<sup>712</sup> Los resaltados son nuestros.

Al subir una escalera  
una sombra vi hacia mí.

La esposa. - «No te asustes dueño mío,  
No te asustes tú de mí,  
Que soy tu esposa querida,  
Qu'he venido aquí a *morí.*»

El marido. -«Si eres mi esposa querida,  
Dirige un beso hacia mí.»  
- «**Los labios que te besaban  
Los gusanos dieron fin.**»  
- «Si eres mi esposa querida,  
Echa los brazos a mí.»  
"-«**Los brazos que te abrazaban  
A la tierra se los di.**  
Cásate marido mío,  
Cásate y no estés así,  
La primer mujer que tengas  
Estímalas como a mí;  
**La primer hija que tengas  
Ponle Rosa como a mí.**»  
**Ya murió la flor de Mayo  
ya murió la flor de Abril,**  
Ya murió la que reinaba  
por la corte de *Madri.*"

(MACHADO Y ÁLVAREZ, [1.882-1.883]  
1.981: 222, Romance Cantado)

En relación a esta simbólica del cuerpo y de las rosas Lucienne Roubin al hablar de la *Rusalje*, o fiesta conservada en los países eslavos, como supervivencia de la Rosalia de la Antigüedad (ROUBIN, 1.976: 193), indica "la relación establecida entre especies florales primaverales/difuntos/muchachas, es decir aquí: rosas/difuntos/muchachas" (ROUBIN, 1.976: 194). Roubin señala que esta relación al estilo de las *rusalje* se encuentra también en los grupos campestres del occidente europeo, como es el caso de las Mayas españolas, las Bellas de Mayo provenzales, las Reinas de Mayo de Lorena, etc. (ROUBIN, 1.976: 196). Es por ello que como señaló Joret,

"[...] se considera que ser tocado por una rosa trae suerte."<sup>713</sup> (JORET, 1.892: 151)

Una de nuestras informantes apuntaba cómo el mes de mayo contaba para visitar a los difuntos, además de las fiestas del mes de noviembre:

---

<sup>713</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] être touché par une rose est réputé porter bonheur." (JORET, 1.892: 151).



"Allí en el campo había mucha gente que encendía mariposas en las casas; normalmente en el mes de mayo por el santo que tengan más devoto le encienden una vela al santo, y entonces si tienen un ser querido que perdieron se enciende una vela y la tienen veinticuatro horas encendidas." (Cati)

Y, como ya señaló Cabal (CABAL, 1.934: 220-221) a quien citamos en relación a los cruces de caminos, el comercio, la moneda, los difuntos, etc., se llega a la misma relación entre difuntos y vivos, siendo los primeros garantes de las provisiones materiales necesarias a la vida, ya sea en forma de monedas en la Antigüedad, de rosas que traen suerte, o de favorecer la lluvia<sup>714</sup>. En todo caso, se trata de instaurar un ciclo natural de fecundación simbólica de la tierra a través de los difuntos, como la que presenta Michel Perrin en otro relato goajiro que él recogió:

*"Juyá* no es más que los Goajiros muertos desde hace mucho tiempo.  
Es por ello que hay tantas lluvias sobre la tierra...  
Por otra parte, cuando va a llover,  
se sueña con los muertos.  
Los viejos han hecho la experiencia.

No obstante, como Luna, *Juyá* es nuestro padre:  
*mīsi kashi, washikai Juyá.*  
Sin *Juyá*, no estaríamos aquí.  
Llega con las sandías,  
llega con los melones,  
llega con el maíz.  
Para él las vacas tienen leche,  
para él, los cerdos engordan..."<sup>715</sup> (PERRIN, 1.996: 98)

---

<sup>714</sup> Recordemos que una de nuestras informantes, María, dijo que cuando murió su marido llovió mucho, y que era como si hubiera llamado a la lluvia.

<sup>715</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "*Juyá* n'est rien d'autre que les Goajiro morts depuis longtemps,  
Voilà pourquoi il y a tant de pluies sur la terre...  
D'ailleurs, lorsqu'il va pleuvoir,  
on rêve aux morts.  
Les vieux en ont fait l'expérience.

Cependant, comme Lune, *Juyá* est notre père:  
*mīsi kashi, washikai Juyá.*  
Sans *Juyá*, nous ne serions pas là.  
Il arrive avec les pastèques,  
il arrive avec les melons,  
il arrive avec le maïs...  
Par lui, les vaches ont du lait,  
par lui, les cochons engraisent..." (PERRIN, 1.996: 98).

Es en este sentido que debemos entender lo oído en el cementerio de Granada durante la festividad del día de difuntos en una conversación entre dos personas en que se hacía referencia a un número de lotería; una le decía a la otra: "No lo encontraba, y lo tenía con los papeles de los muertos."

Encontramos, de esta forma, una cierta relación con los viejos mitos agrícolas como el de Ceres y su hija Proserpina, raptada por Plutón, dios de los infiernos. En ambas divinidades femeninas se condensa la relación de la vida vegetal en su relación con la vida y la muerte, y con la actividad secreta y nocturna de las plantas bajo la tierra, y su brote hacia la luz del día. Es quizás en este sentido que podemos entender el cuento "La rosa" de los hermanos Grimm:

"Había una vez una pobre mujer que tenía dos hijos; el más joven tenía que ir todos los días al bosque a buscar leña. Un día que fue a buscar muy lejos, pues llegó un niño pequeño muy amable y le ayudó a recoger leña, y después desapareció en un abrir y cerrar de ojos. El niño se lo contó a su madre, pero no se lo quiso creer. Al final trajo una rosa y le contó que el hermoso niño le había dado esta rosa y le había dicho que cuando la rosa se abra, entonces él volverá; la madre puso la rosa en el agua. Una mañana, el niño no se levantó de su cama, la madre fue a la cama y encontró al niño muerto; pero yacía con gracia. Y la rosa se había abierto esa misma mañana."<sup>716</sup> (GRIMM [1.819] 2.002: 227)

Urbain explicó que

"Debemos señalar que ciertos monumentos funerarios afectan o disimulan que han sido el lugar de una verdadera inhumación, cubriéndose -solamente en la superficie- de tierra, de grava, de césped o de plantas diversas (yedra, arbustos enanos, flores, etc.). Pero bajo este simulacro, hay una losa que garantiza la impermeabilidad del panteón que obstruye... En la misma perspectiva, se puede decir que los tradicionales tios de plantas no son más que signos residuales de la verdadera inhumación, las flores crecían entonces en la tierra donde el

---

<sup>716</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Il était une fois une pauvre femme qui avait deux enfants; le plus jeune devait aller tous les jours en forêt chercher du bois. Donc un jour qu'il était allé chercher très loin, voici qu'arrive un petit enfant qui était bien gentil et l'aida à ramasser du bois et après, en un clin d'oeil, il avait disparu. L'enfant raconte cela à sa mère qui ne voulut pas le croire. À la fin il rapporta une rose et raconte que le bel enfant lui avait donné cette rose et lui avait dit: quand la rose sera ouverte, alors il reviendrait; la mère mit la rose dans de l'eau. Un matin, l'enfant ne sortit pas de son lit, la mère alla au lit et trouva l'enfant mort; mais il gisait tout à fait gracieusement. Et la rose s'était ouverte ce même matin." (GRIMM [1.819] 2.002: 227).

muerto efectivamente se encontraba."<sup>717</sup> (URBAIN, 1.978: 68)

Podemos entonces comprender, como vimos en el tema del cementerio, la repugnancia que sentían los *antiguos* hacia las *modernuras* de ir al cementerio y llevar flores a los muertos puesto que preferían las tumbas en tierra:

"Hay personas que les gusta la tierra, y hay personas que les gusta un nicho más alto. Incineración... hay muchas opiniones, muchos están de acuerdo y otros muchos no. Otros antiguamente he oído decir de las personas mayores que querían que los enterrasen al contacto con la tierra sin caja ni nada, y los enterraban completamente en la tierra y eso lo veo muy sano." (Cati)

## 8.2. OPOSICIÓN DÍA-NOCHE.

*"Señor, sácame de las tinieblas de la noche, y llévame a la luz del día."* (Marisa)

*"Memnón, rey de Etiopía e hijo de Titón y la Aurora fue en su juventud un héroe. Sobrino de Príamo [...] Memnón cayó a su vez herido por Aquiles que a instancias de Néstor había armado su brazo terrible y vengador. Al saber la Aurora la nueva fatal, quedó inconsolable y acudió al rey del Olimpo [...] La distinción concedida a su hijo no pudo mitigar las penas de la Aurora, que desde entonces no ha cesado de derramar abundantes lágrimas que forman el rocío y que la tierra absorbe ávidamente.*

*[...] los etíopes levantaron junto a Tebas una estatua colosal a la memoria de Memnón, que al ser herida por los primeros rayos solares producía un sonido claro y armonioso y a la noche al sentirse envuelta por la oscuridad dejaba sentir sonos plañideros como si se gozase a la aparición de la aurora, y se entristeciese a su ocaso. Las ruinas de este monumento subsisten aún*

---

<sup>717</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "On doit noter que certains monuments funéraires affectent ou simulent qu'ils ont été le lieu d'une véritable inhumation en se recouvrant -en surface seulement- de terre, de gravier, de gazon ou de plantes diverses (lieries, arbustes nains, fleurs, etc.). Mais en dessous de ce simulacre, il y a une dalle garante de l'étanchéité du caveau qu'elle obstrue... Dans la même perspective, on peut dire que les traditionnels pots de fleurs ne sont que des signes résiduels de la véritable inhumation, les fleurs poussant alors dans la terre où le mort était *effectivement*." (URBAIN, 1.978: 68).

[...]” (J. Humbert)<sup>718</sup>

[En el velatorio] *“Se liaban a llorar allí de noche... Estaban toda la noche hasta que venía el día.”*  
(Manuel de Alhama)

Es difícil establecer un dominio absoluto para la muerte a nivel **espacial** pues, como ya vimos, los cementerios durante el día, desde que se extendió la socialización de estos espacios en los pueblos se convirtieron en un espacio social de vivos; sin embargo los espacios aparecían bien separados en el sistema tradicional. Con la **temporalidad** ha sucedido algo parecido, pues también aparecía separado con un carácter absoluto en el pasado de los pueblos; y desde que se instaló el alumbrado eléctrico, las cosas cambiaron, ganándose también la noche para la sociedad de los vivos.

Nos parece pertinente señalar que, incluso en el sistema tradicional, no podemos hablar de categorías espacio/temporales, sino de categorías temporales que en su alternancia y devenir coinciden de forma diferente con los espacios, dándoles por tanto su carácter ambivalente.

Nos situaremos, por tanto, en una visión de la temporalidad pura que se aplica a una serie de nociones que iremos tratando.

Henri Bergson ya señaló que la espacialidad y la sociabilidad son las causas de la relatividad de nuestro conocimiento, ya que los atributos de las palabras cubren las realidades que pretendemos conocer; y que esta sociabilidad y espacialidad le darán a nuestro conocimiento calidades de fijación y discontinuidad (BERGSON, 1.960: 21). Cuando Bergson se aproxima a la idea de "Tiempo real" dice que éste escapaba al cálculo matemático. Señala también que durante toda la historia de la filosofía se ha aceptado como reales dos representaciones del tiempo: que éste se medía por la trayectoria de un móvil, y que el tiempo matemático es una línea, lo que producirá la ilusión de su previsibilidad y repetición (BERGSON, 1.960: 2-3).

Por tanto en esa temporalidad al estado puro, sin asociarlo al concepto de espacio, encontramos el devenir sin posibilidad de retorno como sucede, por el contrario, en el espacio. Una noche separa un día de otro, y permite la progresión del tiempo, que nos separa de nuestra historia personal, familiar y social. El tiempo no regresa, el espacio permanece. El tiempo nos separa de los espacios que guardamos en nuestra memoria, dándole otras cualidades. Y entretanto, medimos el tiempo, con la ilusión de poseerlo.

Leach dice que

"[...] los períodos de actividad laboral normalmente están separados

---

<sup>718</sup> (HUMBERT, 1.988: 251)

por intervalos de intemporalidad que de alguna manera no cuentan, pero, de hecho, se dedican a comer o a dormir." (LEACH, 1.989: 47)

Digamos que, si nos situamos en el punto de vista pragmático de la actividad humana cotidiana, lo que dice Leach es cierto; pero si nos situamos en el punto de vista de la Encantada, de las Rosas, de las personas en duelo, de la marginación, etc. entonces su argumento se invertiría, ya que la noche sería el tiempo que cuenta realmente<sup>719</sup>, desde un punto de vista simbólico y real para quienes lo viven en esta dimensión.

Ya vimos en páginas precedentes cómo Constantino Cabal explicaba que la noche, tradicionalmente, había sido asociada con la muerte. Debido a ello, todo lo que sucedía y no encontraba una explicación lógica, clara y racional, se atribuía a los difuntos:

"Cuentan los viejos que antes pasaban muchas cosas raras [...], las cosas pasaban de noche, por eso se decía que «de las doce a las tres, deja la calle para quien es».<sup>720</sup>" (María)

María nos pone el límite de las tres de la mañana ya que, si por un lado, se dice que era el momento más frío de la noche, era también la hora en que comenzaban algunas actividades laborales: algunas personas comenzaban a trabajar recogiendo matas y esparto -las cogían de noche-, pues, según María "se desmoronaban con el día". Por tanto, tenemos una incompatibilidad diurna, lo que le hace perder "virtud" quizás por una asociación simbólica como la que vimos en el apartado anterior<sup>721</sup>; se recogía también salvia, alhucemas, etc. para fabricar las esencias. Por tanto tenemos una serie de plantas asociadas con la noche y el alba.

Se conocen también las asociaciones entre los animales, la noche y la muerte; por ejemplo, los mochuelos:

"Si se posa un mochuelo en el tejado de una casa habitada por un enfermo, éste muere pronto. [...]"

Es malo tener en las casas aves nocturnas, porque están en relación con las *almas en pena*." (GUICHOT Y SIERRA, [1.882-1.883] 1.981: 295)

---

<sup>719</sup> Es sabido que las personas en estado de depresión tienen tendencia a buscar la oscuridad.

<sup>720</sup> Esta es otra variante en la línea de las que ofreció Constantino Cabal en este capítulo. Cf. pg. 534, "De las nueve a las diez, deja la noche para quien es." Horario diferente, y mientras que en el proverbio recogido por Cabal se insiste en "la noche", en la de María es "la calle".

<sup>721</sup> Después eran llevadas a las calderas.

Otros animales asociados con la noche son: el búho, la lechuza, etc. De noche surgían con mayor viveza sus sonidos, sugiriendo pasos, quejidos, etc.

El paso del día a la noche se anunciaba diariamente de forma real y simbólica, marcando una pertenencia temporal que se alterna en los distintos espacios. Esto daba lugar a una nueva repartición de estos espacios del pueblo. Así, podemos considerar, entre otras, las siguientes unidades centrales:

**-Durante el Día:**

1. El pueblo con sus casas y sus calles es un espacio de sociabilidad de los vivos en el que se inscriben las actividades laborales, y todo lo que forma parte de la vida cotidiana. (Se encontraría en *antagonismo complementario* con el Cementerio de Noche).

2. El cementerio fue un espacio de posible intercambio individual de los vivos con sus difuntos que ha llegado a ser espacio de sociabilidad, en el que encontramos también una disposición en calles y plazas pequeñas, con tumbas o nichos<sup>722</sup>. Durante el día el cementerio pertenece a ambos: vivos y muertos. O quizás sería más exacto decir que estamos en una temporalidad de vivos que invaden el espacio de los muertos (*Antagonismo complementario* con Pueblo de Noche).

**- Durante la Noche:**

1. El pueblo se divide en dos espacios compartidos:

a) La calle. Lo dice el refrán citado por María: "de las doce a las tres, deja la calle para quien es"; es decir los vivos se retiran y repliegan en sus casas abandonando la calle, que deja de ser durante la noche ese espacio de sociabilidad de los vivos, y en ese vacío producido se van a instalar una serie de "entidades", que iremos viendo. Encontraremos en ellas dos tipos: las peligrosas y las protectoras. La temporalidad de los muertos invade los espacios sociales de los vivos al retirarse éstos de ellos.

b) La casa, los espacios íntimos. El lugar en que los vivos se encuentran en ese "intervalo de intemporalidad" social que citaba Leach, y que entra en la esfera de lo íntimo y lo privado.

2. El cementerio durante la noche se configura como un espacio exclusivo de ésta, que le es propio, así como de la muerte.

Resumiendo, encontramos al final sólo dos lugares irreductibles: la casa que pertenece a lo diurno, a los vivos; y la tumba o nicho que pertenece

---

<sup>722</sup> Ya vimos el paralelismo con la casa o apartamento. Cf. II. 3.2.4. pg. 355.

siempre a los procesos nocturnos o muertos; "el hogar" de cada uno de ellos. Bourdieu había encontrado una relación simbólica en las casas kabilas con la muerte, en el que uno de los muros de la casa era denominado "muro de la oscuridad, o del sueño, o de la chica o de la tumba"; y, también las partes subterráneas de la casa, que eran identificadas con lo nocturno<sup>723</sup> (BOURDIEU, 1.972: 46-47). Una vez definido el espacio de cada uno de ellos, la intromisión de cada una de estas categorías en el espacio de la otra supondrá entonces, para los primeros, que, "se coló un muerto en la casa"; y, para los segundos la profanación de la tumba por parte de los vivos.

### **8.3. EL CIERRE DE LA NOCHE. DEL CREPÚSCULO A LA AURORA.**

*"Había un dicho que rezaba así: «Ánimas dadas, cuerpos tendidos; cada mujer con su marido». En el pueblo decían también «y la que no lo tenga, con otras cosas lo entretenga»." (Antonio)*

*"A las ocho de la noche tocaban las campanas, eso hace ya tiempo que no tocan las ánimas. Y luego, toda la gente en su casa. Cada uno en su casa hacía lo que quería, y nadie se enteraba." (Dolores)*

*"Decían: «una vez que dan la oración no tocan las campanas a menos que se muera el papa»." (Aurelia)*

*"J'ai observée dans ma vie professionnelle que*

---

<sup>723</sup> "Le mur opposé, celui de la porte, est appelé mur de l'obscurité, ou du sommeil, ou de la jeune fille, ou du tombeau.[...] La partie basse, obscure et nocturne de la maison, lieu des objets humides, verts ou crus -jarses d'eau déposées sur des banquettes de part et d'autre de l'entrée de l'étable ou contre le mur de l'obscurité, bois, fourrage vert-, lieu aussi des êtres naturels -boeufs et vaches, ânes et mulets- des activités naturelles -sommeil, acte sexuel, accouchement -et aussi de la mort, s'oppose, comme la nature à la culture, à la partie haute, lumineuse, noble, lieu des humains et en particulier de l'invité, du feu et des objets fabriqués par le feu, lampe, ustensiles de cuisine, fusil-symbole du point d'honneur viril [...] Le lien entre la partie obscure de la maison et la mort se révèle encore au fait que c'est à l'entrée de l'étable que l'on procède au lavage du mort." (BOURDIEU, 1.972: 46-47). Trad.: "Al muro opuesto, el de la puerta, se le llama muro de la oscuridad, o del sueño, de la chica, o de la tumba. [...] La parte baja, oscura y nocturna de la casa, lugar de objetos húmedos, verdes o crudos -jarras de agua puestas sobre bancos en una y otra parte de la entrada del establo o contra el muro de la oscuridad, madera, forraje verde-, lugar también de seres naturales -terneras y vacas, asnos y mulos- de las actividades naturales -sueño, acto sexual, parto- y también de la muerte, se opone, como la naturaleza a la cultura, a la parte alta, luminosa, noble, lugar de los humanos y en particular del invitado, del fuego y de los objetos fabricados por el fuego, lámpara, utensilios de cocina, fusil-símbolo del punto del honor viril [...] El vínculo entre la parte oscura de la casa y la muerte se revelan también por el hecho que es a la entrada del establo donde se procede al lavado del muerto." (BOURDIEU, 1.972: 46-47).

*beaucoup des personnes meurent entre quatre et cinq heures du matin." (Infirmière et benevole à l'ASP)<sup>724</sup>*

El momento del paso de la noche al día constituía, por tanto, simbólica y realmente un momento fundamental en la organización de la vida del pueblo. El anuncio diario se realizaba a través de los toques de campanas que, como vimos, señalizaban también los principales acontecimientos de la vida del pueblo. Éstos, en particular, eran conocidos con el nombre de "Toque de ánimas". Nuestros informantes los sitúan a las ocho, nueve o diez de la noche; la hora variaba en función de la época del año, pero normalmente seguían la puesta del sol, como señaló Aurelia "siempre era al oscurecer", y, marcan la frontera entre el mundo de vivos y de difuntos, lo público y lo privado. Veamos las asociaciones de este toque de ánimas:

**"Había también un toque de ánimas, que ya no se podía salir a la calle; y por la mañana el toque de Ave María, que comenzaba el día.** Y los novios si estaban con las novias, en el toque de ánimas salían corriendo. Eran dos, dos o tres campanas solas, y luego un toquecillo rápido. En esas horas se veían esas cosas raras; y los mismos novios decían: «me voy, que dan las ánimas». A las diez era el toque de ánimas, y por la mañana al clarear el día: «ya están dando el Ave María»; y era cuando la gente madrugaba para ir al campo. Dejaron de tocar las ánimas, y siguieron tocando la del Ave María.

El Rosario de la Aurora. Con un monaguillo con la campanilla, y te gusta. Ave, Ave, Ave María (cantando). Me gustaba sentirlo. Eso no hace tanto que dejaron de hacerlo, hará dos o tres años. Hay quien no le gustaba porque decía que era despertarlo y quitarle la intimidad a las personas. Había hombres que decían «Eso son cosas de mujeres». Y había gente que se levantaba y se incorporaba a la procesión desde la Iglesia. Está llamando al ser de día, te daba una sensación de paz, alegría y emoción..." (María)

En esta repartición, la noche pertenece fundamentalmente a las ánimas como entidades protectoras, y el día anunciado por lo sagrado femenino, presenta su adscripción a lo divino. Nuestra informante indica cómo se vacía la calle, siendo a veces los últimos en abandonarlas los novios y los niños:

"Decía mi madre: «como no vengas antes que den las ánimas, te quedas sin cenar». Y, como no estuvieras, cobrabas." (Aurelia)

Pero este toque de ánimas se asociaba también con el "toque de silencio" de los cuarteles. Vamos a ofrecer dos testimonios que se relacionan de

---

<sup>724</sup> "He observado en mi vida profesional que muchas personas mueren entre las cuatro y las cinco de la madrugada." (Enfermera y voluntaria de la asociación ASP). Cf. nota 33. pg. 24.



forma diferente con este concepto. En el primero, Aurelia nos informa de una comparación metafórica en Quéntar ("**es como...**"), no existiendo una prohibición normativa a través de los representantes del orden, y por tanto, en cierto modo sí se podía salir a la calle; la interdicción es fundamentalmente cultural. En cambio, nuestro segundo informante presenta no una metáfora, sino un funcionamiento real del toque de queda que leemos en el texto:

"Toque de ánimas..., era una cosa miedosa. Se dicen que salían cosas. Hombre, **es como el cuartel** cuando toca silencio. **Si el sol cuando se pone, se pone.** «De las doce a las tres, deja la calle para quien es». Era cuando había robos, cosas. **Todo el que pensaba hacer algo malo salía de noche**<sup>725</sup>. Dicen que salían las ánimas, las fantasmas..." (Aurelia)

"El toque de ánimas era a las nueve de la noche; y a partir de esa hora no podía haber nadie en la calle sin causa justificada, pues la marquesa había construido un cuartelillo y tenía allí a cuatro guardias civiles. Una noche el hijo del alcalde, ¡y era el hijo del alcalde! estaba en la calle después de esta hora y uno de los guardias civiles le dio dos tortas y lo envió a su casa; así que no se podía estar en la calle. El toque de ánimas era cuatro o cinco veces; campana gorda: dan, dan, dan; y la del esquilín: din, din, din." (Antonio)

Este toque desapareció en muchos de los pueblos de los que son originarios nuestros informantes; en el caso de Quéntar, por ejemplo, Aurelia dice que esto sucedió cuando ella era pequeña. El toque de ánimas es, por tanto, una referencia simbólica que marca la transición día/noche, pero dentro de lo sagrado, en su aspecto protector y benéfico. Este toque recuerda a los vivos el momento en que deben retirarse (sueño) a sus casas para dejar temporalmente sus espacios públicos a estas *presencias nocturnas*. De esta forma, las ánimas, en su relación con los vivos, se vinculan a ciertos límites horarios, los que corresponden a la entrada de la noche y a la salida de la misma. Es por ello que las ánimas, que controlan el tiempo nocturno, cumplían también con la función de "despertador" de los vivos a través de los "avisos":

"Antes por el sol y las sombras la gente se guiaba para la hora; y como no había relojes, decían que rezando<sup>726</sup> a las ánimas benditas, te despiertan. Y dicen que sienten tres golpes, y que eran las ánimas benditas. Son las almas que están en el purgatorio, penando." (María)

De esta forma, la alternancia día/noche, se configura:

---

<sup>725</sup> Otra asociación de Aurelia es el vínculo del mal -a través del daño- con la noche.

<sup>726</sup> "Cuando una persona quiere despertar a una hora determinada, rezará *tres* padrenuestros a las ánimas benditas, en el momento de acostarse." (GUICHOT Y SIERRA, [1.882-1.883] 1.981: 341).

1) para los vivos como una alternancia de vigilia durante el día/sueño durante la noche.

2) y para los difuntos el ciclo se constituye como una permanencia en el mundo de los muertos durante el día/paso del mundo de los muertos al mundo de los vivos durante la noche.

María nos introduce a una forma de medida del tiempo que, para nosotros, resulta "antigua" habituados como estamos a consultar nuestros relojes, cuya eficacia práctica nos hace perder de vista que hemos construido otra simbólica del tiempo, más abstracta, con otros "objetos-signos" que intervienen en nuestra estructuración horaria. En esa tradicional estructuración del tiempo entraría toda una serie de técnicas, como la que por ejemplo recoge Alejandro Guichot y Sierra en el Folk-Lore Andaluz, bajo el título de supersticiones populares andaluzas, pero que en este caso, más que una superstición nos parece una técnica de medida del tiempo:

"Para que un huevo pasado por agua llegue a estar en punto, se retirará del fuego, al concluir de rezar *tres* Credos." (GUICHOT Y SIERRA, [1.882-1.883] 1.981: 202)

#### **8.4. LO ESCONDIDO, LO ILÍCITO Y LO PROHIBIDO.**

*"Se comenta si una ha salido embarazada, la que se casa...; no sé por qué, la noche es más atractiva para esas cosas."* (María)

Pero la noche no es únicamente el momento del sueño, es también el momento de intimidad en las parejas, de las relaciones sexuales (con o sin intención de procreación). Las ánimas que recorren las calles, en principio, no deben entrar al interior de las casas, por lo que esta intimidad queda preservada y protegida en el espacio doméstico que lo oculta. Una de nuestras informantes recordaba -como vimos en páginas precedentes- que "Cada uno en su casa hacía lo que quería, y nadie se enteraba."

Pero entre las categorías de lo escondido, ilícito y prohibido, tenemos durante la noche, la actividad de los *fantasmas*, o para ser más exactos: *la fantasma*. Todos nuestros informantes coincidieron en definir *la fantasma* como el vivo que se disfraza de muerto para obtener alguna ventaja de tipo material o sexual -aprovechando que las calles estaban vacías- de forma ilícita: robar, visitar a la amante, etc.; provocando temor en el vecindario lo que le servía para burlar la vigilancia de la comunidad. Se decía que "en esto está la mano del hombre"; o también: "Muerto, muerto. Fantasma, fantasma"; esta última expresión es una forma de afirmar que se trata de dos categorías diferentes:

el muerto está muerto y el fantasma es eso, un fantasma<sup>727</sup>.

Vamos a presentar algunos testimonios de nuestros informantes en relación a *las fantasmas*:

"**Antes había fantasmas; ya no hay.** Era uno que se vestía con una sábana y se ponía en lo alto una luz; y se ponía unos dientes de ajo<sup>728</sup>, y asustaban a la gente en el pueblo. Se ponían en las esquinas del pueblo. Y decían las madres a los chiquillos: «no salgas, que salen las fantasmas por los callejones», para asustarlos. Asustaban a los chiquillos con las fantasmas; y **ahora salen los chiquillos de noche y no les da miedo de nada.**" (Manuel de Alhama)

"Se decía: «Uy, se ha visto salir una fantasma»; y daba miedo. Decían: «que tengas cuidado no se te vaya a colar en la casa». «Digo..., la pillaron con fulano e iba vestido de fantasma». Éste se ha vestido muchas veces de fantasma, se vestían de blanco, una sábana liada en el cuerpo, los guantes negros, un pañuelo en la cara liado y una gorra. Los ojos se le veían, y salían de noche, los chiquillos arrancaban a correr." (Presentación)

Lo ilícito puede encontrar también apoyo en algunos de los símbolos nocturnos, como el de las almas del purgatorio de este relato:

"Los curas solían tener una sobrina, que no era su sobrina de verdad, ya sabes... Contaban que un cura tenía una criada y se le murió, y metió a otra que era joven y muy inocente; y el cura no sabía como decirle... Cogió la Biblia y caminando mientras la criada limpiaba iba diciendo, haciendo como que leía: «Según San Gregorio todas las criadas que estuvieran con un cura cada vez que se acostase con él sacaban un alma del purgatorio». Él cada vez lo decía más reciamente y la criada un día le preguntó que qué quería decir. Él se lo explicó, y la criada le dijo: «Ay señor cura por Dios, mire usted que por sacar un alma del purgatorio..., pero si es así haré el sacrificio», y se acostó con él. Y tanto le gustó a ella que cada vez que quería le decía «vamos a sacar otra alma del purgatorio». Y comenzó a cansarse él, y ella tanto insistió que cogió de nuevo el libro y dijo: «Según San Clemente no era bueno tampoco sacar muchas almas del purgatorio para no dejarlo sin gente». Se decía que las criadas más ardientes decían «vamos a sacar otra alma del purgatorio»." (Antonio)

---

<sup>727</sup> De hecho, se aplica a las personas de forma peyorativa -por ejemplo se dice que "este tío es un fantasma / o un fantasmón", o "ese es un fantasma"- para indicar una persona que tiene tendencia a comprometerse de palabra, o a decir cosas que luego no cumple.

<sup>728</sup> Aquí tenemos de nuevo los dientes de ajo, al igual que vimos en la broma de Carmen.

Entre lo oculto se encontraban las cajas de muertos, este objeto era sustraído a la vista en los pueblos:

“Los pobres hacían ellos mismos el hoyo y el carpintero hacía la caja hasta hace poco. Ahora... digo, tienen allí un almacén y tienen un ataúd y coge uno la que quiera, hace más de veinte años. Me iba a quedar yo con esto del almacén de cajas pero a mí me repugnaba. Precios de cajas, unas cinco mil pesetas, otras diez mil y otras veinte mil pesetas. Uno de los más ricos de Deifontes fue a pagarle una caja, como las cosas suben..., la quería comprar en ese momento para que luego no le costase más cara. El del depósito le dijo que sí, pero que se la tenía que llevar, que se la llevara. Y entonces no quiso y no la compró. Las tenía en un almacén porque tenía muy mala vista eso. Ver una caja siempre te repugna.” (Antonio)

También participa de lo *escondido*, además de la mortaja como vimos, el lavado nocturno de la ropa del difunto, con lo que supone de expulsión simbólica de *la muerte* que queda al interior de la casa y que estigmatiza socialmente a los dolientes. Una informante explica cómo sucedía en su pueblo:

“¡Coña con la gente! Cuando iba la gente a lavar y veían a la del muerto lavar las ropas salían corriendo y se iban corriendo a todo lo alto del agua. «Vámonos p'arriba que aquí está el muerto». La ropa..., pero era como si estuviera él, porque había estado acostado allí. Y a veces iban a lavar de noche, para que la gente no lo viera nada. Otras no lo lavaban y lo tiraban; si era de dinero la tiraban y si era pobre le hacía falta. Había gente que salía de noche para que no corrieran, la llevaban en un saco bien lejos y lo enterraban o lo tiraban; era muy desagradable eso, como si fuera la muerte. [...] No mala suerte, no. Miedo, asco, lo que fuera; yo..., parece que veían el diablo.” (Carmen)

Las ropas de los difuntos, durante el período del duelo, adquirirían el mismo carácter de peligro que el difunto. Estas ropas<sup>729</sup> ¿significaban la misma muerte por impregnación?, o ¿estamos más bien en la lógica de los fluidos corporales, en este caso el sudor, las células muertas, etc., que actuaría de la misma forma -como ya citamos- que el cabello con raíz dejado durante mucho tiempo en una palangana con agua y que acabaría convirtiéndose en una culebra (GUICHOT Y SIERRA, [1.882-1.883] 1.981: 200)? En este caso es simbólicamente interesante el entierro de la ropa.

“Cuando murió mi Juanito y la ropa de mi hijo..., yo la ropa se la di a ellas. En mi casa hay una cómoda con las ropas de mi hijo, y un día yo quise tirarlas, y el cura decía que no que se las diera a las Hijas

---

<sup>729</sup> El Dr. Catani nos sugiere la relación de esta ropa "sucia" que se lavaba de noche con el entierro de la "segundina" en Las Hurdes, es decir, la placenta.

de María. Hoy no, ya no quiere nadie estas ropas. Mi casa... el dormitorio, como le pilló en Burgos... Y a mis hijos les daba cosa ponerse las ropas, y las dimos a las Hijas de María. [...] Si morían de enfermedad la ropa la quemaban." (Antonio)

Estas ropas, normalmente, al igual que la mortaja -como ya vimos-, si no eran enterradas o tiradas, se guardaban en el fondo de los baúles, y cuando con el tiempo perdían ese carácter de peligrosas dejaban de ser *ropas de muertos* para convertirse en *ropas de los antepasados*, que podrían llegar a ser utilizadas por los jóvenes como disfraz<sup>730</sup>, tanto en carnavales como en fiestas de disfraces, integrándose en el circuito de la vida festiva y lúdica del pueblo. Claro, que si la necesidad era más fuerte esas ropas eran utilizadas inmediatamente, debilitándose su carácter de *contagio de la muerte*, al igual que en el relato expuesto del hambriento que escarbaba las patatas en el cementerio.

### 8.5. LAS ÁNIMAS.

*"El Sueño, según dicen los poetas, habita un palacio impenetrable a los rayos del Sol. Jamás ni el gallo mañanero, ni los gansos vigilantes, ni los perros, alteraron su tranquilidad. El dulce reposo tiene en él su morada habitual. El río del Olvido desliza allí blandamente sus lánguidas aguas cuyo débil murmullo invita a dormir." (J. Humbert)<sup>731</sup>*

*"Le Purgatoire est une idée neuve du christianisme mais qui a emprunté aux religions antérieures*

---

<sup>730</sup> María explica lo que sucedía con las ropas de sus antepasados:

"Siempre había cosas de los antiguos: ropas, capas, botines...; y nos disfrazábamos. También pantalones antiguos con rajadas y botones, como los de pitillo; y les quedaba las piernas muy ajustadas; sombreros de quesito, con el ala chica; que salían a la calle y todo; en los carnavales en particular [...] Allí está el Arca y el Baúl. Antes se guardaban mucho las cosas. Mi abuela tenía muchas cosas guardadas, porque se le murieron dos niñas, y tenía **ropita guardada de recuerdo**. [...] Antes había mucha falta y se guardaba tó. No daba nada de ponérsela para divertirse; normalmente se sabía de quién era; como no se usaba para vestir... En mi casa se usaba todo lo que había, en una de las veces que hacíamos rosetas, comenzamos a disfrazarnos de algo, porque siempre había algunas que animaban... Subíamos las escaleras arriba de los cuartos..., nos disfrazábamos de hombre: y una gorra, me pintan un bigote, gafas y un cigarro; nadie me conoció hasta que ya hablé... Ropas de señorío más bien: capa y sombrero de mi abuelo, con pelo de farfolla, se pegaban el bigote, se echaban cera de una vela, y luego con los dedos te lo retorcías. Para disfrazarse." (María)

<sup>731</sup> (HUMBERT, 1.988: 113).

*une partie de ses principaux accessoires.*" (Jacques Le Goff)<sup>732</sup>

*"Les âmes du purgatoire sont des auxiliaires de la vie matérielle au quotidien."* (Guillaume Cuchet)<sup>733</sup>

*"Para encontrar lo perdido se reza a las ánimas benditas un padre nuestro."* (Alejandro Guichot y Sierra)<sup>734</sup>

Comenzaremos por introducir *la presencia* que mejor corresponde a la noche en este contexto cultural del pueblo: las ánimas; pero en este apartado nos ocuparemos de ellas únicamente en relación a esa presencia en dicho contexto nocturno. Más adelante volveremos a este tema, pero sólo trataremos los contactos ritualizados a través de los ritos de mediación y del *discurso* que mantienen las almas del purgatorio.

Vamos a comenzar por introducir este tema a través del especialista del Purgatorio, Jacques Le Goff, quien publicó en 1.981 (2.002) un estudio sobre sus orígenes en la Edad Media, situando su aparición a fines del siglo XII<sup>735</sup>, y poniéndolo en relación con lo que él llama "la cultura popular" y "la presión del folklore" de la época, lo que muestra que la fuerza de este sistema procedía justamente de ahí:

"Sobre un tema como éste hay demasiadas incertidumbres para que se pueda fácilmente precisar, profundizar, interpretar la parte innegable de la cultura popular. Pero es necesario saber que esta cultura ha tenido su papel en el nacimiento del Purgatorio. El siglo del nacimiento del Purgatorio es también aquel donde la presión del folklore sobre el de la cultura de los letrados es la más fuerte, donde la Iglesia se abre más a las tradiciones que había destruido, escondido o ignorado en la alta Edad Media. Este empuje también ha contribuido al nacimiento del Purgatorio."<sup>736</sup> (LE GOFF, 2.002: 26-27)

---

<sup>732</sup> Trad.: "El Purgatorio es una idea nueva del cristianismo pero que ha tomado prestado a las religiones anteriores una parte de sus principales accesorios." (LE GOFF, 2.002: 23).

<sup>733</sup> Trad.: "Las almas del purgatorio son auxiliares de la vida material en lo cotidiano." (CUCHET, 2.003: 170).

<sup>734</sup> (GUICHOT Y SIERRA, [1.882-1.883] 1.981: 201).

<sup>735</sup> Aunque el autor siguió el rastro de lo que él consideró sus antecedentes como, por ejemplo, el *refrigerium* de los primeros años del cristianismo (LE GOFF, 2.002: 70-74).

<sup>736</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Sur un sujet comme celui-ci il y a trop d'incertitudes pour qu'on puisse aisément préciser, approfondir, interpréter la part indéniable de la culture populaire. Mais il faut savoir que cette culture a eu son rôle dans la naissance du Purgatoire. Le siècle de la naissance du Purgatoire est aussi celui où la pression du folklore

El autor pone de relieve el vínculo entre el purgatorio y "la responsabilidad individual" y "el libre arbitrio" (LE GOFF, 2.002: 15), destacando muy especialmente la importancia de su concepción espacial -lo que va a propiciar el éxito de este sistema-, puesto que

"El purgatorio nace en una perspectiva de localización porque había que encontrar un lugar a las penas que purgan, y porque el vagabundeo de las almas en pena ya no era soportable."<sup>737</sup> (LE GOFF, 2.002: 388)

El avance más significativo del sistema del purgatorio para Le Goff fue el paso de un sistema binario -cielo e infierno- a un sistema ternario -cielo, purgatorio e infierno-, lo que implica *mutaciones en la sociedad feudal* de la época, pasando de las categorías radicales y separadas de bueno y malo, a una aproximación de las mismas, lo que dio lugar a una tercera categoría intermedia: medio-bueno y medio-malo, desembocando en el concepto de "mediocre" (LE GOFF, 2.002: 301).

Le Goff, quien estudia el purgatorio entre los siglos XII y XIII, dice al final de su obra que existe un purgatorio para cada época, y que habría que estudiarlos entre los siglos XIV al XX (LE GOFF, 2.002: 483-484). El purgatorio ha cambiado y evolucionado con el transcurso del tiempo, el mismo Le Goff señala que "para la teología católica moderna, el Purgatorio [ya] no es un *lugar* sino un *estado*." (LE GOFF, 2.002: 25). Nos interesa la visión contemporánea del mismo, bien analizada por Guillaume Cuchet (2.003).

El purgatorio que emerge de la tesis de Guillaume Cuchet se sitúa cronológicamente más cerca de nuestro estudio, y es el que refleja con mayor fidelidad el purgatorio que encontramos en el discurso de nuestros informantes. Su trabajo, que es extremadamente interesante y esclarecedor para la época contemporánea<sup>738</sup>, explica cómo el sistema ideológico del purgatorio tuvo un momento álgido durante el siglo XIX, para hundirse posteriormente en los años 30, tras el impacto en las conciencias de la Primera Guerra Mun-

---

sur la culture savante est la plus vive, où l'Église s'ouvre davantage à des traditions qu'elle avait dans le haut Moyen Age détruites, cachées ou ignorées. Cette poussée a aussi contribué à la naissance du Purgatoire." (LE GOFF, 2.002: 26-27).

<sup>737</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Le Purgatoire naît dans une perspective de localisation, parce qu'il faut trouver un lieu aux peines qui purgent, parce que l'errance des âmes en peine n'est plus supportable." (LE GOFF, 2.002: 388).

<sup>738</sup> "Si l'on veut éviter tout anachronisme de compréhension, il serait donc plus juste de dire que l'Église a perdu le «Ciel» et qu'elle a trouvé l'«au-delà», ce qui est toute autre chose. Du moins est-ce la thèse que nous voudrions développer [...]" (CUCHET, 2.003: 3). Trad.: "Si se quiere evitar todo anacronismo de comprensión, sería más justo decir que la Iglesia ha perdido el «Cielo» y que ha encontrado el «Más Allá», lo que es otra cosa completamente diferente. Al menos ésta es la tesis que quisiéramos desarrollar [...]" (CUCHET, 2.003: 3).

dial, llegando a perderse dentro de la Iglesia Católica (CUCHET, 2.003: 5-12).

Seguimos a Cuchet en el tratamiento de este tema. En relación a las innovaciones del *sistema del purgatorio* decimonónico, presenta las siguientes:

"El culto de las almas del purgatorio se transforma profundamente en el transcurso del siglo, a través de la incorporación sistemática de al menos cuatro elementos, total o parcialmente desconocidos de sus predecesores. La afirmación de la capacidad de intercesión de las almas del purgatorio es la más notable de ellas, lo que le permite convertirse en devoción hacia las almas del purgatorio. El tema de las «almas abandonadas» en la encrucijada de una teología de suffragios privatizados y de nuevas sensibilidades sociales; la promoción de la oración para los muertos en el rango de obra eclesial; y la afirmación de las figuras de María, Reina del Purgatorio, permitiendo a la devoción de franquear con bastante claridad, alrededor de 1.855-1.860, un umbral de desarrollo."<sup>739</sup> (CUCHET, 2.003: 127)

Esto va a suponer que

"En adelante, las relaciones entre los vivos y los muertos son bilaterales en régimen ordinario. Durante mucho tiempo, la «respuesta» de los muertos no podía más que tomar prestado el canal excepcional de la aparición. Con esta promoción al rango de intercesor, el culto del purgatorio integra una dimensión taumatúrgica sin la cual no existe devoción de gran magnitud. A la afición filial y a la necesidad del contacto con los muertos, se añade en adelante los intereses materiales y espirituales de los vivos."<sup>740</sup> (CUCHET, 2.003: 159-160)

Pero estas "relaciones entre los vivos y los muertos" cuentan con un re-

---

<sup>739</sup> Trad. del francés. Cit. Orig.: "Le culte des âmes du purgatoire se transforme profondément au cours du siècle, par l'incorporation systématique d'au moins quatre éléments, totalement ou partiellement inconnus de ses devanciers. L'affirmation de la capacité d'intercession des âmes du purgatoire est le plus notable d'entre eux, qui lui permet de devenir dévotion *aux* âmes du purgatoire. Le thème des «âmes délaissées» au carrefour d'une théologie des suffrages privatisés et des nouvelles sensibilités sociales; la promotion de la prière pour les morts au rang d'oeuvre ecclésiale à part entière; et l'affirmation des figures de Marie, Reine du Purgatoire, permettant à la dévotion de franchir très nettement, autour de 1.855-1.860, un seuil de développement." (CUCHET, 2.003: 127).

<sup>740</sup> Trad. del francés. Cit. Orig.: "Désormais, les relations entre les vivants et les morts sont bilatérales en régime ordinaire. Longtemps, la «réponse» des morts ne pouvait guère emprunter que le canal exceptionnel de l'apparition. Avec cette promotion au rang d'intercesseur, le culte du purgatoire intègre une dimension thaumaturgique sans laquelle il n'est pas de dévotion de grande ampleur. À l'affection filiale et au besoin de contact avec les morts, s'ajoutent désormais les intérêts matériels et spirituels des vivants." (CUCHET, 2.003: 159-160).



ferente visual que nuestros informantes han conocido y descrito. Estamos hablando de las estatuas de las ánimas:

**"Las Ánimas eran dos estatuas<sup>741</sup> en la Iglesia que representaban a mujeres, y entremedias un copón donde la gente echaba monedas, con luces de velas. La gente hacía peticiones y promesas ante ellas, unas iban descalzas; los chicos pedían para tener novia; las chicas para tener novio. Había quién salía descalza... Había muchas leyendas con estas ánimas [estatuas]; se decía en el pueblo que habían hecho milagros, que habían curado a un paralítico; que las habían visto a las dos rondando por el pueblo, y la gente pensaba que ellas protegían al pueblo por la noche. La gente les rezaba para que se pudieran salvar." (Antonio)**

En el texto aparece claramente esa "dimensión taumática" que señalaba Cuchet.

En las Iglesias de muchos pueblos, se pueden encontrar estas pequeñas estatuas, con apariencia femenina<sup>742</sup>, que representan a las almas del purgatorio; se tenía la costumbre de colocar ante ellas unas lamparillas de aceite. Si en la tradición medieval, su representación iconográfica quedaba asimilada al alma del purgatorio y al ángel San Miguel -como vimos que Vovelle evocaba en la nota anterior-, nuestros informantes la relacionan con otra categoría, que no parece tener vínculo alguno con la representación medieval de Vovelle. Así para nuestros informantes, existen las siguientes categorías:

1.- *El ánima sola*. Enunciado de María "a lo mejor es una persona más sola, que no tiene quien le rece; eso decían, ahora, a ver qué era."

2.- *El ánima fiel*.

Sin embargo, María cuenta que en su pueblo se decía que "son tres al-

---

<sup>741</sup> Recordemos lo ya dicho sobre las estatuas, al tratar de la Leyenda de la Encantada. Y no olvidemos que existe una tradición de cuentos o leyendas tradicionales en que los muertos aparecían en forma de estatuas. Couffon recogió y presentó una serie de textos que tradujo; en el índice de su obra informa de los autores originales de cada relato, por ejemplo aparece así en el cuento titulado "El incrédulo y la cabeza de muerto" recogido por Espinosa (COUFFON, 1.968: 138-139): "«Ah! Monsieur, il y a là quelqu'un de l'autre monde, une statue, rien qu'un squelette!»" (COUFFON, 1.968: 138). Trad. "«¡Ah! Señor, hay ahí alguien del otro mundo, una estatua, ¡nada más que un esqueleto!»" (COUFFON, 1.968: 138).

<sup>742</sup> Aunque Antonio dice que eran dos mujeres, no parece quedar demasiado claro si las estatuas eran femeninas o masculinas. Vovelle trata del tema al decir que existían dos imágenes que representaban a las almas del purgatorio: "el ángel San Miguel y el alma"; dice también que este tema medieval lo introdujo la Iglesia de nuevo durante el siglo XIX en el campo, donde los campesinos mantenían con fuerza estas creencias, y en el que regulaban estas relaciones con los muertos. Vovelle se pregunta el por qué de la exclusión de las ciudades en este tema (VOVELLE, 1.996: 225-229).

mas perdidas", a pesar de que las estatuas representen únicamente dos figuras. ¿Cuál es la tercera "alma perdida" que no se ha representado?

Justamente Guillaume Cuchet ha establecido una tipología de las almas del purgatorio, donde aparecen tres grandes grupos:

"Las especificaciones del recurso son variadas pero se distribuyen globalmente en tres grandes tipos. Se dirigen sea a las almas «más próximas de su liberación», sea a las almas «más abandonadas»<sup>743</sup>, sea finalmente a las que «han tenido mayor devoción a» uno u otro gran intercesor (formas divinas, figuras mariales, santos). En el primer caso, el sufragio es de extracción y las almas apuntadas acumulan las ventajas del próximo elegido y del alma del purgatorio. En el segundo caso, se juega sobre la compasión supuesta del Dios de los «abandonados» y sobre el máximo endeudamiento de las almas lo que las condena al mayor reconocimiento. [...] Finalmente, el último caso presenta formas bastante diversificadas. Se reza «por las almas del purgatorio más agradables a Nuestro Señor y a la Santa Virgen», «en honor de San José para las almas abandonadas que han honrado particularmente este santo»; «para el alma abandonada que ha tenido la mayor devoción a Nuestra Señora del Monte Carmelo»; [...]"<sup>744</sup> (CUCHET, 2.003: 167)

Pero en el caso de María o de otros informantes, la percepción que

---

<sup>743</sup> Almas "Abandonadas", entrando en esta categoría las almas "abandonadas", que Cuchet relaciona con el romanticismo y el inicio del catolicismo social de San Vicente de Paul (CUCHET, 2.003: 177). Cuchet menciona tres causas de "abandono" : la primera de ellas sería "Les «prolétaires de l'autre vie» [...] Sur le plan funéraire, il s'est traduit par une hostilité croissante à l'égard des fosses communes, qui sont supprimés à Paris en 1874: devant la mort, les inégalités les plus criantes doivent s'effacer. Le problème des «âmes délaissées» se situe ainsi à la croisée de la nouvelle question sociale et de l'ancienne question du salut. [...]" (CUCHET, 2.003: 178). Trad.: "Los «proletarios de la otra vida [...]. En lo funerario, se tradujo por una hostilidad creciente hacia las fosas comunes, que se suprimieron en Paris en 1.874: delante de la muerte, las desigualdades más flagrantes deben borrarse. El problema de las «almas abandonadas se sitúa de esta forma en la encrucijada de la nueva cuestión social y de la antigua cuestión de la salvación." (CUCHET, 2.003: 178). Las otras dos causas se refieren al "Aislamiento familiar y social", y al olvido de "los sacerdotes difuntos" a los que se les atribuye la santidad (CUCHET, 2.003: 184-185).

<sup>744</sup> Trad. del francés. Cit. Orig.: "Les spécifications du recours sont variés mais se distribuent globalement en trois grands types. On s'adresse soit aux âmes «le plus près de leur délivrance», soit aux âmes «les plus abandonnées», soit enfin à celles qui «ont [eu] le plus de dévotion à» tel ou tel. Dans le premier cas, le suffrage est d'extraction et les âmes visées cumulent les avantages du prochain élu et de l'âme du purgatoire. Dans le deuxième cas, on joue sur la compassion supposée du Dieu des «abandonnés» et sur l'endettement maximal des âmes qui les condamne à la reconnaissance la plus vive. [...] Le dernier cas enfin présente des formes assez diversifiées. On prie «pour les âmes du purgatoire les plus agréables à Notre Seigneur et à la Sainte Vierge», «en l'honneur de Saint Joseph pour les âmes délaissés qui ont particulièrement honoré ce saint»; «pour l'âme délaissée qui a eu le plus de dévotion à Notre-Dame du Mont Carmel; [...]" (CUCHET, 2.003: 167).

ellos transmitían en sus discursos de estas estatuas de las ánimas -aún perteneciendo a la propia cultura local- manifestaba una cierta distancia cultural. Esta distancia en el testimonio de María se expresaba a través de calificativos como: "cosas raras", como sinónimo de cosas "de muertos", pero también indicando la extrañeza ante la presencia de elementos culturales ancestrales que conviven sincrónicamente con elementos de la modernidad. Nuestros informantes poseen ya ese lenguaje y esa lógica de la modernidad, por lo que estos objetos culturales se construyen bajo los conceptos de *lo propio cultural que se convierte en extraño*, y, por tanto, en un cierto sentido *ajeno*. Esto es lo que lleva a María a comparar estas estatuas con las estatuas indias o egipcias:

"Había un busto chiquitillo, pero una estatua de medio cuerpo que siempre tenía una luz; **como antiguamente no había luz eléctrica..., era una lamparilla de aceite**. A lo mejor estás en tu casa, te acuerdas y les rezas... La figura era... raro. Fíjate, cuando en la televisión se ven estatuas de piedra en la India, pues se me ha dado el caso de ver estatuas de esas; y yo, cuando veo las estatuas esas egipcias, pues me recuerda a mí, porque son unas caras espachurrás, no se sabe distinguir si son hombres o mujeres, las caras están aplanchetadas... Almas en pecado. La cara era rara, a lo mejor el que la hizo fue en la imaginación de lo que fuera un alma en pena. **Lo que yo sí sé es que antes se hablaba muchísimo de estas cosas, más los abuelos que las abuelas, porque quizás las abuelas tuvieran otra actividad.**" (María)

Antonio decía que esas estatuas estaban en su pueblo en la iglesia, pero esta devoción a las ánimas podía tener también un lugar dedicado exclusivamente a ellas fuera de la Iglesia, como en el pueblo de Presentación.

"Mi madre sí cree mucho en las ánimas benditas, de pedirle ella candiladas de aceite. Encienden un candil y le echan aceite o en una taza le echan mariposas. Si había algún familiar malo que se pu-siera bueno, si había algún familiar en la mili que volviera, la tenían por si le pasaba algo o lo metían en el calabozo o si le pasaba algo en el tren.

Hay una ermitica a la entrada del pueblo, que se llama de las Ánimas. **Mi madre siempre le echa dinero, porque se lo tiene ofrecido de siempre**. Cuando a José lo operaron del corazón le pidió ella a las ánimas benditas eso. Y ya se ha perdido, pero antes la gente le iban tocando, no sé si era en la Semana Santa [su marido dice que no], y le dan la música de las ánimas; y la gente le iban dando limosna y cosas." (Presentación)

No obstante, y a pesar de este sentimiento de extrañeza, las ánimas se encuentran en el centro de una importante negociación que las gentes del pueblo establecen con ellas: peticiones a cambio de oraciones y misas. Se cree en la eficacia de estas peticiones, pero no hay que olvidarse de rezarles, ya que estas se encargan de avisar. Esta relación parece revestir dos formas:

1.- Una cierta forma contractual con una duración determinada; pues se pueden tener mandas por un cierto período, y acabado éste acaba la vinculación entre las dos partes.

2.- Un compromiso a vida; si se adquiere el hábito, puede llegar a ser muy difícil desligarse de ellas, como aseguran nuestras informantes:

"Dicen que como les tengan devoción si se les olvida oyen algo raro, ven algo raro, un porrazo, o entra un huracán de aire por la ventana, un sobresalto, o una sensación de algo que has querido ver u oír. Como es que se ve que les hacen falta esos rezos... La gente decía: «como te encomiendes a las ánimas benditas ya no las puedes dejar, pues son muy vengativas»." (María)

"Las gentes les echaban muchas promesas, porque eran muy milagrosas. Había quien iba descalza, de rodillas... Muy poderosas; si les pides cosas se cumplen, y si no les rezas se vengan con lo malo. Eso es una cosa muy seria." (Carmen)

Esta relación negociada con los difuntos tuvo también su pasado en el pueblo de Quéntar, donde encontramos la imagen de la procesión de la Santa Compañía de la tradición gallega; o de la *Huestia* de Asturias. Vicente Risco señala que la procesión de almas que hace su recorrido de noche se encuentra en las regiones de Galicia, Asturias y Portugal (RISCO, 1.994: 122); y que entre las denominaciones más comunes de la Santa Compañía se encuentra la de "procesión de las ánimas" (RISCO, 1.994: 125). También explica que estas almas caminan en dos filas con velas o cirios en sus manos, y que éstos se pueden transformar en huesos de muertos. Estas almas van vestidas de blanco y siguen el camino del entierro, sin salir de sus límites (RISCO, 1.994: 135).

Lo que María y Aurelia relatan parece tener una clara relación con lo que Vicente Risco explica en relación a esta "procesión de las ánimas":

"Dicen que pusieron la Bula de la Santa Cruzada, que ahora le decimos el Vía Crucis; y la pusieron desde el pueblo al cementerio; y, lo rezaban la gente. Y, antes de llegar al cementerio en un balate que hay; y hay una piedra basta y hay como una lastra, pero hueco por dentro, y encima del balate (vas por un camino y ves como demarcación de fincas o cosas... [...]). Creo que lo hacían los viernes. Al rezar esto dicen que dejaban de ver cosas feas. **Se contaba de que te asomabas a la ventana y veías una procesión con bultos con velas. Ves un palo, lo coges y es un hueso.** Y dicen que al hacer el Vía Crucis se perdió. **Las cosas pasaban de noche.**

Te asomabas a la ventana, y veías una procesión con bultos y con velas; lo veían muchos, la gente lo comentaba. Ellos decían que eran como ánimas en pena, que se paseaban como pidiendo algo, iban de negro. Representan unos seres extraños; y digo..., vendrán de la

antigüedad [...] **Podían ser muertos vivientes. Si las analizas te dan miedo y no puedes creerlas, pero si te lo cuentan las personas a las que les pasó, y son serias, las crees...** O ves un palo, o una vela, lo coges y se transformaba en un hueso. Pero al hacerse el Vía Crucis, que lo hacían los viernes, desde el pueblo al cementerio, que lo rezaba la gente, se perdió. Ponían cruces de palo desde la salida del pueblo para marcar las estaciones, chicas y negrillas. Esto lo contaban los mayores; ellos. Los abuelos lo contaban como de habérselo contado a ellos. **¡A saber el tiempo que hace de eso!, ¡a lo mejor es de cuando empezó el mundo!** Eso son cosas que a saber del siglo que venían..., y también la gente comentaba que le había pasado." (María)

Esta historia se construye de forma mítica ligándose a los orígenes: "es de cuando empezó el mundo". Como señala Constantino Cabal,

"La idea de antigüedad se funde muchas veces en el pueblo con la idea de maldad [...]" (CABAL, 1.934: 194)

En Deifontes las ánimas desempeñaban un papel protector, en cambio en Quéntar -y no olvidemos que los pueblos de la provincia de Granada fueron repoblados, tras la expulsión de los moriscos, con poblaciones de otras regiones de la península (BARRIOS AGUILERA, 1.993) aportando sus culturas locales- quedaron supervivencias de *las procesiones con bultos y con velas* procedentes de otras áreas culturales. El relato contiene una definición y separación de los *dos mundos* -vivos y muertos- y evita la interferencia de uno con otro. La mediación de las prácticas de la Iglesia para gestionar el imaginario popular constituye un momento del pasado histórico del pueblo, un punto referencial en su relación con los difuntos instituyendo una nueva relación con *ellos*, eficaz para disipar los "antiguos" fantasmas culturales.

De los aparecidos que conviven con *el sistema del purgatorio*, Cuchet dice que,

"A falta de hacer desaparecer completamente al aparecido, el pensamiento escolástico entendía al menos pulirle las costumbres. La incompleta catolización de los espíritus debía desembocar en figuras híbridas asociando comportamientos de aparecido y peticiones de alma del purgatorio, según los equilibrios diversificados."<sup>745</sup> (CUCHET, 2.003: 415)

Las procesiones de difuntos también participan de una cierta hibridación, puesto que las prácticas de la religión oficial se revelaron eficaces:

---

<sup>745</sup> Trad. del francés. Cita Orig.: "À défaut de faire disparaître complètement le revenant, la camisola scolastique entendait au moins lui polir les mœurs. L'incomplète catholicisation des esprits devait déboucher sur des figures hybrides, associant comportements de revenant et requêtes d'âme du purgatoire, selon des équilibres diversifiés." (CUCHET, 2.003: 415).

"Era una procesión con muchas velas encendidas, y decía mi abuelo que llamaban y le dieron la vela encendida; y, el otro día echaba mano y era un hueso de un muerto...; y se metían en el cementerio. Decían que eran las ánimas. Echaron la Bula de la Santa Cruzada, ya con eso no salían esas cosas." (Aurelia)

Constantino Cabal menciona estas *huestes* bajo el nombre de "Estantigua"; a través del significado de este concepto nos hace comprender la relación que se establece entre la vela y el difunto:

"Estantigua [...] el vulgo derivaba de «estatua»<sup>746</sup> la palabra, como ayer Covarrubias y ahora Foerster.

Mas Covarrubias agregaba aún:

- «... Estatua es una figura que representa a la persona ya difunta.»

Y quienes opinaban que «estantigua» llevaba dentro la palabra «estatua», convirtieron ese mito en una procesión con una «estatua», con una imagen de muerto.

El mismo origen verbal deben tener los cirios de la hueste. A la vela para uso familiar se la llamaba antaño la «candea», y a la vela dedicada a alumbrar a los cadáveres y a acompañar los entierros, se le nombraba «estadal» de *status, statualis, statalis, statualis*, se encuentra alguna vez en lugar de *statuarius*, que hace estatuas. Su sentido primitivo fue, según unos, «el que está derecho a la vera de una estatua», y según otros, y quizá mejor, «el que tiene status», porque el cirio antiguo tenía la altura de un hombre.

Y el vulgo dedujo así:

Estat-inga, estat-al, estat-ua... Estatinga: la que lleva estatales y la que lleva una estatua. [...]

Y de aquí que por Galicia, aún en nuestros días, a la hueste la llamen «estadea»... " [...]

Y ahora ya puede explicarse el cuento maravilloso de la pobre-cilla vieja, a quien la hueste da un cirio que luego se convierte en un cadáver; lo que le da no es otra cosa que un estat-al; y en lo que se convierte, en una «estat-ua»... " (CABAL, 1.934: 201-202)

## **8.6. LA NOCHE EN LA CIUDAD.**

---

<sup>746</sup> Ya presentamos antes una reflexión parecida de Vicente Risco, Cf. II. 6.1. pgs. 486-487.

*"El Destino es un dios ciego, hijo del Caos y de la Noche. Tiene bajo sus pies el globo terráqueo y en sus manos la urna fatal que encierra la suerte de los mortales. Sus decisiones son irrevocables y su poder alcanza a los mismos dioses. Las Parcas, hijas de Temis, son las encargadas de ejecutar sus órdenes." (J. Humbert)<sup>747</sup>*

*"Te meten en una caja, luego a la fosa o a un nicho. Luego huesos, polvo y después nada." (Tomás)*

*"Ahora están apuntadaxs a Santa Lucía o a la Preventiva, están pagando una pila de años. Antiguamente no había nada de estas compañías, los familiares se juntaban. En mi pueblo no hace mucho, que haga unos veinte o treinta años. Nos apuntamos nosotros que nos vinimos aquí. La gente decía «Digo, estar pagando toda la vida, estar pagando la muerte. Ni pensarlo. Ya verás cuando me muera cómo me entierran.» Ahora sí están muchos apuntados." (María)*

La noche en la ciudad adquirió otro significado para las personas de esta generación, especialmente cuando han tenido que situarse frente a ella en soledad con angustias y temores, y cuando fueron perdiendo sus familiares. La noche les situaba frente a la idea del propio destino personal:

*"Eso tiene que pasarle a todo el mundo, que se muere y cuando esto ha acabado, cuando se va a su casa, y tú te quedas sola... Y de día... ¡anda!, porque ves gente, **y cuando llega la noche, que cada uno se va a su casa, y a dormir; y si tienes miedo piensas... ¿mira que si me pasa algo, y no puedo avisar a nadie?** Y una está buena, ¡anda!, pero si no ¡Dios mío! **Y si me pasa algo ¿a quién aviso yo?** Eso es triste, **y ahora ¡anda!, tenemos el teléfono.**" (María)*

La soledad, por tanto, hace que las personas se vuelvan más vulnerables, y que despunte esta idea del destino. Es quizás debido a esto que se ha construido por parte de algunos escritores y pensadores la metáfora de *la ciudad* como *cementerio*. Jean Baudrillard, hace una relación parecida, al decir que con el retroceso de los cementerios en las grandes ciudades

*"[...] son las ciudades modernas las que asumen completamente esta función: son ciudades muertas y ciudades de muerte. Y si la gran metrópolis operacional es la forma acabada de toda una cultura, entonces simplemente la nuestra es una cultura de muerte."<sup>748</sup> (BAUDRI-*

---

<sup>747</sup> (HUMBERT, 1.988: 84).

LLARD, 1.976: 196)

Podemos comprender este discurso desde un punto de vista subjetivo: experiencia personal o testimonio. Pero Baudrillard lo que está ofreciendo es una visión crítica pesimista del mundo urbano en la que se lee fácilmente el malestar que María expresaba unas líneas más arriba. Pero desde un punto de vista objetivo creemos que se impone otro tipo de planteamientos, que nos ayuden a comprender qué está sucediendo -sin dolorismos- y por qué.

En este sentido nos parece más apropiado dirigir nuestra mirada y plantearnos la cuestión de la influencia en el hombre y en la sociedad del *medio construido* en este contexto urbano, porque es aquí que podemos encontrar planteamientos elaborados con mayor rigor, profundidad y conocimiento de causa. Destacamos, por ejemplo, los trabajos de Amos Rapoport, quien dice muy justamente que,

"En general, los etnógrafos han escrito relativamente poco acerca del medio construido aunque probablemente han observado mucho. Yo debería, por tanto, plantear una serie de cuestiones relacionadas con una nueva y mejor aproximación transcultural al estudio de la forma en que la gente organiza el espacio y modela el medio construido. El propósito de estas cuestiones es facilitar generalizaciones válidas que se hacen acerca del medio y las formas en que la gente interactúa con él y también en que la gente rivaliza con ciertos imperativos medioambientales que pueden ser vistos como universales."<sup>749</sup> (RAPOPORT, 1.976: 13)

Rapoport utiliza el concepto de *medio como sistema simbólico* (RAPOPORT, 1.976: 12), que se organiza en relación a varios ejes: espacial, de significado, de tiempo y de comunicación (RAPOPORT, 1.976: 18-19). Este tipo de códigos organizan la vida de las personas de diferente manera.

El artículo de Aristide H. Esser, por ejemplo, pone en relación nuestro funcionamiento cerebral con el *medio construido* y entre otras cosas señala que

---

<sup>748</sup> Trad. de la edición francesa. Cita Orig.: "Si le cimetière n'existe plus, c'est que les villes modernes tout entières en assument la fonction: elles sont villes mortes et villes de mort. Et si la grande métropole opérationnelle est la forme accomplie de toute une culture, alors tout simplement la nôtre est une culture de mort." (BAUDRILLARD, 1.976:196).

<sup>749</sup> Trad. de la edición americana. Cit. Orig.: "Ethnographers have generally written relatively little about the built environment although they have probably observed much. I would, therefore, like to pose a series of questions which are related to a cross-cultural and rather new approach to the study of the way in which people organize space and shape the built environment. The purpose of these questions is to enable valid generalizations to be made about the environment and the ways in which people interact with it and also to begin to define ranges and limits in the specific ways in which people cope with certain environmental imperatives which might be seen as universal." (RAPOPORT, 1.976: 13).



"Los tres sistemas en el CNS<sup>750</sup> se encuentran perfectamente bien integrados biológicamente hablando. Pero cuando vemos al hombre dentro del contexto sociocultural, el cerebro contiene construidos dentro conflictos funcionales."<sup>751</sup> (ESSER, 1.976: 131)

Unas páginas más adelante, este mismo autor señala que

"Para nuestro propósito aquí, el contraste en el funcionamiento del CNS significa una dicotomía entre razón y emoción o entre lo científico-tecnológico y lo social. Como ya expusimos antes, esta dicotomía comenzaba cuando el hombre llegó a ser consciente de sí mismo y cogía las oportunidades usando o abusando él mismo de la interpretación de roles. Esto precisa desatender una u otra para sus propios sentimientos o tomar conciencia previamente de los aspectos inconscientes de sí mismo. Durante la evolución cultural el rápido mecanismo cortical de la lógica, pensamiento racional y acción voluntaria, comienza a tomar prioridad sobre los lentos procesos subcorticales de ambas experiencias directa y emocional. Peor aún, el éxito de la razón y la aplicación de la lógica y del pensamiento lineal de causa-y-efecto en la ciencia y en la tecnología nos han hecho intentar utilizar los mismos mecanismos en las relaciones interpersonales. Esto es imposible porque estas últimas están gobernadas por el sistema límbico, el cual no es razonable."<sup>752</sup> (ESSER, 1.976: 132-133)

Como vemos, la lógica científica que se encuentra en la base de los proyectos de diseño del espacio urbano no tuvieron en cuenta ciertos aspectos que se encuentran presentes en la naturaleza humana, y que no son del orden de esa lógica de la que, en general, nuestra civilización occidental parece estar tan satisfecha, hasta que individualmente nos toca hacer la prueba de vivir sus consecuencias.

---

<sup>750</sup> Central Nervous System: Sistema Nervioso Central.

<sup>751</sup> Trad. de la edición americana. Cit. Orig.: "The three systems in the CNS [Central Nervous System] are biologically perfectly integrated. But when we view man within the sociocultural context, the brain contains built-in functional conflicts." (ESSER, 1.976: 131).

<sup>752</sup> Trad. de la edición americana. Cit. Orig.: "For our purpose here, the contrasts in CNS functioning mean a dichotomy between reason and emotion or between the scientific-technological and the social. As we discussed before, this dichotomy started when man became aware of himself and seized opportunities of using or abusing himself by role playing. This requires either disregard for his own feelings or making conscious previously unconscious aspects of himself. In cultural evolution the rapid cortical mechanisms of logic, rational thought, and voluntary action began to take precedence over the slow subcortical processes of both direct and emotional experiences. Worse, the success of reason and the application of logic and linear cause-and-effect thinking in science and technology have made us try to use the same mechanisms in interpersonal relationships. This is impossible because the latter are governed by the limbic system, which is not reasonable." (ESSER, 1.976: 132-133).

## CAP. 9 ALGUNOS RITOS DE MEDIACIÓN.

*"El cambio de la vida a la muerte es como si fuera una lucidez que Dios les da, que no sabe una comprender porque no ha pasado por ahí." (María)*

*"Yo te digo la verdad, yo vi a una señora morirse que era vecina, y ves la muerte venir." (Cati)*

*"En mi pueblo a un chiquillo le dio algo y se quedó como muerto, y le iban a hacer un ponche. Estábamos allí todos los niños hablando, mirando y vimos al muertecillo allí tumbado y se levantó y dice «también pa mí ¿no?», y todo el mundo salimos corriendo; y vino el médico, era una cosa del corazón y estaba vivo. Le decíamos: «anda que estás muerto», y decía: «No, que lloro». Los lazos colgando, los niños corriendo." (Carmen)*

En este capítulo vamos a acercarnos a las formas de contacto ritualizadas socialmente entre la comunidad de vivos y la comunidad de muertos. Como estamos viendo éstos se encuentran presentes en la vida nocturna del pueblo cotidianamente pero también en momentos festivos. A estos últimos les corresponde el encuentro entre la sociedad y sus ritos lo que le permite un cierto contacto; es lo que sucedía, por ejemplo, en la celebración del Día de Difuntos del que una informante ya señaló que "esa noche salen las almas del purgatorio, y si hay alguno en el purgatorio sale y están descansando."<sup>753</sup>

Nos acercaremos a lo que llamaremos *seres transicionales*, es decir que participan de una doble identidad a la vez: vivo y muerto. Para comprender esta doble pertenencia hemos de especificar que estos seres transicionales son tratados como *objetos rituales*; de modo que cuando un *objeto* de este tipo se combina y entra en contacto con el concepto y la realidad de la muerte ambos quedan asociados. Para ilustrar lo que estamos diciendo vamos a exponer el caso de un objeto, que además es sagrado, como la Cruz del féretro. La cruz es un objeto venerado<sup>754</sup> que protege en este mundo y en el otro. Sin embargo la cruz de la caja puede convertirse en un peligro, y se asocia a esta noción:

---

<sup>753</sup> Presentación.

<sup>754</sup> Carmen, por ejemplo, guardaba consigo en un estuche de tela negra la cruz que llevaba su marido cuando lo mataron. A veces la apretaba entre sus manos, cerrando sus ojos y le traía recuerdos de su marido: "Mi marido siempre la llevaba encima, y se la cogí antes de que cerraran la caja. Mi marido siempre la llevaba encima y cuando estaba en casa la llevaba yo y cuando se iba la llevaba él en el bolsillo de la camisa, le tenía mucha fe ¡qué pena que no le salvó la vida!, como a mucha gente que le dispararon y la bala dio con el crucifijo y no les pasó nada. Tendría que ser así."

"La cruz venía en la caja pegada y se la ponían en la cabecera, en la tierra la mayoría; esa cruz no se podía enterrar. Ahora que te podías costear una mejor la ponías, y te llevabas esa a tu casa. Esta cruz se guardaba. Impone. Una cosa es comprar un crucifijo para ponerlo y otra cosa es poner esto. Impone porque sabes lo que es. La guardabas escondida. Yo tengo dos cruces en mi armario de mis niños y no me importa, sabes que han sido tuyas. Eso te causa una sensación de respeto, de saber lo que es, triste, fea, desagradable. Te motiva un recelo. Normalmente en todas las casas había cruces escondidas. Es que dicen que no se pueden enterrar, en mi pueblo siempre la han dejado fuera.

Te voy a contar una cosa que es verídico. Murió una mujer y las hijas se llevaron la cruz a la casa y la colgaron, y el padre se murió y el hijo se puso malo, malo. Y un curandero le dijo: «Tú tienes en tu casa algo puesto de una persona muerta de un sentimiento muy grande». Dijo que lo tirasen, y lo hicieron y se puso bien. Una hermana mía y un cuñado lo presenciaron. Algo de una persona recién muerta. «Lo único que tenemos en el dormitorio...», y se puso el hombre bien. ¡Mira qué cosa más rara!, eso no es que dicen sino que ha pasado, y dices ¿qué motivo tiene?, y no le sacas." (María)

"En las tapaderas siempre viene un crucifijo. El de la compañía se lo lleva, el que viene con la caja se va con el difunto. El crucifijo hay quien se lo queda, el que lo quiere poner lo pone y el que no lo guarda. Yo sé que en el cementerio le dicen a los familiares que si quieren que se lo queden o no. La cruz va encima de la caja. Eso hay quien abre la caja y la echan dentro y otros se la llevan. Mi nuera sin ir más lejos tiene el crucifijo de su padre. [...]" (Cati)

Lévi-Strauss presenta dos modelos de relaciones entre vivos y muertos tomando los nombres de temas folklóricos. Al primer modelo lo denomina "el muerto agradecido" -con una cierta idea de *contrato* entre las dos partes, caracterizado por un reparto equitativo- en el que los vivos garantizan las prácticas rituales a sus difuntos, y éstos a su vez renuncian a perseguirlos, dejándolos en paz, y asegurando las cosechas, la fecundidad de las mujeres y una larga vida. Al segundo modelo le da el nombre de "el caballero atrevido"; en este modelo los vivos y muertos establecen una relación de lucha: los vivos no dejan descansar a los muertos utilizándolos para sus actividades mágicas, y los muertos, a su vez, se van a cobrar caro esta interrupción de su descanso. El autor dice que estos dos modelos son incompatibles y que más bien las sociedades retienen sólo uno de ellos pero que en algunas se articulan los dos juntos (LÉVI-STRAUSS, 1.984 a: 245-246). Este es el caso de la tribu Bororo que describe en su obra *Tristes Trópicos* y cuya originalidad es justamente la articulación de estos dos modelos, construyendo de este modo un sistema de creencias y ritos que corresponden a cada uno de ellos y mecanismos que permiten pasar del uno al otro (LÉVI-STRAUSS, 1.984 b: 264).

El mismo autor, reflexionando sobre Europa Occidental, señala que nuestro folklore conserva vestigios de las creencias en los dos tipos de muertos: los que morían de causas naturales llegaban a ser protectores; y, los suicidas, asesinados o embrujados, terminaban por ser espíritus celosos y peligrosos. El autor cita la influencia del Evangelio que deja un hueco a la indiferencia con respecto a estas creencias, con su fórmula "dejad que los muertos entierren a los muertos" (LÉVI-STRAUSS, 1.984 b: 263). Concluye diciendo que

"[...] me parece que todas las culturas han tenido conciencia de forma oscura de las dos fórmulas, poniendo el acento en una de ellas, buscando a través de conductas supersticiosas protegerse del otro mundo (como, por otra parte, nosotros mismos seguimos haciendo, en despecho de las creencias o de la incredulidad reconocida)."<sup>755</sup> (LÉVI-STRAUSS, 1.984 b: 264)

Estos modelos que presenta Lévi-Strauss, nos parecen bastante interesantes como criterio de clasificación. Antes de entrar en el tema diremos que nuestra impresión a través de los testimonios de nuestros informantes es que en sus pueblos este modelo se construye con el del "muerto agradecido", encontrándose bien presente el sentido de la negociación entre vivos y muertos. Vamos a analizar tres casos que nos muestran el proceso de mediación simbólica a través del diálogo entre *los dos mundos*. Estos mundos tienden a construir una "alteridad" simbólica y conciliatoria en el reconocimiento de la existencia del "otro" en su diferencia radical.

Vamos a comenzar con estas dos formas de diálogo simbólico, en primer lugar a través de la promesa del Jeremías; en segundo lugar con la celebración dedicada a las ánimas el Día de Año Nuevo (Día de los Gallos) -los dos contextualizados en Deifontes-; y, terminaremos con el Rosario de Difuntos, cuyas oraciones contienen un diálogo ritualizado entre las almas del purgatorio y los vivos, en el pueblo de Quéntar.

### 9.1. EL JEREMÍAS.

*"En Semana Santa un hombre se vestía de San Juan, e iba a darle la novedad a la Virgen de los Dolores de la muerte de su hijo:*

«Apenas el Sol salía y la pena llegó  
al Señor San Juan muy depriosa,  
y a los terribles golpes que dio,

---

<sup>755</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] il semble que toutes les cultures aient eu obscurément conscience des deux formules, mettant l'accent sur l'une d'elles tout en cherchant par des conduites superstitieuses à se garantir de l'autre côté (comme d'ailleurs nous continuons nous-mêmes à le faire, en dépit des croyances ou de l'incroyance avouées)." (LÉVI-STRAUSS, 1.984 b: 264).

salió la afligida madre asustada,  
a ver lo que era;  
y en el rostro de San Juan,  
apareció la triste nueva:  
Vengo a decirle Señora,  
que nuestro Maestro,  
en las manos del enemigo queda.»<sup>756</sup>

*Se ponían los vellos de punta."*  
(Antonio)

Este ritual que Antonio nos relata de su pueblo se inscribía dentro de *las promesas*. Normalmente éstas se hacían a la Virgen o al Señor. Por ejemplo, se podía prometer ir descalzos a una cierta ermita o también *ir al Señor*, promesas de misas, portar *el sayo* marrón oscuro o morado hasta que se rompiese, etc. Pero el cumplimiento de la promesa del Jeremías supone efectuar un recorrido entre los dos espacios simbólicos -de vivos y de difuntos, que ya vimos- durante la noche. El varón vivo recorre en un tiempo sagrado -Semana Santa- y de forma ritual los caminos normalmente *prohibidos*. Este fue el relato obtenido de esta promesa-ritual facilitada por nuestro informante:

**"Vestirse de Jeremías... Y tenía que estar toda la noche desde el pueblo hasta el cementerio; a la puerta del cementerio rezaba una oración, la que él quisiera. Y no podía hablar con nadie, se encontrara**

---

<sup>756</sup> María Rosario Moreno Espigares y Lidia María Moreno Espigares, en su libro *Deifontes, algo de nuestro pueblo*, presentan el texto completo que ocupa varias páginas. Presentaremos el comienzo lo que nos permite comparar el texto original y lo que nuestro informante ha retenido en su memoria. Las autoras explican que "[...] una costumbre que todavía hoy perdura es: "La embajá de San Juan". Se celebra el viernes santo en la plaza. Consiste en que San Juan va a buscar a la Virgen María, madre de Jesús, para anunciarle el prendimiento de su Hijo. Se saca la Virgen de los Dolores a la plaza, y Manuel Amador, vecino del pueblo y por tradición familiar, recita a la Virgen estas palabras:

Apenas el sol salió,  
cuando el sol salió apenas,  
cuando a la puerta llegó,  
el Sr. San Juan muy apriesa,  
terrible golpe el que dio  
con el aldabón en la puerta,  
fue golpe que dio en el alma  
virginal de nuestra Reina.  
Salió la afligida Madre  
asustada, a ver lo que era,  
y, en el rostro de San Juan  
conoció la triste nueva,  
porque turbado y lloroso  
pálido el semblante lleva,  
[...]" (MORENO ESPIGARES; MORENO ESPIGARES, 1.997: 91-95)

con quien se encontrara; y, esto lo hacía toda la noche, desde el pueblo al cementerio; y **del cementerio al pueblo. Se vestía como con una túnica**, como la que tenía San Juan; y **una careta como las máscaras del carnaval**, que **nada más que se veían los ojos**; y, **no podía hablar con nadie. Cuando llegaba al pueblo, entraba en una casa, estaba un rato, menos de una hora, y luego salía.**

**Al otro día, cuando se quita la careta, ya tiene la familia preparada un traje viejo, lo rellenan de paja, o de trapos viejos, para que pareciese de verdad, y lo colgaban entre el cementerio y el pueblo en un olivo; y, estaba allí hasta que los chiquillos lo quitaban, lo descolgaban, lo arrastraban...** Lo ponían **en un árbol ahorcado**, y el final era **descolgarlo, y al final lo quemaban los chiquillos**. Unos lo quemaban, otros no, dependía.

**Una vez que se quitaba la máscara se sabía en el pueblo quién era...**

Y se lo decía al cura; y, **se apuntaban para Jeremías**. El cura tenía que llevarlos por orden al que le tocaba. Esto era sólo en la Semana Santa, Jueves o Viernes<sup>757</sup> Santo. **Iba uno por año, al que le tocaba...** ¡Yo que sé!, que lo echaban de promesa como un sacrificio. El cura llevaba la contabilidad y el cura se lo decía... **Parecía que ya se descargaban de la promesa que había hecho**, porque había la creencia de que el que se echaba una promesa si no la cumplía le salía un santo o un demonio y no le dejaba dormir. No creo que se haya perdido lo del Jeremías, pero **como es tan antiguo a lo mejor ya lo han quitao.**" (Antonio)

Para este ritual, que se estructura en varios tiempos, vamos a seguir los ritos de paso de Van Gennep:

### **1.- Tiempo de espera o fase preliminar: EL CICLO ANUAL.**

Depende de una lista de espera que gestiona el cura del pueblo -como referente de la institución eclesial y también de lo sagrado- siendo él quien distribuye el rol de "Jeremías" cada año. Esta espera *prepara* la entrada al ritual que se inscribe dentro del tiempo sagrado de la Semana Santa, donde se representa la muerte de Jesús. Es posible que exista un paralelismo con el descenso de Jesús a los infiernos, una vez muerto en la cruz, para rescatar y salvar las almas de los difuntos y de los patriarcas que se encontraban allí, desde el primer hombre.

### **2.- Tiempo de participación en el ritual; fase de margen: LA NOCHE.**

---

<sup>757</sup> "Hay un dicho «En viernes ni te laves ni te peines»." (Aurelia)

El recorrido del itinerario se sitúa entre el pueblo, o, quizás mejor dicho, entre el interior de la casa y la puerta del cementerio. Esto, como ya vimos más arriba al analizar la simbología de los espacios durante la noche, indica que el Jeremías está recorriendo un espacio simbólico y ritualmente *pactado* con los muertos durante la noche, pero en condición de vivo. Y como tal vivo está sobrepasando los límites simbólicos de la noche que le corresponden: la calle y el camino al cementerio hasta llegar a la puerta del mismo<sup>758</sup>, donde rezará una oración (aceptando los peligros que supone). Pero, por otro lado se le va a permitir durante este tiempo ritual el acceso al interior de las casas del pueblo, participando de esta forma la comunidad (por lo que las casas permanecen abiertas). El Jeremías está acercando los dos mundos -muertos y vivos- a través de su "persona" y de su recorrido. Se produce así una inversión simbólica y ritualizada de la nocturnidad, en la que un vivo del pueblo -que tiene algo que ofrecer a los difuntos del cementerio a través de su presencia en sus espacios y con sus oraciones- penetra justamente sus espacios durante la noche, con la excepción del interior del cementerio.

Desde el punto de vista de los "representantes" del ritual, en este tiempo nocturno, tenemos:

a) El actor activo del ritual:

En la representación ritual del Jeremías<sup>759</sup> aparece elaborado un relato,

---

<sup>758</sup> Recordemos que -como ya vimos- en las pruebas de hombría se llegaba hasta la puerta del cementerio.

<sup>759</sup> Seguramente presente alguna relación con el profeta bíblico del mismo nombre, que vivió entre el siglo VII y VI. Entre otras cosas porque en Semana Santa se celebraba tradicionalmente desde hacía siglos el Oficio de Tinieblas, ligado a las Lamentaciones de Jeremías, donde al parecer se incluían algunos de sus textos. Entre las características fundamentales de este profeta encontramos las siguientes:

-Cuando Dios le anuncia que va a ser su profeta y que lo había conocido antes que estuviera en el seno de su madre, él responde que él no sabe hablar; y, entonces Dios le dice, que Él pondrá sus palabras en su boca (Jr., 1, 1-9). Jeremías se presentaba como un profeta tímido, al que Dios le habla con un lenguaje afectivo, le dice en un momento dado "Con amor eterno te he amado" (Jr. 31, 3).

-Es también el profeta que profetiza las catástrofes; vivió la caída del reino de Judá y también la de Jerusalén. Trató de ayudar al pueblo judío en la prueba del Exilio. Fue despreciado y odiado por sus profecías corriendo más de una vez el riesgo de ser apedreado. Esto le hizo vivir una vida en situación de *marginación social*, de la que se quejaba amargamente a Dios, expresando su enfado de forma muy radical, llegando a la "blasfemia" contra su Creador, de las cuales algunas han sido consideradas como muy duras, pues al Dios que le había hablado de su "amor eterno" por él, Jeremías llega a decirle: "Serás para mí como un torrente falaz, como aguas que engañan." (Jr. 15, 18). En uno de sus lamentos más hermosos y amargo dice también: "Tú me sedujiste, Yahvé, y yo me dejé seducir; [...] La palabra de Yahvé es para mí un oprobio, una afrenta todo el día. Por eso me dije: «No me acordaré ya de Él ni hablaré más en su Nombre», pero luego sentí en mi corazón como un fuego abrasador, encerrado en mis huesos [...]" (Jr. 20, 7-9); y más adelante: "¡Maldito el día en que nací! ¡No sea bendito el día en que me dio a luz mi madre! ¡Maldito el hombre que dio a mi padre la noticia: «Te ha

donde el papel principal es interpretado por este personaje, que representa a un "vivo" cualquiera del grupo en su condición de "persona" -recordemos el sentido etimológico de Mauss ya presentado<sup>760</sup>-. Pero también va a representar la muerte; encarna, por ello, un personaje *transicional*. En su **atuendo** destacan principalmente:

- por un lado, **una Máscara** que oculta su rostro individual y, por tanto, aparece desprovisto socialmente de la propia identidad. Nuestro informante dice que se trata de una máscara como las que se usan en los carnavales, es decir *del todos en general y de ninguno en particular*, que podría tomarse por una forma de exaltación de la vida por parte del grupo frente a la muerte significada por el cementerio. Pero, como ya explicamos al tratar de la leyenda de la Encantada, las máscaras y las estatuas podían representar a los **difuntos**, por lo que quizás el Jeremías está conjugando en su persona una especie de síntesis entre vivo y muerto, o según la expresión de Genta Kamimura<sup>761</sup> de *cadáver vivo* (LARTÉGUY, 1.972: 75). En este sentido adopta el

---

nacido un hijo varón», colmándole así de alegría! ¡Sea aquel hombre como las ciudades que destruye Yahvé sin compasión! ¡Oiga él gritos por la mañana, y el estruendo de la guerra al mediodía! ¡Por qué no me hizo morir en el seno materno, de modo que mi madre fuese mi sepulcro, y su seno una eterna preñez? [...]» (Jr. 20, 14-17). Los expertos bíblicos ven en Jeremías una imagen que prefigura Jesús.

Los puntos comunes que encontramos con nuestro Jeremías, del que nos habla Antonio podrían ser: su situación social marginal, que el rito reproduce en el trayecto del pueblo al cementerio; el Jeremías bíblico declara no saber hablar, el del ritual que analizamos debe guardar silencio; y, finalmente si el primero, en sus quejas, se lamenta de haber nacido, y desear estar muerto; el segundo va a aproximar los dos mundos ritualmente.

<sup>760</sup> Cf. I. 3.4., pgs. 119-120.

<sup>761</sup> Genta Kamimura es uno de los jóvenes japoneses que participaron en la II Guerra Mundial y que perdieron la vida en ella. Esta expresión él la utiliza en el contexto de su vida en el ejército: "J'ai été reçu à mon examen d'aspirant. Maintenant, je dois rester quatre ou cinq ans dans cette armée que je déteste. Si ce n'avait été pour maman, je me serais certainement tué hier. Quand j'en aurai terminé avec cette vie de *cadavre vivant*, j'aurai presque trente ans." (LARTÉGUY, 1.972: 75). Trad.: "He pasado mi examen de aspirante. Ahora tengo que quedarme durante cuatro o cinco años en este ejército que detesto. Si no hubiera sido por mamá, ciertamente que me habría matado ayer. Cuando haya terminado con esta vida de *cadáver vivo* tendré casi treinta años." (LARTÉGUY, 1.972: 75). Jean Lartéguy recoge algunos testimonios escritos basándose en una publicación japonesa que tuvo un gran éxito en el Japón de la posguerra, especialmente entre los universitarios, bajo el título *Ces voix qui nous viennent de la mer*. Lartéguy cuenta cómo un japonés le explicó la importancia de este libro en ese contexto de posguerra: "Aucun étudiant japonais ne songe à faire carrière dans l'armée. S'il n'a pas fait la guerre, il a connu des camarades qui en revenaient, et, surtout, il a lu *Ces voix qui nous viennent de la mer*. Il a en fait son livre de chevet. Les voix de ses camarades morts ne cessent de lui rappeler combien ils ont souffert dans une guerre perdue d'avance, sous la botte de pantins odieux." (LARTÉGUY, 1.972: 36). Trad.: "Ningún estudiante japonés sueña con hacer carrera en el ejército. Si él no ha participado en la guerra, ha conocido camaradas que han regresado y, sobre todo, ha leído *Estas voces que nos vienen del mar*. Ha hecho de él su libro de cabecera. Las voces de sus camaradas muertos no cesan de recordarles cuanto han sufrido en una guerra perdida de antemano bajo la bota de fanticos odiosos." (LARTÉGUY, 1.972: 36).



silencio, lo que le asimila con los difuntos. Y este silencio funciona también de forma parecida a como lo hacía el velo del luto; el Jeremías participa de otras "realidades" a través de su presencia y contacto, siendo el intermediario entre vivos y muertos. Pero como vivo el anonimato también posee una misión de protección del individuo que se sitúa y moviliza en situaciones "peligrosas", al franquear espacios y categorías en los que corre un riesgo, por lo que al ocultar su identidad está preservando al individuo concreto, al menos hasta que se quita la máscara dentro de su pueblo.

- y, por otro lado, tenemos "**una túnica, como la que tenía San Juan**". Este santo representa la máxima expresión de lo diurno, que es lo que se festeja en el día de este santo que coincide con el solsticio de verano. Es, por tanto, una exaltación de la vida que se concreta a través de símbolos ígneos, de la luz como signifiante de la vida y que de alguna forma introduce en este contexto un elemento de la fase siguiente.

El traje y la máscara están corroborando el carácter nocturno-diurno del Jeremías situándose en la frontera de los dos mundos, y acercándolos a su vez.

#### b) Los participantes pasivos del ritual:

Éstos quedan reclusos por la noche en el espacio de sus casas como sucede durante el tiempo ordinario. Representan la vida en su cotidianeidad nocturna; pero, a diferencia de ese tiempo ordinario en que las casas permanecen cerradas, durante el tiempo ritual los hogares estarán abiertos y accesibles para que el Jeremías pueda detenerse y descansar -"Cuando llegaba al pueblo, entraba en una casa, estaba un rato, menos de una hora, y luego salía"- . Todos saben que el Jeremías es un vecino del pueblo, pero nadie sabe de quién se trata; éste va a circular en el espacio del pueblo sin poder hablar con los suyos, de hecho circula entre ambos espacios llevando consigo los significados de la promesa-ritual.

### **3.- Tiempo de salida del ritual o fase postliminal: EL DÍA.**

*"Una vez que se ha enterrado se ha terminado la vida y esa persona." (Cati)*

La llegada del día va a permitir que las cosas vuelvan a su curso normal, que se instauren de nuevo los espacios en los que queda definida la "realidad social" de la vida cotidiana. Pero como se han producido ritualmente algunas inversiones (espacios, actor principal y hogares), es ritualmente que se va a producir la transición a la vida de todos los días.

La salida del sol coincide con la finalización del recorrido simbólico del "Jeremías", pudiendo el "penitente" mostrar su identidad a la luz del día en sus espacios de socialización diurna, y tras haber cumplido su promesa. Nuestro informante decía que "había la creencia de que el que se echaba una

promesa, si no la cumplía, le salía un santo o un demonio; y no le dejaba dormir". El Jeremías queda, por tanto, conciliado con la noche y con lo "sagrado".

En adelante, el ritual se completa o cierra con un señuelo para engañar a la muerte -de la que tanto se aproximó la comunidad durante ese ritual nocturno-; el señuelo va a ser el pelele que representará simbólicamente en este contexto al "doble" del vivo -"que pareciese de verdad"-; y que será ahorcado "entre el cementerio y el pueblo en un olivo", quizás también para conjurar *las figuras híbridas* que mencionaba Guillaume Cuchet y que tenían a la vez *comportamientos de aparecido y peticiones de alma del purgatorio* (CUCHET, 2.003: 415), simbolizando en este caso el pelele también al difunto en general. En este sentido se trata también de eliminar simbólicamente esa *segunda piel* que representó la muerte y que se asoció con los trajes y las ropas viejas.

Pero también se puede comprender en su relación con el olvido y como sucede a los restos humanos cuando pasan al osario:

"En mi pueblo le dicen huesario; hay una puerta en el mismo cementerio con un apartaillo y allí los queman y les echan cal. Les echan los huesos y una capa de cal y se queman; es cal viva y luego le echan agua para que hierva. Aquello está con mucha yerba y muchas cosas, pero ahora como el nicho es comprado no los sacan." (María)

"Las fosas comunes se echa una capa de muertos, otra de tierra para que no huela. Si no, se hace un crematorio próximo se echa cal viva. Si no se le echa gasolina y fuego, en el crematorio." (Manolo)

### El papel de los niños del pueblo.

Los últimos actores de este relato son los niños del pueblo, que representan, por un lado, la vida en su aspecto "creciente", como el sol levante; y que son, por otro lado, el grupo de **críos**<sup>762</sup> **los que se encuentran en situación de "margen social"** ya que su proceso de socialización se encuentra en curso. Son ellos, los que a través de un juego de niños, van a ocuparse del pelele, van a "descolgarlo, y al final lo quemaban". Luís Hoyos Sainz dice que *vestir al pelele* era sinónimo de vestir al muerto (HOYOS SAINZ, 1.944: 40); y quemar el pelele es hacerlo desaparecer. Aquí es el pueblo el que, a través de la fuerza de la descendencia y la procreación, en la alternancia temporal -de los ciclos de la vida y la muerte, como del día y la noche- envía a la nada, cuando "quema" la memoria de *lo que fue* vaciado de todo contenido. En las generaciones sucesivas se irá instalando el olvido en correspondencia a lo que sucede en la experiencia real de la muerte

---

<sup>762</sup> A partir de aquí sería interesante desarrollar un trabajo etnográfico sobre los cambios de definición de la infancia en estas generaciones, antes de que desaparezcan. Este es el período de la vida en que las potencialidades del hombre están latentes para un desarrollo posterior en la edad adulta.

"Se limpia la casa y se organizan las ropas, unos las dan y otros las tiran. Y se pierde la huella de esa persona que se ha ido. Depende del valor de las prendas. Entre los familiares se reparten los recuerdos más personales. La habitación se blanqueaba y se cambiaba de muebles o de posición. Por regla general no se conservan. La gente quería lógicamente olvidar, y yo estoy de acuerdo. Otras personas con otra mentalidad decían: «No, esto hay que dejarlo como él lo dejó». Lo que haya que tirar se tira." (Cati)

Este ritual, tal y como nos lo relató nuestro informante, sufrió una modificación tras un incidente poco antes de la Guerra Civil, que costó la vida a uno de los Jeremías:

"Esto ["el Jeremías"] también pasa en Iznalloz<sup>763</sup>. Verás lo que pasó [en mi pueblo], que se tuvo que cambiar. Y en todos es la misma fórmula, toda la noche en el cementerio, y sin poder hablar. En estos tiempos peligrosos de la guerra, antes de la guerra...; como este hombre no podía hablar le echaron el alto, no sé si eran falangistas o comunistas... Como no eran del pueblo, no conocían la costumbre. Le echaron el alto, y como no podía hablar, siguió, siguió..., y lo mataron, creyendo que era otra cosa. **Y, ya desde entonces va alguno de su familia a la vista de él por si tropieza con alguien hablarle...**<sup>764</sup> Yo no sé por qué [lo llaman] el Jeremías, si es que hay un santo..." (Antonio)

Esta tradición del Jeremías es posible que se encuentre, o se haya encontrado ritualizada en otros pueblos andaluces; alguien procedente del pueblo de Campillos, en la provincia de Málaga nos informó de que le resultaba familiar la expresión "tienes más valor que Jeremías", sabe que hace referencia a algo tradicional, a una costumbre del pasado, pero esta persona no sabe exactamente a cual.

Por nuestra parte interrogamos a los otros informantes y ninguno parecía conocer el ritual. Pero al cruzar los datos, de pronto nos vino a la memoria algo que había dicho María. Ella nos había informado que la costumbre del Jeremías no le decía nada, pero, en otro momento de la entrevista -al hablar de las fantasmas- había mencionado "un personaje extraño" que se llamaba "**Chirimía**", o "**Chirimías**". Aunque existe un parecido fonético entre los dos vocablos, Chirimías y Jeremías, éstos parecen tener una significación diferente, pues chirimías<sup>765</sup> designa a un instrumento musical de viento simi-

---

<sup>763</sup> Pueblo de Granada, no muy lejano de Deifontes.

<sup>764</sup> Como nos indicó el profesor Catani, es en Valverde la función del Cirineo.

<sup>765</sup> En Granada, en el Paseo de los Tristes se encuentra la Casa de las Chirimías, donde al parecer en el pasado se interpretaba este instrumento.

lar al clarinete que se usó mucho en el pasado. Sin embargo nuestra informante parecía darle otro sentido:

"Chirimía. A uno le decían Chirimía; lo acechaban y le decían: «¿No dices que no hay Chirimías?, ¡mójate el culo Juan Díaz!».

Chirimías sería un personaje extraño; **sería ese personaje fundido...** Y, como el otro no creía..., y normalmente dicen que los fantasmas son personas que se ocultan bajo ese disfraz para hacer cosas..." (María)

Esta traslación o semejanza semántica nos lleva de nuevo a la última fase del ritual. Recordemos cómo los niños quemaron el pelele, reduciéndolo a la nada. La continuación se prosigue creando un "**cuarto tiempo**" **post-ritual, el de "la duración" a largo plazo**, el de esos niños que se habrían convertido en adultos. Y es ya adultos que, tras el juego de la vida y el "fuego" -símbolo vital del calor, del hogar, del sol y de la reproducción-, de la danza y de la música, de la recreación, habrán elaborado *el olvido* del pasado, del pelele, para quedarse con la imagen lúdica del fantecho reducido a la burla. La vida del grupo en su lucha por sobrevivir ha vencido una vez más, a través de su continuidad.

## 9.2. EL DÍA DE LOS GALLOS.

*"La Noche [...] Lo mismo que a las Furias y a las Parcas, se le inmolaban ovejas negras, y le sacrificaban también un gallo porque el canto vibrante de este animal turba la calma de las noches."* (J. Humbert)<sup>766</sup>

*"El día de los Gallos, hay que estar tirando tiros. Iban los hombres, y mujeres y chiquitillos."* (Dolores)

*"La persona con los ojos vendados le daba con un palo al gallo. La hermandad de las ánimas hacía estos juegos. Las ánimas patrocinaban este juego para ganar dinero."* (Antonio)

Presentamos a continuación otro ritual -o fiesta-ritual- en el contexto de Deifontes, a través del testimonio de uno de nuestros informantes. Esta fiesta-ritual -propiciada por la "Cofradía de las Ánimas"- ponía en marcha una serie de códigos simbólicos en los que se actualizaba la mediación con las almas del Purgatorio, al mismo tiempo que las situaba en el centro de la celebración al inicio del ciclo anual, puesto que se trata de la fiesta de Año

---

<sup>766</sup> (HUMBERT, 1.988: 113).

Nuevo, conocida en este pueblo como "el Día de los Gallos". En este "Día" el pueblo sacaba en procesión a sus Ánimas, materializadas en las dos estatuas a las que nuestros informantes hicieron alusión en páginas precedentes:

"El día de Año Nuevo era conocido como el Día de los Gallos; pues sacaban en procesiones a las ánimas -las dos estatuas-, y cogían a un gallo y lo ponían a una distancia; los que iban a disparar compraban las balas a los curas, dinero que iba para la Iglesia. **El que quería disparar** compraba la bala y **se situaba entre las imágenes**; ganaba sólo el que le diese en la cabeza, y ganaba el gallo. Los curas sacaban mucho con esto." (Antonio)

"El día de los Gallos. Había uno que era **presidente de la Hermandad**, le decían el Síndico. La **misión de las ánimas** no era sólo lo del gallo de ánimas; era el que **comercializaba los cartuchos**, no de plomo, sino de balín. **Al gallo lo colgaban de las patas con la cabeza para abajo**<sup>767</sup>. **Tiraban también las mujeres, mi mujer tenía más puntería que yo. La Trinidad era la que más gallos se llevaba**, apenas... le daba en la cabeza. Había uno en la casetilla que ponía la mano, apenas le había dado, lo quitaba y ponía otro. Cobraban caras las balas, para la hermandad de las ánimas.

Había otro juego con los gallos de la hermandad; en el cerro frente al cementerio, los enterraban y los dejaban con la cabeza fuera. A éstos no se les disparaba tiros, éstos era a los que se colgaba en un palo. **Tú pagabas, te vendaban los ojos** a tres o cuatro metros, te daban tres o cuatro vueltas con los ojos vendados y te soltaban; **y, con una guadaña ibas a ciegas y si atinabas donde estaba el gallo, y le dabas en la cabeza y te lo llevabas**. ¡Animalico...! y se veía la tierra..., a mí me repugnaba eso. **Roscas que rifaban**, los costeaba y los mandaba la marquesa; hacían papeletas y los rifaban, y al que le tocaba se los llevaba. **Las ánimas es que casi todas las semanas en las puertas de la Iglesia se ponía**. Dos santas o dos mujeres, que dicen que eran dos almas en pena. **Cuando hacían todas estas rifas las volvían a meter dentro**<sup>768</sup>." (Antonio)

"La rifa de roscos la hacían todo el año en la puerta de la Igle-

---

<sup>767</sup> Recordemos, en relación a esta posición del gallo antes del sacrificio, el texto presentado más arriba de Sir Thomas Mallory -en relación al sueño del rey Arturo donde se le presentaba de forma simbólica una imagen anticipada de su muerte-, especialmente cuando dice "[...] le pareció que estaba sentado en una silla sobre un cadalso, y la silla estaba atada a una rueda, y sobre ella se sentaba el rey Arturo [...] y súbitamente imaginó el rey que la rueda se volvía del revés, y que caía él entre las serpientes, y cada bestia lo asía por un miembro; [...]" (MALORY, [1.485] 1.992: 345).

<sup>768</sup> De nuevo la relación dinero y ánimas.

sia. Como tenía un crucifijo, **le colgaban un rosco en cada brazo de la cruz**. Lo rifaban, y se enteraban de quién le había tocado. Y el número agraciado lo ponían en la cruz. Si era domingo, y hacían falta más rosco, más ponían. Pero lo corriente eran dos. Las papeletas valían una perra gorda<sup>769</sup>. Se hacían en el horno del pueblo. El Síndico vendía las papeletas y el dinero iba al cura o a la Iglesia." (Antonio)

Nos vamos a aproximar a este texto etnográfico por un lado, desde el punto de vista del juego y de sus reglas, y por otro lado, desde el punto de vista del ritual.

### **9.2.1.- LAS REGLAS DEL JUEGO.**

Entrar en las reglas del juego nos permite aproximar al relato contenido en esta fiesta donde se está ritualizando a partir de competiciones, rifas, etc. En este apartado presentamos los dos componentes de toda regla de juego: los participantes y las instrucciones.

#### **1.- "LOS PARTICIPANTES".**

*"Se sembraban muchos melones, y las sandías. Los de invierno te duraban casi todo el invierno. El hombre encargado de las ánimas, que era muy raro, los colgaba en una viga; y, sabía cual era el cuarto, quinto...; los tenía en las cámaras, y mandaba a su hijo: «manda el melón de la cuarta viga y del quinto clavo». Una de esas noches lo mandó, y le dijo esto; llegó el hijo, descolgó el melón, y se quedó mirando el padre, y dijo: «ése no es». Le daban muchas bromas, por las rarezas que tenía. Le colgaron un cerón una vez en la puerta para que tropezara y cuando se levantó por la mañana y vio la broma, salió p'atrás, cogió una escopeta con dos cañones. Le decían el Corralar, porque era un circo; y, dijo: «me cago en todo el corralar menos en mi compadre». También por estar en la hermandad de las ánimas. Era muy puntilloso. Estaba asociado a un número de la lotería desde pequeño, y decía: «mira el número tan bonito que tengo y no me ha tocado nunca»." (Antonio)*

#### **A) LOS VIVOS.**

En este pueblo, en la descripción de nuestro informante, se encontraban representados los estamentos e instituciones del Antiguo Régimen:

**a) Los cofrades de la Cofradía de las ánimas, o "la hermandad",** cuya

---

<sup>769</sup> Diez céntimos.

organización cuenta con un *presidente* o *síndico*. Las funciones que nuestro informante indica para esta cofradía en relación a la fiesta son las siguientes:

-organizar y officiar los distintos aspectos formales de la fiesta: *juegos* de gallos; por ejemplo: relevo de gallos cuando han sido sacrificados, colocación pública de estatuas de ánimas en las puertas de la Iglesia, rifas, etc.

-gestión de los aspectos económicos<sup>770</sup> de la fiesta -participando también el clero-: venta de cartuchos para los fusiles, de las participaciones en juegos o la gestión de beneficios destinados a la hermandad de las ánimas.

**b) El clero** participaba, por un lado, de forma indirecta ofreciendo el espacio de la iglesia: las ánimas eran colocadas a sus puertas y al final entraban dentro de la Iglesia. Y, por otro lado, lo hacía de forma directa al implicarse en la venta de cartuchos y la recepción de los beneficios. La Cofradía y la Iglesia participaban al unísono en la puesta a punto del ritual.

**c) La nobleza a través de la marquesa.** Entre los organizadores se encuentra la participación de un elemento de la nobleza aún muy presente en esos momentos en el contexto del pueblo, a través de la marquesa; era ella la que costaba los roscos destinados a las rifas.

**d) El pueblo** participaba activamente en los juegos y rifas organizados por la cofradía: comprando las balas, pagando su participación en los juegos y siguiendo sus reglas. Encontramos dos categorías en el pueblo definidos por el género: las mujeres y los hombres; ambos participan codo a codo en los juegos-rituales, donde nuestro informante no deja de señalar la maestría femenina en el uso del fusil, diciendo con mucho orgullo que su mujer disparaba mejor que él, o que "La Trinidad era la que más gallos se llevaba". Quizás existe una alusión simbólica a la mujer y su relación con la vida y la muerte en relación a su papel en la procreación, en la presencia a la cabecera de los moribundos y sus *ayudas* en caso de fallecimiento. En todo caso, culturalmente, la mujer es la que asegura la transmisión de la vida y de la cultura.

## **B) LOS DIFUNTOS: LAS ÁNIMAS.**

*"Le P. d'Alzon déclare aux collégiens de l'Assomption de Nîmes le 2 Novembre 1878: «Voilà la véritable puissance du chrétien: prier les âmes du purgatoire et les forcer à prier pour moi». Le 19 juin 1904, lors de la fête annuelle de l'Oeuvre expiatoire Mgr. Pé-lacot, évêque de Troyes, déclare à son auditoire: «Leur sort est [...] entre vos mains! Vous êtes leurs juges; soyez leurs sauveurs ou leurs bourreaux!»" (CUCHET,*

---

<sup>770</sup> De nuevo la relación beneficios materiales y difuntos.

Simbólicamente, a través de las imágenes o estatuas de las ánimas, los difuntos se encuentran presentes en plena luz del día y en los espacios públicos. Colocadas habitualmente fuera de la Iglesia, delante de sus puertas "casi todas las semanas", quizás indicando esa condición intermedia y marginal de las almas del purgatorio que aún no están en el cielo; en este sentido la Iglesia podría representar metafóricamente ese cielo. Recordemos que Antonio ya dijo con respecto a las estatuas de las ánimas que "se decía en el pueblo que habían hecho milagros, que había curado un paralítico..., que las habían visto a las dos rondando por el pueblo, y la gente pensaba que ellas protegían al pueblo por la noche. La gente les rezaba para que se pudieran salvar."

Por tanto, durante estas fiestas que les estaban particularmente dedicadas, se "sacaban en procesiones a las ánimas"; es decir, van a acompañar a los vivos en ciertos momentos cruciales del juego-ritual, como es el momento del sacrificio -del que obtendrán un beneficio-, en que el candidato se posicionará entre cada una de las estatuas; este gesto le podría propiciar una mejor puntería lo que le haría ganar la pieza pues, como ya señalamos antes, los difuntos se ocupan de favorecer materialmente a los vivos.

Al final del ritual, las estatuas de las ánimas serán introducidas al interior de los espacios sacros, pues "cuando hacían todas estas rifas, las volvían a meter dentro"; es decir, se producía una reintegración simbólica dentro del espacio sagrado, al entrar en la Iglesia.

### C) LOS SERES TRANSICIONALES ENTRE LA VIDA Y LA MUERTE: LOS GALLOS.

*"Cuando una gallina canta como el gallo, es señal de que morirá alguna persona de la casa." (Alejandro Guichot y Sierra)<sup>772</sup>*

*"Comment voir ce dont on ne peut soutenir la vue, le voir sans le regarder et sans tomber sous son*

---

<sup>771</sup> Trad.: "El P. de Alzon declara a los alumnos de la Asunción de Nimes el 2 Noviembre de 1.878: «He aquí el verdadero poder del cristiano: rezar a las almas del purgatorio y obligarlas a rezar por mí». El 19 de junio de 1.904, en el momento de la fiesta anual de la Obra Expiatoria, Monseñor Pélacot, obispo de Troyes, declara a su auditorio: «¡Su suerte está [...] entre vuestras manos! Ustedes son sus jueces; sean sus salvadores o sus verdugos!»" (CUCHET, 2.003: 165).

<sup>772</sup> (GUICHOT Y SIERRA, [1.882-1.883] 1.981: 202).



*regard?" (Jean-Pierre Vernant)<sup>773</sup>*

Existe otra categoría de seres: los que van a pasar de la vida a la muerte durante los juegos-rituales. El pueblo sacrifica algunos de sus gallos el día de Año Nuevo bajo la protección de las ánimas por lo que se establece una relación particular ese día -también transicional dentro del calendario solar- con el mundo de los muertos. El gallo<sup>774</sup> es un animal que, según como sea contextualizado, presenta una gran riqueza polisémica: animal orgulloso, relacionado con el combate, riñas de gallos, representa la llegada del día, la media noche (misa del Gallo), mide el tiempo durante la noche -*reloj nocturno*-, representa la potencia sexual, la resurrección, etc. (ESPASA, t. XXV, 1.924: 615). El gallo tuvo funciones apotrópicas<sup>775</sup> en la antigüedad y ctonianas<sup>776</sup>:

"En la religión helénica se hallan muchos vestigios de las funciones apotrópicas del gallo [...] Del animal apotrópico pasó fácilmente el gallo a animal ctoniano ó sea protector de las almas en su camino al otro mundo y su estancia en él y en este sentido se le asocia con Hermes y Perséfone." (ESPASA, t. XXV, 1.924: 614)

Las últimas palabras de Sócrates -que han resultado un tanto enigmáticas- antes de morir hacían alusión al gallo que debía pagarse a Asklepios, siendo un animal de transición entre la vida y la muerte, el día y la noche. Nos parece reveladora la descripción de sus últimos momentos, donde queda registrada la imagen del abandono de la vida a través de los miembros de su cuerpo, relatado también como una transición: la de la vida que se escapa gradualmente del cuerpo, como si la oscuridad y la noche, el vacío que supone la muerte lo invadiera también de forma gradual, al igual que el ocaso del sol supone la llegada de la noche:

"En cuanto a él, se puso a caminar a lo largo y a lo ancho, y des-

---

<sup>773</sup> Trad.: "¿Cómo ver lo que no puede sostener la vista, verlo sin mirarlo y sin caer bajo su mirada?" (VERNANT, 1.996: 122).

<sup>774</sup> En la Enciclopedia Universal, encontramos también la siguiente información, acerca del papel que el gallo desempeñó en el arte cristiano:

"Generalmente se le ve entre san Pedro y Jesucristo. En los sepulcros de los primeros tiempos del cristianismo figura como símbolo de la resurrección [...] También simboliza el Juicio Universal [...]; finalmente es un símbolo del segundo advenimiento de Cristo. En los monumentos funerarios se ve con frecuencia al gallo acompañado de la fórmula *in pace*." (ESPASA, t. XXV, 1.924: 611).

<sup>775</sup> "APOTRÓPEO, PEA. (Etim. del gr. *apotropaïos*, el que libra de los males). adj. *Mit.* Epíteto que daban los griegos a las divinidades que invocaban cuando tenían recelos de algún accidente funesto ó una desgracia." (ESPASA, t. V, 1.909: 1.067).

<sup>776</sup> "CTONIANO, NA. *Mit.* Sobrenombre de varias divinidades infernales que se aplicó a Júpiter, Hades, Mercurio, Ceres, Hécate, etc." (ESPASA, t. XVI, 1.913: 698).

pués nos dijo que sus piernas se volvían pesadas; se acostó sobre la espalda, como le recomendó el hombre que le había traído el veneno. Éste, entonces, le palpó los brazos y las piernas y continuó a examinarlo por intervalos; al cabo de un momento, le apretó el pie con fuerza y le preguntó si sentía algo. Sócrates dijo que no. Enseguida el hombre hizo lo mismo con los tobillos, y a medida que subía por las piernas nos mostraba así que Sócrates se enfriaba y se volvía rígido. Continuó a palparlo y dijo que, cuando el frío le llegara al corazón, entonces Sócrates partiría. En ese momento toda la región del bajo vientre estaba fría; descubriendo su cara (puesto que él se la había cubierto), Sócrates dijo -y éstas fueron las últimas palabras que él pronunció: «Critón debemos un gallo a Esculapio. Paga esta deuda, no seas negligente.»<sup>777</sup> (PLATÓN, [383-382 a.J.C.] 1.991: 308-309)

De hecho el gallo había sido asociado a Esculapio (Asklepios), dios de la Medicina; los griegos les ofrecían gallos a esta divinidad una vez curados de su enfermedad. Monique Dixsaut recoge una cita de interés de un artículo de F. Cumont, que hace referencia a las últimas palabras de Sócrates:

"De forma más seria F. Cumont («A propósito de las últimas palabras», p. 124) señala que el gallo, animal consagrado a Esculapio posee una potencia apotrópica (un poder de alejar la desgracia) extendi-

---

<sup>777</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Quant à lui, il se mit à marcher de long en large, puis il nous dit que ses jambes s'alourdissaient; il se coucha sur le dos, comme le lui avait recommandé l'homme qui lui avait apporté le poison. Celui-ci, alors, lui palpa les bras et les jambes et continua à les examiner par intervalles; au bout d'un moment, il lui serra le pied avec force et lui demanda s'il sentait quelque chose. Socrate dit que non. Ensuite, l'homme en fit autant des jambes, il nous montrait ainsi que Socrate se refroidissait et devenait raide. Il continuait de le palper et dit que, lorsque le froid lui atteindrait le coeur, alors Socrate partirait. Déjà presque toute la région du bas-ventre était froide; découvrant son visage (car il se l'était couvert), Socrate dit -et ce furent là les derniers mots qu'il prononça: «Criton, nous devons un coq à Esculape. Payez cette dette, ne soyez pas négligents.»" (PLATÓN, [383-382 av. J.C.] 1.991: 308-309).

Ya el diccionario de Covarrubias recogía una relación acerca del símbolo del gallo, desde la antigüedad, presentando su vínculo diurno y nocturno, haciendo referencia a la petición de Sócrates, así como a otras asociaciones:

"Diferente consideración tuvieron los que se sacrificaban a Esculapio, dios de la medicina [...] Sócrates estando ya cierto de su cercana muerte, se le mandó sacrificar, atendiendo a que la porción superior del alma con la muerte corporal cobraba mejor vida, teniendo el cuerpo por prisión y cárcel suya. El simulacro de la diosa Palas, de mano de Fidias, tenía sobre la celada un gallo; es símbolo del buen guerrero [...] no embargante que por cuanto anuncia las horas del día y de la noche esté consagrado al sol y a la luna. Sacrificaban los romanos a la noche un gallo, como lo dice Ovidio en sus Fastos [...]" (COVARRUBIAS, [1.611] 1.987: 623).

Humbert señala en cuanto a la diosa Palas Atenea o Minerva que ésta era representada, entre otros símbolos, con un gallo: "Su divina frente está protegida por un casco coronado por un penacho o un gallo." (HUMBERT, 1.988: 44).

da más allá de la muerte."<sup>778</sup> (DIXSAUT, 1.991: 408)

La actividad de este dios -Asklepios o Esculapio- se extendía más allá de la vida, pues parece ser que resucitó a tantos muertos que el Hades comenzó a vaciarse, lo que provocó la cólera de Plutón provocando la muerte de esta divinidad (HUMBERT, 1.988: 143-144).

Esta petición última de Sócrates nos parece que se esclarece en la relación que él mantuvo en vida sobre los sueños y las imágenes derivadas de ellas. Monique Dixsaut, en la nota 42 a la edición de este libro de Platón señala que

"No es la primera vez que Sócrates reacciona bajo el efecto de un sueño [...] En el *Sofista* [...] los sueños forman parte de las imágenes (*eidola*) derivando de la producción divina; no entran en la categoría del simulacro -ilusión y mentira- sino en la de los signos, de la simbólica, del oráculo, de la «visión». «Los Griegos no decían nunca que ellos habían *tenido* un sueño, sino que habían *visto* un sueño.» (Dodds, p. 112). Hay que señalar que en sueño, Sócrates entiende más de lo que ve: en la *Apología*, sus sueños le «prescriben el lote que le atribuye la divinidad» [...] en el *Fedón*, el sueño «dice siempre lo mismo»; poco importa si las imágenes visuales varían, lo que dice el sueño es oráculo. Es por ello que Sócrates «siente un escrúpulo religioso»: obedecer a la prescripción del dios significa no deberle ya nada, «estar liberado». El verbo *aphosioumai* significa literalmente «ser de nuevo profano» (*hósios*): estado de aquel sobre el cual los dioses no tienen ningún derecho porque ya ha pagado su deuda, en oposición a «ser sagrado» (*hieros*): estar ligado a un dios que se encuentra en derecho de reclamar lo que se le debe."<sup>779</sup> (DIXSAUT, 1.991: 324)

---

<sup>778</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Plus sérieusement, F. Cumont («À propos des dernières paroles», p. 124) remarque que le coq, animal consacré à Esculape, possède une puissance apotropaïque (un pouvoir d'écarter le malheur) étendue au-delà de la mort." (DIXSAUT, 1.991: 408).

<sup>779</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Ce n'est pas la première fois que Socrate agit sous l'effet d'un rêve [...] Dans le *Sophiste* [...], les rêves font partie des images (*eidola*) relevant de la production divine: ils n'entrent pas dans la catégorie du simulacre -illusion et mensonge- mais dans celle des signes, du symbolique, de l'oraculaire, de la «vision». «Les Grecs ne disaient jamais qu'ils avaient *eu* un rêve, mais qu'ils avaient *vu* un rêve [...] Il faut remarquer qu'en rêve, Socrate entend plus qu'il ne voit: dans l'*Apologie*, ses rêves lui «prescrivent le lot que lui attribue la divinité»; [...] dans le *Phédon*, le rêve «dit toujours la même chose»; peu importe si les images visuelles varient, ce que dit le songe est oracle. C'est pourquoi Socrate «éprouve un scrupule religieux»: obéir à la prescription du dieu, c'est ne plus rien lui devoir, «être quitte». Le verbe *aphosioumai* signifie littéralement «redevenir profane» (*hósios*): état de celui sur lequel les dieux n'ont plus aucun droit parce qu'il a payé sa dette, par opposition à «être sacré» (*hiéros*): être lié à un dieu qui est en droit de réclamer son dû [...]" (DIXSAUT, 1.991: 324).

En todo caso, por muchas interpretaciones que se puedan hacer del sentido de esta última frase, nos parece que ella deriva más bien del bagaje cultural del mito que porta el filósofo en sí que del discurso del logos. Pensemos en la cita de Monique Dixsaut que acabamos de reproducir unas líneas más arriba acerca de las imágenes, y pensemos en lo que la neurología explica en la actualidad en relación a la formación de las imágenes: las imágenes que se forman a partir del cuerpo, de la interacción del organismo como ser consciente con el medio, de lo que éste siente en el momento de conocer<sup>780</sup> y el relato generado en estos procesos (DAMASIO, 2.002: 230-231); tendremos entonces, quizás, la clave para comprender ciertas imágenes que remontan a la conciencia en determinadas circunstancias.

Esto lo podemos poner en relación con un comentario oído en el contexto francés de las elecciones europeas. Como es sabido, el gallo es también un animal emblemático de la República Francesa, su imagen se encuentra en la fachada del Eliseo. Con motivo de las elecciones para ratificar la constitución europea que tuvieron lugar el 29 de mayo del 2.005, y que se saldó con la victoria del "no", uno de los símbolos franceses que apareció en la prensa fue el gallo, y el sonido onomatopéyico de este animal, el "cocorico". En esos momentos un francés nos comunicó que días antes de las elecciones se le vino a la mente la imagen del gallo partido en dos en su eje vertical, quizás significando lo que en Francia los políticos no cesan de invocar como "la fractura social" o la ruptura de la cohesión social de los franceses.

Por tanto, existen ciertas imágenes culturales fuertemente activadas, y por tanto vigentes. Éstas siguen mezclándose a nuestras experiencias cotidianas en nuestra vida como individuos o como colectividades. El gallo tiene una larga historia detrás que llega hasta nuestros días.

## **2.- LAS INSTRUCCIONES DEL JUEGO: EL JUEGO Y EL SACRIFICIO - RITUAL.**

En cuanto a las instrucciones o reglas de las diversas competiciones, se encuentran mezclados aspectos lúdicos y normativos del juego con los aspectos simbólicos del rito. Nos aproximaremos a los primeros en estos momentos, y volveremos con los segundos en el apartado siguiente.

Evocaremos las reglas principales que regulan los dos "juegos" del gallo de ánimas. La enciclopedia Universal Espasa hace referencia a dos juegos *Correr gallos* y *Correr gallos a caballo*; parece claro que estos dos juegos se encuentran en el origen de los juegos ritualizados practicados en Deifontes, con

---

<sup>780</sup> Cf. II. 3. pgs. 276-277.

la diferencia que los primeros se situaban en otro contexto festivo, los carnavales:

"CORRER GALLOS. fr. con que se designa un entretenimiento de Carnaval, que consiste en enterrar un gallo, dejándole fuera el pescuezo y cabeza, y vendando los ojos a uno de los que juegan, parte a buscarle con una espada en la mano, consistiendo el lance en herirle o cortarle la cabeza con ella. // Otros le corren continuamente hasta que le alcanzan ó le cansan, hiriéndole del mismo modo. // CORRER GALLOS A CABALLO. fr. con que se designa un juego, que consiste en colgar un gallo de una cuerda por los pies y cortarle la cabeza ó arrancársela, corriendo a caballo." (ESPASA t. XXV, 1.924: 609-610)

En Deifontes, el primer juego no parece haber cambiado; el segundo, en cambio, aunque se mantiene la misma posición invertida del gallo, el participante en lugar de *correr a caballo* y cortarle la cabeza, se encuentra en una posición de inmovilidad junto a las estatuas de las ánimas y utiliza un arma más moderna: el fusil.

Por nuestra parte para facilitar las referencias, y en razón de nuestro análisis, designaremos al primer juego descrito por nuestro informante bajo la designación "el gallo con la cabeza hacia abajo", y al segundo "el gallo con la cabeza arriba y el cuerpo enterrado". Las reglas del juego que nos parecen más evidentes son:

1.- Objetivo: en ambos juegos es el mismo: matar al gallo.

2.- Condiciones de participación:

- Previo pago de un precio por las balas en "el gallo con la cabeza hacia abajo".
- Previo pago de una participación para poder jugar en "el gallo con la cabeza arriba y el cuerpo enterrado".

3.- Métodos:

- De colocación del objetivo:

\* En el primero se coloca al gallo colgado de las patas, con la cabeza hacia abajo.

\* En el segundo juego, el gallo es enterrado, dejando únicamente la cabeza fuera.

- De las armas utilizadas:

\* Fusil para el primero.

\* Guadaña para el segundo.

#### 4.- Dificultad:

- La distancia con respecto a la víctima se encuentra bien orientada en "el gallo con la cabeza hacia abajo", ubicándose el participante entre las estatuas de las ánimas en posición de inmovilidad.

- En cambio en "el gallo con la cabeza arriba y el cuerpo enterrado" se busca la total desorientación del participante -sus ojos están vendados- en relación al lugar en que se encuentra la víctima sacrificial<sup>781</sup>, eliminando todos los posibles puntos de referencia; la posición es de movilidad.

#### 5.- Condiciones para la obtención del premio.

- Acertar el tiro de fusil en la cabeza, en el juego "el gallo con la cabeza hacia abajo".

- Cercenar la cabeza del bicho en "el gallo con la cabeza arriba y el cuerpo enterrado".

#### 6.- Premio.

- En ambos juegos, el trofeo es el gallo muerto.

El aspecto lúdico de los juegos se completa con la participación en las rifas de roscos de "la marquesa".

### 9.2.2. EN RELACIÓN AL RITO.

*"Plutón era la única de las divinidades superiores que no tuvo jamás templos ni altares. Se le sacrificaban víctimas negras cuya sangre corría hasta depositarse en una hoya. El ciprés y el narciso eran las plantas que le estaban especialmente consagradas." (J. Humbert)<sup>782</sup>*

*"Gorgô<sup>783</sup> est une tête, une face, un prosôpon.*

---

<sup>781</sup> Cuyo cuerpo ha sido totalmente inmovilizado.

<sup>782</sup> (HUMBERT, 1.988: 37).

<sup>783</sup> "[...] les trois Gorgones, qui unissent dans leur groupe le mortel et l'immortel, habitent au-delà des frontières du monde, du côté de la Nuit, au pays des Hespérides." (VERNANT, 2.002: 50). Trad.: "[...] las tres Gorgonas, que unían en su grupo lo mortal y lo inmortal habi-

*La légende de Persée sert à expliquer pourquoi cette Puissance consiste tout entière, comme les Praxidikai, en une simple tête. Le héros, après avoir décapité Méduse, en a volé la tête, s'en est servi pour pétrifier ses ennemis et l'a finalement remise à Athéna<sup>784</sup> qui en fait un instrument de mort, l'égide." (J.-P. Vernant)<sup>785</sup>*

*"Éramos cinco hermanas. La mayor aún vive y las otras están muertas: dos hermanas mellizas que murieron pequeñas. A una mi madre le puso Carmen y como murió me puso a mí Carmen. Y yo pensaba: «sí, para que me muera yo también»." (Carmen)*

*"Mi madre tuvo muchos hijos, pero la mayoría se murieron, porque antes se morían muchos niños. Le puso Manuel a muchos, hasta a mí. Y yo le decía a mi madre «Para que me hubiera muerto yo también». Pero era por mi abuelo". (Manuel de Alhama)*

Pero estos juegos contienen algo más, y este *algo más* sale del marco de los juegos festivos. Estamos ante un relato ritualizado, y lo que se está ritualizando es un "acuerdo" entre los dos mundos, el diurno y el nocturno, que se encuentran a través de los sacrificios de estos animales. Como hemos visto participan, por un lado, el mundo de los vivos con toda su sociedad local (curas, pueblo, nobles, etc.), organizacional (cofradía), etc., y el mundo de los muertos, a través de las estatuas, la cofradía de ánimas y los símbolos o seres transicionales. El paso de la vida a la muerte de estos gallos (nocturnos y diurnos a la vez, como vimos), en el contexto de los juegos, nos sitúa en una concepción profunda de los ciclos de la vida y de la muerte. Vamos a tratar de entrar en algunos de sus elementos:

1) El contexto temporal. Estos rituales lúdicos-festivos dedicados a las

---

taban más allá de las fronteras del mundo, del lado de la Noche, en el país de las Hespérides." (VERNANT, 2.002: 50).

<sup>784</sup> No olvidemos que Atenea era la diosa que guardaba y protegía la *cité*. Humbert dice que Atenea "Ostenta sobre el pecho la verdadera égida, especie de coraza en la que se halla esculpida en relieve la cabeza de Medusa." (HUMBERT, 1.988: 44).

<sup>785</sup> Trad.: "Gorgo es una cabeza, un rostro, un *prosopon*. La leyenda de Perseo sirve para explicar por qué toda esta Potencia consiste, como las *Praxidikai*, en una simple cabeza. El héroe, tras haber decapitado a la Medusa, ha robado la cabeza, y se ha servido de ella para petrificar a sus enemigos y se la ha dado finalmente a Atenea quien ha hecho con ella un instrumento de muerte, la égida." (VERNANT, 2.002: 96). Las *Praxidikai*, como señala el autor son las "diosas cabezas" que permiten llevar a término acciones y palabras "[...] c'est pourquoi ses images sont des têtes et les sacrifices qui lui sont réservés le sont pareillement." (VERNANT, 2.002: 96). Trad.: "[...] es por esto que sus imágenes son cabezas y los sacrificios que le están reservados lo son igualmente." (VERNANT, 2.002: 96).

Ánimas se sitúan en el día de Año Nuevo (como es sabido, el año es el tiempo en que la tierra efectúa un ciclo completo alrededor del sol); nos encontramos, por tanto, en el inicio de un nuevo ciclo solar anual. Los ritos se efectúan, además, en plena luz del día, justamente la fiesta se remite al aspecto diurno: "Día de los gallos", pero a los gallos también se les llama "los gallos de las ánimas" -por lo que implícitamente es también un símbolo nocturno.

2) El contexto espacial. El contexto ritual se sitúa "en el cerro frente al cementerio". El cerro, al que hace alusión nuestro informante, tenía una gran cruz que éste describe:

"Había una cruz detrás del pueblo, en el cerro más alto, detrás del pueblo. La cruz la puso el Marqués. Por donde pasaba el Rosario de la Aurora... De noche era un caso; cruz de cemento, con huecos en brazos y peana. Y apenas era de noche, había unos cables por bajo de tierra, y la encendían con aquella luz en lo alto del cerro. Era..., que daba gusto verlo." (Antonio)

"[...] también tiene **la cruz del cerro con sus brazos alumbrados**, con cinco perillas, abrazaba todo el pueblo; y, como en aquellos tiempos se trabajaba de luz a luz, al regresar del campo, impresionaba mucho ver **al pueblo abrazado por la cruz**." (Antonio)

Es en este cerro, situado bajo la protección de la Cruz, y frente al cementerio, donde se van a ritualizar los sacrificios.

3) Los protagonistas del ritual. No vamos a insistir en ellos, puesto que ya vimos más arriba quienes eran los actores principales de la fiesta en su dimensión lúdico-ritual. Pero volvemos a repetir que aparece: la organización de vivos, participando la cofradía de ánimas, con la institución eclesiástica y el pueblo; y, junto a ellas, los difuntos personificados en las estatuas de las ánimas, bajo su aspecto protector, al igual que la cruz.

Es *todo* el pueblo, es decir vivos y difuntos, los que van a pasar una vez más por el ciclo anual y temporal de los vivos; es también una forma de renovación del *contrato* donde se incluye a los muertos en la vida cotidiana, el *no te olvidamos*.

4) La víctima propiciatoria y el sacrificio, centro del ritual, que da nombre a la fiesta del Día de Año Nuevo es **el gallo** -nocturno y diurno a la vez, como ya vimos-. Entre las "Supersticiones populares andaluzas" Guichot y Sierra recogió a fines del siglo XIX una referente al gallo:

"Debe matarse al gallo antes de los *siete*<sup>786</sup> años, pues en esta

---

<sup>786</sup> En relación a los siete años, el autor dice: "El niño que muere antes de los siete años, va al cielo, porque hasta esa edad es un *angelito*." (GUICHOT Y SIERRA [1.882-1.883] 1.981: 415).



edad pone un huevo, lo empolla, saca un basilisco, y muere en el acto. La alimaña mata a toda persona a quien mira; -sucediéndole lo contrario, si la persona ve primero al basilisco, éste es el que muere." (GUICHOT Y SIERRA [1.882-1.883] 1.981: 294)

Ya a principios del siglo XVII el diccionario de Covarrubias recogía esta antigua creencia que parecía estar arraigada en nuestro país:

"El vulgo tiene recibido que de un güevo que pone el gallo nace el basilisco, porque se le parece algo en la cresta y en la cabeça."<sup>787</sup> (COVARRUBIAS [1.611] 1.987: 624)

Según la creencia -aún vigente a fines del siglo XIX- recogida por Guichot y Sierra en Andalucía, el gallo parece haber tenido simbólicamente la propiedad de engendrar<sup>788</sup> un ser monstruoso con capacidad de producir la muerte igual que una de las gorgonas más conocidas, Medusa, donde aparece también el tema de *la muerte en los ojos* (VERNANT, 2.002). Pero si este vínculo -o su significado- se encuentra de forma implícita en el ritual, no parece encontrarse elaborado el mito como tal en los actores del ritual.

No obstante una de las informantes señala en relación a los ojos que

"Y en el ojo pues pierde la vida, pierde el brillo del ojo. Por ejemplo cuando un pez está vivo lo ves lleno de vida, y cuando está muerto lo ves. A donde está la vida se ve, y donde no está también se nota." (Cati)

En el juego "el gallo con la cabeza hacia arriba y el cuerpo enterrado" de forma parecida al mito griego donde Perseo<sup>789</sup> corta el cuello de la Medusa, los participantes deben cortar el cuello del gallo con una güadaña. Del cuerpo del gallo sólo asoma su cabeza, al igual que las Gorgonas fueron re-

---

<sup>787</sup> El diccionario Espasa explica que: "En las descripciones medioevales se suponía al basilisco nacido de un huevo sin yema puesto por un gallo y empollado por un sapo sobre el estiércol; se decía de él que tenía cabeza y ocho patas de gallo, cola de serpiente trífida en la punta, ojos centelleantes y una corona en la cabeza; que vivía en los subterráneos y mataba con sólo la mirada, por lo cual podía dársele muerte sin más que presentarle un espejo." (ESPASA, tomo VII, 1.910: 1.071-1.072).

<sup>788</sup> Vernant explica que del cuello de la Medusa, al ser cortada la cabeza por Perseo, surgieron Chrysaor y Pegaso. De Chrysaor nace Gerión (con tres cabezas), vinculado a Echidna (mitad muchacha, mitad serpiente), de ellos nacen Orthos y Cerbero, (este último guardián del Hades (VERNANT, 2.002: 51).

<sup>789</sup> Jean-Pierre Vernant que ha analizado estas figuras de las gorgonas y el mito de Perseo dice que corresponde al *esquema heroico tradicional* donde el héroe queda expuesto a una prueba en el transcurso de una fiesta, al participar a un desafío (VERNANT, 2.002: 75), de forma similar a como aparece en el relato de nuestro informante.

presentadas únicamente como cabezas o máscaras (*prosopon* o *persona*). El gallo puede mirar, pero el participante protegerá su vista cubriéndose la cabeza, con lo cual no puede mirar ni ser mirado por el gallo. ¿Pero qué es lo que evita de ver el participante? El gallo en este contexto ¿aparece como un símbolo de muerte, al igual que la Gorgona<sup>790</sup>?:

"Ver la Gorgona, es mirarla a los ojos y, por el cruce de miradas, dejar de ser uno mismo, de estar vivo para llegar a ser, como ella, Potencia de muerte. Mirar con insistencia a la Gorgona es, en su ojo, perder la vista, transformarse en piedra, ciego y opaco. [...]

En el rostro de Gorgona se opera como un efecto de desdoblamiento. A través del juego de la fascinación, el mirón es arrancado de sí mismo, desposeído de su propia mirada, investido y como invadido por el de la figura que le hace frente y que, por el terror que sus rasgos y su ojo movilizan, se apodera de él y lo posee.

[...] lo que le ofrece para mirar la máscara de Gorgona, cuando usted está fascinado, es usted mismo, usted mismo en el más allá, esta cabeza vestida de noche, este rostro enmascarado de invisible que en el ojo de Gorgona se revela la verdad de nuestra figura."<sup>791</sup> (VERNANT, 2.002: 80-82)

En cambio, en el otro juego "el gallo con la cabeza hacia abajo", aunque no aparecen ojos vendados, la posición de la cabeza del gallo va a confundir e interferir en el reconocimiento de las formas faciales impidiendo el encuentro de miradas (como es sabido, mirar un rostro en sentido inverso, produce una impresión de extrañeza, y dificulta el reconocimiento del mismo) así como la reflexión de la propia imagen sobre la pupila del gallo. Vernant presenta lo que él llama "la concepción griega de la visión, del ojo, de la mirada" a través de Platón:

"Platón escribe en *Alcibiades* [...]: «Cuando miramos al ojo de al-

---

<sup>790</sup> Vernant presenta a Gorgo como "la muerte, en su aspecto terrorífico, como potencia de terror expresando lo indecible y lo impensable, la alteridad radical" (VERNANT, 1.996: 132)

<sup>791</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Voir la Gorgone, c'est la regarder dans les yeux et, par le croisement des regards, cesser d'être soi-même, d'être vivant pour devenir, comme elle, Puissance de mort. Dévisager Gorgô c'est, dans son oeil, perdre la vue, se transformer en pierre, aveugle et opaque. [...]

Dans la face de Gorgô s'opère comme un effet de dédoublement. Par le jeu de la fascination, le voyeur est arraché à lui même, dépossédé de son propre regard, investi et comme envahi par celui de la figure qui lui fait face et qui, par la terreur que ses traits et son oeil mobilisent, s'empare de lui et le possède.

[...] ce que vous donne à voir le masque de Gorgô, quand vous en êtes fasciné, c'est vous-même, vous-même dans l'au-delà, cette tête vêtue de nuit, cette face masquée d'invisible qui, dans l'oeil de Gorgô, se révèle la vérité de votre propre figure." (VERNANT, 2.002: 80-82).

guien que está frente a nosotros, nuestro rostro se refleja en lo que llamamos la pupila [*koré*, la niña] como en un espejo: el que mira ve su imagen [*eidolon*, simulacro, doble].- Es exacto.- Así cuando el ojo considera otro ojo, cuando fija su mirada sobre la parte de este ojo que es la mejor, aquello que ve es él mismo.» Cuando de mi ojo, como de un sol, emana un rayo que, reflejándose en el centro del ojo de otro, vuelve al origen del que procedía, soy yo mismo, en mi actividad de ver (saber, conocer), que mi mirada transporta hasta la pupila del otro, un «yo mismo» (viendo y sabiendo) que yo no puedo ya alcanzar dentro de mí mismo, que el ojo no puede verse a sí mismo. Yo me veo en la acción de ver, objetividad en el ojo de otro, proyectado y reflejado en este ojo como en un espejo, reflejándome a mis propios ojos.

Es esta teoría de la visión que organiza el campo al interior del cual van a intervenir, en posición simétrica, la erótica platónica y la fascinación de Gorgo."<sup>792</sup> (VERNANT, 2.002: 104-105)

En el contexto de Deifontes vemos que el gallo significaba la vida en esas variadas manifestaciones que hemos tratado: lo diurno, la regeneración sexual (no olvidemos que el sacrificio es hecho al mismo tiempo por hombres y mujeres, y que eran las mujeres las que hacían mejor uso del fusil para matar a los gallos, es decir, controlar los instintos que se encuentran más ligados a la generación de la vida: los sexuales). Y los gallos desempeñan también un papel simbólico en la zona de contacto con el mundo de los muertos:

"Salió un hermano del Porquerillo que dejó embarazada a la novia; hicieron una casa en Deifontes, y vivía allí en las afueras del pueblo. Había un **cruce**<sup>793</sup> **de calles**, dicen que allí salía un muerto, y que le dijo que tenía que decir no sé cuantas misas. Que todas las noches si

---

<sup>792</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Platon écrit dans l'*Alcibiade* [...]: «Quand nous regardons l'oeil de quelqu'un qui est en face de nous, notre visage se réfléchit dans ce qu'on appelle la pupille [*kore*, la fillette] comme dans un miroir: celui qui y regarde y voit son image [*eidolon*, simulacre, double].- C'est exact.- Ainsi quand l'oeil considère un autre oeil, quand il fixe son regard sur la partie de cet oeil qui est la meilleure, celle qui voit, c'est lui-même qu'il y voit.» Quand de mon oeil, comme d'un soleil, émane un rayon qui, se réfléchissant au centre de l'oeil d'autrui, fait retour vers la source dont il est issu, c'est moi-même, dans mon activité de voir (de savoir, de connaître), que mon regard transporte jusque dans la pupille de l'autre, un moi-même (voyant et sachant) que je ne peux pas plus atteindre au-dedans de moi que l'oeil ne peut se voir lui-même. Je me vois en action de voyance, objectivé dans l'oeil d'autrui, projeté et reflété en cet oeil, comme en un miroir me réfléchissant à mes propres yeux.

C'est cette théorie de la vision qui organise le champ à l'intérieur duquel vont jouer, en position symétrique, l'érotique platonicienne et la fascination de Gorgô." (VERNANT, 2.002: 104-105).

<sup>793</sup> Es sabido que los cruces de caminos, son lugares simbólicamente "peligrosos". Vicente Risco dice, con respecto a Galicia, que a veces las almas se reúnen en los cruces de caminos para partir en procesión (RISCO, 1.994: 140).

querías verlo, **que se asomara al cruce de calles y lo vería con dos gallinas negras de las manos, cada una en una mano.** Yo creo que no lo vio nadie porque era un embuste." (Antonio)

Jack Goody, al tratar de los sacrificios de animales de los Lo Daga estableció una clasificación dicotómica en el mundo animal, entre "blancos" y "negros". Entre los animales que incluía en la categoría de "negros" citaba la vaca, la pintada y la oveja; y, entre los blancos incluía las aves de corral y los chivos. Relaciona lo negro con el peligro y señala también que el sacrificio de los animales negros "implican a todo el linaje". Dice también que en estos sacrificios se mezcla la cabeza del animal con los lugares de culto de los ancestros, como protectores (GOODY, 1.962: 395-396). Y estos ancestros se presentan como "agentes de control social" que llegan a causar perturbaciones si no son obedecidos; pero, que suelen ser venerados como espíritus guardianes (GOODY, 1.962: 407).

Como hemos visto el gallo es un símbolo diurno y nocturno, un psicopompo<sup>794</sup> que marca el momento o umbral que separa ambas secuencias temporales; es posible que debido a ello este animal sea el adecuado para sacrificar a las ánimas -ya vimos que era "el gallo de ánimas"- en el cambio del ciclo anual, para poner al pueblo bajo su protección durante el nuevo año. El "contrato" del que hablaba Lévi-Strauss, en el modelo del "caballero agradecido" (LÉVI-STRAUSS, 1.984 a: 245-246), lo encontramos presente en este pacto renovado anualmente que sacraliza el espacio del pueblo durante el día (y no olvidemos que los gallos en la Grecia antigua se asociaban -como ya se ha dicho- a Palas Atenea, protectora de Atenas y de la *cité*) con los poderes nocturnos presentes. La simbología del gallo, cuyo origen remonta a la antigüedad grecoromana, debió quedar incorporada junto con el cristianismo a las figuras de las almas del purgatorio, aunque conservando sus propiedades *apotrópicas* y *ctonianas* de forma implícita e inconsciente. La enciclopedia Espasa señala al respecto que

"En los sepulcros de los primeros tiempos del cristianismo figura como símbolo de la resurrección [...] En los monumentos funerarios se ve con frecuencia al gallo acompañado de la fórmula *in pace*." (ESPASA, t. XXV 1.924: 611)

La participación de todo el pueblo supone la firma o sellado de este "contrato" bajo la protección de lo sagrado -en el cerro de la cruz- y de los ancestros -frente al cementerio-. El sacrificio de los gallos produce una especie de inversión simbólica: los vivos se hacen cómplices de la noche y de las potencias nocturnas identificadas con los difuntos, situándose bajo su advoca-

---

<sup>794</sup> Que acompaña o conduce a las almas de los muertos.

ción protectora, y haciendo pasar a la víctima de su mundo al otro. Ya vimos que las ánimas protegían al pueblo de noche -y este espacio les pertenecía únicamente en esa temporalidad-, y que el gallo es el que al anunciar el comienzo del día expulsa la noche, lo que supone también la expulsión de esta presencia de las ánimas en el pueblo separándolos de los vivos.

5) El final del rito.- La fiesta se termina con una rifa de roscos, indicándonos una comensalía o comunión simbólica en la que todos participan comprando papeletas. Nos remitimos a lo ya tratado en el tema de la comensalía del día de difuntos, fiesta también anual y cíclica. Estos roscos -solían ser dos, según refirió nuestro informante- se relacionan con las ánimas cuyas estatuas eran sacadas al exterior de la Iglesia<sup>795</sup> hasta que se sorteaban los roscos<sup>796</sup>. Por tanto, son ellas las que presiden estas rifas que se hacían también en la puerta de la Iglesia. Los roscos -preparados "en el horno del pueblo"- se colgaban en cada uno de los brazos de la cruz<sup>797</sup> y el número del ganador se exponía en la misma cruz. El pan, como ya vimos, es uno de los símbolos presentes en la comensalía de difuntos; recordemos el *pan de ánimas*, las *animeras*, los *panellets*, etc. en algunas regiones españolas (HOYOS SAINZ, 1.944: 48-49) que a su vez se encuentran entre uno de los orígenes<sup>798</sup> del *pan de muertos* mejicano (ZARAUZ LÓPEZ, 2.000: 187).

Recordemos, además, que los procesos culinarios -como señaló Joan Frigolé (1.987)- representan la actividad sexual y reproductora de la mujer; pero en este caso no se trata de un horno privado de uso familiar, sino por el contrario del "**horno del pueblo**", que es el que puede estar significando la reproducción social de la comunidad, reforzando la continuidad de la vida, en la que el azar interviene de forma aleatoria en forma de juegos que condicionan y crean nuevas circunstancias.

El origen de estos roscos rifados nos recuerda, aunque los símbolos sean diferentes, cómo Esculapio obtuvo el poder para resucitar a los muertos:

"Atenea le había dado dos frascos que contenían la sangre de la Gorgona Medusa; con la ayuda del que se había extraído de su vena izquierda, él podía dar la vida a los mortales; y, con la ayuda del que se había extraído de su vena derecha, él podía matar instantáneamen-

---

<sup>795</sup> "que casi todas las semanas en las puertas de la Iglesia se ponía"

<sup>796</sup> "Cuando hacían todas estas rifas, las volvían a meter dentro."

<sup>797</sup> Lo que nos recuerda también la posición corporal del muerto aparecido en la encrucijada con una gallina negra en cada mano.

<sup>798</sup> Zarauz habla de una doble tradición: por un lado la tradición prehispánica del "pan de maiz", y por otro lado la tradición hispánica del "pan de muerto" en la región cantábrica, el pan de ánimas de Salamanca, etc. (ZARAUZ, 2.000: 186).

te. Según otros, Atenea y Asclepios se repartieron la sangre: él la utilizaba para salvar la vida, ella para destruirla y fomentar las guerras."<sup>799</sup> (GRAVES, 2.002: 281)

Si la sangre hace referencia a la vida -incluso se pensaba que era el asiento del alma- el pan en la tradición judeo-cristiana se asimila al cuerpo. Cuerpo y alma, mortalidad e inmortalidad. En el ritual de Deifontes hay efusión de sangre, pero la fiesta se termina con el símbolo del pan. Estos ritos se sitúan, al igual que la leyenda de las rosas, en la continuidad del ciclo vital donde los difuntos desempeñan un rol importante en la continuidad de la comunidad.

Pasamos al tercer apartado de nuestro análisis, donde volveremos de nuevo a las almas del purgatorio, pero siguiendo con el punto de vista de los rituales de mediación que venimos analizando.

### **9.3. EL DISCURSO RITUALIZADO DE LAS ALMAS DEL PURGATORIO.**

*"Le ciel est l'une des quatre «fins dernières» de la doctrine catholique traditionnelle: la mort, le jugement particulier et les deux destinations finales que sont l'enfer et le paradis. [...] Le purgatoire n'est pas une fin dernière." (Guillaume Cuchet)<sup>800</sup>*

*"Yo me acuerdo de ver la manguilla y el catafalco. La había más pequeña y más grande. Aquello es que daba repeluzno. Memento mea... con una voz muy grande y en latín." (Antonio)*

*"En algunos hogares rezan el Rosario durante ocho días seguidos con objeto de que si el espíritu tiene algún problema donde está éste se renove en esa alegría." (Manolo)*

*"Se han dicho lo de los nueve Rosarios, vienen las vecinas..., y las misas de luz son tres días, cuando*

---

<sup>799</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Athéna lui avait donné deux fioles contenant du sang de la Gorgone Méduse; à l'aide de celui qu'on avait tiré de sa veine gauche, il pouvait rendre la vie aux mortels et à l'aide de celui qu'on avait tiré de sa veine droite, il pouvait tuer instantanément. Selon d'autres, Athéna et Asclépios se partagèrent le sang: lui l'employait pour sauver la vie, elle pour la détruire et fomenter des guerres." (GRAVES, 2.002: 281).

<sup>800</sup> Trad. del francés: "El cielo es uno de los cuatro «fines últimos» de la doctrina católica tradicional: la muerte, el juicio particular y las dos destinaciones finales que son el infierno y el paraíso. [...] El purgatorio no es un fin último." (CUCHET, 2.003: 3-4).

*mueren. Lo antes posible, porque dicen que su alma viaja al cielo y para que tenga luz. Cuanto antes mejor, hay gente que ni lo hace, y los que no lo hacen está mal visto." (Manolo)*

Ya tratamos en otro apartado algunos aspectos de las almas del purgatorio: su presencia visible en los pueblos a través de las estatuas de ánimas, o el caso de Deifontes con la fiesta de Año Nuevo que les estaban dedicadas. Ahora nos acercaremos de nuevo a ellas en otro aspecto diferente, el del discurso de las ánimas a través del Rosario de Difuntos de Quéntar<sup>801</sup> el cual les ofrece una *voz* para expresar lo que éstas *viven* y *sienten*. No olvidemos que la creencia en las almas del purgatorio se encuentra muy arraigada en los pueblos andaluces, y ha llegado a persistir hasta nuestros días.

Antes de entrar en el discurso de las almas del purgatorio vamos a contextualizar estas oraciones del Rosario de Difuntos. Ya explicamos que María nos puso en contacto con su cuñada Aurelia; en Quéntar ésta era la persona encargada de organizar y rezar el Rosario de Difuntos, y cada vez que había un fallecimiento en el pueblo era ella quien se ocupaba. Pudimos asistir al rezo de este Rosario durante los nueve días consecutivos que tienen lugar. Aurelia dijo que esta tradición era muy antigua y que ella comenzó cuando era joven, habiendo sido iniciada en su aprendizaje por una vecina<sup>802</sup>, que fue la que lo hizo antes de convertirse Aurelia en la rezadora. Cuando se murió su abuelo -ya para esas fechas esta mujer que la inició había fallecido- Aurelia rezó por primera vez este Rosario y a partir de ahí las gentes del pueblo comenzaron a pedírselo cada vez que había un fallecimiento:

"Esto viene de siglos y siglos. Se reza durante nueve días. A mí me avisa **la dueña del muerto**... Vienen aquí a mi casa siempre. Una me compra una saya, otra un camisón, y otras ni las gracias." (Aurelia)

Como ya vimos en páginas precedentes la creencia en el Purgatorio tiene su origen histórico a finales del siglo XII (LE GOFF, 2.002). La creación del mismo dio cuenta de los cambios profundos producidos en la mentalidad y el imaginario colectivo occidental, ya que le era útil para gestionar el duelo, rompiendo el esquema dual de Cielo e Infierno. Le Goff dice que el catolicismo no le dio forma oficial más que a partir del siglo XVI en el Concilio de Trento (LE GOFF, 2.002: 64). Esto permite la construcción del "tercer lugar" con la función que señala Vovelle:

---

<sup>801</sup> Ya explicamos en la primera parte del texto que asistimos a estas oraciones y que pudimos recogerlas en la grabadora.

<sup>802</sup> Aurelia explica cómo se efectuó la transmisión: "Lo aprendí de otra mujer que se murió ya. Es que me puse mala y me mandaron reposo, y entonces esta vecina era una mujer muy simpática y me dijo: «Tú trae la mecedora aquí y tú te sientas», y ella me lo enseñó y yo lo aprendí. [...] Eso viene de su madre, de su abuela y de un cura que estuvo aquí y lo enseñó."

"Pero aparece un tercer lugar, primer intento para llenar el hiato que existe entre el juicio particular que sigue a la muerte de cada uno, y el juicio colectivo."<sup>803</sup> (VOVELLE, 1.996: 34)

Vovelle dice también que el purgatorio, como *tercer lugar o hiato*, tiene relación con la toma de conciencia del destino individual que rechaza el dejarse encerrar en el esquema binario de cielo e infierno (VOVELLE, 1.996: 294). Tanto Vovelle como Le Goff<sup>804</sup> consideran históricamente la elaboración del purgatorio en relación con la toma de conciencia de la propia individualidad frente a la colectividad.

Pero en el siglo XX este sistema del purgatorio entró en crisis, especialmente en el mundo urbano. Según la tesis de Cuchet debido a las consecuencias humanamente desastrosas de la primera guerra mundial:

"Nadie, ni siquiera el clero especializado, ha podido persuadirse que los difuntos de la Gran Guerra llegasen a ser almas del purgatorio. [...] Subiendo al cielo, colectivamente y derechamente, si se puede decir así, han creado un precedente histórico que ha hecho jurisprudencia en el tribunal de Dios."<sup>805</sup> (CUCHET, 2.003: 596)

Vovelle señala también que en el mundo rural los campesinos conservan con fuerza las creencias que regulan las relaciones con sus difuntos (VOVELLE, 1.996: 229). Él ha señalado también el carácter de reversibilidad de los méritos sobre la realidad de un intercambio en el que las almas pueden salir de su pasividad e intervenir activamente, y en esos momentos una vez desdramatizado el Purgatorio éste se adapta bastante mejor al diálogo entre vivos y muertos que los sistemas precedentes (VOVELLE, 1.996: 251).

Con respecto a la ciudad y a la época actual dice que las imágenes y representaciones del Purgatorio han desaparecido (VOVELLE, 1.996: 278); pero recuerda que en cambio los medias, cómics, cine, televisión ofrecen una nueva perspectiva. Y que por otro lado, la expansión de las espiritualidades orientales, las creencias en los contactos extraterrestres, etc. y otras similares

---

<sup>803</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. orig.: "Mais un troisième lieu apparaît, première tentative pour combler le hiatus qui existe entre le jugement particulier qui suit la mort de chacun et le jugement collectif. [...]" (VOVELLE, 1.996: 34).

<sup>804</sup> Op. Cit.

<sup>805</sup> Trad. del francés. Cit. Orig.: "Personne, pas même le clergé spécialisé, n'a pu se persuader que les défunts de la Grande Guerre fussent devenus des âmes du purgatoire. [...] En montant au ciel, collectivement et en droiture, ils ont, si l'on peut dire, créé un précédent historique qui a fait jurisprudence au tribunal de Dieu." (CUCHET, 2.003: 596).



están llenando el vacío que se fue produciendo (VOVELLE, 1.996: 283). Sobre las representaciones de los medias Vovelle señala que recogen la tradición de los fantasmas populares que ha permanecido muy viva: como el doble, el ectoplasma, las casas encantadas, etc. que conservan la ambigüedad de sus relaciones tradicionales con los vivos, en la que se produce una "terapéutica de shock de la evasión mórbida, de una sociedad en busca de cohabitación con sus muertos."<sup>806</sup> (VOVELLE, 1.996: 285-288).

Gorer introdujo el concepto de "pornografía de la muerte" aludiendo a la muerte natural:

"Mientras que la muerte natural se camuflaba cada día más bajo el velo de la pudibondez; la muerte violenta ha comenzado a desempeñar un rol creciente en los fantasmas propuestos al gran público - novelas policíacas, thrillers, westerns, historias de guerra, de espionaje, incluso dibujos animados de terror."<sup>807</sup> (GORER, 1.995: 24)

y, concluye en su artículo, que si ésta no nos gusta habrá que restituir el lugar público a la muerte natural puesto que de todas formas las censuras nunca funcionaron (GORER, 1.995: 26).

En nuestro país este "sistema" tradicional del Purgatorio ha perdurado con mayor fuerza en los pueblos que en las ciudades. En los primeros se sigue creyendo<sup>808</sup> -al menos en las generaciones de personas mayores- que la mayoría de las personas van al Purgatorio y pocas van al Cielo o al Infierno. Esto se acuerda, en efecto, con la evolución conceptual que hemos citado en la cultura occidental sobre "el otro mundo", donde el Purgatorio es concebido como ese lugar transitorio o de paso para la purificación de las almas; purificación que se lleva a cabo con sufrimiento.

Pero estas almas, según la creencia popular, buscan *comunicar* su dolor a los vivos, ya que éstos tienen el poder de cambiar sus destinos, fundamentalmente a través de oraciones y misas. Por lo que puede llegar a producirse un *diálogo*, que lleve a un intercambio *directo* entre vivos y muertos. Cuchet también vio esta forma de diálogo de las almas del purgatorio y los fieles:

"El purgatorio es el «dogma consolador» por excelencia, se

---

<sup>806</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "thérapeutique de choc de l'évasion morbide, d'une société en recherche de cohabitation avec ses morts." (VOVELLE, 1.996: 288).

<sup>807</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Alors que la mort naturelle se camouflait chaque jour davantage sous le voile de la pudibonderie, la mort violente s'est mis à jouer un rôle toujours croissant dans les fantasmes proposés au grand public - romans policiers, thrillers, westerns, histoires de guerre, histoires d'espionnage, voire bandes dessinées d'épouvante." (GORER, 1.995: 24).

<sup>808</sup> O al menos se ha creído hasta hace relativamente poco tiempo.

repite bajo todas las formas en la segunda mitad del siglo XIX, porque permite la comunicación entre los vivos y los muertos. [...] La creencia en el purgatorio ofrece, por tanto, una justificación teológica a la necesidad de comunicación más allá de las fronteras de la muerte."<sup>809</sup> (CUCHET, 2.003: 409-411)

Frente a este aspecto relacional entre el doliente y el difunto que conversa con él Loring Danforth señalaba en su trabajo sobre el duelo en Grecia el aspecto opuesto del *sentido común*:

"Se ha construido una nueva realidad, una que no incluye al fallecido, a través de nuevas conversaciones con otros nuevos significantes en el contexto de una perspectiva del sentido común. Al construir esta nueva realidad, estos rituales de muerte también esconden la luz sobre estos temas importantes de la Grecia rural, como la posición de la mujer; patrones de reciprocidad, obligación, y herencia; y la naturaleza de la interacción social al interior de la familia."<sup>810</sup> (DANFORTH, 1.982: 33-34)

En el pueblo de María y Aurelia (Quéntar) este diálogo entre vivos y muertos se ha materializado ritualmente a través del Rosario de Difuntos. Tuvimos la impresión que éste procedía de una tradición decimonónica quizás vinculada a prácticas dentro de la iglesia católica. La mayoría de nuestros informantes, procedentes de diversos pueblos, no parecían haber conocido este Rosario de Quéntar, pues más bien se "rezaban" los Rosarios habituales. Una de nuestras informantes, en cambio, parecía recordar algo:

"Me parece que era una cosa especial que decían de los muertos..., en las casas que había rezos..., le daba a una miedo de ir." (Presentación)

Jacques Le Goff, dice que Salomon Reinach señaló la diferencia entre los cristianos que rezaban *por* los muertos, y que comenzaron tempranamente en los primeros siglos del cristianismo, y los paganos que rezaban *a* los

---

<sup>809</sup> Trad. del francés. Cit. Orig.: "Le purgatoire est le «dogme consolateur» par excellence, répète-t-on sous toutes les formes dans la seconde moitié du XIXe siècle, parce qu'il permet la communication entre les vivants et les morts. [...] La croyance au purgatoire donne donc une justification théologique au besoin de communication par delà les frontières de la mort." (CUCHET, 2.003: 409-411).

<sup>810</sup> Trad. de la edición anglosajona. Cit. Orig.: "A new reality is constructed, one that does not include the deceased, through new conversations with new significant others conducted in the contest of a common-sense perspective. In constructing this new reality, these death rituals also shed light on such important themes in rural Greek life as the position of women; patterns of reciprocity, obligation, and inheritance; and the nature of social interaction within the family." (DANFORTH, 1.982: 33-34).

mueertos (LE GOFF, 2.002: 69). Nuestra informante enuncia otra vertiente de la oración: rezar consistiría en *decir* -"una cosa especial"- *de* los muertos. Pero, según la fórmula anterior tendríamos también la forma "rezar [decir] *a*":

"**A los difuntos se les dice** el Rosario<sup>811</sup>, es espeluznante oír ese Rosario, nada más que **habla de muertos**, y da mucho repeluzno."  
(María)

Enrique Casas Gaspar habla del "novenario", en el que durante nueve noches seguidas una rezadora los organiza (CASAS GASPAS, 1.947: 359). Casas Gaspar ofrece -en relación a una de las oraciones que aparecía en el Rosario de Quéntar- una referencia muy importante, la de Rafaela García (1.944) con "el Reloj del Purgatorio", pero esta oración la sitúa en un pueblo de la provincia de Ávila: Casasola (CASAS GASPAS, 1.947: 359-361). Conseguimos el artículo de Rafaela García, esperando encontrar la estructura del Rosario de Quéntar pero sólo recogía la oración "el Reloj del Purgatorio". Según Rafaela García, en Casasola

"Después de otras oraciones rezan el Rosario verdadero, aunque no acostumbran a decir más que el primero, segundo o tercer Misterio. Y a continuación rezan El Reloj del Purgatorio [...]" (GARCÍA, 1.944: 366)

En Quéntar, en cambio, en lugar de formar oraciones separadas del Rosario, éstas se han introducido en la estructura del Rosario mismo, eliminando los misterios tradicionales, como veremos más adelante.

Esta oración, ya sea de forma añadida o formando parte del Rosario, está marcando una secuencia temporal: las horas, en total doce. Cuchet presentó otras oraciones cuya secuencia es mensual: *El mes del Purgatorio*, y donde aparecen algunos de los temas del *Reloj del Purgatorio*. El mes del Purgatorio, según Cuchet, son oraciones diarias rezadas durante el mes de noviembre, creadas a mediados del siglo XIX (CUCHET, 2.003: 385-386), cuyo precedente puede relacionarse con el trentenario gregoriano: treinta misas consecutivas para liberar al difunto del purgatorio (CUCHET, 2.003: 328).

El diálogo que encontramos en el Rosario de difuntos se hace presente en un momento dado: tras el entierro de una persona y durante nueve días, estructurado en tres secuencias que se repiten tres veces en el espacio de la iglesia del pueblo.

El motivo central es pedir por el alma del difunto recién fallecido, pero hay continuas alusiones al grupo de almas que sufren llegando en una de las

---

<sup>811</sup> El Rosario ordinario se rezaba a los agonizantes: "Antes se rezaba el Rosario y que les perdonara, y para que aligerara la muerte." (Matilde)

oraciones a ser ellas las que toman la palabra directamente. Otras oraciones están dedicadas a la intercesión por las almas. Estas oraciones, que nuestras informantes llaman *oraciones especiales*<sup>812</sup>, van a sustituir, como ya señalamos, los Misterios del Rosario tradicional y su meditación. No vamos a ocuparnos del Rosario completo, sino sólo de las oraciones que están ritualizando esta comunicación entre vivos y difuntos. El interés de este material es doble:

1.- Por un lado este Rosario refleja las concepciones sobre el destino último de los difuntos del pueblo. En el caso concreto de Quéntar esta oración era un punto referencial que se repetía hasta hace poco en cada fallecimiento, y que les remitía a un diálogo ritualizado, en que vivos y difuntos, dentro de un contexto sagrado, encontraban el tiempo y las palabras para expresarse mutuamente sus sentimientos.

2.- Por otro lado tenemos una convivencia práctica, casi cotidiana, a través de la extendida creencia en las ánimas, que alimentan el imaginario y el mental. Muchas mujeres realizan una especie de intercambio con *las ánimas benditas*: oraciones a cambio de pequeños servicios como despertar a la persona a una hora precisa, encontrar objetos perdidos, etc. Lo que muestra que estos difuntos de la comunidad se encuentran presentes en la proyección cotidiana del pueblo, especialmente a través de las mujeres. Cuchet dice que la devoción a las ánimas se circunscribe en un "materialismo práctico sin complejos" cuyo campo de acción en la vida de los mortales se clasifica en tres tipos: protección de la vida del orante, intereses financieros y jurídicos y objetos perdidos (CUCHET, 2.003: 169-170).

Las ánimas tienen un gran poder:

"Son muy poderosas. Yo lo que sé es que le pides cualquier cosa, y se cumplen. Y si no les rezas, se vengán, se vengán con lo malo. De esto no se puede hablar, son cosas muy serias." (Carmen)

Este tema suscita un cierto temor, a su vez compensado con lo que Loring Danforth llama la *perspectiva del sentido común* frente a la *perspectiva religiosa* (DANFORTH, 1.982: 148):

"En las vidas de las mujeres en duelo de la Grecia rural existe una constante tensión entre la perspectiva religiosa hacia la muerte y la perspectiva del sentido común."<sup>813</sup> (DANFORTH, 1.982: 148)

Esto aparece a veces en nuestros diálogos con nuestros informantes, es

---

<sup>812</sup> Las llaman así, porque dicen que son oraciones de muertos.

<sup>813</sup> Trad. de la edición anglosajona. Cit. Orig.: "In the lives of women in mourning in rural Greece there is a constant tension between the religious and the common-sense perspectives toward death" (DANFORTH, 1.982: 148).

el caso de la misma Aurelia, la rezadora del Rosario de difuntos, que podía llegar a tomar en broma *la perspectiva religiosa*, y situarse con seriedad y sentimiento en *la perspectiva del sentido común*:

M.D.- Si lo dices mal dicho, ¿qué pasa?

AURELIA.- Que pueden venir a reclamarlo [en tono de broma].

M.D.- ¿Quién viene a reclamarlo?

AURELIA.- ¡Los muertos!

M.D.- Ah ¿sí?

AURELIA.- No, eso digo yo, que cuando no ha venido ninguno es que lo hago bien; porque ellos... ¿dónde van a ir ya? [esto lo dice con pena].

"La creencia... Ya el que se muere se acabó." (Pepe)

Dentro de la práctica ritualizada Aurelia comenzaba tocando las campanas de la Iglesia<sup>814</sup> indicando el comienzo, entre las cuatro y las cinco de la tarde. El grupo de mujeres convocadas -mayoría de luto- entraban en la Iglesia o se encontraban ya al interior. Al cura<sup>815</sup> se le veía casi furtivamente, bien al margen de este oficio<sup>816</sup>. Una vez que todas tomaron asiento Aurelia comenzaba con la señal de la Cruz, seguía el rosario con la estructura tradicional y abría esta comunicación ritualizada en la oración con dos interlocutores, fundamentalmente: vivos y muertos. Estos se estructuran como sigue:

1.-Por un lado la comunidad de vivos representada por el grupo de mujeres presentes en las oraciones.

2.-Por otro lado, las almas del purgatorio.

3.- Y por otro lado la oficiante, en este caso Aurelia, quien unifica en su voz a los actantes anteriores.

---

<sup>814</sup> Aurelia tenía las llaves para acceder al campanario, y era ella la que tocaba las campanas para avisar del comienzo de las oraciones del Rosario. Estos rezos se efectuaban exclusivamente con asistencia femenina. No había ningún hombre entre las orantes.

<sup>815</sup> Un hombre joven que andaba por la treintena, sin arraigo en el pueblo, y marcando una cierta distancia con esta práctica.

<sup>816</sup> Cuchet señala que con la crisis del Sistema del Purgatorio tras la I Guerra Mundial "L'intercession des âmes du purgatoire, la prière pour les morts comme «oeuvre» ecclésiale de première importance, les apparitions, le thème des «âmes délaissées» entrent en crise presque simultanément. Mieux, les théologiens, qui voudraient éviter que la décrédibilisation en cours ne remontent de la dévotion à la théologie, s'efforcent de couper, autant que possible, les ponts entre les deux." (CUCHET, 2.003: 590). Trad.: "La intercesión de las almas del purgatorio, la oración por los muertos como «obra eclesiástica» de primera importancia, las apariciones, el tema de las «almas abandonadas» entran en crisis casi simultáneamente. Mejor aún, los teólogos, que querían evitar que el descrédito en curso no ascienda de la devoción a la teología se esfuerzan de cortar, todo lo posible, los puentes entre los dos." (CUCHET, 2.003: 590).

Existen oraciones que se rezan todos los días, y otras que se alternan en secuencias de tres días alternados.

### **- ORACIONES AL INICIO DEL ROSARIO, COMUNES A LOS NUEVE DÍAS DE REZOS.**

La primera oración que presentamos y que sustituye cada uno de los misterios, es rezada durante los nueve días. Esta oración es una intercesión por el alma de la persona difunta por la que se reza el Rosario:

"Por la Señal de la Santa Cruz...  
Credo [...]

"María, madre de gracia,  
madre de misericordia,  
que el alma de este difunto  
descanse en paz en la gloria.

Primer Misterio<sup>817</sup>.

Padre mío San Francisco  
que sois amigo de Dios,  
en la lanza y en las llagas,  
fuisteis iguales los dos.  
Ruega a Dios por esta alma,  
ruega a Dios que la perdone,  
de gloria la corone,  
y la lleve a la gloria,  
a gozar con Dios y vos."

*(Padrenuestro, diez Avemarías,)*

Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Como era en un principio por los siglos de los siglos. Amén.

"Ave María Purísima,  
Sin pecado concebida"

"María, madre de gracia,  
[...]"

En esta oración la comunidad de creyentes se dirige al santo haciendo

---

<sup>817</sup> Esta oración se reza cada vez que se nombra cada uno de los cinco misterios, de forma sucesiva: "Segundo Misterio, Padre mío San Francisco..."

alusión al dolor y al sufrimiento de las almas, lo que nos remite al concepto de Victor Turner de "«una comunidad de sufrimiento»" o, mejor aún, de «antiguas víctimas» del mismo tipo de aflicción" (TURNER, 1.988: 27). Se reza a San Francisco, como "amigo de Dios", ya que en cuanto a sufrimiento físico y moral -"en la lanza y en las llagas / fuisteis iguales los dos<sup>818</sup>"-, es decir, los dos integran esta *comunidad [comuni6n] de sufrimiento*; se produce así una relaci6n de igualdad que facilita la intercesi6n por el alma del difunto.

Al terminar cada estaci6n se recurre a la Virgen María, como señaala Cuchet

"No tiene por vocaci6n llegar a ser la Proserpina del Purgatorio. Ella no hace mas que algunas visitas puntuales y siempre benéficas, puesto que se dice que en su presencia las almas dejan de sufrir."<sup>819</sup> (CUCHET, 2.003: 196)

Al final del quinto misterio, se termina con la oraci6n

"Infinitas gracias os damos  
soberana princesa  
por los favores recibidos  
de vuestra liberal mano,  
tenednos hoy y siempre  
bajo vuestra protecci6n y amparo,  
y para más obligaros  
os saludaremos con una salve."  
(Salve)

(...)

Siguen las cuarenta jaculatorias, centradas especialmente en la Virgen, donde se insiste en su imagen de Madre, "Reina" y "Reina del Santo Rosario" entre otros. En otra oraci6n dirá que "estas cuarenta jaculatorias [son] por las cuarenta horas que el Señor pas6 en el limbo, cuando fue a salvar las almas de los Santos Padres."

A continuaci6n sigue la oraci6n que va a introducir las oraciones que van a ser rezadas durante tres días en días alternos:

"Señor mío Jesucristo

---

<sup>818</sup> Haciendo alusi6n a los estigmas de San Francisco de Asís, que se correspondían con las heridas de Jesús.

<sup>819</sup> Trad. del francés. Cit. Orig.: "Elle n'a pas vocation à devenir la Proserpine du Purgatoire. Elle n'y fait que des visites ponctuelles et toujours bienfaisantes puisqu'en sa présence, dit-on, les âmes cessent de souffrir." (CUCHET, 2.003: 196).

Dios eterno y poderoso,  
concédenos Dios piadoso  
a todos los que aquí estamos.  
Y este Rosario te rezamos  
con tan grande devoción,  
de nuestras culpas, perdón.  
Que en el cielo te veamos  
piadosísimo Jesús.  
Mira con benignos ojos  
el alma de este difunto  
por lo cual ha muerto y recibido  
tormentos de cruz.

Amén, Jesús."

#### - ORACIONES DEL PRIMER, CUARTO Y SÉPTIMO DÍA.

*"La plupart des spécialistes du purgatoire de l'époque estiment que la durée moyenne s'établit autour de trente à quarante ans." (Guillaume Cuchet)<sup>820</sup>*

En estos días, casi al final del Rosario, se reza la oración que presentamos a continuación, a la que ya hicimos referencia antes bajo el nombre de "El Reloj del Purgatorio"<sup>821</sup> y que en el contexto de Quéntar no tenía este nombre. En relación a la temporalidad Le Goff dice que

"El Purgatorio oscilará entre el tiempo terrestre y el tiempo escatológico, entre un comienzo de Purgatorio aquí abajo que habría que definir en relación a la penitencia y un retraso de purificación definitiva que se situaría solamente en el momento del Juicio Final."<sup>822</sup> (LE GOFF, 2.002: 16)

En esta temporalidad se sitúa el momento en que las ánimas van a tomar la palabra, donde la voz de los vivos y la de los difuntos se van a prestar a un diálogo ritualizado, es por ello que encontramos los discursos elabora-

---

<sup>820</sup> Trad.: "La mayoría de los especialistas del purgatorio de la época estiman que la duración media se establece alrededor de treinta a cuarenta años." (CUCHET, 2.003: 151).

<sup>821</sup> De hecho en el texto recogido por Rafaela García, esta oración se inicia con una estrofa que ha desaparecido en la oración de Quéntar, y que veremos a continuación.

<sup>822</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Le Purgatoire oscillera entre le temps terrestre et le temps eschatologique, entre un début de Purgatoire ici-bas qu'il faudrait alors définir par rapport à la pénitence et un retardement de purification définitive qui se situerait seulement au moment du Jugement dernier." (LE GOFF, 2.003: 16).



dos en primera y tercera persona del singular.

La oración que recogimos en Quéntar, siendo la misma que recogió Rafaela García (1.944), presenta algunas pequeñas diferencias. Vamos a poner los dos textos frente a frente, lo que permitirá ver dos variantes de un mismo texto transmitido oralmente:

**ORACIÓN INCORPORADA  
AL ROSARIO Y REZADA  
EN QUÉNTAR (GRANADA)**

**RELOJ DEL PURGATORIO<sup>823</sup>  
REZADO EN CASASOLA  
(ÁVILA)**

"A la una un fuerte grito  
mi corazón se devora,  
no hay quien se acuerde de mí,  
ni que esté un ánima más sola.  
(*Padrenuestro, Ave María,  
Requiescam in pacem*).

"A todo mortal convido  
y ánimas en general  
al Reloj del Purgatorio  
cuando la una va a dar.  
(*Padrenuestro, etc.*)

A la una fuertes gritos,  
mi corazón se devora,  
nadie se acuerda de mí,  
de esta ánima triste y sola.  
(*Padrenuestro, etc.*)

A las dos más fuerte llaman  
las ánimas en aumento,  
testamentarias cumplidas,  
hacen nuevos testamentos.  
[...]  
A las tres, en general,  
las ánimas nos avisan  
las remediamos con algo  
con oraciones o misas.  
[...]  
Herederos a las cuatro  
nuestras penas se hacen dobles  
procurad repartir  
una limosna a los pobres.  
[...]

A las dos  
las ánimas nos avisan  
para que las ayudemos  
con oraciones y misas.  
[...]  
A las tres  
metida entre los tormentos.  
Testamentarios, cumplid  
nuestros testamentos.  
[...]  
A las cuatro  
pena doble  
porque no hemos repartido  
nuestra limosna a los pobres.  
[...]

---

<sup>823</sup> Rafaela García dice que "No todos los días rezan este Reloj; lo alternan con este otro:

Ánimas benditas,  
pedid y rogad  
que las Ánimas benditas  
esperando están." (GARCÍA, 1.944: 367)

A las cinco abre la puerta  
 San Jerónimo y les dice:  
 «no os traigo ningún consuelo  
 pobreticas infelices».  
 [...]
 Marca el reloj las seis,  
 un padrenuestro siquiera  
 que sentimos el alivio  
 en tan afligidas penas.  
 [...]
 Marca el reloj las siete.  
 No me echéis en olvido  
 por los hijos que tenéis,  
 padres, parientes y amigos.  
 [...]
 Si me vieras a las ocho  
 padecer tantos tormentos,  
 la sangre del corazón  
**vestirías** de sentimiento  
 [...]
 La Virgen con nueve coros  
 cuando dan las nueve, llega  
 y saca del Purgatorio  
 a la que ha cumplido sus penas.  
 [...]
 A las diez cuando se sube,  
 las almas que aquí quedamos  
 por las que ruegan por ellas  
 a mi Dios le suplicamos.  
 [...]
 Pecador las once son,  
 ya puedes considerar  
 todo en el mundo se acaba,  
 como estamos, estarás<sup>824</sup>.  
 [...]
 Ave María a las doce,  
 las ánimas con fervor,  
 por las que ruegan por ellas  
 dicen la siguiente oración:  
 (*Padrenuestro Ave María,*

A las cinco  
 llega San Jerónimo y dice:  
 No traigo ningún alivio,  
 ¡pobrecitas, infelices!  
 [...]
 A las seis recemos  
 un padrenuestro siquiera  
 por ver si las aliviemos  
 en tan abundantes penas.  
 [...]
 A las siete  
 el reloj marca las siete,  
 no me tengáis en olvido,  
 primos, hermanos, parientes.  
 [...]
 A las ocho si me viérais  
 metida entre los tormentos,  
 la sangre del corazón  
**vertiérais** de sentimiento.  
 [...]
 La Virgen del Carmen  
 cuando dan las nueve, llega  
 y saca del Purgatorio  
 la que ha cumplido su pena.  
 [...]
 A las diez todas padecen  
 grandes penas y tormentos,  
 sólo por no haber guardado  
 de Dios los diez mandamientos.  
 [...]
 A las once, once mil vírgenes  
 «vinon» coronadas de laurel,  
 a las Ánimas benditas  
 que dejen de padecer.  
 [...]
 A las doce le suplico  
 al divino Apostolado  
 rueguen a Dios por ellas  
 y a Cristo crucificado."  
 (*Padrenuestro, etc.*)

---

<sup>824</sup> Esto nos recuerda lo que dice Norbert Elias a propósito de la Edad Media: "Se hablaba con más frecuencia y más abiertamente de la muerte y del morir de lo que se hace en la actualidad. Así lo muestra la literatura popular de la época. En muchas poesías aparecen muertos, o la Muerte en persona. Tres vivientes pasan junto a una tumba y los muertos les dicen: «Lo que sois, fuímoslo nosotros; lo que somos, lo seréis vosotros»." (ELIAS, 1.987: 22).

Hay algunas diferencias entre los dos textos; destacaremos, por un lado, la segunda hora del texto de Quéntar que se corresponde con la tercera hora del texto de Casasola, y viceversa; y, por otro lado, las horas diez, once y doce que son manifiestamente diferentes. En esta oración el discurso de las ánimas se estructura en una dimensión temporal de 12 horas marcando algunas de ellas distintos tipos de sufrimiento medidos en duración, secuencia y contenido, siendo el más repetido el tema del olvido por parte de los familiares. Por otro lado se ha definido la salida del Purgatorio a través de la acción requerida a los vivos: beneficio de oraciones, misas o limosnas a los pobres. Esto abre un espacio de presencia de los difuntos en el mundo de los vivos.

El sufrimiento de las ánimas es descrito por éstas en términos fisiológicos -"mi corazón<sup>825</sup> se devora"- siendo asociadas al cuerpo. Se trata de conmover a los vivos que no pueden percibir su realidad extracorporal, de lo contrario "la sangre del corazón vestirías<sup>826</sup> de sentimiento". Estas ánimas además de usar metáforas fisiológicas poseen el *grito* para expresar sufrimiento moral ligado a soledad y olvido<sup>827</sup> de vivos, expresado a veces a través de la cantidad: "nuestras penas se hacen dobles".

Pero la oración muestra también la posible salida de las ánimas, libradas al purgatorio durante *un tiempo*, y que se acaba -en la oración- en la novena hora. Tenemos la imagen de la Virgen, quien se encarga de este cambio de categorías en su aspecto de maternidad y fecundidad femenina sagradas<sup>828</sup>.

---

<sup>825</sup> Recordemos la relación corazón y sentimientos. Cf. II. 2. pg. 188.

<sup>826</sup> Esta expresión es bastante interesante, ya que en un discurso del sentimiento que hace referencia al corazón, vemos que éste se "viste" del sentimiento, como ya vimos cuando tratamos el luto, pero en el Reloj de Casasola aparece "vertiérais"; debido al parecido de estas dos palabras, seguramente se ha producido un deslizamiento de una hacia la otra. Lo importante aquí es que la frase está construyendo significaciones diferentes.

<sup>827</sup> Cuchet recoge la cita del P. Félix, quien ofrece una explicación sobre este tipo de sufrimiento "«Il y a dans la souffrance, écrit le P. Félix, quelque chose de plus triste que la souffrance elle-même: Le délaissement. Souffrir, et trouver quelqu'un qui se souvient, qui s'intéresse, qui compatit, à peine si c'est souffrir encore. Mais souffrir, et savoir que personne ne partage notre souffrance par un sentiment, par une larme, par un souvenir, c'est-à-dire souffrir, et ne pas trouver de consolation c'est la douleur multiplié par la douleur.»" (CUCHET, 2.003: 177). Trad.: "«Existe en el sufrimiento, escribe el P. Félix, algo más triste que el mismo sufrimiento: el abandono. Sufrir y encontrar alguien que se acuerde, que se interese, que compadece, casi no es sufrir. Pero sufrir y saber que nadie comparte nuestro sufrimiento por un sentimiento, por una lágrima, por un recuerdo, es decir sufrir, y no encontrar consolación es el dolor multiplicado por el dolor.»" (CUCHET, 2.003: 177).

<sup>828</sup> Cuchet señala los momentos en que interviene la Virgen en la extracción de las almas del Purgatorio: los sábados -sacando a las almas que llevan el escapulario-, y en el ciclo anual interviene en Navidad, Semana Santa, y durante las fiestas mariales (CUCHET, 2.003: 196-197).

Las ánimas sirven a su vez de intercesoras al comunicar con los santos.

Encontramos también concepciones tradicionales ligadas al tema del testamento, realizado en vida, del que Philippe Ariès señaló que, durante el siglo XVIII se convirtió en un "acto religioso" no sacramental, pero del que dependía también la salvación; siendo válido para todas las clases sociales (ARIÈS 1.977: 195-196). En el discurso del "Reloj del Purgatorio", donde el texto de Quéntar recoge el enunciado siguiente: "testamentarias cumplidas, hacen nuevos testamentos" (situándonos en la vertiente de la reproducción del sistema), el texto de Casasola (Ávila), en cambio, recoge "Testamentarios, cumplid nuestros testamentos" como una instancia de los difuntos a los familiares vivos a respetar sus últimas voluntades.

En la hora once tenemos también el recordatorio típico que hace referencia a la condición de "pecador" alertándole que: "todo en el mundo se acaba, como estamos, estarás"<sup>829</sup>. Este es uno de los argumentos usados en la Meditación de la muerte que Ariès clasificaría dentro de la categoría de Muerte Salvaje -concretamente en los siglos XVI y XVII- del que Ariès dice que servían de aprendizaje a los vivos desempeñando un rol muy importante en la conducta de la vida cotidiana (ARIÈS, 1.984: 252).

#### **- ORACIÓN DEL SEGUNDO, QUINTO Y OCTAVO DÍA.**

En la siguiente oración los vivos muestran que han escuchado y reconocido el dolor expresado por las ánimas, manifestando así su reconocimiento, y que no "las olvidan", al tiempo que intentan consolarlas haciendo referencia a Dios. Concluye así el diálogo en este ciclo de oraciones que se repite tres días no consecutivos. Se reza cuatro veces:

"Dios te salve ánimas fieles,  
que en el purgatorio estáis,  
que grandes penas pasáis,  
que tormentos tan crueles,  
con el polvo de la tierra,  
descanso de toda guerra,  
que el Señor os redimió,  
tenga por bien de sacaos

---

<sup>829</sup> Esta es la forma tradicional que ha sobrevivido a lo largo del tiempo. En cambio, Urbain recoge una forma más moderna y humorística que había resultado escandalosa: "Dans la seconde moitié du XIXe siècle, en France, police des cimetières oblige, la commission d'enquête sur les épitaphes [...] censure quelques textes choquant la morale ambiante. Ainsi, cette inscription funéraire: «Passants... A bientôt!» fut-elle interdite." (URBAIN, 1.998: IV-V). Trad.: "En la segunda mitad del siglo XIX, en Francia, policía de cementerios obliga, la comisión de investigación sobre los epitafios [...] censura algunos textos que chocan a la moral del momento. Así, esta inscripción funeraria: «¡Transeúntes... Hasta pronto!» fue prohibida." (URBAIN, 1.998: IV-V).

de penas y aposentaos  
que la gloria os ganó.

Por las ánimas benditas  
que en el purgatorio están.  
El Señor las saque de penas  
y las lleve a descansar."

#### - ORACIONES DEL TERCERO, SEXTO Y NOVENO DÍA.

La siguiente oración es una oración de intercesión y se dirige ya directamente a Dios, para pedir por la liberación de estas almas del Purgatorio, y a la Virgen María:

"Dios mío yo creo en vos  
porque sois la verdad misma.  
Yo espero en vos  
porque sois infinitamente bueno.  
Yo os amo de todo corazón  
más que a todas las cosas,  
porque sois infinitamente perfecto.  
Yo amo a mi prójimo  
como a mí mismo.  
Por vuestro amor.

Dulce corazón de María,  
dales su salvación,  
dulce corazón de María,  
dales su salvación. [Diez veces].  
Requiescam in pacem."

La conversión del mal en bien se realiza a través de Dios, definido en esta oración como "la verdad misma", "infinitamente bueno", "infinitamente perfecto", como bien absoluto al que los hombres no tienen acceso más que a través de la oración, las misas, y el amor al prójimo, pero también a través de la fe, la esperanza y la caridad que se expresan en esta oración: "yo creo", "yo espero", "yo os amo [...]. Yo amo a mi prójimo...". Pero es a través del "dulce corazón de María" que se realiza esta liberación.

Resumiendo, la secuencia de tres días sigue el esquema de exposición de sufrimientos de las ánimas por ellas mismas el primer día. El segundo día, los familiares en duelo y la comunidad presente reconoce los padecimientos de las almas -no olvidemos que son también las ánimas de los muertos de la comunidad- y les muestra el deseo de interceder por ellas. En el tercer día se sitúa la oración de intercesión a Dios directamente; las almas del purgatorio

guardan silencio.

## - ORACIONES FINALES COMUNES A TODOS LOS DÍAS DEL ROSARIO.

Cada uno de los nueve días que dura el Rosario se reza al final la "Oración a San Gregorio". Esta oración hace referencia a Gregorio el Grande, quien históricamente quedó vinculado al purgatorio, puesto que es considerado como uno de los que lo concibieron. Como dice Le Goff, cuando se elaboró la creencia "oficial" del purgatorio, se acudió a los textos de Gregorio el Grande. Jacques Le Goff explica también que Gregorio el Grande se interesó por la "geografía del más allá" y redactó los *Exempla* que vulgarizaron la creencia en el purgatorio, y que tratan del tema del fuego en el purgatorio, y la eficacia de las oraciones para los difuntos (LE GOFF, 2.002: 124).

En la Oración a San Gregorio es la comunidad de vivos, a través de la rezadora Aurelia, quien comienza contando en tercera persona los sufrimientos de las ánimas; y, es partir de la tercera estrofa que se produce la transición de la tercera a la primera persona, retomando de nuevo las ánimas la palabra:

### **Oración a San Gregorio.**

"¡Oh! quien fuera San Gregorio,  
para poder explicar  
lo que padecen las almas  
que en el Purgatorio están.

Clavadas en aquel suelo  
allí gimen y suspiran  
diciendo cómo me olvidan  
hijos, hombres y parientes.

Pues cuando estaban en el mundo  
te causaban sentimiento  
y si me daba un dolor,  
tú buscabas el remedio.

Y si ahora me vieras  
en tantas penas arder  
¿qué harías que no hicieras  
por no verme padecer?

Dicen que padece un alma  
más penas y más trabajos  
que penas han padecido  
todos los mártires santos,

todos los ajusticiados,  
más que todas las mujeres  
en sus partos fatigados.

Y San Nicolás decía,  
en estas penas hablando:  
«Si todas las leñas juntas  
que Dios en el mundo ha creado  
no igualara una pavesa  
para en el fuego en que estamos,  
porque el fuego de este mundo,  
es una sombra el contarlos.  
Las horas parecen días,  
los días parecen años,  
los años eternidades,  
¡oh católicos hermanos!  
vosotros con vuestras limosnas.  
todo lo vais remediando».  
Y ahora pedid por las almas  
que en el purgatorio estamos.  
Amen.  
Requiescam in pacem.  
Por la misericordia de Dios  
que descansen en paz.  
Amén.  
En el nombre del Padre y del Hijo..."

Gorer señaló la ausencia en casi todas las lenguas de un lenguaje propio para expresar el placer intenso o el dolor extremo (GORER, 1.995: 25). Esta dificultad se condensa en la oración: "oh, quien fuera San Gregorio para poder explicar..."; es decir, sólo San Gregorio, el conceptor del purgatorio, podría encontrar las palabras para describir sus sufrimientos.

Estas oraciones consiguen encontrar *las palabras* donde vivos y difuntos pueden *decirse* lo que "les" resulta difícil de expresar. Esto marca un avance importante en la gestión del duelo.

En las oraciones que estamos analizando, el sufrimiento expresado por el alma, sea en el purgatorio cristiano, o, en los diferentes "lugares" asignados en otras culturas, es el de la exclusión y el olvido. El sufrimiento que describen las almas se expresa de nuevo en términos cuantitativos "más que", enumerándose una serie de categorías que pueden sugerir la idea del sufrimiento: mártires, ajusticiados, mujeres en partos. Se percibe una cierta visión del "Purgatorio Carceral" (CUCHET, 2.003: 149-151):

"El purgatorio carceral se encuentra situado en el centro de la

tierra y a proximidad del infierno del que constituye la planta superior. [...] Las apariciones del siglo XIX precisan, después de Santa Brígida, que comporta tres niveles: un «Gran Purgatorio», especie de suelo nocturno donde incluso las oraciones de los vivos no se aplican a las almas; una planta superior donde no se sufre más que de la pena de la condenación, y al fin, un «purgatorio del deseo» sin más fuego material o espiritual. En todos los casos es subterráneo."<sup>830</sup> (CUCHET, 2.003: 150-151)

En "el Reloj del Purgatorio" había una clara dimensión temporal, y la dimensión espacial quedaba insinuada al expresar que las almas "suben"; pero no había ninguna referencia a un lugar espacial concreto. En cambio, en esta última oración encontramos, efectivamente, una dimensión espacial claramente esbozada y que sugiere ese "purgatorio carceral": las almas están "clavadas en aquel suelo", esto hace referencia a la metáfora de arriba/abajo, el suelo se corresponde con lo bajo y es por ello que las almas que "suben" son las que son liberadas. Este "suelo" es un "lugar" que se corresponde también con un estado: "con el fuego en que estamos", y este espacio que "es una sombra el contarlo". Todo esto remite, de nuevo, a la dificultad para devolver la imagen original. Pero esta descripción espacial se convierte en temporalidad, y con las palabras nos remite de nuevo al tiempo interior: "Las horas parecen días,/los días parecen años,/los años eternidades".

María calificó estas oraciones de "extrañas, raras", porque hablaban de muertos. Este sentimiento de extrañeza puede deberse, entre otras cosas, al hecho de que la voz de los vivos que están rezando sirve al mismo tiempo para expresar el discurso de los difuntos en la misma oración, mezclándose con imágenes figuradas de la vida humana que sugieren situaciones de sufrimiento extremo.

Concluimos aquí este capítulo de los ritos de mediación donde pudimos ver diferentes formas ritualizadas de participación de *la comunidad total* del pueblo, encontrándose vivos y difuntos en un marco social y a plena luz del día.

---

<sup>830</sup> Trad. del francés. Cit. Orig.: "Le purgatoire carceral est situé au centre de la terre et à proximité de l'enfer dont il constitue l'étage supérieur. [...] Les apparitions du XIXe siècle précisent, après Sainte Brigitte, qu'il comporte trois niveaux: un «Grand Purgatoire», sorte de plancher nocturne où les prières des vivants ne sont pas même appliquées aux âmes; un étage supérieure où l'on ne souffre plus que de la peine du dam et enfin, un «purgatoire de désir» sans plus de feu matériel ou spirituel. Dans tous les cas, il est souterrain." (CUCHET, 2.003: 150-151).





## **CAP. 10 APARICIONES DE DIFUNTOS.**

*"Cuentan los viejos que antes pasaban muchas cosas raras." (María)*

*"La gente estaba menos espabilada y creían que los muertos salían. La gente ya pasa más de todo. Antes se decía esto y se corría la voz y se lo creían; también había gente que no les creía. La falta de luz eléctrica." (Aurelia)*

*"A los niños nos daba mucho miedo por la cosa de los muertos..., los mayores nos decían cosas de miedo; cosas de los muertos, que sí salían las apariciones... Antiguamente se hablaba de esas cosas delante de los niños." (Presentación)*

*"Un hombre se encontró un cordero y se lo echó a hombros; y, vio en la fuente que pesaba mucho y era un muerto que traía a cuestas; y le dijo: «Muñoz, tienes los dientes más largos que yo»." (Aurelia)*

*"Salió un duende en el Barranco del Higuerón, salían de distinta forma, una vez como un borreguillo. Los que se levantaban temprano pasaban por ahí. Una vez se encontró uno del pueblo un borreguillo, y al verlo dijo: «éste lo cojo yo y me lo llevo a mi casa». Y al ir a cogerlo se volvió y le dijo: «¡que tengo rrientes, no me cojas!». Pues se aparecía de diferentes formas. Otro tropezó con un ovillo de cuerdas, le daba en los pies, y al cogerlo le ató las manos. La gente no quería pasar por allí pues le cogió miedo. Bien, eso hasta hace poco." (Antonio)*

*"A mí me da mucho miedo de las apariciones, pero que eso son tonturas de los pueblos." (Carmen)*

Si en el capítulo precedente nos hemos aproximado al contacto ritualizado entre vivos y difuntos, producido y compartido dentro de un marco social (donde todos pueden participar de forma activa), en el presente capítulo vamos a tratar el tema de "los aparecidos". La característica principal de éstos es el hecho de aparecer a personas aisladas: al individuo y no a la comunidad (ésta no recibe la visión o imagen, sino el relato ya elaborado); aunque la comunidad participa en la transmisión de estos relatos al hacerlos circular de forma sincrónica y diacrónica, recuperando otros más viejos, contribuyendo así a la socialización de la infancia. Otra diferencia con los relatos del capítulo precedente, es que tendrán lugar principalmente de noche.

En los pueblos circulan historias de apariciones de difuntos, *los aparecidos*, que hacen referencia a personas concretas de la comunidad. Cuando una historia de este tipo surge en este contexto los vecinos lo saben rápidamente y la divulgan también con rapidez. Vamos a aproximarnos a este tema estructurándolo en dos apartados; el primero hará referencia de forma general a nuestro cuerpo como elemento fundamental a través del cual nos representamos el mundo que nos rodea; en el segundo nos aproximaremos a los tipos de *contactos* que se producen entre el mundo de vivos y el de difuntos.

Este es un tema que intriga a muchas personas: ¿cómo es posible ver al difunto -estamos hablando de su imagen o *eidola*?, ¿o sentirlo? Los términos usados nos remiten a los sentidos. Es por ello que acudimos al "cuerpo" y a las sensaciones corporales; pero también es importante tener en cuenta las concepciones que pueden encontrarse en la raíz de ciertas "inducciones".

Jean-Claude Schmitt, que trató el tema en relación a la Edad Media, señala en cuanto al destino del alma dentro de las concepciones cristianas sobre el purgatorio que

"[...] el alma, salvo si es salvada o condenada inmediatamente, sufre pruebas «purgatorias» (o incluso, a partir del siglo XII, gana *el* purgatorio tras un juicio particular) a la espera de la salvación definitiva. Este tiempo, más o menos largo, concebido e incluso medido en proporción al tiempo terrestre es aquel durante el cual se producen las apariciones de muertos."<sup>831</sup> (SCHMITT, 1.994: 39)

Y en relación a las sensaciones de los vivos, lo que sí se puede afirmar de este fenómeno es que

"Los vivos tienen el sentimiento de ser *vistos* por los muertos y esta convicción es seguramente un capítulo importante de la historia de la conciencia moral."<sup>832</sup> (CUCHET, 2.003: 175)

Cuchet establece una tipología de difuntos que aparecen a los vivos:

"Durante el siglo XIX, al menos tres tipos de difuntos vuelven momentáneamente al mundo de los vivos: los aparecidos de la cultura

---

<sup>831</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] l'âme, sauf à être immédiatement sauvée ou damnée, subit des épreuves «purgatoires» (ou même, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, gagne *le* purgatoire après un jugement particulier) dans l'attente du salut définitif. Ce temps plus ou moins long, conçu et même mesuré en proportion du temps terrestre, est celui durant lequel se produisent les apparitions des morts." (SCHMITT, 1.994: 39).

<sup>832</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Les vivants ont donc le sentiment d'être *vus* par les morts et cette conviction est sûrement un chapitre important de l'histoire de la conscience morale." (CUCHET, 2.003: 175).

popular, que conservan tarde en el siglo una vitalidad tenaz; las almas del purgatorio de la doctrina católica y, los últimos nacidos de entre los muertos, los «espíritus» del espiritismo. [...] Cada uno de estos tipos de muertos posee una naturaleza, comportamientos y formas de circular que le son propias. Las fronteras no son, no obstante, estancas, y nos interrogamos acerca de las modalidades y la significación del fenómeno de hibridación y de concurrencia a través de los cuales las almas del purgatorio son, a su vez, contaminadas y contaminantes."<sup>833</sup> (CUCHET, 2.003: 413)

### 10.1. EL MUNDO A IMAGEN DEL CUERPO.

*"Tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps."*<sup>834</sup> (Henri Bergson)

*"Yo he pensado muchas veces ¿Qué es el miedo?"* (Aurelia)

*"Mi hermano decía: «el miedo entra por culo»."* (Marisa)

*"Fear is a terrible experience [...] Strong fear - terror- is probably the most traumatic or toxic of all emotions. It is accompanied by many changes in the body. The skin of a terrified person may become pale. He may sweat. His breathing may become rapid, his heart pound, his pulse throb; his stomach may become queasy or tense. His bladder or bowel may open, and his hands tremble. He may find it hard not to move backwards away from the threatening event, and even if he is frozen in immobility his posture is one of withdrawal. You*

---

<sup>833</sup> Trad. de la ed. francesa. Cit. Orig.: "Au cours du second XIXe siècle, au moins trois sortes de défunts font momentanément retour dans le monde des vivants: les «revenants» de la culture populaire; les âmes du purgatoire de la doctrine catholique et, derniers nés d'entre les morts, les «esprits» du spiritisme. [...] Chacun de ces types de morts a une nature, des comportements et des façons de circuler qui lui sont propres. Les frontières ne sont cependant pas étanches et on s'interrogera sur les modalités et la signification des phénomènes d'hybridation et de concurrence par lesquels les âmes du purgatoire sont, tour à tour, contaminées et contaminants." (CUCHET, 2.003: 413).

<sup>834</sup> Trad.: "Todo sucede como si, en este conjunto de imágenes que yo llamo universo, nada realmente nuevo podría producirse que por medio de ciertas imágenes particulares, cuyo tipo me ha sido proporcionado por mi cuerpo." (BERGSON, [1.939] 1.999: 12).

*cannot be extremely afraid for long periods of time, for this state of terror depletes and exhausts you.*"<sup>835</sup> (Paul Ekman, 1.975: 48)

Como es sabido, es el propio cuerpo el que constituye la experiencia de la conciencia y del mundo, como señala Bergson en la cita con la que encabezamos este epígrafe. Simone Weil, al tratar del dolor físico dijo que éste afecta a la representación que nos hacemos del universo, alterando la representación y el universo percibido (WEIL, 1.991: 14). Por tanto, si del cuerpo nacen representaciones e imágenes, el dolor, la pena, la cólera, etc. tiene una gran capacidad para irradiarse en ellas.

Vimos también las ideas de Damasio en relación con la percepción y la interacción de todo el organismo con el medio exterior<sup>836</sup> y cómo del cuerpo emana *la conciencia-núcleo*, dando lugar a la generación de un relato.

Llevando esto al terreno de nuestra etnografía uno de nuestros informantes, Antonio, hizo este mismo tipo de reflexiones:

"Cuando yo vine a este hogar [Residencia] **tenía ganas de algunas cosas que hoy ni tengo ganas, ni iba como antes iba**; y, esas cosas siguen siendo igual que antes o mejores. **El que no es el mismo soy yo, pero me es más fácil decir que esto está cada día peor**; y, repito, **el que está peor soy yo**; algunas veces, hasta me parecía que mis hijos eran peores que antes; hasta que por la venida de Tomás, y ver cómo le echaba la culpa de todo a la Residencia y a sus trabajadores he visto muy claro que no es ni una cosa, ni otra; **los que están peor que antes era el que no era el de antes**; ósea **este Tomás de ahora no es el mismo**. Yo lo recuerdo que estaba siempre trayéndoles cosas a las mujeres, también lo veía jugar al tute, al dominó, y a todo lo que le caía todas las mañanas; venía a la biblioteca con lotería de la ONCE y de las otras. En fin, que **siempre lo veías trajinando en algo. Se pone malillo, se lo llevan, y vuelve a los dos años sin ganas de nada, casi sin vista y más cosas perdidas**. Y en los días que ha estado aquí no hacía

---

<sup>835</sup> Trad. de la edición anglosajona. Cit. Orig.: "El miedo es una experiencia terrible [...] Un miedo violento -terror- es probablemente, de todas las emociones, la más traumática o tóxica. Se acompaña de numerosos cambios en el cuerpo. La piel de una persona aterrorizada puede llegar a ponerse pálida. Puede sudar. Su respiración puede llegar a ser rápida, su corazón y su pulso golpean fuertes, su estómago puede llegar a producir la náusea o ponerse tenso. Su vejiga o intestino pueden dilatarse, y sus manos temblar. Puede ser que le sea difícil de no volverse hacia atrás lejos de todo acontecimiento amenazador, e igualmente si está helado en la inmovilidad su postura es de fuga. No se puede permanecer extremadamente atemorizado durante largos períodos de tiempo; pues este estado de terror agota y deja exhausto." (EKMAN; FRIESEN, 1.975: 48).

<sup>836</sup> Cf. II. 3. pgs. 276-277.

nada más que decir que esto estaba mucho peor que antes, que debíamos de no subir a comer, que a todos los trabajadores los debían de quitar porque cada día son peores, que ni el director es como antes. En fin, para él todo se había deteriorado y aquí ya no se podía estar... Y yo que casi tenía la misma creencia esta venida de Tomás me ha servido para ver lo equivocado que está él, yo y todo el que piense y diga..., y aquí hay muchos que creen que esto está cada día peor. Y deben reflexionar, y verán muy claro que esto no ha variado, los que hemos variado somos nosotros [...]" (Antonio)

Bergson distinguía dos tipos de sensaciones: las afectivas y las representativas, y decía que normalmente se pasa de las unas a las otras, pero que era un elemento afectivo el que participaba en nuestras representaciones simples (BERGSON, 1.997: 24).

Françoise Loux explica que también el cuerpo se encuentra en el centro de todas las representaciones:

"[...] el cuerpo humano es una pasarela entre naturaleza y cultura. Cuando él es naturaleza, se encuentra en su reino disciplinado, ordenado [...]. La naturaleza indisciplinada remite a la desviación, a la enfermedad que atemorizan al hombre y le repelen, puesto que éstos son presagios de muerte. Busca continuamente eliminar de su cuerpo estos estados de desorden, domarlos, y esto desde la infancia. A través del vestido, los rituales, los preparativos alimenticios, el hombre hace de su cuerpo una cultura, pero para ello se apoya en la naturaleza: se viste de fibras vegetales, de lana, de seda; ingiere verduras, carne, pescado; se cura con plantas, animales, sus propias secreciones. Así, el cuerpo llega a ser el crisol del encuentro entre naturaleza y cultura, la base misma sobre la que se funda toda acción simbólica. Es intermediario entre la tierra y el cielo, lo real y lo imaginario, lo material y lo espiritual."<sup>837</sup> (LOUX, 1.979: 15)

En adelante vamos a tratar de dos aspectos fundamentales: el primero, la socialización y aprendizaje del "miedo" ligado a la transmisión de algunas

---

<sup>837</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] le corps humain est une passerelle entre nature et culture. Quand il est nature, c'est à son règne discipliné, ordonné [...]. La nature indiscipliné renvoie à la déviance, à la maladie, qui effraient l'homme et le rebutent, car ces sont des présages de mort. Continuellement, il cherche à éliminer de son corps ces états de désordre, à les dompter, et cela depuis l'enfance. Par l'habillement, les rituels, les préparatifs alimentaires, l'homme fait de son corps une culture, mais pour cela il s'appuie sur la nature: il se vêt de fibres végétales, de laine, de soie; il ingère des légumes, de la viande, du poisson; il se soigne avec des plantes, des animaux, ses propres sécrétions. Ainsi, le corps devient le creuset de la rencontre entre nature et culture, la base même sur laquelle se fonde toute action symbolique. Il est l'intermédiaire entre la terre et le ciel, le réel et l'imaginaire, le matériel et le spirituel." (LOUX, 1.979: 15).

imágenes recibidas en la infancia en relación a "apariciones"; el segundo acerca de la manifestación de las sensaciones ya aprendidas en la vida adulta. No se trata de un estudio exhaustivo del tema, pero sí apuntamos el interés de sistematizar este tipo de investigaciones.

#### 10.1.1.- ALGUNAS IMÁGENES SOCIALIZADAS.

*"Cuando éramos chicos no nos hablaban de la muerte, y nos decían que nos confesásemos por si acaso... Me daba repeluzno [la muerte], no sabía qué pasaba... Encima del trigo se duerme muy bien, veía al diablo con gafas, ¡porque yo me lo figuraba!, y debajo de la cama y con gafas, un tío muy feo." (Antonio)*

*"Cuando ves las cosas son pocas personas que lo saben, porque hay quien no cree, quien se ríe, y por eso no lo cuento. Son cosas sobrenaturales." (María)*

*"Les images que nous avons dans notre esprit sont donc le résultat des interactions qui ont lieu entre nous et les objets qui engagent notre organisme, en tant qu'elles sont encartées dans des structures neurales construites selon la configuration de l'organisme." (Antonio Damasio)<sup>838</sup>*

La cuestión que está en el fondo de este fenómeno es: ¿por qué algunas personas que han perdido a un ser querido tienen estas visiones?, porque lo que sí se puede afirmar es que ven las "imágenes" que dicen ver; y, estamos hablando de imágenes que contienen representaciones de algo que es compartido en su contexto cultural, y que es socialmente validado como experiencia o vivencia individual de la persona en el grupo. Para los que se muestran escépticos esto se explica fácilmente a través del concepto de "sugestión". Jean-Claude Schmit -quien hizo un estudio muy interesante de este tema en relación a la Edad Media- explica que, dentro del cristianismo fue San Agustín quien cuestionó la existencia de estos aparecidos tratando de explicarlo en relación a los sueños que normalmente tenemos con personas vivas y que no porque soñemos con los vivos significa que éstos se nos han aparecido en sueños (SCHMITT, 1.994: 35); a éstas imágenes San Agustín les daba el nombre de "«in effigie corporis»" (SCHMITT, 1.994: 35).

---

<sup>838</sup> Trad. de la edición inglesa: "Las imágenes que tenemos en nuestro espíritu son, pues, el resultado de las interacciones que han tenido lugar entre nosotros y los objetos que comprometen a nuestro organismo, en tanto que aquellas son encartadas en las estructuras neurales construidas según la configuración del organismo." (DAMASIO, 2.003: 200).

Nos preguntamos si este tipo de imágenes pueden corresponderse, en una cierta medida, con "las imágenes del cuerpo" de las que habla Damasio, pues la experiencia traumática del duelo seguro que debe de producir un modo particular de *cartas* cerebrales que afectarán al cuerpo y, en consecuencia, a las imágenes mentales que derivan del mismo. Ya vimos en la leyenda de las rosas que era cuestión de un proceso de imágenes referente al cuerpo del difunto, lo que es posible que se superponga a la percepción del propio cuerpo:

"Creo que las imágenes fundamentales del flujo del espíritu son imágenes de ciertas formas de acontecimientos corporales que se producen en el fondo del cuerpo o en una zona sensorial especializada próxima de su periferia. La base de estas imágenes fundamentales es una colección de cartas cerebrales, es decir, una colección de estructuras de actividad e inactividad neuronal (en resumen, de estructuras neuronales) en diversas regiones sensoriales. Estas cartas cerebrales representan la estructura y el estado del cuerpo en un momento dado. Ciertas cartas están ligadas al mundo interno, al interior del organismo. Otras se encuentran ligadas al mundo exterior, al mundo físico de los objetos que interaccionan con el organismo en las regiones específicas de su envoltura. En los dos casos, lo que acaba por ser encartado en las regiones sensoriales del cerebro y que emerge en el espíritu, bajo la forma de una idea, corresponde a una estructura del cuerpo que se encuentra en un estado y en un conjunto de circunstancias particulares."<sup>839</sup> (DAMASIO, 2.003: 197)

Lo que nos interesa, ya dentro de nuestro ámbito de investigación, es conocer los contenidos semánticos de estas vivencias, así como la socialización y transmisión de los mismos. No estamos de acuerdo con la idea que considera que las experiencias individuales se situarían en un nivel patológico individual mientras que la producción cultural que las facilita no puede ser considerada patológica (NOLA, 2.006: 370). En este tema puede corresponder a otras ciencias el determinar un umbral que separe lo que puede considerarse patológico o no en la vivencia del duelo.

---

<sup>839</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Je crois que les images fondamentales du flux de l'esprit sont des images de certaines formes d'événements corporels, qu'ils se produisent au fond du corps ou dans un procédé sensoriel spécialisé proche de sa périphérie. La base de ces images fondamentales est une collection de cartes cérébrales, c'est-à-dire une collection de structures d'activité et d'inactivité neuronale (de structures neurales, en résumé) dans diverses régions sensorielles. Ces cartes cérébrales représentent la structure et l'état du corps à un moment donné. Certaines cartes sont liées au monde interne, à l'intérieur de l'organisme. D'autres sont liées au monde extérieur, au monde physique des objets qui interagissent avec l'organisme dans des régions spécifiques de son enveloppe. Dans les deux cas, ce qui finit par être encarté dans les régions sensorielles du cerveau et ce qui émerge dans l'esprit, sous la forme d'une idée, correspond à une structure du corps, qui se trouve dans un état et un ensemble de circonstances particuliers." (DAMASIO, 2.003: 197).



En este apartado, en concreto, nos interesaremos por la socialización en la infancia, especialmente a través de la transmisión de los ancianos, los abuelos, lo que ya de por sí iba a contribuir a la transmisión de toda una serie de imágenes mentales asociadas al "otro mundo".

Las personas de las generaciones a las que pertenecieron nuestros informantes fueron socializadas en la elaboración de una serie de sensaciones producidas a través de las historias relatadas por sus mayores. El abuelo o la abuela no sólo contaban historias, cuentos, leyendas, etc. a los nietos, sino que además **transmitían toda una forma de sentir, de generar esas sensaciones** que despertaban las historias transmitidas, funcionando como los inductores emocionales de Damasio<sup>840</sup>. María lo dice de su abuelo:

"El abuelo Jeromo tenía mucho temor de Dios, y enseñaba muchas cosas buenas... En la era nos metíamos, y con la cosa de ser el abuelo... nos endilgaban al abuelo, y nos contaba muchas cosas; le decíamos los más grandecillos: «Ay abuelo, no nos cuentes esas cosas que luego no podemos dormir». Nos contaba una vez, que cuando echaba de comer a los mulos, algunas noches **sentía pasos detrás de él. Y una vez que miró vio una figura como si hubiera sido un cura; y dice que le dio un mиеeado...**, y salió corriendo que se daba de patadas en el culo... Él decía: «que venía un cura detrás de mí; un cura con su levita»." (María)

En el sistema tradicional, como sucede hoy, los abuelos se ocupaban de los nietos. Esto creaba un tiempo para que el abuelo pudiera compartir cuentos, historias, y contribuir a la transmisión de su vida y de la cultura de la comunidad. Pero esta transmisión se ha interrumpido como dice Marisa:

"Antes los abuelos nos contaban muchas cosas. Ahora ya con la televisión ya ni contamos nada." (Marisa)

Entre las historias que gustaban contarse las personas de esta generación -y que además tenían una buena audiencia- eran las historias de miedo. Pero a través del testimonio de María vemos que el abuelo contaba sus historias a críos de diferentes edades, y que sólo los que eran "más grandecillos" podían tener conciencia del efecto que estas historias les causaba, perturbando su sueño; los más pequeños, en cambio, deberían aprender en sus cuerpos los efectos de las historias del abuelo. Historias contadas, además, en primera persona implicando la creación de un nivel de "realidades" que, en este caso como en muchos otros, relacionaba la noche y los espacios exteriores a la vivienda. Estos relatos se ofrecían a los niños como acontecimientos de la vida del abuelo en los que los dos mundos, el de lo natural y el de lo sobrenatural, podían cruzarse en un momento dado y en un lugar concreto. Esto ha cam-

---

<sup>840</sup> Cf. nota 107, pg. 65.

biado con la introducción de la televisión en los hogares, eliminando una buena parte de la transmisión del abuelo al nieto; y, aunque se busquen este tipo de imágenes como las que suscitaba el abuelo con sus relatos, éstas han perdido el nivel de "realidad" que aportaba el abuelo.

Pero los relatos mantienen también su fuerza en los adultos que fueron socializados,

"A lo mejor estaban contando cosas de las de antiguamente..., y estaban contando y decía: «callar que me da mucho susto»." (María)

Antonio dijo más arriba que *antes* no se hablaba a los niños de la muerte, quizás no más de lo que se hace hoy en día. Sin embargo, vemos que había un poderoso imaginario de historias de miedo donde los crios -más impresionables que los adultos- eran socializados. Recordamos de nuevo, como dijeron en más de una ocasión los informantes, que en los pueblos se hablaba mucho de estos temas.

Schmitt señala dos categorías en los relatos sobre aparecidos, los que se cuentan en primera persona o autobiográfico y los que se relatan en tercera persona (SCHMITT, 1.994: 21). En este apartado nos centraremos en la primera categoría, el relato personalizado del individuo, ya que lo consideramos como la culminación de la socialización de ciertas imágenes en la persona. Las experiencias contadas en tercera persona -y que corresponden al arsenal de historias que circulan en la comunidad- la dejamos para el apartado final en la que estableceremos una tipología.

Entre los individuos **que han tenido**<sup>841</sup> este tipo de experiencias hemos podido entresacar dos modelos según el discurso de nuestros informantes: el del *que cree* y el del *que no cree*. Recordemos que María ya había señalado<sup>842</sup> -y lo repetimos de nuevo porque viene a colación- que "Hay quien cree, y hay quien no cree. Yo te voy a decir que yo creo a pies juntillas. Aunque dicen que en estas cosas hay que creer, yo digo que hay que ver para creer." Jean-Claude Schmitt define muy bien este concepto de creencia:

"Hay que tener cuidado de no cosificar la creencia, de hacer de ella una cosa dada una vez por todas y que bastaría a los individuos y a las sociedades de expresar y de transmitir. A esta noción, conviene de sustituir aquella, activa, de «creer». En este sentido, la creencia es una actividad nunca acabada, precaria, siempre cuestionada, insepara-

---

<sup>841</sup> Es evidente que entre las personas que **no** han vivido este tipo de fenómenos se puedan encontrar estas dos categorías, pero lo que no es tan evidente es que alguien que lo ha vivido se sitúe en una posición de "no creer", y busque otro tipo de explicaciones.

<sup>842</sup> Cf. II. pg. 471.

ble de las recurrencias de la duda."<sup>843</sup> (SCHMITT, 1.994: 19)

Aclarado esto pasamos a los dos modelos de relato autobiográfico:

#### A- MODELO INDIVIDUAL DE INCREULIDAD + EXPERIENCIA DEL FENÓMENO.

Tenemos un contexto colectivo que facilita, culturalmente, la aceptación y divulgación de este tipo de relatos -que pasan continuamente por el filtro *se dice*- y que son validadas colectivamente, aunque pudieran ser rechazadas individualmente. Es, por ejemplo, el caso de Antonio y Dolores en que ambos se mostraban escépticos rechazando *la realidad* definida por su propia cultura y que consecuentemente ésta estaba acreditando.

"Se sentía decir, pero que no lo creo. Eso de ver a un muerto... ¡Pues no!; ¡yo no creo eso! Se murió mi hijo, yo lo vi muerto, y lo vi... Sería que se lo inventarían. Mi madre no tenía tiempo de hablar de estas cosas." (Dolores)

Dolores y Antonio fueron socializados en los relatos que circulaban en su pueblo y que inducían el miedo, pero ellos lo rechazaban como fenómeno real. Dolores y Antonio muestran los casos de sus madres que no tomaron parte activa en la socialización de este tipo de imágenes, según Dolores "mi madre no tenía tiempo de hablar de estas cosas"; y Antonio ya dijo que su madre no creía en esas cosas, pero su padre sí.

Antonio tuvo dos experiencias de este tipo de fenómenos, que exponemos a continuación, sin embargo él busca explicaciones fuera de las propuestas por su cultura local. El primer relato, aunque largo pero necesario para contextualizar los hechos y su comprensión, hace referencia a un suicidio; el segundo trata de su hijo; como el texto etnográfico completo ya fue presentado en el capítulo segundo<sup>844</sup> sólo presentaremos la experiencia concreta de *visionado de su hijo*, para el resto de la información remitimos al citado capítulo.

#### **-Primer relato.**

"Tuve muchos sueños reales, y también muchas pesadillas. Un amigo mío se mató porque quería a una chica y los padres no la querían para él, pues sus padres eran muy ricos. Yo trabajaba allí.

---

<sup>843</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Il faut se garder de réifier la croyance, d'en faire une chose donnée une fois pour toutes et qu'il suffirait aux individus et aux sociétés d'exprimer et de se transmettre. À cette notion, il convient de substituer celle, active du «croire». En ce sens, la croyance est une activité jamais achevée, précaire, toujours remise en cause, inséparable des récurrences du doute." (SCHMITT, 1.994: 19).

<sup>844</sup> Cf. II. 2.1., pg. 199.

Una noche entré en el cobertizo y lo vi. Yo creí que estaba dormido pues lo oía moverse. Pensé que dormía y soñaba y que por eso tenía la respiración extraña. Lo llamé varias veces, pero viendo que no se despertaba me acerqué y en vez de tocarle el cuerpo o las manos, como estaba oscuro, le toqué la cara, pues así es como se despierta uno antes, y metí la mano en la herida [el informante se estremece al relatarlo], comencé a correr, a gritar desesperado, y salieron los padres y los hermanos, y yo no quería decírselo a los padres. Pregunté dónde estaban los obreros, pero no estaban porque era domingo. Yo corría de un lado a otro, vi a mi hijo que ya era más grande, y le dije que se asomase a ver si veía algo, y mi hijo vio una pistola. Entré, la cogí y me la guardé en el bolsillo para que la familia no la viese. ¡Fue terrible!, se lo llevaron, le hicieron alguna operación, pero murió al poco tiempo. La familia quedó destrozada porque lo querían mucho.

Cuando me encontraron yo les enseñé la pistola, y me dijeron que cómo se me había ocurrido coger la pistola, que si sabía el riesgo que estaba corriendo, y yo no había pensado en esto. Pues el alcalde quería investigar pensando que podía haber pasado algo entre nosotros dos pero la familia del chico prohibió que me molestasen, pues sabían que yo no había tenido nada que ver. Vendieron la fábrica por tres perras gordas y se fueron del pueblo, pues ya no querían vivir allí, no podían soportar el dolor. El padre del chico me la ofreció regalada pues decía que tenía una hipoteca de 650.000 pesetas en aquel tiempo, y eso era una fortuna. A mí me dio miedo pues no me veía saliendo adelante, era mucho el dinero de la hipoteca [...] Así que le dije que no me atrevía; el dueño me dijo que podía pagar la hipoteca poco a poco.

Cuando sucedió el suicidio de este chico... Yo siempre le había dicho a mi hijo que los hombres nunca lloran, que sólo un hombre debe llorar una vez en su vida y es cuando se muere la madre. Mi hijo me dijo: «papá, tú siempre me decías que un hombre sólo llora una vez en la vida, cuando se muere la madre y aquel día cómo llorabas», y él me sonreía.

A raíz de esto comencé a tener muchas pesadillas. Por la noche me acostaba y lo veía de verdad, con mucha realidad, en los pies de mi cama hablando con mi mujer, y cuando yo trataba de decirle algo, él ponía el dedo a la boca y me ordenaba con este gesto que me callase. Y así se repetía mucho esto. Mi mujer habló con el cura y le contó lo que me pasaba. Fui a ver al cura y me dijo que no me preocupase que eso eran pesadillas, que se les llamaba así, y que se me iban a quitar pues este chico ya no estaba aquí, su alma estaba en el cielo y que para que se me quitasen tendría que ir al lugar en que había pasado todo tres noches seguidas, y ya no volvería a tener pesadillas. Esto me costó mucho, pues sólo de pensarlo me echaba a temblar. Al final lo hice y no volví a tener más pesadillas.

Yo tengo la conciencia tranquila, pues no he hecho daño a nadie en la vida, al menos que yo me haya dado cuenta. Quizás le haya hecho daño a alguien, pero ha sido sin darme cuenta. Tú no hagas nunca daño a nadie, porque al final el daño que tú hagas a alguien, te lo haces a ti. [...]

"A este chico lo enterraron en el cementerio católico pues como no se acabó de matar..., pues lo enterraron en el cementerio, y además como era una familia rica... pues no iban a dejar que se les enterrase en el otro. En mi pueblo había muchos suicidios, había muchos que se ahorcaban." (Antonio)

En otro momento de la entrevista nuestro informante completó la información en relación a este caso:

"Cuando se pegó el tiro..., la diferencia que hay de la ambición de unos y del desprendimiento de otros. Y cuando se pegó el tiro, como te conté que tuvo una niña que fue la causa de tó [...]. En el pueblo lo querían mucho porque era muy espléndido con todo el mundo...

Yo creí que era un cerdillo, y al respirar hacía ese ruido como comiendo, y como él se suicidó en ese sitio. Yo bajé, era domingo, y claro como estaba oscuro, yo sentí nada más que ese ruido; y te conté que lo zarandé y le eché mano a la cara. Y fue cuando yo le metí la mano en las dos heridas... De momento lo que se lió, se lo llevaron a Granada, lo operaron en la facultad de medicina, y estuvo vivo dos días..., pero como tenía ese privilegio y ese dominio..., como el alcalde tampoco se enteró, no fue al quejigo. [...] La chica por la que se suicidó [...] no consintió [la familia] que se casaran; él hizo lo imposible por casarse, ella lo denunció. Fíjate el papelico que hacía yo amigo del denunciado y testigo de la denunciante... Pero como yo he sido siempre de la opinión de que la verdad ha de resplandecer... Yo dije que sí que me había mandado a retirar la denuncia para que se casase con ella. La parte de su herencia se la dejó a ella pero los hermanos se apañaron y no le dejaron más que un Haza de olivo. Cuando la hija vino a ver la finca que le había dejado su padre, no la quiso." (Antonio)

Esta experiencia del amigo de Antonio debió producirle un auténtico choc post-traumático. Schmitt dice que los muertos que aparecen a las personas está indicando algo y que, generalmente, depende del hecho de haber efectuado los ritos de paso y del duelo dentro de las reglas, y que en los casos específicos de los ahogados -cuyos cuerpos han desaparecido- o de los suicidados, etc., la muerte "presenta para la comunidad de los vivos el peligro de una mancha." (SCHMITT, 1.994: 15).

Efectivamente, el suicidio era vivido como una mancha, un deshonor -de hecho la familia del chico se irá del pueblo-. Los suicidados eran enterrados en una zona aparte del cementerio -en el pueblo de Antonio este lugar

era evocado con la expresión "en el quejigo"- indicando su exclusión de la comunidad de los católicos. Pero la aparición del chico muerto en la *pesadilla* de Antonio cargada de realidad, como dice el informante, se va a presentar no en posición amenazadora ni peligrosa sino en complicidad con la mujer de Antonio -de hecho fue ella quien buscó los medios para que Antonio saliera de estas *pesadillas*; él las compartió con su mujer-, y le está pidiendo a nuestro informante que se calle, que guarde silencio, cuando éste trata de hablarle.

Estamos de nuevo -recordemos la leyenda de la Encantada- ante un secreto. ¿De qué secreto se trata?, no lo sabemos con certeza pero puede ser algo que el informante no debe decir a la familia del chico; o, lo que parece más probable, en relación al rito de funerales que no serán celebrados dentro de las reglas. El *aparecido* le puede estar pidiendo entonces su complicidad para no desvelar esta irregularidad, no nombrar las cosas con su nombre. De ser así estaríamos ante una inversión de los modelos habituales ya que los suicidados suelen tener un comportamiento peligroso y amenazador y en este caso no es así sino que se trataría de un suicidado considerado y amable -aunque no por ello desagradable como experiencia para Antonio- que le pide ayuda para infringir las normas socio-religiosas de su comunidad, pues incluso la Iglesia participó al enviar al difunto, hecho extraño, directamente al cielo sin pasar por el purgatorio. Como es sabido, se considera a los suicidados como condenados al infierno, pero en este caso no sólo éste se librará de pasar por él sino que ni siquiera pasará por el lugar donde van la mayoría de las personas de la comunidad, puesto que el cura dijo que "su alma estaba en el cielo". Esto se comprende porque, efectivamente, debido a la posición influyente de la familia del chico, éste pudo ser enterrado cristianamente.

Las *pesadillas* desaparecen con la intervención del cura -por tanto, contacto con lo sagrado, pero con explicación racionalista al nombrarlas *pesadillas*- quien va a meterlo en contacto con el lugar del drama -el cobertizo- y el tiempo -la noche-, haciendo que Antonio venza sus escrúpulos para visitar de nuevo y en las mismas condiciones el lugar del drama, lo que le ayudará a superponer nuevas imágenes y nuevas sensaciones corporales que le permitan actualizar lo vivido desde otra perspectiva. Tres veces, como se sabe, es una cifra que aparece a menudo en este tipo de rituales -a los que Lévi-Strauss les atribuye una eficacia simbólica-, y que está aludiendo también a una repetición, a una apropiación y normalización de ciertas imágenes.

### **-Segundo relato .**

Este relato hace referencia al momento de la pérdida del hijo de nuestro informante:

"[...] Mira, ¡eso es un dolor que... que las carnes es que se te abren! Lo pasé muy mal. Cogía muchas noches y salía a caballo, porque estaba obsesionado en que tenía que ver a mi hijo. Yo quería verlo y me iba al cementerio, saltaba las tapias, lo llamaba, estaba como loco,

y así muchas noches. Una noche que iba en una mula vi dos bultos negros, y pensé ¿qué sería eso?, me asusté y me caí par'atrás, llegué a mi casa sangrando pero eran dos cabras. Más adelante vi a mi hijo entre dos hombres vestidos de blanco. Yo sabía que era una calentura mía. La carne, la sangre se te vierte agua... era mi mente." (Antonio)

Estas dos experiencias de nuestro informante tiene un fuerte componente psico-afectivo, especialmente el segundo. Si en la primera experiencia las *pesadillas* de Antonio no eran deseadas, en el segundo relato él busca por todos los medios la imagen del hijo *arrancado a la vida*, la necesidad de "ver" y hacer lo imposible por tener una última imagen del ser querido. Aquí nuestro informante no menciona el término *pesadilla*, pero lo explica diciendo que fue una *calentura*, o en otro momento de la entrevista "yo ya te conté las locuras...".

En los dos relatos se perfilan difuntos que van al cielo -el suicidado iba al cielo y el hijo de Antonio "entre dos hombres vestidos de blanco" indica la misma destinación-, quizás nuestro informante ya interiorizó las nuevas imágenes del más allá que señalaba Cuchet, y que citamos más arriba, donde los difuntos van directamente al cielo; pero la interpretación que él ofrece del fenómeno vivido en primera persona es racionalista, pues él no cree que fuese su hijo sino sólo una *calentura* lo que seguramente no le impedirá en ciertos momentos preguntarse si fue o no el alma de su hijo lo que vio.

#### B.- MODELO INDIVIDUAL DE CREENCIA Y EXPERIENCIA DEL FENÓMENO.

Este modelo se encuentra en relación con otra socialización en la infancia, la de nuestra informante Carmen, y que terminará por cristalizar en una auténtica experiencia de visionado de estas apariciones:

**"Cuando yo era niña mi madre ya no estaba en el mundo... Venía por tabaco para mi padre, que esté en la gloria, y veía una sombra, me acerco y se retira. ¿Sabes lo que era?, una mujer con dos velas. Se lo dije a mi padre y él no lo veía, y yo sí. Y era una señora de esas de las promesas, en la calle; entonces me dice mi padre: «te tengo cogida y no pasa nada». La cara no se ve, nada más que la sombra y el bulto negro. Me dijo mi padre que estaba sufriendo esa pobre mujer, y yo dije «por amor de Dios»; y me dijo: «Así no. Nombra a los santos». Y me dijo que le dijera a su hijo que le dijera unas misas. «¿Quién era?», «fulana de tal». No fue una noche sola. Como era una niña no me daba cuenta. Había bromas muy pesadas, los antiguos ponían una calabaza en las esquinas con unos agujeros y un candil, y yo creí que era la calabaza y la ponía en el suelo... Cuando vi que se movía me di cuenta que era una mujer. Me llevó al médico y tó; estuve más mala que tó; pero al otro día mi tío José... Siete años o así ten-**

dría yo cuando pasó esto." (Carmen)

En el relato de Carmen tenemos ya un contexto donde a *los antiguos* les gustaba gastar ciertas *bromas muy pesadas* para provocar miedo durante la noche. Nuestra informante dice que cuando tuvo esta experiencia -con siete años de edad- ella conocía este tipo de bromas.

En su testimonio la informante construye dos puntos de vista, la de los actores principales, ella y su padre:

- Carmen ve a "una mujer con dos velas" en forma de sombra y bulto, que en su descripción se parece mucho a las historias transmitidas culturalmente: difunto, promesas incumplidas y petición de misas.

- Su padre "no lo veía", no veía lo mismo que su hija pero sí muestra una actitud de "creer". Lo que sí veía el padre era su hija y lo que su cara estaba expresando.

La realidad de Carmen, como niña, fue la ausencia de su madre que ella describe al principio -"no estaba en el mundo"-; esta ausencia estuvo presente toda su vida y constituyó parte importante de su ser; estuvo familiarizada a lo largo de los años con el sentimiento del "vacío"; esto debió producir en Carmen, cuando era una niña, un fuerte sentido de realidad del *otro mundo*, el lugar donde *estaba* su madre. No olvidemos que las conexiones de un bebé con su madre son intensamente físico-afectivas.

Por tanto, la realidad que formaba parte de *este mundo*, es decir su padre, la tiene bien cogida de la mano como si temiera que la hija fuese a pasar de un lado al otro<sup>845</sup>. El padre validó como "real" lo que la niña dice ver, a través de sus preguntas, dándole seguridad y proporcionándole los medios, a través de la invocación de los santos, para que la cría pueda salir indemne de esta imagen que percibe. Suponemos que las emociones movilizadas por la cría debieron de ser tan intensas que esto fue lo que debió provocar que cayese enferma, al igual que le sucedió a Jean Delumeau en su infancia después que se enteró de la muerte repentina del farmacéutico al que había visto el día anterior conversando con su padre. Delumeau dice literalmente:

"Me sentí frágil, amenazado; un miedo visceral se instaló en mí. Estuve enfermo durante más de tres meses, durante los cuales fui incapaz de ir a la escuela."<sup>846</sup> (DELUMEAU, 2.003: 43)

---

<sup>845</sup> Quizás como el gallo de los ritos de Deifontes que ya tratamos en el capítulo precedente.

<sup>846</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "Je me sentis fragile, menacé; une peur viscérale s'installe en moi. J'en fus malade pendant plus de trois mois, durant lesquels je fus incapable d'aller à l'école." (DELUMEAU, 2.003: 43).



Este tipo de socializaciones en la infancia constituye una parte importante y fundamental en estas generaciones que vivieron su niñez impregnados de esta visión del mundo. Antonio, que no adhiere en absoluto como individuo a este tipo de elaboraciones porta en él, sin embargo, el precio de esta socialización, en su ser social, que puede comunicarle a su ser individual este tipo de sensaciones, al reconstruirse algunos de los elementos contextualizados que inducen al miedo y que debieron de inducirlo en su infancia, al quedar asociada la sensación a las imágenes y a las explicaciones culturales:

"Estando con unos amigos uno de ellos tenía un cortijo y para ir había que pasar por el cementerio, por la Hoya del Barranco del Lobo. No llevaban cigarros, y ninguno quería volver. Lo sortearon; y, a mí que nunca me toca nada bueno en los sorteos, pero estas cosas sí..., pues me tocó. **A la ida no había nada anormal, pero a la vuelta había una luz, y pensé ¿y si es el muerto y me sale?** Total que di la vuelta por la carretera de la Cueva del Agua, dando un rodeo. Luego supe que se había muerto alguien y el sepulturero estaba con el farol, cavando la tumba o enterrándolo." (Antonio)

#### 10.1.2.- ALGUNAS SENSACIONES.

*"[...] nous reconnaissons la sensation d'intensité extrême aux mouvements irrésistibles de réaction automatique qu'elle provoque de notre part, ou à l'impuissance dont elle nous frappe."*<sup>847</sup> (Henri Bergson)

*"Yo estando aquí he pegado un salto pensando que mi marido entraba de venir de la calle, porque a lo mejor al toser o en el habla me ha parecido él. La costumbre de ser todos los días lo mismo y me ha hecho el cuerpo así como si hubiera sido él, has convivido..."* (María)

Bergson dice que la sensación nos viene dada por la conciencia cuya propiedad es la intensidad y no la cantidad, pero que nosotros tenemos tendencia a expresarla en cantidad<sup>848</sup> (BERGSON, 1.997: 5). La relación con la cantidad, como él explica, viene dada por el esfuerzo muscular pues al desplegarse en el espacio y ser susceptible de ser medido ofrece la ilusión que el efecto ha existido antes que sus manifestaciones, y este movimiento muscular

---

<sup>847</sup> Trad.: "[...] reconocemos la sensación de intensidad extrema en los movimientos irresistibles de reacción automática que provoca de nuestra parte, o en la impotencia con la que nos golpea." (BERGSON, [1.927] 1.997: 30).

<sup>848</sup> Ya vimos a lo largo del tratamiento del tema este vínculo entre intensidad y cantidad.

coincide con las impulsiones del sistema nervioso (BERGSON, 1.997: 16).

Vemos, por tanto, que estas sensaciones se encuentran en la base de una interpretación de la realidad, como acabamos de constatar brevemente cuando mencionamos la socialización en la infancia en el apartado anterior.

Damasio dice en relación a las sensaciones de dolor y de placer que ambas se vinculan a la regulación biológica pero funcionan de forma diferente, pues si el dolor se asocia con castigo y fuga el placer se relaciona con premio y aproximación o búsqueda (DAMASIO, 2.002: 106). Aunque tenemos otras sensaciones como la del hambre y la sed, por ejemplo, éstas se ligarían al dolor, mientras que la satisfacción de ambas -comer y beber- se aproximarían al placer. Si aplicamos estos planteamientos a la "sensación de presencia" quizás estaríamos rozando también principios de ajustamiento de esa regulación biológica del organismo cuya tendencia natural es la de búsqueda del placer que puede proporcionar esa "sensación de presencia" afectuosa, protectora y aseguradora. Por el contrario, la ausencia se vinculará con el dolor.

Vamos a tratar de acercarnos, para el tema que estamos analizando, al contenido de esas "sensaciones afectivas" que quedarían ligadas a las representaciones de las imágenes en las apariciones de difuntos. Para ello estudiaremos especialmente las sensaciones de presencia, que son las más recurrentes en este tema.

### **Sensaciones de presencia:**

\* Corporales, generalmente a través de la sensación de ser tocado, rozado, cubierto con ropas, etc.

"¡Ahora...! sí hay síntomas [...] Como muchas noches me he vuelto al estar acostado y **siento que me tocan la pierna, y hay veces que a lo mejor al dejarme caer para atrás me da la sensación de que echan la ropa encima, y en seguida me acuerdo: ¿será posible que sea verdad?** [*Sonrisa con dulzura*], **pero creo que no**; si no mi hijo me hablaría, porque ya te he contado las locuras... yo me iba a volver loco." (Antonio)

Antonio tenía la sensación corporal y el sistema explicativo cultural pero su razón rechaza la segunda, aunque su emoción habitada por el dolor de la ausencia del hijo le deja espacio a la duda, duda expresada con ternura. En caso de no haberla rechazado esta sensación se habría constituido, seguramente, en un sentimiento de encontrarse protegido por el alma de su hijo.

Otras personas, en cambio, pueden manifestar este contacto físico de forma agresiva, como fue el caso de la tía de Carmen, que expondremos más adelante con mayor detalle, pero avanzaremos que recibió un guantazo en pleno rostro dejándole incluso la señal.

\* Ligadas a sentimientos de vacío y de soledad: "horror vacui", lo que puede dar lugar a sensaciones de estar acompañado de la presencia de alguien en su "alteridad" -de un "alguien" que nos mira- lo que produce un "sentirse bien". Nos encontramos en una lógica del vacío, donde éste es vivido como una experiencia insoportable para el hombre -recordemos la expresión de "horror vacui" que encontramos a lo largo de la historia del arte en determinados estilos artísticos y que produce una tendencia a completar el vacío con un llenado completo de la superficie-. En este caso el vacío se llena, por tanto, con los sentimientos y emociones del amor vividos en el pasado, recuperando la persona los contenidos de su memoria y activándolos o actualizándolos, lo que puede llegar a producir la ilusión de una presencia que habita los espacios de soledad del ser. Este es el caso de Carmen, que desgraciadamente vivió con dos grandes ausencias a lo largo de su vida: su madre cuando ella era aún un bebé y su marido en su juventud:

"Para mí sólo contaba mi marido. **Yo sigo queriendo a mi marido aunque esté muerto, y había gente que me decía que quizás mi marido me estaba viendo desde el cielo; y yo lo siento así, como si mi marido me estuviese viendo**, no el cuerpo a lo mejor, pero sí el alma. **Me sentía como si me viese el alma, y me siento bien porque me siento acompañada.**" (Carmen)

Carmen muestra que esta sensación que ella siente le fue comunicada -"había gente que me decía..."- Por tanto, en este caso, ésta es una sensación transmitida socialmente y constituida por la palabra de otros.

\* "De aviso" de un peligro en el discurrir de la vida cotidiana:

Es el caso de muchas personas -y esto lo hemos encontrado también en la ciudad- que dicen tener la sensación de la presencia de su padre o madre, o abuela, etc. que les "avisan" de un peligro, o les incitan a "tomar una decisión" o un "comportamiento" determinado ante una situación dada.

"Si se muere, de alguna forma se manifiesta a los hijos, hijas... y empiezan a tener **sensaciones raras, como de aviso de algo.**" (María)

\* Ligadas al miedo y al contagio del mismo, a través de la palabra y la sugestión:

Esto se encontraba reforzado en el pasado con la falta de iluminación eléctrica y la socialización de la que hablábamos en el apartado anterior.

"**Nos contaban cosas así, y al pasar por la puerta de la Iglesia no había luz eléctrica...**, por eso digo que todo esto es tontería. **La mitad de las cosas son tonterías.** Porque se hablaba mucho de esas cosas y luego se asustaban. **Empezaron a contar cosas de miedo, y luego se le cayó el tocino y más miedo le dio. Gustaban mucho las historias de miedo, como no había televisión...** Habían pasado unas pa-

tas andando... Unos niños que vio una mujer que no vio nadie. Miedo al Barranquillo. Echaron la Bula de la Santa Cruzada, ya no salía la Encantá. Le decíamos que en el Barranquillo salía un susto o un miedo." (Marisa)

Pero aunque Marisa comienza por decir que "**todo** esto es tontería" -y en esto sí podríamos calificarlo de auténtica sugestión, con lo cual vemos que nuestros informantes saben distinguir entre ésta y el fenómeno al que hacemos alusión-, y prosigue "**la mitad** de las cosas son tonterías". Implícitamente nuestra informante deja entender que la otra mitad son *cosas serias*; y es esa mitad que, bajo formas algo diferentes, sigue aún manifestándose en el pueblo y en la ciudad, aunque en esta última con sus propias elaboraciones.

\* Ligadas a la mala conciencia:

Otro sistema explicativo que nos ofreció uno de nuestros informantes fue el de la mala conciencia, que tal y como explica puede dar lugar a sensaciones que se traducen en "tener colgado al muerto".

"Un enfermo es muy molesto, un inválido... ¡claro que es molesto!, pero hay que aguantarse... Eso es colgarle el muerto a una persona; ése es el que tiene el muerto colgado. Nunca vas a estar contenta; es un acto de conciencia. Cada uno tiene una forma de sentir. Lo veo absurdo. Son formas de sentir, de no haber cumplido. Las ánimas van muy ligadas a la conciencia. No existen ánimas." (Manolo)

## 10.2. MOTIVOS DE LAS APARICIONES.

*"Dicen que se aparecen si no le dan misas. Yo en las apariciones no creo." (Cati)*

*"Se decía «que se ha metido un difunto en mi casa». Yo eso no me lo creo. «Que se me ha presentado mi padre y me ha hablado». Las cosas que tenían metido en la cabeza." (Manuel de Alhama)*

*"Vio una mujer y tres niños chicos, estuvo esperando y vio que no. Y decía que eran las ánimas." (Marisa)*

*"Nadie comenta eso en los pueblos, no es ninguna gracia, se da... Esto no lo dicen, se callan; yo te lo digo porque eres tú, si no... no te lo digo." (Carmen)*

Algún tiempo después del fallecimiento se cree que los difuntos pueden "regresar", sobre todo si han faltado las oraciones y las misas y, a veces, incluso habiéndose ocupado de estos detalles. El motivo principal que ellos

alegan son las promesas incumplidas. Bergson señala la existencia de un proceso de interiorización en relación a las emociones sentidas que nos recuerda el proceso emoción-sentimiento de Damasio:

"Poco a poco, y a medida que el estado emocional pierde su violencia para ganar en profundidad, las sensaciones periféricas cederán la plaza a los elementos internos: ya no serán en adelante nuestros movimientos exteriores, sino nuestras ideas, nuestros recuerdos, nuestros estados de conciencia en general los que se orientarán, en mayor o menor número, en una dirección determinada."<sup>849</sup> (BERGSON, 1.997: 23)

Muchos pueblos cuentan con un gran arsenal de historias de aparecidos. Nosotros nos interesamos por las que nos confiaron nuestros informantes; vamos a tratar de establecer, a partir de algunas de ellas, una tipología en relación a las causas que se encuentran expresadas en sus discursos; para ello elegiremos las más representativas y trataremos de comprender lo que están expresando en su contexto.

### **1.- Petición de misas.**

#### **A) Por encontrarse el alma "en una oscuridad muy grande".**

La oscuridad total corresponde al infierno, pero en el purgatorio también las almas se encuentran sometidas a la oscuridad, "muy grande" en este caso:

"Allí se murió un muchacho de raza gitana, y al mes o así salía la madre chillando que se le había aparecido su Frasco. Le decía que estaba en una oscuridad muy grande y que necesitaba que le dieran misas, o algo así. Le dijeron misas, y no volvió a aparecer. Sería verdad porque no iba a formar eso por nada." (María)

Aunque en este caso se trate de una familia gitana -con lo que supone de marginación- esta historia se circunscribe perfectamente dentro de la tradición cultural de los pueblos y se presta al esquema de este tipo de historias. En el testimonio de María destacaremos los siguientes puntos:

a) la aparición del difunto como "**persona**" a su pariente más próximo, en este caso se trata de la madre: "se le había aparecido "**su Frasco**".

b) esta aparición busca expresar y comunicar con el familiar escogido,

---

<sup>849</sup> Traducido de la edición francesa. Cit. Orig. "Peu à peu, et à mesure que l'état émotionnel perdra de sa violence pour gagner en profondeur, les sensations périphériques céderont la place à des éléments internes: ce ne seront plus nos mouvements extérieurs, mais nos idées, nos souvenirs, nos états de conscience en général qui s'orienteront, en plus ou moins grand nombre, dans une direction déterminée." (BERGSON, 1.997: 23).

la madre:

1. su angustia al encontrarse "en una oscuridad muy grande".
2. su necesidad de misas.

c) La acción de los familiares vivos, al satisfacer la petición del difunto aparecido, va a restablecer el orden entre los dos mundos. "Le dijeron misas, y no volvió a aparecer"; es decir, la colectividad podrá evacuar sus muertos de su memoria colectiva y el familiar, la madre de Frasco en este caso, podrá liberarse de emociones opresivas al convocar al grupo en las misas (sociedad + lo sagrado); y, con ello transferir la angustia y la oscuridad de "su" Frasco (o la angustia de la madre transferida a su Frasco).

Por otro lado, tenemos la posición personal de María ante la historia que acaba de relatar: "sería verdad". María cree en las apariciones de difuntos; y, aquí el argumento de autoridad o la condición que para María hace creíble esta historia vendría dada por la ininteligibilidad de que la madre del chico "no iba a formar eso por nada"; es decir, no se comprendería que la madre fuese a situarse en el centro de la vida pública, de las críticas, del *dicen*, etc., puesto que esto no es algo deseado en los pueblos. Por tanto, la lógica aquí se encuentra en que si alguien acepta de poner su vida íntima y familiar en el centro de la vida pública es porque "sería verdad", ya que fuera de esta lógica las personas caerían en un descrédito social rápido con todas las consecuencias que esto puede tener en los pueblos.

### **B) Por encontrarse el alma "en pecado".**

Seguiremos ahora con Antonio, quien continúa mostrándose radical en su rechazo a estas creencias al contar la historia que sigue; se trata de una mujer que no podía acceder al cielo con sus pecados, y de ahí su petición.

"Se le murió la mujer. Dicen que le salía a la hermana y habló de que le tenía que decir..., que le rezase no sé cuantas misas; porque si no, no la deja entrar el Señor en la gloria. ¡Esto..., estando yo aquí!, y dice que ya no le sale. Todo era cuestión de que tenía que decirle misas... ¡Son cosas tan bárbaras de gente tan borde...! que se puedan creer esas cosas...! A la Elenica se le murió su hermana hace un año o dos y hace un mes o dos, que me lo ha contado mi hija, «que a la Elenica le sale ahora la hermana y le decía que le tenía que decir no sé cuantas misas, y que si no se lo hacía no la dejaba». «Hice no sé qué pecados y me ha echado el Señor no sé qué castigo». Y le han dicho las misas y que ya no le sale. ¡¡¡Y no me lo creo!!! Aunque me condene ¡no me lo creo!" (Antonio)

En el relato se trata de un "alma del purgatorio" -más que del "aparecido" del otro testimonio de Antorio- que trata de establecer un contacto para pedir lo que necesita: misas. Esta historia -que nuestro informante rechaza- le

llega a Antonio a la Residencia a través de su hija, que vive en el pueblo. Ya encontramos casos similares, en que estas personas de estas generaciones manifestaban no creer<sup>850</sup> en este tipo de apariciones, y que, en cambio, sus hijos podían llegar a mantener firmemente estas creencias, como es el caso de la hija de Antonio, que incluso llegará a buscar respuestas con una vidente.

Pero aunque Antonio rechaza con su razón esto, sin embargo encuentra lo que él llama "síntomas", relacionado con sensaciones físicas mezcladas con el dolor de la ausencia; ya vimos un extracto del texto, al tratar sobre las sensaciones más arriba.

"Mi hija me cuenta lo de la que le salen los muertos, **yo no lo creo; mi hija sí**. Y yo le digo: «**yo no creo, pero estar seguro que si es así ya os saldré**». **Mi hija dice que no lo haga**. ¡Ahora..., sí hay síntomas! Eso es casi todas las noches, y siento que me tientan y me acuesto todas las noches pensando en mi hijo. **Mi hija fue a una vidente** ¡por joler!, y me vino diciendo: «tu padre está en Armilla, a ti se te mató un hermano en Burgos y va todas las noches a Armilla a ver a tu padre». ¡¡¡Mira tú que escopetazo!!! Yo me río, pero mi hija sí está convencida. Como muchas noches me he vuelto al estar acostado y siento que me tocan la pierna y hay veces que a lo mejor al dejarme caer para atrás me da la sensación de que echan la ropa encima, y en seguida me acuerdo: **¿será posible que sea verdad?** [*Sonrisa con dulzura*], pero creo que no; si no mi hijo me hablaría, porque ya te he contado las locuras... yo me iba a volver loco." (Antonio)

Estas emociones tan fuertes de nuestro informante pudieron perder intensidad con el tiempo lo que le permitió tomar la distancia en la que su razón pudo situarse por encima de su sensibilidad herida; pero, en cambio, los sentimientos no cambiaron.

Estos testimonios que corresponden a la categoría de relatos en tercera persona, son también rechazados a veces por otros de nuestros informantes:

"La gente cuenta..., si no había cumplido una promesa, los hijos procuraban cumplirla. Algunos dicen: «a fulanica se le ha aparecido la madre, la hija»; a mí eso es que no me gusta comentarlo. La gente decía: «a lo mejor es que quieren que les digan algunas misas». Ni creo, ni me han gustado. Aquí en la ciudad no he oído comentar nada."

---

<sup>850</sup> Favret-Saada, en su trabajo sobre la brujería, expone esta parte del trabajo etnográfico en que sus informantes controlaban dos discursos: el de la brujería, y el de las teorías oficiales sobre la misma; del segundo dice que está sostenido por las poderosas instituciones de la Iglesia, la Escuela y los Médicos; ella añade: "Elles constituent l'ordre social, mais aussi, puisque cet ordre a cours, la «réalité» sociale." Por tanto, sus informantes del Bocage pueden utilizar uno u otro discurso, según el interlocutor que tengan en frente, ya que si éste se sitúa en el discurso oficial, el otro se encuentra marginado frente a éste. (FAVRET-SAADA, 2.001: 34).

(Cati)

El visionado de las "almas" por los vivos se produce en general dentro de la unidad familiar: hermanas, madres, hijos, etc., pero estas historias abandonan el ámbito familiar y privado para convertirse en patrimonio de la comunidad, pues en seguida en los pueblos terminan por ser conocidas e interpretadas buscando traducir el mensaje en necesidad de misas, o promesas incumplidas. Cati, al igual que Antonio, dice no creer en esto. Destacamos especialmente su comentario acerca de la ciudad: este tipo de relatos no los ha oído nunca en este contexto. Lo cierto, es que este tipo de historias de apariciones pertenecen al ámbito de los pueblos; no es que en la ciudad no existan concepciones de este tipo, que sí las hay<sup>851</sup>, pero su socialización es otra y la construcción, estructura y circulación de estas historias llega a ser diferente, así como el significado y el "sentido" que aportan a la identidad de la ciudad. En un cierto sentido estos relatos pertenecen a la intimidad del pueblo; sin embargo cuando estas personas se encuentran delante de alguien que procede de "fuera" del mismo, prefieren, en general, no hablar del tema si sienten que se les mira con aire autosuficiente y crítico.

## 2.- Las promesas incumplidas.

"Si uno tiene una manda la debe cumplir; y si no puede hacerlo por enfermedad, lo deja dicho. Si se muere, de alguna forma se manifiesta a los hijos, hijas... y empiezan a tener **sensaciones raras, como de aviso de algo**; y algunas han hablado con los curas. **Los curas se reían de esto; los curas no creen en la mitad de las cosas**; las hacen porque las gentes se los piden, y dan una misa a las ánimas. **Yo no sé, pero si hay tanta gente, algo habrá... Hoy día si pasa algo, la gente se lo calla, y no dicen nada, porque hay quien se ríe, y no lo cree.**"  
(María)

Estas historias comenzaron, en un momento dado de la vida de los pueblos, a circular de manera marginal con respecto al pasado (como vimos antes se hablaba abiertamente) pues "la gente se lo calla" por miedo al ridículo y al escepticismo de los otros; lo que no quiere decir que este tipo de he-

---

<sup>851</sup> Recordemos el caso del edificio de la Diputación de Granada, de la calle Mesones (donde se encontraba situado Wolworth), y que fue objeto de un tratamiento mediático, a través de la prensa, debido a los *fenómenos extraños* que se producían, entre otros, el de las máquinas de escribir que funcionaban solas en los sótanos, y de noche. Parece ser que todo comenzó tras la puesta a punto del edificio -edificio que había sido adquirido por la Diputación de Granada, que había realizado las obras necesarias, al mismo tiempo que se habían realizado excavaciones al haber encontrado en este lugar, restos humanos con algunos siglos de antigüedad-, y a partir del momento en que se contrataron vigilantes jurados que pasaban la noche en él. Otros casos, nos han sido relatados, como el del fantasma de la sección de maternidad del hospital Clínico de Granada, en relación a una recién parida que había fallecido, y parece ser que se paseaba por los pasillos de la maternidad.



chos no sigan produciéndose, es decir que las personas tengan la impresión o sensación de que su difunto se les haya aparecido o se quieran comunicar con ellos. Lo que está desapareciendo es esto como fenómeno colectivo para quedar en el ámbito individual de lo "no expresado".

El relato de estas experiencias que llevan acuñado el sello popular no suelen ser aceptados por la institución que detenta los ritos sagrados en los pueblos: la Iglesia; institución que es percibida a por el pueblo como portadora de una contradicción -como María ha expresado: los curas son los que tienen la fe sin embargo no creen en estas cosas que para el pueblo son sagradas-. Las creencias populares sobre aparecidos no encuentran su lugar legítimo dentro de la institución eclesiástica, al considerarlas como supersticiones, y quedando fuera de la definición de fe -al menos durante el siglo XX, como vimos-. Pero para la cultura del pueblo sí son definidos dentro del concepto *fe*, y, dentro de lo más sagrado que ellos poseen: los ancestros. Esto crea la contradicción que supone un cierto divorcio entre fe de Iglesia -al menos en la actualidad puesto que en el pasado sí que sostuvo estas creencias-, y fe popular; contradicción que se concilia difícilmente y únicamente a través de la participación de la Iglesia en las misas, es decir del orden de la práctica ritualizada. Las ciencias humanas las clasifican automáticamente dentro del casillero religioso sin embargo la religión oficial las rechaza; nos preguntamos ¿de qué estamos hablando en realidad?, ¿Estamos en lo religioso porque maneamos creencias populares?, ¿O estas creencias populares, en el fondo, nos están dando una teoría explicativa de los mecanismos sociales profundos de las emociones humanas ligada a la emergencia de ciertas imágenes, así como un funcionamiento particular de la especie humana? Esta misma "contradicción" la presenta María al hablar de la madre de su suegra:

**"Y sin embargo la madre de mi suegra que no sabía la edad que tenía, no había papeles..., y ella rezaba mucho, y, sin embargo, en esas cosas no creía ¡fíjate tú que contrariedad!, y era de las mismas fechas... Ella decía: «ah, eso es mentira, eso son tonterías». Sus mismas hijas le decían que sería verdad, y ella decía: «que no, eso son tonterías, la gente no tiene en qué pensar». Estaba ciega, cataratas, ¡fíjate tú que contrariedad!, rezaba y no creía en esas cosas." (María)**

Por tanto, no podemos decir que estas creencias se corresponden con un tiempo pasado ni el escepticismo con el presente. Encontramos testimonios de personas que creen, otras que no creen pero cuyos hijos sí creen, y testimonios de personas en el pasado, como el de la madre de la suegra de María, a quienes les parecían tonterías. Hoy estamos asistiendo, en cierto modo, a un auge cada vez mayor de este tipo de creencias que se recuperan pero, como vimos, de forma más individual y marginal que en el pasado. Entre las personas de la generación de nuestros informantes los que no creen explican estos fenómenos con la falta de televisión, de electricidad, no tener en *qué pensar*, relación con la conciencia, etc. Estas explicaciones que dan los informantes nos remiten a su relación con el imaginario individual y colecti-

vo.

"Eso contaban, pero ¿tú crees que el que se muere va a venir en busca de uno? ¡Las cosas que tiene la gente!" (Manuel de Alhama)

Pero, en cambio, entre las personas que creen en esto van a llegar a manifestar incluso una aprensión y desconfianza en el propio control de sí mismos tras su muerte, y de los procesos de su propio cuerpo y de sus emociones (estas últimas nos remiten al conflicto entre voluntad y acción de la persona).

"Yo tengo una promesa a la Virgen de las Angustias, una promesa para todos los santos del cielo y la tierra... No vaya a morirme y a mi hijo le cueste la muerte. **No quiero que luego esté yo muerta y rodando para arriba o para abajo.** Hay mucha gente que no paga las promesas y están rodando a los hijos y nueras." (Carmen)

Carmen hizo una promesa desplazarse en posición de rodillas, pero lo fue postergando siempre hacia el futuro; en la Residencia se acordó más de una vez de esta promesa lo que le producía inquietud porque se veía en esos momentos en la imposibilidad física de cumplirla, y temía terminar "rodando para arriba o para abajo" a los hijos tras su muerte. Habló con el cura de la Residencia quien le dijo que bastaba la intención y rezar, teniendo esto igual valor que la promesa *porque la Virgen ya sabía que ella no podía.*

En el testimonio siguiente Presentación hace referencia a la experiencia vivida por su prima, otra alusión a las promesas incumplidas:

"Una prima mía... **se le apareció su abuela, que la sintió hablar,** y porque **debía su abuela una promesa para ir a la Virgen;** que tenía que ir descalza tres meses. Y mi prima **tuvo que ir tres meses descalza,** y caía la nieve y decía que no tenía frío ni chispa. Le pidió que hiciese la promesa por ella, y cuando cumplió la promesa fue a la Virgen de la Presentación, que le dicen las flores del mes de mayo<sup>852</sup>; y cuando terminó fue a la Virgen; **se le puso una golondrina en el hombro, y le dijo: «muchas gracias».** Y sintió la voz de la abuela dándole las gracias y las hermanas no veían la golondrina. Ella cumplió su promesa, y no volvió a verla más. Allí cuentan la gente muchas cosas<sup>853</sup> así que han salido." (Presentación)

Una promesa incumplida funciona, por tanto, como un puente entre éste y el otro mundo creando "áreas" de confusión entre los dos perturbando

---

<sup>852</sup> Cf. II. 8.1., pg. 549.

<sup>853</sup> Volvemos a encontrar la reificación de los difuntos que aparecen como "cosas así que han salido". Ya vimos que María utilizó también el término "cosas" para referirse a los difuntos.

fuertemente la conciencia de los familiares. Éstos tendrán que restablecer el orden en este mundo para que los espacios de realidades de distinto nivel queden definidos con límites y contornos precisos. La idea del deber de saldar la deuda implícita en las relaciones de intercambios de dones, tal como la expuso Mauss y que encontramos en este nivel de creencias, impiden al alma estar en armonía con las fuerzas sagradas a las que "debe" restituir algo que aún no pagó; se trata por tanto de una especie de "moneda espiritual", si se le puede llamar así. Recordemos, por una parte, el gallo debido a Esculapio que Sócrates pidió pagar antes de morir; y, por otra parte los conceptos de *hósios* y *hieros* que explica Dixsaut (DIXSAUT, 1.991: 324), y que ya citamos<sup>854</sup>. En este caso la abuela de la prima de Presentación estaba pasando del estado de *hieros* (deuda con un ser sagrado) al de *hósios* (libre, pues ya pagó su deuda).

En nuestro contexto cultural existe esta idea de saldar deudas que tras la muerte quedaron impagadas. Si en otras culturas se trata, como dice Lévi-Strauss, de una deuda que la naturaleza asimilada a la muerte contrae con la sociedad por el daño que le hizo, y que es restituida con la caza y muerte de un animal (LÉVI-STRAUSS, 1.984 b: 264-265), en otras, como en la antigüedad clásica encontramos el pago a través de un óbolo que el difunto debía efectuar a Caronte en la laguna Estigia, para poder ser aceptado en el mundo de los muertos. Es posible que las creencias populares presenten una cierta continuidad con estas formas, más que con la fórmula cristiana recordada por Lévi-Strauss de Jesús: "dejad que los muertos entierren a los muertos".

La misma Iglesia Católica difundió durante mucho tiempo una idea de una cierta negociación para alcanzar la salvación, a través de la retribución según los méritos del alma: las buenas y las malas obras, negociadas a través del perdón; e incluso, en un pasado más lejano, también a través de las indulgencias. La teología católica del siglo XX ha tratado de sustituir estas concepciones del propio mérito personal y las buenas y las malas obras con el principio de gratuidad de Dios con lo que quedan teológicamente abolidas estas concepciones del "comercio con lo sagrado" en el corpus teológico de la Iglesia; no siendo así, en cambio, en el ámbito de las prácticas populares ya sean del pueblo o de la ciudad; son bien conocidas las prácticas de peticiones concedidas por parte de la Virgen, el Cristo, el santo del lugar, etc., a cambio de exvotos, siendo en muchos casos el objeto de la "promesa".

En el relato de Presentación vemos que *estos difuntos* pueden colocar en situaciones muy embarazosas a sus familiares vivos para poder liberarse de esta deuda familiar. Estos difuntos parecen ser, a veces, muy considerados y delicados con sus familiares vivos y además "agradecidos" como muestra la abuela al tomar la forma de la golondrina. El tema de las golondrinas lo

---

<sup>854</sup> Cf. II. 9.2., pg. 592.

encontramos en el cuento "Blanquita" al que ya hicimos referencia<sup>855</sup> -ya vimos que ésta era la versión española de *Cenicienta* de los hermanos Grimm-. Recordamos que ella rezaba a un *arbolito* que estaba en la tumba de su madre. Cuando el príncipe va buscando a Blanquita con el zapato son las golondrinas -la madre difunta- las que ayudan al príncipe a encontrar la verdadera Blanquita<sup>856</sup> (CAMARENA; CHEVALIER, 1.995: 411-412). En el cuento "Ursuleta" es el niño muerto -asesinado por la madrastra- el que es transformado en un "pajarito muy lindo." (SALES Y FERRÉ, [1.882-1.883] 1.981: 108). Nola explica bien esta relación entre pájaros y almas (NOLA, 2.006: 362-368), y señala su presencia en toda Europa y en Oriente (NOLA, 2.006: 362).

Hay claramente en esto una función psicológica que sirve a la memoria familiar para desvincularse de las viejas deudas, saldándolas. Esto es importante ya que el individuo estructura su identidad social e individual dentro de una identidad familiar y de una historia familiar. Se trata, por tanto, de una especie de *limpieza* de esta memoria familiar, integrada dentro de una memoria también colectiva del pueblo para poder crear lo nuevo y proyectarse en el futuro, o recrear lo viejo transformándolo en nuevo. Esto nos hace volver la vista a las ropas de los ancestros guardadas en el *Arca y Baúl*, sacadas sólo cuando dejan de ser asociadas a emociones y representaciones confusas, informes, etc., para ser reutilizadas de nuevo en las fiestas de carnaval.

### **3. Los conflictos no resueltos.**

Pero los difuntos no son siempre tan amables y pueden también mostrar su faz violenta y agresiva, como el caso que cuenta Carmen de dos tías suyas que habían estado enfrentadas:

"Estábamos un día lavando, y estábamos las dos, **mi tía** -la hermana de mi padre-, y yo. **Se llevaba muy mal con la mujer de mi tío** [la cuñada de su tía], **y lavando dice que le había dado una bofetada, gritó.** Yo estaba allí, **y se le notaba todo esto colorado, y los dedos señalados en la cara. Y antes le había dicho,** como dice la palabra: «no

---

<sup>855</sup> Cf. II. 8.1., pg. 538.

<sup>856</sup> Por dos veces las golondrinas dirán al príncipe:

"-No sigas, príncipe, adelante,  
para siquiera un instante,  
que el zapato que ésa tiene  
para su pie no conviene."

Y la tercera vez dirán:

"-Anda, príncipe, adelante,  
no pares un solo instante,  
el zapato que ésa tiene  
para su pie ya conviene." (CAMARENA; CHEVALIER, 1.995: 412)

**te perdono ni vivo ni muerto»; mi tía le dijo eso... Si se arrepiente y habla con el cura no pasa nada... Eso son cosas raras ¿no? Da miedo. Mi tía dijo: «me han pegado», y cuando llegamos al pueblo, nos dijeron que se había muerto fulana, y mi tía dijo: «¡anda!», y mi tía habló con el cura y dijo que la perdonaba para toda la vida." (Carmen)**

Aunque el difunto deja marcas físicas en el rostro de la agredida, simbólicamente la agresión ha sido en los dos sentidos:

1.- Agresión a través de la palabra: La tía de Carmen le había dicho «no te perdono ni viva ni muerta»; ella dice que ésta era una fórmula tipo "como dice la palabra", que se usaba en casos de agresión. La fórmula es bastante fuerte -ya vimos que la muerte tenía fuerza para anular los conflictos y llevar al perdón-, y alcanza connotaciones mayores tras la muerte de la persona que la ha recibido ya que la elaboración cultural de la creencia es que, tras la muerte es la sociedad de los vivos la que puede eliminar las dificultades de los difuntos para pasar de la oscuridad a la luz. Por tanto esta frase supone que el vivo alcanzará al difunto fragilizándolo más en los procesos que su alma seguirá en su vida de ultratumba.

2.- Agresión física.- Pero a los difuntos les queda algún poder de intervención para "avisar" -como ya vimos- y de producir temor a través de estos avisos, interviniendo a través de las sensaciones y emociones. La otra tía de Carmen intervendrá a su vez, desde el "otro mundo" con otra agresión: el bofetón que le dejó los dedos señalados, a lo cual se añade el miedo ante un acto agresivo con procedencia sobrenatural.

La solución del conflicto vendrá a través del "perdón", noción profundamente cristiana, que servirá de nuevo a equilibrar la situación, y a deshacer las proyecciones de los conflictos no resueltos, para poderlos borrar de la memoria. Pero el perdón, en este relato, es concebido de forma mágica: "si se arrepiente y habla con el cura, no pasa nada". En este caso, las pasiones que han producido un daño o un mal crean un vínculo entre las dos personas antagonistas, a través de la memoria de la agresión. El cura aporta la solución por su contacto con lo sagrado y aunque él colabora desde su dimensión racional teológica cristiana, en cierto modo "el uso" que las personas afectadas van a hacer de él será afectivo-mágico-religioso.

#### **4. Los encargos incumplidos.**

Los testimonios anteriores se han producido en el contexto de los pueblos. Hemos dejado para el final el testimonio de Pepe que se produce en el contexto urbano. A menudo los testimonios de personas de pueblo estaban relatados en tercera persona. Pensamos que a estas personas les resultaba más fácil contar las historias de *otros* que las propias por temor a ser ridiculizados; y, además, el criterio de autoridad de la historia que cuentan puede producirse justamente al contarla en tercera persona lo que da lugar a su validación; por otro lado, como ya apuntábamos más arriba, se tiene conoci-

miento en los pueblos de las historias de unos y otros. Sin embargo, en el caso de Pepe, nuestro informante urbano, como también pudimos constatar, incluso con personas bastante más jóvenes, aunque pueden contar historias de otros, lo cierto es que en primer plano se sitúan "sus propias historias" relatadas en primera persona en el caso de las personas que "creen":

"Dicen, bueno dicen... **A mí me pasó un detalle cuando se murió mi tía**, porque una sobrina se quedó con el encargo de poner la lápida; ella siempre decía: «ahí tenéis un dinero, que pongáis una lápida». **Una mañana sentí yo en el oído que me despertó y me dijo: «Pepe, dile a la niña que me ponga la lápida ya, que a qué espera».** Y yo no creo en nada, más que en lo que toco y lo que veo. Sentí plenamente su voz, claramente como era: «¿a qué espera?», y se lo dije a mi prima, y me dijo: «no me digas, no me digas». Y a la semana siguiente la lápida puesta." (Pepe)

En la ciudad también se produce este tipo de contactos. En el caso de Pepe éste funciona a través de la palabra. El mensaje transmitido ya no tiene nada que ver, en cambio, con lo que las almas del purgatorio pedían en el Rosario de Difuntos: misas, oraciones, obras, etc. Aquí se trata de un encargo personal dejado por el difunto a uno de sus familiares, que este último trató con negligencia, pero se trata del mantenimiento de la memoria en el cementerio, tradicionalmente propio de la ciudad. Este encargo tiene relación, por tanto, con la tumba y su presentación pública a través de la lápida. Ésta habría sido una petición extraña en los pueblos hace cuarenta o cincuenta años donde, como pudimos ver, los cementerios no se visitaban de forma socializada, sino en privado. Por otro lado, la tía de Pepe da un rodeo para comunicar el mensaje: en vez de dirigirse a la hija, que es la persona que debe restituir el equilibrio entre los dos mundos, roto por el haber/deber -en este caso por parte del vivo, y no del difunto, como sucedía en los otros casos-, se va a *aparecer* al sobrino. La hija, por tanto, no recibe directamente el mensaje, sino indirectamente a través de su primo, que es el que lo cuenta en primera persona. Por otro lado la naturaleza y el vínculo que genera la deuda no remite de ninguna forma a lo sagrado (*hiéros* y *hósios*), sino únicamente a las relaciones entre difuntos y vivos concebidas únicamente dentro del marco de las relaciones humanas y de los compromisos que se establecen. El *Dicen, dicen...* del principio del relato, converge hacia *a mí me pasó*, es decir, al yo. Cuando Pepe dice "yo no creo en nada, más que en lo que toco y lo que veo", en esta afirmación cartesiana, está remitiendo también al yo, con sus concepciones y creencias verificadas en primera persona.

##### **5.- La guía de los difuntos ante lo desconocido.**

Volvemos de nuevo con Pepe, quien nos ofreció el siguiente testimonio de su propia vida. Su mujer como "guía" ante la toma de decisiones importantes, o en los asuntos "delicados o peligrosos":

"Yo tengo cosas recientes que se ponen los pelos de punta. Yo estoy saliendo con Trini; yo le decía a mi mujer..., yo le pedía a ella, porque la tengo en mi dormitorio; yo le pedía: «si es para mí, que siga; y si no, que se rompa»; y por tres veces se rompió. Yo no creo en nada, en nada; pero hay ese misterio que mantiene la vida, que es eso que llamamos Dios. A mí me ha pasado otro detalle, que cuando quería yo que me diera una muestra de algo delicado o peligroso yo le pedía a ella que me guiara, a mi mujer. Yo he visto las cosas cambiar de sitio, y mis niños no han limpiado. Es que hablar de eso..., me pongo nervioso." (Pepe)

Tenemos la impresión que los difuntos se convierten, en un cierto sentido, en algo que puede ofrecer un sentimiento de seguridad a las personas ante su soledad llenando el vacío dejado *por lo social* en el contexto de la ciudad -ya señalamos esta función-. Para Pepe su mujer *le responde*, y él encuentra esa respuesta en la lectura de los acontecimientos: por tres veces se rompió su relación con Trini; o al cambiar los objetos domésticos de sitio.

#### **6.- El escarmiento del otro mundo al vivo que se revela contra lo sagrado en su dolor.**

En este caso la identidad de los que aplican la sanción no está muy clara pues es identificada con *una mano invisible* que hace referencia a los santos. Pero aquí estamos en un terreno "sagrado" por lo que presenta un cierto paralelo con las *cruces escondidas* que mencionamos más arriba. La similitud es en relación a objetos o seres sagrados vinculados con la noción de un bien absoluto y que causan, por circunstancias diferentes, un daño:

"He oído decir de una mujer vieja que tuvo un hijo y se le murió, que antes de morirse..., antes había muchos cuadros de santos en la casa. Y la mujer cuando se le murió puso a los santos boca abajo, ya no quería cuenta con los santos. Decían que aquel niño no era para la vida, que había nacido para morir pronto. Y la tercera noche una mano invisible la trincó por los pelos y la arrastró por toda la casa, y escucharon los chillidos los vecinos, y se puso mala hasta casi que murió. Y dicen que la mujer oía cosas y le pasaban cosas por haber ofendido a Dios. El poner los cuadros boca abajo fue una ofensa. Y ella los veía porque fue a ella a la que le pasó. Los vecinos la vieron de ser arrastrada; esto pasó en mi pueblo. El sobrino se reía de esto. Algo habría ofendido a Dios en su dolor." (María)

#### **7.- Los difuntos y su poder para llevarse a los vivos.**

*"Se quedaban con los ojos abiertos; era para llevarse a otro familiar. Mi madre murió con los ojos abiertos, las monjas le cerraron los ojos."* (Pepe)

*"Faire du mal à autrui, c'est en recevoir quelque*

*chose. Quoi? Qu'a-t-on gagné (et qu'il faudra repayer) quand on a fait du mal? On s'est accru. On est étendu. On a comblé un vide en soi en le créant chez autrui. Pouvoir faire impunément du mal à autrui [...] c'est s'épargner une dépense d'énergie, dépense que l'autre doit assumer.*"<sup>857</sup> (Simone Weil)

Recogimos algunos testimonios de creencias sobre el momento del fallecimiento de la persona. Se creía que si moría con los ojos entreabiertos significaba que el difunto se iba a llevar a otro familiar. Algunos de nuestros informantes nos hablaron de esto. ¿Reminiscencias de la teoría griega de la visión y la mirada, y del mito de la Gorgona?<sup>858</sup> El rostro del difunto, ¿deja de ser un *prosopon* para convertirse en una máscara de Gorgo?:

"Lo único que he oído comentar... que cuando una persona se muere y no lleva los ojos bien cerrados y lleva un **trasluz**<sup>859</sup>... que no los lleva bien cerrados. Y cuando los tiene semiabiertos, pues a alguien se lleva próximamente. Lo he oído comentar de mucha gente, pero yo sigo sin crérmelo." (Cati)

Pepe, en su relato, ofrecerá un testimonio un tanto chocante por la desnudez, crudeza y sinceridad con la que expone sus emociones:

"Otra cosa que me pasó delicada, y no se puede ni decir. **Mi mujer no quería a mi madre**, y mi madre quería morir en mi casa. Mi mujer estaba perfectamente bien cuando murió mi madre, y **mi madre** murió en el Refugio, estaba bastante mal, y **me dijo: «me muero con las ganas de morir en tu casa»...**, y yo le dije: **«por culpa de mi mujer, pues llévatela»...**; y a los nueve meses se murió; porque hay personas que es mejor que no estén; y eso pasó de esa manera. Mi prima hermana me ha dicho de que yo tengo ciertos poderes, que cuando yo deseo la muerte a alguien, se va al otro mundo." (Pepe)

---

<sup>857</sup> Trad.: "Hacer daño a otro, es recibir algo. ¿Qué?, ¿Qué hemos ganado (y qué hará falta pagar de nuevo) cuando hemos hecho daño? Nos hemos engrandecido, nos hemos distendi-do. Hemos rellenado un vacío en nosotros creándolo en el otro. Poder hacer daño a otro impunemente [...] es ahorrar un gasto de energía que el otro debe asumir." (WEIL, 1.991: 13).

<sup>858</sup> Ya tratamos de esto, citando el trabajo de J. P. Vernant. Cf. II. 9.2., pgs. 598-599.

<sup>859</sup> Frazer dice que entre los indígenas de la isla Halmahera o Gilolo, en el oeste de Nueva Guinea se cree que cuando el difunto muere con los ojos abiertos es porque está buscando llevarse un compañero, y por tanto, alguien fallecerá poco después; dice también que es por ello que se pone un peso, generalmente una moneda de plata sobre los párpados del difunto, para mantenerlos cerrados. Se le acompaña también de una rama de banano para que le haga compañía; hay muchos símbolos de compañía, sigue diciendo Frazer, porque parece que el muerto busca esto desesperadamente (FRAZER, 1.935: 81-82).



Recordemos que nuestro informante dijo: "Mi madre murió con los ojos abiertos [...]". Él ofrece la concepción tradicional de los dos mundos: *éste* y *el otro*. La muerte sería una transferencia de uno al otro; el *otro mundo* le es útil como receptáculo para "enviar" a las "personas que es mejor que no estén", se entiende en este mundo. El paso de uno al otro se realiza para la mujer de Pepe en nueve meses, una especie de gestación simbólica que no siempre se produce así. El difunto sigue viviendo de una vida diferente. El impulso de esta acción procede de la "poderosa" acción del deseo del *yo* de Pepe.

También Jean-Claude Schmitt acude a las teorías tradicionales de la visión para explicar la concepción de que el agonizante se lleva a los vivos al morir con los ojos abiertos: la *teoría de la intromisión* -siendo el objeto el que emite un rayo- y la *teoría de la extromisión* -es el ojo el que emite esta especie de rayo hasta el objeto. Según Schmitt cuando estas teorías fueron abandonadas continuaron persistiendo en relación al *mal de ojo* (SCHMITT, 1.994: 37-38); pensamos que igualmente esta teoría de la extromisión pudo generar esta creencia del difunto con ojos abiertos significando que se lleva a un vivo en un plazo de tiempo no lejano al otro mundo.

#### **8.- Encuentros en un lenguaje familiar y cotidiano.**

*"Je cherchai un repère dans le miroir tout près de moi. Je réalisai combien la situation était devenue étrange. Il n'y avait plus d'image dans le miroir, plus aucune réflexion de moi-même: rien que du vide."*<sup>860</sup>  
(Gédéon Pitre)

*"Nosotras con las amigas, aquí en Granada, contamos muchas cosas que nos han referido."* (María)

El cementerio es también un lugar que facilita algunos *encuentros*. La gente es sensible a la idea de que en los cementerios se pueden ver o percibir *cosas*, sobre todo de noche; puesto que durante el día este espacio está socializado, así como las personas que los visitan, como hemos vistos.

Pero, en cambio, y aunque ya vimos que se suele llevar a los niños al cementerio de la ciudad en los pueblos puede haber una cierta reticencia. Oímos en más de una ocasión que mujeres de pueblo al llevar al cementerio a sus críos pequeños manifestaron haber visto a la abuela andando<sup>861</sup>, o a cualquier otro pariente ya fallecido, o que estaban jugando con otros niños que

---

<sup>860</sup> Trad.: "Busqué una referencia en el espejo, muy cerca de mí. Me di cuenta cómo la situación se había convertido en extraña. No había más imágenes en el espejo, ningún reflejo de mí mismo: nada más que el vacío." (PITRE, 1.997: 12).

<sup>861</sup> El caso de la abuela nos lo refirió una mujer de Maracena.

los adultos no veían, etc. La utilización de la imaginación de los niños en este espacio contribuye a fomentar la creencia que los niños perciben cosas que los adultos no ven; estas personas concluían que no volverían a llevar a sus niños al cementerio. No olvidemos que esta noción de *peligro* para los niños, puede ser debido al hecho de que éstos no finalizaron su período de socialización, es decir están en situación liminal de indefinición, pero también de desarrollo del cerebro. Recordemos la imagen que vio Carmen siendo niña<sup>862</sup> y a su padre reteniendo su mano como si temiera que su hija pasase al otro nivel de realidad: los niños parecen encontrarse más desarmados ante las *impresiones* de ciertas imágenes culturales ya que los adultos perciben a los niños como si éstos no supieran distinguir entre ambos niveles de realidad.

Pepe también tuvo *experiencias* de este tipo, aunque siendo adulto, en este ámbito. Recordemos lo que Pepe relató sobre la conversación que tuvo con su madre ante su tumba y cómo ésta le incitaba a no venir afirmando que se trataba de un lugar muy feo, que ellos -los muertos- estaban muy bien en ese lugar sin los vivos. El cementerio se puede convertir también en un lugar de paz<sup>863</sup> buscado por los vivos, a pesar del aviso afectuoso de sus difuntos.

Sin embargo, en la ciudad, ya vimos que los niños estaban presentes en las fiestas del mes de noviembre; por tanto estos niños han sido socializados de forma diferente -sin los efectos de la tradicional teoría de la visión-; la línea que separa a los vivos de los difuntos es algo más tenue, y el contacto con el cementerio más familiar. Pepe, por ejemplo, cuenta un encuentro en este espacio con su amiga Eloisa:

"Otra cosa que te voy a decir, que te va a dejar sorprendida: cuando murió mi tío, lo llevaron al cementerio. Al día siguiente subí a las seis de la mañana al cementerio y salté por donde está el crematorio. **Yo iba por allí con una serenidad, una tranquilidad y una paz, y una fe en todo lo que había allí que dije: «descansad todos en paz»; y vi todo con claridad y en paz.** Y cuando nos fuimos cerraron las puertas y había una caja en la losa, en las mesas de piedra sin enterrar; y entonces entré yo y le dije a la caja: **¿por dónde has entrado tú?; y vi que era una amiga mía, Eloisa. Y digo: «¿cómo tú, Eloisa aquí?, ¿qué te ha pasado?»**, y sentí al oído: **«un cáncer repentino»**. Y digo, **¡válgame Dios!, parece que estás descansando; le cogí las manos y la cara.** Sí, yo a los muertos los toco; y le cerré la caja. Esto es cuando se enterraba en el suelo. Yo recorrí el cementerio, me encontraba a gusto allí. El que estaba allí era el marido de la muchacha ésta y le pregunté, y me dijo: **«un cáncer repentino»**; y, casi le digo que me lo había dicho

---

<sup>862</sup> Cf. II. 10.1., pg. 636.

<sup>863</sup> Ésta es otra visión que se ha desarrollado sobre el cementerio, en el contexto urbano. Hemos oído en muchas circunstancias a las gentes decir: "había una paz, que paz había".

ella." (Pepe)

Las relaciones de los vivos con los difuntos en la ciudad se van a prolongar en el cementerio, último lugar donde se puede aún proseguir una cierta "comunicación" especialmente cuando se ha sido socializado en este tipo de "contacto". El modelo de socialización urbana del cementerio llegó también a los pueblos; pero no así su relación con los difuntos, donde los pueblos tienen sus propias formas.

A medida que el individuo avanza en edad se va confrontando a la pérdida de los individuos de su familia, amigos, conocidos, compañeros, etc. de su generación, de las generaciones que le preceden, y también de las generaciones más jóvenes. Cada vez que esto sucede es todo un mundo el que desaparece, un diálogo y una relación que se interrumpen en este mundo para los vivos. Los referentes y puntos de apoyo de las personas vivas que permanecen se van fragilizando puesto que cada vez irá adquiriendo una mayor realidad y consistencia el *otro mundo*, perdiéndolo, en cambio, *este mundo*. Hay que tener en cuenta también el sentimiento de soledad y aislamiento de los que conocieron un mundo que desaparece poco a poco, un mundo que contiene épocas diferentes, modas, sentidos y valores diferentes, y también diferentes formas de concebir las relaciones con el mundo y con los otros.

Con este capítulo damos por finalizado este tercer apartado y el desarrollo del tema, antes de pasar a las conclusiones. En esta tercera parte nos aproximamos a ese otro aspecto de la realidad que designamos bajo el concepto *nocturno*. Ésta es vivida durante el duelo y emerge de forma particularmente inesperada, en muchos casos, como proceso de una conciencia alcanzada por la muerte del *otro-próximo*. La cultura tradicional de los pueblos mantuvo hasta muy recientemente -y lo sigue aún manteniendo en muchos de ellos, aunque se están perdiendo- un sistema que les permitía integrar el otro mundo, interaccionar y dialogar con él, siempre manteniendo bien definidos los contornos y límites de cada uno de ellos. Ciertos símbolos y prácticas rituales les facilitaban esta comunicación, transmisión y socialización desde la infancia. Esto les permitía gestionar las posibles experiencias individuales en relación al visionado de imágenes derivadas del difícil proceso de duelo facilitando un trabajo de memoria, en el sentido que lo entiende Schmitt:

"[...] esta palabra de «memoria» corre el riesgo de producir una ilusión, puesto que la meta de la memoria era en realidad de ayudar a la separación de los vivos y del muerto, de abreviar la estancia de este último en las penas purgatorias del purgatorio y, finalmente de permitir a los vivos de olvidar al difunto."<sup>864</sup> (SCHMITT, 1.994: 17)

---

<sup>864</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "[...] ce mot de «mémoire» risque de faire illusion, car le but de la mémoire était en réalité d'aider à la séparation des vivants et du mort, d'abrég-

---

ger le séjour de ce dernier dans les peines purgatoires (ou le purgatoire) et, finalement, de permettre aux vivants d'oublier le défunt." (SCHMITT, 1.994: 17).

# **III**

## **CONCLUSIONES**



## ESCENAS DE TRANSICIÓN.

Nos hemos aproximado al tema del duelo en Granada centrándonos en sus aspectos emocionales. Ya explicamos que Damasio consideraba las emociones como mecanismos biológicos internos del organismo, es decir universales, cuyos inductores emocionales, en cambio, son externos y, por tanto, culturales. Esto resolvía la cuestión de si las emociones son naturales o culturales, permitiéndonos entonces abordar el tema desde una perspectiva cultural; en este caso percepción y valoración cultural a través de testimonios de emigrantes. Tratamos de recoger la teoría emic y las prácticas, así como la posición de nuestros informantes ante ellas a partir del material etnográfico recogido y estudiado desde sus significados culturales y sociales teniendo en cuenta además las interacciones sociales producidas que daban lugar a una lectura de diversos comportamientos y expresiones en los dos contextos (método comparativo): rural o primera socialización -para ellos *tradicionales*- y urbano o segunda socialización -o *modernos*-. Nuestros informantes aportaron sus recuerdos, experiencias, etc. ofreciéndonos una visión individual y colectiva al mismo tiempo. Queríamos comprender por qué en el contexto urbano, al contrario de lo que sucede en los pueblos, parecía existir un problema en la relación entre dolientes y no dolientes, y el por qué del aislamiento denunciado en la bibliografía del tema. Las categorías de análisis y la articulación de la investigación fue presentada en la primera parte del trabajo: Cuestiones teórico-metodológicas. A partir de los datos analizados vamos a presentar la síntesis de las dos teorías -*moderna* o urbana y *tradicional* o del pueblo- así como las prácticas desde las categorías consideradas de *aspectos diurnos* y *nocturnos*, ya explicadas. Veremos en su conjunto los cambios producidos, teniendo en cuenta los diferentes momentos, antes de concluir con las hipótesis.

## REPRESENTACIÓN EN LOS ACTORES DE SU TEORÍA EMIC

### 1) ¿EXISTE O NO UN TEXTO CODIFICADO QUE PERMITA HACER UNA LECTURA SOCIAL?

#### Aspectos Diurnos:

*Expresión del momento del deceso.* En ambas teorías se considera que los sentimientos de las personas por sus difuntos pueden ser *leídos* por el *público* a través de la señalización emocional de los dolientes y de sus comportamientos. En la cultura tradicional se indaga individual y socialmente si los dolientes sintieron o no la pérdida del familiar; evidenciada la finalidad social se genera un *texto* social en relación a las emociones expresadas. La teoría moderna, en cambio, al no focalizarse en este tipo de *lecturas*, al menos con fines sociales, elimina este *texto* social. Las diferencias existirán en función del tratamiento de la privacidad o no del sujeto y del acceso o no a las *informaciones* e *interpretaciones*. No hay que olvidar que individual no es sinónimo de

privado ni individualismo de privacidad. Son los fines sociales los que se encuentran en la génesis del *texto* y en la articulación de su contenido.

***Devenir:*** *El luto* también dio lugar a la *lectura* y génesis del *texto* social. En la cultura tradicional se buscó el sentimiento de los dolientes en los signos que los materializó en la duración. La teoría moderna, en cambio, suprimió los signos, su dimensión informativa no verbal y la no generación del *texto*.

***La relación al cementerio.*** Hay inversión en relación a la expresión emocional del momento y el luto. En la teoría tradicional no hay *lectura* social ni, por tanto, elaboración del *texto*; por ello presencia en cementerios y visitas eran negadas (socialmente inexistentes sólo tenían cabida en la privacidad). En la teoría moderna, en cambio, hay *lectura social* que remite al *texto* de forma similar a la teoría tradicional en las manifestaciones del momento y luto.

### **Aspectos Nocturnos:**

En la cultura tradicional del pueblo existía una proliferación importante del *texto*, construido oralmente *a priori* -narraciones, relatos, leyendas, rituales, etc.- donde se ponía en relación el mundo de vivos y difuntos; o *a posteriori*, entrando los anteriores en interacción con individuos y comunidad -interacción muy real y su incidencia en la vida social del pueblo importante-. Este patrimonio cultural podía activar imágenes en un momento de la vida de la comunidad produciendo variaciones del *texto* precedente enriqueciéndolo. El *texto*, en la vivencia urbana de los informantes, parece ausente o que no existe, aunque a veces ellos conocen relatos urbanos que fueron noticia.

### **2) LA EXISTENCIA DEL TEXTO ¿IMPLICA O NO LA EXISTENCIA DE UNA CUESTIÓN SUBYACENTE EN TORNO AL SISTEMA DE SIGNOS?**

### **Aspectos Diurnos:**

***Expresión del momento del deceso.*** La existencia o no del *texto* remite a la presencia o no de una serie de preguntas básicas sobre las que gira todo el sistema de signos. En la teoría tradicional las cuestiones claves son: *¿lo ha sentido?*, *¿cuanto lo ha sentido?* y *¿cómo la familia o los parientes próximos se comportaron con el difunto durante la agonía?* Las respuestas a estas cuestiones, a través de la *lectura* de signos, permitían establecer una clasificación moral de los miembros de la comunidad -vivos y difuntos- en categorías morales. En la teoría moderna, en cambio, estas cuestiones no se plantean ni interesan, más bien se trata de hacerlas desaparecer así como los signos que respondían a la cuestión tradicional. Es otra cuestión la que puede surgir de forma implícita a través de otro sistema que interpreta signos tradicionales: cuando éstos se presentan los no dolientes pueden sentirse solicitados sin saber exactamente qué es lo que se les está pidiendo. Aunque las cuestiones tradicionales desaparecen siguen emitiéndose signos bajo el *modus operandi* tradicional y la pregunta que parece perfilarse podría enunciarse como *¿qué pretende demos-*



*trarme el doliente? y ¿qué quiere que haga o piense de él?* El mundo urbano parece encontrarse en busca de cuestiones claves a las que responder y para ello le falta una clarificación entre lo que los dolientes esperan de los no dolientes y lo que estos pueden dar de sí mismos. Esto produce falta de comprensión entre los dos sistemas culturales, recordemos el concepto *zona de perturbación del mensaje* (THOMAS, 1.972: 176). ¿Cómo responder social e individualmente a una cuestión que se insinúa pero que culturalmente no se elabora con claridad y que definiría un sistema de significantes y significados?

***Devenir.*** El luto en la cultura tradicional trata de responder a las mismas cuestiones *¿lo ha sentido de verdad?, ¿cuánto?* Pero teniendo en cuenta el parámetro tiempo se formula en relación a la duración *¿lo lleva dentro o no?* De su respuesta se derivan otras cuestiones sobre la *calidad moral* del doliente. En la teoría emic moderna no se formulan estas cuestiones pero se insinúa la cuestión de su normalización a la vida social y su incorporación al trabajo.

***La relación al cementerio:*** Si la cuestión no se planteaba en la teoría tradicional, en la teoría moderna sí se genera aunque formulada de forma diferente a la de la teoría tradicional del luto más centrada en el sentimiento de ausencia. La cuestión en el cementerio se vincula con la noción de *memoria*, se trata de saber si hubo o no presencia de familiares *¿han venido a verlo/verla?*

El *quid* de la cuestión en ambos sistemas -devenir- se presenta bajo la forma de una inversión. Si en el luto la respuesta a la cuestión *¿para quién es el duelo, para los vivos o para los difuntos?:* 1) La cultura tradicional precisa que los rituales y exigencias del duelo son para los muertos. Esto da lugar a un relato generado en la interacción difunto, familia y comunidad; importante y necesario para la memoria de la comunidad. La respuesta a esta cuestión es que **"se hace por ellos", por el difunto** (= *por el sentimiento que yo tengo hacia tal persona*). El hacerlo por *ellos* moviliza fuerzas y voluntades. 2) La cultura moderna con sus representaciones de *la alteridad* construye el sentido de otra forma: en relación al beneficio recibido; por tanto *se hace por los vivos o supervivientes*, lo que significa **"se hace por el qué dirán", y los beneficiarios serán entonces los dolientes**. En cambio, y aquí se opera la inversión a la que aludíamos, en la relación diurna al cementerio en la teoría tradicional: visitas, limpieza de nichos y ofrenda floral *se hace por el qué dirán* mientras que en la teoría moderna *se hace por los difuntos*. La posición que considera que *se hace por el qué dirán* invalida la práctica ritual porque la relación a la alteridad del difunto queda rota vaciándose de contenido el *ellos* situando al sujeto doliente ante la escena para recibir los dones de la sociedad. Hay una búsqueda de sentido en las prácticas que debe discernirse para comprender lo que sucede.

### **Aspectos Nocturnos:**

Los *textos orales* que la comunidad posee plantean cuestiones diversas según *el texto*; por ejemplo en *la leyenda de las rosas* la cuestión gira en torno a la tanatomorfosis: *¿a dónde va la vida física, anímica y material del cuerpo?* A ve-

ces es todo un sistema explicativo que responde a cuestiones sobre las relaciones entre *los dos mundos* -contactos, peligros, etc.- a través de rituales -*Jeremías, gallo de ánimas, oraciones a las almas del purgatorio*-. Otros relatos confrontan *muerte* a un tema concreto y problemático: hambre, alcoholismo, etc.; la cuestión planteada puede ser: *¿quién tiene más fuerza?, ¿quién gana la partida?* siendo más fuertes la necesidad y el deseo que la muerte. Hay lugar para la creencia, duda y negación. La cuestión pertinente es *¿hay algo después de la muerte?* La cuestión en las *pruebas masculinas* trata de informarse del valor de los chicos del pueblo. En el sistema moderno de los informantes en la ciudad al no haber *texto* la cuestión no parece plantearse.

### 3) LA CUESTIÓN SUBYACENTE ¿A QUÉ SENTIMIENTOS ALUDE?

#### Aspectos Diurnos:

*Expresión del momento del deceso.* La teoría tradicional combina dos sentimientos diferentes: el sentimiento síntesis (cúmulo de sentimientos contradictorios) que se profesa hacia la persona que fue el difunto -nivel de *lo que se le ha querido* [o no] y que el hecho de su muerte puede revelar al doliente- o *sentimiento de pérdida*; y los sentimientos generados por emociones ligadas a la muerte -nivel del impacto en la conciencia o *sentimiento de irrealidad*-.

*Devenir.* El *luto* se centra en el *sentimiento de ausencia*. Los informantes aportaron dos teorías del sentimiento sobre el momento y la duración: 1) Sentimiento más fuerte en el momento, y en el devenir recuerdo y pena menor. 2) *No se siente nada* en el momento y en el devenir toma de conciencia de la ausencia del difunto y mayor pena. Estas dos teorías pueden corresponderse con dos formas diferentes de vivir el duelo en el momento y en la duración; la comunidad observa y valora sentimientos de pérdida y ausencia. En el sistema moderno sin *texto*, ni señal, ni cuestión tampoco se plantea el tipo.

*La relación al cementerio.* En la teoría tradicional sin relación social con el espacio *diurno* del cementerio los *sentimientos diurnos* no se expresan en él; las prácticas sociales de la *memoria* tienen lugar en el hogar exaltando principios vitales. En la teoría moderna el sentimiento -*memoria-recuerdo-respeto* y su ausencia *olvido*- es el *motor* principal de las prácticas que tienen lugar en él.

#### Aspectos Nocturnos:

En la cultura tradicional se negaba la presencia de la comunidad de vivos en el cementerio, al poseer éste simbólicamente su *vida nocturna*; los sentimientos asociados se relacionaban con emociones de temor y miedo. El miedo más activo de los informantes fue encontrarse frente a un *aparecido*, con objetos con los que estuvo en contacto o ciertos elementos simbólicos ambiguos como el sepulturero o lo que sugiera la tanatomorfosis. El miedo servía en pruebas de hombría en el pueblo y también a los que tenían aventuras amorosas ilícitas o a ladrones (*fantasmas*). Fue también una excusa para reír,

hacer chistes o bromas. La cultura tradicional conservó ritos del pasado que les permitía hacer frente de forma eficaz a estos miedos en grupo. Esta intensa *vida nocturna* excluye una *vida diurna* en el cementerio: los vivos no visitan a sus difuntos en este espacio, por el contrario los difuntos visitaban los espacios de los vivos, el pueblo. En el contexto urbano el sentimiento más presente señalado por los informantes es una mezcla de soledad y temor.

#### 4) LOS SIGNIFICANTES.

##### Aspectos Diurnos:

*Expresión del momento del deceso.* En la cultura tradicional los significantes apprehendidos en el proceso de socialización son aportados: 1) por los dolientes: expresiones emocionales -llorar de forma ostensible y *griterío*-, inhibiciones expresivas, del comportamiento (interdicciones)... ; 2) por los cadáveres: signos de atenciones recibidas validando moralmente o no a los dolientes (olor, aspecto físico, expresión del rostro, etc.); o al destino último del alma (posición del pulgar de la mano derecha o brillo en los ojos). 3) Por la participación de los acompañantes: *ayudas*, velatorio y entierro. Convertidos en significados -haberlo sentido o no- estos a su vez se convierten en significantes que informan del valor moral de individuos y familias del pueblo. Las conversiones permiten transformar lo malo en bueno para que las familias implicadas preserven su estatus en la comunidad y ésta su capacidad de demostrarse a sí misma una supremacía moral *casi* sagrada. En la teoría moderna, en cambio, estos significantes no tienen relevancia al no corresponderse socialmente con significados tradicionales -las manifestaciones emocionales se vinculan con la privacidad de la persona-, por ello si la demostración emocional funciona como signo -a veces *incómodo*- éste se vincula con una cierta desvalorización moral del doliente. Por ello desaparece la razón de ser de los significantes emocionales y de los signos que emite el difunto.

*Devenir.* El luto genera un sistema de significantes, en parte material, que adopta simbólicamente el mismo modelo de la emoción exterior visible -cuyo significativo es el luto externo y visible- que remite al sentimiento interior no visible -significado-. El luto externo es una exigencia cultural cargada de connotaciones que denota esencialmente que el individuo concreto siente interiormente la pérdida de su difunto. De los significantes materiales el más destacado es el vestido o traje negro, emblema del luto, que se corresponde con el negro de la mortaja, poderosos inductores emocionales. Entre los in-materiales están las interdicciones que lo acompañan: aislamiento o no contacto con relaciones o actividades sociales. En la teoría moderna, en cambio, desaparecen los significantes tradicionales del luto -vestidos negros- pero reaparecen asociados a la moda dejando de ser significantes del luto.

*La relación al cementerio.* En la teoría tradicional no había significantes al no haber obligación social de visitas en este lugar. En la teoría moderna, en cambio, el significativo es la presencia verificada y validada a través de

otros significantes del visitante: limpieza de la tumba o nicho y flores.

### **Aspectos Nocturnos:**

Los relatos tradicionales de los pueblos contienen significantes ligados a la secuencia temporal *diurna/nocturna* y espacial *pueblo /cementerio*. El cementerio es un signifiante sobrenatural eficaz de contacto con el *otro mundo* y en interacción con éste (tierra, plantas, animales, tumbas, cadáveres y sepulturero) y con la comunidad de vivos a través de ritos o entidades fuera del tiempo ritual *-aparecidos-*. La puerta del cementerio es un signifiante de frontera entre *los dos mundos*. El crepúsculo y la noche afectan al espacio de vivos y muertos. También pueden existir significantes sueltos ligados a la localidad: *Jeremías, Encantada* (individuos *transicionales*), el Gallo o el Rosario de difuntos; significantes del diálogo con el otro mundo. Interiorizados durante el proceso de socialización de la infancia son poderosos inductores emocionales que actúan como catalizadores de información y sensaciones corporales. No parece que los significantes del pueblo se expresen en la ciudad.

### **5) LOS SIGNIFICADOS.**

#### **Aspectos Diurnos:**

*Expresión del momento del deceso.* En la teoría tradicional los significantes emocionales de los dolientes y cadáveres denotaban si el difunto fue o no querido y cuanto, comprometiendo o reforzando los significados positivos de la familia doliente en su comunidad (mortaja y presentación del difunto). Los acompañantes con su presencia o ausencia significaban a los dolientes la validación o no del *valor social* del difunto. Otro conjunto de significados se agruparon en torno al destino último del alma del difunto focalizado en el par *cielo-infierno* (sólo en el devenir emerge el purgatorio (conversión en bueno). En la teoría moderna, en cambio, los significados del sentimiento se valoran en función del esfuerzo realizado para contener significantes tradicionales; significando este sacrificio mérito, dignidad y *más sentimiento*; lo contrario se asociará a escándalo y afán de protagonismo. El resto de comportamientos (interdicciones) y signos, como los emitidos por el cadáver, al dejar de ser significantes no poseen significados, de ahí la pérdida de relevancia de la mortaja y presentación del cadáver; la valoración moral será sustituida por los méritos personales del difunto. Las presencias de amigos y conocidos valorada, significará el refuerzo afectivo a los dolientes. La relación cuantitativa se manifestará en términos de gastos (caja, tumba, flores, etc.)

*Devenir. El luto.* En la teoría tradicional hay dos grandes series de significados: I) *Significados en sus aspectos formales.* Al luto -material, público y visible- como signifiante valorado cualitativamente le corresponde el sentimiento -inmaterial, privado e invisible- como significado. Además de denotar el sentimiento se establece una relación de identidad entre signifiante y significado (*el luto es el sentimiento de la persona*). El negro condensa significa-

dos: *sentimiento de pérdida y de ausencia*, suciedad (sufrimiento y trabajo de campo), elegancia (ropa no asociada a trabajo campesino); así: luto riguroso = *más sentimiento*; no llevar luto = *no lo ha sentido y falta de respeto*. Aunque se admite que el doliente no tenga *el sentimiento* era inadmisibles no llevar luto *por respeto*. En el sistema moderno tuvieron mayor relevancia otros significados al ser el luto valorado en función de la sinceridad del doliente y desvalorizado si se usaba por *el qué dirán*. Este último significado, extendido al luto, contribuyó a su desprestigio, eliminación de signos externos y confinación al *luto interior* y privado. Llevar luto deja de ser signo para convertirse en señal denotando a veces un origen de pueblo. II) Los significados en sus aspectos temporales. El tiempo cronológico del luto supone separación de la sociedad; entrar de nuevo en ella implica recuperación del ser social. En la teoría tradicional hay un margen de *elección* en la duración con significados diferentes: a) luto (exterior e interior) *para toda la vida*: la persona recupera su ser social y se le reconoce un prestigio moral con rol de autoridad en el control social de la moral del pueblo. b) Luto durante *el tiempo reglamentario* u obligatorio. c) Uso del luto por un tiempo menor al obligatorio: sentimiento inexistente. d) Los medios lutos o principio del fin del luto. En la teoría moderna *el luto para toda la vida* es absurdo, inútil y sospechoso de hipocresía (*la verdad se encuentra al interior de la persona*) lo que conduce a una lógica de disminución y abandono.

**La relación al cementerio.** Sin significante en *la relación diurna* tradicional del pueblo con el cementerio no hay tampoco significado. Pero los pueblos al adoptar el sistema moderno y romper con la tradición dieron lugar a la emergencia de nuevos significantes: visitas, limpieza y ofrenda floral (tradicción urbana) sometidos a la presión social (*miedo al qué dirán*) incluso entre personas vinculadas a los significados tradicionales. El control social del luto se desplaza hacia la relación con el cementerio. El de la ciudad se vincula con el significado de *memoria* a través de limpieza de tumbas, ofrenda floral (cariño=precio y tiempo ofrecidos) que sí forma parte de su tradición.

### **Aspectos Nocturnos:**

En la cultura tradicional existe una correlación entre *diurno-vivos* y *nocturno-muertos*. Los significantes remiten a significados de muerte y éstos llegan a ser significantes que conducen a significados vitalistas. Así la *vida* del difunto circula a través de los elementos tocados por *la persona que fue* y por *el cadáver que es* (tierra, plantas, caja, cementerio). Los principios de vida y muerte se asemejan a un *fluido* que se puede propagar o proyectar sobre objetos y personas. El *otro mundo* está muy presente en éste. La muerte aportaba significados a otros temas con los que se combinaba.

## **6) MODELOS EMOCIONALES DE VISIBILIDAD E INVISIBILIDAD.**

### **Aspectos Diurnos:**

**Expresión del momento del deceso.** En la teoría tradicional estamos ante un **modelo de Exteriorización** o movimiento hacia fuera de emociones

(*significantes*) que se expresan según sentimientos (*significados*) que, aunque interiores, deben ser exteriorizados lo que determina su **visibilidad** (o ilusión de la misma). Visibilidad también en la presentación pública del cadáver -objetivo: que sea visto- para su *interrogatorio*. En la cultura tradicional la muerte "revelaba" *la persona*, en cambio en el contexto moderno la oculta; es, por el contrario, un modelo de **invisibilidad**. Esto conduce a una cuestión ¿qué significado y valor tiene la persona en la sociedad tradicional y en la moderna?

*Devenir. El luto* se inscribe también en la teoría tradicional en el modelo de **visibilidad** puesto que en su visibilidad exterior (*color del vestío*) e invisibilidad interior (*corazón*) hay un mensaje con valor social. En cambio en la teoría moderna es un **modelo de Interiorización** pues emoción (*significante*) y sentimiento (*significado*) deben permanecer dentro de la persona; esto determina un modelo de **invisibilidad** así como el desmontaje de significantes y significados tradicionales. Se interrumpe así la relación de igualdad entre interior invisible y exterior visible; el luto se situará sólo en lo invisible. Se configura **un nuevo modelo de no expresión emocional y no visibilidad**, transmitido en la socialización: *llorar en silencio y sentir al difunto*. Desaparece también la tradicional *lectura* de signos del cadáver y su contemplación.

*La relación al cementerio* en la teoría tradicional se ciñe a un modelo de **invisibilidad** -*la gente antes no iba al cementerio*-. Lo invisible socialmente=inexistencia social (aunque no individual). Es la teoría moderna la que se vincula al modelo de **visibilidad** al generar significantes y significados que crean un mensaje codificado con fines de lectura social.

### **Aspectos Nocturnos:**

En la cultura tradicional los relatos se ajustan al modelo de **visibilidad** social por su participación y aceptación cultural en la vida del pueblo. Esto permite a sus individuos expresar sensaciones, compartir imágenes de su cultura e integrar una cierta idea de muerte y del *otro mundo* en su sensibilidad, independientemente de la aceptación o no de su lectura literal. En cambio, en el contexto urbano, los relatos y tradiciones de los informantes (*pensamiento simbólico*) refutados y rechazados por sus descendientes (*pensamiento racionalista*) no fueron casi transmitidos al entrar en conflicto con la elaboración social identitaria de la ciudad, pasando al modelo de **invisibilidad**.

### **7) "SENTIDO" DE LAS PRESENCIAS Y DE LA PARTICIPACIÓN SOCIAL EN RELACIÓN A LA NOCIÓN DE IDENTIDAD.**

### **Aspectos Diurnos:**

*Expresión del momento del deceso*. Cuando muere un miembro de la comunidad el sentimiento de *nosotros* como identidad constitutiva de la vida es básico. En la teoría tradicional la visibilidad del duelo se articula en base a la obligatoriedad social de participación en un sistema de intercambios. Los

presentes se constituyen en significante del *todo* del pueblo: importante soporte emocional y *saber hacer* que utiliza objetos-signos para significar fusión simbólica. El doliente establece una relación social concreta entre él como *parte* y los acompañantes como *todo* facilitando el paso del *yo* al *nosotros*. Esta **referencia identitaria** es exaltada y condicionada a la exigencia moral de ajustamiento y mimetismo a significantes que expresan sentimiento y adecuación entre individuo y modelo social - *bien visto, bueno-*, o su inadecuación -*mal visto, malo-*. Se produce así una especie de *selección social* que corrige el desajuste del modelo cultural, generador de identidad, reajustándolo. En la teoría moderna, en cambio, las personas individualmente presentes para *acompañar en el sentimiento* no constituyen grupo identitario (entre *doliente-parte* y *grupo-todo*) sino presencias informales, espontáneas y autoreferenciadas; cada persona presente es signo y significado de sí mismo, no remite a un todo. Este modelo enunciado *cada uno hace lo que siente* se sitúa en el polo opuesto del mimetismo, desapareciendo las consideraciones morales tradicionales. Las expresiones emocionales se interpretan en función de **la posible interpelación** que el acompañante pueda *leer* en el doliente; si ésta es social, en sentido tradicional, la cadena de significados no parece llegar a su objetivo al no existir grupo como referente identitario, produciéndose inadecuación por emisión de señales no actualizadas culturalmente en otro contexto donde hay personas de orígenes diversos. No hay *communitas* como en la cultura tradicional o en grupos asociativos de duelo; o como sucedió a nivel nacional tras los atentados del 11 M. El modelo de duelo invisible obedece a un sistema de *coacciones-sanciones* que obligan a la inhibición de su expresión.

***Devenir. El luto:*** Tradicionalmente el período de luto suponía una separación radical en la vida social del pueblo en sus aspectos vitalistas entre familia doliente y *resto de la comunidad*. Los dolientes dejaban de ser *personas* - máscaras sociales- con emociones y sentimientos sociales (salvo trabajo, labores o *ayudas* recibidas) durante el período de tanatomorfosis para replegarse en su nuevo rol relacionado con el *sentimiento de ausencia*. La pertenencia de la familia doliente a la comunidad se refuerza con la aceptación del protocolo del luto, sus significantes e interdicciones. La comunidad valora este período afirmando la pertenencia y reproducción social o sancionando y marginando. Acabado este lapso hay invitación para salir del luto y recuperar el estatus de persona. Aunque el doliente haya roto ciertas barreras sociales y definido su individualidad necesita su referencia identitaria y ciertos vínculos con su comunidad de origen. En la teoría moderna al no existir estos vínculos identitarios de forma concreta los individuos pueden vivirse a sí mismos en sociedad como los marginados de los pueblos, sin un verdadero *sentimiento de pertenencia* y con un cierto *sentimiento de anomia*.

***La relación al cementerio,*** tradicionalmente en los pueblos a nivel de representación frente al exterior la comunidad -estructura identitaria *cerrada*- se concibe a sí misma como conjunto de personas vivas + sus muertos; la noción de identidad es correlativa a *sacralidad*, asociando el cementerio a proxi-

midad, desorden e impureza. Los pueblos incorporaron parte del modelo urbano. En la ciudad en cambio la identidad remite al conjunto de personas vivas, ciudadanos de diferente procedencia -estructura identitaria *abierta* al exterior- quedando los difuntos fuera de la representación que la ciudad tiene de sí misma, simbólicamente sin carácter de referente identitario. La noción *identidad* pudo desempeñar un papel en la idea de distancia pueblo o ciudad y cementerio. Éste se asocia a *lejanía* y *orden* más que al par *puro/impuro*.

### **Aspectos Nocturnos.**

Los difuntos del pueblo *-antepasados-* al formar parte de su identidad quedan incluidos en los relatos nocturnos, creencias y prácticas rituales que manifiestan una continuidad en la transmisión y forman parte de su patrimonio cultural. En estos relatos participa *todo el pueblo* (*nosotros=vivos*) movilizándolo símbolos para actualizar cíclicamente la relación con los ancestros (*ellos=muertos*) a través de ritos con aspectos nocturnos de la muerte a la luz del día; esto facilita una vivencia simbólica individual y colectiva de la muerte. En la ciudad, en cambio, ante el juicio de los hijos que percibían mal estos relatos, la transmisión fue netamente cortada perdiéndose relatos e imágenes que vehiculaban un *sentimiento de pertenencia* al lugar de origen y la posibilidad de abordar el sujeto de la muerte. De esta forma las nuevas generaciones tendrían dificultad para acceder a una parte de su *corpus* de imágenes. Cuando se han transmitido han sido desconectadas de la comunidad de referencia donde tienen sentido convirtiéndose en relatos preservados individualmente.

## **REPRESENTACIÓN DE LOS ACTORES DE SUS PROPIAS PRÁCTICAS.**

### **1) INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN SOCIAL.**

#### **Aspectos Diurnos:**

*Expresión del momento del deceso.* vimos que la información en la comunidad era fluida: fallecimientos, comportamiento de dolientes o uso de códigos del duelo; hace referencia a tres roles: difunto, doliente y acompañante. En el contexto urbano, en cambio, la información del deceso se propaga en la familia y círculo íntimo de amigos. Entre los vecinos, en cambio, apenas circula la información a falta de una relación que los englobe.

*Devenir. El luto.* En el sistema tradicional la comunidad está informada sobre el luto de los dolientes. En el contexto urbano, en cambio, sin críticas socialmente normalizadas las sanciones desaparecen y con ellas los códigos del luto, eliminando así la comunicación de muerte y estatus de doliente.

*La relación al cementerio.* El cementerio en el contexto urbano y en el moderno de los pueblos genera un sistema de comunicación -limpieza de nichos y ofrenda floral- que hace circular la información. El mensaje informa de



la presencia o ausencia = mantenimiento o no de la *memoria* del difunto, siendo éste el destinatario. En cambio en el sistema tradicional del pueblo, sin práctica social diurna en el cementerio, no se entiende esta nueva relación con este espacio (inútiles para los difuntos) y le atribuye un fin social.

### **Aspectos Nocturnos:**

La comunicación social en su dimensión nocturna se relaciona con el cementerio y los difuntos del pueblo. Los *relatos nocturnos* son conocidos y funcionan en el circuito de transmisión y comunicación social en la interacción vecinal; hay un gusto por este tipo de *historias* pues fueron sensibilizados a sus imágenes. Sucede igual con los mitos y ritos, compartidos también en la *escena social* con participación, generando a su vez otros relatos cuyos protagonistas son seres imaginarios y personas del pueblo. En cambio en la ciudad estos relatos que los informantes poseen a nivel individual fueron bloqueados al ser socialmente desvalorizantes en el nuevo contexto social.

## **2) MARCAJE DE CIERTOS LÍMITES Y MOMENTOS MÁS EMOTIVOS.**

### **Aspectos Diurnos:**

*Expresión del momento del deceso.* La muerte se puntúa de forma distinta según edad, estado civil, hijos, larga enfermedad o muerte repentina. Tradicionalmente la persona era *un ser humano* si adoptaba significantes emocionales. Aunque éstos no se correspondan con los significados debían ser expresados porque manifiestan *sentimientos identitarios* del pueblo y reconocimiento del difunto como uno de los suyos. Por eso los marcajes del duelo contienen significados de *respeto=honor del difunto*, en que los presentes esperan una expresión según grado de parentesco, historia personal, etc.: griterío y llanto femenino o silencio masculino. Momentos liminales puntuados llegada de parientes, ataúd, salida del difunto, etc. En la ciudad es el silencio.

*Devenir. El luto.* Ropas negras y adopción de interdicciones del luto contribuyen al marcaje. Es la salida del luto la que condiciona la fijación de límites pues se produce en dos formas: a) eliminación del luto y de sus interdicciones pasando por medios lutos en ritos de auto-agregación; b) mantenimiento de las ropas del luto con abandono de interdicciones. En el contexto urbano la salida del luto era fácil y sin complicaciones: ni rito de agregación ni auto-agregación codificada, sino simple auto-agregación sin más.

*La relación al cementerio.* Marcaje emocional casi ausente de la vida social en los aspectos diurnos, salvo en el momento del entierro. En el contexto urbano el marcaje de ciertos momentos viene dado por ciertas fechas del calendario: aniversario de muerte, fiesta de difuntos. Los elementos que marcan la emoción son: estar delante del nicho, su limpiado y ofrenda floral.

### **Aspectos Nocturnos:**

En el contexto tradicional de los pueblos los relatos marcan los límites entre pueblo y cementerio o *dos comunidades -vivos y muertos-* que no deben mezclarse ni en sus espacios ni en sus temporalidades. Estos límites explican la incompatibilidad en el mundo tradicional entre espacio del cementerio y actividades sociales en él. La trasgresión se puntuaba con emociones de temor (intranquilidad, miedo, angustia, susto y terror) inducidas a partir del contacto con ciertas imágenes culturales conocidas desde la infancia y mantenidas en la edad adulta. El miedo es la prueba a superar por la sociedad y por el individuo que debía enfrentar estas imágenes en la leyenda de la Encantada y un parámetro importante a tener en cuenta en los ritos analizados. Estos relatos se sitúan en el contexto de origen sin ser extrapolados al contexto urbano. El cementerio sociabilizado de la ciudad no parece contener las mismas imágenes en las que fueron enculturados nuestros informantes.

### 3) OBLIGATORIEDAD SOCIAL.

#### Aspectos Diurnos:

*Expresión del momento del deceso.* Expresión emocional, comportamiento adecuado y adopción de interdicciones del duelo -reglamentados socialmente- son obligaciones de cada individuo de la comunidad que debe asumir si pretende mantener su estatus de miembro del pueblo. En las sociedades tradicionales pueden renunciar a algunas de sus tendencias individuales para privilegiar las que le garantizan un beneficio social, es por ello que los significantes culturales, externos y visibles, son instrumentalizados con fines sociales. El carácter de obligatoriedad se vinculaba a la concepción de una cierta libertad de elección personal en la que el individuo o familia elige permanecer o no al interior de la comunidad de origen: la que le ofrece identidad, acceso al sistema de intercambios y una cierta seguridad. La no aceptación supuso la activación del sistema de sanciones que el individuo tenía que asumir con todas sus consecuencias: expulsión del círculo de relaciones sociales y de intercambios dentro de la comunidad. La libre aceptación refuerza pertenencia del individuo a su sociedad y reproducción de las normas en la sociedad tradicional. En cambio en la teoría moderna se dejó de instrumentalizar todo esto con fines sociales, llegando a ser invisible y no obligatorio.

*Devenir. El luto:* Obligación social y libertad del individuo de aceptar o no las reglas y normas se encuentran en la base del *contrato social* de la comunidad expresándose en *la forma y duración del luto*. En la teoría tradicional la duración se formulaba como decisión libre del doliente ante diferentes posibilidades que suponían gratificaciones o sanciones; elegir luto con duración inferior al *tiempo reglamentario* supone asumir las sanciones dificultando una buena agregación (exclusión y pérdida de credibilidad). Si el luto estaba condicionado por *el sentimiento de ausencia* se le añade el que genera la presión social que obliga al doliente a ajustarse a su uso, cuyo peso puede sentirse subjetivamente con mayor, menor o ninguna intensidad según los individuos que la soportan. En la teoría moderna al no ser obligatorio, ni genera-

dor de estatus llevar luto es *absurdo*. La expresión exigida reviste formas de no expresión e inhibición que connotan dignidad, credibilidad y moralidad.

*La relación al cementerio.* Se produce una inversión. Debido a la tradicional falta de relación con él no hay obligatoriedad social de visitar tumbas. En cambio, en la actualidad al seguir *el modelo urbano* aparece el mismo sistema de obligatoriedad para ejercer el control social de las visitas en este lugar.

### **Aspectos Nocturnos:**

Relatos, delimitación simbólica de espacios, etc. daban lugar a una interacción individual con el cementerio siendo libre la presencia sin condicionamiento social ni obligatoriedad; sí podían existir sanciones sobrenaturales o peligro de contacto. En cambio existe la práctica ritual social codificada y reglamentada, lo que supone una auto-obligación dentro de la práctica ritual.

#### **4) ALTERIDAD VECINAL Y ALTERIDAD CIUDADANA.**

### **Aspectos Diurnos:**

*Expresión del momento del deceso.* Vimos que en los pueblos los dolientes se referenciaban a sí mismos en relación al *todo* a través de presencia y *ayudas* del sistema vecinal. La participación reforzaba el enunciado *nosotros* (sólo los que entraban en la categoría "pueblo" o *pobres*: igualitarismo social) reforzando el valor del relato final -noción *unión en los pueblos*- de la comunidad. En el sistema tradicional los vecinos, ligados por una especie de *contrato social* que suponía asumir ciertas obligaciones entre ellos, gestionaban las crisis vitales a través del intercambio de dones evidenciándose una integración profunda como *ser de relación*. En la ciudad, en cambio, los dolientes no consiguen referenciarse a sí mismos con el *todo* -ni presencias ni *ayudas* al ser asumida la función tradicional del vecino por las instituciones (hospitales y cementerios) o tanatorios, compañías de seguro, etc. basados en intercambios mercantiles. Los grandes ausentes son los vecinos en su papel y función tradicionales. Uno de los elementos simbólicos de comunión, la comensalía, procede de circuitos comerciales; el humor está casi proscrito (=escándalo y *falta de respeto*). Actualmente puede haber acompañamiento asegurado por psicólogos o voluntarios de asociaciones ofreciendo un vínculo entre individuo y *ciudad* (a veces esto lo hacen médicos y enfermeras) a través de personas concretas que aportan algo de sí mismas, un rostro humano de la ciudad.

*Devenir. El luto.* En la práctica tradicional el aislamiento social permite mantener el vínculo con su referente identitario al aceptar las exigencias culturales. En la práctica esto supone para los dolientes vivir un tiempo de retiro y libertad individual lejos de interacciones y presión social donde se prosigue, sin embargo, el sistema de *ayudas* y apoyo a las familias. En la práctica moderna urbana ese tiempo de aislamiento social es un *no-tiempo* donde el doliente puede sentir vacío social sin referente identitario y sin *ayudas*. Si

en el contexto tradicional las nociones determinantes son aislamiento + pertenencia, en el moderno son aislamiento + anomia (soledad y abandono).

*La relación al cementerio.* En los pueblos la relación de alteridad vecinal se produce tradicionalmente en la relación nocturna y no diurna con el cementerio. En cambio en la ciudad el cementerio, espacio socializado y ritualizado -lugar de memoria-, es un elemento institucional fundamental en la identidad urbana o ciudadana (metáfora cementerio como museo) donde se inscribe la vivencia colectiva de la muerte: el individuo puede sentir que en ese lugar forma parte de una *communitas* espontánea durante las visitas. En la actualidad los pueblos al incorporar el modelo urbano de visitas al cementerio le añaden su sistema de *ayudas vecinales* y sanciones. La teoría moderna condenaba las manifestaciones emocionales tradicionales y el luto considerándolos como fines sociales inútiles para el difunto mientras que en las propias prácticas modernas del cementerio el valor central se dio a la *memoria* del difunto. Hay falta de reconocimiento al valor profundo de significación dado por el otro sistema cultural al interior del mismo donde la condición principal se plantea en forma de finalidad práctica cuya atención se focaliza no en sí sino hacia un otro *ser* real o imaginario (*alteridad*); de ahí el trasvase de significados en las críticas que pone en evidencia el mecanismo social enmascarado sea en las prácticas tradicionales o en las prácticas modernas.

### Aspectos Nocturnos:

Los *aspectos nocturnos* personalizan una *relación de alteridad* entre vivos y difuntos. Estos *dos mundos* mantienen zonas de contacto generando imágenes que los representan: espacios y *seres* reales e imaginarios. Hay equilibrio entre ambos con *complementariedad antagonista*<sup>865</sup>; se trata de respetar sus límites aunque estableciendo relaciones que implican aproximación y separación. Don y contradon regulan vínculo y liberación entre individuos y comunidad de vivos con los vecinos y parientes difuntos; volviendo a las nociones de Dixsaut se trata de la adopción en distintos momentos de la vida del estado de *hosios* -sin vínculo ni deudas con seres sagrados, o liberación de ambos si los hubo (*aphosiumai*: ser de nuevo profano) al de *hieros* -vinculado a seres sagrados con los que se está endeudado- (DIXSAUT, 1.991: 324)-. Los relatos contienen elementos personificados simbólicamente (*Jeremías, Gallos, Encantada y Rosas*) que sintetizan de forma híbrida una identidad diferente (vivos y muertos a la vez) a la de los simples mortales, también sepultureros y viudas -simbólicamente con doble pertenencia- entrando de forma diferente en una relación especial con lo *nocturno*. En los relatos aparece el personaje que representa al vecino vivo de la comunidad en interacción con seres transicionales lo que permite establecer una relación -imaginaria- entre *los dos mundos* a través de ritos, pruebas, juegos o promesas. Pero la alteridad absoluta se pre-

---

<sup>865</sup> (MARGARIDO, 1.977: 53)

senta en relación a los vecinos difuntos: ánimas y *aparecidos* de la comunidad. El *otro mundo* puede representarse bajo forma comunitaria (muertos y ánimas: estatuas de piedra) o individualizada (ritos y relatos), a veces con nombres y apellidos donde el receptor de la imagen es un individuo concreto. En cambio en el contexto urbano los informantes se encontraron con la ausencia de un *corpus* cultural similar: ni *otro mundo*, ni población imaginaria de muertos para *tratar, vincularse, protegerse y negociar*. No estamos diciendo que la ciudad no tuvo esas tradiciones en el pasado, sin embargo su identidad actual la construyó en función de criterios racionalistas -es un poco la afirmación de Dan Sperber "la ciencia desempeña el papel de los antepasados" (SPERBER, 1.988: 130)- desvalorizando socialmente lo que no entraba en esta categoría; por ello los relatos perdieron credibilidad y *realidad* al sustituir el reconocimiento y aplicación social propia al contexto en que existió por el descrédito personal. Es toda una amputación del imaginario colectivo que elimina también la dialéctica *hosios-hieros* y la salida del segundo estado al primero -*aphosiumai*-; les queda otra realidad: la que se impone en la relación *diurna* urbana al cementerio. Si retomamos la definición de *reflejos de base*<sup>866</sup> en que los seres vivos se alejan de la oscuridad y se aproximan a la luz no debemos olvidar el esfuerzo de racionalización desde la Ilustración o siglo de las Luces (ambas metáforas diurnas: luz, iluminación) cuyo objetivo principal fue hacer pasar a la sociedad desde lo que sus élites llamaron el *oscurantismo* (metáfora esta vez nocturna) a las luces de la Ilustración. Tocamos, por tanto, otras realidades que se vinculan con una serie de interrogantes, búsqueda de sentido y otro lenguaje: el de las imágenes aunque éstas aparezcan veladas y ocultas en la oscuridad a veces del inconsciente, de los ritos, relatos, etc.

## 5) LOS ESPACIOS MÁS REPRESENTATIVOS.

### Aspectos Diurnos:

*Expresión del momento del deceso.* La muerte tradicional se vincula al hogar y la moderna a instituciones: hospital y tanatorios. Las compañías fúnebres aseguran parte del sistema de *ayudas* tradicionales. La arquitectura moderna racionalista plantea dificultades que se revelan en el medio urbano.

*Devenir. El luto.* En la cultura tradicional el *locus* es el cuerpo de los dolientes -sepulturas simbólicas de sus difuntos- sobre todo de las mujeres -madres, hijas y sobre todo esposas-. En las viudas los maridos difuntos *están* socialmente *presentes* a través de los *lutos* -¿segunda *piel* para las mujeres?- asegurando así la continuidad social de su memoria (=valor social) lo que les daba estatus de *tumbas ambulantes*. Esto desaparece con las prácticas modernas así como el sentido profundo que pasa a los nuevos *rituales de la memoria*.

---

<sup>866</sup> Op. Cit. (DAMASIO, 2.003: 35)

*La relación al cementerio.* Para los informantes tradicionalmente la relación *diurna* con difuntos en sus pueblos se localizaba en los hogares; es ahí donde se integraban símbolos del recuerdo -*mariposas*- y sociabilidad festiva -reunión de jóvenes-, comensalía -*castañas asadas*-, mientras que la relación *nocturna* incluía espacios exteriores sujetos a interdicción: calle y cementerio, donde se evitaban las manifestaciones sociales. Esto generaba diferente percepción entre cementerio tradicional *olvidado* y *abandonado* de pueblo y *mantenido* y *cuidado* de la ciudad. En las tradiciones de la ciudad en cambio las celebraciones de difuntos fueron públicas y fuera del hogar: en el cementerio. El intercambio social en este espacio donde se ponían flores y otros *objetos fúnebres* era intenso, sus prácticas urbanas se modernizaron bajo la noción de *orden*. Los pueblos adoptaron el modelo urbano con prácticas de mantenimiento, decoración, expulsión del caos e incorporación de la solidaridad vecinal.

### **Aspectos Nocturnos:**

En los pueblos el lugar simbólico de relatos y ritos que mejor representa tradicionalmente al *otro mundo* es el cementerio frente al pueblo reflejando la dialéctica que oponía los *dos mundos*. Todo lo que contiene el espacio del cementerio participa de su identidad *nocturna* así como el pueblo participa de la *diurna*; pero ambos están condicionados por la alternancia día /noche, reforzándolo o debilitándolo. En el pueblo calles y cruces de calles son lugares de posibles encuentros con ánimas, muertos, etc. sobre todo de noche. De día entre pueblo y cementerio tienen lugar ritos y celebraciones de la comunidad en determinadas fechas. En la ciudad, en cambio, los informantes están desconectados del aspecto nocturno del cementerio de Granada. Elementos simbólicos que expresa la diferencia entre el sistema tradicional y el moderno son las flores, en el pueblo la génesis de plantas para los muertos -*salvajes* o *cultivadas*- crecían en la tierra del cementerio junto a tumbas quedando su ciclo vital simbólicamente marcado por la entropía y la nocturnidad: se trataba de flores *vivas* junto a verdaderas tumbas en tierra. Diferente eran las flores cortadas o *muertas* compradas en la ciudad simbólicamente asociadas a nociones de orden y diurnidad -*tradición urbana*- pero no a la tierra del cementerio, donde los cadáveres tampoco están en contacto directo con ella. En la actualidad los pueblos siguen el modelo urbano de ofrenda floral.

## **6) SEGREGACIÓN MASCULINA Y FEMENINA.**

### **Aspectos Diurnos:**

*Expresión del momento del deceso.* En la primera socialización había gran diferencia de género en expresiones emocionales, muy visible en mujeres y apenas en hombres- y en la repartición de espacios del velatorio. En el contexto urbano la diferencia es menor al tender el modelo a la inhibición de la expresión emocional en ambos sexos. Aunque no hay segregación de espacios en el velatorio ésta es espontánea (fuerza de la primera socialización).

***Devenir. El luto:*** En la teoría tradicional la identidad de la mujer se corresponde a la del luto asociado a una *maternidad simbólica*, mientras que en la moderna esta identidad y sus exigencias en forma y duración desaparecen.

***La relación al cementerio.*** En el entierro la participación y entrada al cementerio era sólo masculina en la práctica tradicional; no entraban mujeres, niños ni sacerdote. Lo social al estar excluido del cementerio éste no era casi frecuentado, salvo la presencia masculina del sepulturero. En el contexto urbano, en cambio, la presencia de personas, socialmente reconocida en ambos sexos, es la mujer la que destaca en la organización de actividades -limpieza y decoración del nicho-, destacando además la socialización de niños.

### **Aspectos Nocturnos:**

Los elementos simbólicos de los relatos manifiestan diferenciación sexual; dejamos de lado las categorías *día* masculino y *noche* femenino para focalizarnos en personajes de uno u otro género que protagonizan diversos relatos. Los *seres transicionales* pueden ser femeninos (*Encantada* y *Ánimas*) o masculinos (*Jeremías*, *Gallos*, *sepultureros*, *cofrades de ánimas*). Pero en los relatos que surgen de la interacción entre pueblo y cementerio la mayoría concierne a la *gens* masculina (sobre todo pruebas de hombría), raramente hay anécdotas donde participa la mujer, salvo en el contexto doméstico. Las apariciones de difuntos, en cambio, podían ser hombres o mujeres y sucederles a ambos.

### **7) MANEJO DEL DESFASE EMOCIONAL QUE SE PRODUCE ENTRE DOLIENTES Y NO DOLIENTES O ACOMPAÑANTES.**

#### **Aspectos Diurnos:**

***Expresión del momento del deceso.*** Se produce un *desfase emocional* entre dolientes y no dolientes gestionado con prácticas de participación en común (*oraciones, ayudas, formas de sociabilidad diversa generadas por el grupo*). Cada persona con su presencia parte de su *estatus emocional* generándose un vínculo momentáneo con los dolientes que contribuye a afirmar *la identidad moral* de la comunidad con los dolientes. En la ciudad los informantes ponen en evidencia la ausencia del manejo de este desfase, la pérdida del *saber hacer* entre dolientes y no dolientes, ambos sin referente identitario tradicional.

***Devenir. El luto.*** En el sistema tradicional el desfase emocional implicaba exigencia de separación de dolientes y resto de la comunidad. Esta separación generaba aislamiento social regulado por la costumbre, habiendo contactos individuales. En la práctica moderna esta delimitación desaparece y los dolientes viven en profundidad el desajuste emocional con su entorno teniendo, a la vez, que incorporarse rápidamente a él. Esto les hace vivir en cercanía un desajuste que tradicionalmente se vivía con una cierta distancia.

***La relación al cementerio,*** tradicionalmente ausente a nivel social, se

mantuvo sin embargo a nivel individual indicando a veces *desajuste* entre dolientes y no dolientes. En la práctica moderna, en cambio, los asistentes al cementerio están en situación *desajuste emocional* entre ellos al generarse espontáneamente la *communitas* durante horas al compartir sentimientos y emociones similares: personas ante una tumba, una foto o una imagen del difunto.

### **Aspectos Nocturnos:**

Tradicionalmente la presencia del doliente en el cementerio se percibía como asocial y anómica; esto amplificaba su percepción como *ser transicional* (contacto con un espacio puramente nocturno). La casa, centro de la vida asociada a *procesos diurnos*, cuando llega a ser *casa mortuoria* entra en la misma categoría que los *seres transicionales*, acentuando separación y *desajuste emocional* con el resto de la comunidad -*interacciones* entre dolientes y *seres del otro mundo*-. La ciudad, en su racionalidad, se confronta a un discurso del vacío y la nada, de la piedra dura y fría -que no permite que se escape nada cortando radicalmente con el pensamiento vitalista- donde todo se acaba pero también de la compartimentación de una experiencia que aflora en la sensibilidad humana, en el organismo y en su afectividad y que tiende a no comunicarse.

### **8) CONTACTOS CON EL DIFUNTO Y OBJETOS QUE LO SIGNIFICAN, EN BASE AL CONCEPTO ACTUAL DE NEGACIÓN DE LA MUERTE.**

#### **Aspectos Diurnos:**

*Expresión del momento del deceso.* En la práctica tradicional el *cadáver* -objeto *fúnebre*- es un *difunto* que guarda la imagen de la *persona* que fue conservando algunos de sus atributos; de ahí la importancia de *la puesta en escena* o exposición del cadáver en su casa. La mortaja, última máscara social -última *piel* de la *persona*-, servía para interpretar el último rol de retirada de *la escena*, última apariencia-aparición donde tenían lugar *las ceremonias de adiós* y el *interrogatorio del cadáver*. En la práctica moderna, por el contrario, se evita mirar el cadáver, se simplifica *la ceremonia de adiós* y el *objeto funerario* deja de ser *persona* para ser *objeto-vacío-de-contenido*. La mirada se concentrará en fotografías *en vida* o *de recuerdo* del individuo que fue.

*Devenir. El luto.* El luto participa del *aspecto diurno* en tanto que *sentimiento de ausencia* y presencia del *difunto* en la memoria del doliente desde ese *sentimiento*. Esta imagen tradicional está ausente en la experiencia urbana.

*La relación al cementerio.* *Objetos* asociados a la muerte en el contexto tradicional en *las fiestas de difuntos*: sobre todo *mariposas* y *castañas asadas*, símbolos vitalistas en el hogar. En el contexto: *flores de muertos*, fotos en el cementerio, objetos de adorno y culto de la tumba y la misma tumba.

#### **Aspectos Nocturnos:**

Objetos susceptibles de *evocar* la muerte: lutos, ropa del difunto, mor-



taja, sábanas o toallas del muerto, cama y habitación. En el contexto tradicional todos los objetos relacionados con el cementerio (contenido y continente) incluidos animales y plantas. La *vida especial* del cementerio desborda su contexto con imágenes de objetos "vistos" en el pueblo: velas, huesos, calabazas, luces, sábanas de *fantasmas*, etc., o en rituales: *gallos, ánimas, máscaras, peles*, etc. Los informantes no asocian símbolos particulares nocturnos en la ciudad.

## DOS DISCURSOS PARA UNA TRANSICIÓN

Terminamos con el resultado final de las hipótesis presentadas

**1) Primera Hipótesis:** los informantes socializados en pueblo (*ser social* en que identidad del *yo = nosotros*) y con segunda socialización en la ciudad (reajuste a posiciones sociales individuales *-yo sin nosotros*) adoptaron el discurso emocional urbano del duelo. Para probarla tratamos de verificar la adhesión de nuestros informantes a la teoría emic *moderna* o urbana.

**2) Segunda Hipótesis:** los emigrantes conservaron *prácticas* de la primera socialización que les permitía una cierta continuidad e identidad cultural hacia las posiciones de su *yo social* de la primera socialización. Para su verificación tuvimos en cuenta las prácticas y su participación en ellas.

**3) Tercera Hipótesis:** los cambios que pretendíamos estudiar nos llevaron a cuestionar el concepto aceptado de *tabú* actual para orientarlo hacia la noción de pérdida de expresión *social* de ciertas emociones del duelo dando lugar a un *hueco léxico* transmitido éste en nuevas socializaciones. Para su verificación tuvimos en cuenta los aspectos de visibilidad e invisibilidad, facilitando un acceso y comprensión de los temas (a nivel conceptual y práctico) abordados u omitidos en la cultura tradicional y en la cultura moderna.

### En los Aspectos Diurnos:

***Expresión del momento del deceso.*** La adhesión de los informantes a la segunda socialización (*cada uno hace lo que siente y llorar en silencio*) fue incondicional -cumpliéndose así la primera hipótesis en este apartado- rechazando el modelo de la primera socialización (*griterío = querer más al difunto*) sinónimo de *escándalo, absurdo, tontería y falso*. A esto contribuyó el cambio de significado de los significantes tradicionales -¿qué tiene que ver una cosa con la otra?, desarticulando *texto y lisibilidad*. La asimilación de la teoría urbana pudo hacer que algún informante viviera el duelo en su pueblo en desajuste con su protocolo. La segunda hipótesis se cumple, pues aunque las prácticas mantienen un nivel de coherencia con la teoría adoptada de la segunda socialización (se representan a sí mismos adoptando la manifestación emocional urbana *llorar en silencio* y ejerciendo críticas hacia su sistema de representación tradicional -griterío- en contraste con los dolientes que permanecieron en el pueblo, o adopción del modelo urbano de velatorio en tanatorios), en general mantuvieron prácticas tradicionales de sociabilidad: presencia, acompañamiento, referencia del *todo*, segregación sexual automática de espacios (mujer-

res dentro/hombres fuera), humor, etc. En relación a la tercera hipótesis vimos que, más que *tabú de muerte*, lo que encontramos fue que la expresión emocional del momento se construía bajo la forma de visibilidad en el sistema tradicional y de invisibilidad en el moderno; el trasvase se produce de visibilidad a invisibilidad. Hay una rápida transición en el individuo emigrante para aceptar esta configuración en la expresión emocional si quiere integrarse en el contexto urbano sin demasiados perjuicios para sí, ya que la ciudad aplica sus propias sanciones. En esta transición se ocultan aspectos y emociones de la muerte que pasan de la esfera pública a la privada por el simple hecho de pasar el emigrante de un sistema de comunidad a otro de sociedad. Pero ésta no parece real si no posee un rostro: el de *la persona* que ha muerto -y que remite a su anonimato como *persona en la ciudad*- y esto es lo que se está ocultando realmente, de ahí que resulte difícil -y quizás traumático- mirar el rostro de un cadáver (ya no es un difunto, una *persona* hasta su entierro sino un *muerto-sin-significado-para-la-cité*). Esto nos remite más que al *tabú de muerte* a los significados de la plaza que ocupa el individuo en la identidad de la ciudad y su *relación identitaria* con ella, tema de interés a profundizar puesto que el fenómeno de urbanización, asimilación e integración de individuos de diverso origen es un fenómeno importante en la actualidad.

*Devenir. El luto*, en cambio, presenta respuestas heterogéneas, cumpliéndose parcialmente la primera hipótesis. Los informantes en el luto como significado general, aceptaban las correspondencias tradicionales sin cuestionarlas: usar luto = *sentimiento de la persona = civilización y respeto*. No uso = *salvaje y no civilizados*. Los vestidos del luto eran aún su segunda *piel social* que expresaba pertenencia al grupo de origen, conservando la representación de modificador de sentimientos y del estado mental por lo que les resultaba extraña la posición de no llevarlo, sobre todo las mujeres. No aceptaron, sin embargo, las correspondencias cuando se trataba de la forma y la duración del luto siendo cuestionados sus significados tradicionales, poniendo en evidencia el significado *llevar luto por el qué dirán*, rechazando el riguroso de *los antiguos*, visto como *fanático*. La adhesión va al modelo urbano salvo el caso de una informante que vivió el luto en la ciudad siendo joven. La segunda hipótesis también se cumple parcialmente en coherencia con la primera. Todos los informantes llevaron luto en un momento de sus vidas (en correspondencia con su posición sobre el significado general del luto y sentido de obligatoriedad). Salvo el caso de una informante que llevó *luto para toda la vida*, el resto lo usó durante un corto período de tiempo que ellos establecieron sin tener en cuenta imposiciones sociales, ni criterios de duración ni formales (que teóricamente cuestionaron) exigidos en el pueblo -uso de medios lutos, luto de corta duración, etc.-; sus hijos prácticamente lo abandonaron. La tercera hipótesis evidencia también que no hay *tabú de muerte* en relación al luto. Éste presenta la misma configuración que la expresión emocional del momento, es decir visibilidad en el sistema tradicional e invisibilidad en el moderno y deconstrucción de la relación *significante-significado*, así como todas sus implicaciones sociales. La transición de visibilidad a invisibilidad que efectuó el

emigrante fue gradual y en coherencia con la aceptación de significados generales del luto, siendo un signo relativamente visible en la ciudad, pudiendo denotar origen de pueblo. La invisibilidad se construye a partir de la forma y la duración del luto. Pero los aspectos que se ocultan en el devenir para el luto están en relación con la emergencia de otros aspectos visibles en la ciudad, también en la duración: se trata de la relación con el cementerio.

*La relación al cementerio:* La primera hipótesis no es aplicable en este apartado pues los informantes al conocer, siendo jóvenes, la implantación del modelo urbano en sus pueblos (primera y segunda socialización en el lugar de origen) se rompe para ellos la clara correspondencia identitaria *pueblo-primera socialización* y *ciudad-segunda socialización*. Ya no reviste la forma de la oposición identitaria pueblo-ciudad, sino de un relevo generacional dentro del pueblo (*las costumbres de los antiguos procedentes del pueblo* y *nosotros lo hacíamos como en la ciudad*) que moderniza con elementos procedentes de la ciudad (con el tiempo considerados tradiciones del pueblo). Los informantes expresaron adhesión al modelo *moderno* urbano frente al de sus mayores -inclinados por el tradicional-; ya ancianos no estaban ligados a la teoría tradicional del pueblo aunque fueran socializados en ella. A veces se situaron en posición ambigua en relación a la primera o segunda socialización. En general percibían el cementerio como espacio social y no de privacidad -modelo de la segunda socialización- eliminando la percepción del cementerio como lugar asociado al miedo -teoría tradicional-. Así el cementerio incorporó nuevos significados sociales: *utilidad* para *el difunto* (memoria)-. Este modelo asumido por casi todos los informantes coexistió con adhesiones individuales a la visión tradicional. Para algunos los significantes de participación: visitas, limpiar tumbas y ofrecer flores significaban cesión a la presión social, utilidad para dolientes y no difuntos necesarios sólo socialmente. Cambió la percepción de la mujer en el cementerio al normalizarse su presencia.

Por la misma razón que la primera hipótesis, la segunda hipótesis no puede aplicarse. En los pueblos se integraron elementos del modelo urbano como los nichos, preferidos a la tradicional tumba en tierra de los antepasados. Las visitas al cementerio presentaron para ellos dos tendencias: 1) visitas negadas socialmente del modelo tradicional sin significados vehiculados por el sistema de sanciones y obligaciones sociales; y 2) emergencia del modelo social *moderno* de visitas. El cambio más importante fue la incorporación de la presencia femenina en el cementerio apropiándose sus actividades sociales y simbólicas incluso entre las que adherían al modelo tradicional. A partir del modelo moderno y tradicional emerge otro modelo híbrido donde se yuxtaponen distintos elementos de ambos, generando a su vez diferentes submodelos -que sería interesante profundizar-. Junto con prácticas modernas hay una cierta nostalgia del pasado en informantes ya habituados al contexto urbano hacia prácticas tradicionales casi desaparecidas: fiesta de difuntos con comensalidad y sociabilidad en sus hogares, transmisión de relatos, etc. Esta generación, consciente de la imposibilidad de ejercer la transmisión, conservó prácticas tradicionales en el medio urbano -*mariposas*- al mismo

tiempo que se autoimpusieron la *obligación social* de limpiar la tumba o nicho cargados ya de significados sociales. Otra forma de hibridación fue la aceptación de la nueva relación con el cementerio -visitas, limpieza y flores- rechazando, en cambio, la entrada a entierros; adherir a prácticas *modernas* por *el qué dirán* cuando la verdadera adhesión teórica es al modelo tradicional. No olvidemos las personas de pueblo que no mantuvieron contactos con el cementerio por adhesión consciente o no al modelo tradicional en que fueron socializadas, y socializaron a sus descendientes -en una *relación de no-contacto* con este espacio- dando lugar a la ausencia de buena parte de personas de las nuevas generaciones y de las precedentes. La dialéctica *flores naturales* - *flores artificiales* puede encarnar las contradicciones de ambos modelos. La ofrenda de flores naturales (sentimiento por el difunto) supone la práctica del modelo urbano (o de origen urbano) y la preferencia por las flores de plástico puede corresponderse a veces con un rechazo hacia su cadena significante-significado vinculándose, quizás, con el *se hace por el qué dirán*.

La cuestión legítima que puede surgir es ¿por qué si los pueblos adoptaron un sistema de expresión (emoción y luto) exteriorizado y público, la ciudad impone la inhibición de los mismos? Pensamos que esto puede estar en relación con los diferentes procesos de integración y transición de individuos en pueblos y ciudades. En los pueblos, como es sabido, las costumbres tienen fuerza de ley y el forastero debe superar pruebas de integración para ser aceptado y reconocido como uno más. En cambio en la ciudad -cuyas diferentes tradiciones no tienen ni valor legal ni moral- al proceder los ciudadanos de horizontes geográficos diversos -capital humano con tradiciones y costumbres diferentes-, cuando entran en la ciudad lo hacen por simple incorporación sin pasar por rituales específicos de integración siendo así el período de transición de una socialización a otra autogestionado. La identidad urbana necesita modelos comunes de interiorización y privacidad que impongan un cierto silencio en las expresiones diferenciadas del duelo para eliminar significantes y significados que en última instancia conducen a un juicio social y moral del individuo que impediría la convivencia urbana.

La cuestión puede ser ampliada: ¿por qué si en la expresión emocional del momento y el luto los pueblos adoptaron un sistema de expresión exteriorizado y público y en la ciudad se impuso la inhibición de los mismos, en cambio en la relación con el cementerio es la inversa lo que se produce? Tradicionalmente en los pueblos la fuerte relación simbólica nocturna con el cementerio excluía en este modelo toda posibilidad de mantener una relación *diurna* con él. En la ciudad, como vimos, la heterogeneidad de procedencias y socializaciones de los ciudadanos, grande y difícil a conciliar en las expresiones del momento y el luto, exigen su inhibición; en cambio, el espacio del cementerio urbano ofrece justamente el lugar propicio para una práctica ritual unificadora y homogeneizadora en la identidad urbana -tradicionalmente en el cementerio urbano había fuerte presencia social durante el día y casi de noche- y el hecho de que este sistema se implante en pueblos no es quizás más que la consecuencia de que algunos están absorbiendo mayor cantidad

de población emigrante, lo que puede suponer también una cierta pérdida de significantes y significados tradicionales. Tampoco hay que olvidar que el cementerio urbano fue marcado con mayor fuerza que el rural por el pensamiento Ilustrado que pretendía racionalizar este espacio vaciándolo en lo posible de todo lo que pudiese contener de un pensamiento considerado supersticioso y popular. No dudamos que el cementerio urbano haya tenido y tenga su vida nocturna, interesante a explorar, pero ésta aparece bajo signos diferentes a los del cementerio tradicional del pueblo y en todo caso los informantes no estaban en contacto con sus imágenes culturales.

En relación a la tercera hipótesis se verifica también que no se trata de un *tabú de muerte*, pues es en la relación diurna al cementerio donde se produjo la inversión de los modelos, siendo de visibilidad en el sistema moderno y de invisibilidad en el sistema tradicional. La lógica de un *tabú de muerte* habría mantenido la invisibilidad en la relación con el cementerio, pero es lo contrario lo que se produce. De hecho ésta es la estrategia que reemplaza la institución tradicional del luto que se propagó hasta en pueblos, ocultándose por tanto unos aspectos y emergiendo otros. Si bastantes elementos del sistema tradicional pasaron de visibles a invisibles (expresión emocional del momento, luto y relatos nocturnos) lo contrario también sucedió con la aceptación de códigos de la modernidad, es decir que accedieron al rango de visibles (visitas y relación al cementerio). La transición de la invisibilidad a la visibilidad la conocieron nuestros emigrantes antes de llegar a serlo, pues se produjo en sus pueblos pero con referentes modernos y urbanos. Tradicionalmente sí hubo tabú social en relación a la muerte en este espacio y negación social de visitas al cementerio.

### **Aspectos Nocturnos:**

La primera hipótesis no se cumple en los *aspectos nocturnos*, al menos en los inmigrantes de la primera generación puesto que prácticamente son inexistentes en la ciudad donde se opera una negación a nivel de *realidad*. En cambio conocían relatos, ritos, símbolos e imágenes de su primera socialización. En relación a la creencia en la *lectura literal* del *texto*, había quienes aceptaban el texto como real y sucedido, otros lo ponían en duda o no creían en la *realidad* del mismo (en estas categorías se encontraban personas que vivían en pueblo y otras que emigraron a la ciudad). La segunda socialización con la presión del medio urbano y el rechazo de las nuevas generaciones -que adoptaron la actitud urbana de negación- debilitó la fuerza de estas imágenes culturales que ellos empezaron a percibir como ajenas. Las ánimas siguieron siendo aceptadas aunque más en las mujeres. La segunda hipótesis se cumple parcialmente en algunos casos a nivel individual. La adhesión a *prácticas nocturnas* se debilita puesto que para ellos son inexistentes en el contexto urbano provocando desvalorización social. Existen dos posiciones: 1) rechazo visceral por adopción de puntos de vista positivistas que contribuyen a debilitar la transmisión en la ciudad y la participación en sus pueblos; y 2) adhesión a las creencias pero prudencia en su transmisión y comunicación al

tener en cuenta los puntos de vista de la modernidad. Esto no les impide mantener un vínculo con estas prácticas en sus lugares de origen. La tercera hipótesis en la relación nocturna con el cementerio muestra que no se trata de un *tabú de muerte* o de negación de la misma, sino por el contrario de la negación de una vida post-mortem de ultratumba, fantasmática, anímica o animista, espiritual, etc. Aquí el modelo tradicional era de visibilidad y el moderno de invisibilidad. La transición se opera de nuevo en el sentido que va desde la visibilidad a la invisibilidad. Los emigrantes al integrarse en la ciudad se vieron obligados a eliminar la transmisión de estos aspectos de su cultura que seguían latentes en ellos, especialmente de imágenes culturales que podían facilitar el trabajo del duelo.

La identidad de la ciudad ligada a la ciencia y al método científico desde la Ilustración (diurna) generó un sistema de negación de ciertas vivencias y experiencias simbólicas que clasificó bajo el rótulo de supersticiones oscurantistas (nocturnas) donde entraban todo tipo de concepciones animistas; ya dijimos que podían ser vividas de forma literal o simbólica. Habría que profundizar el estudio de esa época para comprender cómo se cristalizaron estos cambios. Una pista nos la ofrece la *Marianela* de Pérez Galdós, que recoge ya el encuentro entre lo urbano ilustrado diurno y lo rural -"lo mismo que los pueblos primitivos", según el autor- nocturno. Marianela es vista por el autor como otros seres que no han recibido *las luces* y "viven ciegos del espíritu" comparándolo con el chico ilustrado de la historia que "ha vivido ciego del cuerpo teniendo vista" (PÉREZ GALDÓS, 1.917: 248-249). Además afirma: "Pero ella está hecha para realizar en poco tiempo grandes progresos y ponerse al nivel de nosotros. Alúmbresele un poco, y recorrerá con paso gigantesco los siglos... está muy atrasada, ve poco; pero teniendo luz andará. [...] Nosotros enseñaremos la verdad a esta pobre criatura, resucitado ejemplar de otros siglos [...] Aquí tenemos un campo admirable, una naturaleza primitiva [...]; haremos rodar el tiempo sobre ella con las múltiples verdades descubiertas; crearemos un nuevo ser [...]" (PÉREZ GALDÓS, 1.917: 250). Pero Marianela muere al confrontar como sugiere el título del penúltimo capítulo "Los ojos [que] matan"; de nuevo el tema de *la muerte en los ojos*: "Todo por unos ojos que se abren a la luz... a la realidad!" (PÉREZ GALDÓS, 1.917: 264), o por un contacto brusco y una realidad humanamente difícil a gestionar. Y quizás no resuelta; pensamos en la distinción abusiva que hace Nola entre la cultura tradicional de los pueblos de Europa: "culturas subalternas" (NOLA, 2.006: 154), o "culturas folklóricas" (NOLA, 2.006: 153) a la que atribuye "mitologías subalternas" (NOLA, 2.006: 291), donde la cultura urbana de la élite se sitúa en un plano de superioridad "en la historia cultural superior y en la subalterna" (NOLA, 2.006: 177), y que distingue en su alteridad de las culturas no europeas "informaciones etnológicas" (149), "culturas etnológicas" (296).

A fuerza de ver negación de la muerte se acaba por argumentarla en

todo. Estamos más bien ante una ocultación y ocultar no siempre es negar (de lo contrario el resto de experiencias humanas serían negadas al no mostrarlas). Mostrar la experiencia de la muerte, concederle espacio y tiempo significa poner en evidencia su hecho ante la conciencia pública y privada - aproximación y apropiación de la experiencia - y no una forma de negarla. La ocultación -mecanismo complejo- obedece a una dinámica que desplaza prácticas desde un contexto anterior social a otro presente individual y privado, o viceversa. Lo que evidencia este trabajo no es sólo el lugar de la muerte en la sociedad y la configuración de sus aspectos *diurnos* y *nocturnos* sino la nueva relación del individuo dentro de ella -en un *medio construido* que marca a sus habitantes- y el valor de la muerte de cada uno en esta sociedad que se confronta en su vida cotidiana al *trato de "no-persona"* goffmaniano -como si estuviera "ausente como individuo al que hay que prestar una atención ritual"<sup>867</sup> (GOFFMAN, 1974 a: 31). Consideramos necesaria una aproximación del tema desde estos conceptos y categorías porque se han hecho afirmaciones sobre el duelo y la sociedad actual de forma generalizada en la cultura occidental que hay que revisar. Existe un malestar que se manifiesta en la bibliografía al considerar e interpretar los cambios producidos desde un punto de vista exclusivamente negacionista de la muerte, hasta el punto que a veces se tiene la sensación que todo es interpretado desde esta óptica. No basta utilizar incansablemente esta noción hay que buscar qué esconde este término, qué prácticas sociales o qué ocultaciones están en juego. A este negacionismo de la muerte se le asocia una acerba crítica del individualismo occidental siendo éste concepto negativizado y asimilado a una especie de egoísmo individual en sociedad<sup>868</sup> (esto es lo que parece, en muchos casos, esconder el concepto *individualismo* en el uso corriente que muchos autores hacen de él). No nos parece que el problema de nuestra sociedad sea la individualización ni el individualismo, que por el contrario nos parece bastante positivo para el individuo, la sociedad y la especie, pero sí ha dado lugar a una configuración diferente y otra forma de contemplar y vivir el fenómeno humano, distinta a la de la cultura tradicional en que como vimos *Ser bueno = sentir en el corazón = ser religiosos*. Podemos afirmar que el sistema teórico y práctico del duelo en

---

<sup>867</sup> Trad. de la edición francesa. Cit. Orig.: "...absent en tant qu'individu auquel il convient de prêter une attention rituelle." (GOFFMAN, 1974 a: 31). También dice Goffmann que "[...] il existe un autre rôle contradictoire, celui de la «non-personne». Ceux qui jouent ce rôle sont présents durant l'interaction, mais à certains égards ils n'assument ni le rôle d'acteur ni le rôle de public, pas plus qu'ils ne prétendent être ce qu'ils ne sont pas [...] Il semble que le rôle de non-personne entraîne habituellement un certain manque d'égards pour celui qui joue ce rôle et qu'il le mette en position d'infériorité." (GOFFMAN, 1.973: 146-147). Trad.: "[...] existe otro rol contradictorio, el de no-persona. Los que interpretan este rol se encuentran presentes durante la interacción, pero en cierta manera no asumen ni el rol de actor ni el de público, como tampoco pretenden ser lo que no son [...] Parece ser que el rol de no-persona conlleva una cierta falta de respeto para el que interpreta este rol y le sitúa en posición de inferioridad." (GOFFMAN, 1.973: 146-147).

<sup>868</sup> De hecho esto es lo que se suele leer cuando encontramos el término *individualismo*.

los pueblos trataba de reforzar esta imagen que sus miembros tienen de sí mismos reforzando su identidad a través de vínculos morales.

El malestar que produce la muerte en la relación entre dolientes y no dolientes lo es sobre todo por tratarse de este concepto de *muerte en abstracto* - en oposición a la noción de *muerte encarnada*; es decir el malestar se instala ante la muerte concreta de un ser humano determinado: *el individuo cercano y anónimo sin significado preciso en la vida de la cité* donde las relaciones entre personas se construyen según parámetros diferentes a los de la cultura tradicional. Ya vimos cómo se construía la visibilidad e invisibilidad del duelo en ambos modelos y los trasvases de los distintos aspectos de uno a otro. Si hubo elementos del sistema tradicional que pasaron de visibles a invisibles lo contrario también sucedió. En esta transición se esconden aspectos de la muerte y emergen otros, pero ésta no existe si no posee un rostro concreto de una persona concreta. Existe, por supuesto, a la vez ocultación y negación de elementos sueltos que simbolizan la muerte abstracta y que actuaban como poderosos inductores emocionales, pero esto lo encontramos en ambos modelos. Así en el sistema tradicional se ocultaba y podía negarse la mortaja en vida -o había quienes no querían tenerla- o se evitaba el contacto con el cementerio. Un caso claro de negación, como vimos, fue el de las visitas al cementerio en el modelo tradicional. En el modelo moderno hay negación de los relatos nocturnos y de las creencias vitalistas; en el fondo es esto lo que está negando la relación diurna que se ha construido en el cementerio. Nuestros informantes podían ser tan impresionables hacia algunos símbolos en los que fueron enculturados como lo podemos ser cualquiera de nosotros hacia imágenes simbólicas que nos inducen a focalizarnos en la muerte. La desaparición de signos, como vimos, se vinculaba a la desaparición de la obligación social impuesta dejando de tener vigencia como norma con su sistema de sanciones, esto se vio con el debilitamiento y casi desaparición del luto.

Acabamos estas conclusiones considerando necesaria una mayor profundización del tema en colaboración con otras disciplinas que nos ayuden a comprender mejor la materia que estudiamos. Estamos tratando una serie de conceptos que hay que reposicionar dentro del conocimiento científico actual sea dentro de la psicología, neurología, medicina, u otras disciplinas, de lo contrario se corre el riesgo de reducir la experiencia humana a categorías de realidad-verdadero o ficción-falso, en lugar de buscar un cierto *saber hacer* donde existen técnicas y conocimientos con fundamentos objetivos. Por dar un ejemplo ¿podemos concebir que el *yo* se convierte en información, relato, historia y sentido de una vida a transferir, y a transferir sobre otra persona directamente a través de un discurso, *un algo más*, como por ejemplo en la teoría de la reencarnación de los diola en África, de la que Thomas cuenta que el alma preparada a reencarnarse se situaba en la copa de un árbol a la espera de una de las mujeres de su familia para introducirse en su vientre y desarrollarse como bebé (THOMAS, 1972: 117)?, ¿o sobre un objeto al que se añade para transformar completamente su significado, como es el caso de al-



gunos objetos personales heredados? ¿Estamos en una especie de transferencia de información cultural que pasará genéticamente o la construcción de un sentido de la transmisión? La inmortalidad posee entonces un cierto carácter en nuestro mundo de transferencia informacional en los objetos y los relatos, mientras que los vivos construyen con mayor o menor éxito el olvido.

Para finalizar creemos necesario una mayor profundización del tema teniendo en cuenta la relación que se establece entre las personas y su medio urbano o rural. Se han sugerido a lo largo del tema una serie de posibles pistas a explorar como las que se relacionan con categorías morales generadas culturalmente en un cierto contexto y definidoras de la relación entre individuo y su sociedad, la gestión y expulsión del mal. Un tema a desarrollar y que nos puede conducir a un mayor conocimiento son las imágenes culturalmente activas en medio urbano que contribuyen a una socialización del temor a la muerte a través de sensaciones corporales aprendidas sea en la infancia o en la vida adulta. Otro tema a explorar puede ser la relación de la persona con los seres sobrenaturales y sus relatos.

Ante el desafío actual de la mundialización, la inmigración, el contacto cultural entre individuos de diversos orígenes y culturas diferentes -una buena parte de origen rural-, el antagonismo u oposición entre sistema cultural tradicional y sistema urbano moderno plantea las cuestiones de identidad para unos y para otros, los sistemas de significantes y significados que se confrontan, entran en conflicto, se excluyen o se concilian. En todo esto el tema de la muerte desempeña un papel muy importante, como indicaba el artículo de Maurizio Catani "Je suis émigré, où doit-il être inhumé mon corps? Des individus qui entendent fonder une transcendance".



**IV**  
**ANEXOS**



## ANEXO I

### Nuestros Informantes.

Vamos a dar una relación de nuestros informantes comenzando primero por las entrevistas que tuvieron lugar en la Residencia de Ancianos, para seguir después con los entrevistados fuera de este ámbito.

#### 1. ENTREVISTAS EN LA RESIDENCIA DE ANCIANOS.

**1.- CARMEN.-** Originaria de Torrecardela. Según los datos del I.N.E<sup>869</sup> este pueblo contaba el 1 de enero de 1.996 con unos 1.240 habitantes; y para dar datos más actualizados el último informe del I.N.E. del 1-1-2.005 ofrece una cifra de 1.103 habitantes. Carmen nació en el año 1.917 (77 años en el momento de las entrevistas), tenía cuatro hermanas -sólo le quedaba la mayor que vivía en esos momentos en el pueblo pues las otras habían fallecido siendo ella la más pequeña. Perdió a su madre cuando tenía 16 meses y fue criada por una tía; vivió durante un tiempo con su padre -de profesión matancero (carnicero)- quien se casó de nuevo, pero Carmen por problemas con su madrastra decidió volver con sus tíos. Ella afirmaba tener *la gracia* o "un don especial"<sup>870</sup>, del que se sirvió durante un cierto tiempo: curaba los dolores de barriga, pero al pasarse estos dolores a ella y pasarlo mal dejó de lado esta práctica<sup>871</sup>. Fue a la escuela siendo pequeña pero sus tíos decidieron retirarla debido a los castigos recibidos, aunque dice que aprendió la cartilla. Comenzó a trabajar con nueve años "sirviendo en una casa" -donde según ella "se hizo una mujer"- y cuidando a los niños -algunos de su edad-, participando también en labores como por ejemplo la matanza. Cuando fue a visitar a su hermana a la ciudad de Granada conoció al que fue su marido, se casó con 15 años -el marido tenía 25-. Una vez casada se instaló en la ciudad en la casa de sus suegros. Su padre también vendió las tierras liquidando sus propiedades e instalándose en la ciudad abriendo una carnicería, puesto que había más ventas en la ciudad que en el pueblo. El marido de Carmen trabajó en las oficinas del Ayuntamiento de Granada y cuando comenzó la guerra civil fue nombrado capitán en el ejército republicano. Tuvieron cuatro hijos (tres niños y una niña). A partir de ese momento se instalan solos por un tiempo en una pensión, y posteriormente en un piso de la calle Gran Capitán. Ella evoca que fueron muy felices hasta que su marido murió en los últimos días de la guerra al ser herido por una bala en la cabeza. Quedó viuda muy joven (22

---

<sup>869</sup> "Cifras de población referidas al 01/01/2.005. Real Decreto 1358/2.005, de 18 Noviembre.", ine.es

<sup>870</sup> Tener la cruz de Caravaca en la frente y en el paladar y ser la quinta de sus hermanas.

<sup>871</sup> Pero que ciertamente constituyó uno de sus puntos de referencia en relación a la conciencia que ella tenía de sí misma.

años), y poco después perdió también a su hija más pequeña a causa de un "mal de ojo". Tras quedar viuda tuvo que trabajar en diversos oficios: en una tahona, limpiadora en un hotel y empleada de hogar en casas particulares "para sacar sus hijos adelante". La ingresaron en la Residencia en mayo de 1.993 tras haber vendido su casa y ofrecido el dinero de la venta a uno de sus hijos con la idea de irse a vivir con él.

**2.- ANTONIO Y DOLORES.-** Nacidos los dos en Deifontes, pueblo que según nuestros informantes "había pertenecido al Marqués"<sup>872</sup> *-por estar en sus tierras-* hasta el año 44 en que fue vendido. El pueblo contaba con dos fábricas de luz "que andaban con turbinas", *la vieja y la nueva*. Los datos<sup>873</sup> de población de 1.996 dan una cifra de 2.539 habitantes, y para el año 2.005 de 2.439. Antonio nació en 1.914 -no había cumplido aún los 80 años en el momento en que entramos en contacto con él.-, tuvo dos hermanos y tres hermanas. Su abuelo fue jornalero. Trabajó desde su infancia en las faenas del campo con su padre aprendiendo el oficio de labrador, motivo por el que apenas fue a la escuela. Sin embargo su padre lo inscribió en clases nocturnas. Afirmaba que iba a misa para ver a las muchachas, que era muy amigo del cura de su pueblo y que tenía amistades en los dos bandos. Su mujer Dolores nació en 1.915 -tenía casi 80 años en 1.995- y tuvo tres hermanas; ella trabajó en su casa y también en el campo en la recogida de aceitunas. Cuando se casaron ella tenía 16 años y él 19; tuvieron cinco hijos; los padres de ambos eran "de la misma quinta" y muy amigos. El padre de Dolores tuvo un "puesto de limones", y fue también zapatero en el pueblo (según Antonio su familia era "de los mejores que vivían en el pueblo" con dos empleados, y "hacía zapatos con anca de potro por 16 duros"<sup>874</sup>), y "hacía al marqués los toldos de los caballos"; también fue el "juez de paz" del pueblo y tesorero de la hermandad. Antonio luchó durante la guerra en el ejército republicano -en su pueblo él era considerado "rojo"- como cabo artificiero (graduando las "granadas a tiempo"); sus hermanos estaban afiliados al partido comunista y casi toda su familia estuvo en la cárcel, uno de sus hermanos en el Puerto de Santa María con pena de muerte que le fue conmutada a cambio de trabajar en la Cruz de los Caídos; otro emigró a Argentina. Tuvieron tras la posguerra las dificultades de otras familias republicanas en la España de la época; a su padre le quitaron las tierras. Deifontes estuvo en la línea de fuego, y el pueblo fue evacuado durante la guerra, los vecinos fueron trasladados a los pueblos de alrededor; la fami-

---

<sup>872</sup> El Marqués de Casablanca.

<sup>873</sup> Los datos de población que iremos presentando han sido recogidos a través de las cifras que el I.N.E. ha elaborado; haremos referencia al año 1.996 y 2.005. En adelante, no vamos a reiterar cada vez el origen de estas cifras, que es el mismo.

<sup>874</sup> "El rico bruto de mi pueblo decía: «llevo ocho duros en cada pata»" (Antonio)

lia de Antonio estuvo en Guadahortuna. Tras la guerra Antonio trabajó, al igual que otros jóvenes Deifonteros, en la fábrica de electricidad de Calicasas, y después en el año 41 comenzó a trabajar como panadero -chico del reparto ("Hasta el año 41 que entré en el pan trabajé en el campo."-. Ante la escasez y el hambre ("me tiraba meses enteros sin probar el pan"), y, Antonio que ya se había casado y tenía varios hijos y muchos sobrinos entró en el *extraperlo*, "porque tenía que sacarme mi dinero y me lo saqué", hasta que pudo tener su propia panadería en el pueblo. Cuando el pueblo se puso "en venta" colectiva Antonio y Dolores pudieron comprar su casa. Con el tiempo Antonio fue mejorando su posición económica, se dedicó a la cría de pollos y en 1.956 compró 10 vacas (cinco de las cuales en principio era para evitar que su hijo emigrara a Francia, pero acabó yéndose) y llegó a tener dos vaquerías que suministraban leche a PULEVA a partir de ese mismo año -dejando la panadería- y hasta 1.989, aunque siguió siendo labrador -olivos, trigo, cebada, garbanzos, etc.-. Dolores se ocupó del hogar y de criar a los hijos y no tuvo actividad profesional remunerada. Recibió las *morcillicas* de su suegra, pues las tres hijas de ésta no tuvieron niñas. La segunda socialización, la conocieron durante su estancia en Santa Coloma de Gramanet (Barcelona), en la que pasaron cuatro años, que ellos vivieron como una "emigración temporal". El motivo de su estancia fue la enfermedad de su hija (cáncer), que acabó con su vida en el año 1.971, ellos se ocuparon de los nietos durante dos años hasta que el yerno se casó de nuevo; en ese período de tiempo perdieron a un hijo de 23 años en Burgos al resbalar en una bañera. Durante su estancia en Barcelona, y aunque Antonio ya tenía una situación más segura económicamente ("Yo tenía fama de ser de los más riquillos del pueblo") que en el pasado, ejerció algunos trabajos: el primero "en los futbolines" en Santa Coloma, donde fue testigo de algunos episodios de manifestaciones antifranquistas, y después en el Campo de la Bota durante siete meses, "llevando los bocadillos, y con una manguera"; Antonio sufría de asma y había perdido la visión de un ojo por desprendimiento de retina al recibir la coza de una vaca. Ingresaron por propia decisión de la pareja en la Residencia en enero de 1.989.

**3.- MANUEL DE ALHAMA.-** Originario de Alhama de Granada, que en 1.996 tenía 5.983 habitantes y en 2.005 contaba con 6.184 habitantes. Manuel nació en el año 1.924, tenía nueve hermanos de los cuales la mayoría murieron siendo pequeños<sup>875</sup>, quedaron tres -él, un hermano y una hermana-. En el momento de la entrevista tenía 71 años, era soltero y había trabajado como pastor desde los catorce años, más tarde trabajó en un cortijo "haciendo un poco de todo". Su padre, que era yegüero, murió cuando Manuel tenía 17 años, y su madre que trabajaba en el campo murió tres años después; él se definía como un labrador que trabajó "de sol a sol". Manuel pasó del campo a la Residencia, y según uno de los residentes fueron sus mismos patrones los que lo trajeron; algunos de los residentes decían que él había sido un "escla-

---

<sup>875</sup> "Nos juntamos nueve porque se morían de chiquitillos y quedamos tres. Mi madre le puso Manuel a dos y se murieron y yo tres, y no me morí."

vo", y le llamaban "pan y queso", porque decían que trabajó durante muchos años recibiendo como salario esto más un granero para dormir. Tuvo un hermano en la Residencia que murió unos años atrás. Ingresó en este lugar en agosto de 1.985.

**4.- CARMELA.-** Carmela era originaria del barrio del Albaicín que aunque actualmente queda dentro de los límites urbanos de la ciudad de Granada su configuración identitaria estuvo en el pasado bastante marcada por una socialización similar a la de los pueblos. Carmela nació en 1.906, y en el momento de la entrevista tenía 89 años. Era viuda y había trabajado en su juventud en "la fábrica de telares mecánicos" del Albaicín hasta que fue cerrada, tras lo cual trabajó como empleada de hogar. Tuvo tres hermanas y dos hermanos. Su cambio de residencia del Albaicín a Granada en su juventud la cuenta ella misma: "Antes éramos como familia, había mucha gente viviendo allí; ya no. Yo nací en la calle del Agua [...] yo me vine aquí a Granada, y ya... Mis padres también eran del Albaicín... Había mucha unión, todos como familia." Ingresó en la Residencia en noviembre de 1.992.

**5.- ROSA.-** Era originaria de Huétor Vega, pueblo con una población de 7.984 habitantes en 1.996 y 10.545 en el año 2.005. Nació en el año 1.933. En el momento de la entrevista tenía 62 años. Su padre murió cuando ella tenía 16 meses; su madre se vio obligada a salir del pueblo y trabajar para "sacar adelante las niñas" (Rosa tenía una hermana) trabajando como tejedora en la Zubia y luego como portera en la ciudad. Después ella misma se casó y se quedó viuda con 22 años y con una niña, por lo que emigró fuera de España en 1.961: primero a Alemania, donde trabajó como obrera en una fábrica de Dusseldorf durante siete años, y luego en Bélgica donde vivió seis años. Regresó a la ciudad para instalarse posteriormente en la Zubia, tras lo cual se casó de nuevo. En esos momentos era viuda por segunda vez, aunque se separó de su segundo marido; tenía una pensión por invalidez. Esta entrevista fue interrumpida por Rosa en un momento dado, ya que como explicamos en la introducción se sintió mal con el tema y no quiso proseguir. Fue ingresada en la Residencia en marzo de 1.994.

**6.- ANA.-** Era originaria de Cúllar Vega, pueblo con 2.656 habitantes en 1.996 y 5.556 habitantes en el año 2.005. Ana nació en el año 1.908, en el momento de nuestras conversaciones tenía 87 años; era viuda, y había formado parte de una familia de ocho hermanos (cuatro varones y cuatro mujeres). Su padre "había sido cochero con unos señores de Cúllar" que les dejó tierras a su padre. Su marido fue guardia civil; ella, en cambio, no tuvo nunca una actividad profesional remunerada. Debido al trabajo de su marido ellos habían cambiado varias veces de residencia: Almería, y Málaga, antes de instalarse en la ciudad de Granada. Ana no tuvo hijos, sólo una sobrina iba de vez en cuando a visitarla. Fue ingresada en la residencia en mayo de 1.993, estaba en una silla de ruedas en la sala de enfermería.

**7.- MATILDE.-** Al igual que Carmela, Matilde nació en el Albaicín -"en el Al-



jibetillo del Albaicín"-, en el año 1.925, tenía 75 años en el momento de las entrevistas; sus padres eran originarios de Alhendín, pueblo de 4.395 habitantes en el año 1.996 y de 5.200 habitantes 2.005. Su madre trabajó como empleada de hogar en Granada, antes de ser cocinera de una persona conocida de la ciudad, y su padre fue albañil con períodos de paro; éste murió cuando Matilde estaba saliendo de la edad infantil. Aunque Matilde vivió su infancia en el Albaicín pasó un período de la misma cuidando de sus primos y fregando en casa de sus tíos en Alhendín, luego fue inscrita en un colegio de Granada. Mas tarde decidió que quería ser monja pero lo dejó antes de tomar los votos cuando su madre sufrió una parálisis y entonces "soltó los hábitos" para ocuparse de ella. Con dieciséis o diecisiete años trabajó como enfermera (interna -"mañana y noche"-) en San Lázaro, y en su período de monja en Tawima, Segagan, Nador, Villasanjurjo, etc., y enseñaba a bordar a las niñas y según contaba "donde había una epidemia allí me mandaban". Tras la enfermedad de su madre pudo trabajar en Granada en el antiguo hospital clínico. Se casó con 22 años y tuvo cuatro hijos, uno de ellos murió con cuatro meses y medio y otro con cinco años según ella por error médico<sup>876</sup>, por lo que su marido la instó a dejar el trabajo para ocuparse criando a los hijos. Cuando su marido murió ella volvió a trabajar y lo hizo en el Clínico, en el materno, el ambulatorio, etc. En el momento de las entrevistas le quedaban dos hijas: una de más de cuarenta años que trabajaba como policía, y otra en la treintena que estaba ingresada en "deficientes" junto a la Residencia; ésta última tenía grandes minusvalías física y psíquica (Matilde aseguraba que debieron hacer experimentos<sup>877</sup> con su hija). Ingresó por propia decisión en la Residencia en septiembre de 1.994, justamente para ver diariamente a esta hija que estaba en deficientes.

## 2.- OTRAS PERSONAS ENTREVISTADAS.

**1.- MARÍA.-** Nacida en Quéntar en 1.931, tenía en el momento de las entrevistas 64 años. Las cifras de población que tenemos para este pueblo son de 1.134 habitantes para 1.996 y de 1.054 habitantes para principios de 2.005. Nuestra informante era viuda, había perdido a su marido pocos años antes, y

---

<sup>876</sup> "Creía un médico que tenía una cosa y tenía otra. Al verlo otro médico contradijo el primer dictamen. Le mandó un medicamento y me dijo que si al día siguiente seguía vivo le diese otra dosis, pero murió el mismo día."

<sup>877</sup> "Fue por culpa de otro médico, un tal Dr. A... que vino de estudiar de Alemania y hacía unas operaciones. Experimentaron con mi hija y con otras personas. Mi hija estaba mal de los nervios y este médico me dijo que con la operación se quedaría tranquila: «Tendrá tres fases: la primera un hemisferio y se pondrá muy violenta», esto me lo dijo después de operarla, «la segunda el otro hemisferio...», y me dijo que se pondría tranquila; y así fue, salió en una silla de ruedas, pero a las dos semanas caminaba. Me estaba hablando de la tercera fase, cuando otro médico detrás me hizo una señal de que no lo dejara que le hiciese esa operación. Y entonces no consentí y me alegro, porque a otros que sí operaron se daban bocaos y se arrancaban la carne, y además todos han muerto."

vivía sola en su casa con una hija soltera; sus otros dos hijos tenían ya su propia familia. María tuvo dos hermanas y tres hermanos pero vivió con sus abuelos a partir de los cinco años, ya que sus padres se fueron a Churriana y sus abuelos "no querían quedarse solos". Ella no ejerció ninguna profesión remunerada; su padre trabajó en el campo cultivando la tierra y María y sus hermanos le ayudaban, pero el padre murió joven y su madre con 52 años. Su abuelo fue secretario del Ayuntamiento en su pueblo lo que permitió a la familia tener una buena situación económica hasta que éste envejeció y murió cuando María tenía apenas trece años. María emigró a Granada en 1.962 con 31 años ya que su marido trabajaba en la ciudad como policía municipal, aunque ella ya tuvo contactos con la ciudad con anterioridad: compras o ir a la feria. La familia de su marido procedía del pueblo, y según ella: "eran muy trabajadores, tenían un horno, y muchos animales. Y con el trabajo juntaron un capital. Allí nadie sabía leer ni escribir, pero trabajar, sí. Luego fueron aprendiendo poco a poco a leer y a escribir. Mi marido había trabajado cuidando cerdos desde los cuatro años, y luego aprendía a escribir de noche, que siempre había alguien que daba clases."

**2.- AURELIA Y MARISA.-** Cuñada de María la primera y amiga y vecina de Aurelia la segunda. Aurelia nació en Quéntar, en 1.935, tenía 60 años en el momento de las entrevistas. Ella vivió toda su vida en el pueblo. Es casada y tiene varias hijas. No tuvo actividad remunerada y en el momento de las entrevistas su marido estaba jubilado. Aurelia era la encargada de los rezos del Rosario de Difuntos en el pueblo, y se ocupaba de los disfraces de las fiestas del pueblo; como apuntó Marisa "ella está con los muertos y luego para las fiestas también es la primera". Aurelia ganó algún premio de disfraces y en la confección de roscos durante las fiestas del pueblo "Ponen en un librito de fiestas que soy experta en roscos y en disfraces". Aurelia formaba parte de un grupo llamado "Aguas Vivas" que organizaba rifas benéficas como la que se hizo para los niños de Bosnia, o la recepción de un grupo de niños también de Bosnia. Marisa estuvo presente en varias ocasiones en casa de Aurelia y participó con algunos comentarios y conversaciones que hemos utilizado cuando se ha desarrollado en forma de conversación con Aurelia.

**3.- MANOLO y CONCHI.-** Nacidos en Maracena cuya población en 1.996 era de 14.095 habitantes y en 2.005 de 18.819 habitantes. Manolo nació en el año 1.935 y en el momento de la entrevista tenía 60 años. Su padre fue albañil y había prosperado haciendo casas para otras personas, lo que le llevó a ir montando una pequeña empresa familiar de construcción. Su madre y sus tías habían trabajado como obreras en la fábrica de embutidos; tiene dos hermanas. Estudió hasta el bachillerato tras lo cual se enroló en el ejército donde hizo carrera como radiotelegrafista. Debido a su profesión pasó por diferentes puntos geográficos: Canarias, Sidi Ifni, El Aaiun (Sahara), Málaga, Sevilla, y Granada. En la ciudad de Granada se instaló cuando tenía unos 44 años, y a partir de entonces hizo la carrera de derecho en la universidad de esta ciudad. En el momento de la entrevista Manolo estaba jubilado. Conchi, nacida en el año 1.940 (aunque no fue entrevistada, participó en algunas ocasiones

haciendo algunos comentarios, que recogimos), en el año 95 tenía 55 años. Su padre también fue obrero en una fábrica del pueblo. Conchi tenía un hermano y una hermana que ya murieron, ella no tuvo profesión remunerada.

**4.- PRESENTACIÓN Y JOSÉ.-** Nacidos en La Huertezuela, una aldea próxima de Huéneja, a casi 30 kilómetros de Guadix; aunque poseemos datos para el pueblo no es el caso en relación a la aldea, aunque Presentación dijo que tendría unos 100 habitantes y que vivía de la agricultura, con cultivos especialmente de trigo, cebada, lentejas, etc. Huéneja tenía 1.329 habitantes en 1.996 y 1.231 en el año 2.005. José nació el año 1.935, y Presentación en el año 1.949; en el momento de la entrevista tenían respectivamente 60 años y 47 años. Ella tenía 18 cuando se casó, y es en ese momento en que abandonó el pueblo. Tienen una hija. En principio, estábamos interesados en entrevistar al marido quien hablaba poco y consideraba que era su mujer la que "sabía de esas cosas", por lo acabamos realizando la entrevista a su mujer. José había trabajado en el campo, aprendió a leer y a escribir y a su vez daba clases para enseñar a leer y a escribir, hasta que hizo el servicio militar, y al igual que Manolo, del que era compañero de Aviación, pasando por diversas ciudades entre ellas Málaga, Badajoz, Barcelona, antes de entrar en la ciudad de Granada. Presentación tiene dos hermanos y una hermana. Su padre, que tenía pequeñas propiedades, como es lo corriente en la provincia de Granada, trabajaba en el campo en su propiedad y a veces en propiedades ajenas "echando peonadas". Ella también trabajó en su infancia en el campo.

**5.- CATI.-** Originaria de Huetor Tájar, pueblo que tenía en 1.996 unos 8.171 habitantes y en 2.005 poseía 9.154 habitantes. Ella se define a sí misma "más de campo que de pueblo". Cati nació en el año 1.937 y en el momento de la entrevista tenía 58 años y le quedaban dos para jubilarse. Era soltera y tenía un hijo que rondaba la cuarentena y tres nietos. Perdió a su padre en la guerra civil cuando ella contaba cinco años y su madre volvió a casarse con posterioridad, nuestra informante tuvo muy malas relaciones con su padrastro. Su madre, de este segundo matrimonio, tuvo otros cinco hijos y Cati se ocupó de ellos y de la casa durante algunos años. Ella empezó a trabajar con ocho años en la recogida de aceitunas, su madre también trabajó; Cati decía de su madre que "era una buena matancera". Con catorce años comenzó de nuevo a trabajar al exterior de la casa y el recuerdo de esto le producía una gran frustración<sup>878</sup> ya que ella deseó con todas sus fuerzas estudiar, pero al menos recibió clases para aprender a leer y escribir. Cuando se quedó embarazada emigró a la ciudad de Granada, por un lado porque su padrastro la

---

<sup>878</sup> "Yo no fui al colegio, y a mí me hubiera gustado. Yo aprendí apenas a firmar con un poco de voluntad porque yo quería. Iba a un maestro que antes tenían la mentalidad tan cerrada que decían que a las mujeres no les hacía falta de saber leer y escribir. Es mejor no pensar en eso porque me acuerdo y me da mucha rabia, porque la educación no estorba a nadie. Pero él era ponernos a trabajar. Era todo muy sacrificado, por eso yo enseguida me traje a mi hijo para acá."

expulsó de la casa, y por otro lado porque ella deseaba que su hijo tuviese otra vida, y pudiese estudiar; con lo cual comenzó a trabajar de empleada de hogar hasta que pudo tener un puesto como portera en un edificio.

**6.- PEPE.-** Nació en 1.935 en el Albaicín. Tenía 60 años en el momento de las entrevistas. Lo entrevistamos en la portería de Cati, fue ella la que nos presentó cuando se dirigía a su piso. Pepe era viudo y tenía dos hijos (hija e hijo). Vivió en el Albaicín cuando durante su infancia pero se trasladó a la ciudad donde se encontraba también el resto de su familia. Trabajó como electricista en una empresa y también por cuenta propia.

**7.- ESTER.-** Originaria de Valencia, nació en el año 1.937, tenía 58 años en el año 1.995. También fue Cati la que nos la presentó pues Ester vivía en un apartamento de este mismo edificio del que era propietaria junto con su marido. En un principio pensamos que esta entrevista no tendría en realidad ningún interés puesto que se salía de las categorías que nos habíamos fijado; por lo que no mostramos demasiado interés. Con el tiempo, y ya fuera del campo, nos dimos cuenta de su utilidad en nuestro análisis; por lo que decidimos utilizar algunos de los testimonios que ella aportó, y que nos permitían esclarecer algunos aspectos de otros discursos.

## ANEXO II

### Conversaciones informales con...

En la Residencia tratamos de entrevistar a otras personas sin gran resultado, pero conversamos con algunas más bien de forma informal y nos dieron datos o testimonios. Algunos los hemos utilizado o citado en alguna ocasión:

- **PATROCINIO** nacida en el año 1.921 en Víznar; este pueblo contaba en 1.996 con 742 habitantes y en el año 2.005 con 789 habitantes. Tenía 74 años en el momento de las entrevistas y era soltera. Trabajó durante la guerra en la fábrica de pólvora de Víznar con su hermana (según Patrocinio "allí habían trabajado muchas *mujeres malas*"). Dice no acordarse de nada. Ingresó en la Residencia en julio de 1.986.

- **DOROTEA** nació en Moclín en el año 1.919 y vivió en la ciudad de Granada. Tenía 76 años en el momento de las entrevistas. Este pueblo tenía en 1.996 4.742 habitantes y en 2.005 poseía 4.220. Ella vivió en Granada, era viuda y tenía dos hijas. Sufría una fuerte depresión y su discurso estaba focalizado en el suicidio, del que mencionaba antecedentes familiares. No conoció a su padre pues murió cuando ella era pequeña; la familia se fue a vivir a casa del abuelo quien tenía una buena situación económica y pudo mantenerlas. No tuvo actividad profesional remunerada. Ingresó en la Residencia en mayo de 1.992.

- **MARÍA ROSA** nació cerca de Iznalloz en 1.917, tenía 77 años en el momento de las entrevistas. Iznalloz tenía 6.705 habitantes en 1.996 y en 2.005 contaba con 6.978. Su padre fue yegüero, ella tuvo cinco hermanas y tres hermanos. Era viuda con varios hijos. Trabajó cuidando niños en Granada, donde sufrió una agresión -dos puñaladas en el pecho-y se fueron más tarde a Colomera. Ingresó en la Residencia en mayo de 1.987.

- **CARMEN** nació en Navafría (Segovia) en 1.918, tenía 77 años cuando la conocimos en la Residencia. Trabajó con mulas desde los 14 hasta los 22 años, también fue sastra. Tenía una hermana en Madrid de la que sospechaba que intentó envenenarla cuando era joven (con "matarratas y período en la comida"), según ella trabajó con un médico. Era viuda y tenía un hijo en Granada; antes de instalarse en esta ciudad vivió en Madrid. Recitaba a menudo poemas y romances. Algún miembro del personal sospechaba que ella era la pirómana de la Residencia, pero no tenían pruebas. Ella fue ingresada en diciembre de 1.985.

- **PEPE** nació en Caniles en 1.924, y tenía en el momento de nuestro paso por la Residencia 71 años. Caniles tenía 5.303 habitantes en 1.996 y en 2.005 contaba con 4.849. Su padre tenía tierras en el pueblo y según Pepe era muy severo. Se fue del pueblo *a correr mundo*. Estuvo viviendo en Andorra, Sevilla,

etc. Al preguntarle si era por trabajo insistió que no, que *estaba corriendo mundo*. Se casó con una mujer de Moraleda de Zafayona, de la que en ese momento era viudo, con la que tuvo cinco hijas y un hijo y vivió en Granada donde trabajó como barrenero. Su hijo murió cuando tenía 10 años en un accidente de coche -"la gente me decía que parecía que la muerte iba en busca de él"- . Fue a Suiza a trabajar, donde recibió la noticia de la muerte de su esposa. Perdió el contacto con sus hijas unos veinte años atrás. Se quejaba de falta de memoria, aunque señalando al corazón decía "pero lo que hay aquí es muy bonito". Fue ingresado en la Residencia en 1.987.

- **MARÍA L.** nació en Montilleja, cerca de Albacete en 1.909; tenía en el momento de las entrevistas 86 años. Era viuda y había vivido en Granada y no tuvo actividad profesional remunerada. Tenía un hijo y una hija. Fue ingresada en marzo de 1.993.

- **MARÍA O.** nació en Granada en 1.913. La ciudad tenía 245.640 habitantes en 1.996 y en 2.005 contaba con 236.982 habitantes. Ella tenía en el momento en que estuvimos presentes en la Residencia 82 años. Era soltera y trabajó como cajera. Tuvo tres hermanos y dos hermanas. Fue ingresada en abril de 1.977.

- **MERCEDES** nació en Ventas de Huelma en 1.917; esta localidad tenía 702 habitantes en 1.996 y en 2.005 contaba con 704 habitantes. Ella tenía en el momento en que la conocimos 78 años. Vivió en Armilla. Era difícil comprender lo que decía porque tenía una parálisis facial lateral que afectaba a su elocución. Nos la presentaron como alguien que tenía estudios, y que fue profesora, aunque en la ficha de la Residencia aparecía la mención S.L. Era soltera, había tenido cinco hermanos y dos hermanas que habían trabajado todos en el campo, pero que ya habían fallecido, quedando ella sola y algunos de sus sobrinos. Su padre tuvo tierras arrendadas. Fue ingresada en septiembre de 1.989.

- **MARÍA S.** nació en Ventas de Zafarraya en 1.914; tenía cuando estuvimos presentes en la Residencia 81 años. Era viuda y vivió en Granada, fue sastra. Tuvo dos hermanos y seis hermanas, y le quedaban en esos momentos cinco. Su padre fue militar, y llegaron a vivir en Algeciras. Fue ingresada en la Residencia en julio de 1.993.

- **ROGELIA Y ANGUSTIAS** nacieron en Atarfe, pueblo que tenía 10.516 habitantes en 1.996 y 12.919 en 2.005. La primera en 1.910 contando con 85 cuando estuvimos presentes en la Residencia y la segunda en 1.913, con 82 años. Ambas eran hermanas, -había también una tercera hermana en la Residencia-; tuvieron también un hermano, y otras dos hermanas que ya habían fallecido. Rogelia era viuda, su marido había sido confitero y habían vivido en Almería, pero cuando murió durante la guerra ella regresó a su pueblo, tuvo un hijo y en esos momentos ya era bisabuela. Rogelia trabajó sirviendo en casas y luego ayudando a su marido en la confitería. Angustias que era soltera trabajó como modista y sastra; ésta última tenía una parálisis de un

brazo y problemas para caminar debido a una embolia. Rogelia ingresó en mayo de 1.988 y Angustias en marzo de 1.994.

- **TOMÁS** nació en Iznalloz<sup>879</sup> en 1.920, tenía cuando lo conocimos 74 años. Vivió en Granada, y era soltero. Tuvo dos hermanos y dos hermanas. Estudió en el colegio del Padre Manjón. Fue fotógrafo, como su padre y le gustaba contar que hizo fotos de color sepia con su hermano, y también durante la guerra. Se presentaba como comunista. Lo ingresaron en la Residencia en febrero de 1.972.

- **CONCHA** nació en Pinos Puente en 1.916 (13.275 habitantes en 1.996 y 13.339 en 2.005); tenía cuando la conocimos 74 años. Era soltera y vivió en Granada donde trabajó como portera. De su madre que había fallecido el año anterior decía que "murió dando el coñazo hasta el último momento. Tuvo 16 hijos, ¡buena coneja!, pero vivieron solo unos pocos." Fue ingresada en la Residencia en marzo de 1.981.

- **ELEUTERIO** nació en Montejícar en 1.917 (3.006 habitantes en 1.996 y 2.615 en 2.005), y procedía de la ciudad de Granada. Tenía 78 años en el año 1.995. Era soltero, y trabajó en *las faenas del campo*. Estaba ingresado en la Residencia desde el año 1.983.

- **JUAN** nació en Moreda en 1.924, y procedía de la ciudad de Granada. Era soltero y tenía 71 años en el año 1.995. Su familia tenía una buena posición económica, tuvo una hermana; él comenzó estudios de derecho que no terminó con motivo de un largo pleito. No parecía haber tenido una actividad remunerada, aunque sí aparecía mencionada en la ficha de la Residencia que estuvo un año en una orden y que fue expulsado de ella, sin embargo él decía que se salió por su edad, su enfermedad del corazón y la dureza del trabajo. Fue efectivamente fraile en la orden de los fsores, hizo el noviciado en Jerez de la Frontera y luego fue a Guadix; según él entró con más de 45 años en los límites de la edad exigida, y esto fue por méritos: "los méritos consistían en que yo visitaba mucho el cementerio de Granada". Juan describe la vida en esta comunidad como sigue: "Vivíamos en el cementerio, cavábamos fosas aunque el ayuntamiento proporcionaba algunos sepultureros. Cuidábamos los nichos...; y por lo demás somos como cualquier otra orden, oración y vida contemplativa." La ficha señala que estuvo varios días perdido en Madrid y que procedía del hospital psiquiátrico; fue ingresado en 1.991 en la Residencia.

- **MANUEL (Pan y Olla)**, estaba presente en la Residencia en esos momentos, y aunque sólo cruzamos breves palabras en algunas ocasiones no lo hemos olvidado. Tenía una sonrisa enternecedora casi la de la inocencia de un niño y conocimos su historia a través del testimonio de Tomás: "El que está

---

<sup>879</sup> Op. Cit.

ahí sentado es Pan y Olla, le decían así porque iba por las casas pidiendo pan y olla. Un día unos estudiantes con muy malas ideas le pusieron en las manos un cigarro con un petardo o con pólvora, para reírse de él, y le estalló en la cara saltándole los ojos. No hay conciencia. Fueron unos estudiantes y como eran de una familia bien ni fueron a la cárcel ni nada, no les pasó nada. En la cárcel debían estar. No hay conciencia, si el hombre no les molestaba ¿por qué tenían que ir a reírse de él?, si uno no molesta a nadie." Nació en Granada en 1.918, en esos momentos tenía 77 años. En su ficha aparece la mención "Ingresa en el Hospital Real el 28 - 4 - 1.959.



## ANEXO III

### Datos de la "ficha social" de la Residencia.

A.- Modelo de la "ficha social" de la Residencia de Ancianos de Armilla del año 1.995, donde aparecían las siguientes entradas de datos:

- Apellidos y nombre.....
- Lugar y fecha de nacimiento.....
- Procedencia ..... -Estado civil .....
- Hijo de .....y de .....
- D.N.I. ....-Fecha de ingreso.....-Salida causa.....
- Profesión.....
- Póliza de deceso nº ..... -Compañía.....
- Situación económica.....
- Situación jurídica.....
- Tutor.....
- Contacto familiar.....

Y en el reverso de la ficha:

- Observaciones.....
- Otros familiares.....
- Religión.....

Las fichas a su vez se presentaban en dos colores: rosa para las personas que entraban a través del INSERSO<sup>880</sup> (únicamente 20 plazas: diez para hombres y diez para mujeres). Y las fichas amarillas para los que ingresaban a través de la Diputación.

Estos datos, que presentamos a continuación, hacen referencia, como ya señalamos, a un total de 181 personas de las cuales 113 eran mujeres (62,43% del total) y 68 hombres (37,57%).

### B.- Porcentaje de repartición en la Residencia por edades:

---

<sup>880</sup> Instituto de Servicios Sociales, dependiente del Ministerio de Trabajo.

<u>EDADES</u>	<u>MUJERES</u>	<u>HOMBRES</u>
hasta 70 años	10,61%	32,36%
71 - 75 años	18,59%	39,70%
76 - 80 años	17,69%	16,17 %
81 - 85 años	19,47%	10,29%
86 - 90 años	21,23%	0%
91 - 95	8,85%	1,47%
96 - 100 años	3,53%	0%

**C.- Estado civil<sup>881</sup>:**

<u>ESTADO CIVIL</u>	<u>MUJERES</u>	<u>HOMBRES</u>
casados	7%	10%
solteros	38%	75%
viudos	55%	15%

**D.- Procedencia por lugar de nacimiento.**

<u>NACIDOS EN...</u>	<u>MUJERES</u>	<u>HOMBRES</u>
Pueblos de Granada	61%	73%
Ciudad de Granada	17%	13,5%
Otros	22%	13,5%

**E.- Procedencia de la segunda socialización, o los que permanecie-**

---

<sup>881</sup> Vamos a redondear las cifras a partir de aquí para poder ver con mayor claridad.

ron en la primera.

<u>ÚLTIMA RESIDENCIA</u>	<u>MUJERES</u>	<u>HOMBRES</u>
Pueblos de Granada	37,5%	47,5%
Ciudad de Granada	56%	48%
Otros	6,5%	4,5%

#### F.- Categorías Profesionales.

##### Profesiones Masculinas:

Vendedor .....	1
Fotógrafo .....	1
Zapatero .....	1
Obrero .....	2
Labrador .....	22
Agricultor .....	2
Montajista .....	1
Portero .....	1
Peón .....	1
Albañil .....	3
Emp. Ideal .....	1
Dependiente.....	1
Sacristán .....	1
Prof. de Fibras .....	1
Administrativo.....	1
Vend. Ambulante.....	1
Tonelero .....	1
Conductor .....	1
Maquinista .....	1
Limpiabotas .....	1

##### Profesiones Femeninas:

Sus Labores .....	74
Empleada .....	1
Emp. Hogar .....	9
Modista .....	4
Labradora .....	2
Emp. Bodegas .....	1
Sastra .....	2
Aparadora .....	1
Trabajadora .....	1
Portera .....	1
Cajera .....	1
Enfermera .....	1
Vend. Once .....	1
Jubilada <sup>882</sup> .....	1

No trabajaron<sup>883</sup> por:

---

<sup>882</sup> Aunque Jubilada no es una categoría profesional la incluimos en la lista, puesto que esto significa que esta persona tuvo una actividad profesional, aunque no sepamos en realidad cual fue. Aunque quizás no sea el caso, y tampoco pudimos verificarlo, una de nuestras informantes nos dijo que una de las ancianas de la sala de enfermería había regentado una casa de citas. ¿Podríamos encontrar referencia a esta profesión fuera de la ley en la categoría jubilada, trabajadora, que aparece más arriba, o simplemente entre sus labores?

<sup>883</sup> Entre las personas situadas en las categorías *Deficientes Mentales* tal y como aparecía en la ficha así como en la de Hospitalizados en el Psiquiátrico, encontramos algunas personas que

"Deficientes Mentales" .....	11	"Def. Mentales" .....	8
Hospital. en el Psiquiátrico .....	8	Hosp. en Psiquiátrico .....	3
"Ciego" .....	1	Incap. física .....	2
Sin Datos: .....	3		

### G.- Gestión y prevención del entierro.

#### 1.- Datos sobre las personas que poseían una póliza en una de las Compañías fúnebres.

Los datos aparecen, según la "ficha social" de cada persona, bajo la mención:

- Nombre de la compañía.  

MUJERES.....	66	HOMBRES .....	44
--------------	----	---------------	----

Entre las personas con póliza de deceso, a veces se le añaden otros datos que recogen otras modalidades:

- Nombre de la compañía seguido de la mención *la tiene la familia*:  

MUJERES.....	1	HOMBRES .....	0
--------------	---	---------------	---
- Ídem anterior, seguido de la mención *pagada por el hijo*:  

MUJERES.....	1	HOMBRES .....	0
--------------	---	---------------	---
- Ídem anterior, seguido de la mención *a nombre de su hermana*.  

MUJERES.....	1	HOMBRES .....	0
--------------	---	---------------	---
- Ídem anterior, seguido de la mención *incluido con la hermana*.  

MUJERES.....	1	HOMBRES .....	0
--------------	---	---------------	---
- Ídem anterior, seguido de la mención "la familia quiere enterrarla en..."  

MUJERES.....	1	HOMBRES .....	0
--------------	---	---------------	---
- Ídem anterior, seguido de la mención "sólo para sepultura".  

MUJERES.....	1	HOMBRES .....	0
--------------	---	---------------	---

<u>COMPAÑÍAS</u>	<u>MUJERES</u>	<u>HOMBRES</u>
Santa Lucía	36	17

---

supuestamente ejercieron alguna actividad profesional: tres hombres y dos mujeres. Entre las mujeres había algunas que aparecían con la mención de "Sus labores".

El Ocaso	12	17
Finisterre	10	8
La Preventiva	4	2
Almudena	1	0
Nortehispana	1	0
S.L. Límite	1	0
La Benéfica	1	0

2.-Entre otras modalidades de gestión del entierro, encontramos:

- "No tiene, se hace cargo su familia".		
MUJERES.....19		HOMBRES ..... 8
- "No tiene compañía de seguros".		
MUJERES..... 5		HOMBRES ..... 5
- "Tiene nicho comprado en Armilla, y lápida puesta, Gr. [...] Fila [...], N° [...]".		
MUJERES..... 2		HOMBRES ..... 0
- "No tiene póliza de deceso, cuenta con una libreta para gastos de entierro".		
MUJERES..... 6		HOMBRES ..... 3
- "Quieren enterrarlo en S..."		
MUJERES..... 0		HOMBRES ..... 1
- Información ausente en la ficha.		
MUJERES.....15		HOMBRES ..... 7

## ANEXO IV

### Cuestionario del Ateneo.

Presentamos a continuación el tercer apartado del *Cuestionario del Ateneo de Madrid* del año 1.901 que tomamos de la publicación de Antonio Limón Delgado (1.981), sirviendo de punto de partida y guía en las entrevistas con nuestros informantes.

#### "III. DEFUNCIÓN

##### A. Prevenciones para la muerte.

###### a. Consuetudinarias.

1. Si es costumbre hacer encargos a la familia para el caso de muerte y en qué consisten generalmente.
2. Adquisición en vida de sepultura, mortaja, féretro, cruz para la tumba, etc.
3. Adscripción a cofradías y derechos que da.
4. Instituciones concejiles para caso de muerte; material fúnebre del consejo, etc. Gremios.
5. Otras costumbres dignas de mención.

###### b. Testamentarias.

1. Si es frecuente el otorgamiento de disposiciones testamentarias o es más la defunción *ab intestato*.
2. Clases de testamentos más comúnmente usadas en la localidad.
3. Si hay casos de testamentos otorgados ante el común de vecinos y cómo se hacen.
4. Disposiciones testamentarias más frecuentes respecto del funeral, mandas piadosas, institución de heredero, tutela, legados y cualesquiera otras concernientes a las personas y a la propiedad.
5. Bienes y objetos de que no dispone el testador en su testamento por ser costumbre que a su muerte pasen a poder de determinadas personas. Formalidades en la entrega de estos bienes y objetos.

##### B. Defunción.

###### a. Agonía.

1. Prácticas religiosas y familiares en este caso (cirios, candelas, objetos sagrados, imágenes, de la familia o de las cofradías, que se reservan para tales momentos, etc.).
2. Si es costumbre que presencien la agonía muchas o pocas personas. Toque de agonía; número de campanadas.

###### b. Muerte.

1. Comprobación de la muerte; prácticas más usuales.
2. Disposiciones que toma la familia respecto del cadáver;

amortajamiento y quienes lo hacen; clases de mortajas y cuales son las que se usan más frecuentemente; prácticas, creencias y supersticiones relativas a la manera de dejar el cuerpo del difunto; exposición, etc.

3. Velatorio; costumbres con motivo del mismo.
4. Si se coloca en el exterior de la casa mortuoria algún signo que indique la defunción (estandartes, pendonetas, etc.).
5. Otras costumbres familiares y religiosas mientras está el cadáver de cuerpo presente.

### C. Entierro.

#### a. Prevenciones para el entierro.

1. Convocatoria; cómo y a quiénes se hace.
2. Si es costumbre hospedar en la casa mortuoria a los invitados forasteros que acuden al entierro; prácticas usuales en este caso.

#### b. Conducción del cadáver.

1. Si se le conduce en caja, angarillas, etc., y si se lleva cubierto o descubierto. Si es costumbre colocar dentro de la caja algún objeto y cual sea éste.
2. Acompañamiento; orden de la comitiva; si es costumbre que la formen hombres y mujeres. Si hay personas en la localidad o en la comarca que se dediquen, mediante una retribución, a ejercer ciertos oficios en los entierros y funerales, y, en caso afirmativo, en qué consisten tales oficios.
3. Si se practica alguna ceremonia particular a la salida del cadáver de la casa mortuoria.
4. Si los concurrentes al entierro visten alguna prenda obligada en este caso.
5. Signos de respeto por parte de los que presencian el paso del cortejo fúnebre.
6. Si es costumbre que la comitiva vaya por lugares determinados; descansos; otras prácticas durante el tránsito.
7. Si es costumbre de llevar el cadáver a la iglesia.

#### c. Sepelio.

1. Costumbres en el acto del sepelio; prácticas por parte de los que lo presencian; si se coloca al cadáver en alguna orientación determinada; si se deposita en la tumba algún objeto, y, en caso afirmativo, razón de este uso.
2. Repartos en metálico o en especie a los cofrades.

### D. Prácticas posteriores al entierro.

- a. Regreso del duelo a la casa mortuoria.
- b. Visitas de pésame: fórmulas usuales.
- c. Si es costumbre invitar a comer en la casa mortuoria a los que han asistido al entierro y orden que se guarda en estas comidas.  
Tiempo que permanecen los forasteros en la casa.

- d. Prácticas religiosas.
  1. Misas y funeral: ofrendas de pan y vino y en qué cantidad se hacen; si se colocan en el túmulo; destino de las mismas.
  2. Rezos en la casa.
  3. Limosnas.
  
- E. El culto de los muertos.
  - a. Ideas populares respecto de los muertos.
    1. Creencias relativas a las apariciones, ánimas en pena, fantasmas, etc. y a qué causas se atribuyen. Medios para librarse de ellas.
    2. Creencias relativas a los muertos violentamente; conmemoración del sitio en donde murieron; signos que se emplean para indicarle (cruces, montones de piedras, etc.), y muestras de respeto de los que pasan por tales lugares.
  - b. Conmemoración de los muertos.
    - a. Conmemoraciones durante el año.
      1. Prácticas familiares.
      2. Candelas en la misa; cuántas se encienden.
    - b. Aniversarios; prácticas con este motivo.
    - c. El día de difuntos.
      1. Visita a los cementerios.
      2. Adorno de las sepulturas.
      3. Prácticas familiares; oraciones; si es costumbre encender candelas y cuántas.
      4. Costumbres populares durante el día y la noche de difuntos. Si se hace alguna comida especial.
      5. Creencias y supersticiones dignas de mención.
  
- F. Cementerios.
  - a. Lugar en donde están situados.
  - b. Si se observa en ellos alguna orientación determinada.
  - c. Disposición interior.
    1. Clases de sepulturas y cuales son las más usuales.
    2. Lápidas, cruces y demás signos de indicación de la sepultura. Adornos de la misma. Osarios.
  - d. Disposición exterior.
    1. Inscripciones y alegorías de la muerte.
    2. Si es costumbre empotrar en las tapias huesos y calaveras.
  - e. Ideas populares respecto de este sitio; fuegos fatuos, etc.
  
- G. Refranes y consejas.
  - a. Refranes y consejas populares referentes a las cuestiones anteriormente tratadas.
  - b. Fundamentos que se supone a los mismos." (LIMÓN DELGADO, 1.981: 024-026).



## ANEXO V

### Identidad

Texto inédito que el profesor Maurizio Catani nos dio en soporte informático. Aprovechamos la ocasión para rendir un afectuoso homenaje a la memoria del especialista de las Hurdes y de la Historia Oral, a nuestro director, profesor y amigo siempre atento y paciente que acompañó con dedicación, seriedad y también humor este trabajo desde el año 1.997 aportando su experiencia de investigador exigente acompañado de su calidad humana que tanto nos enriqueció. Al investigador siempre en pantalones de tirantes, acompañado de su pipa, que pasaba buena de su tiempo en *el campo*, en Italia o en España, con sus informantes a los que respetaba profundamente, recordándolos con cariño e integrándose con ellos como amigo y uno más. Guardamos el recuerdo personal que tanto nos impactaba de Maurizio en nuestras conversaciones al evocar alguno de sus informantes de Las Hurdes, siempre con su pipa en la mano y masticando chicle, hacer una larga pausa, mirada ausente aunque no perdida -y brillo especial de felicidad- que manifestaba la evocación de momentos plenos pasados en el trabajo de campo.

"Identidad. Fuera del área científica -igualdad, coincidencia o equivalencia- la palabra identidad entendida como afirmación de una peculiaridad intrínseca, inmarcesible, que implica al mismo tiempo diferencia y superioridad, puede aparecer al que presume de ella como la preservación de que quien la declara no carece de nada, porque se percibe como completo en sí mismo [*se suffit á lui même*]. De hecho, tal autodefinición circular remite al deseo y a la incompletud (*manque*) justamente porque carece de contenido relacional y es centrada / cerrada en sí misma. Añadir el calificativo «cultural» a tal pretensión solipsista no resuelve la dificultad. Subyacente queda siempre el interrogante ¿quién soy?, ¿un extremeño, solo un vecino de mi pueblo, o un ciudadano del mundo?, ¿quien puede acreditarme una lengua, un dialecto, un habla local, un regio-lecto, un socio-lecto, un poeta en el que (en cuyos versos) me reconozco? Valga la verdad, no se puede construir, representar una identidad como una cosa, un objeto material que tiene una forma y unos límites, ni tampoco como una esencia inmaterial, a declarar como bien y a proteger de toda modificación, influencia exterior, contraste a la vez enriquecedor y empobrecedor. Una identidad es, lo más de las veces, la conciencia de una infancia, un proyecto de vida que se define, etapa tras etapa, entre desafíos, derrotas y éxitos en el encuentro con otras alteridades reconocidas y capaces de reconocermé. La identidad es cambiante, porque es vivencia, esperanza, tensión, hacia el futuro y el encuentro. Por ello la identidad cambia, se rehace, se juega, se retracta, se construye y queda plástica; si no, se muere y la guardan embalsamada y modificada en los museos."<sup>884</sup> (CATANI, 2.003)

---

<sup>884</sup> Texto original que nos fue entregado en diskette por parte de su autor, el Dr. Catani.

## ANEXO VI

### Poemas de María

#### A) "Pasó de tierra a ser ciudad"

Sierra Almirajara. Año 1.995.  
Estoy escribiendo algo sobre mi **barrio**  
una vecina me lo sugirió,  
yo al pronto me reí  
por la ocurrencia que tuvo  
pero después pensé que por qué no  
y que sería bonito  
tener nuestro barrio escrito.  
Así que pongo manos a la obra  
y a ver lo que sale.  
Estoy viviendo aquí desde  
hace nueve años ya y  
tengo que desir  
que es un barrio muy espesial,  
es hermoso y de lo mejor **de Graná,**  
muy amplio por todas partes  
tiene un paseo muy grande  
y mucho sitio para pasear  
era un barrio pequeño  
pero al paso de los años  
está muy grande ya,  
están **construllendo muchas viviendas**  
**y llá parese una ciudad**  
**tiene de todo lo que busques**  
**para poder comprar**  
tenemos Dani, el Alcampo y Cobirán,  
hay cafeterías, pescaderías, zapatería,  
peluquerías, bares, tiendas de confección,  
de todo lo que busques  
para la ocasión.  
También tiene cosas  
que no se pueden ocultar  
y es que **hay mucha gente**  
**que han venido de varios sitios**  
y no saben respetar ná  
ni saben apresiar el vien estar,  
después de ser pobres tienen  
unas viviendas dignas  
y no les sirven de ná.  
Aquí tenemos calefacción,

ascensores, limpiadoras  
para escaleras y portales  
pero una piensa abeses  
que deberían vivir en el campo  
como los animales  
porque **aquí lo tienen todo**  
cosas que jamás abrían soñado  
cosas que la vida les ha facilitado  
para poder vivir dignamente  
y sin embargo no lo saben apresar  
no cuidan de las cosas  
todo lo tratan muy mal,  
les ponen las cosas en las manos  
y no las saben apresar,  
los niños se meten en los jardines  
y se ponen a jugar  
y si alguien les regaña  
las madres lo toman muy mal  
y con eso lo único que demuestra  
es que los educan muy mal,  
porque en vez de darles bueles  
ellos también le deben de regañar  
y que sepan que las cosas  
se deben de respetar.  
¿Pero cómo lo ban acer  
si ellas son igual?  
Aquí pagamos una comunidad  
y algunas no la quieren pagar  
y si les llaman la tensión  
para que paguen les sienta muy mal  
así que esos niños qué ban a respetar  
si no lo hacen los demás  
ellos rompen las puertas  
rallan las barandas  
que algunas beses están  
resién pintadas  
pintan las fachadas con tiza  
que te dan ganas de darles  
una paliza.  
Bueno cambiando de tema  
otra vez en el paseo trabajando están  
llevan arreglándolo mucho tiempo ya,  
pero como los dineros buelan  
bamos aber cuando lo terminarán  
porque como hay este tema  
de dinero por todas partes  
y con estas cuentas que ajustan

que disen de 10 me llebo 1  
de 20 dos - de 30 tres-  
esperen un poco  
que llá volberemos otra vez  
y así llevamos ya mucho tiempo  
pero en fín, esperemos  
que algún día se termine.

Tiempo después.  
Bueno ba pasando el tiempo  
las cosas siguen adelante  
otra vez en el paseo están  
parese que ahora sí se va a terminar  
por fin llegó la hora de la berdad.  
En este tiempo que a pasado  
está todo muy adelantado  
**las viviendas lo ocupan casi todo**  
por una parte casi están  
cogen desde Alcampo hasta el ferial.  
Por otra parte casi están también,  
cogen desde la carretera de Pulianas  
hasta la de Jaén.  
también está terminada la estación de Alsinas  
y casi casi el surtidor de gasolina  
así es que casi todo está  
**el barrio ya tiene aspesto de ciudá,**  
pero claro que todavía  
falta mucho por terminar.

(María)

## B) "Cambio de ayer a hoy en la naturaleza"

Oy es un día de júbilo  
a comensado a llover  
quiera Dios que siga  
y las cosas marcharán bien.

La tierra está muy seca  
y si Dios no lo remedia  
las cosas se pondrán mal  
sufriremos falta de agua  
y la tierra no producirá.

Si susede eso ¿qué será de todos?

compraremos las cosas a millón,  
las traerán de fuera  
y los pobres de los labradores  
morirán de pena.

¿Cómo cuidarán de sus hijos?  
¿quién les dará de comer?  
si acaso resibirán  
la limosna del paro  
y baya usted a saber.

Asomada a mi ventana estoy  
mirando con pena  
y disiéndome  
**¿dónde está esa tierra**  
que había tan buena  
que con sus aguas cristalinas  
regaban toda la vega?

Aquí la tierra llá **se está agotando**  
porque todo lo están edificando  
aquí había muchos cortijos  
y yo trato de imaginar  
donde estaba el **pajar**  
con sus pajas limpias  
blancas y brillantes  
colocadas con cariño  
y esmero para alimentar  
a sus animales  
durante todo el invierno.

**También himajino**  
donde estaba el **granero**  
con sus atrojes repletos  
llenos de cebada  
blanca y bien cuidada  
y con su trigo brillante  
y dorado como los rayos del sol  
criado con esmero  
por las manos sudorosas  
y fuertes del labrador.

**Me viene a la memoria**  
algunas cosas más  
¿dónde están aquellas habas secas,  
aquel maiz, aquella abena,  
aquellos garvansillos negros

que criaban para dar  
de comer a los cerdos?

**Hacia cualquier parte que mires  
nada es igual,  
el pozo está seco  
la alberca está igual,  
la acequia no lleva agua  
lla no se puede regar.**

¿Qué pasó con el pimiento  
dónde está el tomate  
dónde está el pepino  
dónde la cebolla,  
dónde la berenjena,  
que nos proporsionaba  
tan buena cena?

Los árboles frutales  
también se an perdido llá,  
**sólo queda recordar**  
aquellos manzanos con  
su fruta fresca y con tan buen  
comer, aquellas peras tiernas  
que caían del peral,  
aquellas parras con sus uvas  
doradas, aquellas cerezas coloradas,  
aquel membrillo amarillo  
con su piel suave y fino,  
aquel melón con su hermosa flor.

También queda por recordar  
aquellos pastos berdes  
que tenían las vacas para pastar  
y también llebaban sus terneros atrás.

¿Y aquellas ovejas de lana blanca  
que iban con la cabeza acachadas  
todas juntas en manada?  
¿Y aquellas cabras con sus hubres  
repletas de rica leche que las  
ordeñaban y bendían para  
alimentar a media ciudad?  
**¿qué ha pasado?**  
**¿por qué todo se ha terminado?**

**Ya no existen** aquellos conejos

que se criaban en el corral  
ni aquellas cabras  
que llevaban sus chotillos detrás,  
ni las ovejas que no paraban  
de balar, ni las gallinas que  
ponían los huevos en el corral,  
**ahora todo lo tenemos que comprar.**  
**Ya nada es igual.**

(María)

## ANEXO VII

### El caso del Cementerio del Fargue.

Estos documentos nos van a poner en contacto con el momento en que se está fraguando el cierre definitivo del Cementerio del Fargue -ante el que encontramos distintas posiciones ideológicas tras los diferentes discursos (los habitantes del Fargue, el poder civil, la Iglesia)-. Al analizarlos, vamos a tratar de comprender algunos de los significados contenidos en el concepto actual de cementerio contemporáneo en la provincia de Granada. Las fuentes documentales contenidas en el expediente del cementerio del Fargue son bastante cuantiosas y necesarias para devolver la lógica interna del texto y preservar su inteligibilidad, tanto en relación a los acontecimientos como al contexto en el que se produjeron.

El Fargue es una alquería, que el Alcalde definirá en uno de los documentos<sup>885</sup> como "un barrio de Granada, cuyos intereses comunales representa y administra la municipalidad de esta ciudad", por tanto, queda supeditado a la dependencia del Ayuntamiento de Granada. Sin embargo, cuenta a su vez con un representante de la alquería frente a esta municipalidad -pero es ésta la que ejerce en realidad su poder sobre ella-: el alcalde pedáneo<sup>886</sup> quien en cambio no posee ninguna autoridad municipal. Esta alquería pertenece a la parroquia del Sacromonte. El Fargue poseía una antigua fábrica real de pólvora<sup>887</sup>, de la que los profesores Gay Armenteros y Viñes Millet dicen que ha funcionado casi ininterrumpidamente desde el siglo XVII<sup>888</sup> hasta la actualidad (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 26-27).

La fecha de los documentos, a los que venimos haciendo referencia, y que tratan del conflicto sobre los derechos de propiedad del terreno que ocupaba el antiguo Cementerio del Fargue, se sitúan cronológicamente entre

---

<sup>885</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo 2129. Año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio del Fargue, Doc. con fecha 22 - 12 - 1.874, firmado por el Alcalde de Granada. Remitimos al anexo VII. I.

<sup>886</sup> La pedanía indica un lugar, que puede ser una aldea o una barriada en las afueras de la ciudad, perteneciente a otro municipio mayor. El alcalde pedáneo es el representante de los vecinos de este lugar frente al municipio que lo administra.

<sup>887</sup> Gay Armenteros y Viñes Millet, dicen en una nota a pie de página, que el documento más antiguo que ellos pudieron localizar en relación a esta fábrica, remonta a 1.655 (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 26).

<sup>888</sup> También en notas, dicen estos autores que sólo fue interrumpida su producción entre 1.866 y 1.888, cuando "las instalaciones de la fábrica del El Fargue fueron trasladadas a Toleado, por real orden. Las presiones de las autoridades y ciudadanos harían que se reintegrara a nuestra ciudad." (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 27).



1.864 y 1.875. Este período va a conocer la caída de la monarquía isabelina, seguida por el sexenio liberal, que comienza en 1.868. Los profesores Gay Armenteros y Viñes Millet dicen al respecto que

"[...] el municipio quedó copado por una masiva representación republicana, denominación que englobaba masivamente a todos los demócratas. De modo que será el Ayuntamiento quien ejerza el papel de avanzadilla de la revolución, y de vigilancia y crítica a unas autoridades provinciales y nacionales decididas a implantar una nueva monarquía como sistema de gobierno. [...] Los demócratas-republicanos granadinos, en términos generales presentan en sus aspiraciones esa vulgarización de principios tan común a las bases del partido: la república, no ya como una forma de Estado, sino como un fin en sí misma, el federalismo como una especie de revolución social y una secularización radical de la sociedad." (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 135-136)

A este período le sucederá la I República del año 1.874. Pero, en la ciudad de Granada, según cuentan los profesores Gay Armenteros y Viñes Millet, y tras algunas luchas callejeras, que terminaron con la ocupación de la fábrica de pólvora de El Fargue,

"[...] el 29 de junio de 1.873 se proclamaba la República Federal en Granada y un mes después aparecía el cantón." (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 140)

Al poco tiempo de la existencia del cantón de Granada, se publicó una Constitución que, entre otras cosas, declaraba la separación de la Iglesia y del Estado, (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 141). Pero en 1.874 se produjo la Restauración monárquica de Alfonso XII acabando con los sueños federalistas; este fue un período en que los cambios políticos se sucedieron de forma vertiginosa. Y es en este contexto donde se sitúa la historia del Cementerio del Fargue. Nos encontramos ante un "Ayuntamiento constitucional de Granada", título que encabezan los documentos dirigidos o producidos por esta institución.

En 1.834 Granada fue asolada por una epidemia de cólera morbo (hubo varias durante el siglo XIX: 1.855<sup>889</sup>, 1.885 y 1.890, entre otras). De algunas

---

<sup>889</sup> A.H.M. Gr. Ind. Cementerio, leg. 755, año 1.855, "Partes diarios de ingresos de cadáveres en el Cementerio". Las cifras que ofrece este documento nos hacen ver que la tasa de mortalidad llegó a ser bastante alta, llegando a alcanzar un máximo de unas 2.300 personas sólo para el mes de julio, y en total supuso la pérdida para la ciudad de algo más de 5.500 personas para este año de 1.855. Pero, en el mismo legajo para el año 1.853 y 1.854, podemos apreciar que la epidemia comenzó más o menos en el mes de noviembre de 1.854, que es cuando constatamos que la mortalidad se dispara hasta llegar a duplicarse durante dicho mes, y comienza a aparecer como causa de muerte en las papeletas: el "cólera morbo asiático". Acerca de la epidemia de 1.854-1.855, podemos decir que sí supuso la cifra que ofrece el Profesor

de estas epidemias, Gay Armenteros y Viñes Millet explican que

"En 1.853 se daría otro brote, esta vez extendido desde Barcelona y traído por el ejército de O'Donnell a Andalucía, aunque sus consecuencias, afortunadamente, no alcanzaron las dimensiones de la vez anterior. Sí cortarían su progreso demográfico la nueva epidemia de cólera habida en 1.885, que afectó prácticamente a toda la ciudad, causando 5.500 víctimas [...]" (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 54)

Estas epidemias dieron lugar a imágenes dantescas, los ingresos de cadáveres en el cementerio fueron masivos, más de lo que éstos podían llegar a acoger. Debido a ello, en Granada en 1.834 se improvisaron cuatro cementerios provisionales<sup>890</sup>, de los que los tres primeros fueron suprimidos una vez pasada la epidemia: Cartuja, San Isidro, S. Lázaro, y El Fargue. Este último seguiría funcionando durante décadas.

El expediente de 1.864<sup>891</sup> muestra cómo el Cementerio del Fargue, improvisado como Cementerio Provisional durante la epidemia de cólera morbo de 1.834, fue reclamado por el nuevo propietario del terreno, José Gómez Nievas, quien lo adquirió al comprarlo en el año 1.857<sup>892</sup>.

El primer documento que aparece en dicho expediente hace referencia a la petición hecha por parte del alcalde pedáneo -en nombre de los vecinos del Fargue- de la autorización al Ayuntamiento de Granada, para construir las tapias<sup>893</sup> de su cementerio, con el fin de proteger las tumbas de la rapiña de los animales.

El alcalde de Granada concedió la autorización. Pero, con posterioridad, el nuevo propietario del terreno del Cementerio, conocido como "Casería de las Ánimas", reclamó su devolución pidiendo que, para ello, no se efectuasen nuevos entierros y que se trasladasen los cadáveres hacia otro lugar que él propuso (la Cruz de los Charcones). El Ayuntamiento, tras haber examinado la escritura de propiedad, retira la primera autorización de cerca-

---

Juan Gay Armenteros, y que apuntamos en la cita que reproducimos en el texto, ya que habría que eliminar la mortalidad media de los períodos de normalidad.

<sup>890</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo 2129. Año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio del Fargue, Doc. con fecha 30 -9 - 1.874, firmado por el Alcalde de Granada.

<sup>891</sup> A.H.M. Gr. Legajo 2129 Año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio de la Alquería del Fargue".

<sup>892</sup> A lo largo del documento se menciona como fecha de compra el año 1.856, pero damos la fecha de 1.857 que es la que aparece en la copia del título de propiedad.

<sup>893</sup> A.H.M. Gr. Leg. 2129 Año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio de la Alquería del Fargue", Doc. del año 1.864.

do del Cementerio del Fargue y dictamina su intención de *congelarlo* en un futuro cercano, dejando, para ello, transcurrir un período de cuatro años para la exhumación de cadáveres, al tiempo que designa una comisión de estudio con la finalidad de determinar una nueva localización para proyectar un nuevo cementerio; los expertos serán "profesores de medicina y arquitectura"<sup>894</sup>. El dictamen fue favorable y el Ayuntamiento<sup>895</sup> acuerda la construcción del nuevo cementerio, decidiendo que los muros sean costeados por los vecinos.

Pero, los vecinos del Fargue, representados por su Alcalde Pedáneo no aceptan la supresión de su Cementerio, como vemos a través de uno de los documentos<sup>896</sup> del que presentamos un extracto:

"[...] mandó citar a todos los vecinos de esta Alquería [...], dijeron unánimes que no consentían ni aceptaban la proposición de dicho señor por reunir en sí muchos inconvenientes, que el dicho cementerio está elevado en el sitio donde se encuentra desde el año pasado de 1.834, donde tienen todos los vecinos a sus padres, hermanos o parientes, y les sería muy doloroso el ver trasladar los huesos a otro punto, por cuyo motivo el pueblo hace el sacrificio de costear la cerca del expresado cementerio; y al mismo tiempo el terreno que hoy ocupa es el más a propósito, por estar situado en el sitio que más le favorecen las reglas higiénicas por haber sido elegido por una comisión mixta del Excmo. Ayuntamiento y Junta de Sanidad [...]"

Además, los vecinos de esta Alquería están persuadidos de que en 30 años que lleva de existencia han adquirido tácitamente propiedad." (El Alcalde Pedáneo, 15-3-1.864)

---

<sup>894</sup> A.H.M. Gr. Ind. Cementerio, Legajo 2129 Año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio de la Alquería del Fargue", Doc. con fecha de 20-11-1.866 Carta del Médico Titular J.M. Delgado y del Arquitecto de la ciudad J.M. Mellado "nos trasladamos al sitio designado, el cual examinamos detenidamente lo mismo que el aquel que hoy ocupa el actual cementerio, y resulta de este acto, que aún cuando esta clase de departamentos están considerados por las Leyes Sanitarias como establecimientos insalubres de primera clase, y deben a su consecución estar situados a la distancia de 600 varas por lo menos de toda población, de todo caserío, de todo edificio habitado, de todo camino real, en terreno calizo o arenoso, elevado, declive y opuesto a los vientos dominantes, lejos de los arroyos o ríos [...], de los pozos, manantiales, conductos y cañerías de aguas potables, que sirven para bebida de los hombres o de los animales [...]". Termina diciendo que el terreno propuesto de la Cruz de los Charcones "reúne casi en totalidad los requisitos indicados anteriormente, y es de mejores condiciones higiénicas que el actual cementerio."

<sup>895</sup> A.H.M. Gr. Legajo 2129 Año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio de la Alquería del Fargue", Doc. con fecha de 15-11-1866, firmado por el alcalde de Granada.

<sup>896</sup> A.H.M. Gr. Legajo 2129 Año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio de la Alquería del Fargue", Doc. con fecha de 15-3-1.864, firmado por el alcalde pedáneo.

Los años van transcurriendo entre un *tira y afloja*, por un lado, entre los intereses del nuevo propietario junto con el Ayuntamiento que lo refrenda, y por otro lado los vecinos del Fargue, con el alcalde pedáneo a la cabeza que cuestionan esta propiedad, y que siguen reclamando la cerca que el Ayuntamiento continúa a negarles. Como vemos a través del extracto de otro documento tres años después la situación no había cambiado; la Alquería seguía contestando el derecho de propiedad del pretendiente al terreno:

"En junta celebrada con los vecinos de esta Alquería en la noche del día de ayer, e invitados por mí al efecto, para dar principio a la obra del nuevo cementerio; manifestaron todos por unanimidad, que no estaban conformes con la traslación, y que por lo tanto no contribuirán con sus intereses al gasto de la obra del nuevo cementerio, y si estaban prontos a costear y hacer la obra en el que existe [...] por ser el actual de la propiedad del pueblo como lo manifestaron algunos de los acreedores o dueños que le vendieron los terrenos colindantes a D. José Gómez Nievas, que dijeron no habían vendido el terreno que ocupa ni su servidumbre por no tener ellos tampoco propiedad en él..."<sup>897</sup> (14-2-1.867, Juan Fernández)

El Ayuntamiento, por un lado, decreta la construcción del nuevo cementerio, aunque al faltarle los fondos necesarios -pues los vecinos del Fargue no estaban dispuestos a costearlo-, las obras no van a comenzar inmediatamente después del decreto. Y, por otro lado, reconoce el derecho de propiedad de José Gómez Nievas "por ser muy claro", tras haber examinado una copia de la escritura.

"[...] por fuero de la heredad desde ahora para siempre jamás al D. José Gómez y Nievas de la vecindad, por sí y los suyos, las referidas 4 suertes de, con inclusión del carril y sitio que ocupa el cementerio que quedan declaradas y deslindadas anteriormente, con todas sus entradas, salidas, usos, costumbres, derechos y servidumbres cuantas tiene [...]"<sup>898</sup> (Escritura Pública de José Gómez Nievas, 1.857)

Estas circunstancias van a propiciar una serie de altercados entre los vecinos y el nuevo propietario, al dificultar éste el acceso al cementerio. Esto dará lugar a la protesta pública que hará el pueblo, con amenaza de amotinamiento.

---

<sup>897</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo núm. 2129, año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio del Fargue, Doc. con fecha 14 - 2 - 1.867, firmado por Juan Fernández.

<sup>898</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo núm. 2129, año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio del Fargue, Doc. datado el año 1.857, Escritura Pública de José Gómez Nievas.

"Siendo como las 8 de la noche de este día se me ha presentado todo el pueblo en masa dándome parte que han tenido conocimiento que D. José Gómez y Nievas, dueño de los terrenos colindantes a el cementerio y al paso o servidumbre a él, ha interceptado la vereda y la ha metido en labor, a fin de quitar el cementerio o de trasladarlo, cosa que viene queriendo efectuar en las situaciones para dar, apropiándose del referido paso y terreno del cementerio, siendo propiedad exclusiva de esta Alquería.

Visto al pueblo en toda su efervescencia y dispuesto a cometer cualquier exceso, en virtud del atropello cometido por el D. José Gómez y Nievas, he trabajado en unión de una Junta que el mismo pueblo nombró para que pasara a conferenciar con mi autoridad, y hemos tomado las medidas que han estado a nuestro alcance con el fin de acallar y sujetar al pueblo, el cual por medio de su Junta prometió retirarse a sus casas, siempre que el Excmo. Ayuntamiento se tomen las medidas más perentorias con el fin de que el referido Gómez y Nievas deje expedito el paso y el cementerio, que ha tenido el atrevimiento hasta de poner olivos en el vallado del referido cementerio [...]; porque el pueblo se ha podido acallar dándome de término hasta el Domingo venidero, por cuyo día quieren esté todo en su primitivo estado y firmado un expediente por el susodicho Gómez y Nievas para que en ninguna época pueda trasladarlo, puesto que es propiedad común de esta Alquería; pues de lo contrario irán amotinados y podrán suceder desgracias, porque hombres, mujeres y niños a voces piden que si no se hace lo que se manifiesta, por estar en justicia, podrá correr peligro la persona de D. José Gómez y Nievas, por haber hoyado y atropellado la propiedad común de esta Alquería; cuyo cementerio y paso es propiedad de la misma desde el año de 34, que la estableció el Excmo. Ayto. Dios guarde a Vs. Alquería del Fargue, 26 de Octubre de 1.868, Manuel Quero."<sup>899</sup>

La situación se iba deteriorando progresivamente. En 1.870 los vecinos insisten en construir las tapias con un "vallado de pinchos" para evitar las profanaciones de los animales, declarando que "hasta verificarse de sacar difuntos después de estar enterrados". El Ayuntamiento de Granada concede su autorización "por razones de higiene y policía"<sup>900</sup>. Pero, el 8 de Agosto de

---

<sup>899</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo núm. 2129, año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio del Fargue, Doc. con fecha 26 - 10 - 1.868, firmado por Manuel Quero.

<sup>900</sup> A.H.M. Gr. Legajo 2129 Año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio de la Alquería del Fargue", Doc. con fecha de 22 - 6- 1.870. El diccionario de Covarrubias explica el significado de policía: "POLICÍA. Término ciudadano y cortesano. Consejo de policía, el que

ese año, el Ayuntamiento despacha una nota para suspender las obras de cercado, anunciando la construcción de otro cementerio. La Diputación Provincial interviene el 29 de septiembre, para autorizar la nueva construcción, siendo efectiva el 11 de octubre. El 25 de octubre de 1.870, el arquitecto de la ciudad, D. Cecilio Díaz de Losada recibe el encargo, y realiza un primer proyecto.

El propietario del terreno del Cementerio del Fargue se queja de que le roban las aceitunas, y, por tanto procederá a cerrar su propiedad, dejando una llave al capataz que podrá utilizar el cura, en caso de producirse nuevas inhumaciones y mientras se construye el nuevo cementerio. Estamos en la fecha de 29 de noviembre de 1.870, y el Ayuntamiento va a dictaminar el 4 de abril de 1.874 su aprobación y la publicación de la subasta de la obra, presentando el pliego de condiciones para construir las tapias del cementerio y el nuevo cementerio del Fargue. Tras esta última manifestación del Fargue, el propietario del terreno se compromete a dar una llave de la puerta al párroco para los usos del cementerio y para que los vecinos puedan visitarlo, justificando lo sucedido por la presencia de forasteros. Los vecinos responden diciendo que "ha faltado a la veracidad", y le acusan de haber destruido el carril con el arado, y haber interceptado el paso de algunos vecinos con su capataz, viéndose obligados a volver sobre sus propios pasos. El alcalde pedáneo de El Fargue achacaba la situación del Cementerio al gobierno precedente.

Los vecinos del Fargue se van a manifestar en una nueva carta dirigida al Ayuntamiento de Granada, implicando por primera vez a la institución eclesiástica. Este documento aparece firmado por los alcaldes de barrios y por los vecinos. A partir de este momento la institución eclesiástica se sentirá implicada, y, a través de la persona del Arzobispo de Granada va a intervenir enviando una carta al Ayuntamiento de Granada.

"Exmo. Ayuntamiento de esta capital.

Los que suscriben, vecinos de la Alquería del Fargue, teniendo noticia que el día 30 del presente se subasta por la corporación la construcción de un nuevo cementerio por atribuirse la propiedad del actual al Sr. D. José [...] y siendo así que la Iglesia y el pueblo están en quieta y pacífica posesión de dicho actual cementerio desde el año de 1.834 en que sus dueños hicieron cesión de estos terrenos para tan sagrado objeto, protestan del citado acuerdo y suplican al Exmo. Ayto. suspenda la subasta para el día indicado ínterin, se aprueba por la Iglesia y los vecinos de la Alquería del Fargue, el derecho que tienen

---

gobierna las cosas menudas de la ciudad y el **adorno della y limpieza**. Es vocablo griego πολιτεία, *respublica*. Político, el urbano y cortesano. Política, **la ciencia y modo de gobernar la ciudad** y república." (COVARRUBIAS, [1.611] 1.987: 875). Los resaltados en negritas son nuestros.

de propiedad sobre el actual cementerio."<sup>901</sup> (Alquería del Fargue, 27 abril 1.874)

Hasta aquí hemos trazado las líneas generales de los hechos principales que definen el contexto; a continuación vamos a analizar esta correspondencia. Comenzaremos por la primera carta enviada por el Arzobispo de Granada, quien va a reclamar su jurisdicción sobre dicho cementerio.

"[...] cumple a mi deber de Prelado manifestarle que la Iglesia del Fargue hace ya cuarenta años que está en posesión del cementerio que hoy tiene, y en él ha sepultado en tan largo período los cadáveres de todos sus fieles; y que muchos años antes de que el actual propietario de las tierras que hay a su alrededor las adquiriese y comprase, ya tenía la Iglesia tan perfecto derecho sobre dicho cementerio como lo tiene sobre sus templos, y sobre todo lugar sagrado, porque lugares benditos y sagrados son los cementerios católicos, y como tales se consideran y se han considerado siempre como cosas inalienables y separadas de todo humano comercio; y por lo tanto V.I. comprenderá en su ilustración que no puede despojarse al Fargue de su cementerio sin atropellar sagrados derechos y sin incurrir en las penas y censuras de la Iglesia. Dios guarde a V.I. Granada 29 de abril 1.874".<sup>902</sup>

Los documentos producidos por el Alcalde y el Arzobispo, nos permiten percibir una doble categorización de las personas que componen el pueblo del Fargue:

- La secular: **vecinos**. Concepto utilizado por el Ayuntamiento al dirigirse a ellos, y que las personas del Fargue utilizan en su relación con el Ayuntamiento.

- La religiosa: **fieles**. Noción usada por la Iglesia, y que define a los habitantes del Fargue en su relación con esta institución y con el espacio del cementerio.

En ambas formas se produce una apropiación de las personas del Fargue por parte de ambos poderes, hasta tal punto que la Iglesia considera que dañar los intereses de los "feligreses" es dañar a la propia Iglesia. La concepción de "la persona" se va a encontrar en el centro de estas dobles categorías.

Con posterioridad, en sesión del Ayuntamiento de Granada de 17 de

---

<sup>901</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo núm. 2129, año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio del Fargue, Doc. con fecha 27 - 4 - 1.874, firmado por los alcaldes de barrios y vecinos.

<sup>902</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo núm. 2129, año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio del Fargue, Doc. con fecha 29 - 4 - 1.874.

junio de 1.874 se llegó a un acuerdo: la prohibición de entierros en el Cementerio del Fargue. Los motivos aducidos por la institución son tres:

1.- Por tratarse de un terreno sin cerca, encontrándose expuesto a la profanación.

2.- Por faltarles algunas de las condiciones de higiene.

3.- Y debido a la pérdida de su carácter provisional como fue establecido en su origen.

Por lo que se decide que las inhumaciones se realizarán en adelante en el Cementerio de Granada; decretándose su comunicación al Arzobispo de Granada, para que éste lo comunique a su vez al cura de la iglesia del Fargue. El Ayuntamiento declara por tanto, no reconocer su carácter de cementerio, "[...] reconoce por fundamento las razones expuestas de no tener el cementerio carácter de tal y **ser más bien un lugar de profanación** por sus circunstancias que depósito seguro de restos humanos..." (17 Junio 1.874, José Palacios). A través de este discurso se perfila que, para el poder civil, entre los elementos que dan lugar a que un cementerio pueda ser considerado como tal se encuentra el ser "**depósito seguro de restos humanos**".

La prohibición de efectuar nuevas inhumaciones en El Fargue será reiterada por el alcalde el 19 de noviembre de ese mismo año, tras el cruce de correos entre el Arzobispado y el Ayuntamiento. El Arzobispo de Granada, por tanto, recibirá la notificación, y a su vez dirigirá una carta al Ayuntamiento de Granada, de la que trazaremos tras su presentación las líneas esenciales.

#### OFICIO<sup>903</sup> DEL ARZOBISPO DE GRANADA DIRIGIDA AL AYUNTAMIENTO DE GRANADA:

"He recibido la atenta comunicación de V.I. fecha 25 del actual en la que se sirve participarme que ese Exmo. Ayuntamiento de su digna presidencia ha acordado dar las órdenes terminantes para que no se permita la inhumación de cadáveres en el cementerio que por espacio de 40 años ha tenido y tiene la Iglesia de la Alquería del Fargue, sino que se traigan al Cementerio General de esta capital; y este acuerdo tan trascendental y gravoso para aquellos fieles como lesivo de los derechos de la Iglesia, aparecen fundados en la referida comunicación en tres solos los motivos que V.I. me ha de permitir examinar a la luz que arroja el mismo expte. que lo ha motivado y servido de base.

---

<sup>903</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo núm. 2129, año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio del Fargue, Doc. con fecha 30 - 6 - 1.874, firmado por el Arzobispo de Granada.



Se dice en primer lugar que el cementerio actual de la Alquería del Fargue no tiene carácter de tal por ser una Haza de terreno sin cerca, que garantice la custodia de los restos humanos que allí se conservan, y que por lo mismo está expuesto a la profanación de los hombres y a la rapacidad de los animales. Es cierto que no tiene tapias el cementerio del Fargue, pero V.I. que como jurista no dejará de conocer el derecho canónico, sabe muy bien que lo que caracteriza principalmente a un cementerio católico es la bendición sagrada de la Iglesia y la dedicación que la misma hace de él para inhumar los cadáveres de los fieles que mueren en su comunión; y esta bendición y sagrada dedicación hace ya más de 40 años que la tiene el actual cementerio del Fargue. Y si no está cercado de tapias como debía estar, es porque se ha impedido tenazmente a los vecinos del Fargue el levantarlas cuantas veces lo han intentado con la licencia del Excmo. Ayto., que se la ha concedido más de una vez como aparece en el Expte. Fuera de que si la falta de tapias hiciera perder su carácter a los cementerios, había de desaparecer muchos de la Provincia y de la Diócesis que desgraciadamente no las tienen con grandísimo sentimiento mío, a pesar de mis continuas excitaciones y advertencias.

Se dice en 2º lugar que el actual cementerio de la Alquería del Fargue es contrario a la Salud pública; pero a este reparo contesto fácilmente con lo que se dice en dos documentos que obran en el referido Expte, a saber; "que en el año 1.834 el Exmo. Ayuntamiento de Granada, considerando lo difícil y gravoso que era a los vecinos de la Alquería del Fargue trasladar los cadáveres al Cementerio de esta capital, dispuso establecer el que hoy existe en dicha Alquería; y que habiendo subido una comisión mixta compuesta de individuos de este Ayuntamiento y de Facultativos de la Junta de Sanidad, después de reconocer todos los terrenos de la jurisdicción, no encontró otro de mejores condiciones higiénicas que el que actualmente está consagrado para cementerio", condiciones que desde entonces no han variado, ni hasta el día ha habido accidente o mudanza alguna en el terreno, que las haya modificado en sentido contrario.

Se da por tercero y último motivo del acuerdo el que el cementerio actual de la Alquería del Fargue ha perdido el carácter provisional con el que fue creado en 1.834, y que no hay razón para que hoy se considere como permanente lo que fue transitorio en su principio; a lo cual se contesta fácilmente por los datos que arroja de sí el Expte., conformes en un todo con los que se me han dado de aquella feligresía.

El cementerio del Fargue que, como he dicho a Ud. lleva ya más de cuarenta años de existencia y de sepelios permanentes y continuos, principiaría si se quiere, aunque no consta con el carácter de provisional en el referido año 1.834 como principiaron otros en Granada durante aquella época del cólera, como las de Cartuja, San Isidro y San Lázaro, los cuales cesaron por completo concluida la epidemia.

Pero el cementerio del Fargue no cesó ni se interrumpió un momento después de la epidemia; sino que continuó desde entonces y ha continuado hasta el día con el carácter de cementerio permanente y único de la referida feligresía, con el consentimiento de los dueños del terreno, los cuales lo cedieron y donaron sin duda con este objeto; que por eso ni lo reclamaron cuando cesó el cólera, no lo reclamaron después, ni se opusieron jamás a que se enterrasen en él constantemente todos los cadáveres de los que morían en el Fargue. Antes al contrario, se hace constar en dos de los documentos que obran en el Expte., que por declaraciones de los vecinos Manuel López Herrera, Manuel Ruiz López y Antonio López Ruano propietarios del terreno que comprende la suerte que vendieron a D. José Gómez Nievas en el año 1.856, el cementerio no fue incluido en la venta, pues al hacer la partición de las suertes dejaron dicho terreno y su servidumbre sin partir; y aún declararon los mismos propietarios vendedores que del valor y precio total de dichas suertes se los rebajó por el referido comprador la parte en que se convinieron por el cementerio, del cual hacía ya 22 años que la Iglesia y Alquería del Fargue estaba en quieta y pacífica posesión para la inhumación de sus cadáveres, sin reclamación ni contradicción de ningún género, y por consiguiente sin su consentimiento ya no podía venderse ni comprarse legítimamente por nadie ni despojarse de él.

Examinados y contestados los tres motivos en que aparece apoyado en la comunicación de V.I. el acuerdo del Excmo. Ayuntamiento de su digna presidencia, creo oportuno y aún necesario repetir y ampliar lo que tuve el honor de manifestar a V.I. en mi comunicación de 29 de abril último sobre este mismo asunto, a saber: que la Iglesia del Fargue hace ya más de cuarenta años que está en quieta y pacífica posesión del cementerio que hoy tiene y en el que ha sepultado constantemente en tan largo periodo los cadáveres de sus fieles difuntos; que 22 años antes que el Sr. D. José Gómez Nievas comprase los terrenos en los que está enclavado dicho cementerio, ya tenía la Iglesia tan perfecto derecho sobre él como el que tiene sobre sus templos y sobre todo lugar sagrado, porque lugares benditos y sagrados son los cementerios católicos y como tales se han considerado y se consideran siempre en el Derecho como bienes inalienables y segregados de todo humano comercio; y que por lo tanto como V.I. comprenderá en su conocida ilustración, no puede despojarse a la feligresía del Fargue de su actual cementerio sin atropellar los Sagrados derechos de la Iglesia y sin incurrir en sus penas y censuras, y que los expedientes que se formen o hayan formado y cuantas diligencias se practiquen para ello adolecerán siempre de defecto de nulidad, mientras, como sucede en el presente caso, no se oiga a la Iglesia e intervenga su autoridad y libre consentimiento.

Por todo lo cual yo me atrevo a rogar a V.I. y al Excmo. Ayuntamiento de su digna presidencia que se sirva revisar su acuerdo y

suspender su ejecución; y si por motivos que no debo averiguar, no lo estimase así e insistiese en la ejecución de su referido acuerdo, desde ahora protesto formal y solemnemente de él, y como Prelado de esta Archidiócesis y representante y defensor nato de todos los derechos de sus Iglesias, me reservo la acción de acudir a donde convenga y en el tiempo y la forma que mejor procedan para la defensa y reivindicación del que actualmente se ventila; rogando además a V.I. se sirva acusarme del recibo de la presente a los fines indicados.

Granada 30 de Junio de 1.874 Arzobispo de Granada.

#### **- La carta del Arzobispo del 30 de Junio de 1.874**

El arzobispo estima que la Iglesia de El Fargue ha tenido la posesión del cementerio durante 40 años, y que su supresión resulta "gravoso" y "lesivo" para los "fieles" así como para los "derechos de la Iglesia". El Arzobispo ha analizado los documentos del expediente y va a trazar **los aspectos ideológicos de la Iglesia en cuanto a cementerios:**

##### **1. Lo que constituye a un cementerio como tal:**

a) **El cercado o tapiado** define la existencia del cementerio desde el punto de vista del **poder civil**, marcando la separación y protección para evitar profanaciones de hombres y animales.

b) Para la **Iglesia** -haciendo referencia al Derecho Canónico-, es constitutivo de un cementerio católico:

- La "bendición sagrada de la Iglesia".

- La "dedicación" que la iglesia hace "para inhumar los cadáveres de los fieles que mueren en su comunión."

Casi al final del documento sostiene que la Iglesia tenía derecho sobre el Cementerio "como el que tiene sobre sus templos y sobre todo lugar sagrado, porque lugares benditos y sagrados son los cementerios católicos y como tales se han considerado y se consideran siempre en el Derecho como bienes inalienables y segregados de todo humano comercio."

Vamos entendiendo, en esta definición, por qué el Ayuntamiento no concedió la construcción de las tapias, puesto que en su lógica esto daba pie a la declaración oficial del lugar como cementerio: su cercado. El arzobispo contesta esto haciendo referencia a otros cementerios sin tapias en la provincia de Granada.

##### **2. Higiene y Salud Pública.**

Este Cementerio es considerado por el Ayuntamiento como contrario a la Salud Pública y a la Higiene; el Arzobispo contesta esto afirmando que

en 1.834 una Comisión Mixta del Ayuntamiento, de la que formaron parte facultativos de la Junta de Sanidad, afirmó que cumplía con los requisitos necesarios.

### 3. La cuestión de la Propiedad.

El arzobispo discute el carácter provisional del Cementerio creado en 1.834, debido a sus 40 años de antigüedad, lo que le dio, según él, un carácter permanente, al no haber cesado su funcionamiento como los otros cementerios provisionales, una vez terminada la epidemia de cólera morbo. También menciona la donación hecha por sus antiguos propietarios a la Iglesia y a la Alquería, quienes disfrutaron de la posesión del terreno para la inhumación sin ser reclamada durante todo ese tiempo.

#### **RESPUESTA<sup>904</sup> DEL ALCALDE DE GRANADA AL ARZOBISPO:**

El Alcalde va a responder al Arzobispo con otra carta en la que el poder civil considera como *ineficaces* las protestas de la Iglesia. Reconoce haber utilizado el terreno "sin respetar [...] la propiedad particular" debido a la urgencia del momento de la epidemia; y, dice que no goza del derecho de propiedad, pero que de haberlo, le correspondería al Ayuntamiento y no a la Iglesia. El Ayuntamiento ha reconocido los derechos del propietario y rechaza la prescripción como derecho de adquisición.

"Excmo. e Illmo. Sr. Arzobispo de esta Diócesis.

Excmo. Sr.

El Ayuntamiento que tengo el honor de presidir se ha enterado oportunamente... me cumple expresar que este se ha enterado con sorpresa y disgusto de las injustificadas protestas que V.I. formula como defensor nato de los derechos de sus Iglesias, suponiéndolos vulnerados. A la ilustración de V.I. no se ocultará que esas protestas son ineficaces cualesquiera que pudieran ser las eventualidades.

Me dirijo a un Prelado ilustrado y temo incurrir en la inconveniencia de recordar disposiciones canónicas que no son completamente desconocidas al Ayuntamiento que presido. Basta a mi propósito observar que la disciplina de la Iglesia en la materia de Cementerios ha sido y tendrá que ser variable, porque aquella sabiamente siempre se ha acomodado a las circunstancias y exigencias de los tiempos. Por eso en esa materia no es oportuno como observan sabios canonistas cuya opinión no recusará sin duda V.I. retroceder a la antigua disci-

---

<sup>904</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo núm. 2129, año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio del Fargue, Doc. con fecha 30 - 9 - 1.874, firmado por el Alcalde de Granada.

plina, sino que aquella debe acomodarse a las necesidades nuevamente introducidas. En el estado de nuestra legislación la Iglesia y la Administración concurren juntas a la vigilancia, orden y policía de los Cementerios; aquella en concepto de lugares sagrados; y esta atendiendo su carácter de establecimientos insalubres. En la actualidad la Iglesia no podría sostener la pretensión de que le corresponde únicamente el gobierno de los cementerios; pretensión que como V.I. sabe encontró opositores bastante ortodoxos.

En España las inhumaciones en los templos habían llegado a producir los más graves efectos en la Salud Pública, y el prudente Carlos III, en 1.787 mandó restablecer la disciplina de la Iglesia con el uso y la Construcción de los Cementerios, según lo dispuesto en el Ritual Romano, y en la ley 11, título 13, Partida primera mandando además que se fuesen gradualmente estableciendo los cementerios rurales y que se aplicase en lo posible el bien meditado reglamento del Cementerio del Real Sitio de San Idelfonso, de fecha 9 de febrero de 1.785. Se publicaron después las reales ordenanzas de 15 de Noviembre de 1.796, por cuyo capítulo segundo se establecieron varias reglas respecto de la policía de los Cementerios, y Carlos IV después en 1.804 dictó varias medidas para activar la construcción de los Cementerios extramuros. Respecto a los fondos y cantidades con que deben costearse desde entonces los cementerios, recordará V.E.I la ley primera título 3º. Libro 1º de la N.R. y las reales órdenes de 8 de agosto de 1.830, 20 de febrero de 1.831 y 14 de noviembre de 1.832. Tan reiteradas disposiciones fueron ineficaces para activar la construcción de Cementerios rurales, y el gobierno dictó la Real Orden de 25-11-1.857 que V.E.I. conoce, y desde entonces y verificada la amortización eclesiástica los cementerios se construyen por los Ayuntamientos previa la aprobación de quien corresponda, del presupuesto y obra formados al efecto. Es evidente pues, que los cementerios hoy no son, ni pueden ser propiedad de la Iglesia, y que ellos no están tan íntima y exclusivamente ligados a la Religión, que sólo sus ministros y los preladados de la Iglesia puedan entender en su establecimiento, traslación, conservación y decoro y en todo lo que a los mismos se refiere. Esto no obsta a que los lugares de que se trata no se consideran como sagrados, dedicado al descanso de los que esperan la resurrección de los muertos, y que bajo este concepto corresponde en ellos la debida inspección a la Autoridad Eclesiástica bajo la influencia Religiosa, que siendo puramente espiritual, ni puede ni debe perturbar a la autoridad civil en las funciones que le corresponde.

De estas premisas deducirá V.E.I., a poco que medite, que el Ayuntamiento que presido está en el caso de sostener sus acuerdos, porque ellos están dentro de sus atribuciones y no invaden en lo más mínimo las que corresponden a la autoridad Eccl. en la materia de que se trata. El Ayuntamiento debe suponer que ha sido mal informa-

do por quien obedece a móviles que no se relacionan con los derechos de la Iglesia, o que el Expte. a que V.E.I. se refiere está incompleto. El cementerio del Fargue como los de Cartuja, San Isidro, y San Lázaro tuvo principio en el año de 1.834 en las aflictivas circunstancias en que la salud pública exigía destinar varios sitios a la inhumación de cadáveres sin respetar como en otro caso correspondía la propiedad particular. Verdad es que aquellos concluyeron, y el del Fargue ha continuado en el carácter de Provisional, pero también lo es, que ni al Ayuntamiento ni a corporación alguna han sido transmitidos los derechos que el propietario del terreno corresponden, y que la circunstancia que en aquel sitio hayan continuado inhumándose cadáveres, no determinan un estado posesorio respetable según las leyes. Si esa posesión fuera bastante como V.E.I. indica sin título alguno para transmitir la propiedad, el Ayuntamiento de Granada y no la Iglesia los hubiera adquirido. V.E.I. se equivoca por falta de datos al suponer que la feligresía del Fargue posee el cementerio por espacio de 40 años, y mucho más al deducir tácitamente que la misma ha adquirido por prescripción la propiedad del cementerio. El lugar que éste ocupa ha sido detentado no obstante las continuas protestas de su actual poseedor D. José Gómez y Nievas. En el expediente obran las reclamaciones de éste, y sus derechos han sido reconocidos por el Concejo y Diputación Provincial, y el Ayuntamiento que presido. Él no se ha contentado con pruebas testificales siempre falibles, sino que exigió a D. José Gómez y Nievas la exhibición de títulos de los que resulta que adquirió el terreno donde el cementerio se encuentra, como han reconocido las autoridades superiores administrativas. Considerada pues la cuestión bajo su aspecto puramente civil, ni la prescripción ordinaria, ni la extraordinaria puede invocarse como título de dominio en el cementerio, y mucho menos a favor de la feligresía del Fargue. Y si la cuestión se examina bajo el aspecto canónico, V.E. sabe que los sagrados cánones descansan en una moral muy severa que excluye toda razón de conveniencia, y que rechazan toda prescripción como medio de adquirir a sabiendas de que las cosas tienen dueño. Era pues necesario para que el Ayuntamiento desatendiese las reclamaciones de D. José Gómez y Nievas, y autorizase la continuación del Cementerio del Fargue, proceder a la enajenación forzosa de dicho terreno con arreglo a las leyes. Otra cosa sería conculcar derechos particulares que el Ayuntamiento quiere y debe respetar, así como los de la Iglesia.

No ignora el Ayuntamiento que los cementerios son lugares sagrados que nadie puede violar impunemente; también sabe que las cosas sagradas son inalienables, y están fuera del comercio de los hombres. Pero si no fuera por el respeto que merece la afirmación de V.E.I. expondría los motivos de sus dudas acerca de que la bendición *Ecce*, siquiera sea la menos solemne que autoriza y establece el Ritual Romano haya caracterizado de Cementerio Católico al situado en el Fargue. No quiere el Ayuntamiento aducir sobre este extremo ciertas con-

sideraciones, porque así lo aconseje la circunspección y el respeto con que sostiene sus derechos y atribuciones. Basta a su propósito indicar que las cosas inmuebles sagradas, como las muebles dedicadas al culto no son irrevocablemente inalienables, y que por causas canónicas que V.E.I. conoce, pueden dejar de ser sagradas y volver al comercio de los hombres. Sería un error en que la ilustración de V.E.I. no puede incurrir, suponer que la sola bendición de ciertos lugares constituya a favor de la Iglesia un título de dominio irrevocable. Ni ella, ni los sagrados cánones autorizan tan exagerada doctrina, opuesta a la moral y a la equidad, fundamento de todas las leyes.

Me prometo de la Ilustración de V.E.,I., que meditando sobre estas consideraciones y de otras que de ellas se desprenden, desistirá de la oposición al acuerdo de esta Municipalidad, dando orden al Párroco de la Alquería del Fargue, para que no de sepultura Eccl. en el cementerio de la misma, sino que traslade los cadáveres de sus feligreses al Cementerio de esta ciudad para que en el mismo sean inhumados ínterin se verifica la construcción del nuevo cementerio correspondiente a dicha Alquería, todo sin perjuicio de proceder respecto a los cadáveres inhumados en el Cementerio de dicha Alquería, como exigen el respeto religioso que merecen y lo que disponen las leyes y reglamentos sobre la materia...

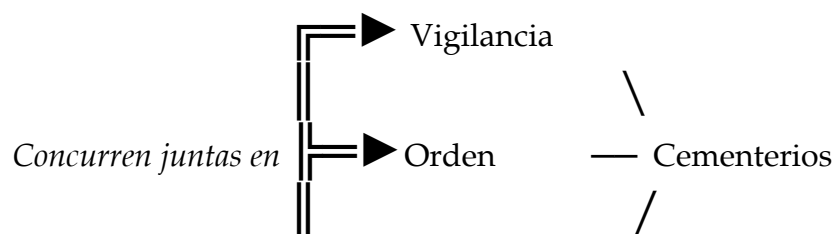
30 de Septiembre de 1.874

El Alcalde

**- La respuesta del Alcalde del 30 septiembre de 1.874**

A través del documento podemos ver que se perfila una concepción del cementerio que emana de la institución civil. Para ésta, el cementerio participa de una doble naturaleza: sagrado y profano, donde se expresan dos instituciones la Religiosa y la Civil, esta última a través de la administración. **El esquema ideológico sobre la gestión de cementerios para el poder civil**, sería el siguiente:

**-Iglesia** "en concepto de lugares sagrados"



**-Administración** en "su carácter de establecimientos insalubres"

En el discurso del Alcalde el espacio sagrado queda definido como el "dedicado al descanso de los que esperan la resurrección de los muertos"; de esta forma, "la influencia Religiosa", al ser -como dice el Alcalde- "puramente espiritual" no entraría en conflicto con la autoridad civil. Quedan así asociadas las nociones antagonistas y complementarias: sagrado-religioso y profano-civil, que se manifiestan en oposición. Y estas asociaciones afectarán además a la relación con los "objetos sagrados", por lo demás otro tema de litigio en la correspondencia entre el Arzobispo y el Alcalde.

La Iglesia consideraba que las cosas sagradas eran "inalienables" y que se encontraban "fuera del comercio de los hombres"; por extensión esto se aplica a los cementerios como lugares sagrados<sup>905</sup>. El alcalde acepta esta visión de cosas pero insiste, por un lado, en que la bendición no constituye al cementerio ni da lugar a su posesión. Y, por otro lado, deja la puerta abierta a que las cosas sagradas dejen de serlo a través de su **desacralización**:

Cosas sagradas dedicadas al culto	1."No son irrevocablemente inalienables"
- Muebles	=====>
- Inmuebles	2."Pueden dejar de ser sagradas y volver al comercio de los hombres."

El Alcalde recordando los tiempos en que las inhumaciones se practicaban en templos -lo que para el nuevo discurso del poder era un atentado grave a la Salud Pública- va a evocar la promulgación de leyes en la materia, desde Carlos III: construcción de cementerios extramuros y de cementerios rurales. El documento cita la *Amortización* de 1.857<sup>906</sup>.

Por tanto, en esta concepción de la Institución Civil es a la administración del Ayuntamiento a la que le corresponde la gestión de los espacios físicos de los cementerios, considerando entre sus competencias su construcción, tras la aprobación del presupuesto y del pliego de condiciones. Es por ello que el Alcalde concluye: "Es evidente, pues, que los cementerios hoy no son, ni pueden ser, propiedad de la Iglesia", así como que no están "tan íntima y exclusivamente ligados a la Religión", y, por tanto, el monopolio no concierne según el Alcalde a los sacerdotes.

---

<sup>905</sup> Y también a los cuerpos enterrados.

<sup>906</sup> Que siguió a la Desamortización de Madoz, realizada en dos fases, la primera de 1.855 a 1.856, y la segunda de 1.858 a 1.867 (ARTOLA, 1.983: 156-157).



## CARTA<sup>907</sup> QUE EL FISCAL DEL ARZOBISPADO DIRIGE AL ALCALDE DE GRANADA:

Estos argumentos del Alcalde suscitaron la respuesta del fiscal del Arzobispo, con un oficio (ANEXO VII. H) en el que podemos percibir la posición de fragilidad de la Iglesia en el contexto político del momento, especialmente al quejarse, en primer lugar, que ésta "en los tiempos modernos carece de protección y de recursos para hacer eficaces sus gestiones"; en segundo lugar, al hacer alusión a la "disciplina variable de la Iglesia" en su esfuerzo por adaptarse a "los tiempos modernos". Y, en tercer lugar, al considerar que el "poder temporal" o civil ha invadido el ámbito de lo religioso. Gay Armenteros y Viñes Millet explican que la política del Régimen Liberal durante el siglo XIX va a terminar con lo que queda del poder de la Iglesia<sup>908</sup>.

Excmo. e Ilustrísimo Señor: El fiscal del arzobispado ha visto el Expediente formado en virtud del oficio del teniente coadjutor de la Alquería del Fargue [...]

De sobra es sabido que la Iglesia en los tiempos modernos carece de protección y de recursos para hacer eficaces sus gestiones; pero también es cierto que tiene un perfecto derecho para clamar en contra de las invasiones del poder temporal, y que mientras quede un resto de pudor en los hombres públicos, las protestas de un obispo católico [...], puesto que lo que el Ayuntamiento ha querido hacer excede a todas luces sus facultades. Es una verdad innegable, y así se reconoce en el mismo oficio que vamos estudiando, que los cementerios de los cristianos son lugares Sagrados y Religiosos, se bendicen como las Iglesias, se profanan como las Iglesias, gozan de las mismas inmunidades que a estas corresponden..., de aquí se infiere que las Autoridades Eccles. son las únicas competentes para conceder o negar sepultura en ellos, para erigirlos, para hacerlos cesar cuando causas de necesidad o utilidad así lo exigen, y en una palabra, podrían determinar todo lo que se refiere a sus condiciones esenciales: las atribuciones de los Municipios serán tan sólo velar por las condiciones de salubridad de aquellos lugares y cuidar de su administración, cuando han contribuido a edificarlos.

[...] es evidente que [el Ayuntamiento] ha superado las atribu-

---

<sup>907</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo núm. 2129, año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio del Fargue, Doc. con fecha 31 - 10 - 1.874, firmado por el fiscal del arzobispado de Granada, José María Moreno González.

<sup>908</sup> "La desamortización eclesiástica, dictada por Mendizábal durante el período progresista (1.835-43), fue el golpe más duro que recibió la Iglesia en este siglo, al menos en sus bienes materiales. [...] Las Comunidades o Iglesias van perdiendo en cada nueva ley algo de su patrimonio y de sus prerrogativas." (GAY ARMENTEROS; VIÑES MILLET, 1.982: 170).

ciones y que con plena razón V.E.I. como Prelado de esta diócesis ha protestado de semejantes excesos. Continúa el oficio asegurando que la disciplina de la Iglesia en materia de cementerios ha sido y tendrá que ser variable. Si estas palabras significan que la localidad de los cementerios ha variado con arreglo a las exigencias de los tiempos, o bien que se ha concedido en ellos cierta inspección a la Autoridad, son completamente verdaderas, y como tales admisibles; pero si se quiere dar a entender que en algún tiempo los cementerios han perdido su carácter de lugares religiosos, y estado completamente sometidos a las Autoridades Civiles o Municipales, no pueden en manera alguna admitirse. Aún cuando se citaran algunas disposiciones civiles contrarias al carácter religioso de los cementerios, no por esto sería cierto que la disciplina Eccl. al variar en los tiempos modernos reconocía a aquellos como lugares dependientes de los Municipios, supuesto que las Leyes Civiles no pueden constituir por sí solas Disciplina Eccl.; más afortunadamente aún en los decretos más recientes de la autoridad temporal se reconoce el perfecto derecho que tiene la Iglesia sobre los cementerios de los Fieles: tal sucede en la Real Orden de 18 de Marzo de 1.861 acerca del cementerio de Restabal en la que se declara que el párroco y no al Alcalde corresponde tener las llaves del Cementerio, declaración notable que prueba con harta elocuencia que los cementerios no son dependencias municipales, sino lugares religiosos sometidos plenamente a las Autoridades Eclesiásticas.

Y no se diga que puesto que los municipios contribuyen con sus fondos a la construcción de los cementerios, adquieren sobre ella títulos de propiedad, puesto que caracteriza a los cementerios, y los constituye tales, no es la cerca, ni los nichos, ni los demás accidentes a que contribuyen los Ayuntamientos con sus intereses, sino que es la bendición y dedicación que de ellos hace la Iglesia, de donde se sigue que los Municipios u otra cualquiera corporación fundan o edifican cementerios, no adquiere sobre ellos dominio, sino simplemente derecho de Patronato, como se reconoce en la citada R.O. Afirma después el Oficio que la influencia religiosa en los Cementerios siendo puramente espiritual, no puede ni debe perturbar a la Autoridad Civil en el ejercicio de sus atribuciones. A la verdad, no entendemos en qué pueda consistir la influencia religiosa puramente espiritual en los Cementerios, puesto que de lo que se trata simplemente en estos lugares es de sepultar los cuerpos de los fieles; sin embargo tales palabras parece que están plagadas del error muy generalizado en nuestros días de que la Autoridad de la Iglesia es exclusivamente espiritual; esto es, que no tiene relación alguna con las cosas temporales. Si tal fuera el sentido de las palabras de que vamos tratando serían ajenas a la ilustración del Sr. Presidente del Excmo. Ayuntamiento, puesto que como enseña la doctrina canónica, y hasta la misma luz natural, la Iglesia es una sociedad visible, compuesta de hombres que ejercen su acción en el tiempo y en el espacio, y que tiene que llevar fines muy altos, para

los cuales necesita absolutamente de temporalidades. Además de esto, la Iglesia fue instituida por Cristo, su divino fundador como una sociedad perfecta, y por tanto, aparte de la Potestad espiritual, que es extraordinaria en el concepto de sociedad perfecta e independiente, le corresponden las mismas garantías, las mismas atribuciones, la misma autoridad y en general los mismos medios de acción que a cualquiera otra sociedad, porque de lo contrario no tendría medios adecuados para sus fines, lo cual argüiría en su Divino Fundador en previsión o injusticia... Dice también el Señor. Alcalde que los Sagrados Cánones descansan en una moral muy severa que excluye toda razón de conveniencia y rechaza toda prescripción. Es exacta la primera parte de este aserto, pero no así la segunda, supuesto que la prescripción está admitida por los Moralistas más severos, como medio legítimo de adquirir dominio, con tal que reúna las debidas condiciones. Por último concluye el Señor. Alcalde, entendiendo equivocadamente unas palabras de V.E.I. y asegurando en armonía con su interpretación, que la bendición que da la Iglesia a determinados lugares, no es bastante para constituir en favor de este un título de dominio irrevocable. V.E.I. no ha dicho ni podido decir que la Iglesia adquiere títulos de dominio sobre todo aquello que bendice, por el mero hecho de la bendición: lo que ha dicho en el oficio de 30 de Junio es que lo que caracteriza un cementerio católico, y lo hace tal cementerio, no es la cerca, sino la bendición y dedicación de la Iglesia cuya doctrina es completamente cierta y defendida por todos los autores de Derecho Canónico [...]

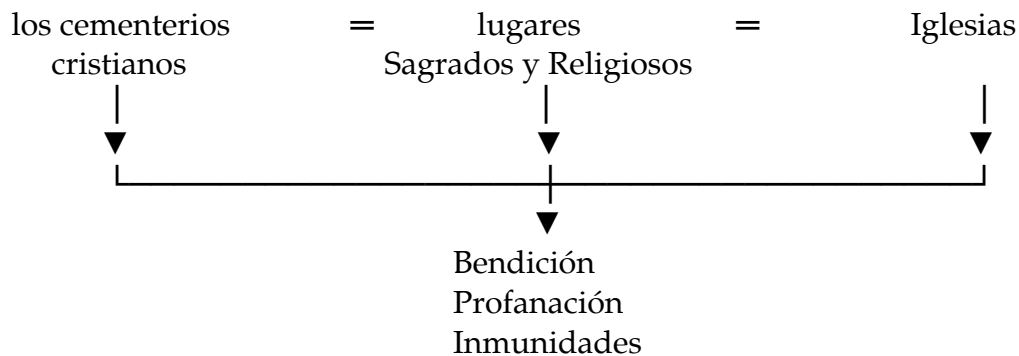
De los hechos que quedan reseñados en la primera parte de este dictamen se desprenden con toda claridad tres conclusiones: 1ª la Iglesia y los vecinos de la Alquería del Fargue están hace ya 40 años en posesión de su actual cementerio, 2ª D. José Gómez y Nievas ha solicitado del Excmo. Ayuntamiento de Granada la traslación a otro lugar [...] alegando que es dueño del terreno en que dicho cementerio está enclavado. 3ª Tanto el Excmo. Ayuntamiento, como la Excma. Diputación Provincial han resuelto esta contienda en favor del Gómez Nievas, pero no se han conformado los vecinos del Fargue, sino que han protestado de la enunciada resolución [...], el acuerdo [...] que priva a los vecinos de la Alquería del Fargue de la posesión de su Cementerio es nulo y de ningún valor ni efecto, y que esta cuestión para que sea resuelta válidamente debe ventilarse en los tribunales ordinarios de Justicia [...] Asegurándole que si el Tribunal competente resuelve la cuestión del Cementerio del Fargue en favor del Señor. Gómez Nievas y recae en tutoría V.E.I. sabrá respetarla y de acuerdo entonces con la Autoridad Civil, adoptará las debidas disposiciones para exhumar los restos de los fieles que yacen en dicho cementerio y que vuelva éste al comercio de los hombres [...]"

31 de Octubre 1.874      José María Moreno González

**- Oficio del fiscal del Arzobispo de 31 de octubre de 1.874**

### El esquema del poder eclesiástico sobre la gestión de cementerios,

en la base del discurso del fiscal del Arzobispo se presenta como sigue:



Según indica el fiscal, para la Iglesia el cementerio: "no es la cerca, ni los nichos, ni los demás accidentes a que contribuyen los Ayuntamientos con sus intereses, sino que es la bendición y dedicación que de ellos hace la Iglesia.", aunque va a precisar que la bendición no constituye título de dominio irrevocable. Nos encontramos, entonces, con dos niveles, que parecen confundirse entre sí, ya que una cosa es lo que da lugar al "ser" intrínseco -definición- del cementerio, y otra muy distinta al "ser" entendido como pertenencia -derecho de posesión o propiedad legal del cementerio y sus elementos materiales: "cerca", "nichos" y otros "accidentes"-. Tal como se presenta el litigio de la definición del cementerio ligado a las competencias de cada poder se deriva la posesión o propiedad del mismo. Y como vamos viendo esta definición participa conjunta y profundamente de los aspectos sagrados y profanos, lo que hace difícil establecer con claridad las competencias de cada poder sin que suscite las sospechas de invasión en sus ámbitos respectivos. Es por ello que la definición del cementerio ofrece concepciones diferentes que no se concilian fácilmente ya que ambas, en un cierto sentido, se superponen. Para la Iglesia, las competencias quedarían repartidas como sigue:

A la Iglesia le corresponde:

- En materia de sepultura: concederla o negarla.
- En materia de cementerios: erigirlos o hacerlos cesar.

A la Autoridad Civil le corresponde:

- "velar por las condiciones de salubridad".
- "cuidar de su administración, cuando ha contribuido a edificarlos".

La Iglesia admite en su "disciplina variable" la inspección del poder civil, pero, en cambio, no acepta:

- Ni la pérdida del carácter religioso de los cementerios.
- Ni la exclusión del poder eclesiástico del cementerio.

El fiscal del Arzobispo se muestra perplejo ante el enunciado del Alcalde acerca de la "influencia religiosa puramente espiritual" que éste consi-

dera como única competencia de la Iglesia<sup>909</sup> -y un medio eficaz de invitar a la institución eclesiástica a mantenerse al margen de los asuntos "temporales", es decir, materiales o legales del cementerio-; es por ello que el fiscal del Arzobispo va a responderle en los términos siguientes:

"[...] siendo puramente espiritual, no puede ni debe perturbar a la Autoridad Civil en el ejercicio de sus atribuciones. A la verdad, no entendemos en qué pueda consistir la influencia religiosa puramente espiritual en los Cementerios, puesto que de lo que se trata simplemente en estos lugares es de sepultar los cuerpos de los fieles."

De nuevo encontramos las dos ideologías en oposición, aunque esta vez tratando de definir los campos de acción de las nociones *religioso* y *espiritual*:

1) **Para el poder civil** al establecer como competencias de la Iglesia *la influencia religiosa puramente espiritual*, en un nivel de gran abstracción, está expulsando a la institución eclesiástica fuera de las esferas que entran en conflicto con la institución estatal, y está significando, como bien dice el fiscal que "no tiene relación alguna con las cosas temporales". En esta ideología del poder la concepción de la persona queda fuera de la noción de sagrado (vecinos).

2) **Para el poder eclesiástico**, que considera esta concepción del poder civil sobre la Iglesia como un error de los "tiempos modernos", sus competencias se extienden más allá de las fijadas por el poder civil, como queda expuesto en la siguiente definición que ofrece el fiscal: "la Iglesia es una sociedad visible compuesta de hombres que ejercen su acción en el tiempo y en el espacio, y que tiene que llevar fines muy altos, para los cuales necesita absolutamente de temporalidades." En el discurso de la Iglesia, la persona -católica- queda incluida en la noción de sagrado (fieles).

En este conflicto del Cementerio del Fargue, ante estas posiciones irreconciliables, la Iglesia declaró nulo el acuerdo del Ayuntamiento, y solicitó como solución válida el pronunciamiento de los tribunales de Justicia, ante los que estaba dispuesta a someterse -no así a la autoridad del Ayuntamiento, como hemos ido viendo-, incluso en caso de que se dictaminara la desacralización del cementerio, lo que significaría, como vimos, la vuelta al *comercio de los hombres*.

Con fecha de 22 de noviembre de 1.874 el Arzobispo se dirige de nuevo al Alcalde para recordarle que en el expediente aparece una autorización del Gobernador Civil para proseguir con las inhumaciones en el Cementerio

---

<sup>909</sup> La Iglesia como el Estado han elaborado concepciones diferentes respecto a las atribuciones institucionales de cada una de ellas, que en esos momentos se encuentran en la base de la discusión, en su momento más álgido.

del Fargue, hasta la construcción del nuevo cementerio.

**CORREO<sup>910</sup> QUE EL ALCALDE DE GRANADA DIRIGE AL ARZOBISPADO DE LA CIUDAD:**

El Alcalde respondió a la carta del fiscal del Arzobispo con un largo comunicado (ANEXO VII. I), donde mostró su desagrado y disgusto por el tono de la carta de dicho fiscal. Seguimos constatando una posición de fuerza por parte del Ayuntamiento, que contrasta con la posición de fragilidad de la Iglesia, como ya señalamos con anterioridad. El Alcalde ofreció **mayores precisiones acerca de la división de funciones de la Iglesia y del Ayuntamiento en materia de cementerios, donde comenzamos a vislumbrar cómo el poder civil asumió un cierto carácter sagrado-profano en materia de cementerios al definir y limitar la sacralidad.**

El Ayuntamiento que tengo el honor de presidir, se ha enterado con profundo disgusto de la comunicación de V.E.I. de 22 del pasado, y aún más le ha impresionado el dictamen del Señor Fiscal del Arzobispado cuya copia ha remitido V.E. con su comunicación al Ayuntamiento. Resuelto éste a cumplir sus acuerdos, y obligado yo por la ley a ejecutarlos, no es de extrañar que no haya podido deferir a las dilaciones que V.E.I. ha creído necesarias para contestar al oficio que tuve la honra de dirigirle en 30 de septiembre último.

El deseo de guardar a V.E. las debidas consideraciones exige, que someta también a la ilustración de V.E. las oportunas rectificaciones, a la observación con que ha querido concluir la comunicación a que contesto. Es exacto que en el año de 1.868 dispuso el Sr. gobernador de la Provincia entre otras cosas, de acuerdo con lo informado por el consejo Provincial "que siguiesen las inhumaciones en el actual cementerio del Fargue hasta que esté construido e inaugurado el nuevo". También lo es, que la Excma. Diput. Provincial en sesión de 30 de Octubre de 1.870 acordó "que se llevase a debido efecto lo dispuesto en el 68 por el Gobierno Civil sobre el Cementerio del Fargue"; y vuelve a ordenar entre otras cosas, "que sigan haciéndose las inhumaciones en el cementerio actual, mientras se construye otro nuevo con las condiciones y formalidades debidas." [...] en el estado que hoy tienen deben continuar las inhumaciones de cadáveres en el cementerio del Fargue, ínterin se construye el nuevo. V.E.I. debe recordar que cierta solicitud del Alcalde Pedáneo de dicho lugar motivó la formación del expediente y dio ocasión a que el Ayuntamiento se ocupara de tan importante asunto, acordando en 6 de noviembre de 1.865 las diligencias oportunas...; pero es lo cierto por desgracia que V.E. sorprendido por

---

<sup>910</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo núm. 2129, año 1.864 "Expediente sobre mejoramiento del Cementerio del Fargue, Doc. con fecha 22 - 12 - 1.874, firmado por el Alcalde de Granada.

sus servidores, acogió la oposición del Coadjutor de la Iglesia del Fargue, a cuya circunstancia se debió sin duda que la subasta para la construcción del Cementerio no tuviera efecto ni diera resultado. Y no fue por cierto el celo por la casa de Dios, ni los derechos de la Iglesia los que lanzaron al Coadjutor en ese camino; porque el interés de aquella está en el decoro de los lugares sagrados, y en que los cementerios católicos sean dignos depósitos de los que esperan la resurrección de los muertos. Otros intereses que el Ayuntamiento se abstiene de calificar, y que seguramente se han ocultado a la penetración de V.E.I. fueron los móviles de dicha oposición.

Lo que interesa es que V.E. se convenza de que el Ayuntamiento tiene atribuciones por las razones expuestas en la expresada sesión para que cesen las inhumaciones, siendo infundada la oposición de V.E.I. a dicho acuerdo, que habrá de cumplirse muy a pesar de dicho Ayuntamiento, no obstante dicha oposición.

[...] el Ayuntamiento desea no queden sin respuesta y el debido correctivo ciertos hechos y apreciaciones que se permite el Sr. Fiscal del Arzobispado, pretendiendo dar lecciones de circunspección a la digna corporación que presido, que ni ha faltado a ella [...]

Es completamente inexacto el primer hecho que consigna dicho Sr. Fiscal en su dictamen. El Ayuntamiento ha tenido a la vista el acta de 27 de junio de 1.834 según la cual no fueron los vecinos del Fargue, sino el Ayuntamiento de esta capital quien por las aflictivas circunstancias que ocasionaba el cólera morbo, acordó el establecimiento de dicho cementerio y otros provisionales. No resultan de antecedentes el expresado hecho, siendo también inexactos el 2º, 3º, 4º y 5º, como la lectura del expediente revela [...], me cumple expresar que al calificar de ineficaces las protestas de V.E.I. como defensor nato de los derechos de la Iglesia, claramente se infería que al no considerar vulnerados dichos derechos, creía que esas protestas aunque se formularan *in sacra limina* y ante el jefe supremo de la Iglesia, no podría dar resultado. Más justas decía y sostiene el Ayuntamiento, son sus quejas, al ver desconocidas las atribuciones que le corresponde con arreglo a las leyes; y estas palabras han podido escribirse sin desconocer la alta dignidad y los deberes de los Obispos Católicos. Si otra cosa cree el Sr. Fiscal, olvida que son muy antiguas las contiendas y las cuestiones de atribuciones entre la Potestad Civil y la Eclesiástica, sin que al sostener cada cual las que creía corresponderle, se consideran ofendidas en su dignidad. Y esas contiendas han sido más frecuentes que en los tiempos modernos, en los antiguos, y no hay para qué traer al Expte. del Cementerio del Fargue apreciaciones sobre los tiempos que corren, porque ellas no conducen al fin que se propone el Sr. Fiscal; mucho menos cuando V.E.I. no tiene motivos para quejarse de la conducta del Ayuntamiento que en estos tiempos ha guardado y guarda a V.E.I. las debidas consideraciones.

El Ayuntamiento ha reconocido como una verdad innegable, que los cementerios católicos son lugares sagrados, y en este concepto están fuera del comercio de los hombres y considerados, como todas las cosas religiosas; pero cumple advertir que el mero hecho de enterrar en lugar determinado los cadáveres de los católicos, no constituye verdadero cementerio, sino para que exista se necesita la bendición según el Ritual Romano; y el Ayuntamiento tiene sobrados motivos para creer que en el del Fargue se haya llenado ese requisito. Pero aún concediéndolo, son completamente inexactas las consecuencias que deduce el Sr. Fiscal de esa premisa, y a todas luces contraria a derecho la de que la Autoridad Eccla. sea la única competente para exigir cementerios, y mandarlos cesar. Para afirmar así, es necesario olvidar las leyes de Partida y de la Novísima Recopilación, lo dispuesto por Carlos III y Carlos IV, y las Ordenanzas publicadas sobre la materia, no en estos tiempos en que el Sr. Fiscal supone que la Autoridad Eclesiástica carece de protección, sino en otros que quizás ha recordado. [...] todas descansan en un principio de derecho público reconocido y enseñado por canonistas muy ortodoxos y Prelados muy eminentes; a saber, que la Iglesia y la Administración concurren juntas a la vigilancia, orden y policía de los cementerios católicos; aquella en concepto de lugares sagrados; ésta atendiendo su carácter de establecimientos insalubres.

De ese principio se infiere, que ni la Iglesia puede construir un cementerio en el sitio que le acomode, ni tiene ese derecho perfecto que el Sr. Fiscal supone para evitar que la Administración haga desaparecer de un sitio determinado un cementerio que considera perjudicial a la Salud o a otras conveniencias públicas. Muy católico era el rey que prohibía las inhumaciones en las Iglesias y lugares anexos a ellas, y a ningún Prelado se le ocurrió oponerse a tan justa disposición. Muy recientes son también las traslaciones de cementerios en algunas capitales, decretadas por la Admón., y nadie ha soñado en esa exclusiva competencia que el Sr. Fiscal atribuye a la Autoridad Eccla. y que no ha existido desde tiempos antiguos. Y es que siempre se ha reconocido, y no puede ser otra cosa, que la vigilancia e intervención que a la Iglesia corresponde en los cementerios en el concepto de lugares sagrados, nace de la influencia religiosa que no debe ni puede perturbar a la Autoridad Civil, en el ejercicio de sus funciones. No se alarme el Sr. Fiscal porque el Ayuntamiento haya expresado que esa influencia tiene un carácter espiritual; porque en realidad es así, por más que se refiera a cosas corporales y se exprese con los actos religiosos y de vigilancia que la Iglesia ejerce en los cementerios. El Ayuntamiento no ha sostenido que la Iglesia no tenga relación alguna con las cosas temporales, y aunque lo creyera, no hubiera traído a esta cuestión una doctrina que es completamente ajena a ella. Sabe cuales son las condiciones esenciales de la Iglesia como sociedad verdadera e indispensable, pero ni esa doctrina ni de la que reconoce el poder temporal de la Iglesia, se deducen las conclusiones que el Sr. Fiscal establece, y me-



nos la de la supuesta competencia exclusiva de la Autoridad eclesiástica en lo relativo al establecimiento y cesación de cementerios. Estos además no constituyen verdadero patrimonio de la Iglesia, mucho menos desde que las fábricas de las mismas no contribuyen a su construcción; son sí lugares religiosos y en este concepto pertenecen a la Iglesia, y son inalienables mientras conservan aquel carácter, pero no son ni pueden ser en la actualidad bienes eclesiásticos en el sentido técnico de la palabra. El Sr. Fiscal reconoce que V.E.I. no ha podido decir que la Iglesia adquiriera derecho de dominio sobre todo lo que bendice, ni sobre todos los lugares sagrados: y en realidad no lo adquiere; porque muchas cosas sagradas muebles e inmuebles y hasta los templos cuando cesa su destino, vuelve al comercio de los hombres y pueden pertenecer a la Iglesia, al Estado o a un particular, como la experiencia demuestra.

El Ayuntamiento insiste y debe repetir que el acuerdo de 17 de junio del corriente año por el que se decretó la cesación del cementerio del Fargue, se funda exclusivamente en que ese establecimiento es contrario a la Salud Pública, no reúne las condiciones que las respectivas ordenanzas preceptúan, y su continuación es un escándalo para la sociedad y la religión misma [...] Cuando el cementerio completamente desaparezca, después de observadas las reglas establecidas para estos casos, no interesa al Ayuntamiento haya quien pretenda disputar dicha propiedad. Pero como según supone el Sr. Fiscal esa propiedad la han adquirido los vecinos del Fargue por la posesión de 40 años, cumple al Ayuntamiento observar, que la Alquería del Fargue es un barrio de Granada cuyos intereses comunales representa y administra la municipalidad de esta ciudad, y que en ese concepto sería el verdadero representante de los derechos de aquellos vecinos... Sólo observará el Sr. Fiscal que como los vecinos del Fargue no tienen sobre el terreno en que el cementerio está situado un justo título, falta ese requisito para que puedan invocar la prescripción ordinaria que destruya el título que ostenta D. José G. y N.; y que el derecho sobre el mencionado terreno si existiera, sólo podría sostenerse invocando la prescripción extraordinaria de más de 30 años, que el Ayuntamiento repite, por más que desagrada al Sr. Fiscal, que los sagrados cánones rechazan, y la moral evangélica impide que se invoque, a sabiendas de que las cosas tienen dueño y pertenecen a determinadas personas.

[...] Se deducen varias conclusiones: 1ª que en la actualidad sólo se trata de cumplir el acuerdo de 17 de junio del corriente año por el que se acordó la cesación del cementerio Provisional del Fargue, por ser su continuación contraria a la Salud Pública, a las ordenanzas sobre la materia, a la moral y a la religión misma. 2ª Que el Ayuntamiento es competente y ha podido acordar dicha cesación dentro de las atribuciones que le conceden las leyes, sin que se lastimen por ello los derechos de la Iglesia; por ser esta doctrina establecida por derecho no

en estos tiempos, sino en otros más remotos, y enseñada y respetada por sabios canonistas y eminentes Prelados. 3ª Que cualquier cuestión sobre la propiedad del terreno en que el Cementerio está situado es ajena al mencionado Acuerdo del Ayuntamiento, y 4ª que en el caso de que los vecinos del Fargue hubiesen adquirido algún derecho sobre el mencionado terreno, al Ayuntamiento de esta capital corresponde exclusivamente sostenerlo, cuando llenadas las formalidades establecidas, dicho cementerio haya desaparecido completamente, dejando de ser un lugar religioso.

[...] para el cumplimiento del mencionado acuerdo, y como parte de él, para que aquel (párroco de la Iglesia del Fargue) disponga se cierre la entrada al carril que conduce al cementerio [...]

22-12-1.874 El Alcalde

### - Respuesta del Alcalde al fiscal del arzobispo del 22 diciembre de 1.874

#### 1.- A la Iglesia le corresponde:

- El *decoro* de los lugares sagrados: "que los cementerios católicos sean dignos depósitos de los que esperan la resurrección de los muertos".

- Insistencia en *la influencia religiosa de carácter espiritual*.<sup>911</sup>

- En virtud de esto el Alcalde **reconoce a la Iglesia:**

- que los cementerios católicos son lugares sagrados, "y en este concepto están fuera del comercio de los hombres y considerados, como todas las cosas religiosas."

- para que existan es necesaria "la bendición según el Ritual Romano". Requisito que le reconoce al Fargue.

- los Cementerios pertenecen a la Iglesia y son inalienables en concepto de "lugares religiosos".

- En cambio **no le reconoce a la Iglesia:**

- que con el pretexto de su relación con las "cosas temporales, la Autoridad Eccl. pretenda ser la única competente para crear o

---

<sup>911</sup> El Alcalde dice a este respecto "No se alarme el Sr. Fiscal porque el Ayuntamiento haya expresado que esa influencia tiene un carácter espiritual, porque en realidad es así, por más que se refiera a cosas corporales y se exprese con los actos religiosos y de vigilancia que la Iglesia ejercita en los cementerios."

cesar cementerios". El Alcalde dice que esto es competencia del poder civil, al considerar estos lugares como perniciosos para la Salud Pública, quedando refrendado por las leyes que "descansan en un principio de derecho público".

- que los Cementerios sean bienes eclesiásticos "en el sentido técnico de la palabra".

## 2.- Al Ayuntamiento le corresponde, legitimado por las leyes:

- Atribuciones para el cese de inhumaciones.
- La creación o cesación de los cementerios.

Estas delimitaciones se encuentran sujetas a una gran ambigüedad: los cementerios pertenecen a la Iglesia en calidad de "lugares religiosos" y en esta condición -¿propiedad espiritual?- son inalienables, pero la propiedad material no pertenece a la Iglesia. Tenemos, por tanto, construida una doble pertenencia: sagrada y profana, mientras que el cementerio funciona con esta doble articulación. Pero a éste le sucede como a las "cosas sagradas", cuando dejan de serlo, "Cuando cesan vuelven al comercio de los hombres y pueden pertenecer a la Iglesia, al Estado o a un particular, como la experiencia demuestra."

Por tanto, y aquí está el meollo de la cuestión, la Iglesia mantendrá la gestión de esas "cosas sagradas" inalienables en cuanto que éstas continúan preservando su cualidad de "cosas sagradas"; pero, el poder de desacralización -y éste es un gran poder de definición y clasificación<sup>912</sup>- corresponderá a la autoridad civil, que en adelante determinará las correspondencias de lo sagrado y profano, así como su duración. Corresponde, por tanto, a dicho poder civil: 1º- la cesación de los cementerios como "lugares sagrados", antes de que 2º- éstos cesen como lugares civiles. Y una vez desacralizados, perderán su carácter de inalienabilidad, por tanto, podrán volver "al comercio de los hombres." Estas concepciones del poder civil, se encuentran en la actualidad en el centro de actuaciones como la que recogió el diario *El País*, (22-10-1.994) bajo el título "Los muertos, ¿dónde están?" (Apéndice 4), acerca de la expropiación que el Ayuntamiento de Santiago de Compostela hizo del cementerio, para su transformación en parque público.

En este contexto ideológico, el Alcalde -quien recuerda que El Fargue depende del Ayuntamiento de Granada: "el verdadero representante de los

---

<sup>912</sup> ¿Clasificación negativa de lo sagrado? Nos preguntamos si, en esos momentos, al producirse una cierta transferencia de ese carácter sagrado de la autoridad religiosa a la autoridad civil, a partir del momento en que esta última podía, como el sacerdote, o el chamán dictaminar y determinar una nueva organización del mundo, a través de la separación entre sagrado y profano. De esta forma, el Estado queda sacralizado, bajo otros nuevos componentes, que remiten a él mismo.

derechos de aquellos vecinos"- decide **calificar el Cementerio del Fargue contrario a la Salud Pública, lo que conlleva para éste la pérdida de lugar sagrado**. Una vez verificado que los vecinos del Fargue no poseían ningún título de propiedad, declara la no invocabilidad de la prescripción.

Las competencias del Ayuntamiento prevalecen sobre las de la Iglesia, a través de las cuestiones de Higiene y Salud Pública, que a su vez condicionan la posibilidad de sacralización del espacio del Cementerio. Las personas del Fargue, en relación al cementerio y al poder que lo gestiona, pasarán de ser "fieles" a "vecinos". A la Iglesia le queda la custodia *religiosa de carácter espiritual* de los difuntos en espera de *la resurrección de los muertos*.

Vamos a concluir este tema con el desenlace de los hechos. Tras las vicisitudes que fuimos narrando, los habitantes del Fargue se vieron obligados a inhumar los cadáveres en el Cementerio de Granada. Llegados a este punto, enviaron una carta de aceptación firmada por "los vecinos del Fargue" el 4 de enero de 1.875, pidiendo autorización al Ayuntamiento para la construcción del nuevo cementerio en la Cruz de los Charcones, proponiendo costearlo ellos mismos. El propietario J. G. y N. envió su acuerdo firmado para la cesión del terreno destinado al nuevo cementerio, con la condición de que las obras comenzasen ocho días después. El Ayuntamiento dará su acuerdo el 26 de enero de 1.875 para el inicio de las obras del nuevo cementerio. En otro legajo<sup>913</sup> encontramos documentos del año 1.878, dedicados al nuevo Proyecto del Cementerio del Fargue, presentado por el *arquitecto de la Ciudad*, Cecilio Díaz de Losada; presentaremos fotocopias de los planos de este último proyecto, así como el que presentó con anterioridad este mismo arquitecto, en 1.871<sup>914</sup> (Apéndice 5).

---

<sup>913</sup> A.H.M. Gr. Legajo 55 Año 1.878 "Proyecto de Cementerio para la Alquería del Fargue".

<sup>914</sup> A.H.M. Gr. Legajo 2129 Año 1.871 "Proyecto de Cementerio para la Alquería del Fargue".

## ANEXO VIII

### Documento del Cementerio de las Barreras<sup>915</sup>.

Este documento ofrece una cierta idea de la popularidad de dicha festividad en la ciudad de Granada. Presentamos a continuación una transcripción del mismo.

"Excmo. Señor:

En el año próximo pasado presencié un suceso, que si se repitiese produciría nuevas desgracias, y consecuencias desagradables.

La Víspera y día de la Conmemoración de los difuntos, suben **los fieles** al Cementerio de las Barreras a ofrecer sufragios a sus parientes, deudos y amigos. La concurrencia fue numerosa, y como aquel **santuario** sólo tiene una puerta, la confluencia o encuentro de los entrantes con los salientes, sucedió lo que era de esperar, obstruir el paso, choques, destrozos y pérdida de prendas, y aún algunas personas salieron lastimadas.

Para evitar otra ocurrencia igual puede adoptarse una medida muy fácil y sencilla, cual es abrir otra puerta postigo en el sitio que sea más a propósito y designe el perito, destinada exclusivamente para la salida, así como la principal para la entrada, fijando en lo exterior e interior un rótulo inteligible que exprese el uso de cada una. Esta obra debe de ser de muy poco costo aprovechando la puerta que se conserva y sirvió en el extinguido Cementerio de Cartuja.

Al deseo de facilitar al **público** la mayor comodidad y de que no se reproduzcan las desgracias experimentadas me ha estimulado a dirigir a V.E. esta propuesta, prometiéndome será tomada en consideración y que a su consecuencia se servirá V.E. acordar se ejecute la esperada obra que como es tan pequeña puede quedar concluida para el próximo día de finados.

V.E. sobre todo revalorará lo que crea más de su agrado. Granada 22 de agosto de 1.840.

El Teniente de Alcalde"

---

<sup>915</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo núm. 1.085, año 1.846, "Expte. sobre obra en el Cementerio de las Barreras".

## ANEXO IX

### **Edicto<sup>916</sup> del Ayuntamiento de Granada en relación a las Fiestas de Todos los Santos y la conmemoración del Día de Difuntos.**

"D. Julián Sáenz de Torre

Alcalde Presidente del Ayuntamiento de esta ciudad.

HAGO SABER: Que para que en los días de la festividad de Todos los Santos y conmemoración de los **fieles difuntos**, se observe el debido orden en el Cementerio público de esta ciudad, y no se deterioren las obras ejecutadas, se cumplirán las disposiciones siguientes:

1ª Se permite en los referidos días el adorno y alumbrado en todas las localidades, siempre que no se clave ni cause deterioro en la pared exterior de los nichos y bóvedas, pues las colgaduras y alumbrado podrán asegurarse en las uniones de las lápidas con los boca nichos.

2ª El alumbrado de los nichos será por medio de faroles para evitar se manchen las colgaduras, tapices o alfombras que se coloquen por bajo y en el suelo.

3ª Se recuerda la prohibición de que en el Cementerio entren caballerías ni carros con carga o sin ella.

4ª El público podrá concurrir a visitar dicho **lugar sagrado** y a practicar los actos religiosos que a bien tenga, permaneciendo en él hasta las 10 de la noche del primer día, en cuya hora quedará desalojado aquel Establecimiento, el que se abrirá a las 6 de la mañana del siguiente día para continuar dichos actos religiosos.

5ª No se permitirán puestos de comida y bebida en las inmediaciones del Cementerio.

6ª Los dependientes del Cementerio, auxiliados por la fuerza pública, cuidarán se use por los concurrentes de la mayor compostura y respeto para que no se profane la veneración que corresponde a los restos y memoria de los difuntos.

Y para que llegue a noticia de todos se publica el presente en Granada  
27 de Octubre de 1.874. Julián Sáenz de Torre"

---

<sup>916</sup> A.H.M. Gr. Índice Cementerio, Legajo núm. 1.085, año 1.874 "Edictos D. Julián Sáenz de Torre", Alcalde Presidente del Ayuntamiento de esta ciudad.

## ANEXO X

### Expectativas de *críticas* posibles en relación al género.

Como ejemplo de críticas a las que se encontraban sometidas las mujeres ofrecemos el siguiente texto de nuestra informante donde podemos percibir en una circunstancia concreta de la posguerra la magnitud de las mismas, su interiorización, y los comportamientos adaptados:

"Estábamos muy mal de dinero. Esos años eran muy malos. Franco que fue muy malo era peor en esos años, mataba a mucha gente. Nosotros estábamos muy mal, pero no pasamos hambre; pues cuando murió mi marido yo tenía en mi casa tres matanzas que había hecho, y por eso tenía mucha comida. Y también estuve trabajando en una tahona pues el dueño era muy amigo nuestro, era el padrino de todos mis hijos, y yo estaba embarazada. Empecé a trabajar en la tahona y le dije al dueño si podía llevarme un poco de pan, que no era para mí que era para mis hijos. Y él me dijo: «No un trozo de pan, no; ¡un saco de pan, lo que quieras, llévatelo!», y yo le decía que no, que un saco no, **que qué iban a decir en el pueblo de mí**; y él me dijo: «lo que quieran, que digan lo que quieran». Y yo le dije que bueno, que entonces me llevo una hogaza, y él me dijo que cogiese de la tienda todo lo que me hiciese falta; y yo me llevaba de ahí el pan y la harina." (Carmen)

Carmen manifiesta una aprehensión natural a las críticas del pueblo incluso a pesar de la distancia entre el pueblo y la ciudad, y sabe perfectamente que la información llega al pueblo. Ella misma relató la historia<sup>917</sup> de la mujer de su pueblo que recién muerto su marido la "pillaron con otro", y cómo el pueblo tuvo rápidamente esta información tras haberla "acechado". La historia acabó, como recordamos, con la reacción de las gentes del pueblo hacia *los transgresores de la norma* "a pedradas", y la "rehabilitación moral" que intentó esta pareja para neutralizar los efectos de dicha trasgresión cultural a través del matrimonio religioso no les salvó de la condena social del pueblo. Por tanto Carmen tiene una clara conciencia del alcance de las críticas así como de sus consecuencias: la destrucción del "ser social" del individuo, lo que supone la desestructuración de la persona. En las circunstancias en que ella se encontró tras la pérdida de su marido debiendo criar a sus hijos en un contexto de posguerra con cartillas de racionamiento, escasez de alimentos, etc., el aceptar "regalos" de su jefe en forma de productos indispensables para la supervivencia, aunque fuese amigo de la familia y padrino de sus hijos, podía costarle muy caro a su reputación. Esto produjo una contención en la aceptación de Carmen de esa ayuda ya que al posicionarse en su propio "ser

---

<sup>917</sup> Cf. II. 1.4., pgs. 170-171.

social" del contexto de su pueblo y en "el dicen", sabe que está pisando un terreno ambiguo y peligroso. La destrucción que opera este tipo de situaciones es la expulsión del individuo de su núcleo original de pertenencia, el que le confiere su identidad social e individual, y por tanto su fragilización.

Para el género masculino vamos a presentar otro caso que pone en evidencia esta aprensión individual al hecho de encontrarse en el centro del "dicen" en relación a otros parámetros diferentes a los femeninos:

"Mi hermano el mayor iba todas las noches a ver a mis padres que estaban muy viejecicos..., yo no; y eso me pesará toda la vida; pero tenía muchas faenas [...] Yo compraba todos los años los cerdos a mi padre. Pues un año yo ya tenía más tarea, no pude ir a comprarle el cerdo, y se lo dije a este hermano. Le dieron un bofetón en la plaza, y pensé que menos mal que no me pilló delante, porque se la dieron con toda la razón, y claro..., pegándole un bofetón yo hubiera tenido que intervenir. Los muchachos vinieron y me lo contaron: «mira, que ha pasado esto...»" (Antonio)

En este episodio de la vida de Antonio él comienza por introducirnos en su núcleo familiar: padres y hermanos con vínculos que se extienden en las actividades laborales y económicas donde se prestan ayuda. Después presenta la agresión de la que fue víctima su hermano a través de un "bofetón" que recibió en la plaza del pueblo, es decir, en el lugar más público del mismo. Antonio dice que al no haber estado presente pudo eludir una contradicción difícil de asumir en caso contrario, y al mismo tiempo irreconciliable en ese plano. Veamos las dos lógicas presentes individual y social que se encuentran en este testimonio:

1.- La lógica individual de las propias convicciones personales e individuales, independientemente de las lealtades familiares. El bofetón se lo dieron a su hermano, según nuestro informante "con toda la razón"; y él lo supo porque se lo contaron los autores del mismo: «mira, que ha pasado esto". Al conocer lo sucedido para Antonio la razón está de parte de los que le dieron el bofetón a su hermano; y, el hecho de que los que le agredieron fueran a explicarle en persona lo sucedido neutralizaba la parte de ofensa que correspondía a cada miembro de la familia de Antonio, por extensión, a través del ataque a uno de ellos.

2.- Dentro de la lógica de las lealtades familiares atacar a un miembro de la familia equivale a un ataque a toda la familia. Este bofetón al ser público -plaza<sup>918</sup> del pueblo- hubiera "obligado" a Antonio a "intervenir" en favor de su hermano, incluso no estando la razón de su parte; y, por tanto, a crear una fractura entre familias ligándolas en el peor de los casos a través de una

---

<sup>918</sup> Al que se le ha señalado función de ágora, como en las polis griegas.



historia compartida de agresiones familiares. Este tipo de comportamiento que se encuentra desarrollado en el área mediterránea se corresponde, como señalamos en el texto a lo que Banfield llamó "familismo amoral" (BANFIELD, 1.958).

El conflicto que plantea Antonio es entre la fidelidad a la propia familia o a sí mismo. El hecho de que Antonio diga que se hubiese sentido obligado a intervenir si hubiese estado presente está queriendo decir que la primera obligación pública del individuo no se encuentra en la defensa más o menos objetiva de la razón o de la justicia (o la posición de la conciencia individual frente a la familiar, si fuera preciso) sino en la protección o adhesión a los que forman parte de la propia unidad familiar. En este caso apreciamos cómo Antonio individualmente se ha posicionado en la primera lógica dando "la razón" a los que agredieron a su hermano en esa ocasión y, por tanto, legitimando el acto por la "razón" misma. El hecho de no estar presente le ha permitido no alinearse contra su propia voluntad, y contra su propia razón.

## ANEXO XI

### Transmisión femenina: ajuar, *morcillicas*...

Con la transmisión del ajuar y la ropa de casa -especialmente la que estuvo en contacto con la piel de los ascendientes, como las sábanas- se produce también la *transmisión* de algo del sí mismo del difunto en relación a esa última transferencia del yo a algo o a alguien) familiar próximo desaparecido. Es una especie de transmisión *simbólica* -aunque real para los que poseen vínculos afectivos- de algo de su *yo* a la propia identidad.

En este sentido los pequeños objetos del recuerdo que formaron parte de la vida cotidiana del difunto se configuran como una unidad: "objeto" + [transferencia del] "yo" de la persona fallecida. Por ello la ropa de la casa - sábanas, colchas, etc.- adquiere un valor especial para los descendientes femeninos que van a heredarlos puesto que se produce una cierta transmisión de la identidad de la madre a ellas. Todo esto hacía que la elección entre los hijos fuese un momento importante de las particiones de este tipo de objetos:

"Partíamos... el nombre de la madre... Esto o los dineros. Y decían «no, quiero lo de mi madre». Colchas, sábanas...; a todo se le ponían letras, y no se podían desbaratar. La letra de su madre no querían perderla nunca." (Carmen)

Como vemos en el traspaso de "un algo" de la identidad femenina a las generaciones siguientes se tenía muy en cuenta el nombre:

"Mi madre me dio un anillo con un sello y el nombre. ¡Lo arreglé! Yo heredé el juego de cama y mi hermana el ajuar, por llamarse Gracia." (Conchi)

Los objetos de transmisión tienen una importancia capital en la memoria familiar, suscitando la evocación. La falta de objetos puede dejar al desnudo afectos sin soporte material en que condensarse.

"Dejaban lo que tenían. El que no tenía nada, mucho cariño y mucha lástima a sus hijos." (Ana)

Las particiones eran momentos delicados, aparte del interés de heredar existía también una valoración de los afectos paternos, por ello:

"Los padres procuraban que todos los hijos fueran igual. Sí había hijos que decían «tú tienes más» o «tienes menos»." (Carmen)

"Se decía: «Venga, una mano inocente que lo saque..., y era un niño. Se hizo también con mi marido. A Ángeles el lote que le tocó no le interesaba, y lo cambió al hermano." (María)

"Tuve que hacer seis particiones o lotes con los bienes que yo tenía. Procuré que todos llevaran casa, o lugar donde puedan hacer una casa, que tuviera vega, olivo..., pero mis nietos no entraron en el sorteo.

Hice cinco números, entonces llamé a un cuñado de mi hijo el que no estuvo presente, para que mi hijo no pudiera nunca decirme que esto no lo hice bien. Total, yo hice un número, y eché los números en el sombrero, y mi nietecillo los sacaba del sombrero, y así hice la partición. Al que le tocó a cada uno le hice su escritura, y en paz. Fui a Iznalloz ante el notario, la escritura de compra-venta la pagaron ellos. Hasta que no se casan, la parte de los solteros continúan unidas todas [...], pasaban a los sobrinos." (Antonio).

En el caso de otra informante las cosas sucedieron de forma bien diferente:

"En mi casa como yo me crié con mi abuela yo me quedé con todo lo suyo. Tres mujeres y tres hombres. Le di algo a ellos, y mis hermanas se quedaron con lo de mi madre. Pendientes, reloj, el sello [anillo], pendientes de morcilla... Entre ellas se lo repartieron, no había costumbre de decir nada. Se hacían lotes y se repartían como mejor se veía." *Morcilla, sello...*; la mijilla que había. Poco a poco el alfiler se me perdió, y el pendiente se me perdió yendo a misa, que entonces metidas en misa a todas horas. [...] Yo al principio no pensé en nada, pero luego dije «¡cucha!, que no tengo nada de mi madre y yo sin embargo le he dado de mi abuela». [...] y yo digo [De la casa] «una viga que me toque la quiero, porque no tengo ná de papá y de mamá». La de Suiza es la que al final se la ha quedado." (María)

"Desde chicos las madres inculcaban ya a los niños que lo que tenían ellas era... «Esto para fulanito, esto para menganito». Al niño cosas del padre, a la niña de la madre. Tenía mi padre un cuadro, las cosas así más...Un abanico, un pañuelo para el cuello, el velo de misa, el carné de identidad..." (Manolo)

"Decían: «esto para mi nieta», o «esto para mi hija», depende de la voluntad. La abuela decía «esto para mi nieta»; el abuelo decía: «el reloj para mi hijo o nieto tal». Siempre pasaba al hijo o nieto preferido; y el Rosario, porque precisamente la gente rezaba mucho, fuera de plata o más normalito, la medalla lo mismo." (Cati)

Las particiones de objetos personales quedaban condicionadas por el género:

"Normalmente lo de la madre era para las hijas, y lo del padre para los hijos: el reloj de bolsillo... Como normalmente todos trabajaban en el campo pues los arados, palas... Cuando murió mi padre co-

mo no tenía nada... el reloj no sé quien se lo quedó..., pero las cosas de trabajo como estaban solteros se quedaban en casa. Juego de cama con las iniciales de la madre, ella y su hija se llaman igual. Lo de mi abuela, antigua que pa qué, de piqué una camisa antigua y entonces no se estilaban sujetadores sino coetillos; esto lo conservo de mi abuela. Yo repartí a mis hermanas cosas de mi abuela y ellas a mí no me dieron nada; no tengo nada de mi madre." (María)

Tradicionalmente los objetos identitarios femeninos pasaban a las hijas, pero existía casos como el siguiente en que al ser el padre el que se ocupaba de las particiones ciertos objetos que pasaban solo a las hijas podían ir hacia los hijos a través de las nueras, sin romperse totalmente con la continuidad femenina. Y esto es lo que sucede también cuando se trata de familias que sólo tuvieron hijos. La intención es que en el futuro pasasen a las nietas.

"En mi casa éramos ocho hermanos: cuatro niños y cuatro niñas y éramos todos iguales. Nos llamó un día y nos dijo: «Antes de morirme quiero saber si están contentos todos»; «Sí, padre». «Si os hemos medido a todos con la misma vara», «Sí, padre». Es que él se crió con una madrastra [...] Mi madre tenía unas sábanas de hilo muy hermosas y nos dio a todos lo mismo a las hijas que a las nueras. Le dejaban a sus hijos lo que tenían. Mi padre nos midió a todos por la misma vara, decía «no se vayan a creer los niños que por ser mujeres...»" (Ana)

"Allí se repartía todo por igual, y mucha gente no ha hecho mucho caso, y muchos hasta lo queman. Lo parten..., yo tengo el reloj de pulsera de mi padre. Si son ropas viejas y antiguas las queman en un patio, en los corrales. Lo nuevo, no; lo nuevo sí lo parten, o si tienen enseres...

Antigua, antiguamente si partían la ropa de verdad; lo sé por mi madre. Sólo queman lo viejo, la ropa que mi madre viste ¿cómo me voy a poner su ropa? [...] La que quiere tener el recuerdo dice: «**no, yo quería tener el recuerdo de ella.**»" (Presentación)

### **Morcillicas**

Entre los objetos femeninos que tocaron la piel de la persona fallecida se encontraban algunas joyas, como las sortijas y de forma particular las *morcillicas*. Esta es la designación corriente de unos pendientes de oro en forma de luna<sup>919</sup> o de morcillas que simbolizaban de forma más especial la transmisión femenina de madre a hija pues estos pendientes, a diferencia del ajuar, podía pasar únicamente a una de las hijas. Este objeto tiene bastante

---

<sup>919</sup> En la sala de Antigüedades Egipcias del Museo del Louvre existen unos pendientes muy similares.

importancia en la previsión de la muerte:

"«Mirad, yo tengo esto puesto; cuando me muera me lo quitáis», y a lo mejor se lo quitaban antes de morir. Si no se mueren luego se los pone, y si se mueren se los guardan." (Carmen)

Estos pendientes que pertenecían a la madre<sup>920</sup> implicaban una valoración no solo a nivel individual y familiar, sino también social:

"Las morcillicas antiguamente pasaban siempre a la hija mayor o a la nieta pequeña. Depende también de la idea de la persona. Depende mucho de los cariños de la persona.: «porque mi hija se ha portado conmigo...». Normalmente era la hija mayor, porque la hija mayor tenía que estar más pendiente. Estas costumbres todavía según qué familias, siguen más en los pueblos; en las ciudades también se dan. Si yo tengo un anillo, y digo: «el día que yo...» depende de los miembros de la familia; es lógico que en mi caso que sea para mi nieta [no tiene hijas] y lo dejas dicho y ya que obedezcan o no...

Si la abuela tiene unos pendientes de morcillas, siempre muy mirados y valorados porque eran macizos. Y si tenía esos pendientes y la medalla unos eran para una hija y otros para otra. Mi abuela se lo dejó a la hija que la cuidó. Se quedó soltera y cuando murió dijo: «el día que yo falte esta medalla para ti», y todo el mundo lo respetó. Y mi madre tenía una medalla se la regaló a una de sus hermanas y ella dijo: «el día que falte para ti», y volvió a ella. Estas de oro macizo cuanto más años tienen... más valor. Se decía «uh, esta es de mi bisabuela, o de mi abuela», se llevaba con orgullo. Las cosas así cuanto más años tengan y más antiguas son más apreciadas por la misma familia." (Cati)

Este objeto entraba, por tanto, dentro de las previsiones de la muerte. Era una de las cosas que se podía pedir explícitamente de retirar del propio cuerpo:

"Antes de enterrarlas se los quitaban. Las que tenía mi suegra se las dejó a su hija, y las de mi mujer me parece que fue su suegra quien se las dejó. Las morcillicas vienen de muchas generaciones, eran de mi tatarabuela que al enterrarlas se las daban a las hijas. Yo me

---

<sup>920</sup> Otra cosa muy diferente es el objeto, aunque hayan sido también unos pendientes, recibido de la madre como regalo aunque adquiriera una connotación afectiva como fue el caso de Ana: "Estos [pendientes] me los puso mi madre cuando nací, y son chiquitillos y feos, pero como me los puso ella... Cuando me casé me pusieron unos de pellizco. Yo los llevo mientras viva, cuando me muera que hagan con ellos lo que quieran. Mi madre tuvo unos aretillos corrientes." (Ana)

acuerdo de que se les olvidó de quitarle las morcillitas y cuando se la llevaron... Antes de enterrarla se dieron cuenta y le quitaron la morcillita antes de enterrarla, se las daba, y ya no se las quitaba hasta que estaba a punto de morir. Esto era una cosa de tradición. La que la madre le donaba una morcillita ya no se la quitaba y se la daba a su hija preferida. Se le daba en los últimos momentos. Mi mujer se las dio a su hija cuando enfermó; y le dijo a su madre: «mamá ¿por qué no me das las morcillitas?». Y cuando mi hija murió, creo que las cogió mi hija la de Deifontes. Esto lo apreciaban las mujeres más que si les dejaban un trozo de olivo. Mi madre se las dejó a mi mujer a pesar de que tuvo tres hijas; como ninguna tuvo niñas..., nada más que la mía... Y si querían podían comprarlas, pero no era lo mismo." (Antonio)

La hija elegida como depositaria de esta herencia particular recibía implícitamente el estatus social de su madre en el pueblo, de alguna forma supone la continuidad del rol de la propia madre. Recibir las morcillitas era un gran honor y tenía una gran importancia para la mujer que lo recibía -en cambio, para las que no las recibían podía tener otras implicaciones- desde un punto de vista del lugar que esta persona ocupaba en su contexto y quizás en su condición femenina y en la continuidad de una transmisión, puesto que se trataba de un reconocimiento o no ante la familia y la sociedad que aumentaba su prestigio, de ahí la valoración y el orgullo de haberlas recibido. En cambio, las mujeres que no habían sido elegidas para heredarlas negaban el valor y la importancia de este tipo de transmisión, a pesar de que algunas reconocían que se las compraron para, a su vez, transmitir las a sus hijas, de ahí que se valoraban más las más antiguas:

"Las morcillas eran unas sortijas de oro que se daban. Yo no estoy enterada." (Carmen)

"Las morcillitas sí era costumbre ponérselas. A mí mi hija me regaló un camafeo. Tiene que ser de oro de ley. ¡El apellido de Palacios, y no dejarme ni una cortina! En mi familia no lo he visto; mi madre no las ha visto una tía mía sí. Mi tía, no sé, se las compraría ella y se las daría a su hija." (Matilde)

"Sí, en mi pueblo se estilaban las morcillitas, pero nadie me las dio. Las llevo porque me las compré." (Dorotea)

En el caso de María, quien vivió con su abuela<sup>921</sup>, la transferencia madre-hija de las *morcillitas* de su madre pasó a una de sus hermanas que sí vivió con sus padres.

"La tita Angeles, la morcilla era de mi madre." (María)

---

<sup>921</sup> Cf. pg. 751.

En el ámbito urbano esto pierde importancia:

"Las morcillicas, yo las he llevado, pero se me ponían las orejas malas. Se me perdieron y no me volví a poner ya más." (Carmela)

## ANEXO XII

### La viudez.

Dentro de la viudez lo que llama la atención -como se dijo en el texto- en cuanto a la **diferencia hombre/mujer** es el hecho de que el mensaje constituido y divulgado por el grupo a través del *dicen* informa del modelo a seguir a los viudos: la necesaria recomposición de sus hogares a través de un nuevo matrimonio. En cambio a las viudas envía el mensaje contrario: la penalización social si contraen segundas nupcias siendo éstas consideradas no sólo innecesarias sino incluso inadmisibles. Vamos a ilustrar lo dicho con el testimonio de uno de nuestros informantes:

"Si es muy reciente, claro que la critican. Si es guardando un año, dos o tres y la critican... Esto es una crítica tonta porque yo no lo veo pecado... «Mira que casarse... una mujer que se queda viuda y se case con otro hombre». Si se casaba muy pronto la criticaban porque creían que no debía haberse casado. Si tardan más tiempo la crítica es menor. Aunque no estuviera ni mal ni bien visto perdían muchas amistades, y sus hermanos renunciaban de ella. Decían que era una tía calentona, que no podía vivir sin un hombre." (Antonio)

Las críticas de las viudas que se casaban se centraban en su sexualidad, y las consecuencias más inmediatas eran pérdida de amigos y ruptura familiar. Esto tiene una importancia incalculable puesto que en la sociedad tradicional la familia tiene un gran peso y el matrimonio desempeña un papel primordial en la fundación de la misma. ¿Por qué es considerado normal el primer matrimonio y vilipendiado el segundo sobre todo en la viuda?

"«¿Casarse? [un viudo] pues muy bien que hace, con niños y todo...». Sí estaba mal visto: «¡digo!, la fulanica con la edad que tiene y los niños... ¿es que no se puede aguantar sin hombre?». Aunque fuera joven estaba muy criticada: «**tener una a su marido, morirse y acostarse con otro...**, sigue una fregando y aguantándose»; «porque no quería al marido»; «¡cucha!, ¿no le da vergüenza salir a la calle?»; «¡digo!, la fulanica que era de esta manera». Salían a relucir los líos de familia." (Dolores)

"Las mujeres tenían más apañío para no casarse que el hombre, aunque penaban más. Muchas mujeres preferían... no querían casarse, las tildaban de zorras si se volvían a casar. Y a otras les daba igual lo que se dijera. Si los hijos eran grandecillos hasta que se acostumbraban era más..." (Antonio)

Nuestro informante añade a las críticas que estas mujeres recibían por parte de la familia y de la comunidad un hecho importante: "las mujeres tenían más apañío para no casarse que el hombre, aunque penaban más." Es de-



cir, las mujeres eran económicamente autosuficientes y se encontraban más "armadas" para "sacar adelante" sus hogares<sup>922</sup> o lo que es lo mismo trabajar y ocuparse de las labores domésticas.

Por tanto, frente a esta independencia de la mujer en relación al género masculino se situaría la fuerte dependencia del hombre con respecto al género femenino pero que el sistema tradicional enmascaraba ofreciendo al hombre *un sitio que fuera el suyo*, es decir el que le ofrece una posición de aparente independencia según el modelo tradicionalmente reconocido:

"La mujer se consideraba que no debía de casarse más; pero el hombre... «A la mujer y a la cabra, la soga larga», y otro decía «pero no tan larga». Machismo que había tan terrible. Al hombre no lo criticaban: «pues muy bien que hace, no pinta nada viudo...». ¡Es que tenía que casarse!, porque a ver... un hombre que se quedaba viudo, que los hombres no sabían guisar..., pues ya se quedaba hecho un taco, derrotado, por cualquier cosa le cobraban un dineral. Al hombre viudo le era preciso casarse. La vida de un hombre viudo es terrible, porque hoy saben los hombres de muchas cosas... Yo me hubiera tenido que casarme o irme con mi madre, o mi hermana... Muchos se iban con alguna hermana o con los padres; pero ya estaba estorbando en un sitio que no era el suyo." (Antonio)

Esta disimetría entre los hombres y las mujeres producía, como ya dijimos, una cierta dificultad en los hombres para encontrar candidatas entre las viudas. Pero el sistema ofrecía otro tipo de soluciones como las que exponen Antonio y María:

"Se casaban viudos..., la mayoría de los viudos. Si no había en el pueblo venían a Granada y se llevaban... En aquellos tiempos y todavía... había casas de mujeres que comerciaban con su cuerpo, y había quien le ponía el caso: «es que soy viudo», y la sacaban de esa vida. Y había tres o cuatro hombres que se habían quedado viudos y no

---

<sup>922</sup> "Ser mujer" se vinculaba estrechamente con el control y los conocimientos prácticos de la cocina, las labores del hogar, criar a los hijos proporcionándoles el afecto necesario para fortalecer sus caracteres ya sea en el rol de madres, hermanas, etc. Una niña se convertía en *mujer*, entre otras cosas, cuando manipulaba bien estas tareas. No obstante existía una elaboración popular de dos categorías de mujeres donde se incluían estas que controlaban perfectamente las tareas domésticas y otra categoría formada por "otro tipo" de mujeres que no encajaban con este esquema:

"Me hice una mujer muy joven. Ya sabía hacerlo todo [...], porque había muchas mujeres que no sabían hacer tantas cosas. Sobre todo las mujeres que trabajaban en el campo, que a muchas les gustaba más que estar en casa y preferían el campo, estar en la calle, trabajar con los hombres... Y estas mujeres luego no tenían tiempo para aprender a bordar y otras tareas. A mi hermana le gustaba más el campo, y me pidió a mí que le bordara el ajuar." (Carmen)

encontraban viudas pues muchas preferían no casarse. Preferían esto, estaban más a gusto; pero los hombres sí tenían que casarse. [...] De estos casos hay en Deifontes tres, que yo recuerde; se sabía. Eran aceptadas estas mujeres, llegaban allí tan honradas o más; nunca se las veía en chismorreos ni nada; todas cumplieron estupendamente.

«Mujer de la vida soy,  
y con mi cuerpo comercio  
mi fin será un hospital  
después de mi cuerpo muerto,  
¿quién me vendrá a llorar?».

Esto la gente lo cantaba allí. Eran respetadas, y ellas también que se hacían respetar. Las pobreticas tenían que estar más sujetas aún. Se tenían que tragar muchos tacos y estar muy recogidicas [...]. **El casarse con estas mujeres era el último recurso; antes probaban con solteras y viudas.**" (Antonio)

"Los viudos se casan con más facilidad que las mujeres. La mujer sabe guisar, cocinar... Muchas a lo mejor se casaban para poder vivir. Yo conocí dos casos de compañeros de mi marido, policías; se casaron con prostitutas. Yo veía a la mujer de uno de ellos y [me] decía «pues yo valgo más que ella», y a mí me daba esa mala sensación... Y yo pa mí me decía «no me gusta a mí esta mujer», como cuando haces las cosas por apaño. Y me dijo mi marido que la sacó de una casa de tratos.

Hay un refrán que dice: «la primera escoba, la segunda señora», como los hombres son muy dominantes y bebedores, y algunos maltrataban a sus mujeres..., y la segunda señora, como habían perdido a la primera se moderaban y la trataban mejor... Esto pasa cuando son viudos, se decía que daba los malos tratos... y se casaba con la segunda: «mira cómo la trata y cómo la mira». Decían: «no, ésta la tengo que conservar que como me quede sin ella ¿qué hago?»" (María)

Nuestra informante saca también a relucir el tema de la violencia y los malos tratos a las mujeres y la sospecha que recae en los hombres viudos -¿lo son por haber maltratado a sus mujeres?- que puede sumarse a las razones por las cuales las viudas no desean volver a casarse: representación del viudo como hombre violento.

Todas estas consideraciones socioculturales presentadas hasta aquí ofrecen una dimensión de la crítica externa que ha estado configurando y modelando las mentalidades. Pero ¿cómo estructuraban estas mujeres sus nuevos estados de vida como viudas? Ya hemos ido viendo el sentimiento social de su autosuficiencia y de alguna manera había también una especie de sentimiento de preservar una cierta libertad que no deseaban perder. Todo esto se conjugaba, por supuesto, con las consideraciones y elecciones que

desembocaban en el mantenimiento o no de ciertas alianzas familiares. Es el caso, por ejemplo, de la cuñada de una de nuestras informantes:

"A mi cuñada se le murió el marido y dos hijos [...]. Toda la vida de luto, con 23 años. Ella ¡una y na más! Ella donde pone su marido, y nadie más. Ha estado pegada a mi suegra [...] Tiene ya 68 años. **«yo en el puesto de mi marido jamás, yo lo quería mucho y mi marido no me lo quito»**. Antes se criticaba. Ella habla de su marido como si lo tuviera delante de él."<sup>923</sup> (María)

Este es un ejemplo de lo que venimos diciendo sobre las mujeres que hicieron "su elección" de continuar viudas. Al insistir en el tema de por qué la familia es tan reacia a aceptar un nuevo matrimonio y por qué llegaban a "renunciar de ella" -según la expresión de Antonio- fue a través de Aurelia que pudimos obtener una serie de respuestas, desde otro ángulo de visión: las viudas, especialmente si no tienen hijos, se ocupan activamente de sus sobrinos y normalmente sus bienes son heredados por ellos o sus hermanos. En caso de un nuevo matrimonio ni los sobrinos ni los hermanos beneficiarán de estos bienes. La cuñada de María asume por tanto su identidad de sepultura de su marido -"mi marido no me lo quito"- permaneciendo estrechamente vinculada a la familia del mismo, y facilitando el mensaje claro a los diferentes posibles receptores de que el "puesto de su marido" no está vacante.

Cuando la viuda ha emitido con claridad este tipo de mensajes ante su comunidad va a concebir su posición en términos de "honor", como vemos a través del episodio siguiente que relata Carmen de su propia vida ante una proposición matrimonial que le fue hecha:

"Tuve algunos pretendientes pero no quería a ninguno, pues para mí sólo contaba mi marido, yo lo seguía queriendo aunque estuviera muerto. Alguna gente me dijo que quizás mi marido me estaba viendo desde el cielo, y yo lo sentía así. No el cuerpo a lo mejor pero sí el alma, me sentía como si me viese el alma. Y me sentía bien, pues estaba acompañada.

Tuve un pretendiente, y estando en el campo lo vi venir hacia mí cuando recogía cardillos y collejas. Yo me puse nerviosa, y... «verás tú lo que va a pasar aquí». Él se acercó y yo le dije: «¿qué quiere usted?», «ah Carmen, pues sólo quería saludarla», «pues entonces adiós». «No, también quería hablar con usted», «pues haber si va a salir usted malparado»; «yo te quería decir si te querías casar conmigo, pues tengo fincas, tierras y no estoy muy mal». Me entró una cosa..., le dije que «donde está el muerto no se coloca otro en su puesto», que mi marido está presente para mí, y que no, que aquí estaba yo para

---

<sup>923</sup> Aunque este texto ya lo vimos, Cf. II. 3.1., pg. 297, consideramos necesario traerlo aquí de nuevo.

**defender la honra de mi marido.** Él se acercó un poco más y yo pasé mucho susto porque creí que lo había matado, pues una hoz que tenía en las manos se la eché al cuello y le abrí la piel; no podía sacarle la hoz y estaba muy asustada. Él se la sacó y fue al médico, éste le preguntó cómo se lo había hecho y decía que fue él. El médico le dijo que era imposible, que a él no le podía engañar, que él sabía de esas cosas, y que esa herida era imposible que se la hubiese hecho él; que le dijese quién había sido y que hasta que no lo hiciera no le curaría la herida. Entonces se lo dijo que fui yo; y el médico le dijo que algo se había figurado él, y que por qué se había acercado a mí. Le dijo que me había pedido que me casase con él, que él tenía fincas, tierras, y que podíamos estar muy bien. Entonces el médico le dijo: «¿cómo se te ha ocurrido acercarte a esa mujer?, ¿no sabes que Carmen es una mujer muy decente que todavía lleva a su marido dentro de ella? Si es que tenía que haberte matado». Mis hijos me decían: «mamá, desprecias lo que otras cogerían con gusto»; pero a rey puesto..." (Carmen)

De nuevo se repite el tema del honor del marido aunque ya esté difunto. Pero este honor del marido difunto está enmascarando el honor de la propia viuda. Lo que ha relatado Carmen es una agresión simbólica que ella siente por parte del pretendiente ya que para ella está mancillando el "honor" de su marido que ella va a defender con otra agresión, esta vez nada simbólica y bien real. El honor de los maridos difuntos se encuentra en manos de sus viudas y consiste -como vimos- en preservar *su puesto*, y que sus viudas *los lleven dentro de ellas*. Pero lo que aparece con cierta claridad es que Carmen está tratando de defender su propia reputación a través del *puesto del marido* lo que le permite a ella tener también un *puesto* o posición dentro de su sociedad gracias a la reputación que el *puesto* preservado del marido difunto le otorga a ésta. En este sentido se configura el binomio viuda-difunto como una unidad que produce hechos y comportamientos sociales y que es valorado de forma diferente en la propia sociedad, por hombres y mujeres.

Antonio, por ejemplo, quien conocía a Carmen -ambos estaban en la misma Residencia de Ancianos- da su propia visión sobre este aspecto de la vida de Carmen que nos sitúa en uno de los posibles puntos de vista masculinos frente a estas viudas recalcitrantes a un nuevo matrimonio:

"Carmen tiene mucho **mérito** por no haberse casado después de quedarse viuda. Se casó con 22 años, casi era una niña y ya sabía de la vida. Se podía haber casado porque no era ningún pecado, pero ella hizo ese sacrificio. Ella ha tenido que ser muy guapa de joven, y seguro que tuvo muchos pretendientes y puede que alguno le gustase a ella. ¡Pero no! por la cosa de guardarle a su marido..., tiene mucho mérito. **Pero luego fíjate** los hijos han traído a su madre a una Residencia ¡y a eso no hay derecho!, con lo que esta mujer ha pasado que ha tenido que salir al campo para coger hierbas y alimentos a sus hijos. ¡No hay derecho! y vienen muy poco a verla, tiene una nieta con

18 años que no viene." (Antonio)

Antonio siente una gran admiración y respeto por Carmen (prestigio social y autoridad moral son los *productos* de su "mérito" personal) que le vienen dado por su "sacrificio". Pero -porque hay un pero que expresa Antonio- si el nivel del SER de Carmen es admirable para Antonio no sucede lo mismo con el nivel del HABER proyectado en su devenir y centrado en la generación siguiente: los hijos a los que Antonio acusa de abandono.

A pesar de que los hijos de Carmen la habían animado en diversas ocasiones a casarse de nuevo, en el esquema cognitivo cultural de Carmen - como hemos visto más arriba- estaba inscrito lo que podían decir o pensar los hijos, el *qué dirán*, y ella no quiso renunciar nunca a ser la sepultura de su marido:

"No ponía a otro en el puesto de mi marido, eso no está bien... yo no. Ni que tuviera niños ni que no tuviera, yo lo veo así." (Carmen)

Como vemos la posición era muy dura incluso para las mujeres que no llegaron a ser madres. En el caso de mujeres que no habían tenido hijos y que podían llegar a contraer nupcias con un viudo ya con hijos también se consideraba como algo "raro", no hay más que recordar la imagen peyorativa de la madrastra en los cuentos y tradiciones diversas.

"Me parece a mí eso raro... Si tienes hijos grandes no te quieren. Le pueden decir: «como no eres mi madre...». Los crías y luego no son tuyos." (Aurelia)

Esta adhesión a esta práctica se encontraba tan arraigada a niveles cognitivos que una de nuestras informantes llegó a mostrar una aparente contradicción -que apareció en dos momentos diferentes de la entrevista- al no estar de acuerdo, por un lado, con el hecho de que las viudas de su generación se casaran de nuevo; y, por otro lado, en cambio, al mostrarse favorable a que las nuevas generaciones de viudas sí contraigan nuevas nupcias. Empezamos por el texto donde aparece el primer argumento:

"Normalmente antes la que se quedaba viuda era muy raro que se casara; ahora sí se suelen casar más. Dicen: «mira, se ha muerto su marido y ya tiene otro, no lo habrá sentido tanto». Si tiene hijos dicen: «digo, teniendo hijos ¿cómo van a mirar a la madre con esos ojos si otro hombre ocupa el puesto de su padre?», ya les toman cosilla a las madres. Si no tenían hijos era distinto y decían: «bueno, si la criatura no tiene a nadie, ¿qué va a hacer?». **Yo digo: «¡quédate viuda!**», convives con tu marido y meter a otro hombre en tu casa... Muchas gentes dicen que no lo hacen por cariño sino por temor a la soledad. El cariño es porque has sido novio, tus conversaciones..., y eras joven... Es por el apañío de decir no quiero estar sola." (María)

En este primer texto María muestra en el *antes* que una viuda que se casa de nuevo va a ver transformada su reputación social a la que el grupo marca con los siguientes *mensajes* que se engloban dentro del rótulo de *apaño*:

- Un gran apetito sexual.
- "No lo habrá sentido tanto", referido al fallecimiento del marido.
- Los hijos van a "mirar mal a la madre".
- Miedo a la soledad.

María, quien a lo largo de las entrevistas se había mostrado bastante radical contra la codificación tradicional de los mensajes sobre la demostración de sentimientos se va a alinear, en cambio, en este tema con la tradición -aunque únicamente en relación a las personas de su generación-, yendo más lejos en sus exigencias pues ni siquiera aceptará el caso culturalmente admitido de las nuevas nupcias de las viudas que no habían tenido hijos. Así al enunciado procedente del *se dice* "«bueno, si la criatura no tiene a nadie ¿qué va a hacer?»", María va a afirmar con contundencia: "«Yo digo: «¡quédate viuda!»". En ella vemos esta valoración que ya citamos de Van Gennepe (VAN GENNEPE, 1.986: 189) del ritual de la primera vez -para María asociado al cariño y a la juventud- frente a los sucesivos -considerado el segundo de "apaño" al que se asocian los significados ya apuntados-.

En cambio, en otro momento de la entrevista, nuestra informante se situó en el polo opuesto en relación a las generaciones más jóvenes al relatar el entierro del marido de su sobrina:

"En el panteón de mi hermana han enterrado a su yerno... Los padres viven en Huétor, son de Güéjar y como no son de un sitio y otro lo enterraron en el panteón de mi hermano. **No lo he visto yo bien que lo entierren en el panteón de mi familia. No sé por qué pero mi sobrina es joven, y si se casa con otro lo tiene allí** y en ese momento tan grande no pensaron en nada... Ella le pidió permiso a su suegro... **Si se casa con otro hombre tienes a tu marido aquí y al otro ahí.**" (María)

En contraste con el primer texto es otra María la que emerge. Frente a la **imagen tradicional de las mujeres-sepulturas que guardaban en ellas el puesto de sus maridos** -imagen en la que María fue socializada y que defendía para su generación- nos encontramos en su argumento con la **imagen contraria de expulsión del primer marido no sólo de su "puesto tradicional" en la viuda, sino incluso del propio cementerio familiar**. Se produce un salto brusco en relación al lugar donde debe ser depositado el marido difunto como "objeto conceptual": del puesto central en la vida de la viuda, a su expulsión total y su consideración en cierto modo de *estorbo*, porque "si se casa con otro hombre tienes a tu marido aquí y al otro ahí". Con este argumento María se posiciona del lado de las segundas nupcias. ¿Por qué esta concepción tan opuesta en una misma persona? Quizás ella no desea que la nueva generación de su familia se encuentre sujeta a las mismas restricciones

a las que su propia generación debió conformarse. Borrar las huellas del primer marido<sup>924</sup>, e incluso cortar los lazos con la familia del mismo abre el camino a nuevas posibilidades de recomponer otra vez un nuevo hogar. Pero también esto muestra que la sociedad tradicional pierde su fuerza coercitiva y de control con respecto a las generaciones más jóvenes que se han ido liberando de estas fuertes presiones que solían durar lo que dura una vida.

Debido a todo lo que hemos explicado los viudos que se casaban debían soportar una serie de humillaciones como ya explicamos en el capítulo 4, bajo la forma de "cencerradas":

"Si se casaban las criticaban... «esta noche vamos de cencerrada»." (Cati)

"Sacaron una cencerrá, «¡que es viudo y le van a dar la cencerrá!»." (Aurelia)

Pero existieron casos de viudas que a pesar de todo decidieron franquear estos límites que la sociedad local les imponía como cuentan Antonio y Presentación:

"También había mujeres que decían: «¿por qué voy yo a estar viuda?»." (Antonio)

"Estaba muy mal visto, pero se casaban. Mucha gente decía: «cucha, es que no puede estar sin hombre», la ponían entre ojillos<sup>925</sup>. Yo tampoco lo veo bien visto, la que ya ha conocido a su marido y se ha quedado viuda ¿para qué se tiene que volver a casar?" (Presentación)

Para nuestros informantes la mayoría de bodas de viudos se corres-

---

<sup>924</sup> Citamos el caso de una mujer francesa, nacida en Indochina, que perdió casi al mismo tiempo a su padre y a su marido -estaba recién casada-, en la guerra. Huyó junto con su familia de Saigón y se establecieron en Francia. Al cabo de unos años ella volvió a casarse en segundas nupcias; y, su madre, que en cambio no volvió jamás a casarse (es un caso muy parecido al de nuestra Carmen) había eliminado la imagen del primer marido de su hija mutilando las fotos familiares, incluso las de la primera boda.

<sup>925</sup> Los "ojos" parecen desempeñar un papel importante en este tipo de relatos como podemos apreciar a través de este texto de Presentación -"la ponían entre ojillos", o como dice más adelante: "yo tampoco lo veo bien visto"- o en otro texto de María que ya presentamos con anterioridad: "...¿cómo van a mirar a la madre con esos ojos, si otro hombre ocupa el puesto de su padre?". No olvidemos que estamos en una zona cultural donde se habla de "mal de ojo" y tiene un cierto peso "la mirada fuerte", temas a los que David Gilmore dedicó un capítulo de su libro (GILMORE, 1.995: 259-286). Gilmore dice que "Obviamente, las explicaciones estructurales no sirven para hacernos comprender mejor este fenómeno, a menos que tomemos la relación psicológica entre el individuo y el grupo como punto de partida. Pues el lugar del ojo está en la percepción y en los sentimientos sobre el grupo más que en cualquier clase o categoría identificable de seres." (GILMORE, 1.995: 259-286)

ponden con *apaños*, concepto que puede contener, según el caso, algunos significados como los que presentamos más arriba pero al que se le añade también una connotación de interés económico, como señala Antonio:

"Las viudas, algunas se casaban con solteros. Una se casó con un soltero; a éste le gustó porque ella era hija única y todo sería para ella. Y alguien le aconsejó. Pero que es el único caso, no creo que haya otro. Este muchacho y otro eran apocados y no encontraban novia fácilmente. Algunas mujeres de estas alcahuetas las apañaban y de la noche a la mañana se casaban." (Antonio)

El matrimonio de las viudas era aún culturalmente más estigmatizado si éstas se casaban con solteros. A través del testimonio de Antonio, podemos comprender que este "apaño" entre un soltero y una viuda podía presentar dos características fundamentales:

1. En cuanto a los individuos que lo focalizan: La viuda y el soltero, éste último con dificultad para encontrar novia entre las jóvenes de su categoría, es decir *solteras*. Este tipo de solteros al igual que los viudos tendrán que sobrepasar sus límites clasificatorios -recordemos el refrán que ya vimos en el capítulo 4, *ni gazpacho añadío, ni mujer de otro marío*- buscando *apaño* con una viuda; así como algunos viudos lo hacían con prostitutas.

2. En relación a los significados que adquiere el *apaño*: esta noción contiene diversos significados, uno de ellos es la intervención de la alcahueta. Pero también era entendido en relación al objetivo o interés: *un apaño* frente a la soledad, por ejemplo. En el caso del soltero que se casó con la viuda se trataría de un *apaño* económico y de evitación de la soledad (según la lectura de nuestro informante).

Culturalmente los *apaños* son mal percibidos ya que tradicionalmente el ideal popular en la cultura andaluza es de *casarse por amor* y hacerlo libremente; es decir, que sea elegido por los propios jóvenes y no por los padres. Es conocido el proverbio de que "sólo los pobres se casan por amor" de ahí que se considere el primer matrimonio como el único posible al que se añade el valor del rito de la primera vez ligado además a la juventud y a las ilusiones de la misma; en cambio no reconoce esta capacidad de poder amar una segunda vez cuando la persona puede encontrarse en otra etapa de su vida. En este sentido el rechazo es visceral.

Este segundo matrimonio abre toda una serie de consideraciones "sospechosas" de interés del ego -¿sospecha de *egocentrismo*?-, frente al primero "por amor" -¿considerado entonces como *alocentrismo*?-. De ahí se deriva que el segundo matrimonio considerado como interesado daba lugar a una especie de escarnio público y los contrayentes se veían obligados a casarse discretamente ayudándose en muchos casos de la capacidad de ocultación de la noche. Es en este contexto donde se produce la "cencerrada":



"Que se casaban..., se decía que no era buena; yo no lo sé; yo me quedé viuda y no me casé. Costumbre tienen de tirarle piedras cuando un viudo o una viuda se casan con mozuela o viuda; le atan a la puerta una pila de latas para que se enterara todo el mundo que allí hay viudo o viuda; la cencerrada que le dicen cuando se juntaban."  
(Carmen)

"Si se casaban con otros les daban una cencerrá. Les ponían latas en la puerta, tocaban en la puerta y si se asomaban les daban vino o dinero... Era una burla. A lo mejor había cuarenta o cincuenta dando voces con cencerros. Aquí se dejó de hacer una vez que se hizo y hubo una pelea, y mataron a uno. Los civiles: «que no toquéis, que os damos en la cabeza», y por señas decían: «darle más».

«Pobre del Tío Higueras  
no para de dar blincos,  
porque no quiere que le den  
la cencerrá a su Domingo.» (Aurelia)

## ANEXO XIII

### Las buenas y las malas personas.

*"En el mundo hay de todo menos palomas. Como las palomas son tan buenas..."* (Antonio)

Este tema engloba las representaciones que nos hacemos del *otro* -se trate de vivos o muertos- lo que conlleva una lectura y un juicio que dan lugar a la formación de una serie de categorías. Vamos a exponer algunas de éstas que fueron apareciendo en las entrevistas y que se graduaban desde lo malo a lo bueno. Los ejemplos que ofrecen nuestros informantes juzgan, en general, a personas en posición de un cierto poder económico-social. Es, justamente esta posición la que va a implicar la visibilidad de ciertos comportamientos y acciones, susceptibles de entrar en estas categorías, pero también el hecho de que quedan fuera de la definición identitaria de la comunidad. Estos casos facilitan la comprensión del objeto del juicio.

A través de los ejemplos que presentamos nuestra intención es comprender algo de cómo se forman estas construcciones de la alteridad. Es decir qué es lo que hace que "el público" encasille a una persona en una o en otra categoría. Nuestros informantes, al evocar casos de personas que conocieron, no podían evitar añadir continuamente al nombre "fulanito de tal" la coletilla de "que era muy buena persona", o por el contrario "muy mala persona". Llegó a parecernos que sentían una especie de obligación de posicionar al otro en este tipo de categorías lo que a su vez les posicionaba a ellos mismos en situación de "jueces".

#### **Las malas personas.**

Son aquellas que son injustas y perversas, a las que se les aplican toda una serie de superlativos y metáforas y que por supuesto se espera que un día vayan al infierno. Este tipo de categorización del otro se aplicaba de forma bastante clara a los individuos que detentaban alguna clase de autoridad o poder y que abusaban de ellos: los curas, los ricos, la Guardia civil, etc. La dimensión social de la "persona" está bien presente puesto que esta noción aparece para nombrar la categoría. Veamos algunas categorías como ejemplos de sus "actos":

##### 1.- El robo de tierras tras la guerra civil:

"[...] el administrador, **que era más malo que la puta que lo parió**; hizo mucho daño. A mi familia nos quitaron las tierras de mi padre y yo se las pedí, y él me dijo: «las de tu padre no, no te las puedo dar. Escoge otra». ¡Tú te fijas!, ¿con qué cara iba yo a coger las tierras de otro, para que luego dijeran...? Yo quería las tierras de mi padre, no las de otra persona." (Antonio)

## 2.- Los insultos, la tortura, y las vejaciones de la autoridad militar sobre la población civil.

"El cabo Mera **hizo por allí de herejías**<sup>926</sup>..., insultando... Me vio el pan y me pidió los papeles del CEUM, los papeles del día que había ingresado por kilos de trigo para hacer por kilo de pan; para justificar por qué comía pan de esa manera. Me dijo el cabo Mera: «Te corto los brazos y te entierro en un barranco», pero en eso salió el padre del encargado y me fui. Yo no quería encontrármelo de nuevo y el sastre le dijo que no se metiera con el chico del pan, y él decía que no me había dicho nada. Luego me lo volví a encontrar y me compró pan.

En los cortijos había bellotas, y los pobres iban por bellotas. Había una encina que le habían puesto "la Almendrica", por lo dulces y buenas que estaban las bellotas que daba. El cabo Mera pilló a uno comiendo bellotas y lo tuvo toda la noche dando vueltas alrededor de la encina; me lo dijo el encargado: «Mira Antonio vengo malo», y me lo contó. Lo tuvo toda la noche dando vueltas alrededor de la encina, cuando el hombre caía rendío le daba palos y seguía." (Antonio)

## 3.- Las calumnias:

"En una familia se murió la madre. Me lo contó él mismo esto. Tenían una tienda de comestibles; pero al quedarse viudo vino el disparate: «Mi padre me cogió y me dijo: 'Mira si no te buscas novia y te casas me busco yo una viuda y me caso'». Porque él no quería casarse, pero necesitaba una mujer. En los pueblos siempre hay alcahuetas... Y buscó una mujer y ella que tenía un novio lo dejó y le dijo que sí; y se casó con éste que el padre le decía. Al que le quitó la novia era barbero y éste también se casó, ambos tuvieron hijos. Pues uno de los hijos de este rico -íntimo amigo mío- tenía una moto, y el barbero éste venía todos los días a Granada porque tenía prisa... y todos los días se venían en la moto. La historia se sabía en Deifontes, pero los hijos no lo sabían. Iban en la moto el hijo del barbero y el hijo de los ricos. **Y lo que inventó el tío malo que ya murió y que estará en el infierno.** Y va y le dice un día: «J. ¿no te da ná llevar a ese en la moto con lo mal que habla de ti?». Y finalmente no se lo dijo, y le dijo: «mira el señorico lo sabe»; y le dijo: «pero es que es la honra de tu familia». Vino a mí y yo no le quise decir. Vino varios días después: «Antonio, no me voy de tu casa hasta que no me lo digas...», le decían de apodo el Pincho. Me llegó a decir: «¿es que están criticando a mi mujer?». Yo le dije que no, ya no tuve más remedio que decirle la verdad «que Herminio dice que tu padre le quitó a su novia», y ya se tranquilizó. **Fíjate a donde lle-**

---

<sup>926</sup> El injusto es un hereje.

gan la gente perversa." (Antonio)

### "No era mala persona"

Entre las malas y las buenas personas existen categorías intermedias:

"Tuve un juicio con un fascista. El juez también era uno de ellos pero no todos eran iguales, y **éste no era mala persona**. Me acusaron de que mis mulas habían pisado sus tierras, pero tenía un testigo. Cuando el fascista vio desbaratado todo dijo que mi mula le había coceado; dijo que pagaba a un forense que había en el pueblo para que lo certificase y entonces el otro me acusó de meterme contra los fascistas, y que yo decía que eran unos asesinos. El juez me dijo que llegadas las cosas a este punto que había que parar esto, porque con esas acusaciones y mi familia en la cárcel... y sabiendo él los tiempos que corrían y como andaban las cosas lo mejor era cortar esto; y lo mismo le dijo al otro, que Antonio pagaría los gastos del juicio y que quedaría todo ahí. Y así fue. Yo tuve que pagar las costas del juicio, pero si hubiera sido otro juez yo hubiera acabado en la cárcel o algo peor. El otro me puso este juicio para quedarse con mis mulas." (Antonio)

Nuestro informante al afirmar del Juez falangista que "no era mala persona" no dice tampoco que fuera "buena persona", puesto que se hubiera esperado que como juez -rol de su persona- hiciese justicia; no obstante, y dado el contexto le reconoce que "si hubiera sido otro juez yo hubiera acabado en la cárcel o algo peor." Esto es comprensible a la vista de los fusilamientos que se produjeron por mucho menos de lo que cuenta Antonio.

### Las muy buenas personas

Esta categoría se puede aplicar a la generosidad, que en el caso que cuenta a continuación el informante se trata de la de un rico con los "pobres" y que se asimila al de "bueno y tonto":

"Juan de Dios Mero, un señorito muy rico y muy bruto. Se lo trajeron a Granada a vivir con el hermano pues lo habían secuestrado varias veces, y se tuvo que volverse porque no sabía hacerse las necesidades en los cuartos de baño de la ciudad. **Pero era muy buena persona**. A mí me daba sacos de garbanzos muy baratos, por dos pesetas y pico; y yo los vendía por catorce pesetas en el extraperlo. Me lo daba muy barato para mí y para mi familia. Como lo vendía se me acababa pronto y entonces iba a pedirle más. El otro se extrañaba de que se me hubiese acabado tan pronto pero **como era tan bruto se lo creía todo**, y yo le decía que tenía muchos chiquillos; él me dijo que por qué había tenido tantos, y yo le decía que los hijos vienen a pesar de que uno no quiera y me daba el saco. Me dediqué al extraperlo porque me tenía que sacar mi dinero, y me lo saqué." (Antonio)

## Los hombres "buenísimos".

En esta categoría se abandona la noción de persona para retomar la genérica de "hombres". Sin embargo es equiparable a la categoría anterior de *las muy buenas personas*. Quizás un estudio profundo del tema podría arrojar más luz sobre este tipo de distinciones que pueden parecer apenas perceptibles. Quizás estemos en los límites de las nociones de hombre, persona, individuo y sociedad:

"Este hombre tenía la costumbre<sup>927</sup>... le echaba todas las mañanas antes de comerse las migas..., y con una botella de anís le echaba una copa de anís a cada trabajador de los que tenía fijos y por la noche un vaso de vino a cada uno. **Era un hombre buenísimo**. Y había uno, el pensador, el que cuidaba todas las noches a las mulas, porque pensaba ¿habrá comió el mulo?, ¿no ha comió?, ¿se habrá puesto enfermo? Cuidaba los mulos de noche. Este no se bebía ni el vaso de vino ni la copa, porque a fin de mes se bebía los 30 vasos de vino, y al otro día las 30 copas. Le gustaba así eso. [...]" (Antonio)

Este hombre -otro "rico" con obreros fijos- al que nuestro informante califica de "buenísimo" es descrito como un hombre que trabajaba concienzudamente y preocupado por su hacienda. Lo que motiva el calificativo moral de Antonio presenta dos aspectos:

1.- La consideración de una cierta generosidad quizás no muy corriente entre los de su clase con "el grupo" de trabajadores a través del **regalo** en vino y aguardiente. Esto es visto como un signo de reconocimiento de una cierta dignidad del trabajador como hombre.

2.- Nuestro informante está queriendo decir en su relato que este rico propietario además de ocuparse del grupo de trabajadores respetaba la particularidad individual de cada uno de ellos, como es el caso de "el pensador", que como "individuo" establece de forma diferenciada con respecto al resto del grupo la forma en que desea recibir "su regalo".

Por tanto asumir este gesto de reconocimiento de sus trabajadores a través de la generosidad -recordemos que los "ricos" quedan fuera de la categoría de la comunidad- implica entrar en el sistema del don con las consecuencias que esto conlleva lo que le da un "cierto" peso moral en cualquier caso y la posibilidad para el individuo "rico" de entrar en la comunidad en la categoría de "buenísimo". Si el rico hacía esto por tener contentos a los trabajadores -lo que sería la contrapartida del don, y es lo que las empresas modernas capitalistas han terminado por comprender para mejorar su sistema de producción- no encontramos en nuestro informante el tipo de críticas

---

<sup>927</sup> Cf. II. 4.1., pg. 393. Es el caso del hombre que mostró su puño vacío a su hijo como herencia cuando estaba en el lecho de muerte.

ideológicas de la izquierda que hacen referencia a un paternalismo considerado como indigno para los burgueses intelectuales de izquierdas, críticas que se producen en otro nivel diferente al de la lógica en que estas se producen en la mentalidad de la gente del campo. Digamos que esta es la lectura de los intelectuales de la izquierda de clase burguesa, generalmente urbana. Antonio que luchó en la guerra civil como republicano situándose ideológicamente en la izquierda, al ser de origen campesino bien inscrito en la cultura popular del campo hará una lectura en relación a la lógica de las relaciones y los valores en su mundo. Esta diferencia entre los ideólogos burgueses urbanos de izquierdas, y las verdaderas gentes de base de origen popular y trabajadora, sean o no de izquierdas, llega a veces a una ruptura como muestra la obra de Jorge Semprún "Últimas tardes con Teresa", en que encontramos este ambiente de jóvenes burgueses intelectuales y universitarios urbanos que luchan en los años 60 en el contexto de la universidad española por sus ideales de izquierda; pero, cuando se produce el encuentro "real" con el que encarna el objetivo de sus luchas contra las injusticias sociales, es decir, con "el trabajador" el choque es brutal así como el desprecio. Esto se debía a que estos intelectuales reprochaban la falta de conciencia de clase contra la explotación capitalista y no comprendían que el trabajador concreto respondía a una socialización también concreta que hacía que los valores compartidos eran diferentes.

### **Los "fuera de serie":**

Estamos ante una categoría que se situaría fuera de las categorías socio-morales admitidas por el grupo y que dan lugar a las coordenadas con las que la comunidad funciona; los "fuera de serie" no entrarían dentro de las categorías binarias -bien y mal- tradicionales, sino que se situaría por encima de ellas planteando la cuestión de un cierto misterio del bien.

"También se decía de un hombre fuera de serie... se murió, se decía: «anda que ya ha hecho bastante». Es porque si es muy bueno, no sabes comprender." (Aurelia)

### **Convertibilidad y Reversibilidad.**

Pero la percepción del bien y del mal tiene un carácter de convertibilidad y de reversibilidad que puede afectar a diferentes percepciones culturales así como a diferentes perspectivas ideológicas. Lo que es leído e interpretado como mal puede serlo en otro momento y circunstancia como un bien, o por el contrario lo que es valorado de bueno puede pasar a ser malo como vemos en el texto siguiente:

"La gente me apreciaba mucho. De mí dijeron que estuve en la zona roja y ni las prostitutas querían bailar conmigo, ¿qué se pensaba esta gente que éramos? Se decía que los rojos matamos al Señor. Me acuerdo que una niña iba a su madre y le decía: «Ay mamá, que dicen que ya no hay Dios, que lo mataron los rojos»; «hija mía no te preocu-

pes, sólo rompieron algunas estatuas pero al Señor no lo mataron». Cuando esta niña creció y conoció a mi hermano, él que tenía con pena de muerte y que era del partido comunista, esta mujer decía: «Ay que ver la de embustes que nos decían con lo buenísimo que es este hombre y creernos todos los embustes...» (Antonio)

Las categorías que hemos ido presentando estaban interiorizadas en nuestros informantes y las aplicaban a las personas con nombres y apellidos que habían conocido en sus vidas. En cambio, en este último texto hemos presentado los juicios de posguerra donde a diferencia de las categorías anteriores los conceptos de bien y de mal se aplican a un conjunto abstracto de personas designadas bajo el apelativo genérico de "Los rojos", diabolizados por los vencedores. Para situarse del lado del bien o del mal no se trata tanto, en este caso, del acto o comportamiento individual procedente de la interioridad del individuo, como de la pertenencia a un grupo ideológico determinado, siendo esto último lo que le va a conferir su estatus de bueno o malo. Tras la guerra, estas categorías de "buenos" y "malos" quedaron definidas por el poder ideológico del nuevo estado cuyo poder se definía a sí mismo como el bien en oposición al mal.

El testimonio de Antonio, como tantos otros, demuestra que este tipo de clasificaciones no resisten ni la prueba del tiempo ni el contacto con el otro, quedando neutralizado con el transcurso del tiempo y a través del conocimiento de ese "otro", aunque este tipo de configuraciones pueden generarse en un futuro hipotético, como bien muestra la historia.

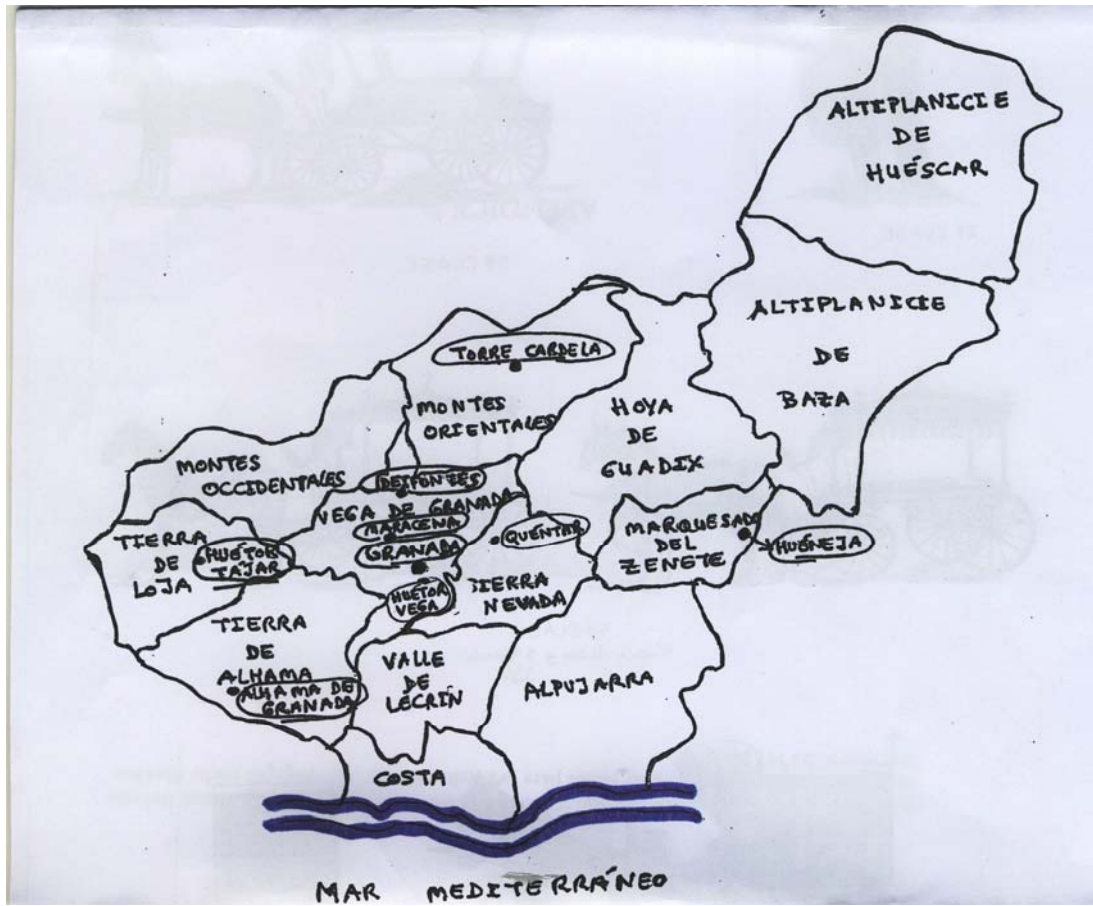




**V**  
**APÉNDICES**

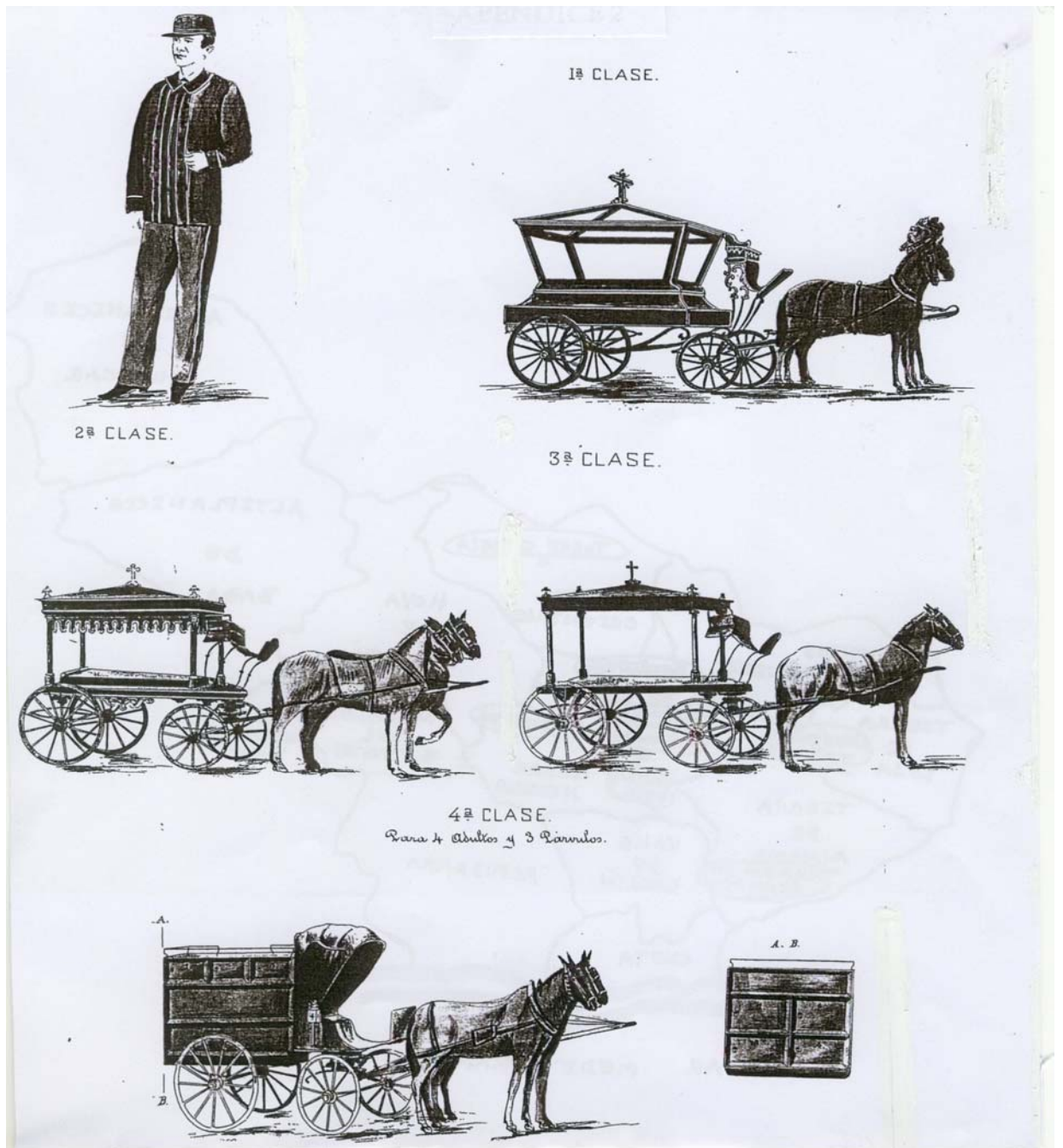


## APÉNDICE 1



PROVINCIA DE GRANADA

## APÉNDICE 2



A.H.M. Gr. Indice Cementerio, Legajo 2289. Año 1.891 "Expediente de D. Manuel Beltrán proponiendo razonamientos y fórmulas para la conducción de cadáveres en coche fúnebre. Doc. con fecha 14 - 7 - 1.891.

## APÉNDICE 3

# EDICTO.

**D. JOAQUIN ALONSO PINEDA,**

ALCALDE POPULAR DEL AYUNTAMIENTO DE ESTA CAPITAL.

**HAGO SABER:** Que estando prohibido terminantemente que la conduccion de cadáveres se verifique por los paseos y jardines de la Alhambra, por ser uno de los sitios de recreo más interesantes de esta poblacion, y con el fin de que las determinaciones de la Autoridad tengan cumplido efecto, he dispuesto lo siguiente:

1.º Queda desde esta fecha prohibida la conduccion de cadáveres por los paseos de la Alhambra.

2.º Los que procedan de las parroquias del Sagrario, Magdalena, San Justo, San Ildelfonso, San Matías, San Gil, San Andrés, San José, Salvador, San Pedro y Sacro-monte, lo serán por la Carrera de Darro, Aljibillo y Cuesta del Rey Chico.

Los de las Angustias, Santa Escolástica y San Cecilio, por el Campo del Príncipe y Baranco del Abogado.

3.º Los que lleven coche fúnebre llegarán hasta el Aljibillo y Campo del Príncipe, segun de las parroquias de donde procedan, desde cuyos puntos serán conducidos á hombro.

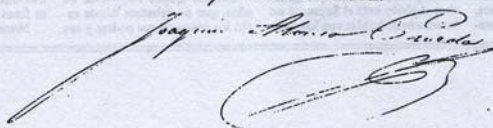
4.º Para evitar el aspecto que producen los cadáveres, los conductores de los mismos cuidarán de llevarlos con el decoro debido, tapadas las cajas y de ningun modo descubiertos.

5.º Quedan dadas las órdenes oportunas á los Guardas jurados de los paseos de la Alhambra, para que no permitan la conduccion de cadáveres por los mismos.

Los contraventores á las disposiciones anteriores serán castigados con arreglo á la ley, como infractores de las disposiciones de la Autoridad.

Lo que se hace notorio por medio del presente, para conocimiento del público.

Granada 27 de Julio de 1872.





## APÉNDICE 4

EL PAÍS, sábado 22 de octubre de 1994

ESPAÑA / 21

### EL LABERINTO DE LA ADMINISTRACIÓN

La escasa delicadeza de algunas instituciones en sus relaciones con los ciudadanos resulta hiriente cuando median los muertos. Es el caso de 60 vecinos de Santiago de Compostela, dueños de otras tantas tumbas en un

camposanto que se trucó en parque sin que el Ayuntamiento negociara la permuta. El Supremo ordenó hace 24 años la expropiación, aún sin ejecutar, de unos sepulcros convertidos en elementos decorativos.

## Los muertos, ¿dónde están?

**INMACULADA G. MARDONES**  
La belleza de los cementerios enmascara el dolor que yace bajo las tumbas, un dolor que en ningún otro sitio es tan palpable como en Galicia, donde las sepulturas de piedra emergen de la tierra para confundirse en la penumbra nebulosa. La cultura de la muerte tiene aquí una envoltura dramática que gravita con crudeza sobre más de sesenta vecinos de Santiago de Compostela. "Nos han profanado las tumbas", dice María del Carmen Montero López, una de las querrelantes contra el Ayuntamiento de su ciudad.

La historia del camposanto de Santo Domingo arranca en la dietadura (año 1969), cuando la alcaldía decidió clausurarlo y convertir la magnífica colina que ocupa en las afueras de la ciudad en parque público. Mediante un edicto se propuso a los propietarios de sepulcros su permuta por otras tumbas en el cementerio de Boiscaca, de nueva creación, corriendo los gastos de traslado por cuenta de los interesados.

Hubo muchos que aceptaron la permuta, pero otros muchos, tantos como 10.000, o no se ente-

raron de la oferta municipal o se resistieron a aceptarla.

El abogado Ramón Jorge País asumió la defensa de estos últimos, en número de unos sesenta. La Audiencia de La Coruña desestimó sus pretensiones, pero no así el Tribunal Supremo, en cuya sentencia del 17 de octubre de 1972 dijo que revocaba los acuerdos municipales sobre la permuta forzosa de las tumbas y la extinción de las propiedades; reconocía, además, el derecho de los recurrentes a que, en caso de desacuerdo sobre las indemnizaciones que ofrecía la Corporación, se procediera a la apertura de expedientes de expropiación forzosa para abonar el debido justiprecio.

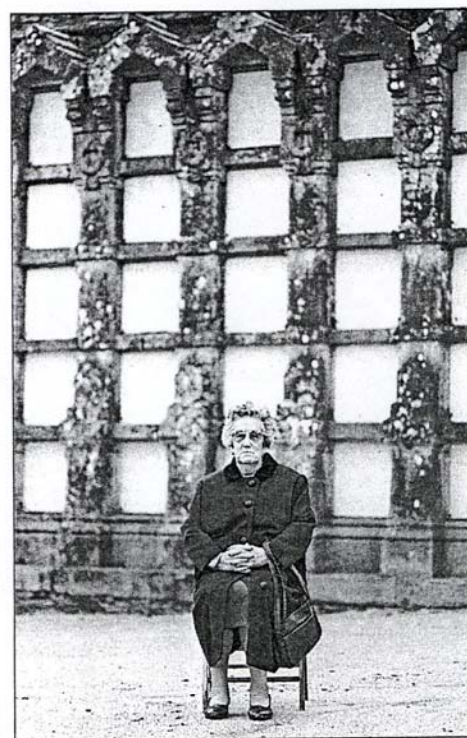
#### Fosas comunes

"El Ayuntamiento ha hecho caso omiso de la sentencia", asegura Ramón J. País. "Empezaron suprimiendo la guardia y al poco tiempo comenzaron a aparecer sepulturas abiertas con el grave peligro que ello supone para la salud pública. Desde que ganamos el pleito ante el Supremo no he cesado de hablar con los suce-

sivos alcaldes —hasta seis o siete—, pero ninguno de ellos sabe nada del asunto. Según la sentencia, tenían que haber sido expropiadas 10.000 sepulturas. Nada se ha cumplido. Luego vino la inauguración del parque con todo tipo de pompas, incluidas esculturas de Chillida, a costa de cuatro desgraciados".

País cree que ninguna Corporación puede prescindir de dirigirse a cada uno de los propietarios de sepulcros, debidamente registrados, para proponerles cualquier oferta. "¡Es inconcebible y una auténtica sinvergonznería que un alcalde decida llevarse un cementerio de un lado a otro y el que no quiera que se aguante!".

"Se trata de un allanamiento y una profanación de tumbas y, si a un delincuente cualquiera se le castiga por actuaciones como ésta, yo exijo para los alcaldes de Santiago el mismo tratamiento que para los delincuentes", dice enojada María del Carmen Montero López, una de las afectadas. "¿Cómo le voy a decir a mi madre —Carmen López Rey—, de 80 años, que no sabemos dónde están los restos de sus padres y sus



OSCAR PARIS

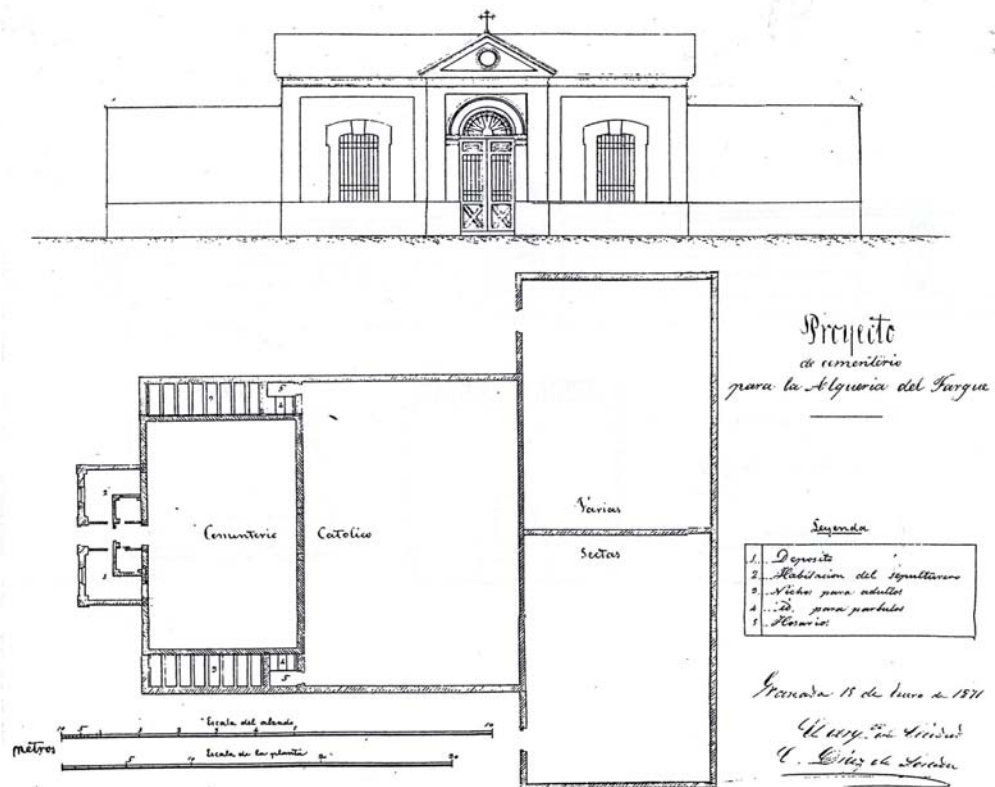
Carmen López Rey ignora en cuál de estas tumbas reposan sus antepasados.

hermanos?, ¿en fosas comunes? Nuestra sepultura era de propiedad privada, tenía numeración. Creemos que los restos de nuestros familiares los han depositado en fosas comunes".

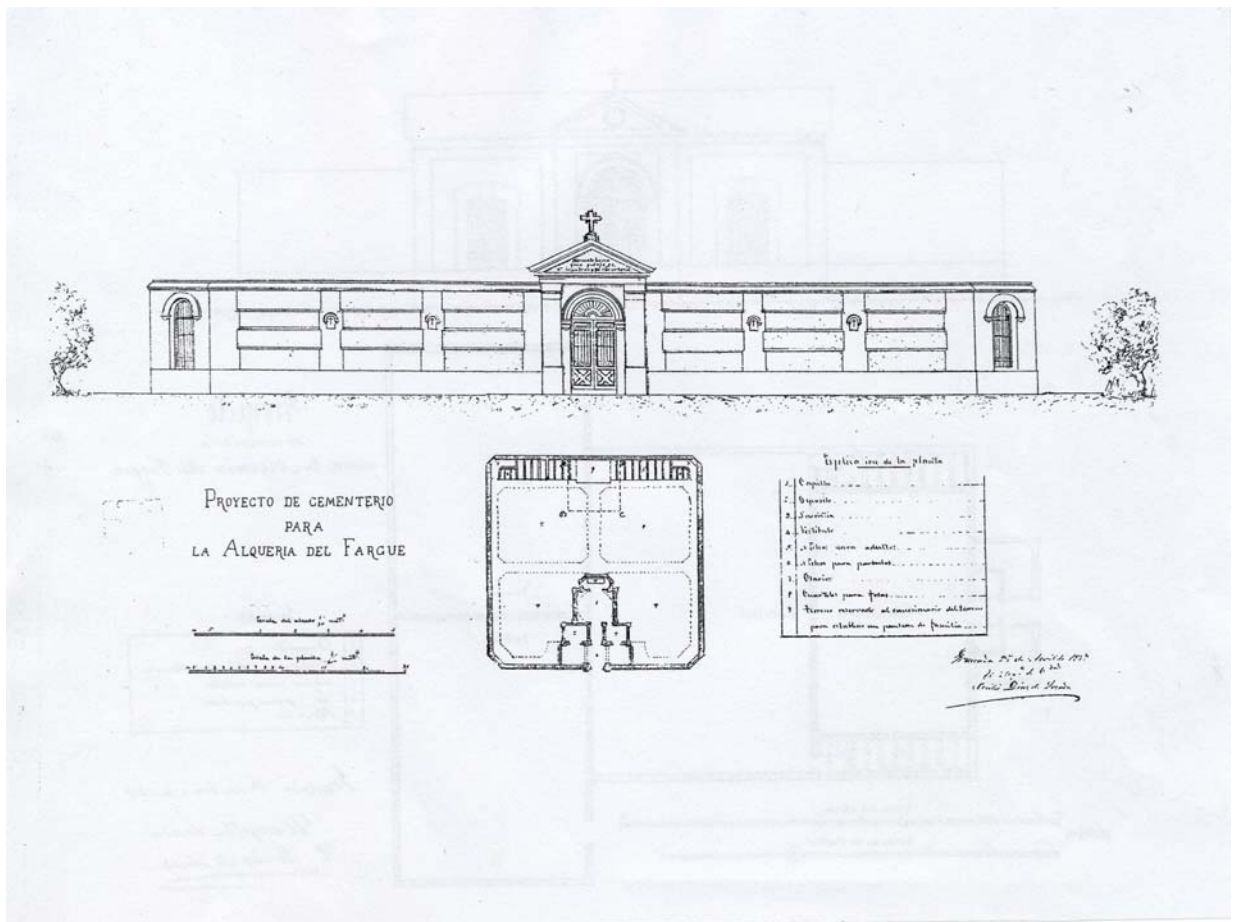
María del Carmen ha intentado

establecer contactos con algún concejal para que le dé alguna explicación, sin éxito. (Lo mismo le ha ocurrido a este periódico). También ha recurrido al Defensor del Pueblo gallego, de quien espera una respuesta.

## APÉNDICE 5



A.H.M. Gr. Indice Cementerio, Legajo 2129. Año 1.869 "Expediente sobre construcción del Cementerio para la Alquería del Fargua". Doc. con fecha 19 - 1 - 1.871.



A.H.M. Gr. Indice Cementerio, Legajo 55. Año 1.878 "Proyecto del Cementerio para la Alquería del Fargue" Doc. con fecha 27 - 4 - 1.878.



## APÉNDICE 6



SEVERINE PINEAUX

Imágenes de Cartas Postales





SEVERINE PINEAUX



ERLÉ FERRONIERE



DOMINIQUE LE NOUAILLE



PASCAL MOGUÉROU

ELLEN LORIEN



ERLÉ FERRONNIÈRE



JEAN-BAPTISTE MONGE

JEAN-BAPTISTE MONGE





JOHN SHANNON



ANTHONY DE SOUSA

## APÉNDICE 7



ANTHONY DE SOUSA

"Au Crépuscule"

Imágenes de Cartas Postales





ANNE GEDDES





ANNE GEDDES



**LAURIE SNOW HEIN**



SHEILA WOLK





“ L'Eternel est près de ceux  
qui ont le cœur brisé,  
et il sauve ceux  
dont l'âme est abattue. “

Psaume 34:19

*Sincères Condoléances*





*Sincères Condoléances*

**VI**  
**TABLAS**





## EMOCIONES Y SENTIMIENTOS DIURNOS

### 1) EL MOMENTO DEL DUELO

**TABLA I - Nivel de teorías:**

<p><b>- Teoría tradicional:</b></p> <p><b>a) <u>En lo Invisible:</u></b></p> <p>- Los sentimientos de los dolientes - internos e <b>invisibles</b>- se pueden leer a través de las manifestaciones emocionales públicas (visibles) que los mostrarán. <b>Se busca saber si</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>- Lo ha sentido, o</li><li>- No lo ha sentido.</li></ul> <p>- <b>Gran diferencia de género.</b> Mientras que la mujer tiene que señalar de forma visible los sentimientos, el comportamiento de los hombres se asemeja al de la teoría de la modernidad: hay exigencia de no señalar al exterior la expresión de los sentimientos (invisibles) con comportamientos y expresiones emocionales (visibles).</p> <p>- <b>Modelo de Exteriorización y Visibilidad:</b> lo de dentro (sentimientos invisibles como significados) tiene que proyectarse hacia fuera a través de las emociones visibles, que se configuran como significantes. Y lo de fuera (emociones) debe permanecer al exterior.</p>	<p><b>- Teoría Moderna:</b></p> <p><b>a) <u>En lo Invisible:</u></b></p> <p>- Los sentimientos también son considerados <b>invisibles</b>. Lo que cambia es que no se pretende, ni social ni individualmente indagar en los sentimientos ajenos. <b>No interesa saber si</b></p> <ul style="list-style-type: none"><li>- Lo ha sentido, o</li><li>- No lo ha sentido.</li></ul> <p>- <b>Diferencia de género relativamente inapreciable.</b> Las expresiones emocionales -que como ya vimos son visibles, exteriores y por tanto se pueden leer en el rostro de la persona- deben permanecer al interior del individuo (como emoción individual o como emoción social).</p> <p>- <b>Modelo de Interiorización e Invisibilidad ("Llorar en silencio" y "sentir al difunto"),</b> en que lo de dentro (sentimientos) tiene que permanecer adentro y lo de fuera (emociones) tiene que pasar al interior.</p>
--	--

<p><b>- Teoría tradicional:</b></p> <p><b>b) <u>En lo Visible:</u></b></p> <p>-Las <b>emociones</b> son consideradas a la vez íntimas y públicas. Su expresión está sujeta al principio en que el cariño supone demostración que <b>se señala</b> a través de <b>expresiones emocionales culturalmente codificadas</b>.</p> <p>-Estas expresiones emocionales <b>visibles</b> para el ojo social se corresponden simétricamente al sentimiento interior que es invisible. Estos comportamientos llegan a ser signos portadores de significados leídos por el resto de la colectividad.</p> <p>-<b>Signos:</b> llantos (llorar percibido como fenómeno público) y griteríos, cuya intensidad es medida de forma cuantitativa: mucho, poco, nada. Otros signos son: privación (comer, beber), abrazos, desmayos, etc.</p> <p>-<b>Significados:</b> cuantitativamente se establece una relación directamente proporcional a la cualidad: + (Mayor) Cantidad = + (Mayor) Cualidad del querer. Y - (Menor) Cantidad = - (Menor) Cualidad del sentimiento.</p> <p>* LLORAR Y/O GRITAR = QUERER (+ o -) al difunto.</p> <p style="text-align: center;"><u>Para el emisor:</u> llorar o gritar = evidencia del sentimiento propio y demostración pública del mismo.</p> <p style="text-align: center;"><u>Para el receptor o público:</u> Interpretación o lectura del sentimiento ajeno que queda validado por la demostración del emisor.</p>	<p><b>- Teoría moderna:</b></p> <p><b>b) <u>En lo Visible:</u></b></p> <p>-Las <b>emociones</b> son consideradas íntimas y privadas. No hay un modelo o código social único de señalización ("<b>Cada uno hace lo que siente</b>") pero siempre dentro de unos límites. Ruptura del principio de demostración pública obligatoria.</p> <p>-Estas expresiones emocionales pasadas hacia lo <b>invisible</b> para la sociedad no se corresponden con el sentimiento. La correspondencia de significados se establece en otro nivel diferente al cariño hacia el difunto</p> <p>-<b>Signos:</b> llantos intensos (llorar como fenómeno privado) y griteríos, serán percibidos como discordantes cuanto mayor sea la modulación de la expresión. Comer o beber ya no son signos, ni remiten a un significado.</p> <p>-<b>Significados:</b> cuantitativamente relación inversamente proporcional a la misma cualidad: + Cantidad = + Escándalo = + sospecha que el doliente trata de focalizar sobre sí mismo la atención y no sobre el sentimiento hacia el difunto. Y - Cantidad = + sentimiento, y + dignidad.</p> <p>* LLORAR Y/O GRITAR ≠ (necesariamente) QUERER (+ o -), sino = a LLAMAR (+ o -) LA ATENCIÓN.</p> <p style="text-align: center;"><u>Para el emisor:</u> 1) llorar o gritar = sentimiento y demostración pública de cariño al difunto. 2) Escándalo <i>chillar al difunto</i>.</p> <p style="text-align: center;"><u>Para el receptor o público:</u> Lectura que no reconoce o valida al doliente, puesto que considera que sólo le concierne a él en su interioridad.</p>
---	---

<p>* NO LLORAR = NO QUERER.</p> <p>* COMER, BEBER, OÍR LA RADIO, ETC. = NO LO SENTÍAN.</p> <p>* NO COMER, NO BEBER, ETC. = MÁS SENTIMIENTO (si se come ha de ser en privado, eliminando así un signo negativo. Comer de forma pública es un contrasentido puesto que se estaría emitiendo un mensaje significando algo que está contra la norma y que va contra el propio actor.)</p> <p>* PRESENCIAS = "TODO" EL PUEBLO ACOMPAÑA EN EL SENTIMIENTO. El grupo presente simboliza el todo.</p> <p>- Obligatoriedad social.</p> <p>- <i>Saber hacer</i> en el manejo del desajuste emocional entre dolientes y no dolientes.</p> <p>- La práctica del duelo es fundamentalmente visible para la sociedad, ésta posee un sistema de coacciones y sanciones para mantener la visibilidad.</p>	<p>* NO LLORAR (o "llorar en silencio) = MÁS SENTIMIENTO.</p> <p>* COMER, BEBER, OÍR LA RADIO... <b><u>SIN SIGNIFICACIÓN.</u></b></p> <p>* NO COMER, NO BEBER, ETC. <b><u>SIN SIGNIFICACIÓN.</u></b></p> <p>* PRESENCIAS = LAS PERSONAS INDIVIDUALMENTE PRESENTES ACOMPAÑAN EN EL SENTIMIENTO. Los individuos aparecen autoreferenciados.</p> <p>- Cada uno hace lo que siente.</p> <p>- Falta de un <i>saber hacer</i> en el manejo del desajuste emocional.</p> <p>- La práctica del duelo manifiesta una tendencia hacia lo invisible, existe un sistema de coacciones y sanciones que obligan a la inhibición del mismo.</p>
---	--

**TABLA II - Nivel de las prácticas:**

<p><b>- Prácticas tradicionales:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Se muere generalmente en sus casas.</li> <li>- La noticia de la muerte circula rápidamente.</li> <li>- Los dolientes como partes individualizadas pueden referenciarse a sí mismos en relación al todo pueblo a través de las presencias y ayudas de los vecinos.</li> <li>- <b>Velatorios en casas.</b> Casas abiertas con fuerte interacción social. Posible tensión entre la presencia del grupo que invade los espacios de la familia en duelo, y el deseo del doliente de estar solo, pues para él este es un período de individualización.</li> <li>- Generación espontánea del sistema de ayudas y dones: domésticas, preparación del difunto, presencia y acompañamiento. Participación de las nociones <i>nosotros</i> y <i>unión</i> reforzando su identidad.</li> <li>- Hay momentos de humor considerados necesarios y normales.</li> <li>- Comensalidad informal y solidaria bajo el sistema de ayudas que refuerza también el sentimiento de unión del pueblo.</li> <li>- Existe una marcada segregación sexual de espacios.</li> </ul>	<p><b>-Prácticas modernas:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Se muere, en general, en los hospitales.</li> <li>- <i>No se enteraban de nada en la ciudad.</i></li> <li>- Los dolientes como partes individualizadas no pueden referenciarse a sí mismos con el todo ciudad con la sola la presencia institucional que gestiona el duelo.</li> <li>-<b>Velatorios fuera de las casas en tanatorios públicos o privados.</b> Pisos cerrados y relación difícil entre doliente y hogar con sentimiento de aislamiento, temor y soledad en los dolientes, al no existir las presencias que asumían las prácticas tradicionales.</li> <li>- Las instituciones o las compañías de seguro gestionan parte del sistema de ayudas tradicionales, sobre todo en la preparación del difunto y el entierro. Desaparece toda referencia a un <i>nosotros</i>.</li> <li>- El humor es considerado como escándalo y falta de respeto.</li> <li>- El consumo de bebidas o alimentos se produce a través de los circuitos mercantiles de la ciudad (café, bares o máquinas).</li> <li>- En principio no existe segregación de espacios, aunque ésta puede generarse por la fuerza de las costumbres tradicionales.</li> </ul>
---	---

<ul style="list-style-type: none"> <li>- Presencia cuantitativa mayor en pueblos que en ciudad, con mayor presencia de vecinos en pueblos.</li> <li>- Prácticas del Griterío en momentos que marcan límites y se puntúan: llegada de familiares, del ataúd, salida del difunto, etc.</li> <li>- Manejo del desfase emocional entre dolientes y no dolientes, compartiendo presencia, sociabilidad, conversaciones. Puede producirse una cierta alternancia entre risas, sonrisas, lágrimas, etc.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Presencia cuantitativa de personas menor que en pueblos. Prácticamente ausencia de vecinos.</li> <li>- Prácticas del Silencio en los momentos más determinantes o emotivos y que también marcan límites, puntuados éstos con silencios.</li> <li>- No manejan el desfase emocional entre dolientes y acompañantes. Las charlas y conversaciones tienen tendencia a girar únicamente en torno al difunto. Se evitan temas de la vida cotidiana y otros sujetos pueden aparecer como banales.</li> </ul>
---	---

2) EL DUELO EN EL DEVENIR.

TABLA III - A) El luto: nivel de teorías.

<p><b>- Teoría tradicional:</b></p> <p>- Luto = Sentimiento. (<i>El luto es el sentimiento de la persona</i>). El luto (externo) depende del sentimiento (interno); cuanto más riguroso sea significará más sentimiento.</p> <p>- El luto es exterior ("<i>color del vestido</i>") e interior ("<i>corazón</i>").</p> <p>- Exterior (visible) = Interior (invisible).</p> <p>- El luto puede ser de verdad (sincero) o por <i>el qué dirán</i>.</p> <p>- No luto (exterior):</p> <p style="padding-left: 40px;">= No sentimiento.</p> <p style="padding-left: 40px;">= falta de respeto.</p> <p>- Con el luto (exterior) se siente más.</p> <p>- Privado y público.</p> <p><b>- Signos:</b></p> <p style="padding-left: 40px;">* <b>Vestidos negros</b> = Vestirse del sentimiento interior = Estatus y estado del individuo en su ser individual (se corresponde con conductas de evitación de los dolientes al no desear ver a nadie; dos motivos: necesidad del individuo o ajustamiento a exigencias sociales). Signo emblemático del luto se acompaña de interdicciones:</p>	<p><b>- Teoría moderna:</b></p> <p>- Luto = Sentimiento. (<i>El luto es el sentimiento de la persona</i>). Entendido únicamente como luto interno que excluye el externo.</p> <p>- El luto es sólo interior ("<i>corazón</i>").</p> <p>- Interior (invisible) ≠ Exterior (visible).</p> <p>-El luto (externo) es por <i>el qué dirán</i>, y por <i>la tradición</i>. Desprestigio de la institución del luto.</p> <p>- No luto (exterior) = <b><u>Sin significación.</u></b></p> <p>- Con el luto (exterior) no se siente ni más ni menos.</p> <p>- Privado.</p> <p><b>- Signos:</b></p> <p style="padding-left: 40px;">* <b>Vestidos o ropas especiales:</b> no hay. Más bien tendencia a la eliminación de signos tradicionales, y cuando los hay son mínimos.</p>
---	--

<ul style="list-style-type: none"> <li>•Cuidar la imagen exterior: ir a la peluquería, maquillarse, etc.</li> <li>•Confinamiento en la esfera individual y alejamiento de los espacios públicos.</li> </ul> <p>- <b>Significados:</b> Duración del uso del luto: quitárselo tendrá diferente significado del sentimiento según la forma de llevarlo y la duración. Significa también recuperación del ser social, a través de Medios lutos = Aviso de fin de luto. El tiempo mide sentimientos verdaderos ante un público; se tiene un margen de elección entre:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>* Luto (exterior e interior) para toda la vida → Acceso al prestigio socio-moral; esto les permite ejercer un cierto control social a través de las críticas (tras haber superado ampliamente los tiempos mínimos). Recupera, no obstante, su ser social.</li> <li>* Uso del luto durante el tiempo reglamentario (socialmente obligatorio) o superior = reconocimiento social del luto (sentimiento). El grupo social invita a quitarse los lutos.</li> <li>* Uso del luto inferior al tiempo reglamentario o socialmente obligatorio): Luto (sentimiento) invalidado socialmente: <i>"le estaba estorbando"</i>, <i>"no lo habrá sentido"</i>.</li> </ul>	<p>- <b>Significados (luto interior):</b> Llorar sin público en la duración + recuerdo, sentimiento. <b>Luto exterior:</b> se usan a veces <i>medios lutos</i> = luto.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>* Luto (exterior e interior) para toda la vida → Absurdo. Prevalece la idea de que no sirve para nada, y que el muerto no aprovecha estas atenciones. El luto encubre una mentira (sospechoso). La verdad se encuentra al interior de la persona.</li> <li>* Uso del luto durante el tiempo que el doliente decide individualmente -pueden llegar a "sentirse mal" con él- (muy inferior al tradicional) = información del estado de doliente.</li> <li>* Ningún uso del luto = no información del estado de doliente.</li> </ul>
---	---

**TABLA IV -El luto: nivel de las prácticas:**

<b>- Prácticas tradicionales:</b>	<b>- Prácticas modernas:</b>
<p>- Aislamiento social pero con referente social identitario siempre presente -aunque en segundo plano- que permite vivir una transformación en intimidad al interior de la casa, lejos de interacciones.</p> <p>- La pena determina el margen bien como un proceso de individualización cuando es verdaderamente sentido; o, por el contrario como una obligación social a la que la persona se ajusta cuando no se ha sentido apenas.</p> <p>- El Luto es obligatorio: instrumentalización con fines sociales y por ello visible.</p> <p>- Diferencias sexuales en el uso del luto en la forma y la duración.</p> <p>- Diferencias de clase en el uso del luto masculino. Pobres: un elemento vestimentario; y ricos: traje completo negro.</p> <p>- Duración del luto: decidido libremente por la persona entre las siguientes posibilidades que presupone el sistema de sanciones y recompensas sociales:</p> <p>* Toda la vida, o casi: valoración social y estatus.</p>	<p>- Aislamiento social pero sin referente social identitario al que se pueda remitir el doliente.</p> <p>- El margen no existe socialmente y la comunicación puede dar la impresión de banalizar esta situación. Es un período de soledad que fragiliza a la persona.</p> <p>- Luto no obligatorio: No instrumentalización con fines sociales. Tendencia al no uso del luto.</p> <p>- No hay diferencias sexuales, al no haber obligación.</p> <p>- No hay diferencias al no haber obligación.</p> <p>- Duración del luto: si lo hay, lo decide libremente el doliente. Sistema de recompensa y sanciones ausente.</p>



<p>* Si se respeta el Tiempo reglamentario, que es ambiguo, se produce un cierto "flirteo" entre el individuo y la sociedad:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Si se sale demasiado precipitadamente: cierta sanción a través de críticas que pueden comprometer la reintegración al grupo.</li> <li>• Si se resiste un poco: reintegración con éxito.</li> </ul> <p>* Si no se respeta el tiempo reglamentario: fuerte sanción a través de críticas que pueden generar formas de exclusión.</p> <p>- Se sale difícilmente del luto.</p> <p>- Las mujeres se sienten bien con el luto.</p> <p><b>-Entrada y salida del luto:</b></p> <p>- Obligación de entrar en él.</p> <p>- Salida</p> <p>* Medios lutos (= el doliente informa previamente de su salida).</p> <p>* No hay ritos de agregación social a la comunidad: la gente se va a "autoagregar" siguiendo códigos de conducta leídos por los otros.</p>	<p>- Se sale fácilmente del luto.</p> <p>- Las mujeres pueden llegar a sentirse mal con el luto.</p> <p><b>- Entrada y salida del luto:</b></p> <p>- No hay obligación de entrar en él. Puede suceder que la persona entre directamente en los medios lutos por un corto período de tiempo.</p> <p>* Cuando se entra, no es necesario informar de su salida.</p> <p>* No hay ritos de agregación social, pero sí existe una autoagregación <b>sin</b> códigos de conducta y lecturas establecidos.</p>
--	--

**TABLA V - B) Relación con el Cementerio: nivel de teorías.**

**- Teoría tradicional -**

<b>PUEBLO:</b>	<b>CIUDAD:</b>
- Comunidad = Vivos + Muertos.	- Ciudadanos = Vivos.
-Distancia objetiva: cerca del pueblo, proximidad a viviendas.	- Distancia objetiva: alejado de la ciudad.
- Distancia subjetiva: alejado, retirado, fuera de los límites del pueblo. Los límites clásicos simbólicos -que delimitan diferentes espacios: el de vivos y el de muertos- así como el recorrido a pie, acompañamiento del cura hasta un punto simbólico generan diferentes pertenencias topológicas creando mayor distancia subjetiva.	- Distancia subjetiva: lejos, fuera de los límites de la ciudad. Al igual que en los pueblos se generan diferentes pertenencias topológicas, existiendo sobre todo límites simbólicos materiales bastante más claros y precisos y ligados a una preocupación de "higiene": cercas o vallas y puerta.
- Lugar sagrado por estar enterrados los ancestros de la comunidad; gestionado conjuntamente por el poder civil y la Iglesia.	- Lugar sagrado como significación que da la Iglesia; y profano al ser gestionado por la Autoridad Civil.
- Abandonados y "dejados" = lugar salvaje = Naturaleza, pero una naturaleza sagrada.	- No abandonados y relativamente cuidados. Espacio social asociado a la Cultura.
- Incompatibilidad simbólica entre mujer y cementerio.	- Compatibilidad simbólica preferente entre mujer y cementerio.
- Flores = absurdo y lujo y comercio. <i>Las flores en vida no nos dice nada es poner flores a un cuerpo muerto.</i>	- Llevar flores = Demostración de mantenimiento de la Memoria.
- Nivel del discurso emic: <i>No se iba al cementerio.</i>	- Nivel del discurso emic: Se iba al cementerio.

**- Teoría moderna -**

<p><b>PUEBLO:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Comunidad = Vivos + Muertos.</li> <li>- Objetivamente el cementerio se encuentra más cerca que <i>antes</i>, pues se construye junto a él.</li> <li>- Distancia objetiva y subjetiva medida por el trayecto recorrido en coche. Los límites simbólicos tradicionales se desmontan.</li> <li>- El cementerio está muy cuidado.</li> <li>- Lugar sagrado como significación (emic) y profano como gestión. Pero en general, desacralización del cementerio.</li> <li>- Nivel del discurso emic: Hoy <i>todo el mundo</i> va al cementerio. Sanción en críticas.</li> <li>- Emerge la simbólica que facilita la presencia de la mujer en el cementerio.</li> <li>- Cementerio como espacio social, espacio de Cultura.</li> <li>- Ir al cementerio = no olvidan a sus difuntos: Memoria.</li> <li>- Uso de flores = cariño, recuerdo y no olvido.</li> </ul>	<p><b>CIUDAD:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Ciudadanos = Vivos.</li> <li>- Objetivamente el cementerio se encuentra más cerca que <i>antes</i>, al construirse más próximo de él.</li> <li>- Distancia objetiva y subjetiva medida también por el trayecto recorrido en coche.</li> <li>- El cementerio está muy cuidado.</li> <li>- Lugar sagrado como significación (emic) y profano como gestión. Desacralización del cementerio.</li> <li>- Nivel del discurso emic: <i>Van más gente ahora al cementerio</i>. (Sanción en críticas).</li> <li>- Mantenimiento del predominio simbólico de la mujer en el cementerio.</li> <li>- Cementerio como espacio social, espacio de Cultura.</li> <li>- Ir al cementerio = no olvidan a sus difuntos: Memoria.</li> <li>- Uso de flores = cariño. Es el <i>no te olvidamos</i> dicho de otra manera.</li> <li>-El cementerio es como un Museo.</li> </ul>
--	--

**TABLA VI - Relación con el Cementerio: Nivel de prácticas.**

**- Prácticas tradicionales -**

<b>CEMENTERIO PUEBLO:</b>	<b>CEMENTERIO CIUDAD:</b>
<p>- Sin cercas.</p> <p>- Tumbas.</p> <p>- No hay fotos ni imágenes del difunto.</p> <p>- <i>No iban al cementerio</i> por falta de ritual público y social. La relación con el cementerio se establece en base a una relación privada. Este es un espacio individual e individualizador.</p> <p>- Ausencia de mujeres.</p> <p>- Lugar de olvido, no se llevan flores.</p> <p>- <b>DÍA DE DIFUNTOS:</b> Celebraciones públicas y festivas en interiores (a la calle se salía con cara de tristeza + interdicciones):</p> <p style="padding-left: 40px;">* Sociales: reuniones de amigos o familiares al interior de las casas (asar castañas, poner <i>mariposas</i>, contar chistes o cuentos, o <i>cosas de los antiguos</i>).</p> <p style="padding-left: 40px;">* Rituales: misas en las Iglesias del pueblo.</p> <p style="padding-left: 40px;">* Ausencia de adornos festivos.</p> <p style="padding-left: 40px;">* Ausencia de actividades económicas en el cementerio</p>	<p>- Con cercas.</p> <p>- Tumbas y nichos.</p> <p>- Hay fotos e imágenes del difunto (estatuas).</p> <p>- Iban a los cementerios. Espacio ritualizado socialmente. Relación fuertemente social. Espacio social y socializador.</p> <p>- Fuerte presencia de mujeres.</p> <p>- Lugar de Memoria. Sí llevan flores.</p> <p>- <b>DÍA DE DIFUNTOS:</b> Celebraciones públicas y festivas al exterior de la vivienda, en el cementerio.</p> <p style="padding-left: 40px;">* Sociales: presencia masiva de personas que recrea las relaciones sociales en el cementerio.</p> <p style="padding-left: 40px;">* Rituales: misas en las parroquias de la ciudad y en la Iglesia del cementerio.</p> <p style="padding-left: 40px;">* Decoraciones festivas: flores, faroles, alfombras o tapices.</p> <p>- Actividades económicas presentes: <i>puestos de comidas y bebidas</i>, y flores.</p>

**- Prácticas modernas -**

<p><b>CEMENTERIO PUEBLO:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Con cercas.</li> <li>- El cementerio es percibido como un lugar de Memoria muy cuidado frente al abandono del pasado. No hay infraestructuras de servicios junto a este lugar, pero sí en el pueblo.</li> <li>- Uso cada vez más extendido del nicho.</li> <li>- Se incorpora la visita al cementerio como actividad social.</li> <li>- Las mujeres se incorporan al cementerio, los niños no van.</li> <li>- Ofrenda floral.</li> <li>- Uso de fotografías.</li> </ul> <p><b>DÍA DE DIFUNTOS:</b> Celebraciones festivas en el cementerio.</p> <p>* Sociales - Nuevo sistema de solidaridad vecinal en el cementerio: Ayudar y Compartir, codificador de conductas que sujetan a la comunidad de referencia a través del qué dirán [= luto por fuera], pero que asimilaron también una cierta socialización: por el cariño al difunto: <i>por mi corazón</i> [= Luto por dentro].</p> <p>* Rituales- Misa en el Cementerio.</p> <p>* Decorativas: Limpiar nichos, ofrenda floral y decoración.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Se habla de todo.</li> </ul>	<p><b>CEMENTERIO CIUDAD:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Con cercas.</li> <li>- El cementerio de la ciudad -lugar de Memoria- está mucho más cuidado que en un pasado reciente. Jardín con servicios: kioskos, cafeterías, etc. Servicios de escaleristas al interior.</li> <li>- Generalización del uso del nicho.</li> <li>- Se incrementan las visitas al cementerio con respecto al pasado.</li> <li>- Las mujeres y los niños siguen yendo al cementerio.</li> <li>- Ofrenda floral.</li> <li>- Uso de fotografías.</li> </ul> <p><b>DÍA DE DIFUNTOS:</b> Celebraciones festivas en el cementerio.</p> <p>* Sociales - Visitas familiares. Codificación de comportamientos: cantidad de dinero gastado = Calidad del cariño hacia el difunto. Y socialización: para que la familia (hijos y otros) y amigos <i>vean</i> que se hace.</p> <p>* Rituales - Misa en el Cementerio.</p> <p>*Decorativas: Limpias nichos, ofrenda floral y decoración.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Se habla de todo.</li> </ul>
---	---

### 3) INTERPRETACIÓN EMIC DE LA INTERIORIDAD DEL OTRO.

TABLA VII: A) ¿QUÉ DICEN?

<p><b>TRADICIÓN:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- En el pueblo <i>se sabe todo de todo el mundo</i>.</li> <li>- La sociedad cotillea y sanciona <b>comportamientos</b> o acciones del individuo que salen de la norma.</li> </ul> <p><b>¿QUÉ DICEN DE LOS DIFUNTOS?</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- El difunto es mirado: <i>interrogatorio</i> generador de relato a través de signos corporales: expresión, rostro, olor, etc.</li> <li>- Mortaja personalizada del cuerpo del difunto: mortaja. La persona o su familia controlan su última imagen ante el grupo, según sus códigos de presentación restituyendo su imagen individual.</li> <li>- Exposición: <ul style="list-style-type: none"> <li>* Lugar: casas.</li> <li>* Cama, mesa, etc.: visibilidad.</li> </ul> </li> <li>- Cotilleos sobre el difunto: <ul style="list-style-type: none"> <li>* Lectura de signos presentes en el cadáver y que expresan el tratamiento recibido por la familia. Estos signos son leídos por el grupo presente.</li> </ul> </li> </ul>	<p><b>MODERNIDAD:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- En la ciudad <i>nadie se entera de nada</i>.</li> <li>- Los <b>comportamientos</b> y acciones son decididos por cada familia según costumbres y sensibilidades particulares.</li> </ul> <p><b>¿QUÉ DICEN DE LOS DIFUNTOS?</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Se evita mirar al difunto: no interrogatorio ni relato, ni búsqueda de signos corporales en el cadáver.</li> <li>- Mortaja con tendencia a una seriación social del cuerpo del difunto, <i>el mono y andando: el sudario</i>. Pérdida de la identidad personal del cadáver que crea la imagen de un ser anónimo.</li> <li>- Exposición: <ul style="list-style-type: none"> <li>* Lugar: tanatorios.</li> <li>* Losa, etc. Ocultamiento, no visibilidad.</li> </ul> </li> <li>- No cotilleos sobre el difunto. <ul style="list-style-type: none"> <li>* No existe búsqueda social de signos ni lectura de los mismos; si la hay es individual, y percibida como morbosa e indecente.</li> </ul> </li> </ul>
---	--

<p><b>TRADICIÓN:</b></p> <p><b>¿QUÉ DICEN DE LOS DOLIEN- TES?</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Críticas normalizadas sobre los dolientes: <i>lo veo bien /mal /muy mal visto.</i></li> <li>- Objeto principal de las críticas: cuidado y tratos dados al finado antes de morir. Una parte de la información se conoce en el pueblo y otra durante la lectura de signos en el cadáver.</li> <li>- Lógica de la cantidad: cuidados prodigados al difunto en vida, dedicación en tiempo, atenciones, etc. Expresiones emocionales en el momento y en el devenir: luto.</li> <li>- Críticas de las costumbres <i>modernas</i> en relación a las visitas al cementerio.</li> <li>- Para las viudas interdicción en la norma tradicional de casarse de nuevo.</li> </ul> <p><b>¿QUÉ DICEN DE LOS ACOM- PAÑANTES?</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Casa llena (asistencia a velatorio y entierro) = Difunto querido: prestigio social para el difunto y su familia.</li> <li>- Asisten especialmente, además de familiares y amigos, los que estaban <i>obligados con</i> (sistema de don y contradon) o para obligar a los otros con su presencia en el futuro.</li> </ul>	<p><b>MODERNIDAD:</b></p> <p><b>¿QUÉ DICEN DE LOS DOLIEN- TES?</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- No existen críticas normalizadas, aunque pueda haberlas a título individual.</li> <li>- Objeto principal de las críticas: sin objeto particular.</li> <li>- Lógica de la cantidad: gastos en el difunto, cajas, flores, tumba.</li> <li>- Críticas de las costumbres tradicionales en relación al luto.</li> <li>- Ausencia de interdicciones para las viudas de casarse de nuevo.</li> </ul> <p><b>¿QUÉ DICEN DE LOS ACOM- PAÑANTES?</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Se valora la cantidad en la asistencia a los funerales, en el sentido de refuerzo psicológico a la familia en el momento de crisis.</li> <li>- Asisten familiares, amigos, conocidos y colegas de trabajo. El sistema de don y contradon se ha debilitado considerablemente.</li> </ul>
--	--

<p>- Los dolientes contabilizan a los asistentes dentro del sistema de don y contradon. Sentimiento herido en su componente social e individual en caso de no correspondencia de las presencias esperadas, y ruptura de la interacción y simbolización social concreta con esas personas "yo + tu = nosotros" dentro de la comunidad.</p> <p>- Imágenes culturales de expresión emocional y generación del relato del valor del propio difunto para la comunidad.</p>	<p>- Los dolientes tienen expectativas en relación a la asistencia de otras personas al funeral fuera del sistema de don y contradon. Sentimiento herido en su componente individual en caso de no asistencia. Sufren las consecuencias los vínculos individuales y sociales y el sentimiento de pertenencia a la <i>ciudad</i> puede debilitarse.</p> <p>- Imágenes culturales de no expresión emocional y generación del relato y dentro de éste del valor del difunto en su relación con cada uno de los asistentes a los funerales.</p>
---	---



**TABLA VIII: B) BUENO Y MALO.**

<b>TRADICIÓN:</b>	<b>MODERNIDAD:</b>
<p>- En términos generales, la definición moral del otro con respecto a los propios moldes socio-culturales de la comunidad exigen de la persona ajustamiento y mimetismo respecto al grupo, de lo contrario la persona llega a ser <i>mal vista</i> con la consecuente marginación.</p>	<p>- En términos generales, la definición moral del otro ya no pasa por la exigencia del mimetismo sino todo lo contrario: la liberación de los mimetismos y el desarrollo de las posiciones individuales a través de la búsqueda de sí mismo, <i>tener personalidad, y ser diferente.</i></p>
<p>- Ser bueno = Sentir o tener sentimientos (interiores) leídos a través de las señales emocionales o signos (exteriores) = ser religioso. Integración profunda como ser relacional.</p>	<p>- Ser bueno = Sentir o tener sentimientos (interiores e invisibles). Estos no son lisibles a través de señales emocionales o signos externos ni contribuyen a una integración especial en la sociedad.</p>
<p>- Se hace una lectura sobre el cadáver (lo que IMPLICA MIRAR AL MUERTO): interpretación de una serie de signos que informan del destino del alma del difunto.</p>	<p>- No hay lectura sobre el cuerpo del difunto (NO ES NECESARIO MIRAR AL MUERTO). No existe elaboración socio cultural con signos para leer el destino del alma. Esto equivale a superstición.</p>
<p>* Brillo en los ojos = está en el cielo. Lo contrario puede implicar que no fue al cielo.</p>	
<p>* Pulgar de la mano derecha hacia arriba, etc. = está en el cielo. Lo contrario puede significar que no fue al cielo.</p>	
<p>- El muerto es siempre bueno en el momento de la muerte en general: a nivel familiar, personal (amigos), vecinal.</p>	<p>- Valoración personal positiva del difunto en el momento del fallecimiento: familiar, personal (amigos), profesional (colegas).</p>
<p>- En la duración es cuando se produce en realidad el juicio moral del muerto dentro de las categorías bueno y malo, es cuando definitivamente se genera el balance sobre su vida en relación a la comunidad y lo que su vida aportó a ésta. El olvido se construye de forma muy tardía.</p>	<p>- Ausencia de juicios morales en el devenir. El difunto entra en un proceso de olvido relativamente rápido en la duración, perdiéndose prácticamente todo vínculo con su significación en relación a la <i>ciudad</i>. Su recuerdo será contenido sólo en las memorias individuales.</p>

<p>- Sistema socio-cultural de expulsión o neutralización del mal cuando el difunto ha entrado dentro de la categoría <i>malo</i> en la comunidad: forma también de limpiar una carga negativa que pesará en la comunidad.</p>	<p>- La fuerza social y la cohesión se encuentran debilitados; es el ser individual el que decide aplicar los propios juicios de bien y mal. La persona gestiona de forma individualizada sus propias nociones de bien y mal.</p>
--	---

## EMOCIONES Y SENTIMIENTOS NOCTURNOS

### TABLA IX

<b>TRADICIÓN:</b>	<b>MODERNIDAD:</b>
<p>- Generación de significantes y significados vitalistas (ciclo vital de la naturaleza con transferencia y fecundación simbólica) que vinculan <i>los dos mundos</i> a nivel social e individual manteniendo un vínculo intrínseco con la identidad de la comunidad.</p> <p>- Supone la existencia de un <i>corpus</i>, de un <i>saber simbólico</i> que permite la creación de asociaciones con diferentes aspectos de la vida cotidiana, con el saber práctico empírico, y que desempeña un papel en la interacción social con el recuerdo y la ausencia del difunto generando:</p> <p>1) discursos <i>del sentido común</i>, por ejemplo en relación a:</p> <ul style="list-style-type: none"><li>* Experiencias al límite de la supervivencia, como el hambre.</li><li>* Función educativa del <i>ejemplo</i>.</li></ul> <p>2) La infracción legal o de la costumbre a través de <i>la fantasma</i>.</p> <p>- Relación simbólica de alteridad en la comunidad entre:</p> <ul style="list-style-type: none"><li>* vivos y difuntos (protección, culto, relación quasi-contractual temporal o definitiva). Remite a la relación con lo sagrado <i>hiéros/hosio</i>.</li></ul> <p>* y por otro lado entre vivos de una comunidad (los símbolos permiten establecer un tipo de comunicación sobre estas vivencias) como <i>Comunidad de sufrimiento</i>.</p>	<p>- Ausencia de significantes y significados vitalistas que vinculen los dos mundos a nivel social e identitario, aunque puedan subsistir a nivel individual. Cuando existen son marginales o sectarios.</p> <p>- Inexistencia de un <i>corpus</i> o <i>saber simbólico</i> que interactúe de forma creativa con otros aspectos de la vida cotidiana en la forma en que lo hacía en la cultura tradicional, desapareciendo las alusiones, las formulaciones tradicionales y la confrontación con un saber práctico.</p> <p>- No hay relación simbólica de alteridad identitaria urbana entre:</p> <ul style="list-style-type: none"><li>* vivos y difuntos, estando los símbolos ausentes. No remite a la relación con lo sagrado <i>hiéros / hosio</i>.</li></ul> <p>* dificultad y aprensión de comunicar sobre estos temas y vivencias individuales (la ausencia de símbolos contribuye al silencio sobre estas vivencias).</p>

## TRADICIÓN:

### \* A nivel social:

- Socialización en la infancia a esta relación a través del aprendizaje del miedo por medio de imágenes culturales asociadas a sensaciones corporales, juegos, rituales, elementos simbólicos evocados como realidad y asociados al día y a la noche (a veces los propios nombres de niños), y más adelante a través de la superación del mismo (susto).
- Tradición oral: cuentos, leyendas, etc. que permiten dar nombre a *realidades* difíciles a nombrar, y facilitan la transmisión oral. Remite al “dicen”...
- Interacción a través de parodias, humor, etc., contribuyendo a mantener la ilusión de realidad al otro mundo.
- Atribución simbólica de espacios (cementerio del pueblo ligado a la noción de nocturnidad; la tierra de los antepasados, u otros). Y secuencias temporales: punto de referencia topológico de la leyenda, cuento, etc. y atemporalidad (perturbación en la dinámica presente, pasado y futuro). Socialización tradicional del cementerio en pueblos exclusivamente nocturna, actualmente la socialización es diurna. Pero en pueblos las distintas generaciones según los informantes evitaron llevar niños al cementerio.

## MODERNIDAD:

### \* A nivel social:

- Ruptura de la socialización infantil a través del miedo, sensaciones corporales, rituales, juegos, etc. Los relatos y cuentos son asimilados a la ficción y la imaginación.
- No transmisión oral en la ciudad de cuentos, leyendas, etc. del lugar de origen. Remite a la experiencia de la primera persona: “Yo he visto, a mí me ha pasado”.
- Percepción negativa del humor En relación a los símbolos de la muerte de personas socializadas en pueblo.
- La movilidad geográfica rompe con la idea de ancestros y los símbolos y creencias que se le vinculan. *El medio construido* de la ciudad obedece a una lógica exclusivamente racionalista, en la que la tendencia ha sido la eliminación de elementos simbólicos identitarios, debido a las múltiples identidades que condensa.

### TRADICIÓN:

- Representación ritual colectiva de la comunidad, cuyos símbolos diurnos y nocturnos son mediadores entre los muertos y la sociedad, y suponen la existencia de un pacto o contrato a veces en forma de sacrificios. La mayoría se celebran de día, salvo el Jeremías (noche).
- Emergencia simbólica de seres transicionales (nocturnos y diurnos) tratados como objetos: Encantada, rosas, flores, estatuas, ánimas, Jeremías, gallos... y otros reales aunque cargados simbólicamente: sepulturero, viuda... que ponen de manifiesto la dinámica: movilidad / inmovilidad (principios dinámico y estático), y los límites vida / muerte, así como el umbral de lo humano y lo no humano.
- Objetos simbolizados como transicionales: ropas de difuntos, cajas de muertos, cruces de ataúdes.

### MODERNIDAD:

- Ausencia ritual colectiva de la sociedad de acogida en la ciudad, con la sola excepción para los católicos de la puesta en escena en la Semana Santa de la pasión y muerte de Jesús.
- Eliminación y ausencia de la simbólica en relación a los seres transicionales. Desaparecen con ellos las imágenes e informaciones en relación a la movilidad e inmovilidad, los límites de la vida y la muerte, de lo humano y lo no humano.
- Perviven ciertos objetos simbolizados como transicionales en la 1ª generación de inmigrantes en la intimidad, y a veces en la 2ª generación.

<p><b>TRADICIÓN:</b></p> <p>* <u>A nivel individual</u>: contacto, <i>apariciones</i> difundidas en el pueblo. Experiencia individual de visionado de la imagen mental vinculada en la mayoría de los casos a la noche. La cultura ofrece una serie de explicaciones donde se puede integrar esta experiencia, el significado que da el individuo y el que da la sociedad, así como el hecho de que el individuo puede hablar y comunicar lo que le está sucediendo. En relación a este tipo de experiencia surgen dos tipos de posicionamientos, entre los que tienen la experiencia, en relación a la posición cultural:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• los que creen en ella.</li> <li>• los que no creen.</li> </ul> <p>* Confusión en los niveles social e individual entre <i>lo que fue real</i> y <i>lo viviente</i>.</p> <p>- Causas dadas de la negación y desaparición del otro mundo:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• La luz eléctrica.</li> <li>• La presencia de la televisión.</li> </ul>	<p><b>MODERNIDAD:</b></p> <p>* <u>A nivel individual</u>: contacto, apariciones, cuya difusión es evitada o contada en tercera persona. Esta experiencia cuando existe es silenciada socialmente puesto que el significado que puede dar el individuo y las cuestiones que puede provocar no encuentran eco en el sistema cultural moderno (desaparece como fenómeno colectivo para quedar en el ámbito individual), cuya tendencia es a la negación, a la consideración patológica o supersticiosa, sintiéndose la persona en ridículo (emoción social que penaliza). Sólo son expresadas (primera persona) cuando el interlocutor no se siente juzgado.</p> <p>* La confusión entre <i>lo real</i> y <i>lo viviente</i> se puede producir a nivel individual, pero no a nivel social.</p> <p>- Causas dadas de la negación y desaparición del otro mundo:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• La luz eléctrica.</li> <li>• La presencia de la televisión.</li> <li>• El dispositivo urbano de negación de creencias y símbolos tradicionales a través de la educación en las escuelas y la aplicación de una serie de categorías desvalorizantes socialmente para los que participan de estos sistemas de representaciones.</li> </ul>
---	---

DIURNO Y NOCTURNO

**TABLA X**

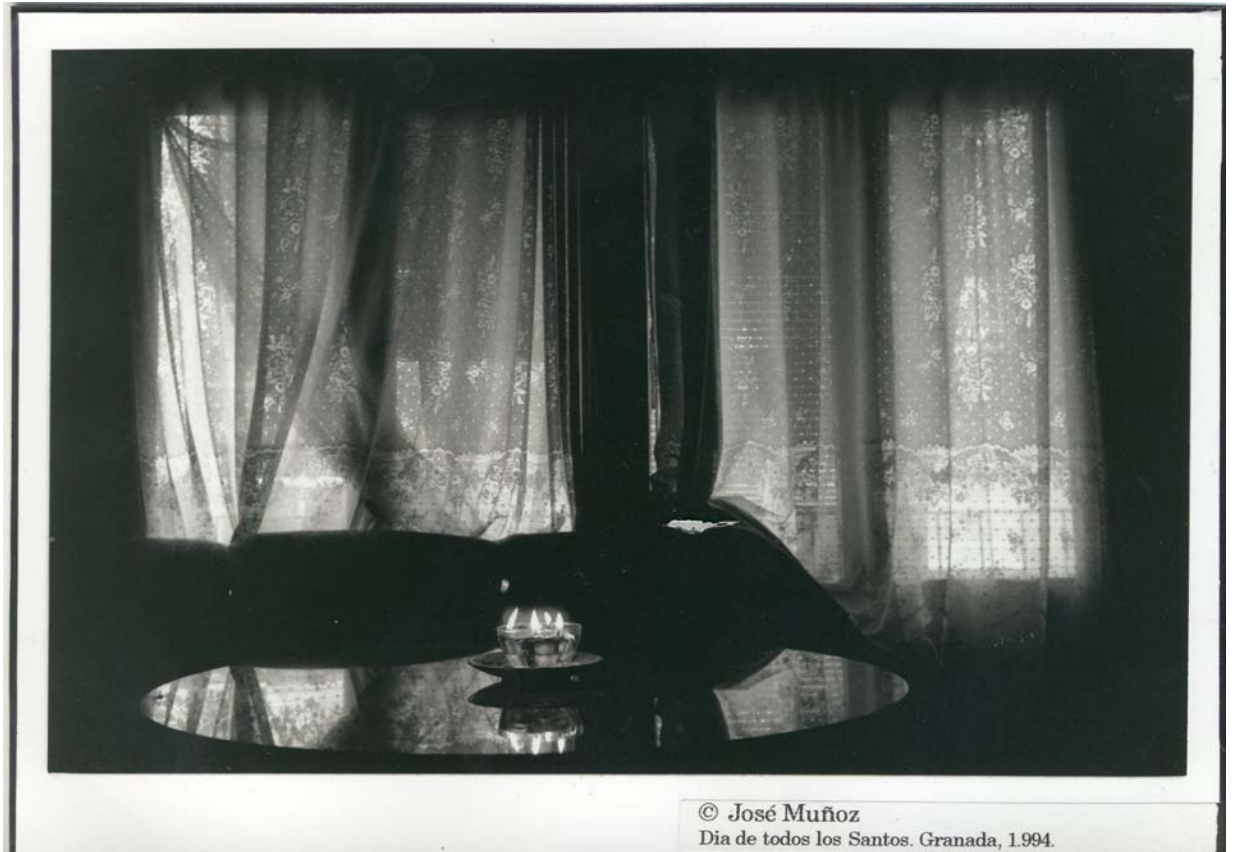
DIURNO	DIURNO Y NOCTURNO	NOCTURNO
- Día.	- Crepúsculo y Ocaso.	- Noche.
- Alma.	-Difunto (mortaja y cuerpo última imagen de <i>la persona que fue</i> ).	- Cadáver (tanatomorfosis).
-Emociones y sentimientos ligados a la pérdida. <b>Sentimiento de pérdida.</b>	- <b>Sentimiento de irrealidad.</b>	- Emociones y sentimientos que emergen por la presencia de la muerte y su impacto en la conciencia. <b>Sentimiento de temor, miedo y de presencia.</b>
- Luto: <b>Sentimiento de ausencia</b> para los dolientes del <i>vivo que fue</i> .  - Los signos del luto cuando significan el sentimiento.	- Los dolientes, sobre todo la viuda -período de tanatomorfosis y maternidad simbólica (interdicciones sociales)-, luto y objetos-contacto-con-cadáver: ropas, cama...	- Los signos del luto: vestidos y ropas negras (suciedad, trabajo, sufrimiento y muerte)  - La casa mortuoria.
-Visitas <i>modernas</i> (modelo urbano) al cementerio afirmadas socialmente, culto de difuntos en este lugar. Objetos del recuerdo.		- Visitas individuales <i>tradicionales</i> al cementerio negadas socialmente.
- Culto de difuntos en hogares. Objetos simbólicos vitalistas en hogar.		- Objetos funerarios en el cementerio: fotos, estatuas, etc.
- Flores de visitas cortadas y compradas.		- Flores y plantas del cementerio.
	- Humor, bromas, anécdotas, etc.	- Vida nocturna: pruebas, robos, amantes.

- Elementos en relatos: pueblo, casas, comunidad.		- Elementos en relatos: cementerio: tierra, tumbas, plantas, animales, cadáveres, etc.
- Pueblo.	- Calles de noche, cruces de calles y de caminos.	- Cementerio.
- Vecinos Vivos.	- Seres transicionales: Encantada, Jeremías, Gallos, Rosas, Sepultureros, Viudas.	-Vecinos Muertos o aparecidos (ánimas), remiten a significados vitalistas.
	Estrategias de comunicación: Oraciones: Rosario de difuntos. Juegos, Promesas, Relatos, Ritos.	
- <i>Hosio</i> . (profano y libre de los seres sagrados) ←	- <i>Aphosiumai</i> ← (transición para recuperar el estado profano).	- <i>Hieros</i> (vinculado a seres sagrados).



**VII**  
**ANEXO FOTOGRAFICO**

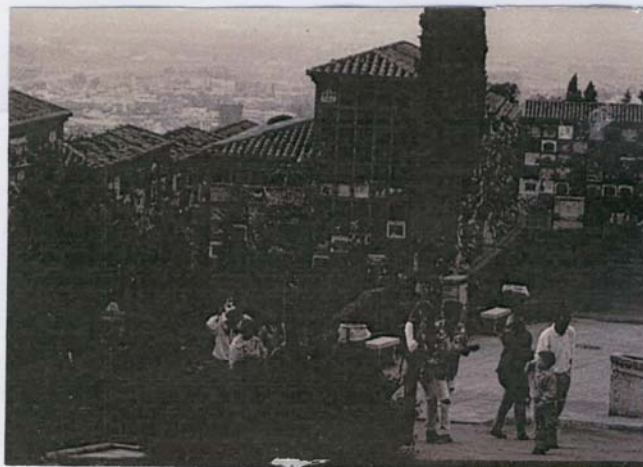




© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Granada, 1994.



© M<sup>a</sup> Dolores Muñoz Jimenez  
Dia de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© M<sup>a</sup> Dolores Muñoz Jimenez  
Dia de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© M<sup>ra</sup> Dolores Muñoz Jimenez  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.





© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1.994.





© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.





© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.





© José Muñoz



© José Muñoz  
Dia de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1.994.



© José Muñoz  
Dia de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1.994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.





© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1.994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1.994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1.994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1.994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.





© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.





© José Muñoz  
Dia de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Dia de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Dia de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.

© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.





© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1.987.





© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



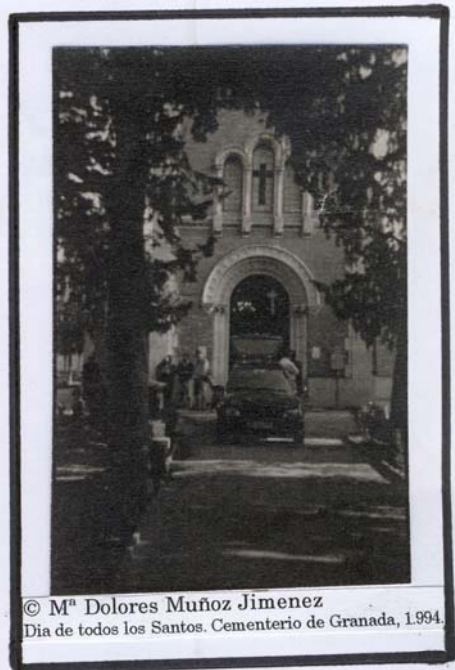
© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© José Muñoz  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.



© M<sup>a</sup> Dolores Muñoz Jimenez  
Día de todos los Santos. Cementerio de Granada, 1994.

**VIII**  
**BIBLIOGRAFÍA**





- ABBAGNANO, N. 1.982 "La filosofía del Romanticismo. La filosofía entre los siglos XIX y XX", Tom. III, en *Historia de la filosofía*, Barcelona, Hora, 46 - 52.
- ADAMOLEKUN, K. 1.999 "Bereavement salutations among the yorubas of Western Nigeria", en *Omega*, 39 (4): 277-285.
- AGAMBEN, G. 2.003 *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Éditions Payot & Rivages Poche.
- d'AGOSTINO, B.; SCHNAPP, A. 1.982 "Les morts entre l'objet et l'image", en Gnoli, G.; Vernant, J.-P., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, (17-25), Cambridge, London, New York, Paris..., Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- AGROMAYOR, L. 1.987 *España en fiestas*, Madrid, Aguilar.
- AGUIRRE SORONDO, A. 1.989 "El fuego en el rito funerario vasco", en Álvarez Santaló, C.; et alii (Coord.), *La Religión Popular*, vol. II, Vida y muerte: La imaginación religiosa, Barcelona, Anthropos; Sevilla, Fundación Machado, 344-360.
- ALBERDI, I.; ESCARIO, P. 1.988 *Estudio sociológico sobre las viudas en España*, Madrid, Siglo XXI.
- ALEMÁN ILLÁN, A. 1.989 "Sociabilidad, muerte y religiosidad popular. Las cofradías de Murcia durante el siglo XVIII", en Álvarez Santaló, C.; et alii (Coord.), *La Religión Popular*, vol. II, Vida y muerte: La imaginación religiosa, Barcelona, Anthropos; Sevilla, Fundación Machado, 361-383.
- ALEMÁN ILLÁN, A. 1.992 *Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII*, Tesis doctoral, Facultad de Letras, Universidad de Murcia.
- ALIHANGA, M. 1.979 "Rites de la mort au Gabon", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 275-279.
- ALLÚE MARTÍNEZ, M. 1.980 *Siempre vivas e Inmortales. Rituales e instituciones funerarias en las comarcas de Tarragona* (Tesis de Licenciatura), Tarragona, Facultad de Letras.
- ALLÚE MARTÍNEZ, M. 1.983 "Rituales Funerarios", en *Arxiu d'etnografia de Catalunya*, 2: 131-141.
- ALLÚE MARTÍNEZ, M. 1.983 "La muerte en las ciencias sociales: una bibliografía", en *Arxiu d'etnografia de Catalunya*, 2: 199-233.
- ALLÚE MARTÍNEZ, M. 1.985 "La gestión del morir: Hacia una antropología del morir y de la enfermedad terminal", en *Jano* 653: 57-68.

- ALLÚE MARTÍNEZ, M. 2.002 *Perder la piel*, Barcelona, Planeta; Seix Barral.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ, M.J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Coord.) 1.989 Vida y muerte. La imaginación religiosa (2º vol.), en *La Religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos; Sevilla, Fundación Machado.
- AMIEL, C. 1.994 "A corps perdu", *La Mort Difficile*, en *Hésiode. Cahiers d'Ethnologie Méditerranéenne*, 2: 27-59.
- ANDERSEN, H. C. 2.001 *Contes choisis*, Paris, Gallimard.
- ANES, G. 1.983 "El Antiguo Régimen: Los Borbones", Vol. IV, en *Historia de España Alfaguara*, Madrid, Alianza.
- ANTA FELEZ, J.L.; EXTREMERA OLIVÁN, M.D. 1.995 "El día de todos los santos en Andújar (Jaén)", en *Revista de Folklore*, 117: 101-104.
- APOLLINAIRE, G. 1.994 "Contributions à l'étude des superstitions et du folklore du front", *La Mort Difficile*, en *Hésiode. Cahiers d'Ethnologie Méditerranéenne*, 2: 17-25.
- APULÉE 2.004 (161?) *L'Âne d'or ou Les Métamorphoses*, [Paris], Gallimard.
- ARCO MOYA, J. 1.989 "Religiosidad popular en Jaén durante el siglo XVIII. Actitud ante la muerte", en Álvarez Santaló, C.; et alii (Coord.), *La Religión Popular*, vol. II, Vida y muerte: La imaginación religiosa, Barcelona, Anthropos; Sevilla, Fundación Machado, 309-327.
- ARDOINO, J. 1.977 "Le refus du temps comme négation de la mort", en Thomas, L.V.; Rousset, B.; Van Thao, T. (comp.), *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 183-190.
- ARIÈS, P. 1.972 "La vie et la mort chez les français d'aujourd'hui", en *Ethnopsychologie*, 1: 39-44.
- ARIÈS, P. 1.975 *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil.
- ARIÈS, P. et alii (comp.) 1.982 *La mort aujourd'hui*, Marseille, Rivages.
- ARIÈS, P. 1.982 "Du livre de Michel Vovelle «La mort en Occident»", en Ariès, P. et alii (comp.), *La mort aujourd'hui*, Marseille, Rivages, 157-168.
- ARIÈS, P. 1.983 *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Seuil.
- ARIÈS, P. 1.984 *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus.
- ARIÈS, P. 1.977 *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil.
- ARIÈS, P. 1.975 "Les grandes étapes et le sens de l'évolution de nos attitudes

- devant la mort", en *Archives des Sciences Sociales des religions*, 39: 7-16
- ARTOLA, M. 1.983 "La burguesía revolucionaria (1.808-1.874)", Vol. V, en *Historia de España Alfaguara*, Madrid, Alianza.
  - ASHKENAZI, A.; DIXIT, V. M. 1.998 "Death receptors: signaling and modulation", en *Science*, 281: 1.305-1.309.
  - AUGÉ, M. 1.971 "La notion de Personne et les croyances à la sorcellerie dans les sociétés lagunaires de Basse Côte d'Ivoire, Alladian et Ebrié"; Communication faite au Colloque International du C.N.R.S., en *La notion de Personne en Afrique Noire*, Paris, (16 p.) Dactyl.
  - AUGÉ, M. (dir.) 1995 *La mort et moi et nous*, Paris, Textuel.
  - AUGÉ, M. 1.995 "Ce que nous avons perdu, ce sont les vivants, pas les morts", en Augé, M. (dir.) *La mort et moi et nous*, Paris, Textuel, 71-92.
  - BANFIELD, E. C. 1.958 *The moral Basis of a Backward society*, Chicago, Free Press.
  - BARBALET, J. 2.002 *Emotions and sociology*, Oxford, Blackwell Publishing; *The Sociological Review*, Malden (Mass.).
  - BARBICHON, G.; PRADO, P. 1.974 *L'entrée dans la Ville. Migrants d'origine rurale, migrants d'origine citadine dans deux situations de croissance urbaine*, Paris, Centre d'Ethnologie Française.
  - BARGUET, P. 1.960 "Note sur le masque animal dans l'Egypte pharaonique", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 64-66.
  - BARNARD, A.; SPENCER, J. (ed.) 2.002 *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, New York, Routledge, Taylor & Francis Group.
  - BAROU, J.; PRADO, P. 1.995 *Les Anglais dans nos campagnes*, Paris, l'Harmattan.
  - BARRIOS AGUILERA, M. 1.993 *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada Islámica*, Granada, Diputación Provincial.
  - BARTHES, R. 1.990 *La Cámara lúcida*, Barcelona, Paidós.
  - BARTLEY, N. 1.995 *Dancing on the Grave*, Cambridge, University Press.
  - BATESTI, T.; KARIMI, A. 1.979 "Le jardin des martyrs. L'Ashura Téhéran en 1.969", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 255-263.

- BAUDRILLARD, J. 1.976 *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.
- BAUDRY, P. 1.987 "L'élaboration rituelle", en *Jusqu'à la Mort Accompagner la Vie*, 10: 5-12.
- BAUDRY, P. 1.995 "La mort provoque la culture", en Augé, M. (dir.) *La mort et moi et nous*, Paris, Textuel, 53-67.
- BAUDRY, P. 1.997 "La mort a-t-elle changé?", en *Jusqu'à la Mort Accompagner la Vie*, 49: 5-13.
- BAUDRY, P. 1.999 "La thanatologie ou l'exigence de transversalité", en *La Pretentaine*, n° 7/8 Anthropologie de l'Ailleurs, Montpellier, Université Paul Valéry, 237-247.
- BAUDRY, P. 1.999 *La place des morts: enjeux et rites*, Paris, Armand Colin.
- BELMONTE HENARES, A. 1.994 *Muerte, esquelas y sociedad*, Tesis doctoral, Ciencias de la Información, Universidad Complutense de Madrid.
- BENEDICT, R. 1.995 (1.946) *Le chrysanthème et le sabre*, Paris, Picquier.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. 1.967 *The Social Construction of Reality*, Garden City, New York, Doubleday and Co. Inc.
- BERGER, P. 1.969 *The Sacred Canopy*, Garden City, New York, Doubleday and Co. Inc.
- BERGER, M.; HORTALA, F. 1.974 *Mourir à l'hôpital*, Paris, Le Centurion.
- BERGSON, H. 1.960 *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F.
- BERGSON, H. 1.997 (1.927) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, P.U.F.
- BERGSON, H. 1.999 (1.939) *Matière et mémoire*, Paris, P.U.F.
- BIOT, C. 1.998 "Les transformations du rituel catholique", en *Ethnologie Française*, 1: 50-56.
- BLANCO, J. F. 2.005 *La muerte dormida. Cultura funeraria en la España Tradicional*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- BLANCO AGUINAGA, C.; RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, J.; ZAVALA, I.M. 1.984 *Historia Social de la Literatura Española*, Tom. I, Madrid, Castalia.
- BLOCH, M.; PARRY, J. 1.982 *Death and the regeneration of life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BLOCH, M. 1.982 "Death, women and power", en Bloch, M; Parry, J. (dirs.)

*Death and the regeneration of life*, Cambridge, Cambridge University Press, 211-230.

- BLOCH, M. 1.993 "La mort et la conception de la personne", en *Terrain*, 20: 7-20.

- BLOCH, R. 1.960 "Étrurie, Rome et monde Romain", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 79-86.

- BONTE, P. ET ALII (dir.) 1.991 *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F.

- BORNAT, J.; WALMSLEY, J. 1.995 "Historia Oral con personas vulnerables: desafíos conceptuales y prácticas.", en *Historia y Fuente Oral*, 13: 35-56.

- BOURDIEU, P. 1.972 "La maison ou le monde renversé", en Bourdieu, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique; précède de trois études d'ethnologie Kabyle*, Paris, Droz, 45-59.

- BOUSQUET, J. 1.996 *Les Capitales*, Montolieu (Aude), Deyrolle.

- BRAILOIU, C. 1.979 "Notes sur la plainte funèbre de Dragus", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psychomore, 17-26.

- BRENAN, G. 1.964 *La faz actual de España*, Buenos Aires, Losada.

- BRIONES GÓMEZ, R. 1.983 "El «Señor» del Cementerio de Granada", en *Gazeta de Antropología*, 1:25-33

- BRIONES GÓMEZ, R. 1.993 "La experiencia simbólica de la Semana Santa. Funcionamiento y utilidad", en *Gazeta de Antropología*, 1: 25-33.

- BRIONES GÓMEZ, R. 1.994 "Claves para la comprensión y tratamiento de la Salud/Enfermedad", en *Demófilo*, 13: 13-33.

- BRIONES GÓMEZ, R. 1.995 "Aproximación antropológica a tres casos de religiosidad marginal en la provincia de Granada", en *Gazeta de Antropología*, 11: 71-80.

- BRIONES GÓMEZ, R. 1.997 "Persistencia del curanderismo entre las ofertas terapéuticas de Occidente", en Gómez García, P. (ed.) *El curanderismo entre nosotros*, Granada, Universidad de Granada, 75-127.

- BRIONES GÓMEZ, R. 1.999 *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*, Priego de Córdoba, Ministerio de Educación y Cultura.

- BRIONES GÓMEZ, R. 2.001 "Las experiencias simbólicas del catolicismo y la identificación de los andaluces", en Gómez García; Morin, E. et al. *Las Ilu-*

*siones de la Identidad*, Madrid, Cátedra, 127-148.

- BRISSET MARTIN, D. E. 1.988 "Fiestas y cofradías de inocentes y ánimas. Análisis de las fiestas de Granada", en *Gazeta de Antropología*, 6: 41-46.

- BROQUA, C.; LOUX, F.; PRADO, P. 1.998 "Sida: deuil, mémoire, nouveaux rituels", en *Ethnologie Française*, 1: 5-9.

- BROQUA, C.; LOUX, F. (eds.) 1.996 *Fin de vie, deuil et mémoire. Des soins palliatifs aux rituels*, Paris, C.R.I.P.S.; Centre d'Ethnologie Française.

- BRUNET, S. 1.994 "Place des vivants, place des morts dans les Pyrénées centrales", *La Mort Difficile*, en *Hésiode. Cahiers d'Ethnologie Méditerranéenne*, 2: 61-113.

- BURKITT, I. 2.002 "Complex emotions: relations, feelings and images in emotional experience" (151-167) en *Emotions and sociology*; Barbalet (ed.), Oxford, Blackwell Publishing; Malden (Mass.), *The Sociological Review*.

- BUXÓ i REI, M.J. 1.989 "La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología", en Álvarez Santaló, C.; et alii (Coord.), *La Religión Popular*, vol. II, Vida y muerte: La imaginación religiosa, Barcelona, Anthropos; Sevilla, Fundación Machado, 205-223.

- CABAL, C. 1.934 "Mitología Ibérica", en Carretas y Candi, F. (dir.) *Folklore y Costumbres de España*, Tomo I, Barcelona, Casa Editorial Alberto Martín, 165-288.

- CAMARENA, J.; CHEVALIER, M. 1.995 *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos maravillosos*, Madrid, Gredos.

- CAMINADE, S. 1.996 "Du faux semblant au faire semblant", en *Xoana*, 4: 67-69.

- CAMPO, S.; MARSAL, J. F.; GARMENDÍA, J. A. (eds.) 1.975 *Diccionario de ciencias sociales*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

- CANETTI, E.; ADORNO, T.W. 1.986 "Diálogo sobre las masas, el miedo y la muerte", en *Debats*, 17: 102-110.

- CAROL, A. 2.004 *Les médecins et la mort. XIXe-XXe siècle*, Paris, Flammarion.

- CARVAJAL GUTIÉRREZ, M. C. 1.986 *Población y Emigración en la provincia de Granada en el siglo XX*, Granada, Diputación Provincial.

- CASAS GASPAS, E. 1.947 *Costumbres españolas de nacimientos, noviazgo, casamientos, muerte*, Madrid, Escélicer.

- CASTETS, B. 1.977 "Le visage de la mort", en Thomas, L.V.; Rousset, B.; Van

- Thao, T. (comp.), *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 141-155.
- CATANI, M.; MAZE, S. 1.982 *Tante Suzanne. Une histoire de vie sociale*, Paris, Librairie des Méridiens.
  - CATANI, M. 1.984 "Variations à propos du territoire, de l'espace symbolique et des systèmes de valeurs", en *Revue de Sociologie*, ULB «Territorialités», 3-4: 607-624.
  - CATANI, M. 1.987 "Tirage au sort et «apprezzatori» dans un village du Bas Salento (Pouilles, Italie).", en *Ethnologie Française*, 2-3: 277-284.
  - CATANI, M. 1.989 "Je suis émigré, où doit-il être inhumé mon corps? Des individus qui entendent fonder une transcendance", AISLF, XIIIe Colloque, Univ. de Genève, en *Le Lien Social*, Genève, Tome II, 718-734.
  - CATANI, M. 1.990 "Algunas precisiones sobre el enfoque biográfico oral", en *Historia y Fuente Oral*, 3: 151-164.
  - CATANI, M. et al. 2.001 *Comer en Tentudia*, Tentudia, Centro de Desarrollo Comarcal de Tentudia.
  - CATANI, M. 2.002 "A propósito del estudio de las "tradiciones populares" en Extremadura", en *Revista de Estudios Extremeños*, tom. LVIII, 1: 185-228.
  - CÁTEDRA TOMAS, M. 1.988 *La muerte y otros mundos*, Madrid, Júcar.
  - CÁTEDRA TOMAS, M. 1.993 "La maison du pendu", en *Terrain*, 20: 57-68.
  - CÁTEDRA TOMAS, M. 1.993 "El Rurbanismo (O la metamorfosis del mundo rural)", Curso Antropología Urbana, Granada, (Texto mecanografiado de la autora), 1-13.
  - CAZENEUVE, J. 1.972, *Sociología del Rito*, Buenos Aires, Amorrortu.
  - CEDERROTH, S.; CORLIN, C.; LINSTRÖN, J. 1.988 *On the meaning of death: Essays on mortuary rituals and eschatological beliefs*. Uppsala studies in Cultural Anthropology 8. Stockholm, Almqvist & Wiksell.
  - CHAMPAULT, D. 1.979 "Le voyage nocturne. Notes sur la mort au Proche-Orient et au Maghreb", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 264-271.
  - CHARLET, C. 2.004 *Le Père-Lachaise. Au coeur du Paris des vivants et des morts*, Paris, Découvertes Gallimard.
  - CHARRAS, M. 1.979 "Et le feu t'emportera... Bali: de la mort à l'ultime purification", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 151-160.

- CHARTIER, R. 1.976 "Les Arts de Mourir, 1.450-1.600", en *Annales E.S.C. Autour de la mort*, 1: 51-75.
- CHARTIER, R. 1.982 "Histoire de la mort et histoire culturelle", en Ariès, P. et alii (comp.), *La mort aujourd'hui*, Marseille, Rivages, 111-124.
- CHASTEL, A. 1.960 "Les temps modernes. Masque, mascarade, mascarón", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 87-93.
- CHAUNU, P. 1.976 "Mourir à Paris (XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles)", en *Annales E.S.C. Autour de la mort*, 1: 29-50.
- CHAUNU, P. 1.977 *La mort à Paris, XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard.
- CHIFOLO, H. 1.997 "Il ne fait pas assez noir", en *Per-sona*, [Cuaderno de reflexiones de un grupo de discusión "café-philos".] 1781: 11.
- CHIFOLO, H. 1.997 "...Ce qui dort" en *Per-sona*, [Cuaderno de reflexiones de un grupo de discusión "café-philos".] 1781: 6-10.
- COMELLES, J.M. 1.988 "Salud y Enfermedad", en Aguirre (comp.) *Diccionario temático de Antropología*, 596-605. Barcelona, P.P.U.
- COMELLES, J.M. 1.993 "La utopía de la atención integral en salud", en Álvarez-Dardet y Porta (comps.) *Revisiones en Salud Pública*, 3: 169-192.
- CORDERO MORENO, C.; DÍEZ RAMOS, M. A. 1.988 "La extemporaneidad social de la muerte", en *Sistema*, 82: 101-115.
- COUFFON, C. 1.968 *Contes populaires espagnols*, Paris, Tchou.
- COUSIN, B. 1.982 "Le thème de la mort dans la Chanson", en Ariès, P. et alii (comp.), *La mort aujourd'hui*, Marseille, Rivages, 73-92.
- COVARRUBIAS HOROZCO, S. de 1.987 (1.611) *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona, Alta Fulla.
- CRAPANZANO, V. 1.994 "Réflexions sur une anthropologie des émotions", en *Terrain*, 22: 109-117.
- CROIX, A. 1.982 "La flambée macabre aux XVIe et XVIIIe siècles", en Ariès, P. et alii (comp.), *La mort aujourd'hui*, Marseille, Rivages, 131-140.
- CROS, M. 1.998 "Destin du spectre sidéen ou De contamination en accusation", en *Ethnologie Française*, 1: 61-67.
- CUCHET, G. 2.003 *Du «ciel» à l'«au-delà». Le Purgatoire dans la culture et la société françaises (1.850-1.935)*, 3 vols. Thèse présentée pour l'obtention du doctorat d'histoire par Guillaume Cuchet, directeur Philippe Boutry, année 2.002-2.003. Université Paris XII-Créteil-Val-de-Marne.



- CUCHET, G. 2.005 *Le crépuscule du purgatoire*, avec Préface de Philippe Boutry, Paris, Armand Colin.
- CUISENIER, J. 1.994 *Le feu Vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates*, Paris, P.U.F.
- CUISINIER, J. 1.960 "Les masques des pays du Sud-Est Asiatique", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 38-41.
- DAMASIO, A. R. 2.001 (1.994) *L'erreur de Descartes*, Paris, O. Jacob.
- DAMASIO, A. R. 2.002 (1.999) *Le sentiment même de soi: Corps, émotions, conscience*, Paris, O. Jacob.
- DAMASIO, A. R. 2.003 (2.003) *Spinoza avait raison, Joie et Tristesse, Le cerveau des émotions*, Paris, O. Jacob.
- DANFORTH, L. 1.982 *The Death rituals of rural Greece*, Princenton, Princenton University Press.
- DARWIN, C. 1.877 (1.872) *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, Paris, Reinwald.
- DELAPORTE, Y. 1.979 "Le deuil dans les coutumes populaires suédois", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 27-33.
- DELUMEAU, J. 1.995 "La peur", en *Jusqu'à la Mort Accompagner la Vie*, 41: 4-13.
- DELUMEAU, J. 2.003 *La peur en Occident (XVIe-XVIII siècles)*, Paris, Fayard.
- DÍAZ GUERVÓS, M. I.; DÍAZ GARCÍA, A. 1.988 "Notas sobre la historia del Cementerio de Granada", en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2: 177-197.
- DÍEZ DE VELASCO ABELLÁN, F. P. 1.988 *El origen del mito de Caronte: Investigación sobre la idea popular del paso al más allá en la Atenas Clásica*, Tesis Doctoral, Departamento de Historia Antigua, Universidad Complutense de Madrid.
- DIETERLEN, G. 1.960 "Symbolisme du masque en Afrique Occidentale", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 49-55.
- DIMITRIJEVIC-RUFU, D. 1.994 "Rites de passage, identité ethnique, identité nationale. Le cas d'une communauté roumaine de Serbie", en *Terrain*, 22: 119-134.
- DIXSAUT, M. 1.991 "Présentation nouvelle, introduction et notes", en

- Platón. Phé-don*, Paris, Flammarion, 11-197 et 311-423.
- DOMENACH, J.M. 1.976 "La energía del luto", en *Revista de Occidente*, 10: 78-80.
  - DOUGLASS, A. W. 1.973 *Muerte en Murélagá*, Barcelona, Barral.
  - DOUGLAS, M. 2.001 *De la souillure*, Paris, La Découverte.
  - DUBY, G. 1.995 *An 1.000 an 2.000. Sur les traces de nos peurs*, Paris, Textuel.
  - DUMONT, L. 1.991 *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.
  - DUMOUCHEL, P. 1.995 *Emotions: essai sur le corps et le social*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo.
  - DUPAIGNE, B. 1.979 "Le dernier jour des hommes. Enterrements de première classe et enterrements de dernière classe en Afghanistan", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 209-219.
  - DURAND, J.Y. 1.993 "Entre paisibles jardins et «patrimoine culturel»", *Terrain*, 20: 119-134.
  - DURKHEIM, E. 1.982 (1.912) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
  - DURKHEIM, E. 1.960 (1.912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse; le système totémique en Australie*, Paris, P.U.F.
  - DURKHEIM, E. 1.988 (1.895) *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las Ciencias Sociales*, Madrid, Alianza Editorial.
  - DURKHEIM, E. 1.998 (1.893) *De la division du travail social*, Paris, P.U.F.
  - EDELMAN, G. 2.004 *Plus vaste que le ciel. Une nouvelle théorie générale du cerveau*, Paris, Odile Jacob.
  - EKMAN, P. FRIESEN, W. 1.975 *Unmasking the Face, A guide to recognizing Emotions from facial clues*, New York Prentice Hall, Englewoods.
  - ELIADE, M. (Ed.) 1.987 *The Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan Publishing Co.; London, Colier MacMillan, Publishers. Volumen 14.
  - ELIAS, N. 1.987 *La soledad de los moribundos*, Madrid, F.C.E.
  - ELIAS, N. 1.987 *La solitude des mourants. Suivi de: Vieillir et mourir. Quelques problèmes sociologiques*. Paris, C. Bourgois.
  - ELIAS, N. 1.991 *La société des individus*, Paris, Fayard.

- EMMANUELLI, X. 1.998 *L'homme n'est pas la mesure de l'homme*, Paris, Presses de la Renaissance.
- ENRIQUE, A. 1.988 *Tratado de la Alhambra Hermética*, Granada, ediciones A. Ubago, S.L.
- ESCALERA PÉREZ, R. 1.994 *La imagen de la sociedad barroca andaluza. Estudio simbólico de las decoraciones efímeras en la fiesta altoandaluza. Siglos XVII y XVIII*, Málaga, Universidad de Málaga, Junta de Andalucía.
- ESEVERRI HUALDE, C. 1.994 *Diccionario etimológico de Helenismos españoles*, Burgos, Ediciones Aldecoa, S.L.
- ESPASA (ed.) 1.909 *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, tomo V, Bilbao, Madrid, Barcelona, Espasa-Calpe.
- ESPASA (ed.) 1.910 *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, tomo VII, Bilbao, Madrid, Barcelona, Espasa-Calpe.
- ESPASA (ed.) 1.913 *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, tomo XVI, Bilbao, Madrid, Barcelona, Espasa-Calpe.
- ESPASA (ed.) 1.924 *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, tomo XXV, Bilbao, Madrid, Barcelona, Espasa-Calpe.
- ESPASA (ed.) 1.927 *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, tomo LV, Bilbao, Madrid, Barcelona, Espasa-Calpe.
- ESSER, A.R 1.976 "Design for Man-Environment Relations", en Amos Rapoport *The Mutual Interaction of People and Their Built Environment. A Cross-Cultural Perspective*, Chicago, The Hague Mouton, 127-143.
- EVANS PRITCHARD, E. E. 1.976 (1.937) *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama.
- EYETSEMITAN, F.; EGGLESTON, F. 2.001-2.002 "The faces of deceased persons as emotion-expressive behaviors: implications for mourning trajectories", en *Omega*, 44 (2): 151-167.
- FABRE, D. 1.982 "Du messager des Âmes au Spirite en Languedoc", en Ariès, P. et alii (comp.), *La mort aujourd'hui*, Marseille, Rivages, 93-103.
- FAETA, F. 1.993 "La mort en images", en *Terrain*, 20: 69-81.
- FAVEZ-BOUTONIER, J. 1.977 "La psychanalyse et la mort", en Thomas, L.V.; Rousset, B.; Van Thao, T. (comp.), *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 103-117.
- FAVRET-SAADA, J. 1.994 "Weber, les émotions et la religion", en *Terrain*,

22: 93-108.

- FAVRET-SAADA, J. 2.001 *Les mots, la mort, les sorts*, [Paris], Gallimard.
- FEIFEL, H. 1.959 *The meaning of death*, New York, Mc. Graw-Hill.
- FERICGLA, J. M. 1.992 *Envejecer, una antropología de la ancianidad*, Barcelona, Anthropos.
- FERNÁNDEZ GUTIÉRREZ, F. 1.977 *Análisis geográfico-estructural de Granada y sus barrios*, Granada, Seminario de Estudios de la Caja General de Ahorros y Monte de Piedad de Granada.
- FERNÁNDEZ McCLINTOCK, J. W. 1.974 "La misión de la metáfora en la cultura expresiva" (Transl.) de "The Mission of Metaphor in Expressive Culture", en *Current Anthropology*, vol. 15, 2: 119-145.
- FERNÁNDEZ McCLINTOCK, J. W. 1.990 "Huecos léxicos y revitalización lingüística en el Asturiano moderno", en *Lletres Asturianes*, 35: 51-66.
- FLOERSCH, J.; LONGHOFER, J. 1.997 "The imagined death: looking to the past for relief from the present", en *Omega*, 35 (3): 243-260.
- FRAZER, J. 1.935 *La crainte des morts dans la Religion primitive*, Paris, Emile Nourry.
- FREUD, S. 1.973 (1.912) *Tótem et Tabou: Interprétation par la psychanalyse de la vie social des peuples primitifs*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- FREUD, S. 1.988 (1.914-1.915) "Deuil et mélancolie", en *Oeuvres Complètes Psychanalyse* Vol. XIII, Paris, P.U.F., 259-278.
- FRIBOURG, J. 1.979 "Une conception espagnole du monde des morts. Aragon, Navarre, Catalogne", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 35-44.
- FRIGOLÉ REIXAC, J. 1.987 "Metáforas domésticas y culinarias sobre la mujer y la reproducción en el área Mediterránea: aproximación a un sistema conceptual", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 40: 135-157.
- GARCÍA, R. 1.944 "Reloj del purgatorio", en García de Diego, V. (dir.), *Revista de Tradiciones Populares*, Tom. I, Madrid, C.S.I.C., 366-368.
- GARCÍA CHICÓN, A. 1.991 *La muerte en la cultura andaluza*, Cádiz, Universidad de Cádiz.
- GARCIA FERNÁNDEZ, M. 1.989 "Vida y muerte en Valladolid. Un estudio de religiosidad popular y mentalidad colectiva: los testamentos", en Álvarez Santaló, C.; et alii (Coord.), *La Religión Popular*, vol. II, Vida y muerte: La ima-

ginación religiosa, Barcelona, Anthropos; Sevilla, Fundación Machado, 224-243.

- GARCÍA FERNÁNDEZ, M. 1.996 *Los castellanos y la muerte: Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.

- GARCÍA GASCÓN, M.J. 1.989 "El ritual funerario a fines de la Edad Moderna: una manifestación de la religiosidad popular", en Álvarez Santaló, C.; et alii (Coord.), *La Religión Popular*, vol. II, Vida y muerte: La imaginación religiosa, Barcelona, Anthropos; Sevilla, Fundación Machado, 328-343.

- GARCÍA LORCA, F. 1.980 *La casa de Bernarda Alba*, Madrid, Cátedra.

- GAY ARMENTEROS, J.; VIÑES MILLET, C. 1.982 "La época contemporánea, siglos XIX y XX" Tom. IV, en *Historia de Granada*, Granada, Don Quijote.

- GEERTZ, C. 1.987 (1.973) *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.

- GILMORE, D. D. 1.995 *Agresividad y Comunidad. Paradojas de la Cultura Andaluza*, Granada, Diputación Provincial.

- GLUCKMAN, M. 1.963 "Gossip and scandal", en *Current Anthropology*, 4: 307-316.

- GLUCKMAN, M. 1.968 "Psychological, sociological and anthropological explanations of witchcraft and gossip: A clarification", en *Man*, 3: 20-34.

- GNOLI, G.; VERNANT, J.-P. 1.982 *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, London, New York, Paris ..., Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- GOFFMAN, E. 1.973 *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Paris, Les Editions de Minuit.

- GOFFMAN, E. 1.974 a *Stigmate*, Paris, Les Editions de Minuit.

- GOFFMAN, E. 1.974 b *Les Rites d'interaction*, Paris, Les éditions de Minuit.

- GOLEMAN, D. 1.997 *L'intelligence émotionnelle*, Paris, Robert Laffont.

- GÓMEZ GARCÍA, P. 1.977 *El curanderismo entre nosotros*, Granada, Universidad de Granada.

- GÓMEZ GARCÍA, P. 1.994 "Oficio de curandería: creencias, prácticas, relaciones, paradigmas" *Demófilo*, 13: 35-65.

- GÓMEZ TABANERA, J. M. 1.968 "El curso de la vida humana en el folklore español", en José Manuel Gómez Tabanera (ed.), *El Folklore español*, Madrid, Instituto de Antropología Aplicada, 67-128.

- GONDAR PORTASANY, M. 1.982 "El mundo de los aparecidos, clave para una lectura antropológica de la sociedad gallega tradicional", en *Museo de Pontevedra*, 36: 443-465.
- GONZÁLEZ CRUZ, D.; LARA RÓDENAS, M.J. 1.989 "Actitudes ante la muerte en los hospitales sevillanos. El Hospital de las Cinco Llagas (1.700-1.725)", en Álvarez Santaló, C.; et alii (Coord.), *La Religión Popular*, vol. II, Vida y muerte: La imaginación religiosa, Barcelona, Anthropos; Sevilla, Fundación Machado, 273-308.
- GOODY, J. 1.959 "Death and Social Control among the Lo Daga", en *Man*, 59: 134-138.
- GOODY, J. 1.962 *Death, property and the ancestors: a study of the mortuary customs of the Lo Daga of West Africa*, London, Tavistock.
- GORER, G. 1.965 *Death, grief, and mourning in contemporary Britain*, London, The Cresset Press.
- GORER, G. 1.995 *Ni pleurs ni couronnes, précédé de Pornographie de la mort*, Paris, E.P.E.L.
- GRAVES, R. 2.002 *Les mythes grecs*, Paris, Fayard.
- GRIMM, J.; GRIMM, W. 2.002 *Nouveaux contes*, Paris, Gallimard.
- GRIMM, J.; GRIMM, W. 2.005 *Contes merveilleux*, Paris, Gründ.
- GUIART, J. 1.960 "Sociologie du prestige aux Nouvelles-Hébrides", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 33-34.
- GUIART, J. 1.960 "Mannequins funéraires et crânes surmodelés", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 35-37.
- GUIART, J. 1.963 *Le voyage aux pays des morts*, Paris, Sorbonne.
- GUIART, J. (dir.) 1.979 *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore.
- GUIART, J. 1.979 "La mort chez nous et ailleurs", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 8-10.
- GUICHOT Y SIERRA, A. 1.981 (1.882-1.883) "Supersticiones populares andaluzas", en Antonio Machado y Álvarez "Demófilo" (dir.) *El Folk-Lore andaluz*, Sevilla, Ed. Tres, catorce, diecisiete, 34-69.
- GUICHOT Y SIERRA, A. 1.981 (1.882-1.883) "Supersticiones populares andaluzas", en Antonio Machado y Álvarez "Demófilo" (dir.) *El Folk-Lore andaluz*, Sevilla, Ed. Tres, catorce, diecisiete, 199-203.

- GUICHOT Y SIERRA, A. 1.981 (1.882-1.883) "Supersticiones populares andaluzas", en Antonio Machado y Álvarez "Demófilo" (dir.) *El Folk-Lore andaluz*, Sevilla, Ed. Tres, catorce, diecisiete, 293-298.
- GUICHOT Y SIERRA, A. 1.981 (1.882-1.883) "Supersticiones populares andaluzas", en Antonio Machado y Álvarez "Demófilo" (dir.) *El Folk-Lore andaluz*, Sevilla, Ed. Tres, catorce, diecisiete, 337-341.
- GUICHOT Y SIERRA, A. 1.981 (1.882-1.883) "Supersticiones populares andaluzas", en Antonio Machado y Álvarez "Demófilo" (dir.) *El Folk-Lore andaluz*, Sevilla, Ed. Tres, catorce, diecisiete, 411-418.
- GUTMAN, R. 1.976 "The Social Function of the Built Environment", en Amos Rapoport *The Mutual Interaction of People and Their Built Environment. A Cross-Cultural Perspective*, Chicago, The Hague Mouton, 37-49.
- HANUS, M. 1.998 "SIDA et travail de deuil", en *Ethnologie Française*, 1: 31-36.
- HANUS, M. 2.002 "Evolution du deuil et des pratiques funéraires", en *Études sur la mort. Thanatologie*, 121: 63-72.
- HAXAIRE, C. 1.998 "Outragés de la sorte, on a déjà vu des morts pleurer...", en *Ethnologie Française*, 1: 68-74.
- HEIN GERMAINE, V. 2.001 *La muerte en la Edad Media. Una etnografía a través de los testamentos*, Tesis doctoral, Departamento de Antropología y Trabajo Social, Universidad de Granada.
- HENNEZEL, M. de 1.996 *La mort intime. Ceux qui vont mourir nous apprennent à vivre*, Avec Préface de François Mitterrand, Paris, Robert Laffont.
- HERTZ, R. 1.928 a "Contribution à une étude sur les représentations collectives de la mort", en *Mélanges de Sociologie religieuse et folklore*, Paris, F. Alcan, 1-98.
- HERTZ, R. 1.928 b "La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse.", en *Mélanges de Sociologie religieuse et folklore*, Paris, F. Alcan, 100-129.
- HOBBSAWM, E.; RANGER, T. 1.993 *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOMANS, G.C.; SCHNEIDER, D.M. 1.955 *Marriage, authority, and final causes: a study of unilateral cross-cousin marriage*. Glencoe, Illinois.
- HOYOS SAINZ, L. 1.944 "Folklore español del culto a los muertos", en *Rev. Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo I (1-2), 30-53.

- HSU, M.-T.; KAHN, D.L. 1.998-99 "Coping strategies of taiwanese widows adapting to loss", en *Omega*, 38 (4): 269-288.
- HUIZINGA, J. 1.982 *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial.
- HUFFORD, M. et al. 1.987 *The Grand Generation: Memory, Mastery, Legacy*, Washington, Smithsonian Institution.
- HUMBERT, J. 1.988 *Mitología griega y romana*, Barcelona, Gustavo Gili.
- HUMBERT, V. 2.004 «*Je vous demande le droit de mourir*», Paris, J'ai lu.
- JAMES, W. 1.967 (1.884) "The emotions", en Langue, C.; James, W. (ed.) *The Emotions*, ed. , New York, Hafner.
- JAMIN, J.; COULIBALY, N.V. 1.979 "A bout de souffle. La dette de la vie chez les Sénoufo", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 281-292.
- JANKELEVITCH, V. 1.977 *La mort*, Paris, Flammarion.
- JEANMAIRE, H. 1.960 "Antiquité Hellénique", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 67-78.
- JOCILES RUBIO, M. I. 2.000 "Trabajo de campo, emociones e interpretación", en Lisón Tolosana, C. (ed.) *Antropología. Horizontes Interpretativos*, Granada, Universidad de Granada, 109-152.
- JORET, C. 1.892 *La rose dans l'antiquité et au Moyen Age: Histoire, Légendes et symbolisme*, Paris, Bouillon.
- KAHN, L. 1.982 "La mort à visage de femme", en Gnoli, G.; Vernant, J-P, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ( 133-142), Cambrigde, London, New York, Paris..., Cambrigde University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- KARSENTY, S. 1.977 "Quelques questions à propos de la culpabilité des survivants", en Thomas, L.V.; Rousset, B.; Van Thao, T. (comp.), *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 191-221.
- KEMPER, T. 1.978 *A social Interactional Theory of Emotions*, New York, A. Wiley.
- KEYSER de, V. 2.004 *À la vie comme à la mort*, Paris, Labor.
- KLARSFELD, A.; REVAH, F. 2.000 *Biologie de la Mort*, Paris, Odile Jacob.
- KLASS, D. 1.999 "Developing a cross-cultural model of grief: the state of the field", en *Omega*, 39 (3): 153-178.



- KOUBI, J. 1.979 "Le malade, le mort et son «double» en pays Toradja. Sulawesi. Indonésie", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 161-179.
- KÜBLER-ROSS, E. 1.975 (1.969) *Les derniers instants de la vie*, Genève, Gabor et Fides.
- KÜBLER-ROSS, E. 1.999 *Mémoires de vie, mémoires d'éternité*, Paris, Pocket.
- LADRÓN DE GUEVARA, J. G. 2.000 *La malafollá granaina*, Granada, La Madraza.
- LACROIX, M. 1.998 *Le mal*, [Paris] Domino Flammarion.
- LAKOFF, G.; JOHNSON, M. 1.986 *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.
- LARTÉGUY, 1.972 *Ces voix qui nous viennent de la mer. La guerre vue par ceux qui la font et en meurent à vingt ans*, Paris, Rombaldi.
- LAUWERS, M. 2.005 *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion.
- LEACH, E. 1.989 *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
- LE BRAZ, A. 1.966 *La légende de la mort*, Paris, Poche-club.
- LE BRETON, D. 1.998 a *Les passions ordinaires: anthropologie des émotions*, Paris, A. Colin.
- LE BRETON, D. 1.998 b "La contamination du sens", en *Ethnologie Française*, 1: 37-42.
- LEBRUN, F. 1.977 "La famille française d'Ancien Régime et la mort", en Thomas, L.V.; Rousset, B.; Van Thao, T. (comp.), *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 35-46.
- LEENHARDT, M. 1.960 "Le Dieu porteur de masque en Nouvelle-Calédonie", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 30-32.
- LE FUR, Y. (dir.) 1.999 "La mort n'en saura rien". *Reliques d'Europe et d'Océanie*, Exp. Paris, Musée National des Arts d'Afrique et d'Océanie, 12 Oct. 1.999 au 24 janvier 2.000, Paris, R.M.N.
- LE GOFF, J. 2.002 *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard.
- LEHMANN, H. 1.960 *Amérique Précolombine*, en *Le Masque*, Paris, Musée

Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 28-29.

- LEMOINE, J. 1.979 "La mort et ses rites chez les Hmong", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psychomore, 196-207.

- LE ROY LADURIE, E. 1.975 *Montaillou, village occitan de 1.294 à 1.324*, Paris, Gallimard.

- LEVI, P. 2.003 (1.947) *Si c'est un homme*, Paris, Pocket.

- LEVI, P. 1.989 (1.986) *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, [Paris] Arcades-Gallimard.

- LEVI-STRAUSS, C. 1.960 "Amérique du Nord et Amérique du Sud", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 21-27.

- LEVI-STRAUSS, C. 2.002(1.962) *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F.

- LEVI-STRAUSS, C. 1.971 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

- LEVI-STRAUSS, C. 1.984 a *Paroles données*, Paris, Plon.

- LEVI-STRAUSS, C. 1.984 b *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.

- LEVINSON, D.; EMBER, M. (eds.) 1.996 *Encyclopedia of cultural anthropology*, Vol 2, New York, Henry Holt Reference Book.

- LIGOU, D. 1.977 "La cremation", en Thomas, L.V.; Rousset, B.; Van Thao, T. (comp.), en *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 65-96.

- LIMÓN DELGADO, A. 1.981 *Costumbres andaluzas de nacimiento, matrimonio y muerte*, Sevilla, Diputación Provincial.

- LIPOVETSKY, G. 1.999 *L'empire de l'éphémère*, (Paris), Gallimard.

- LISÓN TOLOSANA, C. 1.986 *Antropología social. Reflexiones incidentales*, Madrid, Siglo XXI.

- LISÓN TOLOSANA, C. 1.996 *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de Hoy.

- LISÓN TOLOSANA, C. 1.980 *Invitación a la Antropología Cultural de España*, Madrid, Akal.

- LÓPEZ, J. 1.989 "Las disposiciones testamentarias sobre misas y fundaciones de misas en Asturias en los siglos XVI a XVII", en Álvarez Santaló, C.; et alii (Coord.), *La Religión Popular*, vol. II, Vida y muerte: La imaginación religiosa, Barcelona, Anthropos; Sevilla, Fundación Machado, 244-260.

- LOT-FALCK, E. 1.960 "Les masques Eskimo", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 9-11.
- LOT-FALCK, E. 1.960 "Les masques d'Angmassalik", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 12.
- LOT-FALCK, E. 1.960 "Les masques Sibériens", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 13-14.
- LOT-FALCK, E. 1.960 "Les masques de Chamans Sibériens", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 15-16.
- LOT-FALCK, E. 1.960 "Les masques funéraires du Tachtyk (Kyrgyz du Ienisseï)", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 17-18.
- LOT-FALCK, E. 1.960 "Les masques funéraires Aléoutes et Eskimo", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 19-20.
- LOMBARD, D. 1.982 "La mort en Insulinde", en Gnoli, G.; Vernant, J.-P., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, (483-505), Cambridge, London, New York, Paris..., Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- LOMBARD, J. 1.993 "Des tombeaux admirables", en *Xoana*, 1: 82-87.
- LOUNASMAA, O.; HARI, R. 1.990 "El magnetismo del cerebro", en *Mundo Científico*, 106: 986-993.
- LOUX, F. 1.979 *Le Corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger- Levrault.
- LUTZ, C. 1.988 *Unnatural Emotions. Everyday sentiments on a Micronesian Atoll and their challenge to Western Theory*, Chicago, The University of Chicago Press.
- LUTZ, C. 1.982 "The domain of Emotion Words on Ifaluk", en *American Ethnologist*, 9, 1, (113-128)
- MACHADO, A. 1.980 *Poesías Completas*, Madrid, Espasa Calpe.
- MACHADO Y ÁLVAREZ, A. "Demófilo" 1.981 (1.882-1.883) (dir.) *El Folk-Lore andaluz*, Sevilla, Ed. Tres, catorce, diecisiete.
- MACHADO Y ÁLVAREZ, A. "Demófilo" 1.981 (1.982-1.983) "Miscelánea", en Machado y Álvarez, A. (dir.) *El Folk-Lore andaluz*, Sevilla, Ed. Tres, catorce, diecisiete, 76-85.
- MALAMOUD, C. 1.982 "Les morts sans visage", en Gnoli, G.; Vernant, J.-P., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, (441-453), Cambridge, London,

New York, Paris..., Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- MALINOWSKI, B. 1.982 (1.925) *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona, Ariel.
- MALORY, sir T. 1.992 (1.485) *La muerte de Arturo*, vol. III, Madrid, Siruela.
- MANRIQUE, J. 1.993 (1.476?) *Coplas a la muerte de mi padre*, Madrid, M. E. Editores.
- MARGARIDO, A. 1.977 "Les changements tératologiques des morts en Afrique Bantou", en Thomas, L.V.; Rousset, B.; Van Thao, T. (comp.), *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 47-64.
- MARI, E. E. 1.985 "La retransformación de la práctica y el discurso de la muerte como indicador de la crisis contemporánea", en *Sistema*, 7: 107-118.
- MARIN, I. 2.004 *Allez donc mourir ailleurs!*, Paris, Buchet-Chastel.
- MARTÍN GONZÁLEZ, J. J. 1.978 *Historia del Arte*, vol. I, Madrid, Gredos.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, M. 1.985 "Notas sobre agresión y muerte en la época nuclear", en *Sistema*, 5: 65-75.
- MARTÍNEZ GIL, F. 2.000 *Muerte y sociedad en la España de los Austria*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla - La Mancha.
- MARTÍNEZ MONTOYA, J. 1.996 *Pueblos, ritos y montañas*, Bilbao, Desclée De Brouwer.
- MATEO BRETOS, L. 1.989 "Actitudes ante la muerte de la población de Sitges en los siglos XVI y XVII", en Álvarez Santaló, C.; et alii (Coord.), *La Religión Popular*, vol. II, Vida y muerte: La imaginación religiosa, Barcelona, Anthropos; Sevilla, Fundación Machado, 261-272.
- MATRAS TROUBETZKOY, J. 1.979 "Conduire celui qui part. Funérailles et rites de séparation chez les Brou (Cambodge)", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 220-232.
- MAUSS, M. 1.979 (1.959) *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.
- MAUSS, M. 1.979 (1.959) "Ensayo sobre los dones", en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 153-263.
- MAUSS, M. 1.971 "L'expression obligatoire des sentiments", en *Essais de sociologie*, Paris, Editions de Minuit, 81-88.
- MAUSS, M. 1.983 [1.950] "Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée para la collectivité (Australie, Nouvelle Zelande)", en *Sociologie et*

*Anthropologie*, Paris, P.U.F., 311-330.

- MAUSS, M. 1.983 [1.950] "Une catégorie de l'Esprit humain: La notion de personne, celle de «moi»", en *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 331-362.

- Mc. DANNELL, C.; LANG, B. 1.990 *Historia del Cielo*, Madrid, Taurus.

- MEHTA, K. 1.998-99 "Ethnic differences in perceptions, preparations and rituals regarding death in Singapore", en *Omega*, 38 (4): 255-267.

- MERINO SÁNCHEZ, J. M. 2.000 *Leyendas Españolas de todos los tiempos*, Madrid, Temas de Hoy.

- METCALF, P.; HUNTINGTON, R. 1.991 *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MITRE FERNÁNDEZ, E. 1.986 "El sentido medieval de la muerte, reflexiones desde el prisma del siglo XX", en *Anuario de Estudios Medievales*, 16: 621-630.

- MOLINA, J. L. 1.983 "Conciencia individual e imagen del más allá", en *Medievalia*, 4: 115-123.

- MONBOURQUETTE, J. 2.001 *Apprivoiser son ombre*, Québec, Bayard.

- MORENO VALERO, 1.995 "Costumbres acerca de los difuntos, en los Pedroches (Córdoba)", en *Gazeta de Antropología*, 11: 93-102.

- MORENO ESPIGARES, M. R.; MORENO ESPIGARES, L. M. 1.997 *Deifontes. Algo de nuestro pueblo*, Granada, La Gioconda.

- MORENO ESPIGARES, M. R.; MORENO ESPIGARES, L. M. 1.998 *Deifontes siglo XX*, Granada, La Gioconda.

- MORIN, E. 1.973 *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Seuil.

- MORIN, E. 1.981 "La Nature de la Nature", Tom. 1, en *La méthode*, Paris, Seuil.

- MORIN, E. 2.003 "L'humanité de l'humanité", Tom. 5, en *La méthode*, Paris, Seuil.

- MORIN, E. 1.994 *El hombre y la muerte*, Madrid, Kairós.

- NADAL, J. 1.984 *El fracaso de la Revolución industrial en España, 1.814-1.913*, Barcelona, Ariel.

- NEEDHAM, R. 1.962 *Structure and Sentiment: A test case in social anthropology*, Chicago, London, University of Chicago Press.

- NGUYEN, K.-C. 1.977 "La vieillesse, la mort et le Viet Nam d'Autrefois", en Thomas, L.V.; Rousset, B.; Van Thao, T. (comp.), *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 253-265.
- NOLA di, A. 2006 *La Negra Señora. Antropología de la muerte y el luto*, Barcelona, Belacqva.
- NOLA di, A. 2.007 *La Muerte Derrotada. Antropología de la muerte y el duelo*, Barcelona, Belacqva.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1.983 (1.924) "Las dos grandes metáforas", Tom. II, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial; *Revista de Occidente*, 387-399.
- PASCAL, B. 1.976 *Les pensées*, St. Amand, Mercure de France.
- PASCUA SÁNCHEZ, M. J. 1.989 "La lucha por el control de las exequias: El síndico personero, portavoz del descontento del pueblo gaditano con sus curas párrocos", en Álvarez Santaló, C.; et alii (Coord.), *La Religión Popular*, vol. II, Vida y muerte: La imaginación religiosa, Barcelona, Anthropos; Sevilla, Fundación Machado, 384-397.
- PASCUA SÁNCHEZ, M. J. de la 1.994 "Historia de la representación de la muerte en Andalucía", en *Demófilo*, 13: 67-82.
- PAULME, D. 1.960 "Fonctions de control social en Côte d'Ivoire", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 59-60.
- PÉREZ GALDÓS, B. 1.917 *Marianela*, Madrid, Librería de los sucesores de Hernando.
- PERPÈRE, M.; THOURY, S. 1.979 "La dernière demeure de l'homme préhistorique", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 316-328.
- PERRIN, M. 1.996 *Le chemin des indiens morts*, Paris, Petite bibliothèque Payot.
- PERROIS, L. 1.979 "Rites et croyances funéraires des peuples du bassin de l'Ogooué", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 293-303.
- PETERS, J.P. 1.998 "Mort, rites, épidémies, ruptures: un regard", en *Ethnologie Française*, 1: 27-30.
- PINKOLA ESTÉS, C. 2.000 *Femmes qui courent avec les loups: Histoires et mythes de l'archétype de la Femme sauvage*, Paris, Bernard Grasset.
- PITRE, G. (pseud.) 1.997 "Credo (posthume)", en *Per-sona*, [Cuaderno de reflexiones de un grupo de discusión "café-philo".] 1781: 15-17.

- PITRE, G. (*pseud.*) 1.997 "Lecture d'un Agnostique", en *Per-sona*, [Cuaderno de reflexiones de un grupo de discusión "café-philo".] 1789: 12.
- PITT-RIVERS, J. 1.968 "Honor y categoría social", en J. G. Peristiany (comp.) *El concepto del honor en la sociedad Mediterránea*, Barcelona, Labor.
- PITT-RIVERS, J. 1.989 *Un pueblo de la Sierra: Grazalema*, Madrid, Alianza Editorial.
- PLATÓN 1.991 (383-382 a. de J.C.) *Phédon*, Paris, Flammarion.
- PRADO, P.; BARBICHON, G. 1.978 *Vivre sa ville. Migrants bretons et champ urbain*, Paris, Centre d'Ethnologie Française.
- PRADO, P.; MATTOU, G.; BARBICHON, G. 1.985 *La ville en partage. Sociabilité, identités, territoires dans une ville moyenne*, Paris, Centre d'Ethnologie Française.
- PRADO, P. 1.996 a "L'image est-elle habitée?", en *Xoana*, 4: 9-17.
- PRADO, P. 1.996 b "Le regard des anges", en *Xoana*, 4: 41-52.
- PRADO, P. 1.999 "Passeurs de linge", en Prado, P., Tricaud, A. *Dossier atp*, 5, *Passeurs de linge: trousseaux et familles*, (13-19).
- RADCLIFFE-BROWN, 1.964 (1.922) *The Andaman Islanders*, New York, The Free Press of Glencoe.
- RAGON, M. 1.981 *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*, Paris, Albin Michel.
- RAJAONARIMANANA, N. 1.979 "Achèvement des funérailles et offrandes de linces. Rites funéraires et commémoratifs des Betsiléó du Manandriana", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 181-193.
- RAPOPORT, A. 1.972 *Pour une anthropologie de la maison*, Paris, Dunod.
- RAPOPORT, A. (comp.) 1.976 *The Mutual Interaction of People and Their Built Environment. A Cross-Cultural Perspective*, The Hague; Paris, Mouton Publishers.
- RAPOPORT, A. 1.976 "Social aspects of Man-Environment Studies", en Amos Rapoport *The Mutual Interaction of People and Their Built Environment. A Cross-Cultural Perspective*, Chicago, The Hague Mouton, 7-35.
- RAPOPORT, A. 2.003 *Culture, Architecture et design*, Dijon-Quetigny, Infolio.
- REBILLARD, E. 2.003 *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts*

dans *l'Antiquité Tardive*, Paris, E.H.E.S.S.

- REBOUL, H. 1.977 "Des mémoires comme technique de survie chez l'être vieillissant", en Thomas, L.V.; Rousset, B.; Van Thao, T. (comp.), *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 157-167.

- REGNIER, R.; SAINT-PIERRE, L. 2.000 *Quand le deuil survient*, Montréal, Sciences et Culture.

- RIBEYROL, M. 1.979 "Documents recueillis dans des groupes bulgares et macédoniens (1.968-1.974)", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 49-58.

- RISCO, V. 1.994 "En Galice: Procession et présages", en *Hésiode. Cahiers d'Ethnologie Méditerranéenne*, 2: 115-156.

- RIVERO VELASCO, R. M. [1.996] *Historias breves de niños breves*, Méjico, Telmex.

- ROBERTS, P.; VIDAL, L.A. 1.999-2.000 "Perpetual care in Cyberspace: A portrait of memorials on the web", en *Omega*, 40 (4): 521-545.

- RODRÍGUEZ BARBERÁN, F. J. 1.994 "Sobre tapias, cipreses y cruces. Notas para el estudio de los cementerios andaluces", en *Demófilo*, 13: 121-135.

- ROSALDO, M. 1.980 *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*, London, New York, Melbourne. Cambridge University Press.

- ROSALDO, R. 1.993 *Culture and truth. The remaking of social analysis*, Boston, Beacon Press.

- ROSALDO, R. 1.980 *Ilongot headhunting 1.883-1.974. A study in society and history*, Stanford, Stanford University Press.

- ROSALDO, R. 1.984 "Grief and the Headhunter's rage: On the cultural force of emotions", en Edward Bruner (ed.) *Play, text and Story, the construction and reconstruction of self and society*, Washington D.C., American Ethnological Society.

- ROTTERDAM, E. 1.984 (1.511) *Elogio de la locura*, Madrid, Sarpe.

- ROUBIN, L. A. 1.976 "De l'églantier sauvage à la Rose de mai. Célébrations agrestes et permanence symbolique en groupes européens.", en *L'Autre et l'Ailleurs. Hommages à Roger Bastide*, Paris, Berger-Levrault.

- ROUBIN, L.A. 1.979 "Espèces végétales, éléments de médiation entre vivants et défunts en Méditerranée Septentrionale", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 45-48.



- SALES Y FERRÉ, M. 1.981 (1.882-1.883) "Cuento Popular. Ursuleta", en Antonio Machado y Álvarez "Demófilo" (dir.) *El Folk-Lore andaluz*, Sevilla, Ed. Tres, catorce, diecisiete, 105-117.
- SAINT-GIRONS, B. 1.977 "La mort, le mien et l'autre", en Thomas, L.V.; Rousset, B.; Van Thao, T. (comp.), *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 127-137.
- SAINTE FARE GARNOT, J. 1.960 "Egypte Antique", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 61-63.
- SÁNCHEZ-BIOSCA, V. 1.997 "Anthropologie de la mort et récits de psychopathes au cinéma", en *La Pretentaine*, n° 7/8 Anthropologie de l'Ailleurs, Montpellier, Université Paul Valéry, 65-75.
- SALUSTIO, C. 1.978 (s. I a. de Jc.) *Conjuración de Catilina*, Madrid, Gredos.
- SARAIVA, C. 1.993 "Le mort maquillé", en *Terrain*, 20: 97-108.
- SARTRE, J. P. 1.948 *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann and Cie.
- SÉNECA, L. A. 1.996 (siglo I d.de Jc.) *Sur la brièveté de la vie*, Turin, Mille et une nuits.
- SHILLING, C. 2.002 "The two traditions in the sociology of emotions", en Barbalet (ed.) *Emotions and sociology*; Oxford; Malden Massachussets, Blackwell Publishing The Sociological Review, 10-32.
- SCHMITT, J.C. 1.976 "Le suicide au Moyen Age", en *Annales*, Autour de la mort, 1: 3-28.
- SCHMITT, J.C. 1.994 *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard.
- SIEFFERT, R. 1.960 "Japon", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 46-48.
- SIFNEOS, P. 1.991 "Emotional Conflict, and Deficit of Overview", in *Psychotherapy-and-Psychosomatics*, 46: 116-122.
- SILLS, D.L. (ed.) 1.968 *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol 5, New York, The Macmillan Company & The Free Press.
- SMELSER, N.J.; BALTES, P.B. (eds.) 2.001 *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol. 7 y 8, Amsterdam, Paris, New York, Elsevier.
- SCHMITT, J.C. 1.994 *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard.

- SPERBER, D. 1.988 *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos.
- STEIN, R. A. 1.960 "Lamaïsme", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 42-45.
- STEWART, M. 1.993 "Mauvaises morts, prêtres impurs et pouvoir récupérateur du chant", en *Terrain*, 20: 21-36.
- SUDNOW, D. 1.971 *La organización social de la muerte*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- TARDITS, C. 1.960 "Divertissement et médiation par les masques Yoruba", en *Le Masque*, Paris, Musée Guimet, Éditions des Musées Nationaux, 56-58.
- TITOS MARTÍNEZ, M. 1.978 Bancos y banqueros, Tom. II, en *Crédito y Ahorro en Granada en el siglo XIX*, Granada. Banco de Granada.
- THIERRY, S. 1.979 "À propos de l'étude de Robert Hertz: La représentation collective de la mort", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 11-14.
- THIERRY, S. 1.979 "Asie du Sud-Est. L'Autre Rive", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 233-242.
- THOMAS, L.V. 1.972 "Vie et mort en Afrique: Introduction à l'Ethnothanatologie", en *Ethnopsychologie*, 1: 103-123.
- THOMAS, L.V. 1.972 "Pour une sémiologie de la mort négro-africaine", en *Ethnopsychologie*, 2/3: 157-185.
- THOMAS, L.V. 1.975 "Mort et langage en occident", en *Archives des Sciences Sociales des religions*, 39: 45-59.
- THOMAS, L.V. 1.976 "Réflexions à propos des mythes d'Afrique noire", en *L'Autre et l'Ailleurs. Hommage à Roger Bastide*, 313-332, Paris, Berger-Levrault.
- THOMAS, L.V.; ROUSSET, B.; VAN THAO, T. (comp.) 1.977 *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos.
- THOMAS, L.V. 1.977 "En guise d'ouverture: Problèmes de la mort aujourd'hui (anthropologie et histoire)", en Thomas, L.V.; Rousset, B.; Van Thao, T. (comp.), *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 17-32.
- THOMAS, L.V. 1.977 "Une coutume africaine: L'interrogatoire du cadavre", en Thomas, L.V.; Rousset, B.; Van Thao, T. (comp.), *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, 229-251.
- THOMAS, L.V. 1.982 "Mort redécouverte, mort escamotée", en Ariès, P. et alii (comp.), *La mort aujourd'hui*, Marseille, Rivages, 11-41.

- THOMAS, L.V. (Hommage) 1.989 "Une Galaxie anthropologique: hommage à Louis-Vincent Thomas", en *Quel corps?*, 38-39, Montpellier.
- THOMAS, L.V. 1.997 "Réflexions sans titre au sujet des Mythes Africains", en *La Pretontaine*, n° 7/8 Anthropologie de l'Ailleurs, Montpellier, Université Paul Valéry, 136-162.
- THOMAS, L.V. 1.997 "Cannibalisme sauvage et cannibalisme occidental", en *La Pretontaine*, n° 7/8 Anthropologie de l'Ailleurs, Montpellier, Université Paul Valéry, 187-203.
- THOMAS, L. V. 1.989 "Le pluralisme coherent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle", en *La Pretontaine*, n° 7/8 Anthropologie de l'Ailleurs, Montpellier, Université Paul Valéry, 111-136.
- THOMAS, L.V. 1.989 "La thanatologie?", en *La Pretontaine*, n° 7/8 Anthropologie de l'Ailleurs, Montpellier, Université Paul Valéry, 207-208.
- THOMAS, L.V. 1.989 "La mort, objet anthropologique", en *La Pretontaine*, n° 7/8 Anthropologie de l'Ailleurs, Montpellier, Université Paul Valéry, 225-235.
- THOMAS, L.V. 1.989 "Mort et langage en Occident", en *La Pretontaine*, n° 7/8 Anthropologie de l'Ailleurs, Montpellier, Université Paul Valéry, 249-263.
- THOMAS, L.V. 1.989 "Utopie, science-fiction et fantasmes", en *La Pretontaine*, n° 7/8 Anthropologie de l'Ailleurs, Montpellier, Université Paul Valéry, 281-294.
- THOMAS, L.V. 2.000 *Les chairs de la mort. Corps, mort, Afrique*, Paris, Sanofi-Synthélabo.
- THOMAS, L. V. 2.001 *Rites de mort*, Paris, Fayard.
- THOMAS, L.V. 2.003 *La mort*, Paris, Que sais-je?
- TOFFIN, G. 1.979 "Les rites funéraires des hautes castes hindouistes Néwar (Népal)", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 242-252.
- TÖNNIES, F. 1.977 (1.887) *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, P.U.F.
- TORNAY, S. 1.979 "Rites de mort, rites de vie chez les Nyangatom -Éthiopie-", en Guiart, J., *Les hommes et la mort: Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Psycomore, 305-315.
- TRICAUD, A. 1.999 "Tousseaux et familles", en Prado, P., Tricaud, A. *Dos-*

- sier atp, 5, *Passeurs de linge: trousseaux et familles*, 57-73.
- TURNER, V. W. 1.988 *El proceso ritual*, Madrid, Taurus.
  - TURNER, V. W. 1.990 *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
  - UPJOHN, R.M. La solidarité, en *Jusqu'à la Mort Accompagner la Vie*, 49: 5-13.
  - URBAIN, J.D. 1.978 *La société de conservation. Étude semiologique des cimetières d'Occident*, Paris, Payot.
  - URBAIN, J.D. 1.997 "La mort et l'infra-ordinaire", en *La Pretentaine*, n° 7/8 Anthropologie de l'Ailleurs, Montpellier, Université Paul Valéry, 89-95.
  - URBAIN, J.D. 1.998 "Mort traquée, mort tracée. Culte des morts, crémation, sida", en *Ethnologie Française*, 1: 43-49.
  - URBAIN, J.D. 1.998 *L'archipel des morts*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
  - URRACA MARTÍNEZ, S. 1.982 *Actitudes ante la muerte (preocupación, ansiedad, temor y religiosidad)*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense.
  - UTRIAINEN, T. 2.003 "Être là et être là. Au chevet des mourants", en *Ethnologie Française*, 2: 263-269.
  - VAN GENNEP, A. 1.986 (1.909) *Los Ritos de Paso*, Madrid, Taurus.
  - VAN GENNEP, A. 1.998 Du berceau à la tombe. Cycles de Carnaval-Carême et de pâques. Vol I, en *Le folklore français*, Paris, Bouquins.
  - VERDIÉ, M. 1.995 "Enjeux. De la redéfinition du déni de la mort au criant besoin de lien collectif: telle est la problématique de cet ouvrage", en Augé, M. (dir.) *La mort et moi et nous*, Paris, Textuel, 11-22.
  - VERNANT, J.-P. 1.982 "Introduction", en Gnoli, G.; Vernant, J-P, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, London, New York, Paris..., Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 5-15.
  - VERNANT, J.-P. 1.982 "La belle mort et le cadavre outragé", en Gnoli, G.; Vernant, J-P, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, London, New York, Paris..., Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 45-76.
  - VERNANT, J.-P. 1.996 *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.
  - VERNANT, J.-P. 2.002 *La mort dans les yeux, Figure de l'Autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette Littératures.

- VILLA-REAL Y VALDIVIA, F. de P. 1.990 (1.882) *El libro de las tradiciones de Granada*, Granada, Albaida.
- VOVELLE, M. 1.974 *Mourir Autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, [Paris], Gallimard.
- VOVELLE, M. 1.976 "Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes", en *Annales, E.S.C. Autour de la mort*, 1: 120-132.
- VOVELLE, M. 1.982 "Cimetières, statues et monuments: lieux et rites funèbres du XIXe siècle à nos jours", en Ariès, P. et alii (comp.), *La mort aujourd'hui*, Marseille, Rivages, 141-155.
- VOVELLE, M. 1.993 *L'heure du grand passage. Chronique de la mort*, Paris, Découvertes Gallimard.
- VOVELLE, M. 1.995 "Avant-propos", en: Gorer, G., *Ni pleurs ni couronnes, précédé de Pornographie de la mort*, Paris, E.P.E.L.
- VOVELLE, M. 1.996 *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*, Paris, Gallimard.
- WEBB THORNTON, S. 2.000 "Grief transformed: The Mothers of The Plaza de Mayo", en *Omega*, 41 (4): 279-289.
- WEIL, S. 1.991 *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon.
- WILLIAMS, R. 1.977 *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- WILSON, G. 1.939 "Nyakyusa conventions of burial", en *Bantu Studies*, 13: 1-31.
- WILSON, G.; WILSON, M. 1.968 *The Analysis of social change*, Cambridge, University Press.
- WINTHROP, R.H. 1.991 *Dictionary of concepts in cultural anthropology*, New York, Greenwood Press.
- WITTGENSTEIN, L. 1.999 *Tractatus logico-philosophicus, suivi des investigations philosophiques*, Paris, Gallimard.
- WORK GROUP ON EXISTENTIAL QUESTIONS AND THEIR MORAL IMPLICATIONS OF THE INTERNATIONAL WORK GROUP ON DYING, DEATH AND BEREAVEMENT 2.001 "Existential questions and their moral implications", en *Omega*, 43 (1): 1-6.
- ZARAUZ LÓPEZ, H. L. 2.000 *La fiesta de la muerte*, México D.F., Conaculta.

- ZEVI, B. 1.991 *Saber ver la arquitectura*, Barcelona, Poseidón.
- ZIEGLER, J. 1.976 *Les vivants et la mort: essai de sociologie*, Paris, Seuil.
- ZORRILLA, J. 1.993 (1.844) *Don Juan Tenorio*, Barcelona, Edicomunicación.

# ÍNDICE

<b>I. CUESTIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS.</b>	<b>3</b>
1. <u>PRESENTACIÓN DEL TEMA Y PERTINENCIA DE LA INVESTIGACIÓN.</u>	5
2. <u>ANTECEDENTES Y ESTADO ACTUAL DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN.</u>	11
2.1. Algunas obras sobre la muerte.	12
2.2. Las emociones, los sentimientos y la muerte.	35
3. <u>METODOLOGÍA Y REFERENCIAS TEÓRICAS.</u>	71
3.1. <u>Ámbito de investigación.</u>	72
3.1.1. Contexto geográfico del cambio: campo - ciudad en la provincia de granada.	72
3.1.2. Procedencia de los informantes.	81
3.2. Proceso de la investigación.	84
3.2.1. Entrada en el campo.	84
3.2.2. Acerca del contexto de la investigación, y primeros paso en él.	87
3.3. Los materiales etnográficos.	91
3.3.1. Breve análisis de los datos del fichero de la residencia de ancianos.	91
3.3.2. Primeros contactos con los informantes.	94
3.3.3. Recogida de datos.	98
3.4. Marco teórico y métodos de análisis.	99
3.5. Hipótesis.	132
 <b>II. APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A LAS REPRESENTACIONES CULTURALES DE LAS EMOCIONES Y SENTIMIENTOS DIURNOS Y NOCTURNOS DEL DUELO.</b>	 <b>137</b>

## PRIMERA PARTE

### PUEBLO Y CIUDAD, GENERADORES DE IDENTIDAD Y ALTERIDAD.

CAP. 1 <u>CÓMO LOS INFORMANTES PERCIBEN LAS DIFERENCIAS ENTRE PUEBLO Y CIUDAD.</u>	139
1.1. "Pasó de tierra a ser ciudad".	141
1.2. Condiciones y medios de comunicación en el pasado.	154
1.3. Percepción de diferencias económicas entre campo y	

ciudad.	158
1.4. La alteridad: estereotipos distintivos, nosotros /ellos.	162
1.5. "En los pueblos todo se sabe, en la ciudad no".	174
1.6. Más religiosos en los pueblos que en la ciudad.	177
1.7. Todo cambió.	179

## SEGUNDA PARTE

### EMOCIONES Y SENTIMIENTOS *DIURNOS*. LA MUERTE DEL OTRO GENERA Y EXPRESA DOS NIVELES DIFERENTES: INTERIORIDAD Y SU RELACIÓN CON LO INDIVIDUAL-SOCIAL.

#### 1

#### CÓDIGOS Y SIGNOS QUE ESTRUCTURAN LA EXPRESIÓN DE LAS EMOCIONES Y LOS SENTIMIENTOS DEL DUELO A NIVEL INTERIOR Y SOCIAL.

CAP. 2 <u>LA EXPRESIÓN DE LOS "SENTIMIENTOS" DEL DUELO EN EL MOMENTO DEL DECESO.</u>	187
2.1. Llorar. Formas de exteriorización / interiorización emocional en los discursos de la primera y la tercera persona.	192
2.2. El griterío o chillerío.	218
2.3. El velatorio.	232
2.4. "¡No les permitieron ni llorarlo!".	268
CAP. 3 <u>LA EXPRESIÓN DE LOS "SENTIMIENTOS" DEL DUELO EN EL DEVENIR.</u>	275
3.1. Intensidad y duración del luto.	283
3.2. Relaciones con el cementerio.	317

#### 2

#### LA INTERPRETACIÓN EMIC DE LA INTERIORIDAD DEL OTRO.

CAP. 4 <u>"DICEN..."</u>	387
4.1. La mirada social condiciona el juego de adhesiones interiores y exteriores del individuo.	388
4.2. ¿Qué dicen..."	394
CAP. 5 <u>BUENO Y MALO.</u>	443
5.1. Las buenas y las malas personas.	444
5.2. El juicio social compartido: los "buenos" y los "malos" difuntos.	448
5.3. "Yo llevo la suerte y la muerte".	460



## TERCERA PARTE

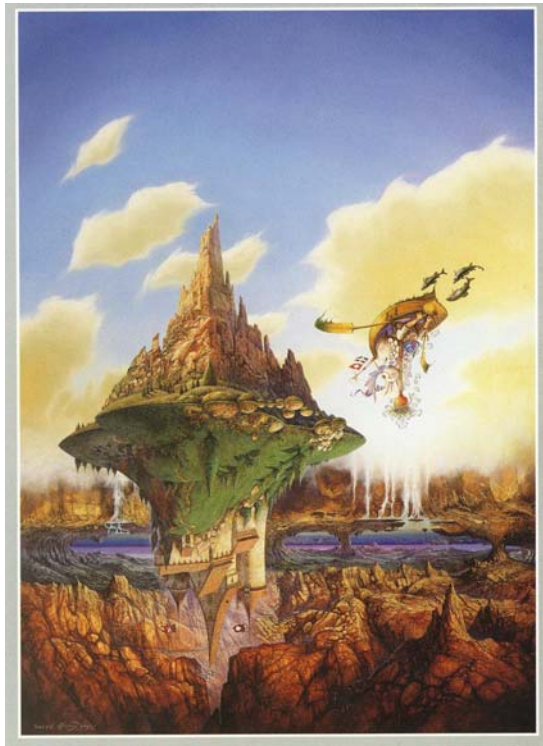
### EMOCIONES Y SENTIMIENTOS *NOCTURNOS*. "ELLOS" Y NOSOTROS; "EL SOL INVICTO".

CAP. 6 <u>LA LEYENDA DE LA ENCANTADA.</u>	477
6.1. Las personas.	482
6.2. Los símbolos.	503
CAP. 7 <u>LAS PARODIAS DE LA MUERTE <i>DAN RISA</i>.</u>	513
7.1. El bromista que se hace el muerto.	515
7.2. Las confusiones accidentales y jocosas en el cementerio.	516
7.3. Los borrachos y las cajas de muertos.	517
7.4. El hambre, más fuerte y más "real" que la muerte.	518
7.5. Apuestas fracasadas de hombría en los límites del miedo.	524
7.6. Las prendas que asustan.	525
7.7. La muerte es un pelele.	526
CAP. 8 <u>LA NOCHE.</u>	533
8.1. La leyenda de las rosas.	534
8.2. Oposición Día-Noche.	552
8.3. El cierre de la noche. Del Crepúsculo a la Aurora.	556
8.4. Lo Ilícito, lo Prohibido y lo Escondido.	559
8.5. Las Ánimas.	562
8.6. La Noche en la Ciudad.	571
CAP. 9 <u>ALGUNOS RITOS DE MEDIACIÓN.</u>	575
9.1. El Jeremías.	577
9.2. El Día de los Gallos.	585
9.3. El discurso ritualizado de las Ánimas del Purgatorio.	603
CAP. 10 <u>APARICIONES DE DIFUNTOS.</u>	623
10.1. El mundo a la imagen del cuerpo.	625
10.2. El motivo de las apariciones.	641
<b>III. CONCLUSIONES.</b>	657
<b>IV. ANEXOS.</b>	687
<b>V. APÉNDICES.</b>	773
<b>VI. TABLAS.</b>	795
<b>VII. ANEXO FOTOGRÁFICO.</b>	821





ELLEN LORIEN



PATRICK WOODROFFE