

**HACIA EL ENCUENTRO DE MI ANTHROPOS: LA MUERTE,
DINAMO ESTRUCTURAL DE LA VIDA**

**NIRE ANTHROPOSAREN BILA: HERIOTZA, BIZITZAREN
DINAMO ESTRUKTURALA**

**TOWARD MEETING WITH MY *ANTHROPOS*: DEATH, AS THE
STRUCTURAL DYNAMO OF LIFE**

Rosa García-Orellán

Octubre, 2000

HACIA EL ENCUENTRO DE MI ANTHROPOS: LA MUERTE, DINAMO ESTRUCTURAL DE LA VIDA

Resumen: El mundo de las representaciones mentales respecto a la enfermedad y a la muerte es el eje de esta tesis. En ella abordo un estudio comparativo de dos culturas: la vasca y la gallega, donde trataré una gran variedad de comportamientos culturales, finalizando con reflexiones sobre los silencios instaurados en el momento de realizar esta investigación (1998 y 1999). El estudio es intergeneracional, el cual nos permite ver la transmisión de aquellos elementos que son activados y los que son silenciados de una generación a otra a lo largo de todo el siglo veinte. Ello nos posibilita tener una visión de conjunto sobre el cambio que se ha producido en la simbolización de la muerte.

En el desarrollo de la tesis, muestro un diálogo constante entre lo individual y lo social, manifestándose sobre todo los procesos tradicionales de curación y reflexiones sobre la muerte, todo ello profundizado desde los arquetipos de la inmortalidad y del milagro.

Con relación a la enfermedad, todas las acciones simbólicas que desarrollo me llevan a la conclusión de que somos seres simbólicos por excelencia. Nuestra capacidad de representar y proyectar, mediante la creencia, partiendo de la propia persona, permite la entrada de realidades en las que, como aquí describo, se transmuta en el cuerpo físico el paso de la enfermedad a la salud, sin necesidad de "entrar" en la enfermedad, sino "invitándola" a salir del cuerpo.

Siempre dentro del campo de mi investigación, respecto a la muerte, en el contexto cultural vasco veremos comportamientos vigentes hasta la década de los años mil novecientos setenta. La mujer de la casa (etxeakoandre) no iba al entierro y sí, en cambio, lo hacían los hombres de la misma. Sin embargo, las almas errantes (Compañía), han dejado una impronta en la mentalidad gallega, donde los difuntos de la casa no están solos, se hallan junto a los de su parroquia, de aquí la comunicación con ellos en el cementerio así como la petición colectiva del sufragio con los "Autos".

El estudio de la memoria colectiva, en el contexto vasco se sustenta en una síntesis original del Ethos vasco: Enterrar es al hombre como el activar la memoria del difunto en casa es a la mujer. Así se manifiesta en la familia de Aitor Zabaleta, el padre reclama justicia, y la madre es quien lleva el hijo a su casa constituyendo la casa el lugar por excelencia donde se simboliza la permanencia del difunto, manifestándose de este modo el substrato de la síntesis original, casa-panteón, de la memoria colectiva vasca. En el contexto cultural gallego, en este fin de siglo veinte, la casa es el lugar premonitorio por excelencia, pero la permanencia del difunto se halla básicamente en la parroquia, manifestándose de este modo el substrato de la síntesis original parroquia-Compañía de la memoria colectiva gallega.

Respecto a la simbolización de la muerte, en este fin de siglo, ha pasado del diálogo colectivo de la misma donde existía una fuerte comunicación entre vivos y muertos, a un drenaje individual donde se silencia dicha comunicación en el colectivo y se ha reducido el tiempo de duelo. No obstante, el diálogo entre lo individual y lo social, pese a los silencios instaurados, sigue presente, es así como reflexionamos en esta exposición donde vemos como al final del siglo veinte seguimos dinamizando la vida en función de la "nueva" simbolización de la muerte.

Palabras clave: muerte, enfermedad, milagro, almas errantes, difuntos, premoniciones.

TOWARD MEETING WITH MY *ANTHROPOS*: DEATH, AS THE STRUCTURAL DYNAMO OF LIFE

Abstract: This thesis centres on mental representations of sickness and death. It is a comparative study of the Basque and Galician cultures, which examines a wide variety of cultural behaviours, concluding with reflections on the silences established when carrying out this study (1998-99). This is an intergenerational study, which reveals the transmission of those cultural elements which are activated and those that are silenced when passed from one generation to the other throughout the twentieth century. This offers an overview of how the symbolization of death has changed. Further, the thesis shows a constant dialogue between the individual and the social, played out especially clearly in traditional types of cures and reflections on death, and through the archetypes of immortality and miracles.

With respect to illness, the symbolic actions encountered lead to the conclusions that humans are symbolic beings, *per excellence*. Our capacity to represent and project, though our beliefs, allows the entry of realities in which the passage from sickness to health is transformed in the body, without having to “enter” into the illness, but rather “inviting it” to exit the body.

Regarding death, in the Basque cultural context one encounters behaviours present until the 1970s. A housewife (*etxeakoandre*) would not attend a family burial but the men of the family would. This collective memory is sustained by a novel synthesis in the Basque Ethos, in which the act of burying the dead is to a man what activating memories of the deceased is to a woman. This is shown in the case of the family of Aitor Zableta, in which the father sought justice whereas the mother brought the body to the family home, thereby symbolizing the permanent presence of the deceased. This illustrates a substratum of the original cultural synthesis, home=pantheon, in the Basque collective memory.

In the Galician cultural context at the close of the twentieth century, the home is the premonitory centre, but the deceased finds her or his permanent place in the parish. This demonstrates the underlying stratum of the original synthesis parish-Compañía (the company of lost souls) in Galician collective memory. The Compañía has left its mark on Galician beliefs, which hold that the dead are not alone but found in the company of those of the parish. This permits communication with them in a cemetery or through the *Autos*, a collective for the souls of the departed.

Finally, in the late twentieth century the symbolization of death has shifted from a collective dialogue featuring significant communication between the living and the dead, to a private mourning where collective communication is silenced and the period of mourning reduced. Yet despite the establishment of silence, the dialogue between the individual and the social continues, giving evidence that we continue to re-energize life in light of a new symbolization of death.

Keywords: death, miracles, lost souls, the dead, premonitions

Director de tesis doctoral:
Profesor Dr. José Martín APALATEGI BEGIRISTAIN.

Departamento:
Filosofía de los Valores y Antropología Social.
Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea.

Donostia 2 Octubre 2000 Entregada. Miembros del tribunal:

Dra. M^a Jesús BUXÓ REY. Presidenta.
Dr. Jose Miguel APAOLAZA BERAZA. Secretario.
Dra. Marcial GONDAR PORTSANY. Primer Vocal.
Dr. Xosé Manuel GONZÁLEZ REBOREDO. Segundo Vocal.
Dr. Xosé ESTÉVEZ RODRIGUEZ. Tercer Vocal.

Defensa de la tesis: 20.12.2000

Calificación: Sobresaliente cum laudem por unanimidad.

La presidenta del tribunal hace la petición al departamento, en el acto de calificación de la defensa, de publicación de esta tesis por considerarla de interés científico.

© Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU)
- Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua (UPV/EHU)
- EHU Press (UPV/EHU)
ISBN: 978-84-9860-934-9

A mi primera interiorización de Maestro: Doña Luis GARIJO JUNQUERA, ya que nos hacemos los unos en los otros.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL DE TESIS.

CAPÍTULO PRIMERO. EL SIMBOLISMO DE LA CASA EN LA CONCEPCIÓN DE LA MUERTE EN EUSKAL HERRIA.

PRIMERA PARTE: EL SIMBOLISMO DE LA CASA EN LA CONCEPCIÓN DE LA MUERTE EN EUSKAL HERRIA.

INTRODUCCIÓN.....	31
1.EL RELATO BIOGRÁFICO TESTIMONIO DE LA MANIFESTACIÓN CULTURAL.....	36
1.1.PRESENTACIÓN DE MARI CARMEN LAMBERRI	36
1.2.PRESENTACIÓN DEL MODO DE VIDA DEL CASERÍO	37
1.3.ESTÉTICA VISUAL DEL CASERÍO PARA MARI CARMEN.....	40
1.4.PAUTAS EN EL <i>BASERRI</i> ANTE LA ORACIÓN Y LA LIMOSNA.....	41
1.4.1.LA BENDICIÓN DE LA MESA.	41
1.4.2. EL ROSARIO DE LA TARDE	42
1.4.3.LA LIMOSNA A LOS POBRES.....	42
1.5.TRATAMIENTO A LOS NIÑOS EN EL CASERIO	43
1.5.1. LOS BESOS DE LA <i>AMONA</i> EN LA INFANCIA	43
1.5.2.CÓMO SE COGEN LOS DULCES Y EL RESPETO A LA <i>AMONA</i>	44
1.5.3.LA NIETA “CASTIGA” A LA <i>AMONA</i> A TRAVÉS DE LA UTILIZACIÓN DE LA LENGUA	44
1.5.4.GESTO RITUAL ANTE LA RUPTURA DE UN ESPEJO	45
1.6.LA ESTRUCTURA BINARIA: DE LA ORALIDAD DE LOS CUENTOS A LA CONCEPCIÓN DE LA VIDA.....	46
1.7.LAS PREMONICIONES: DEL RELATO ORAL EN LOS CUENTOS A LA VIVENCIA INDIVIDUAL EN LOS ACTORES SOCIALES SIN EL REFUERZO DE LA VIVENCIA COLECTIVA.....	49
1.7.1. MARI CARMEN “SABE” QUE LLEGA LA MUERTE	50
1.7.2. PATRICIA “SABE” QUE SU ABUELA SE MUERE	52

1.8.SITUACIONES ANTE LAS QUE SE NECESITA SIMBOLIZAR EN LA CASA (ETXEAN)	53
1.8.1.PROTECCIONES ANTE LAS TORMENTAS	53
1.8.2.ANTE LA ENFERMEDAD Y LA MUERTE	55
1.8.3.SITUACIONES EN LAS QUE SE INCIENSABA LA CASA	56
1.9.LA MUJER Y SU SIMBOLIZACIÓN EN LA OCUPACIÓN DEL ESPACIO ECLESÍASTICO EN DOS POBLACIONES RURALES: ADUNA Y AIA (GIPUZKOA)	57
1.9.1.CULTO EN LA IGLESIA ADUNA 1935-1948.....	58
1.9.2.HOMBRES Y MUJERES A LA SALIDA DE LA MISA MAYOR ADUNA 1935-1948	59
1.9.3.CULTO EN LA IGLESIA, AIA 1999	60
1.9.4.HOMBRES Y MUJERES A LA SALIDA DE MISA MAYOR AIA 1999	62
1.10. EL AUZOA CONFIERE A LA ETXE EL INTERCAMBIO PETITORIO CON EL DIFUNTO.....	63
1.11.MANEJO DE LAS EMOCIONES ANTE EL RITO DE PASO DE LA MUERTE	64
1.12.LA SIMBOLIZACIÓN CONSENSUADA, EN Y PARA, EL AUZOA.....	69
1.12.1.LA TEJA SIMBOLIZA “LA LLEGADA” Y LA “PARTIDA”	69
1.12.2.DESDE LA PERMISIÓN POR PARTE DEL AUZOA DE ENTRAR EN SITUACIÓN DE MARGEN A TODOS LOS MIEMBROS DE LA CASA, HASTA LA RETIRADA DEL AUZOA	71
1.12.3.ESTRATEGIAS FAMILIARES ANTE LA AUSENCIA DE AUZOA EN LA ORGANIZACIÓN DE LA CASA	72
1.13. LAS MUJERES DE LA CASA NO IBAN AL ENTIERRO	74
1.14. EL DIFUNTO EN LA COTIDIANIDAD DE LA ETXE.....	75
1.14.1.EN LA ETXE DE ESTER IBARBURU NO SE HABLA DE LOS DIFUNTOS	76
1.14.2. LA PETICIÓN DE AYUDA AL DIFUNTO PARA ENCONTRAR OBJETOS PERDIDOS EN LA GENERACIÓN NACIDA EN 1930.....	77

1.14.3.LA COMUNICACIÓN CON LOS DIFUNTOS EN LA COTIDIANIDAD DE LA <i>ETXE</i> EN LA GENERACIÓN NACIDA EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS 1960.....	77
1.15. MARI CARMEN LAMBERRI DE 1976 A 1999	78
CONCLUSIONES	83
BIBLIOGRAFÍA	84
SEGUNDA PARTE: MANIFESTACIÓN DEL ETHOS CULTURAL VASCO ANTE LA MUERTE VIOLENTA DE AITOR ZABALETA.	
INTRODUCCIÓN.....	89
1. RESPUESTA SOCIO-CULTURAL A LA MUERTE DE AITOR ZABALETA A TRAVÉS DE LA PRENSA: “LOS UNOS” Y “LOS OTROS”	92
1.1. “REZAR A LA VIRGEN DE ARANZAZU Y DEL CORO PARA QUE AITOR ESTE CON NOSOTROS.”	95
1.2. “LOS MADRILEÑOS SENTIMOS UNA GRAN VERGÜENZA”	96
1.3. COMUNICACIÓN DE LA MUERTE DE AITOR	97
1.4. SIMBOLIZACIÓN RITUAL FUNERARIA COLECTIVA.	98
1.4.1. RITO FUNERARIO RELIGIOSO.....	102
1.4.2.HOMENAJE A AITOR: SIMBOLIZACIÓN LAICA DEL RITO FUNERARIO	105
1.4.2.1.EN LA CULTURA VASCA	105
1.4.2.2. EN LA CULTURA CASTELLANA	107
1.5. LA CASA DE AITOR, RESPUESTA COMO GRUPO DOMÉSTICO: DESDE SU PERTENENCIA A SU GRUPO CULTURAL VASCO, A TODOS LOS GRUPOS CULTURALES	110
2. COMPORTAMIENTO CULTURAL DE LA MADRE DE AITOR ZABALETA ANTE LA MUERTE VIOLENTA DE SU HIJO: “ <i>AITOR ETXERA GOAZ</i> ”	115
2.1.PRESENTACIÓN DE ARRATE KORTAZAR.....	115
2.2. LE COMUNICAN EN EL HOSPITAL LA MUERTE DE SU HIJO	116
2.3. ENCUENTRO DE LA MADRE CON EL HIJO: EL PERDÓN Y LA VUELTA A CASA.....	117
2.4. VELANDO A SU HIJO	118
2.5. LA CIENCIA PASA AL ESTADÍO DE LA TRASCENDENCIA.....	121

2.6. LA IMPORTANCIA PARA ARRATE DE CÓMO INCLUIR EN SU MEMORIA LA MUERTE DE SU HIJO	122
2.6.1. RETENIENDO EN EL RECUERDO LOS ÚLTIMOS MOMENTOS DE AITOR.....	124
2.7. PACTOS QUE HACE CON ELLA MISMA PARA SOBRELLEVAR EL DUELO	125
2.7.1. EN UN PRIMER MOMENTO AYUDA SICOLÓGICA EN EL DUELO	126
2.7.2. SEGUNDO MOMENTO: AYUDA EN SUS CREENCIAS PROFUNDAS	127
2.8. DESDE EL REZO COMUNITARIO EN LA ETXE AL REZO INDIVIDUAL	131
2.9. LA CONTRADICCIÓN AYUDA A LA MADRE A SOBRELLEVAR EL DUELO	133
2.10. REPERCUSIÓN DE LA MUERTE DE AITOR EN SU ENTORNO DOMÉSTICO.....	134
2.10.1. DUELO DE LA NOVIA	135
2.10.2. DUELO DE LA HERMANA	136
2.11. EL RECORDATORIO: TESTIMONIO SOCIAL DEL “CIERRE BIOGRÁFICO”	137
CONCLUSIONES.....	140
BIBLIOGRAFÍA.....	142

CAPÍTULO SEGUNDO: EL PODER DE LA PALABRA Y LA FE EN LA CURACIÓN DENTRO DEL CONTEXTO CULTURAL GALLEGO.

PRIMERA PARTE: EL PODER DE LA PALABRA Y LA FE EN LA CURACIÓN DENTRO DEL CONTEXTO CULTURAL GALLEGO.

INTRODUCCIÓN.....	149
1. TRANSPOSICIÓN BINARIA DEL SIGNO AL SÍMBOLO. LA PALABRA	160
1.1. “QUITAR O AIRE”	160
1.1.1. EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA (CORUÑA). CASA DE MONTEMUIÑO.....	160
1.1.1.1. TIPOS DE AIRE	160

1.1.1.2.SÍNTOMAS PARA ACUDIR A “ <i>QUITAR O AIRE</i> ”	161
1.1.1.2.1.LA TRANSMISIÓN DE “ <i>QUITAR O AIRE</i> ” EN LA GENERACIÓN NACIDA EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS MIL NOVECIENTOSCINCUENTA	162
1.1.1.2.2.CAMBIO INTERGENERACIONAL EN LA CONCEPCIÓN DEL: “¿ <i>QUÉ É O AIRE?</i> ”	163
1.1.1.3. DIAGNÓSTICO PARA CONOCER EL TIPO DE AIRE	174
1.1.1.3.1.DESARROLLO RITUAL DE “ <i>QUITAR O AIRE</i> ” EN CASA	164
1.1.1.3.2. COMPLETAR EL RITUAL EN EL <i>CRUCEIRO</i>	168
1.1.2. EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA- BRETAL- TÍA ANGELITA DE ALBOREDA	172
1.1.3. EN GOIANES (BOIRO) “ <i>QUITAR O AIRE AOS MINIÑOS</i> ” ENVUELTOS “ <i>NA FOLLA DO AIRE</i> ”	174
1.1.4. EN LA PUEBLA DEL CARAMIÑAL (CORUÑA) INTRODUCEN A LOS NIÑOS EN EL CAJON DE LOS ORNAMENTOS LITÚRGICOS.....	175
1.1.5. “ <i>QUITAR O AIRE</i> ” EN LA PARROQUIA DE CORRUBEDO (CORUÑA).....	175
1.2. “ <i>LEVANTAR A PALETILLA</i> ”.....	177
1.2.1. QUÉ ES “ <i>TER A PALETILLA NO CHAN</i> ”	178
1.2.2. COMPROBACIÓN DE QUE LA PERSONA TIENE “ <i>A PALETILLA NO CHAN</i> ”	179
1.2.3. LEVANTAR “ <i>A PALETILLA</i> ” CON LA PERSONA PRESENTE	179
1.2.4.LEVANTAR “ <i>A PALETILLA</i> ” A DISTANCIA	180
1.3. CURAR “ <i>AS BELOIÑAS</i> ”	181
1.3.1. EN BOIRO, PARROQUIA DE GOIANES.....	181
1.3.2.EN BRETAL , PARROQUIA DE OLVEIRA	183

2.TRANSPOSICIÓN BINARIA DEL SIGNO AL SÍMBOLO SIN LA ACCIÓN DE LA PALABRA	184
2.1. CASO A- SÍMBOLO EXTERNO: “PAU DE ABENEIRO”	184
2.2.CASO B- SÍMBOLO EXTERNO: CARNE CRUDA.....	186
2.3. CASO C- SÍMBOLO EXTERNO: AGUA DE AMORTAJAR.....	187
2.4. EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA “A PEDRA DA PESSOA” SOLUCIONA LAS PICADURAS DE VÍBORA	188
2.5. LA GALLINA ES A LA MUJER, COMO EL GALLO AL HOMBRE.....	190
CONCLUSIONES.....	191
BIBLIOGRAFÍA.....	193

II PARTE. ACTUACIÓN ANTE DOS ENCUENTROS LIMINALES: LA DEL DIFUNTO DESDE SU STATUS HASTA EL ENTERRAMIENTO Y ALGUNAS SITUACIONES DE LOS VIVOS.

INTRODUCCIÓN.....	197
1.- ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN LIMINAL DEL DIFUNTO	198
2.- LAS ACTUACIONES ESTÁN EN FUNCIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA	199
3.- ELIMINACIÓN O PROTECCIÓN ANTE EL ENCUENTRO ENTRE EL PASO DEL DIFUNTO Y LA MADRE O EL NIÑO	200
3.1. CASO A/ EN DONOSTIA (EUSKAL HERRIA=PAYS BASQUE) LAS TÍAS NO PERMITEN QUE LA MADRE LACTANTE SE APROXIME A VER A LA DIFUNTA PORQUE SE LE PUEDE RETIRAR LA LECHE	201
3.2. CASO B/ EN A CORUÑA (GALIZA=LA GALICE) PROTECCIÓN DEL NIÑO PARA NO COGER EL AIRE DEL DIFUNTO.....	202
3.3. CASO C/ EN ADUNA (EUSKAL HERRIA=PAYS BASQUE) EN EL CASERÍO DE MARI KARMEN LEVANTAN A LOS NIÑOS ANTE EL PASO DEL ENTIERRO	203
3.4. EN BRETAL A CORUÑA (GALIZA=LA GALICE) PROTECCIÓN DE LA MADRE EMBARAZADA PARA NO COGER EL AIRE DEL DIFUNTO	204

4.- RESOLUCIÓN DE LA TRANSGRESIÓN: EL DIFUNTO COGE EL AIRE.....	204
5.- SITUACIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA EN AMBOS CONTEXTOS.....	205
CONCLUSIONES.....	207
BIBLIOGRAFÍA.....	208

III PARTE: LAS ROMERÍAS Y EL INTERCAMBIO PETITORIO.

INTRODUCCIÓN.....	211
1.CONSTRUCCIÓN DE LOS ORÍGENES DE LA ROMERÍA DEL NAZARENO Y SU DESARROLLO A LO LARGO DEL SIGLO VEINTE	215
1.1.INICIO HISTÓRICO	215
1.2. A MEDIADOS DE SIGLO LA NECESIDAD DE CAMBIAR LA IMAGEN DEL NAZARENO PROVOCA LA SALIDA DEL SACERDOTE.....	218
1.3. ORGANIZACIÓN DE LA FESTIVIDAD DEL NAZARENO DE 1942-1956.....	219
1.4. ORGANIZACIÓN DE LA ROMERÍA EN 1998-1999	220
1.5. LOS MARINEROS A MEDIADOS DE ESTE SIGLO COGEN EL PROTAGONISMO DE LLEVAR EL NAZARENO Y HOMENAJEARLO CON LOS FUEGOS	221
2. LA PRESENCIA DE LOS DIFUNTOS Y LA MANIFESTACIÓN ESTÉTICA RITUAL DE LA MUERTE EN LA ROMERÍA DEL NAZARENO DE LA PUEBLA	221
2.1. PRIMER TIEMPO: NOVENA POR LOS COFRADES DIFUNTOS	222
2.2. SEGUNDO TIEMPO: MANIFESTACIÓN DEL INTERCAMBIO PETITORIO.....	223
2.2.1. EL OFRECIMIENTO “DAS MORTAXAS” EN LA VIVENCIA DE LOS OFRECIDOS	223
2.2.2. OFRECIDOS AL NAZARENO “SIN MORTAXA”.	232
2.2.2.1. OFRECIDA EN “ACCIÓN DE GRACIAS”	232

2.2.2.2. EL NAZARENO LE AYUDA A SOBRELLEVAR LA ENFERMEDAD	233
3. LA IMPORTANCIA DEL CUMPLIMIENTO DE LA PROMESA POR PARTE DEL OFRECIDO	236
4. PRIMER TIEMPO DE LA MAÑANA, LA FESTIVIDAD RELIGIOSA EXTIENDE SU ESPACIO A LA VILLA A TRAVÉS DE LA PROCESIÓN.....	237
4.1. “MIRADA ETIC” DE LAS ACCIONES RITUALES	238
5. SEGUNDO TIEMPO DEL LA TARDE: LA FESTIVIDAD RELIGIOSA SE REPLIEGA EN EL ESPACIO ECLESIASTICO	243
6. ROMERÍA DE “SAN BENITO DO MONTE DE SERANS”, ESPECIALISTA EN LOS PROBLEMAS DE LA PIEL. ESTA MEMORIA COLECTIVA NO PRECISA ORIGEN HISTÓRICO.....	244
7. SÍMBOLOS REPRESENTADOS Y SÍMBOLOS FIGURADOS EN LA ROMERÍA DE “SAN BENITO DO MONTE DE SERANS”	245
8. LOS CAMBIOS PRODUCIDOS EN LA ROMERÍA DE SAN BENITO DESDE LOS AÑOS 1960 HASTA 1999.....	252
9. LA VIVENCIA DEL INTERCAMBIO PETITORIO DESDE EL OFRECIDO.....	253
9.1. SE OFRECE A SAN BENITO POR UN FAMILIAR.....	253
9.2. OFRECIDO CON CIRIOS	254
9.3. LA VIRGEN DEL PERPETUO SOCORRO: CURA LOS PIES DE UN RECIÉN NACIDO.....	256
9.4. EN LA PETICIÓN CON EL SANTO, LA OFRECIDA PUEDE “ENFADARSE CON EL”: LA MADRE RIÑE CON SAN BENITO Y SU HIJO COMIENZA A ANDAR.....	257
9.5. CONDICIONES PARA QUE SE PRODUZCA EL MILAGRO	259
9.6. CARACTERÍSTICAS QUE TIENE EL MILAGR	260

9.6.1. EL MILAGRO SE PRODUCE Y ES VISIBLE INMEDIATAMENTE	260
9.6.2. EL MILAGRO SE PRODUCE PASANDO POR EL OLVIDO	262
9.5.3.. LOS SANTOS TIENEN QUE SER EFECTIVOS, DE LO CONTRARIO SE RECURRE A OTROS	263
10.- POSICIONAMIENTO DE LA IGLESIA RESPECTO A LA PETICIÓN Y AL MILAGRO.....	264
CONCLUSIONES.....	267
BIBLIOGRAFÍA.....	270
CAPÍTULO TERCERO.- LAS APARICIONES DE LOS DIFUNTOS: IMAGINARIO SOCIAL POR EXCELENCIA DE LA INMORTALIDAD.	
INTRODUCCIÓN.....	277
1.- EL MUNDO DE LAS REPRESENTACIONES MENTALES.....	278
1.1. LA INMORTALIDAD.....	278
1.2. EL ALMA	279
1.3. LOS APARECIDOS DIFUNTOS	282
1.4. ELEMENTOS DE CAMBIO EN LA COSMOVISIÓN DEL MAS ALLÁ EN EL CRISTIANO ACTUAL	284
2.- SITUACIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA RESPECTO A LOS APARECIDOS EN LOS DOS CONTEXTOS CULTURALES: EL VASCO Y EL GALLEGO.....	285
I PARTE: MANIFESTACIÓN DE LA APARICIÓN DEL DIFUNTO UTILIZANDO LA CORPOREIDAD QUE TENÍA EN VIDA	
1. EN EL CONTEXTO CULTURAL GALLEGO.....	289
1.1. PETICIÓN DE QUE SE LE APAREZCA EL DIFUNTO	290
1.2. VIENDO LA APARICIÓN DEL DIFUNTO	294

1.2.1. LOS DIFUNTOS COMIENZAN EN SU CORPOREIDAD FLOTANDO Y TERMINA UNO DE ELLOS EN LUZ.....	294
1.2.2. EL DIFUNTO ES VISTO EN SU CORPOREIDAD CON LAS ROPAS QUE UTILIZABA EN VIDA Y FUMANDO.	296
1.2.3. EL DIFUNTO SE APARECE EN SU CORPOREIDAD PERO SOLAMENTE TIENE MATERIA EN LA PARTE FRONTAL, POR DETRÁS ES HUECO.....	297
1.2.4. EL DIFUNTO CAMINA POR LA ALDEA, LO VEN POR DELANTE Y POR DETRÁS CON LA ROPA QUE TIENE EN EL ATAÚD.	298
1.2.5. MUERTE OCURRIDA POR ACCIDENTE LEJOS DE LA ALDEA Y PRODUCIÉNDOSE LA APARICIÓN EN LA ALDEA.	300
1.2.6. INCORPORAN EN LA MEMORIA DE LA ALDEA UNA APARICIÓN OCURRIDA EN LA CIUDAD. CORUÑA.	300
1.4. RELATOS DE “APARECIDOS” FOMENTADOS EN VELATORIOS.....	302
1.5. EL DIFUNTO RECIEN MUERTO ACOMPAÑA AL VIVO QUE ACABA DE ESTAR EN LA AGONÍA.	305
1.6. PREMONICIÓN DE MUERTE VIENDO AL FUTURO DIFUNTO HORAS ANTES DE PRODUCIRSE EL FALLECIMIENTO.....	306
 2.-APARICIÓN DE DIFUNTOS EN EL CONTEXTO CULTURAL VASCO	307
2.1.APARICIÓN DEL HIJO AL PADRE.....	307
2.2.APARICIÓN DE LA TÍA A LA SOBRINA, A LAS HORAS DE PRODUCIRSE EL FALLECIMIENTO EN EL HOSPITAL	308
 3.-ELISABETH KÜBLER-ROSS: SU LUCHA CIENTÍFICA ANTE LA APARICIÓN DE LA DIFUNTA	310
 CONCLUSIONES	313
BIBLIOGRAFÍA	315

II PARTE: MANIFESTACIÓN DE LA APARICIÓN DEL DIFUNTO UTILIZANDO SEÑALES SENSORIALES.

INTRODUCCIÓN.

1.-MANIFESTACIÓN DEL DIFUNTO MEDIANTE LA PERCEPCIÓN SONORA	319
2.- A SECUNDINA “ <i>DE TATO</i> ” LE CONFIRMAN QUE LA SENSACIÓN QUE TIENE CORRESPONDE A SU PADRE DIFUNTO	321
3.- LAS ALMAS TIENE FORMA DE LUZ	324
3.1.CAMBIO EN LA INTERPRETACIÓN DE LA “LUZ” ENTRE LA GENERACIÓN NACIDA EN 1930 Y LA GENERACIÓN NACIDA EN 1950	326
4.- EL DIFUNTO COMUNICA A SU ESPOSA DONDE SE ENCUENTRA SU CADÁVER.....	329
5.- DIFERENTES MANIFESTACIONES EN EL MOMENTO DE PRODUCIRSE LA MUERTE.....	330
5.1. EN EL MOMENTO DE PRODUCIRSE LA MUERTE EN BRASIL, SE MANIFIESTA EN SU CASA DE LA ALDEA	330
5.2. OYE LA VOZ DEL QUE SERÁ DIFUNTO, EN EL MOMENTO EN QUE SE PRODUCE LA MUERTE.....	330
5.3. UNA “ <i>LAVAZADA</i> ” EN EL MOMENTO DE PRODUCIRSE LA MUERTE.....	332
5.4. EL SACRISTÁN VE DOS APARECIDOS DIFUNTOS QUE HAN FALLECIDO AHOGADOS	332
6.- MANIFESTACIÓN DE LOS DIFUNTOS EN EL CEMENTERIO Y LA TRANSGRESIÓN DEL HOMBRE DEMOSTRANDO SU VALOR	333
6.1. EN EL CEMENTERIO LOS DIFUNTOS PONEN LAS NORMAS	333
6.2. NARRANDO LA TRANSGRESIÓN ENTRE VIVOS Y DIFUNTOS EN EL CEMENTERIO.....	335
7.- EN REIRIZ (SANTIAGO) PUJAR PARA ORGANIZAR UNA FIESTA (“ <i>A FUNCIÓN</i> ”) TRANQUILIZA AL DIFUNTO.....	337
CONCLUSIONES	338

BIBLIOGRAFÍA	340
---------------------------	------------

II PARTE: “A SANTA COMPAÑA”/ALMAS ERRANTES.

INTRODUCCIÓN	345
---------------------------	------------

1.- LA PENITENCIA TARIFADA DESDE LA EDAD MEDIA A NUESTROS DÍAS. RELACIÓN SIMBÓLICA DE ESTA CON LA CUANTIFICACIÓN DEL TIEMPO DEL PURGATORIO EN LA COSMOVISIÓN GALLEGA	354
---	------------

1.1. PRIMER CASO DE PENITENCIA TARIFADA: LAS ALMAS PECADORAS VAN AL FINAL DE LA COMITIVA	356
---	------------

1.2. SEGUNDO CASO DE PENITENCIA TARIFADA: EL DIFUNTO PROTEGE A UN FAMILIAR Y TIENE QUE PURGAR TRES AÑOS MAS	358
--	------------

1.3. TERCER CASO DE PENITENCIA TARIFADA: UN DIFUNTO FAMILIAR CUMPLE UNA PROMERSA DE UN VIVO Y PASA A ESTAR EN EL ÚLTIMO LUGAR DE LA COMITIVA	359
---	------------

1.4. CUARTO CASO DE PENITENCIA TARIFADA: LA DIFUNTA MADRE PROTEGE AL HIJO VIVO Y PASA AL ÚLTIMO LUGAR EN LA COMITIVA	360
---	------------

1.5. QUINTO CASO DE PENITENCIA TARIFADA: LAS ALMAS DEL PURGATORIO SE AYUDAN ENTRE ELLAS	361
--	------------

2.- EL TESTIMONIO VIVENCIAL EN LA COMPAÑA DE MANUEL DE CAMIÁN	363
--	------------

2.1. MIS INTENTOS DE ACERCAMIENTO A MANUEL DE CAMIÁN	363
---	------------

2.2. PRESENTACIÓN DE MANUEL DE CAMIÁN Y SUS VIVENCIAS DE JUVENTUD	366
--	------------

2.3. MANUEL DE CAMIÁN: SUS INICIOS Y DESARROLLO DE SUS EXPERIENCIAS EXTRASENSORIALES	367
---	------------

2.4. LA VIVENCIA EN LA COMPAÑA DE MANUEL DE CAMIÁN EN LA MEMORIA COLECTIVA DE LA PARROQUIA	370
---	------------

3.- LA COMPAÑA EN SU ASPECTO PREMONITORIO	372
--	------------

3.1. ASPECTO PREMONITORIO DE LA COMPAÑA EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA	373
---	------------

3.1.1. CONFUSIÓN DEL VIÁTICO CON LA COMPAÑA	373
--	------------

3.1.2. “EL RESPLANDOR” DE LA CASA DURANTE LA AGONÍA	378
--	------------

3.1.3. “EL RESPLANDOR” SE EXTIENDE A LA ALDEA	379
3.1.4. “SINTIENDO” A <i>COMPAÑA</i> EN OLVEIRA DA IGREXIA: <i>TROTAR DE CABALOS</i>	380
3.1.5. A <i>COMPAÑA</i> ES EL MIEDO DE LA GENTE.....	384
3.2. MANIFESTACIONES COLECTIVAS EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA ANTE LA <i>COMPAÑA</i>	386
3.2.1. PASAN LA NOCHE REZANDO EN LA TABERNA	386
3.2.1.1. DE LA EXPERIENCIA COLECTIVA A LA INDIVIDUAL: TEMOR ANTE LA SENSACIÓN DE FUERZA DELANTE DE LA IGLESIA	387
3.2.2. LA PRESENCIA CONTINUADA DE UNA LUZ EN LA ALDEA DE BRETAL PRODUCIRÁ UNA RESPUESTA	388
3.2.3. EL VALOR DE UN HOMBRE ANTE EL TEMOR EN EL CAMINO	388
3.2.4. IMPACTO EN LAS NUEVAS GENERACIONES ANTE UNA VIVENCIA COLECTIVA.....	389
3.3. ASPECTO PREMONITORIO DE LA <i>COMPAÑA</i> EN LA PARROQUIA DE CORRUBEDO.....	393
3.3.1. TÍA CARMiÑA “A VIXANA” MOSTRANDO LA COSMOVISIÓN.....	393
3.3.2. VIVENCIA PREMONITORIA DE LA MUERTE SIGUIENDO UNA LINEA GENEALÓGICA.....	397
3.3.3. REACCIÓN DE UN JOVEN ANTE EL ENCUENTRO CON TÍA CAMIÑA EN LA NOCHE	402
3.3.4. PRESENCIANDO EL CONFLICTO INTERGENERACIONAL	404
4.- LA <i>COMPAÑA</i> RECORRIENDO LOS CAMINOS.....	405
4.1. BAJO LA VISIÓN Y EXPERIENCIA DE FUEGO	405
4.2. “SINTIENDO” EL RECORRIDO DE LA <i>COMPAÑA</i> A TRAVÉS DEL SONIDO	408
4.3. PRODUCIÉNDOSE LA TRANSGRESIÓN ANTE EL ENCUENTRO CON LA <i>COMPAÑA</i>	409
5.- DIFERENTES FORMAS DE DEJAR LA <i>COMPAÑA</i>	413
5.1. DEJA LA EXPERIENCIA DE LA <i>COMPAÑA</i> MEDIANTE EL PAGO DE SUFRAGIOS POR LAS ALMAS DEL PURGATORIO.....	413
5.2. MEDIANTE UNA GALLINA NEGRA.....	414

5.3. ENTREGANDO LA <i>FACHA</i>	417
5.4. MANUEL DE CAMIÁN: INTENTANDO DEJAR LA EXPERIENCIA DE LA <i>COMPAÑA</i>	409
6.- A TRAVÉS DEL CONTACTO FÍSICO COMPARTE UN NO VIDENTE CON UN VIDENTE LA VISIÓN DE LA <i>COMPAÑA</i>.	419
7.- A <i>COMPAÑA DOS ANXELIÑOS</i>.	420
8.- CONCLUSIONES.	424
9.- PREMONICIONES.....	428
9.1. “UNA LLAMADA” ES PREMONICIÓN; UNA VEZ OCURRIDO EL FALLECIMIENTO QUEDA CONFIRMADA.	429
9.2. RECONOCE LA PREMONICIÓN, NO SABE QUIEN VA A FALLECER.	429
9.3. RUIDOS EN LA CASA QUE SON PERCIBIDOS POR TODOS.....	430
9.4. TRES DÍAS ANTES DE FALLECER UNA PERSONA “HUELE A MUERTO”	433
9.5. PREMONICIÓN DE [XOSÉ], A TRAVÉS DEL SONIDO DE LA PUERTA	434
9.6. PREMONICIÓN CARACTERÍSTICA DE LA PARROQUIA DE OLVEIRA: NUNCA MUERE UNO SOLO, DETRÁS HAN DE IR OTROS DOS.	435
9.6.1. EL SONIDO DE LA CAMPANA EL DÍA DEL ENTIERRO ANUNCIA LA SIGUIENTE MUERTE.	436
9.7. SITUACIÓN ACTUAL EN LOS GRUPOS DOMÉSTICOS RESPECTO A LAS PREMONICIONES EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA.	438
9.7.1. PREMONICIÓN MEDIANTE LA VISIÓN DE UNA MUJER VESTIDA SEGÚN LA FORMA TRADICIONAL DE LUTO.	438
9.8. PREMONICIÓN DE MUERTE DE UNA PERSONA DE LA PARROQUIA DE OLVEIRA PERCIBIDA EN OTRA CULTURA.	439
CONCLUSIONES.....	440
BIBLIOGRAFÍA.....	445
 IV PARTE: LOS SUFRAGIOS: NEXO DE UNIÓN ENTRE DOS MUNDOS.	
 INTRODUCCIÓN.	
1.- LOS SUFRAGIOS EN EL CONTEXTO CULTURAL GALLEGO	458

1.1.LOS ACTOS POR LOS DIFUNTOS DE LA PARROQUIA: ASPECTO COLECTIVO DE LOS SUFRAGIOS.	460
1.2. LA IMPORTANCIA DE LA COMUNICACIÓN CON EL DIFUNTO DESDE EL LUGAR DONDE SE ENCUENTRA SU CUERPO: EL CEMENTERIO	463
1.3. LA NECESIDAD DE LOS DIFUNTOS DE RECIBIR MISAS.	469
 2.- LA ESQUELA, CONVIERTE A LA CASA EN PUNTO DE CONFLUENCIA SOCIAL DEL DIFUNTO.....	470
 CONCLUSIONES.....	473
 BIBLIOGRAFÍA.....	474
CAPÍTULO CUARTO: EL DIÁLOGO CON LA MUERTE: ENTRE LO INDIVIDUAL Y LO SOCIAL.	
 INTRODUCCIÓN.....	479
 1.- DIÁLOGO CON LA MUERTE DESDE EL NIVEL INDIVIDUAL	483
 2.-DIÁLOGO CON LA MUERTE DESDE EL NIVEL SOCIAL.....	494
2.1. LAS NARRACIONES ANTE EL DIFUNTO	494
2.2. EL DIFUNTO: LAS BENDICIONES Y LO BENDITO.....	498
2.3. LA “SALIDA” DEL ALMA DE LA CASA DEL DIFUNTO	506
2.4. LA HORA DE LA MUERTE: ENTRE DIOS Y NUESTRA BIOLOGÍA	510
 3.- ENTRE LA EXPRESIÓN DEL DUELO COMUNITARIO Y EL DUELO INDIVIDUAL	515
3.1. MANEJO DE EMOCIONES	515
3.1.1. INTERPRETACIÓN DEL DUELO DE LOS HOMBRES DESDE “LA MIRADA” DE LAS MUJERES.....	

3.1.2. “LA MIRADA” INTERCULTURAL EN EL MANEJO DE LAS EMOCIONES: LOS “UNOS” Y LOS “OTROS”.....	524
3.2. EL LUTO COMO EXPRESIÓN ESTÉTICA VISUAL DEL DUELO Y SU PERMANENCIA EN EL TIEMPO COMO UN RITO DE PASO	529
CONCLUSIONES	537
BIBLIOGRAFÍA	538

INTRODUCCIÓN GENERAL DE TESIS.

Voy a comenzar esta introducción general citando el pensamiento del Maestro humanista Michel de Montaigne.

Le continuel ouvrage de votre vie, c'est bâtir la mort.

MONTAIGNE Michel:155

Comparto plenamente este pensamiento donde se refleja que la continua obra de nuestra vida es la construcción de la muerte. A ello quiero añadir que la peculiaridad y la gran variedad de culturas en las que vive la especie humana, están propulsadas por la simbolización que tiene cada una de ellas de la muerte: ésta dinamiza continuamente la vida.

Voy a comenzar exponiendo algunos elementos significativos de mi biografía que han motivado mi interés por el tema de investigación que presento.

Mis padres son originarios de las parroquias coruñesas de Olveira (mi madre) y Corrubedo (mi padre).

Mi padre, José García, emigra a la zona pesquera de Pasai San Pedro con dieciocho años, son los inicios de la década de los años mil novecientos cincuenta; es el menor de siete hermanos, y éstos ya están asentados en este lugar, todos se dedican a la pesca. Mi madre, Rosa Orellán, emigra por el casamiento, con el disgusto de su familia ya que es la primera persona que sale fuera de su familia, la casa de Pérez, perteneciente a la línea matrilineal.

Mi nacimiento se produce en la población gipuzkoana de Pasai San Pedro, concretamente en la Casa Mendipe situada en la zona de Trintxerpe, si bien mi infancia se desarrolla en la casa de la Calle Esnabide situada enfrente del puerto.

Respecto a mi padre, si evoco mi infancia vienen a mi mente las cartas que le escribía a Terranova, lugar donde estaba durante siete meses, tras los cuales tenía un breve descanso en casa y luego partía para otra larga temporada de pesca. De la influencia recibida de él recuerdo el mensaje de sus cartas, en las que me repetía siempre lo mismo: “es importante que te formes para el día de mañana”. La escritura constituía el medio más importante de comunicación que tenía con él.

Mi grupo doméstico en Euskal Herria estaba compuesto básicamente por mi madre y mi único hermano José. Éste tiene importantes problemas de salud durante su infancia. Recuerdo que un día el médico le dijo a mi madre que se “preparara” puesto que el niño no iba a pasar de esa noche. Nunca olvidaré la respuesta de mi madre: *Doctor, a mi hijo todavía no le ha llegado su hora*. Además de las palabras, estaba la seguridad con que las decía. Esta confianza plena en sí misma, la va desplegando en su largo recorrido terapéutico con mi hermano, su actitud constituye la transmisión pedagógica más importante que he recibido de mi madre, respecto a tener seguridad en mi misma.

Todos los años he viajado regularmente con mi familia a la aldea de Bretal, de la parroquia de Olveira, pero, además, mis estancias en la misma se han hecho más prolongadas a causa de los problemas de salud de mi hermano. Y si bien mi escolarización se produce en Euskal Herria, en la década de los años mil novecientos sesenta estuve durante un curso escolar en la aldea a causa de la muerte de mi abuelo Juan Orellán.

En Galiza mi grupo doméstico será amplio. Si bien la casa de mi abuela Rosa Pérez era la Casa da Agra, ella nunca aceptó vivir separada de su familia de origen, la casa *dos Nosos* (Casa de Pérez). En esta casa es donde mi abuela y yo vivíamos. Era la casa donde ella había nacido. Los medios económicos de ésta casa provenían únicamente de la labranza y el ganado.

PERSONAS QUE VIVIAMOS EN LA CASA DE PÉREZ EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS MIL NOVECIENTOS SESENTA:

La leyenda del esquema genealógico intergeneracional de ego es la siguiente:

- 1.- La escritura de los nombres en cursiva significan que son viudas.
- 2.- La escritura de los nombres en negrita significa que son solteras.
- 3.- Dos nombres unidos por la letra “y” significa matrimonio.
- 4.- El signo “!” significa el paso intergeneracional.

Mi abuela Rosa, Madriña Herminia , Madriña Manuela, Madriña Prudencia y Papá Serafín

i		i i
i		Angelita ,Xosé y Juanita
i		i i
i		i i
EGO	Gelucha, Quiquiño	Lela, Juanitiña

En total éramos trece personas. Cuatro niños forman la generación de Ego, que es la tercera, y son los nacidos entre 1955-1965. Tres adultos pertenecientes a la generación nacida en la década de los años mil novecientos treinta que es la segunda; y cinco adultos pertenecientes a la generación nacida en la década de los años 1902-1910, que es la primera.

En esta casa se vive una fuerte pedagogía relacionada con una actitud muy concreta ante la muerte, en la que el aspecto premonitorio de la misma tiene una importancia vital. Mi abuela Rosa me enseñó que nunca hay que tener miedo a los difuntos, ni a la muerte, ya que si tenemos ese miedo, decía, en la vida no serviremos para nada. Pero más que sus palabras era su actitud lo que yo más destacaba en ella. Realmente había una fuerte coherencia en su vida.

Los tres elementos más importantes de mi personalidad se hallan en la pedagogía recibida de mi grupo doméstico: El interés por la formación, la seguridad en mí misma, y el no temer a la trascendencia. En los dos últimos elementos existe un mundo de representaciones mentales que han sido transmitidas básicamente por las mujeres en el grupo doméstico.

Con mis informantes necesito llegar a su mundo de representaciones mentales, es decir, el “*weltanschauung*” que definió Bronislaw Malinowski en su clásica obra *Los argonautas del Pacífico Occidental* , (título original: *Argonauts of the Western Pacific* 1922) donde expone: “Lo que verdaderamente me importa al estudiar los indígenas es su visión de las cosas, su *Weltanschauung*, el aliento de vida y realidad que respiran y por el que viven. Cada cultura humana da a sus miembros una visión concreta del mundo, un determinado sabor de la vida.”(1975:504). Ello me plantea la siguiente pregunta: **¿Cómo llegar al mundo de representaciones mentales de mis informantes?.**

Metodología.

Metodológicamente voy a utilizar la técnica de recogida de datos a partir de los relatos biográficos. El hecho de abordar todos los grupos de edad (con lo cual veremos todo este siglo

veinte) nos va a permitir ver el dinamismo de las dos culturas que aquí estudio: la vasca y la gallega. Los diferentes grupos de edad nos muestran qué elementos son transmitidos de una generación a otra y aquellos que son aprehendidos y vividos como tales por los miembros de dichas culturas. A este respecto Claude Lévi-Strauss manifiesta en la entrevista que le realiza Didier Eribon recogida en la monografía *De près et de loin*. “Les sociétés se maintiennent parce qu’elles sont capables de transmettre d’une génération à une autre leurs principes et leurs valeurs.”(1988:222). Comparto plenamente esta reflexión del autor ya que los testimonios intergeneracionales nos lo van a mostrar, del mismo modo nos muestran los olvidos que se establecen a nivel intergeneracional. A este segundo elemento, el olvido, le confiero la misma importancia que a los valores transmitidos, ya que en los olvidos se sustenta la nueva simbolización emergente.

Confianza.

El testimonio de mis informantes es quien abre el camino en este trabajo. A este respecto voy a seguir al paleantropólogo don José Miguel de Barandiarán, quien establece los principios que han de regir una investigación. En ella he constatado la importancia del principio de Confianza señalado en el capítulo II y titulado “Algunas reglas útiles para el investigador folklorista” y recogido en la revista *Anuario de Eusko Folklore* (1921). Si bien los doce principios son de gran valor, en este trabajo, la Confianza ha sido decisoria en la recogida de campo, lo que ha permitido abordar los relatos biográficos en profundidad.

Es de destacar que los informantes precisaban informes sobre mi, y éstos eran diferentes según los grupos de edad. Comenzando por los más mayores (los nacidos en las dos primeras décadas del siglo veinte) he accedido a ellos, tanto en el contexto cultural vasco como en el gallego, siguiendo las referencias de la generación nacida en la década de los años mil novecientos treinta. Esta generación es quien me presenta a la anterior generación indicándome la pertenencia a mi grupo familiar. La generación de los más mayores exponen sus vivencias, pero en ningún momento me preguntaron si realmente me interesa su cosmovisión. Una vez que comenzaban a narrar sus vivencias, era como si se vaciaran: estando yo a su lado era como si no existiera para ellos.

En la generación nacida en la década de los años treinta (que corresponde a la de mis padres) alguna persona me dirá: “ahora ya no se creen estas cosas” o “ya no se dan estas cosas”. Hay un tono de nostalgia. Pero, a diferencia de la anterior generación, no se da ese “vaciar” en la narrativa. Sin embargo, las siguientes generaciones se aseguran de que realmente me interesa su mundo de representación mental. Mi actitud es contundente y les diré que todo aquello en lo que

ellos creen, si es real para ellos es así como yo lo voy a interpretar. Sin embargo, esta actitud no se ha dado en ningún informante de las anteriores generaciones. Esto me ocurre partiendo de mi status de antropóloga, tanto en el contexto cultural vasco como en el gallego.

Existe una excepción: en la población gipuzkoana de Aia, la recogida de campo la he realizado partiendo de mi trabajo como enfermera en dicha zona el año 1998. Si bien como antropóloga seguiré trabajando con ellos los relatos biográficos donde abordo todos los grupos de edad; es de destacar también, que no me han interpelado en ningún grupo de edad sobre si realmente me interesaba su mundo de representación mental.

Existe un denominador común en todos mis informantes de los dos contextos estudiados, y es el hecho de que ellos han observado meticulosamente, a su vez, mi comportamiento. Ello nos muestra que no podemos partir de un distanciamiento con nuestros informantes puesto que la comunicación entre el sujeto investigador y el objeto investigado se está produciendo continuamente a lo largo de toda la investigación. A este respecto Lévi-Strauss expone en *De près et de loin*: “Chez nous, les variables sont trop nombreuses, l’observateur inextricablement mêlé à ses objets d’observation; enfin, les moyens intellectuels dont il dispose, étant du même niveau de complexité que les phénomènes étudiés, ne peuvent jamais les transcender”(1988:146). Los niveles de complejidad del fenómeno estudiado se hallan del mismo modo insertos en quien investiga de aquí la tendencia de los investigadores a abordar una determinada temática.

El 99% de los datos que analizo en esta tesis han sido grabados. Existe un 1% de estos datos que los propios informantes no me han permitido grabarlos.

Las cintas grabadas se las he entregado a mi director de tesis el antropólogo Joxemartin Apalategi Begiristain, así como toda la transcripción de las mismas.

Por rango de importancia concedo la primera categoría al testimonio de mis informantes, y la segunda al análisis que efectúo de dicho testimonio. Ello es porque parto del principio de que ante los hechos aquí recogidos, realizo una determinada **mirada**, mediante la cual entramos en una concreta significación. Pero los hechos tienen por sí mismos la posibilidad de entrar, junto con otras miradas, en una amplia variedad de significaciones.

No realizo de antemano ninguna interpretación a las acciones de mis informantes, espero a que sean ellos mismos quienes me digan su significado. Es el propio trabajo de campo el que me va llevando a tomar esta actitud investigadora. Así, por ejemplo, la informante Mari Karmen Lamberri, que nació en la población gipuzkoana de Tolosa, en 1935, y hasta 1948 va a vivir

entre las zonas gipuzkoanas de Tolosa *kalean* y Aduna *baserrian*, será quien me lleve a posicionarme de forma definitiva en esta actitud. En sus relatos biográficos ella me dará su interpretación al hecho de que en la cadena de oro que le regalan sus *aitonas* el día de su primera comunión, el nombre de su *aitona* figura en la medalla en primer lugar y el de su *amona* en segundo lugar. Esto, según ella, significa que es su *amona* la que manda. Del mismo modo, el hecho de que los hombres se sitúen delante en la iglesia y las mujeres atrás, significa que son ellas las que mandan.

Aún partiendo del hecho de conocer las diferentes significaciones existentes en la memoria colectiva, solamente **los actores sociales son quienes realmente están dando una concreta significación a cada uno de los actos realizados**. Por ello, todo comportamiento cultural lo dejo abierto a una descripción densa, ésta ha sido desarrollada por Clifford Geertz en su monografía *La interpretación de las culturas* (1990) (Título original: *The interpretation of cultures* 1973). “...la “descripción densa” de lo que está haciendo define el objeto de la etnografía; una jerarquía estratificada de estructuras significativas...”(1990:22). Esta investigación me lleva a confluir la descripción densa en la memoria colectiva existente en el concreto contexto cultural donde se dan dichos comportamientos.

Individuo-miembro.

Antes de comenzar con la memoria colectiva, voy a delimitar el concepto de individuo-miembro o anthropos en relación a su manifestación cultural.

Parto de que en la manifestación de todo comportamiento cultural se expresa de forma **visible**, bien nuestra individualidad o bien nuestra miembralidad; ambos elementos están unidos en la persona o anthropos como si de las dos caras de una moneda se tratara. A este respecto Georg Simmel en su obra *Estudios sobre las formas de Socialización* (1986) (Título original: *Soziologie Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 1908), expone: “Así, pues, el hecho de la socialización coloca al individuo en la doble situación de que hemos partido: la de estar comprendido y al propio tiempo encontrarse enfrente de ella; la de ser miembro de un organismo y al propio tiempo un todo orgánico cerrado, un ser para la sociedad y un ser para sí mismo.” (1986:51). Simmel deja abierta la puerta a la reflexión de los comportamientos de los actores sociales bien como individuos o bien como miembros. Del mismo modo, éste es el substrato que recorre íntegramente todo el análisis científico antropológico del pensamiento, del antropólogo Joxemartin Apalategi Begiristain, en el que la manifestación cultural del anthropos, que es una unidad en sí misma, se va a producir bien como individuo o bien como miembro; recayendo finalmente todo en el individuo.

Partiendo de estos referentes realizo mi reflexión con el testimonio que me proporcionan mis informantes. Ellos me llevarán a constatar que en todo comportamiento cultural se halla de forma simultánea la manifestación tanto del **individuo como del miembro**, si bien de forma visible se nos puede presentar una u otra. Sin embargo, la individualidad se desarrolla en la miembralidad, y este hecho es inseparable de la persona hasta el último instante de su vida corpórea.

Todas las posibilidades de simbolizar y representar que tiene el individuo-miembro, se hallan en la memoria colectiva, y ésta confluye en las memorias individuales de cada uno de sus actores sociales. Así como el individuo-miembro no se separa de nosotros a lo largo de todo nuestro proceso vital, del mismo modo nuestra memoria individual late en la memoria colectiva. Por ello, las representaciones mentales de mis informantes me llevan al contexto de las mismas, es decir, a la memoria colectiva de la que son también miembros sociales.

Memoria.

Parte de las reflexiones que expongo a continuación sobre la relación entre memoria individual y memoria colectiva, se gestan en la elaboración del trabajo *Memoria-Olvido: Creación dentro de los límites culturales*, que realizo en el curso de doctorado “Etnografía de la Memoria”, dirigido por la profesora Teresa del Valle Murga, correspondiente al bienio 1997-1999.

Otro elemento que también es determinante para estas reflexiones, lo constituye el hecho de realizar mi propio relato autobiográfico entre los años 1997-1998, previo a desarrollar mi trabajo de campo. En mi autobiografía intento buscar el tema de investigación a desarrollar en la tesis, y para su abordaje cuento con dos elementos: la conceptualización teórica desarrollada por el profesor Joxemartin Apalategi Begiristain sobre el individuo-miembro, así como la conceptualización teórica impartida por la profesora Teresa del Valle. Ambos elementos se gestan ya en la licenciatura.

El aspecto teórico y el relato autobiográfico, me acercan a realizar la exposición que muestro a continuación.

Mi abordaje autobiográfico lo realizo partiendo en primer lugar de un espacio-tiempo, éste se fija en el documento etnográfico, y el relato se va convirtiendo en esa proyección que me va mostrando mi propia manifestación individuo-miembro. Mediante el mismo se van manifestando diversas secuencias de la memoria. El relato se convierte para mí en ese **espejo** en el que me voy mirando. No tardan en surgir hitos dolorosos, que si entro en ellos tienen una

secuencia. Los veo venir y me voy a otras secuencias de mi vida, hasta que la fuerza del propio relato hace que los mire cara a cara.

Escucha activa.

Esta experiencia vivida por mí, la compruebo en algunos de mis informantes. Y constituirá una base muy importante en la toma de actitud que voy a mostrar en el trabajo de campo. Así, mi informante Mari Karmen Lamberri, va narrando episodios de su vida, consciente de que la grabadora está encendida, y yo simplemente soy esa presencia en la que la informante va descargando diversas etapas de su vida. Mi actitud es la de una escucha activa, pero apenas intervengo. Compruebo cómo la propia narrativa lleva a mi informante a hitos dolorosos que para ella son difíciles de abordar. Uno de esos hitos se muestra a sus trece años cuando la familia abandona el caserío de Aduna a raíz de la muerte de su abuelo paterno. La informante llega a los trece años y salta a otras etapas de su vida, hasta que la propia narrativa le lleva a mirar cara a cara el momento en el que abandona el caserío. No soy yo quien le dirige sino que es su propio relato quien le lleva a tomar esta actitud. Luego, bien sea escribiendo una autobiografía, o bien mediante el testimonio que nuestros informantes nos proporcionan de sus relatos biográficos, todo ello lo hacemos mediante el acceso que tenemos a nuestra Memoria. Por ello previamente voy a exponer la definición de Memoria según el diccionario de *Uso de Español* de María Moliner (1994): “Memoria. Capacidad, mayor o menor, para recordar...Perder la memoria de una cosa. Olvidarla”.

Memoria-Olvido.

Así expresado, todo parece confluir a la unión de la memoria con el recuerdo y la falta de memoria con el olvido. Sin embargo, veremos cómo la Memoria se halla ubicada en un espacio-tiempo y como el Olvido constituye junto con la Memoria una unidad inseparable. Pese a que parece que cuando se activa el Recuerdo es porque estamos en la Memoria, y en efecto sí estamos en ella, sin embargo, también estamos en ella gracias al Olvido. El hecho de recuperar el Olvido como propulsor de la Memoria hace que, accediendo desde un presente, nos permita crear nuevos aspectos del Recuerdo.

El antropólogo Marc Augé realiza una importante aportación respecto al papel del Olvido en la Memoria, al colocarlo en su propio lugar de protagonista, esto es, como elemento propulsor de la misma. En su monografía *Las formas del Olvido*, expone la siguiente tesis: “El olvido, en suma, es la fuerza viva de la memoria y el recuerdo es el producto de ésta”(1998:28). En esta investigación, propongo que el olvido que se establece en la memoria colectiva a nivel

intergeneracional, es el principal propulsor de la nueva simbolización emergente. Del mismo modo, establezco el habitáculo de la Memoria inserto en la unidad espacio-tiempo.

Respecto a la acción del tiempo, adquiere para Augé una dimensión central en el que la diversidad del mismo tiene elementos como el retorno, suspense, comienzo o recomienzo que están en relación con el Olvido. “no hay nada más difícil de llevar a cabo con éxito que un retorno; requiere una gran capacidad de olvido” (1998:72).

Si bien esto es real, es, sin embargo, como mirar a un único lado de la moneda, puesto que tiempo y espacio son dos elementos que no se pueden separar. Considerando que toda acción de acercamiento a la memoria se producirá en un tiempo que puede adoptar multitud de matices, puede vivirse el mismo como reducido o expandido, ritualizado o rutinario. Pero a todo esto añadido que el tiempo siempre está unido al espacio, ambos son inseparables, como la memoria lo está al olvido o la vida de la muerte.

Respecto al tiempo, no existe un tiempo universal y único, si bien éste está dividido de la misma manera para todos los miembros de la sociedad; luego, los diferentes grupos tendrán su tiempo, y a su vez cada persona que interactúa en distintos grupos irá viviendo tiempos diferentes según tales grupos. A ello hay que añadir que la persona tiene su propio tiempo, pero esta percepción se la da el grupo.

Por su parte el sociólogo Maurice Halbwachs centraliza su discurso en el espacio, partiendo del hecho de que nuestro pensamiento se fija en él. De los espacios que vamos ocupando en nuestra memoria quedan impresos elementos de los mismos; así, al surgir la ocupación de nuevos espacios vienen las conexiones de unos y otros, categorizándose en la memoria. Pongamos el ejemplo de un templo. Su espacio físico (las imágenes, la iluminación, sus formas) lo situamos en función de la mirada que la persona o grupo realiza sobre ese espacio. Esto les llevará a activar diferentes lugares de su memoria. Y, siguiendo a Halbwachs, tanto los sentimientos como reflexiones, sucesos, etc. deben colocarse en un lugar donde yo he residido o por el que yo he pasado. Por ello, no es exacto afirmar que para recordar sea necesario transportar un pensamiento fuera del espacio, sino que, al contrario, es la única imagen del espacio la que en razón de su estabilidad nos proporciona la ilusión de no cambiar a través del tiempo y de encontrar el pasado en el presente. Es así como se puede definir la memoria, y sólo el espacio es bastante estable para poder perdurar sin envejecer ni perder ninguna de sus partes.

Ambos autores centralizan su discurso en el tiempo, como es el caso de Augé, o en el espacio, como es el caso de Halbwachs. Propongo centralizar el discurso partiendo de la unión espacio-

tiempo, pues ambos son inseparables. Cuando se aborda una vivencia en un espacio se realiza también en un tiempo, y cuando una vivencia está centralizada en un tiempo se realiza desde un espacio, el cual no tiene por qué ser necesariamente físico y puede adquirir multitud de formas.

Antes de mirar hacia los mecanismos del recuerdo, propongo partir del siguiente principio: Los sucesos se suceden en un **espacio-tiempo** y **en la conjunción de ambos** es de donde **se produce la diferente apropiación del espacio y percepción del tiempo**. Todo confluye en el individuo-miembro latiendo al unísono entre lo individual y lo colectivo.

En el discurrir cotidiano los sucesos van ocupando su lugar en la memoria partiendo de su peculiar apropiación del espacio y percepción del tiempo. Tanto la forma que tienen los sucesos de **ocupar** su lugar en la memoria como la **utilización** de los mismos, están permeados en el colectivo y de él va a partir la organización social del tiempo y del espacio. Observando la plasmación de estos dos elementos (la forma de ocupar los sucesos su lugar en la memoria y la utilización de los mismos) de los diferentes grupos que coexisten en una cultura, éstos nos muestran diferentes elementos de diferenciación social. Ambos elementos ordenan la diversidad y de este modo lo que se vive como una particularidad (nuestra organización, ocupación y vivencia espacio-temporal) es en sí misma colectiva. De ello deduzco que nuestra memoria no es algo individual, sino que está permeada en el contexto social, si bien parecen ser individuales aquellos elementos que seleccionamos de la misma utilizando para ello el olvido. Sin embargo, incluso en esta selección, el hecho de creerla individual no se puede sostener, puesto que activamos el olvido y seleccionamos de la memoria aquellos elementos que culturalmente los tenemos incorporados en nuestra identidad social. De esto se deduce que la memoria se activa según sean las variaciones culturales, estableciéndose como una especie de modelo de diálogo, donde se ponen en funcionamiento las palabras, las ideas, las sensaciones, que no han sido inventadas de forma individual, sino que son engendradas partiendo del medio. En cierta manera nuestro ser social tiene una pregunta y la memoria responde, haciéndolo siempre desde una unidad espacio-temporal determinada.

El Recuerdo es el producto de la Memoria, por lo tanto vamos a mirar a continuación hacia los mecanismos del recuerdo. En ellos se halla la evocación y ésta, como si de un hilo conductor se tratara, tiene la posibilidad de mostrarnos secuencias unificadas de la memoria. Mientras que el hito lo defino como ese punto de arranque desde donde emergen dichas secuencias. Ambos pueden ser activados desde diferentes unidades espacio-temporales.

La evocación tiene el poder de salir a nuestro encuentro, es como una llamada que parece escaparse a nuestro control. Esto ocurre en algunos momentos, en otros, somos nosotros mismos quienes salimos al encuentro de la evocación, la cual se presenta como una presencia exterior a nosotros que pone en marcha la activación del recuerdo.

La manifestación de la evocación o esa llamada a la activación de la memoria se puede producir de múltiples formas: olores, sonidos, espacios, personas, la palabra, etc., así como el concepto del cuerpo como articulador de la dimensión sensorial del Recuerdo. Este último ha sido desarrollado por la antropóloga y profesora Teresa del Valle.

A esto añado el cuerpo demandante de un acceso al Recuerdo, determinado por su ciclo vital. Este se refleja en nuestra corporeidad, incluso puede llegar a conseguir un acceso a la memoria. Esta es una realidad fuertemente constatada en mis informantes durante este trabajo de campo. No es lo mismo acceder a nuestra memoria desde un ciclo vital situado en treinta años, que desde un ciclo vital situado en ochenta años. En el segundo existe un vaciarse, no así en el primero. Voy a ilustrarlo con este testimonio que refuerza mi conclusión. El actor Adolfo Marsillach expone en una entrevista lo siguiente: “En 1995 fui yo quien sintió la necesidad de escribir esas memorias. Un día me miré en el espejo, me di cuenta de que ya era una persona mayor y me dije, o las escribes ahora, o ya no las escribirás”.¹

Además de la influencia que tiene en nosotros el ciclo vital en el que nos encontramos, también constato que la escritura autobiográfica tiene la suficiente entidad como para poner en marcha la activación de la evocación y por lo tanto nuestros mecanismos del recuerdo.

Con la evocación somos trasladados desde un espacio-tiempo del elemento evocador producido en un presente, al espacio-tiempo del recuerdo. Éste puede estar concatenado a una unión de muchos otros, es decir, insertado en una secuencia, o bien puede estar aislado. La manifestación de la evocación en el recuerdo, bien sea como elemento aislado o como secuencia, tiene su protagonismo y nos lleva a ese **soy** en un presente. Aquí radica la importancia de la evocación.

Para Halbwachs, éstos mecanismos del recuerdo se producen en diferentes corrientes del pensamiento colectivo. Estos pensamientos están constituidos por la suma de todos los pensamientos individuales, que en su conjunto abstracto forman los cuadros de la memoria, y si bien ésta no está constituida por cada uno de los pensamientos individuales, a su vez estos se hallan contenidos en ella.

Halbwachs centraliza la activación de la evocación en las diferentes corrientes del pensamiento colectivo. Teresa del Valle, a su vez, parte del cuerpo como articulador de la dimensión sensorial del recuerdo y como importante elemento evocador.

¹ Revista Vivir Bizi 1998 n°41(pág.14)

Propongo centralizar la evocación partiendo del individuo-miembro. Nuestro cuerpo físico parece ser nuestra dotación individual por excelencia; sin embargo, éste se transforma a lo largo de sus diferentes ciclos vitales.

Donde la percepción individual no existe en un *corpus* individual, su auténtico *corpus* es como individuo-miembro. Partiendo de ello se ponen en marcha los mecanismos de la evocación que constituyen el desarrollo de nuestra memoria individual que está insertada en la memoria colectiva.

Además de la evocación, el Hito es un elemento que fija elementos en un espacio-tiempo que constituyen un punto de partida de varias secuencias de la memoria. A este respecto Ira Progoff expone en: *At a Journal Workshop The basic text and guide for using the Intensive Journal*: “We begin with the generalized outline of our life movement when we list our Steppingstones”(1975:153). El hito en sí mismo es un punto de partida. Además el autor desarrolla la existencia en las secuencia de la memoria de encrucijadas, intersecciones y articulaciones; en conjunto todos éstos elementos que se hallan en las secuencias de una memoria, nos permiten acceder a un desarrollo autobiográfico, a la vez que terapéutico, ésta era la finalidad perseguida por Ira Progoff. En mi experiencia el desarrollo de una secuencia de nuestra memoria nos permite realizar **pactos** con todo nuestro recorrido biográfico.

Todos estos elementos que se hallan en las secuencias de la memoria individual, se hallan del mismo modo en la memoria colectiva, puesto que nuestra memoria autobiográfica personal está insertada en una memoria colectiva. Ambas se necesitan, la primera se apoya en la segunda, ya que la historia de nuestra vida forma parte de la historia en general.

La memoria colectiva nos presenta el pasado bajo una forma fija, esquemática, si bien ésta es su presentación. Sin embargo, esta memoria está en un proceso de constante elaboración y reelaboración, mientras que la memoria autobiográfica nos presenta el pasado con un contenido mas denso y movable en función de la mirada desde ese presente, pero también tiende a fijar y a esquematizar.

En el transcurrir de la cotidianidad existen los sucesos que están fijados en fechas y que constituyen la sustancia misma de la vida social. Estos son percibidos como signos externos a nosotros; sin embargo, estos elementos desarrollan una importante función en la fijación de nuestros recuerdos silenciando los olvidos, que están colocados en un espacio y en un tiempo en el cual nosotros nos entendemos con los otros. Así también los situamos en unas fechas concretas, cobrando sentido por la relación que se establece con los grupos a los que pertenecemos.

Lo mismo ocurre con la historia colectiva, en la cual se realiza una apropiación del pasado en la que necesariamente, partiendo de la memoria-olvido colectiva, se seleccionan algunos elementos y ocultan otros, realizando una reelaboración que conduzca a la aceptación de las reglas de juego de la vida social. Este mecanismo se desarrolla del mismo modo en nuestra historia individual; en ella justificamos ese somos en el presente y en él está incorporada nuestra identidad social, que proviene de la selección del pasado. Esto se halla confirmado en el trabajo de campo realizado para esta investigación, que me demuestra que **el recorrido biográfico de cada individuo-miembro** es el que nos lleva a razonar de un modo u otro. Así, tenemos el testimonio de dos mujeres, ambas pertenecientes al mismo contexto cultural, el vasco. Para Arrate Kortazar, que nació en la población gipuzkoana de Eibar en el año 1946, el hecho de la existencia del *auzoa* en el velatorio de su hijo, tiene para ella una gran importancia. Por ello agradece de forma especial el hecho de que una mujer desconocida se sienta a su lado y vele junto a ella a su hijo difunto Aitor Zabaleta.

Sin embargo, para Patricia Berdeal, que nació en la población gipuzkoana de Pasaia en el año 1962, en su recorrido biográfico no aprehende la importancia del velatorio y acude ella sola a velar a su tía difunta, que está en el tanatorio del hospital y que no ha sido velada por ningún miembro de la familia. Le cuesta reconocer el cadáver de su tía; sin embargo, Patricia establece su propio diálogo con la difunta, y aunque está sola, tampoco echa en falta la presencia de otros miembros de la familia.

Mis informantes Arrate y Patricia nos llevan a afirmar la importancia que tiene en toda persona el peso de su propia biografía. En ella se encuentran todos aquellos elementos aprehendidos que forman parte de nuestras manifestaciones culturales.

A lo largo de este siglo veinte, en mis dos contextos culturales investigados (el vasco y el gallego) la utilización del binomio memoria-olvido lo vamos a ver en el consenso que se lleva a cabo en la interrelación de lo individual y lo social. Vamos a mirar hacia el mundo de representaciones mentales, las cuales hunden sus raíces en la memoria colectiva de su pertenencia.

En mis contextos estudiados se van “silenciando”, a nivel intergeneracional, elementos de significación colectiva, dejando de tener significado para la siguiente generación. A este respecto Lévi-Strauss expone que las culturas necesitan renovar su propia simbolización. A esto añado que toda renovación constituye la entrada **aparente** en una nueva realidad, que es propulsada por la anterior simbolización. Esta es silenciada y ha pasado a formar substrato. (Este concepto lo desarrollo más adelante). Todo es creado por el individuo-miembro. Dicha

creación se sustenta en el olvido, que es el principal guardián de la memoria, ya que gracias a él, ella existe y nos permite seguir simbolizando de nuevo.

Al igual que cuando abordamos un estudio arqueológico vamos constatando diferentes estratos correspondientes a distintos periodos, del mismo modo en una simbolización cultural se hallan insertos los substratos de los distintos periodos existentes en ella. Latiendo está siempre al unísono la diacronía en la sincronía.

Teniendo en cuenta que toda simbolización siempre está inserta en la diacronía, ella nos dará las herramientas de análisis para poder comprender la simbolización actual. Por poner un ejemplo, tenemos en el contexto cultural gallego el hecho de que en este fin de siglo veinte se simbolice a nivel comunitario con un único elemento premonitorio con elementos fijos mediante el gesto de morir acompañado de otros dos difuntos. En éste gesto se halla el substrato de la *Compañía* los difuntos de la parroquia están juntos en el Purgatorio y recorren otras seis parroquias más, cerrando así el recorrido con el número siete. Además, estamos en la **premonición** donde la muerte es anunciada previamente. Este es el otro aspecto de la *Compañía*: uno de los trabajos que tienen que realizar las almas del purgatorio, es ir a buscar a las personas que van a fallecer, ya que la *Compañía* realiza previamente todo el ritual funerario antes de que lo realicen los vivos. Esta simbología ha creado una alerta premonitoria que perdura actualmente en el consenso colectivo de un único elemento premonitorio. En este contexto cultural, esta simbología actual adquiere estos matices de comprensión partiendo de la simbología anterior.

La narrativa vivencial.

En la memoria colectiva, el hecho de que una narrativa sea vivencial es una categoría que establezco y que la diferencio de toda aquella narrativa que exista en el colectivo, pero que no sea vivencial en el mismo, es decir, sus actores sociales no son los protagonistas de la misma.

Dentro de la simbología, toda aquella que deja de formar parte de la vivencia de los actores sociales, pasa a formar parte de la “raíz” de los comportamientos culturales de ese colectivo. Por ello al igual que para Carl G. Jung el **sí-mismo** sólo puede ser consciente de manera parcial, del mismo modo el simbolismo que pasa a la categoría de substrato va a dejar de tener ese elemento de consciencia total que brota de la experiencia vivencial, bien sea física o sensorial.

Para Jung, el **sí-mismo** descansa en la representación arquetípica, ocupando un lugar central a nivel simbólico, lo expone en su monografía de *Tipos Psicológicos*: “El sí-mismo no es una idea

filosófica, pues no enuncia su propia existencia, es decir, no la hipostasía. Intelectualmente tiene tan sólo el significado de una hipótesis. En cambio sus símbolos empíricos poseen con mucha frecuencia una significativa *numinosidad*, esto es, un valor sentimental a priori, y con ello se revela como una *representación arquetípica*, que se distingue de otras representaciones del mismo género por ocupar un lugar central, en correspondencia con la importancia de su contenido y numinosidad” (1994:563). En mi análisis el substrato como elemento simbólico se manifiesta junto con las representaciones arquetípicas, pero no tiene necesariamente que ocupar un lugar central en las mismas. Este lugar central lo ocupa el substrato insertado a su vez en un conjunto de substratos dinamizados entre si.

Tanto la narrativa vivencial como la no vivencial (que es la dimensión del cuento y del mito), tienen la fuerza de dotar de significación simbólica a los actores sociales. Este aspecto de la significación simbólica ya ha sido estudiado por Claude Lévi-Strauss, quien establece que los mitos en realidad no están ahí para decirnos cómo han ocurrido las cosas sino que nos ayudan a sobrellevar nuestras propias contradicciones.

En mi reflexión el mito constituye ese **substrato** simbólico que nos sirve para pactar con nosotros mismos dentro de lo consensuado en la memoria colectiva y que se halla en el nivel donde se estructuran nuestros pensamientos.

Del mismo modo la narrativa del cuento sin la vivencia de sus actores sociales pasa, al igual que el mito, al mismo nivel de estructuración de nuestro pensamiento.

El segundo nivel en nuestros comportamientos humanos es el de la acción. Es en ella donde se halla la narrativa correspondiente al contexto cultural gallego. Esta acción está consensuada en una memoria colectiva. Así, para las generaciones nacidas en los dos primeras décadas de este siglo veinte la vivencia de los propios actores sociales con la *Compañía*, tenía unas características simbólicas que dicha vivencia tenía que cumplir. Por ello, al colectivo sí le interesa que exista una persona que viaja en la *Compañía*, sin embargo, no le interesa la **forma** en que ésta viaja. Es decir, pese a que las personas de la parroquia saben que la persona que va en la *Compañía*, su cuerpo físico queda en la cama y es “su espíritu” el que viaja. Se sigue narrando, sin embargo, que la persona va en la *Compañía* con su propio cuerpo físico, y tanto puede ir andando como volando. Es decir, la experiencia vivencial tiene que cumplir con el universo simbólico del colectivo social.

Mis informantes constatan cosmovisiones que radican en la narrativa fijada en el cuento. Así, Mari Karmen Lamberri (que nació en la década de los años 1930) queda influenciada con el cuento en el que la persona que ha sido mala durante su vida es colocada en el ataúd en decúbito

prono para que de este modo llegue antes al infierno. Actualmente, en sus relatos biográficos esta informante al conocer que un difunto al ser desenterrado lo han encontrado en la caja en decúbito prono, ella concluye que ha sido malo durante su vida y se ha ido al infierno.

En los dos contextos culturales aquí estudiados, el vasco y el gallego, el mundo de representaciones mentales convive con el dinamismo de más de una estructura. En la cultura vasca don José Miguel de Barandiarán establece respecto al mundo de las creencias religiosas, la existencia de dos estructuras que coexisten y son la religión cristiana y la religión natural. Ello se halla recogido en la conferencia dada en la “Semana Internacional de Etnología Religiosa”, celebrada en Tilburg (Holanda) el siete de septiembre de 1922, bajo el título “La religion des anciens basques”

Manuel Murguía, asentará el origen céltico respecto a las representaciones mentales en el contexto cultural gallego y concretamente en su obra *Galicia* publicada en 1888. Si bien el antropólogo Fraguas Fraguas, hará especial mención al hecho de que el fenómeno de las almas errantes es una manifestación de la ortodoxia cristiana. Respecto a los orígenes de las almas errantes, el autor reconoce una época anterior al cristianismo, ello lo recoge en su monografía *Galicia insólita* (1973)

Mi punto de partida en esta investigación no es el de ahondar científicamente en los planteamientos de estos autores, si bien comparto con ellos que actualmente coexiste en el mundo de las representaciones mentales más de una estructura. De estos, el arquetipo del milagro y la inmortalidad, son los dos elementos que dinamizan todo un mundo representativo. Si bien mis informantes se apoyan no solamente en estos arquetipos sino también en elementos doctrinales para su mundo representativo, todo lo utilizan para dialogar con sus miedos básicos: la enfermedad y la muerte. En este diálogo emergen, además de la estructura cristiana, otras estructuras existentes en la memoria colectiva de sus contextos culturales.

Unidad binaria.

Categorizo la unidad binaria inserta en las acciones rituales aquí estudiadas. En esta investigación, esta realidad se va a producir ante **gestos de la vida cotidiana**, en los **procesos de curación** así como en el **simbolismo de la Compañía**. El aspecto binario se halla del mismo modo inserto en la cosmovisión religiosa cristiana y se encuentra en textos bíblicos tales como éste que narra la Ascensión de Jesús a los cielos: “Con esto, el Señor Jesús, después de hablarles, fue elevado al cielo y se sentó a la diestra de Dios” Lucas 16,19². Estamos ante los conceptos de tierra/cielo. En cuanto al infierno, éste no es nombrado en éste trabajo de campo ni en el contexto cultural gallego ni en el vasco por ninguno de mis informantes, es como si no existiera. Y si bien en el contexto vasco éstos no nombran el purgatorio, sino el cielo, en el gallego no nombran el cielo y sí el purgatorio. No obstante, toda la simbología está inserta en oposiciones binarias.

Del mismo modo el gesto de **pactar** con la trascendencia hunde sus raíces en prácticas cristianas. En la práctica sacramental de la Reconciliación (Confesión), es Dios quien a través del sacerdote constituye la referencia última que trasciende a todo ser y nos purifica de todo pecado. Es decir, estamos pactando con la Trascendencia.

A continuación vamos a ver diferentes **pactos** que se realizan sobre todo con la Trascendencia en los procesos de curación.

1.-Respecto a los **gestos de la vida cotidiana** en la activación de la unidad binaria, las variantes son múltiples, incluso podemos conferirle al símbolo carácter de signo, realizando todo la activación desde una parte de dicha unidad. Carl Gustav JUNG, expone a este respecto en su monografía de *Tipos Psicológicos* (1994), que la empatía es un proceso perceptivo caracterizado por el hecho de que el contenido psíquico esencial es trasladado sentimentalmente al objeto, con lo cual el objeto es asimilado al sujeto, hasta el punto de sentirse el sujeto a sí mismo en el objeto. Con esta realidad me encuentro ante una ruptura de espejo en un caserío de la población gipuzkoana de Aduna en el periodo (1935-1948). Este gesto se halla en los relatos biográficos de Mari Karmen Lamberri, siendo ella niña, es la protagonista de la ruptura del espejo, y el gesto ritual lo realizan su madre y su tía.

En este caso, el sujeto confiere al espejo (que es el objeto), unos atributos especiales: 1)En él se refleja la imagen humana cuando nos acercamos. 2) Parte de nosotros queda en ese espejo. Por ello ante su ruptura, no debemos mirarlo, ya que ésta repercutiría en nosotros mismos. De ahí que se activa un gesto ritual: recoger sus fragmentos de espaldas a los mismos, meterlos en un

² Biblia de Jerusalen (1975)

saco, echarlos al río pero teniendo la precaución de no cruzar el río por el lugar donde se encuentra dicho saco.

Como podemos observar en este gesto, estamos ante la translación del sujeto, que es la persona, al objeto que es el espejo. Este no es un símbolo, sino la translación del signo (la persona) al objeto (el espejo), siguiendo en el signo sin que se convierta en símbolo.

2.- Respecto a los **procesos de curación**, éstos los desarrollo en el contexto cultural gallego. Partiendo del binomio enfermedad/salud realizamos la transposición de un signo (cuerpo humano o lugar donde se halla la enfermedad) a un símbolo (lugar donde se deposita la misma). Tenemos el ejemplo de que ante una enfermedad de parásitos intestinales padecida por la propia informante, tía Manuela “A Tata” en la aldea coruñesa de Goianes, durante su infancia transcurrida en la década los años mil novecientos treinta, sus familiares colocan en la *gramalleira* de la *lareira*, un *pau de abeneiro* (es la rama del *alnus glutinosa*). En la medida que esta rama se está secando, significa que los parásitos intestinales en el cuerpo de la niña van desapareciendo, y en efecto así sucede para esta niña, sin necesidad de tomar ninguna medicación ni por vía oral ni rectal, específica para los parásitos.

El paso del signo al símbolo también se puede producir activando este eje mediante un simbolismo representado (este se da mayoritariamente en los rituales de curación aquí expuestos) o bien mediante la unión del simbolismo representado y el simbolismo figurado (se da mayoritariamente en los “pactos” ante la enfermedad que se establecen en las romerías).

A este respecto el antropólogo Thomas LOUIS-VINCENT en su monografía *Antropología de la muerte* (1993) establece que la expresión simbólica puede aprehenderse en dos planos, como símbolo representado y como símbolo figurado. El autor desarrolla ampliamente el símbolo representado con relación a la muerte, analizando la extensa iconografía existente, así como las acciones simbólicas que rodean al ritual funerario. Sin embargo no desarrolla el simbolismo figurado en su exposición.

En esta investigación antropológica voy a desarrollar los dos simbolismos en los procesos de curación. En los mismos se van a dar las siguientes modalidades:

1.- El símbolo en el que se deposita la enfermedad y media la intercesión del santo. En esta categoría entra la acción simbólica de depositar en la fuente o en el muro de la ermita la enfermedad. Del mismo modo lo realizamos en el símbolo del objeto de cera representativo de la parte del cuerpo enfermo y que se pide la resolución de dicha enfermedad.

2.- El símbolo en el que no se deposita la enfermedad, sino que en él se cumple el ofrecimiento al santo para que realice la intercesión. Ej. Asistir a una misa, a la procesión...

Todo el simbolismo representado está en función del simbolismo figurado, que es el santo, ya que en el intercambio que se realiza, el santo es el punto de convergencia de todo el ritual. Este se realiza en función del **favor** de dicho santo. Ambos simbolismos forman una unidad inseparable. El ofrecido busca una **respuesta** y ésta le tiene que servir bien para curar su enfermedad o bien para sobrellevarla. La finalidad de todo el ritual está en la posibilidad de dialogar con los miedos más profundos: la enfermedad y la muerte. Para ello el elemento de la fe es la **llave** en el proceso curativo o en el intercambio petitorio ante el santo.

La fe reposa en un arquetipo y en este caso es el del milagro. No obstante la activación de este arquetipo se halla en el dinamismo que la fe o creencia dota al ofrecido de que realmente se puede producir la curación, o seguir conviviendo con la enfermedad.

Siguiendo con **el simbolismo** de las oposiciones binarias en mis parroquias estudiadas coruñesas estudiadas (Olveira y Corrubedo) en relación a la **Compañía**, se van a producir estas oposiciones binarias.

-Compañía Celestial de ángeles.....-Compañía de almas del purgatorio

-No va una persona viva..... -Si va con ellos una persona viva.

-No precisa ayuda de los vivos.....-Si necesita ayuda de los vivos para dejar este lugar.

-Esta Compañía se ve durante el día,

Hora por excelencia 12 del mediodía.

-Esta Compañía se ve durante la noche.Hora por excelencia es las doce del medio excelencia las doce de la noche..

Este es el simbolismo que reclama el colectivo y que le sirve para establecer una estructura temporal de comportamientos en el *alén*. El día es para los vivos y el cielo; de aquí que durante el día se puede presentar una *Compañía* celestial, la de los *anxeliños*. La noche es para los difuntos del Purgatorio y, por ello, el espacio de sus manifestaciones comprende desde las doce de la noche hasta el amanecer. Este es el consenso representativo pese a que las vivencias de los propios actores sociales no coincidan con el mismo. Así mi bisabuelo materno, Francisco Pérez, de la parroquia de Olveira, veía la *Compañía* del Purgatorio durante el día, haciendo partícipes de esta visión a sus hijos (mi abuela Rosa Pérez) mediante el gesto de descalzarse y colocar sus pies encima de los de su padre. Sin embargo, su colectivo social, como queda reflejado en las narrativas que desarrollo a lo largo de esta tesis, no reconoce la existencia de la *Compañía* de

adultos durante el día. A ello tengo que añadir que en todas las experiencias relacionadas con los difuntos acuden al sacerdote para pedir su consejo, (si bien a finales de este siglo las experiencias relativas a la misma ya acuden al sabio-a). No existe en este trabajo el testimonio de un sacerdote pre-conciliar que haya oficiado en estas parroquias; debido a ello no puedo establecer este contrapunto con la narrativa de mis informantes. Todas las acciones que estos refieren respecto a los sacerdotes son reales puesto que ellos así las reclaman. No obstante éstas se hallan en su cosmovisión. Sin más datos, las acciones sacerdotales aquí narradas, sólo pueden ser analizadas desde el punto de vista de este imaginario social, no desde un punto de vista eclesiástico.

El colectivo reclama su simbolismo consensuado; en él existen unos elementos **fijos** que no coinciden con las vivencias de los propios actores sociales. No obstante, a sus actores sociales les interesa que existan estas vivencias que a su vez nutren a los elementos fijos del simbolismo existente.

Con la *Compañía* estamos ante los aparecidos difuntos en colectividad. No obstante, junto a esta forma colectiva de aparición ha existido siempre la aparición individual de los difuntos y es ésta última la que sigue manifestándose. Todo este simbolismo se sustenta en el arquetipo de la inmortalidad.

Entre lo colectivo y lo individual: Simbología consensuada en el momento de realizar esta investigación 1998-1999 en el contexto cultural gallego.

Hasta la generación nacida en la década de los años 1920 se mantienen todos los elementos simbólicos de la *Compañía* aquí expuestos. En su memoria colectiva siempre va un vivo con la *Compañía* del Purgatorio. El vivo puede elegir entre ir caminando o ir volando, durante el recorrido de las siete parroquias, pero efectivamente los vivos vuelan con sus cuerpos físicos.

La generación nacida en la década de los años 1930 formula esta pregunta: ¿Habrà *Compañía*?. Y la respuesta general es: “*cans non somos*” “no somos perros”. Sin embargo, guardan silencio respecto al hecho de que un vivo vuela con la *Compañía*.

En la generación nacida en la década de los años 1940, la narrativa de las experiencias vivenciales, se consensúa a nivel colectivo y de forma implícita el cese de las mismas. Prueba de ello es la decisión adoptada por dos videntes pertenecientes a esta generación. Ambos acuden

al sacerdote para “dejar” la videncia. Uno de los casos pertenece a la parroquia de Corrubedo y su protagonista ha fallecido, siendo su viuda quien lo narra abiertamente. Sin embargo, la persona vidente que pertenece a la parroquia de Olveira, vive actualmente, y su caso se comenta en círculos reducidos de amistad.

Hasta el inicio de los años mil novecientos setenta, doy testimonio de que todas las generaciones en la parroquia de Olveira hemos oído la narrativa vivencial respecto a los difuntos en el grupo doméstico.

La generación nacida a finales de la década de los años mil novecientos setenta testimonia que en el grupo doméstico no se fomenta ningún tipo de narrativa vivencial de los vecinos de la parroquia. Sin embargo, la generación nacida en la década de los años mil novecientos treinta, comenta de forma individual las narrativas vivenciales.

También voy a tratar **el manejo de nuestras emociones**. A este respecto el antropólogo Marcel MAUSS en su monografía *Essais de Sociologie* (1969), en esta obra dedica un capítulo a “L’expression obligatoire des sentiments” establece que no son las lágrimas únicamente las que agotan las expresiones de sentimientos con una única vertiente psicológica o fisiológica, pues confluyen básicamente en el nivel social. Y es aquí donde se refleja tanto la espontaneidad como la obligación más perfecta.

Este aspecto social de la manifestación de sentimientos, lo matizo en mi análisis con su confluencia en la memoria colectiva. En esta se hallan todas las posibilidades de expresión inmersas en una descripción densa.

El manejo de las emociones, al igual que cualquier otro tipo de manifestación cultural, cuando entra en relación más de una cultura (y en este caso van a ser la cultura vasca y la gallega) se produce la **mirada** comparativa de los “unos” y los “otros”. Tomamos conciencia de lo que “somos” en función del “otro” y esto ocurre tanto a nivel individual como a nivel colectivo de identidad cultural manifestada en el Ethos. Éste lo voy a mostrar siguiendo el pensamiento de dos autores Clifford Geertz y Claude Lévi-Strauss. Comenzando por Clifford Geertz en su monografía *La interpretación de las culturas*: “El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene entre sí mismo y ante el mundo que la vida refleja” (1990:118).

Estamos ante las actitudes que un pueblo tiene ante sí mismo y ante los demás.

Por su parte Claude LÉVI-STRAUSS en la entrevista que le realiza Didier ERIBON en la monografía *De près et de loin* dice: “Toutes pluri-culturelles par leur mode de formation, les sociétés ont élaboré chacune au cours des siècles une synthèse originale”(1998:212). Para el autor es en la “síntesis original” elaborada por las sociedades donde se produce la manifestación

cultural. En ella, introduzco mi reflexión, en dicha manifestación se halla la biografía de cada uno de sus componentes, y es en ésta donde confluye la “síntesis original” de cada cultura.

Ambos autores me llevan a mostrar el Ethos cultural vasco profundizando a dos niveles: a través del análisis del comportamiento colectivo y a través de un relato biográfico. Todo comportamiento colectivo se sustenta en la biografía de cada uno de sus actores sociales. El UNO se halla en el TODO que es el Ethos, si bien el TODO es la **abstracción** de todos los UNOS. Esta abstracción significa que ese “Todo” tiene entidad propia, es decir en él se hallan todos los “Unos”, pero a la vez no es cada una de las síntesis biográficas de sus actores sociales, si bien éstas se hallan representadas en la abstracción del “Todo”. Del mismo modo ocurre en la memoria colectiva, Maurice Halbwachs así lo expresa en su obra *La Mémoire collective*: “La mémoire collective, d’autre part, enveloppe les mémoires individuelles, mais ne se confond pas avec elles”(1968:36). Nos está mostrando la simbiosis entre memoria individual y memoria colectiva si bien cada una de ellas tiene a su vez su propia entidad.

Suigiendo en la **mirada** de los “unos” a los “otros”, los informantes vascos, por ejemplo visto bajo el testimonio que muestra el sacerdote don Serafín Leizaola, quien realiza la valoración de la actuación gallega, ante la muerte en la comunidad pasaitarra de Trintxerpe, en los siguientes términos: son más sensibles, sentimentales, románticos, y los mismos vascos se definen a sí mismos con relación a los gallegos como más fríos y secos.

Si nos situamos en la década de los años mil novecientos sesenta podremos observar a una mujer gallega representante del duelo narrando la vida del difunto y llorando en voz alta, y a una mujer vasca en actitud de silencio y recogimiento.

¿Podemos concluir diciendo que la mujer vasca es poco sentimental y la mujer gallega es muy sentimental?.

Esta conclusión sería fruto de una mirada superficial, ya que ni la una es poco sentimental ni la otra es muy sentimental. Cómo es cada mujer solamente ellas nos lo tienen que mostrar en sus relatos biográficos; no obstante estamos presenciando comportamientos culturales concretos. En éstos, el individuo-miembro perteneciente a cada cultura, está desarrollando, tanto en la actitud externa de no mostrar la emoción como en la actitud externa de expresarla, su individualidad en su miembralidad y está manifestando sus emociones tanto en la no expresión como en la expresión de las mismas.

El individuo-miembro desarrolla su individualidad en su miembralidad dentro de los códigos culturales a los que pertenece. En este trabajo el testimonio de mis informantes y mi propia experiencia me llevan a sostener que en la expresión de las emociones se produce la activación de las mismas por el reflejo de la situación que está ocurriendo. Dicho reflejo hace que el individuo-miembro active sus propias emociones. Todo se halla consensuado en la memoria

colectiva. En ella el significado de cada duelo individual se halla inmerso en la descripción densa.

La síntesis biográfica.

Y para finalizar desarrollo que nuestras representaciones mentales se manifiestan en nuestras síntesis biográficas y de modo excepcional ante situaciones de enfermedad o muerte.

Llego a la síntesis biográfica partiendo de la síntesis original que desarrolla Lévi-Strauss respecto a las manifestaciones culturales. La síntesis biográfica la elabora cada individuo-miembro a lo largo de su vida. Esto lo muestran mis informantes en sus relatos biográficos. Y de modo especial ante el momento en que se dan cuenta de que la experiencia de la muerte la van a vivir ellos mismos y no en la muerte del otro. Ante esa situación se dinamiza su mundo de representaciones mentales, tal y como lo testifican mis informantes Enrique Mujika y Ventura Pérez, ambos correspondientes al contexto cultural vasco y gallego. No obstante, en diferentes momentos de la vida se manifiestan las síntesis biográficas ante la muerte del “otro”, que es parte sustancial de la memoria de nuestra vida. A este respecto, en el contexto cultural gallego se manifiestan diferentes tipos de manifestación de la síntesis biográfica dentro de un mismo contexto cultural, tales como el conocimiento que tiene la propia persona del momento de su muerte y la comunicación a los demás. Ello se halla sintetizado en esta frase: “si realmente eres gallego has de saber cuando mueres”.

Otro elemento que muestran mis informantes es pactar con la trascendencia ofreciendo una vida en lugar de otra. El tercer elemento es reflexionar sobre el tiempo que se nos concede de vida. Aquí encontramos la visión cristiana, y la visión insertada en la biología.

Todo ello nos muestra la variedad de matices en el diálogo con la muerte que existe en la cultura gallega.

En el contexto cultural vasco, tenemos el caso de Arrate Kortazar nacida en la década de los años mil novecientos cuarenta. Ante la muerte de su hijo Aitor Zabaleta, la respuesta al mundo de sus creencias, se la dará su confesor. Este le refuerza su cosmovisión, en la que se halla lo siguiente: Para Arrate Kortazar existen dos vidas: la terrena o la de aquí abajo y la celestial o allí arriba. Estamos en la concepción de oposiciones binarias bajo/alto: dificultades en la vida terrena (“bajo”) contrapuestas a paz y hermosura en la otra vida (“alto”). Es en estas creencias donde se encuentra una parte importante de su síntesis biográfica, que le permite **pactar** la pérdida de su hijo.

Breve presentación de los capítulos estudiados.

Como veremos a lo largo de los capítulos que aquí expongo, en primer lugar muestro *El simbolismo de la casa en la concepción de la muerte en Euskal Herria*. En el mismo realizo un desarrollo en el que diagonalmente se atraviesan dos relatos biográficos y en los que se van entremezclando otros relatos en los que vemos desde el manejo de las emociones, la simbolización ante situaciones de la vida cotidiana, y la comunicación que se establece con los difuntos.

A continuación muestro en el contexto cultural gallego el capítulo *El poder de la palabra y la fe en la curación en el contexto cultural gallego*, en el que abordo diferentes formas de curación. En ellas la simbolización es variada y específica a determinadas enfermedades. También vemos los pactos que se realizan en las romerías, y que se hallan dinamizados por el arquetipo cristiano del milagro.

El siguiente capítulo es el de *Las apariciones de los difuntos: imaginario social por excelencia de la inmortalidad*. En él vemos la simbología existente en las apariciones tanto individuales como colectivas (*Compañía*). Ahí muestro el nexo de unión entre los difuntos y la vida cotidiana mediante los sufragios.

En el último capítulo reflexiono sobre el *Diálogo con la muerte: entre lo individual y lo social*. Aquí expongo el testimonio del propio individuo-miembro cuando ve acercarse la experiencia de la muerte en su propia corporeidad.

En todos estos capítulos se desarrolla el cambio que se ha producido en la simbolización de la muerte dentro de mis contextos estudiados. Veremos, en este fin del siglo veinte, que es a nivel individual donde recae el mayor tiempo de manejo del duelo, así como el diálogo sobre la muerte. Se ha reducido el tiempo de duelo así, como el diálogo citado en el colectivo social. No obstante, mientras la muerte exista en la especie humana, su simbolización es estructural al *anthropos*. Así lo es también la doble vertiente del diálogo entre lo individual y lo social dinamizando la propia vida.

BIBLIOGRAFÍA:

AUGÉ Marc (1998): *Las formas del olvido*. Edit. Gedisa. (Título original: *Les formes de l'oubli*. Edit. Payot, Paris 1998)

BARANDIARÁN José Miguel (1981): "Algunas reglas útiles para el investigador folklorista" págs. 12-13-14-15 *Anuario de Eusko Folklore* (1921).

DEL VALLE Teresa (enero-junio de 1997): "La memoria del cuerpo". *Revista de historia de las mujeres*. Arenal. Vol.4, nº1. (pág.59-74)

HALBWACHS Maurice (1950): *La mémoire collective*. Press Universitaires de France.

----- (1994): *Les cadres sociaux de la mémoire*. Éditions Albin Michel, S.A.Paris. (Première édition: 1925)

LÉVI-STRAUSS Claude ERIBON Didier (...): *De près et de loin*.

MONTAIGNE Michel (1965): *Essais*, Livre premier chapitre XX

MALINOWSKI Bronislaw: *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1975), (título original: *Argonauts of the Western Pacific* 1922)

NAMER Gérard (1987): *Mémoire et société*. Edit. Librairie des Méridiens. Paris.

JUNG, Carl Gustav (1994): *Tipos Psicológicos* (Título original *Psychologische Typen* by Prof. C.G. Jung 1971)

FRAGUAS FRAGUAS Antonio (1973): *La Galicia Insólita*. Librigal, A Coruña.

LOUIS-VINCENT Thomas (1993): *Antropología de la muerte* (Título original: *Anthropologie de la mort*, 1975), Fondo de Cultura económica.

MAUSS Marcel (1969): *Essais de Sociologie*.

MARSILLACH Adolfo (Invierno de 1998): "Un invierno muy cálido". *Revista Vivir Bici* nº41 (pág.12-14)

PROGOFF Ira (1975): *At a Journal Workshop The basic text and guide for using the Intensive Journal*. Edit. Dialogue House Library. New York.

CAPÍTULO PRIMERO: EL SIMBOLISMO DE LA CASA EN LA CONCEPCIÓN DE LA MUERTE EN EUSKAL HERRIA.

ÍNDICE:**PRIMERA PARTE: EL SIMBOLISMO DE LA CASA EN LA CONCEPCIÓN DE LA MUERTE EN EUSKAL HERRIA.**

INTRODUCCIÓN.....	31
1.EL RELATO BIOGRÁFICO TESTIMONIO DE LA MANIFESTACIÓN CULTURAL.....	36
1.1.PRESENTACIÓN DE MARI CARMEN LAMBERRI.....	36
1.2.PRESENTACIÓN DEL MODO DE VIDA DEL CASERÍO	37
1.3.ESTÉTICA VISUAL DEL CASERÍO PARA MARI CARMEN.....	40
1.4.PAUTAS EN EL <i>BASERRI</i> ANTE LA ORACIÓN Y LA LIMOSNA.....	41
1.4.1.LA BENDICIÓN DE LA MESA.	41
1.4.2. EL ROSARIO DE LA TARDE	42
1.4.3.LA LIMOSNA A LOS POBRES.....	42
1.5.TRATAMIENTO A LOS NIÑOS EN EL CASERIO	43
1.5.1. LOS BESOS DE LA <i>AMONA</i> EN LA INFANCIA	43
1.5.2.CÓMO SE COGEN LOS DULCES Y EL RESPETO A LA <i>AMONA</i>	44
1.5.3.LA NIETA “CASTIGA” A LA <i>AMONA</i> A TRAVÉS DE LA UTILIZACIÓN DE LA LENGUA	44
1.5.4.GESTO RITUAL ANTE LA RUPTURA DE UN ESPEJO	45
1.6.LA ESTRUCTURA BINARIA: DE LA ORALIDAD DE LOS CUENTOS A LA CONCEPCIÓN DE LA VIDA.....	46
1.7.LAS PREMONICIONES: DEL RELATO ORAL EN LOS CUENTOS A LA VIVENCIA INDIVIDUAL EN LOS ACTORES SOCIALES SIN EL REFUERZO DE LA VIVENCIA COLECTIVA.....	49
1.7.1. MARI CARMEN “SABE” QUE LLEGA LA MUERTE.....	50
1.7.2. PATRICIA “SABE” QUE SU ABUELA SE MUERE.....	52
1.8.SITUACIONES ANTE LAS QUE SE NECESITA SIMBOLIZAR EN LA CASA (<i>ETXEAN</i>)	53
1.8.1.PROTECCIONES ANTE LAS TORMENTAS	53
1.8.2.ANTE LA ENFERMEDAD Y LA MUERTE	55

1.8.3.SITUACIONES EN LAS QUE SE INCIENSABA LACASA	56
1.9.LA MUJER Y SU SIMBOLIZACIÓN EN LA OCUPACIÓN DEL ESPACIO ECLESÍASTICO EN DOS POBLACIONES RURALES: ADUNA Y AIA (GIPUZKOA)	57
1.9.1.CULTO EN LA IGLESIA ADUNA 1935-1948.....	58
1.9.2.HOMBRES Y MUJERES A LA SALIDA DE LA MISA MAYOR ADUNA 1935-1948	59
1.9.3.CULTO EN LA IGLESIA, AIA 1999	60
1.9.4.HOMBRES Y MUJERES A LA SALIDA DE MISA MAYOR AIA 1999	62
1.10. EL <i>AUZO</i> A CONFIERE A LA <i>ETXE</i> EL INTERCAMBIO PETITORIO CON EL DIFUNTO.....	63
1.11.MANEJO DE LAS EMOCIONES ANTE EL RITO DE PASO DE LA MUERTE	64
1.12.LA SIMBOLIZACIÓN CONSENSUADA, EN Y PARA, EL <i>AUZO</i> A.....	69
1.12.1.LA TEJA SIMBOLIZA “LA LLEGADA” Y LA “PARTIDA”	69
1.12.2.DESDE LA PERMISIÓN POR PARTE DEL <i>AUZO</i> A DE ENTRAR EN SITUACIÓN DE MARGEN A TODOS LOS MIEMBROS DE LA CASA, HASTA LA RETIRADA DEL <i>AUZO</i> A	71
1.12.3.ESTRATEGIAS FAMILIARES ANTE LA AUSENCIA DE <i>AUZO</i> A EN LA ORGANIZACIÓN DE LA CASA	72
1.13. LAS MUJERES DE LA CASA NO IBAN AL ENTIERRO	74
1.14. EL DIFUNTO EN LA COTIDIANIDAD DE LA <i>ETXE</i>	75
1.14.1.EN LA <i>ETXE</i> DE ESTER IBARBURU NO SE HABLA DE LOS DIFUNTOS	76
1.14.2. LA PETICIÓN DE AYUDA AL DIFUNTO PARA ENCONTRAR OBJETOS PERDIDOS EN LA GENERACIÓN NACIDA EN 1930.....	77
1.14.3.LA COMUNICACIÓN CON LOS DIFUNTOS EN LA COTIDIANIDAD DE LA <i>ETXE</i> EN LA GENERACIÓN NACIDA EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS 1960.....	77
1.15. MARI CARMEN LAMBERRI DE 1976 A 1999	78
CONCLUSIONES	83
BIBLIOGRAFÍA	84

EL SIMBOLISMO DE LA CASA EN LA CONCEPCION DE LA MUERTE EN EUSKAL HERRIA.

INTRODUCCION.

Quiero comenzar partiendo de la reflexión que realiza Don José Miguel de BARANDIARAN respecto al simbolismo de la casa con relación a la muerte. Ello está recogido en el tomo VI de sus *Obras Completas* (1974) donde expone:

La casa tiene también carácter de panteón familiar, no solo porque la sepultura que posee en la Iglesia es considerada como una prolongación de ella, sino también porque en la misma casa o en tierra contigua eran sepultados antes sus habitantes no cristianos y porque en ella se hacen ofrendas a los antepasados y se mantiene encendido el hogar como acto de culto que se tributaba a los mismos.

BARANDIARAN José Miguel (1974):330

En el trabajo que expongo a continuación van a ser los comportamientos culturales de los propios informantes manifestados en sus relatos biográficos, lo que nos llevará a ver, a lo largo de este siglo veinte, el simbolismo de la casa con relación a la muerte, el cual sigue activado en el momento de realizar esta investigación 1998-1999. Si bien el trabajo de campo lo realizo en los contextos culturales vasco y gallego, esta exposición corresponde únicamente al contexto cultural vasco.

Una de las formas para ver el dinamismo de una cultura es constatar en la misma los elementos que son transmitidos de una generación a otra y aquellos que son aprehendidos y vividos como tal por los miembros de dicha cultura.

A este respecto el antropólogo Claude LÉVI-STRAUSS manifiesta en la entrevista que le realiza DIDIER ERIBON sobre su obra, y que está recogida en el libro *De près et de loin* (1998), lo siguiente:

C.L.-S.: Les sociétés se maintiennent parce qu'elles sont capables de transmettre d'une génération à une autre leurs principes et leurs valeurs. A partir du moment où elles se sentent incapables de rien transmettre, ou ne savent plus quoi transmettre et se reposent sur les générations qui suivent, elles sont malades.

Claude LÉVI-STRAUSS, Didier ERIBON (1998):222

Comparto plenamente esta reflexión del autor, en la que la transmisión de los principios y valores de una cultura se realiza a nivel intergeneracional, siempre y cuando la generación que lo transmite crea en ellos. A continuación voy a demostrar a través de los relatos biográficos de mis informantes esta transmisión en la que ellos mismos nos demostrarán el actual dinamismo de la cultura vasca, impregnada en los comportamientos de la misma. Éstos se manifiestan de modo especial en los momentos que surge la necesidad de simbolizar, como ocurre de forma singular ante la enfermedad y la muerte. Todo ello se halla consensuado en una memoria colectiva.

Partiendo del hecho de que es en la casa donde confluye el término del ritual, me voy a centrar en los siguientes elementos:

- a) El manejo de las emociones ante la vida y la muerte.
 - b) El potencial de simbolizar partiendo de nuestra estructura binaria.
- Reflexionaré sobre la manifestación cultural del individuo-miembro.

Voy a comenzar citando al Maestro humanista Michel de MONTAIGNE(1533/1592) en su obra *Essaies, Livre premier chapitre XX* (1965) en la que reflexiona sobre la vida y la muerte. Comparto su pensamiento respecto a que desde el primer día del nacimiento nos encaminamos tanto a morir como a vivir. “Le premier jour de votre naissance vous achemine à mourir comme à vivre” (1965:155).

Esta profunda reflexión constituye el eje de nuestro “estar” ante la vida, basado en nuestra biología física perecedera. Esta realidad la vamos a ver en el otro, ya que nadie puede vivir su total muerte física si no es en la muerte del otro.

Para los paleontólogos Juan Luis de Arsuaga e Ignacio Martínez nuestro potencial de “humano” se halla en nuestra actitud ante la muerte. A este respecto en su monografía *La especie elegida* 1998, exponen:

Dos aspectos de los comportamientos de los neandertales que nos llaman poderosamente la atención, porque los aproximan mucho a nosotros, son el uso del *fuego* y la práctica del *enterramiento* de sus muertos. Existen animales que, aunque de modo muy simple, seleccionan e incluso modifican objetos naturales para utilizarlos como instrumentos. Sin embargo, ninguna especie animal, fuera de la nuestra, conoce la analogía del fuego, ni entierra a sus muertos, ni realiza ceremonia alguna con ellos. La práctica del enterramiento es pues un rasgo que nos “humaniza”

ARSUAGA, Juan Luis e Ignacio MARTINEZ: 260

Comparto con los autores la idea de que la práctica de enterrar a los muertos es un rasgo que nos “humaniza”. En ella se abren las posibilidades de simbolización, que en si misma es la plasmación de lo humano por excelencia.

En nuestros comportamientos culturales la muerte constituye el elemento dinamizador de los mismos; ante ella nos enfrentamos a nuestros miedos más profundos. Ellos movilizan nuestro potencial de simbolizar. Y el miedo a la enfermedad y al envejecimiento tienen como substrato el miedo más profundo: la muerte. Por ello pactamos con los mismos, partiendo de que el movimiento continuo de vida y muerte genera nuestra estructura binaria. Todo radica en nuestras características biológicas, llegando a abarcar desde aquí, nuestra simbolización más elaborada con la trascendencia.

El testimonio de los informantes es quien abre el camino en este trabajo. A este respecto voy a seguir a don José Miguel de BARANDIARÁN, quien establece los principios que han de regir una investigación.

Para abordar los relatos biográficos he constatado la importancia del Principio de Confianza nombrado en el segundo punto capítulo II y titulado “Algunas reglas útiles para el investigador folklorista” recogido en la revista, *Anuario de Eusko Folklore* (1921). Los doce principios que nombra los considero de gran valor.

Si bien todos son importantes, aquí expondré lo decisivo que el Principio de Confianza ha supuesto al realizar la recogida de este trabajo de campo y que realmente ha permitido abordar los relatos biográficos en profundidad.

Cómo viven los propios actores sociales la cultura, el autor lo recoge en la definición que él mismo da de folklore, y que lo voy a citar con sus propias palabras.

Recogido en la misma revista arriba indicada:

Folklore, en el sentido más amplio de la palabra, es el saber popular. Como ciencia, es el estudio razonado de la cultura que, sin necesidad de ninguna enseñanza oficial, posee el pueblo; es el estudio de las manifestaciones espontáneas y aún de aquellas otras que, sin ser espontáneas, ha poseído el pueblo por algún tiempo, las ha asimilado y apropiado. Aquí entendemos por cultura el conjunto de valores mentales que un pueblo posee en una época dada.

José Miguel de BARANDIARAN(1921):11

De esta definición constato en mis relatos biográficos que en todo saber popular existe una enseñanza oficial. Ésta se halla en la Iglesia y en las instituciones. Todo relato biográfico está inmerso en una cultura determinada, pero a su vez en un interculturalismo, que a lo largo de la historia se produce en las zonas rurales a través de los contactos de las ferias y mercados. En la segunda mitad del siglo veinte los medios de comunicación comienzan a extenderse a toda la población y ya en la década de los años setenta están totalmente instaurados, constituyendo el elemento intercultural por excelencia. Comparto con don José Miguel que los elementos culturales son aquellos que son asimilados y apropiados por los propios actores sociales. Este punto es de suma importancia, si bien está en interrelación con los otros dos y va a ser en los elementos tanto individuales como colectivos asimilados y apropiados donde se muestre la manifestación cultural.

En la manifestación de todo comportamiento cultural se expresa de forma visible, bien nuestra individualidad o bien nuestra miembralidad; ambos elementos están unidos en la persona o *anthropos* como si de las dos caras de una moneda se tratara. A este respecto Georg Simmel en su obra *Estudios sobre las formas de Socialización* (1986) (Título original: *Soziologie Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 1908) expone:

Así, pues, el hecho de la socialización coloca al individuo en la doble situación de que hemos partido: la de estar en ella comprendido y al propio tiempo encontrarse enfrente de ella; la de ser miembro de un organismo y al propio tiempo un todo orgánico cerrado, un ser para la sociedad y un ser para sí mismo.

SIMMEL Georg (1986):51

El autor deja abierta la puerta a la reflexión de los comportamientos de los actores sociales bien como individuos o bien como miembros. Este es el substrato que recorre íntegramente todo el análisis científico antropológico del pensamiento de Joxemartin APALATEGI BEGIRISTAIN,

en el que en la manifestación cultural del anthropos, que es una unidad en sí misma, se va a producir bien como individuo o bien como miembro.

Partiendo de estos referentes realizo mi reflexión con el testimonio aquí recogido de mis informantes. A este respecto voy a señalar la siguiente situación, narrada para que partiendo de ella, pueda mostrar mi punto de partida. El hecho ocurre en un caserío gipuzkoano de Aduna en el año 1940. Recogido en el documento etnográfico *C/ Concilio nº3-1999.08.22,7-14:32*
Transcripción de la grabación realizada 1999.08.21,6-22:37

Ego: Quién se había muerto?

Mari Carmen: El hijo pequeño de la abuela el que estaba enfermo con mal de Pó, al abuelo se le veía llorar, además se veía el sentimiento que le daba, pero ella no.

ETNOGRAFÍA Y RELATOS BIOGRÁFICOS EN EUSKAL HERRIA 1998-1999:4

Este hecho nos plantea exteriormente cómo la madre muestra su actitud ante la muerte, su lugar como miembro de la casa; su cultura no le permite llorar, debe mantenerse en silencio y en una actitud determinada. Sin embargo, el padre llora, y lo hace con sentimiento. De esto deducimos que es el individuo quien se manifiesta. Este es el consenso. Del comportamiento del padre deducimos su manifestación como individuo; no obstante, a su vez se halla aquí la manifestación de miembro como padre. Del mismo modo ocurre con la madre; no llora, se mantiene en silencio y deducimos de la manifestación de este comportamiento que se expresa como miembro, pero a su vez se manifiesta de forma implícita como individuo en dicha manifestación.

Por ello sostengo que en todo comportamiento cultural se halla de forma simultánea la manifestación tanto del individuo como del miembro, si bien de forma visible se nos puede presentar una u otra de la misma.

Todos estos elementos estarán reflejados en la exposición que realizo a continuación partiendo de los relatos biográficos de mis informantes. Ellos serán quienes nos muestren el comportamiento cultural en el que el difunto se queda simbólicamente en la casa.

1.-EL RELATO BIOGRÁFICO TESTIGO DE LA MANIFESTACIÓN CULTURAL.

En todo relato biográfico, el recuerdo que en sí mismo es el producto de la memoria, es la herramienta que permite la construcción de la misma. Por ello voy a introducir el pensamiento del sociólogo Maurice HALBWACHS (1877/1945) en su obra *La Mémoire collective*.(1968)

...chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change suivant la place que j'y occupe, et que cette place elle-même change suivant les relations que j'entretiens avec d'autres milieux

HALBWACHS Maurice (1968):33

Comparto este principio en el que cada memoria individual está inmersa en la memoria colectiva. Por ello a lo largo de nuestra biografía va a ser nuestra relación con el medio quien dinamice nuestra memoria y ante nuestros miedos más profundos se manifestará nuestro potencial de significación.

1.1.PRESENTACIÓN DE MARI KARMEN LAMBERRI.

Su nacimiento se produce en Tolosa, (Gipuzkoa) en 1935, y hasta 1948 va a vivir entre las zonas gipuzkoanas de Tolosa (*kalean*)³ y Aduna (*baserrian*),⁴ pasando mayores temporadas en ésta última. De aquí surge una riqueza exquisita de detalles del modo de vida en Aduna y posteriores vivencias hasta la actualidad.

Mari Karmen Lamberrri se casó en la década de los años mil novecientas cincuenta con Antonio Morcillo. Tiene cinco hijos, vivió en Hernani, y desde hace tres años pasa largas temporadas entre Rada (Nafarroa), y Donostia (Gipuzkoa). Su marido está jubilado y los hijos tienen todos sus vidas fuera de la casa.

Desde el año 1998, en que entro en contacto con Mari Karmen a través de su marido, tengo largas conversaciones con ella, y será en la población rural de Rada, (Nafarroa) a las 17:30 del día 21 de agosto de 1999, cuando realice la primera grabación de sus relatos biográficos. En este lugar es donde transcurre todo el trabajo con ella, ya que ambas tenemos nuestras viviendas en el mismo pueblo. Tiene entonces sesenta y cuatro años.

³ Kalean: en la calle.

⁴ Baserrian: en el caserío.

Mari Karmen evoca de modo especial el comportamiento de su *amona*⁵ con todas las personas que viven en el caserío. Es importante señalar que en este período de vivencia de la informante, su *amona* era la *etxeakoandre*⁶, se llamaba Agustina y vino de otro caserío de Sorabilla (Andoain – Gipuzkoa). Siendo el propietario del mismo por herencia el *aitona*⁷ Joxe. A esto debo añadir que el caserío donde transcurre la infancia de Mari Karmen iba a ser cedido en herencia para el tío Julián, todavía soltero en el periodo aquí indicado.

Voy a exponer con sus propias palabras cómo transcurría su vida. Testimonio recogido en el documento *Rada 1999.08.21,6-22:37 Transcripción de la grabación realizada el mismo día a las 17:30*

M^a Carmen: ..yo he nacido en el mismo Tolosa, pero a los meses me he ido a vivir a Santa Lucía que es un barrio casero, lo nuestro era una casa grande donde vivíamos varios vecinos, lo que pasa es que yo he estado poco en el barrio, de pequeña nos íbamos a media semana mi padre y yo al caserío de Aduna y luego tenía que volver mi padre el domingo, algunas veces como mi madre estaba muy ocupada, me dejaban en el caserío, otras veces yo no me quería quedar y me tenían que traer, pero no me quedaba en el caserío no porque no me gustaba, a mi el caserío me encantaba, pero me daba miedo algunas veces, en el caserío hay una manera de vivir antiguamente que ahora no creo yo que se hace, lo de levantarte con los rezos, y se van a trabajar después de los rezos, vienen al medio día a las doce y se reza otra vez, se ponen a comer y otra vez se ponen a rezar y a la tarde a las seis de la tarde el rosario. O sea que estás entre rezos, tanto, tanto ese murmullo de los rezos...a mí me daba miedo.

Ibid:2

Para Mari Karmen es el murmullo diario de los rezos lo que le asustaba. Aquí hay que considerar que ella tenía un elemento de comparación de modo de vida muy importante y es el de sus estancias viviendo *kalean* Tolosa.

1.2.PRESENTACIÓN DEL MODO DE VIDA DEL CASERÍO

Mari Karmen nos mostrará siguiendo a su memoria, cómo se produce la organización del caserío en la época en que ella acude al mismo 1935-1948.

⁵ Amona: abuela

⁶ etxeakoandre: ama de la casa.

⁷ Aitona: Abuelo.

Mari Carmen: En el caserío vivía la abuela, el abuelo, ocho chicos, cinco de ellos, tres chicas mas cinco chicos ocho, más tres adoptivos se juntaban nada menos que once hijos, pero no se veía agobio en el caserío. Yo era pequeña, pero me acuerdo de estar casados varios, los domingos se juntaban todos. En vez del padre a la cabecera de la mesa era la abuela, y entonces iban rindiéndole cuentas uno a uno...El caserío era del abuelo, la abuela vino de fuera y ella llevaba todo cuentas, rentas, todo, todo. El no se ocupaba más que el lunes a Tolosa, iban todos al mercado, era día de ganado, era mercado. Mi tía iba todos los días al mercado, y mi abuela a San Sebastián, mi abuela cogía el tranvía a las cinco de la mañana para llegar a San Sebastián para las siete y media, y luego volvía otra vez para las doce a rezar el angelus, allí teníamos que escuchar todo, como militares...no había tractores y si uno tenía siembra el otro le ayudaba, se juntaban, se juntaban todos, y a la recogida de manzana hacían sidra, todos los caseríos, y el que tenía peor se cambiaba por el que tenía mejor, y vendían la más mala, o sea la que no les gustaba a ellos, y decía que era buena [se refiere a la sidra] la gente, pero en cambio para ellos no era buena, no les gustaba....

(pág 28) cuando traían vacas para encastar, ella decía sí o no, ella sabía quien servía para su toro para encastar,ella decidía.

Ibid:3, 28,30

Además de los ocho hijos biológicos tienen tres hijos adoptivos. El padre de Mari Karmen es hijo adoptivo. Cuando nació se lo llevaron a la abuela Agustina que acababa de perder a su hijo en el parto. Ella crió a pecho durante tres años al padre de Mari Karmen, hasta el siguiente embarazo. Es el único hijo del caserío que estudió en Lekaroz. (colegio situado en la comarca del Baztán y lugar donde estudiaban en régimen de internado, en ésta época, la clase social media y alta.

A continuación mostraré la información facilitada por Mari Karmen en la conversación telefónica del 2000.01.27-21:45. En su casa se trataba del mismo modo a los hijos adoptivos que a los biológicos; a aquellos nunca se les llamaba *morroi*⁸. Cuando se casó su padre llevó la dote igual que los hijos biológicos; sin embargo, los vecinos llamaban *morroi* a los hijos adoptivos, aunque con el padre de Mari Karmen hacían una excepción y le llamaban Txiki.

Lo aquí mostrado, nos indica cómo el modo de vida es quien marca la pauta de la reproducción humana.

El caserío se halla en Aduna, lejos del mercado; sin embargo, madre e hija van a diario al mercado a vender la leche y los productos del campo.

⁸ Morroi: criado

El padre lleva el ganado al espacio público, es él quien realiza la compraventa en el mercado. Sin embargo, en el espacio privado es donde se encuentra la decisión definitiva respecto a la compra de ganado. La *etxeoandre* dirá la última palabra. A esto hay que añadir el modo de utilización de los espacios dentro de la casa, en la que la madre se sienta a la cabecera de la mesa, presidiéndola. Por otra parte, los estudios que se han realizado sobre la mujer vasca en el contexto rural por la antropóloga Teresa DEL VALLE y su equipo recogido en la monografía *Mujer Vasca Imagen y Realidad* (1985) establecen lo siguiente:

...las actividades de la mujer están principalmente relacionadas con roles según su posición en la familia, como hermana, hija, madre y esposa...En función de estos roles, la mujer se ve obligada a asumir un tipo de responsabilidades que no revierten en una mayor capacidad decisoria, sino que implican por el contrario situaciones limitadas y de mayor sujeción. En este sentido, la mujer carece prácticamente de posibilidad de opción real.

DEL VALLE, Teresa Y Otros (1985):156⁹

Este texto refleja otra realidad; no obstante, sostengo que en un mismo contexto cultural conviven varias realidades, todas ellas cumplen su cometido y es nuestra labor como investigadores la de intentar reflejar el mayor número posible de las mismas.

La relación con la ciudad está presente a través del mercado, que es el lugar donde se comercializa el producto del trabajo. Esta realidad que se extiende a lo largo de toda la diacronía a todas las culturas europeas, hace que la interrelación y el interculturalismo de modos de vida y mundo de pensamiento estén totalmente dinamizados. Ninguna aldea, pueblo o *baserri* están aislados culturalmente. A este respecto el etnohistoriador Emmanuel LE ROY LADURIE, en su monografía *Montaillou, village occitane de 1294 à 1324* (1975) expone:

Grâce aux ânes et aux mules, animaux de bât, on importe le vin de Tarascon et Pamiers; le sel marin; et l'huile d'olive, de Roussillon...En même temps que les poules et oeufs, destinés à la vente qui procure l'argent de poche féminin, on porte donc le blé pour qu'il soit réduit en farine au moulin comtal d'Ax-les-Thermes...Les mauvaises années, on importe du grain, toujours à dos de mule, depuis Pamiers. En retour, Montaillou, le haut Hers et la haute Ariège exportent du bois, de chauffe plus que de charpente, par mule et par eau, vers le bas pays.

LE ROY LADURIE Emmanuel (1975):30

⁹Equipo de la monografía *Mujer Vasca Imagen y Realidad* bajo la Dirección de Teresa del VALLE: Joxemartin APALATEGI, Begoña ARETXAGA, Begoña ARREGUI, Isabel BABACE, Mari C. DIEZ, Carmen LARRAÑAGA, Amparo OIARZABAL, Carmen PÉREZ, Itziar ZURIARRAIN.

Del mismo modo que LE ROY LADURIE establece esta interrelación en el modo de vida entre Montailhou, aldea occitana, y las poblaciones más urbanizadas, el relato biográfico de Mari Karmen LAMBERRI nos muestra la misma situación en Aduna, concretamente, en su caserío, que pertenece a una población con un modo de vida rural.

Ego: Cuantas vacas había.

Mª Carmen: Había doce y el buey y un mulo que no era ni caballo ni burro, era muy grande y muy malo (ella se ríe), un día le cargaron la cuna de mi hermano a un lado en unas parigüelas que llevaban y en el otro lado llevaban el saco con harina de maíz, alubias, habas y todo, y empezó a dar coces, y mi tía me bajó corriendo, cogió la cadena la puso alrededor de un árbol y se quedó tirando, pero el sinvergüenza de él sabía lo que tenía que hacer y daba vueltas al otro lado, mi tía no, al otro, y vinieron dos chicos que estaban trabajando, pero qué coces. Allí todo a base de burro, y cuando iban al mercado que entonces tenían que ir con una pareja de vacas tirando de un carro, cuando llevaban eso, era el abuelo o mi tío Julián.

Ibid:31

El texto nos muestra los elementos de que disponen en el *baserri* para el desplazamiento, lo que permite la confluencia de los medios de producción en los mercados urbanos. Del mismo modo nos ilustran con las diferencias de tareas a realizar según género, donde la fuerza física es un elemento determinante.

1.3.ESTÉTICA VISUAL DEL CASERÍO PARA MARI KARMEN.

En su evocación comienza desde un presente y va hacia su infancia, narrando los elementos más significativos para ella.

Mª Carmen: El caserío si no está hundido, estará medio hundido, era un caserío muy grande, parece que lo estoy viendo, con la entrada, la puerta de dos hojas, y arriba todo de crucecitas, luego el sagrado corazón, y luego esas flores amarillas que ponen, no se como se llaman.

Ego: Eguzki-lore.

Mª Carmen: Sí, si, y yo decía toda la puerta llena de cosas, todo era crucecitas, crucecitas, y el sagrado corazón en el medio, y luego pasaba un arroyo por debajo, y el vino nunca estaba recogido ni nada, el vino y la sidra metidos en el arroyo ese, la leche cuando ordeñaban las marmitas las metían también allí, a la mañana mi tía se las llevaba. No había frigoríficos, la casa era de piedra...abajo a la izquierda, y después de la cocina también había otra habitación, allí era donde dormía con mi tía Maritxu, y arriba habitaciones, a mi me parecía muy grande...

Ibid:6,27

Evoca su caserío desde este presente, los símbolos protectores de la entrada al mismo, los cuales nos muestran el protagonismo que en el consenso social existe respecto a los pactos que se realizan con la trascendencia.

1.4. PAUTAS EN EL BASERRI ANTE LA ORACIÓN Y LA LIMOSNA.

En el *baserri* a lo largo del día existen unas pautas de oración, así tenemos el angelus de las doce del medio día, la bendición a la mesa, el rosario de la tarde. Del mismo modo al acceder al mismo se introduce la oración, esto lo harán tanto sus miembros como las personas que acudían a pedir limosna. Así ante el encuentro entre la madre y el hijo éste se inicia del siguiente modo: “*Amatxo, Ave María*”. Todos estos gestos refuerzan la sacralidad que se le confiere a este espacio.

1.4.1.LA BENDICIÓN DE LA MESA.

Los rezos que se realizan en la casa y se hacen con todos sus miembros son dirigidos por la *etxeoandre*, que es, además, la *amona* de Mari Karmen. A esto hay que añadir la imagen visual de las actitudes corporales ante la oración, en función del lugar ocupado en la casa por cada uno de sus miembros. En estos rezos se incluye siempre el nombramiento de los difuntos de la casa e incluso los *auzoak*¹⁰.

Mª Carmen: ..claro y en la mesa ella era la que daba la bendición en la comida, y ella de pies, y todo el mundo con la cabeza agachada, ella de pies...decía padrenuestro para fulano, mengano, salían todos los muertos a pasear en la comida, todos los de la casa y también por una vecina que decían que se había muerto ahogada.

Ibid:13,23

Esta situación se da en el *baserri* de su *amona*; sin embargo, en el de su tía nunca se reza por los difuntos a la hora de la comida.

¹⁰ Auzoak: vecinos

1.4.2.EL ROSARIO DE LA TARDE.

Mari Karmen comenta que esta situación de rezos ya no se da actualmente.

Mª Carmen: ..y a la hora de rezar el rosario ella también de pies paseando por entre la gente, todos sentados rezando y ella de pies, eso era un respeto, pero veo también una esclavitud, yo siento nostalgia que la gente de ahora no vea esas cosas.

Ibid:23

Con los rezos estamos ante una manifestación cultural de relación con la trascendencia.

Así, cuando se realizan todos se sitúan como miembros en el conjunto de la casa. La potestad de dirigir el rezo comunitario recae en este contexto en la *etxeoandre*. A su vez, todos se relacionan como individuos en el mismo momento y como tales cada uno tiene su propio pacto y actitud de diálogo interno.

1.4.3.LA LIMOSNA A LOS POBRES

La limosna a los pobres ya entra en el gesto simbólico de obtener “gracias” respecto con los difuntos.

Mª Carmen: ..y a los pobres, el dinero siempre, si había un niño (en la casa), el niño era el que daba el dinero al pobre, un domingo si llegaban allí a la hora de la comida comían de la misma comida que nosotros, hasta el café, de lo que se comía se les daba si, si, (y entre semana) solo el primer plato. Eran más dáibos que ahora. Antes un pobre llegaba a la puerta decía Ave María y empezaba a rezar, rezaban en la misma puerta, a mí me gustaban esas costumbres, ahora esto lo veo muy frío, ahora llega un pobre a la puerta y aunque yo sepa que ha llegado tres días antes, le vuelvo a dar, pero mis vecinas no les abren la puerta, miran por la mirilla y no abren..., pero yo no puedo, me he acostumbrado a eso y para mí, si tengo tres pesetas, aunque le de dos y me quede con una ya tengo bastante...decía mi abuela, lo que des con la derecha que no sepa la izquierda, que manera de ser tenía...

Ibid:28

Mari Karmen se socializa con una actitud muy determinada hacia las personas que llegan al caserío a pedir limosna. A ellas se les hace partícipes de la comida de la casa. Se hace una distinción entre los días de la semana que no son festivos y los festivos. Los días no festivos a

los “pobres” se les hace partícipes de la comida de la casa de forma austera, solamente tomarán un plato de comida, sin embargo los días festivos participan de todos los platos. Esta actitud de entrega a quien acude a pedir a la casa, se mantiene en Mari Karmen como un importante modelo de actuación, que perdura a lo largo de toda su biografía.

1.5. TRATAMIENTO A LOS NIÑOS EN EL CASERÍO.

1.5.1. LOS BESOS DE LA AMONA EN LA INFANCIA.

A los niños se les besa únicamente en la cabeza.

Ego: Y los niños.

M^a Carmen: Nada, no se les besaba, además podías contagiar enfermedades, si, si, mi madre por eso siempre decía a un niño siempre se le besaba en la cabeza, siempre en la frente en la cabeza, y mi abuela siempre me besaba aquí, en la sien, y en la nuca que parecía que me daba un bocado, me daba un escalofrío, ella me ponía con la cabeza así mirando para atrás, me besaba así (hace el sonido de varios besos), y yo le veía tan mayor, y luego para sacar algo de la faldriquera, levantaba una falda, levantaba otra falda, hasta que aparecía la faldriquera, llevaba una de sayas, todas atadas a la cintura, luego por encima era muy bonito, era negro o con florecitas muy chiquitinas, negro o azul marino, y gris también gris muy oscuro y todo con lorzas, y luego los botones seguidos, seguidos, y aquí el cuellito alto, y luego venga faldas, venga faldas, y la blusa una por encima sola, y la camisa, y la combinación blanca con un puñito, iban, y luego el corsé con unas cuerdas... ella era de aquí de cintura para arriba muy ancha, así que la veías con el cesto a la cabeza impresionaba, un azote de aquella, yo siempre decía, no quiero estar sola porque tiene mucho genio, y mi padre siempre me decía no te va a hacer nada.

Ibid:20-21

El padre, Joxe, tranquiliza a la niña a causa del impacto que en ella ejerce el aspecto físico y la mímica corporal de su abuela. Este texto también nos muestra la indumentaria de los *aitonas* de Mari Karmen que pertenecen a la generación nacida en el último tercio del siglo XIX. Esta generación en este contexto rural, según este testimonio, se visten de forma tradicional. Sin embargo, no menciona la indumentaria de la siguiente generación la nacida en la década de los años 1910, que sería la de los padres de la propia informante, Mari Karmen.

1.5.2. COMO SE COGEN LOS DULCES Y EL RESPETO A LA AMONA.

Aprendiendo a través de las actitudes corporales sin que medie el lenguaje verbal.

M^a Carmen: A los niños a todos, venía de San Sebastián la abuela y siempre nos traía a todos dulces, todos los días, la cosa de ella era que tenías que meterle la mano a la faldiguera, ella traía un cesto redondo grande en la cabeza, y hacía así y tú tenías que sacar solamente una cosa, y la tía que venía de Tolosa nos llevaba pasteles suizos, esas cosas. (Ibid:4)

M^a Carmen: (respecto a la *amona*)...antes lo que me daba era respeto y me asustaba además porque no chillaba, pero hacía un movimiento rápido de cabeza y te dejaba parada ya. (Ibid:28)

La hija va a tener la misma actitud de la madre. Cuando viene de fuera trae dulces a los niños de la casa. La *amona*, Agustina, únicamente con su actitud corporal, no verbal, muestra a los niños cómo comportarse y coger solamente lo que les está permitido.

1.5.3. LA NIETA “CASTIGA” A LA AMONA A TRAVÉS DE LA UTILIZACIÓN DE LA LENGUA.

En su vivencia *kalean* no se permite el uso de la propia lengua, pero en casa tienen que reorganizarse respecto a la utilización de la misma. A los niños no se les permite hablar *euskera*, y Mari Karmen utilizará esta coyuntura para plasmarla *baserrian* en su relación con su abuela.

Mari Carmen: [se refiere a cómo le llamaba la *amona*] *belarrimotza* porque ella me hablaba en vasco y yo le contestaba en castellano, *belarrimotza* es castellana, a los castellanos les llamaban orejas cortas, fíjate tu. Yo como a ella sabía que le daba rabia, le contestaba en castellano, y luego ya cuando le detuvieron a mi tío y a mi padre cuando el franquismo, fue al barrio un inspector de la policía municipal y otro, y nos decía *euskeraz badeke zu*. Y nosotros qué le íbamos a decir. *Bai*. Cómo se llama tú padre. Fulano de tal. y el padre de tu padre. Y que te piensas tú que les hacían: Tres días a la cárcel que les tenías que llevar de comer y luego iban a la fábrica y les quitaban el subsidio, eso hay que vivirlo eh, encima de ganar poco, te quitaban el subsidio, así que mi madre decía: a quien le pregunten en *euskera* y conteste le parto la lengua.

Ibid:18

El texto es un reflejo de cómo las posibilidades de manifestarse se aprehenden de la memoria colectiva existente en el momento. Con la postguerra viene la represión del *euskera* y la niña utiliza la lengua castellana para “castigar” a su abuela.

1.5.4.GESTO RITUAL ANTE LA RUPTURA DE UN ESPEJO.

Siguiendo el propio relato de la informante, voy a señalar a continuación un hecho tal y como ella lo narra. El análisis que realizo a continuación corresponde a una **mirada** que realizo a este hecho, con lo cual y junto con lo ocurrido, entra en **una realidad determinada**. Pero el hecho en sí, junto con otros análisis, puede entrar en otras realidades. Por ello al mismo le doy la primera categoría.

Mari Carmen:...un día tiré una pelota de lana no se como estaría puesto el espejo, gigantesco, se cayó el espejo. La abuela no me pegó, y tenías que ponerte de espaldas al espejo, y recoger todo de espaldas, meterlo en un saco e ir con ello de espaldas.

Mi madre agarró todo, lo recogió todo y al río, mi tía Maritxu: no le digas donde está eh (a la *amona*), porque si le dices ya no pasa por allí.

Ibid:23-24

La reflexión de este hecho la voy a analizar bajo el pensamiento de Carl Gustav JUNG en su obra *Tipos Psicológicos* (1994). (Título original: *Psychologische Typen* by Prof. C.G.Jung 1971). El autor parte del pensamiento que realiza WUNDT respecto a la empatía entre los *procesos de asimilación* elementales. Y para ello Jung reflexiona del siguiente modo:

La empatía es, por tanto, una especie de proceso perceptivo que se caracteriza por el hecho de que un contenido psíquico esencial es trasladado sentimentalmente al objeto, con lo cual el objeto es asimilado al sujeto y de tal modo ligado a él que, por así decirlo, el sujeto se siente a sí mismo en el objeto.

JUNG Carl Gustav (1994):346

El espejo es un elemento material al que se le confiere unos atributos especiales:

- 1) En él se refleja la imagen humana cuando nos acercamos.
- 2) Parte de nosotros queda en ese espejo.

En definitiva, tal y como expone JUNG, el sujeto se siente a sí mismo en el objeto. Por ello ante su ruptura:

1.-No debemos mirarlo puesto que si así lo hacemos y nos viéramos en su ruptura, esta repercutiría en nosotros mismos. De ahí el hecho de recoger sus fragmentos de espalda y no de frente para evitar el encuentro.

2.- Tirar al río todos los fragmentos en un saco.

3.-No pasar por el lugar donde se encuentra para que su ruptura no nos afecte.

El comportamiento cultural que se establece ante la ruptura del espejo nos muestra, desde este análisis, la translación que se realiza del sujeto, que es la persona, al objeto que es el espejo. Este no es un símbolo, sino que es la translación del signo, que es la persona, al objeto que es el espejo siguiendo en el signo sin que se convierta en símbolo.

Entre la hija y la nuera, que pertenecen a la siguiente generación, hay una complicidad.

En su comportamiento queda reflejado el momento del cambio respecto a este gesto ritual. Los fragmentos del espejo son arrojados al río, pero a la madre no se le dice el lugar, puesto que ambas son conscientes que, de saberlo, no pasaría por allí.

1.6. LA ESTRUCTURA BINARIA: DE LA ORALIDAD DE LOS CUENTOS A LA CONCEPCIÓN DE LA VIDA.

Tanto en la narrativa de los cuentos como de los mitos estamos ante transmisiones culturales. Estas se producen del mismo modo en todo comportamiento realizado tanto con la comunicación verbal como no verbal.

Respecto al nivel de transmisión cultural de los mitos, el antropólogo Claude LÉVI-STRAUSS, en su obra *Mythologiques Le cru et le cuit* (1964) expone respecto a su significación cultural lo siguiente:

La structure feuilletée du mythe, sur laquelle nous appelions naguère l'attention (L.-S. 5, ch. XI), permet de voir en lui une matrice de significations rangées en lignes et en colonnes, mais où, de quelque façon qu'on lise, chaque plan renvoie toujours à un autre plan. De la même façon, chaque matrice de significations renvoie à une autre matrice, chaque mythe à d'autres mythes. Et si l'on demande à quel ultime signifié renvoient ces significations qui se signifient l'un l'autre, mais dont il faut bien qu'en fin de compte et toutes ensemble, elles se rapportent à quelque chose, qui les élabore au moyen du monde dont il fait lui-même partie. Ainsi peuvent être simultanément engendrés, les mythes eux-mêmes par l'esprit qui les cause, et par les mythes, une image du monde déjà inscrite dans l'architecture de l'esprit.

Los mitos son construcciones culturales que dotan a las mismas de unas posibilidades de significación, en las que las unidades significativas de cada mito están en relación con un conjunto, si bien se elaboran en medio de un mundo del que forman parte. Del mismo modo ocurre con los cuentos. En estos existen dos aspectos de gran importancia, que el antropólogo APALATEGI BEGIRISTAIN, Joxemartin en su libro, *Introducción a la historia oral Kontzaharrak (Cuentos viejos)* (1987), establece: 1) las posibilidades de reflexión de los mismos para sus actores sociales y 2) la importancia de que éstos pertenezcan al grupo, es decir, los haga suyos.

Lo voy a exponer con sus propias palabras:

[1]...toda comunidad, sea cual fuere el espacio, lugar y tiempo en el que se ubica, tendría siempre algún modo concreto de expresión reflexiva oral.

[2] Los textos de tradición oral están las más de las veces recogidos de modo que han quedado separados del ambiente que los produjo y del grupo que los hizo suyos. Por eso es tan importante el estudio del texto y de su ambiente.

APALATEGI BEGIRISTAIN Joxemartin (1987):156, 84-85

A esta expresión reflexiva oral que cita el autor junto al potencial de simbolización que tiene la misma, añadido a esto la vivencia narrativa por los propios actores sociales, en ella es donde radica la grandeza de la oralidad . Pero tanto los mitos, como los cuentos, como todas las acciones que se expresan en una cultura, están consensuadas en una memoria colectiva y, a este nivel, es donde se dota a la cultura las posibilidades de significación.

En esta significación, la vida y la muerte son el eje de todo binarismo centrado en su propia unidad. Esta realidad constituye el elemento de análisis más importante para LÉVI-STRAUSS analizado en su obra arriba citada.

Est-il possible de prévenir la mort, c'est-à-dire d'éviter que les hommes ne meurent plus jeunes qu'ils ne le voudraient? Et inversement, est-il possible, quand les hommes sont devenus vieux, de leur rendre la jeunesse, et, s'ils sont déjà morts, de les ressusciter?.

Ibid:170

Del mismo modo la narrativa oral en los cuentos que expone Mari Karmen se asienta en oposiciones binarias.

A continuación va a ser la propia informante quien narre el cuento, tal y como lo conserva ella en su memoria. Dicha narración se sitúa en su infancia vivida en el *baserri* de Aduna y transcurre desde 1935 a 1948.

En ambas narraciones se hallan dos elementos fuertemente estructurantes ante la muerte: el binarismo con la relación de los opuestos y la comunicación de los dos mundos, el de los vivos y el de la trascendencia.

PRIMER RELATO.

Ego: Qué cuentos de difuntos recuerdas.

M^a Carmen: El de ponerlo boca abajo, o sea que cuando una persona era muy mala, muy mala, si moría, había que ponerle boca abajo, así cuando intentaría salir, en vez de salir para la calle que saldría más para abajo, y así llegaba al infierno.

Yo por eso siempre he identificado el infierno abajo, el cielo arriba.

Ibid:10

El relato permite simbolizar bajo el substrato de la estructura binaria lo siguiente:

Lo explícito en el cuento // Lo implícito en el cuento.

1.- El difunto boca abajo.....malo // El difunto boca arriba.....bueno.

Influye en la resurrección del
difunto.

El difunto boca abajo.....infierno// El difunto boca arriba.....calle=cielo

Conclusión de la dotación simbólica para

Mari Carmen Lamberri:

CieloArriba.

i

i

Infierno.....Abajo

Concluye la propia informante que este relato le ha permitido identificar el cielo=arriba y el infierno=abajo. En definitiva, la simbolización la realiza partiendo de la dotación de la estructura binaria que le facilita la narrativa del cuento.

Esta dotación binaria de la narrativa, se extiende a nuestros comportamientos en los que siempre están presentes dos elementos: los implícito y los explícito sustentándose uno en el otro.

1.7.-LAS PREMONICIONES: DEL RELATO ORAL EN LOS CUENTOS A LA VIVENCIA INDIVIDUAL EN LOS ACTORES SOCIALES SIN EL REFUERZO DE LA VIVENCIA COLECTIVA.

SEGUNDO RELATO.

M^a Carmen: ..Había uno que contó la abuela que me hizo llorar.

Había una que trabajaba con un cura, era la ama del cura, y había trabajado con él y siempre le salía un ángel a la criada, y un día le dijo el ángel que tenía que dejar a su amo que se iba a morir aquel día y claro, la criada le dijo que no, que no le podía dejar, que ella tenía que estar allí y tenía que vestirle. Y el ángel le dijo que no, que era un cura y que no había que vestirle que ya moría vestido.

Ibid:10

En esta narrativa se halla el substrato de la premonición de la muerte.

1.-La criada tiene la premonición de la muerte del cura, puesto que el ángel le avisa de que va a morir.

Las premoniciones en mis contextos estudiados de la cultura vasca no me son narradas como tales en la vivencia de los diferentes grupos de edad, a diferencia de la cultura gallega, en la que a lo largo de este siglo veinte, las premoniciones abarcan a todos los grupos de edad y están muy elaboradas en el colectivo de las dos parroquias estudiadas (la parroquia de Olveira y la de Corrubedo, ambas pertenecientes a Coruña-Galiza).

El cuento narrado en Aduna es un testigo mudo de una memoria colectiva existente en esta cultura, que en la década de los años treinta, cuando ocurre este relato, está ya silenciada en la vivencia de los propios actores sociales.

2.- El cura no precisa que sea vestido para realizar el camino a la otra vida, puesto que “él ya está vestido”. Al no precisar de la mortaja, se da por hecho que él ya está preparado. Por ser sacerdote pertenece ya a los dos mundos.

En este cuento nos encontramos con la premonición de la muerte. Sin embargo, en la vivencia de Mari Karmen no existe dicha premonición activada en las vivencias de las personas de su medio. Apunto este hecho como de gran importancia, ya que cuando Mari Karmen dice que “sabe” que una persona va a morir, para ella no existe la premonición.

1.7.1. MARI CARMEN “SABE” QUE LLEGA LA MUERTE.

En el contexto cultural vasco se hallan ampliamente recogidas distintas situaciones en las que se puede dar la premonición. En el *Atlas Etnográfico de Vasconia Ritos funerarios en Vasconia* (1995) en el capítulo I (*Presagios de Muerte. Heriotzaren zantzuak*) se hallan los presagios relacionados con animales y presagios relacionados con hechos y acontecimientos, señalando ampliamente la manifestación de los perros con sus aullidos. Esto se recoge en diversas poblaciones de Euskal Herria.

Respecto a la manifestación de los perros en la premonición, señalo que en el momento de realizar este trabajo de campo 1998-1999, fui testigo de la siguiente situación ocurrida en el tanatorio de Rentería (Gipuzkoa) unas dos horas antes de la conducción del difunto al cementerio. La muerte ocurre en Pasai San Pedro, (Gipuzkoa); se trata de un hombre de 82 años, tanto él como su mujer pertenecen a la primera generación de descendientes gallegos nacida en Euskal Herria. El hecho, ocurrido en el caserío Mirasol del Pº del Faro, está narrado por una mujer vasca, vecina y amiga del difunto, y también por la misma viuda.

Recogido en el documento etnográfico realizado en Pablo-Enea 1999.12.02,4-21:25

[Pepi, la esposa del difunto que tiene unos setenta y seis años]Comentó largamente como el perro estuvo llorando, y en el momento de salir el cadáver de casa empezó a aullar como los lobos

[Son amigos y vecinos del difunto]Los del caserío: Esta noche nuestros perros también estuvieron llorando, sienten todo lo que ocurre.

La mención del lamento de los perros tanto por la viuda como por las personas del caserío se hace respecto a la muerte del difunto, no a su premonición. Esta no es mencionada en el tanatorio, nadie de los allí presentes ha interpretado el lamento de los perros antes de producirse el fallecimiento, la muerte a todos les coge de sorpresa. En la memoria colectiva no hay activación de atención a la premonición, que es ese “esperar las señales” en el medio que nos rodea o en nuestra propia percepción. Sin embargo, pese a la inexistencia en estos contextos de la activación de la memoria colectiva, sigue existiendo de forma individual la premonición de la muerte, si bien los propios actores sociales que la viven no la categorizan como tal sino como un “yo sé cuando la muerte viene”.

No voy a indicar que Mari Karmen vive la muerte como premonición porque ella jamás pensó que estaba ante ese fenómeno. No obstante, Mari Karmen, bien mediante sueños o incluso mirando a la misma persona que está moribunda, ve que ya le llega la muerte. Lo voy a indicar con su propio relato. Ante la pregunta sobre si ha tenido premoniciones me responde que si, pero para ella es “un saber cuándo llega la muerte”.

Mª Carmen: ..Con la tía del Baztán, yo en sueños la ví muerta y boca abajo, en vez de salir y abrir la tapa, iba escapando e iba pa abajo, pabajo. ..aquel día le dije a mi prima: tú madre está muerta, y en efecto estaba muerta cuando vino el médico...

Con la niña (su hermanita), le dije a la amá: Amá, la niña no puede comer, tenía cinco meses, yo tenía catorce años, y yo le cogí a la niña y le daba de comer, porque mi madre no tenía leche para ponerla al pecho. Y aquella noche le dije a mi madre: ¿Amá la niña está bien?.

(Mi madre): si.

(Mª Carmen): Amá, pues yo veo la cara de la Milagritos que estaba muerta.

A mi madre le entró el telele y dijo: Dile a la abuela Martina (una vecina), que baje, ella la miró y dijo: no tiene nada la niña.

Me cogió (la Martina) y me dijo: ven aquí, ven aquí qué te pasó.

(Mª Carmen): que yo veo a mi hermana muerta en la cara de la Mari Cruz. (La Milagritos era la otra hermana pequeñita que se les murió).

Pero yo había visto la niña muerta. Yo esa noche no me dormí, y a las cuatro de la mañana tocó a la puerta, tacataca, yo fui sin miedo ni nada.

(Vecina): No tiene fiebre está tranquilita, la ves tranquila hija.

(Mª Carmen): Sí.

Cuando mi madre me dijo: dale la leche: Yo le dije: tira la leche por la nariz.

(Madre): Llama a la amona corriendo.

Bajó las escaleras que estaban por fuera, tras, tras, cogió la niña en brazos y dijo: Aizu y le cerró los ojos.

Mi madre me miró y me dijo: No me vuelvas a decir nunca más de nadie si has soñado o no has soñado, fueron las últimas palabras de mi madre que me dijo en cinco días. La niña muerta. Para mí la niña llevaba muerte desde hacía horas.

Ibid:32-33

En este contexto no entran las premoniciones, no solamente en el colectivo social, que ante un hecho se pone alerta, sino en la misma relación del grupo doméstico; son simplemente rechazadas. De aquí que para Mari Karmen, ella no tenga premonición de la muerte ante los sueños que son anunciadores de la misma, ni tampoco ante el hecho de ver en el rostro de su hermana a su anterior hermana difunta. Su contexto social no se lo permite y ella no interioriza la vivencia como tal.

1.- Cuando Mari Karmen dice que ve en su hermana a la muerte, tanto la madre como la vecina, se ponen alerta, puesto que cuando Mari Karmen soñó con la muerte de su tía, esto sucedió.

2.-Ante la muerte de la niña, la madre le dice a Mari Karmen que nunca más vuelva a decir lo que sueña o no respecto a la muerte y mantiene con su hija un silencio de cinco días.

El hecho se volverá a repetir ante la muerte de su padre y de una tía, por lo cual su madre le llama bruja. Este hecho no lo encuentro en el contexto gallego, las premoniciones son algo que están en el colectivo, y nadie entra en la categoría de liminalidad, que corresponde a la categoría de bruja por tener una premonición. Aquí nos hallamos ante la excepcionalidad/tabú, la cual existe en función de lo habitual/norma, aunque ambos elementos se sustentan el uno en el otro.

1.7.2.PATRICIA “SABE” QUE SU ABUELA SE MUERE.

Patricia nace en Trintxerpe (Gipuzkoa), su madre es vasca y su padre es primera generación nacida en Trintxerpe de origen gallego. Su primera infancia transcurre viviendo en casa con su abuela gallega, posteriormente vivirá con su abuela vasca. Su comportamiento corresponde a la generación nacida en la década de los años mil novecientas sesenta.

Patricia:...Yo dije: la abuela se muere, la abuela se muere. No nos vamos a ir a la cama porque la abuela se muere. Y a la una de la mañana se murió. Estaba respirando y de repente zas, se quedó relajada, muy relajada, porque además le quedaron las facciones muy relajadas. Además a las doce y media la lavé, la cambié, le quité el pijama, le puse un chandal que estaba muy guapa con él, le di un montón de besos y me quedé super agusto. Cosa que mi madre no pudo hacerlo.

Ibid:4

Patricia alerta a su grupo doméstico para que no se vayan a la cama, puesto que “sabe” que su abuela se muere. El grupo sigue su recomendación.

- 1.-Media hora antes de morir la abuela Patricia se despide de ella.
- 2.-La madre de Patricia no toca a su abuela.

Los casos aquí expuestos son el testimonio de la importancia que la memoria colectiva tiene en los propios actores sociales, a estos sólo se les permite entrar en la experiencia de la premonición mediante el substrato de la narrativa oral, no de la vivencial en el colectivo, de ahí las estrategias individuales ante la experiencia vivida.

1.8. SITUACIONES ANTE LAS QUE SE NECESITA SIMBOLIZAR EN LA CASA (ETXEAN)

Hasta la década de los años mil novecientos setenta, la casa era el lugar donde se nacía y también se moría. Estos dos ritos de paso, que son los más importantes en la especie humana, han pasado a ser vividos fuera de la casa, en el hospital. Esta situación la he constatado en el ejercicio de mi profesión de enfermera en la década de los años mil novecientos noventa, no solamente en el nacimiento y la muerte sino también ante la enfermedad una gran dependencia de la respuesta sanitaria por parte de los grupos domésticos, si bien también se constatan situaciones individuales dentro de los mismos de resistencia. Sin embargo, hasta mediados de siglo estas situaciones se vivía *etxean*. La casa representaba el espacio de simbolización, y de ahí la necesidad de protegerla, sacralizarla y realizar en ella el intercambio con la trascendencia.

1.8.1.PROTECCIONES ANTE LAS TORMENTAS

Las tormentas producen situaciones inesperadas, como la muerte y por ello se pacta mediante una santa determinada la protección ante estos fenómenos naturales.

Ego: Tú recuerdas de que se quemara laurel para los truenos.

M^a Carmen: Sí, eso cuando había tormenta, se hacía en el caserío, además tenían una higuera gigantesca, ocupaba toda la fachada lateral del caserío que era grande ocupaba todo, y luego estaba el laurel, que era mucho más grande que la higuera, era tremendo...a Santa Barbara todos los días, le tenían mucho miedo a eso, un tío mío murió de un rayo, estaba en la ventana de la cuadra y lo mató, dicen que los cuernos de las vacas atraían los rayos.

Ibid:13

La necesidad de simbolización ante las tormentas tiene como trasfondo el miedo, ya que la muerte puede aparecer de forma inesperada en su medio de trabajo. De ahí la necesidad de realizar los pactos con la trascendencia tal y como lo indica el relato de Mari Karmen. Esta situación se da en el momento de mi trabajo de campo (1998 y 1999), y está narrada en Aia, en el caserío Itxikondo.

Recogido en el documento *Rada C/ Concilio 3-1999.10.03,7 Transcripción de la grabación realizada el miércoles 15 de septiembre de 1999 Aia.*

Coro: En los truenos se encendía una vela de las candelas, y se ponían cuando había truenos, y echar agua bendita por todo por casa.

Ego: Y laurel quemar.

Coro: Sí aquí se quema laurel bendecido el día de Ramos.

Ego: Pero no teneis pararrayos en casa.

Coro: Sí, tenemos, pero hay que rezar a Santa Barbara: Santa Barbara bendita, en el cielo está escrita con papel y agua bendita, viva santa Barbara bendita, y rezar padrenuestro.

Ego: Para los truenos.

Esther: Sí, que nos asustamos.

EUSKAL HERRIA 1999:24-25

En 1999 sigue vigente en el medio rural el simbolismo ante la tormenta como testimonia Esther Ibarburu de sesenta años, del caserío Itsikondo. Al igual que en Aduna, el medio físico y la memoria colectiva existente en el mismo están vigentes, en el momento de realizar esta investigación, en los actores sociales.

1.8.2. ANTE LA ENFERMEDAD Y LA MUERTE.

Recogido en el documento *Rada C/ Concilio nº3 – 1999.08.22.7-14:32* siguiendo en los relatos biográficos de Mari Karmen Lamberri. Se utilizan los mismos elementos simbólicos ante la enfermedad y la muerte: la luz y la cruz.

Mª Carmen: Pero no sé a mi me daba siempre mucha tristeza, ella cuando alguien estaba enfermo siempre ponía una crucecita de madera que la había hecho con hilo y dos lámparillas, nunca ponía velas, a los que estaban enfermos y a los difuntos, lamparillas...

Ibid:5

Ego: Recuerdas de leer la letanía de los difuntos a los muertos.

Mª Carmen: Yo no he leído nunca eso, en el caserío sí leían ellos, era una letanía larga.

Ego: De algún libro especial.

Mª Carmen: Sí de un Inario.

Ego: Quien solía leer.

Mª Carmen: La abuela, la abuela...sí, sí Luego venía el cura y leía lo suyo. Luego si había un enfermo también se ponía al lado de la cama y las leía, no miraba la fiebre que tenía ni nada eh, para la abuela las cosas de religión ante todo.

Ibid:35

La *etxeoandre* no solamente simbolizará ante la muerte, sino que también lo hará ante la enfermedad. En ambas situaciones utilizará los mismos símbolos: la cruz y la luz, que son símbolos representados, constituyendo la oración el símbolo figurado, ya que en ésta es donde se realiza la petición con la trascendencia, en este caso la representante de la casa lee en el “Inario” *Himnario*. Si bien también se haya la imagen del sacerdote completando la petición. Mari Karmen lo refleja en esta expresión: “Luego venía el cura y leía lo suyo”. Tanto el símbolo representado como el símbolo figurado están desarrollados por LOUIS-VINCENT-Thomas en su libro *Antropología de la muerte* (1993).¹¹

¹¹ Título original: *Anthropologie de la mort* (1975) Payot

1.8.3. SITUACIONES EN LAS QUE SE INCIENSABA LA CASA.

El incienso representa otro de los elementos utilizados en la simbolización tanto de la enfermedad y de la muerte como en ciertas festividades.

Ego: Recuerdas protecciones contra el mal de ojo en el caserío.

M^a Carmen: El agua bendita, el incienso.

Ego: A qué incienso te refieres

M^a Carmen: Incienso como el de la iglesia, se echaba unas bolitas de resina, leña de nogal y hierbas.

Ego: Laurel.

M^a Carmen: No sé, eso no me acuerdo. Cogían una hierba, machacaban y olía además daba como amargoso al respirar y aquello también quemaban.

Ego: Cuando se echaba incienso por la casa.

M^a Carmen: Sobre todo cuando había algún enfermo o así, se hacían oraciones, quemaban el incienso, y luego también para los santos como decía la abuela, para la cosa de religión, y el domingo de resurrección, el día de Ramos, también antes de comer ya tenían en el pasillo... Sí, olía muy fuerte y muy bien, además yo me mareaba, se ponía cuando se comía cordero asado...

Ibid:27

El incienso es uno de los elementos que nos permite entrar en una “sacralidad” que es aprehendida de la acción litúrgica eclesial.

1.-En el caserío los enfermos pasan inmediatamente a un estado liminal. Hay que realizar pactos entre ellos y la trascendencia: oraciones, incienso, etc. Mari Karmen decía que en sus recuerdos del *baserri*, cuando se ponía enferma con un catarro algo fuerte, tan importante como los remedios caseros o incluso la *botika* que mandaba el médico, eran los rezos de la *amona*, el incienso, no dentro de la habitación sino en el pasillo, y la lamparilla encendida.

2.-El hecho de encender incienso ante la comida de cordero asado y no ante otro tipo de comidas es muy significativo. El cordero en la cultura vasca está relacionado con el ancestral modo de vida pastoril. El gesto de inciensarlo representa la importancia de este alimento en este contexto cultural.

3.- Este rito se repite en días especiales del año: Domingo de Ramos, Navidad, el 15 de agosto (Asunción de la Virgen), y Domingo de Resurrección. En estas festividades religiosas siempre

se comía cordero. [esta información me la volverá a confirmar en la conversación telefónica 2000.01.26,3-17:44]

1.9. LA MUJER Y SU SIMBOLIZACIÓN EN LA OCUPACIÓN DEL ESPACIO ECLESIASTICO EN DOS POBLACIONES RURALES: ADUNA Y AIA (GIPUZKOA).

Durante mi infancia transcurrida en la década de los años mil novecientos sesenta en la población gipuzkoana de Pasai San Pedro, lugar de mi nacimiento y donde sigo viviendo actualmente, los hombres en la iglesia se colocaban en los primeros bancos que estaban situados a la izquierda del templo, a los niños nos ponían en los primeros bancos situados a la derecha y vigilados por las catequistas, y desde el púlpito hasta atrás todo eran sillas. A ningún niño nos dejaban utilizarlas, con la reforma en el templo a finales de los años sesenta las retiran. En esta década el *argizaiola*¹² ya no se activaba.

Siguiendo con los relatos biográficos de Mari Karmen Lamberri, observamos que en ellos se refleja su vivencia y, como protagonista de las acciones sociales, la interpretación que ella les confiere. Estos hechos corresponden al período de su vida entre 1935 y 1948.

Vendré al momento actual de esta investigación en la que muestro como observadora participante en 1999, la activación de la *argizaiola* en la población gipuzkoana de Aia .

La casa está representada en la Iglesia mediante la silla con las iniciales de la misma. Solamente las mujeres la pueden utilizar, demostrando de este modo simbólicamente la relación de pertenencia de la casa a la mujer.

La silla, junto a la activación de la *argizaiola* (que simboliza al difunto de la casa), nos muestra una acción ritual, que en 1999, en la población rural de Aia, se prolonga durante un año entero.

En ella se va a dar la doble vertiente: la de la *etxe* y la del *auzoa*, siendo imprescindible que sea la *etxe* quien inicie dicha acción ritual.

La situación actual de Aia respecto a la activación de la *argizaiola*, es una auténtica excepción en el contexto cultural vasco. Este gesto simbólico prácticamente ha desaparecido en todas las iglesias tanto urbanas como rurales; sin embargo, en el comportamiento cultural de la mujer vasca el difunto sigue estando en la casa. Esto lo expondré con su testimonio.

¹² *argozaiola*: tablilla para enroscar la vela.

1.9.1.CULTO EN LA IGLESIA.- ADUNA 1935-1948.

Siguiendo su memoria Mari Karmen nos introduce en el diferente modo de ocupar el templo por los miembros de la casa.

Ego: Y en la Iglesia...

M^a Carmen: sí, si, allí tenían sus sillas y todo, los reclinatorios tenían dos asientos uno para estar de rodillas, y si te sentabas se bajaban.

Ego: ¿Dónde se ponían los hombres?.

M^a Carmen: Adelante, y las mujeres detrás, había muy pocas familias.

Ego: ¿Tu donde te ponías?.

M^a Carmen: Donde mi tía Maritxu siempre.

Ego: En esas sillas de reclinatorios.

M^a Carmen: Los chavales teníamos otras eran de mimbre con un respaldo de madera, a los niños nunca nos mandaban poner de rodillas, y los niños con las mujeres, y los niños al hacerse grandes con diez, doce años iban con los hombres, y las niñas al hacerse grandes con las mujeres en sus reclinatorios.

Ego: Allí tenían las velas para los muertos.

M^a Carmen: Sí, yo tenía aversión a las velas, no me gustaba nada, tanta velita, y esas de enroscar esa llevaba mi abuela, ella llevaba sus velas, la tía Maritxu llevaba dos blancas, pero la abuela llevaba dos amarillas que se enroscaban e iban soltando.

Ego: Y tu madre donde se ponía.

M^a Carmen: En el sitio de la tía mayor...

Ibid:14

El texto refleja cómo se reproduce en el templo la ocupación espacial que tienen en la *etxe* todos sus miembros.

1.-En la distribución espacial dentro del templo, los hombres se sitúan delante y las mujeres detrás. Así lo manifiesta Mari Karmen en la conversación telefónica mantenida con ella el 2000.01.26.3 - 17:44

Respecto al hecho de colocarse atrás las mujeres en la iglesia con las sillas, significa para ella, que las mujeres eran las que mandaban y por eso estaban atrás. Este hecho lo considero muy importante puesto que es la propia persona que vive la ocupación de este espacio quien le da esta significación.

Realizando una mirada desde el exterior a la ocupación de las personas en este mismo espacio se pueden señalar otro tipo de interpretaciones, pero en esta investigación la finalidad es la de

mostrar las vivencias y la interpretación de las mismas desde los propios actores sociales. Es ella la que vive así esta ocupación de espacios.

2.-La *etxeakoandre*, Agustina, es quien lleva las velas amarillas de enroscar, sin embargo la tía Maritxu lleva dos velas blancas; (Mari Karmen) no recuerda la finalidad de las velas blancas de la tía.

4.- Los niños y niñas hasta los diez doce años están todos en el grupo de las mujeres; a partir de éstas edades, los niños se van con los hombres y las niñas tienen que ocupar ya su reclinatorio diferente, la biología seguida por la norma comunitaria marcan ambas un rito de paso establecido en el ciclo vital.

5.- Niños y niñas no se arrodillan, para ellos hay una silla especial cuyo asiento es de mimbre.

6.- La madre de Mari Karmen, que es nuera en el *baserri*, se coloca en el reclinatorio de la tía mayor, significando de este modo su categoría relacional en el espacio eclesial.

1.9.2.HOMBRES Y MUJERES A LA SALIDA DE LA MISA MAYOR ADUNA 1935-1948.

Este relato es de gran importancia y nos muestra la diferencia de comportamientos entre los hombres y las mujeres. Los hombres se quedan en la plaza tomando el *amaiketako*¹³ y reunidos alrededor del frontón y en ellos se expresa “el cierre” del culto en la iglesia; sin embargo las mujeres regresan a sus casas en silencio y en actitud de continuidad con dicho culto.

M^a Carmen: ...Antes a jugar el partido, el cura rezaba el angelus y los hombres jugaban a la pelota, y los hombres se quedaban hasta la una o así, luego ya cogía todo el mundo camino para su casa, y estaban en la plaza y las cuadrillas que hacían los corritos, no entraban a los bares, había una sidrería a la plaza, sacaban las botellas de sidrería e iban bebiéndolas allí fuera, en la sidrería no había asientos, había dos bancos corridos y la gente bebía allí fuera.

Ego: Y las mujeres no bebían también.

M^a Carmen: No, no, no, las mujeres salían de misa y sin quitar las mantillas ni nada al caserío y sin decir nada, además era mucho respeto, la madre iba por delante, y la hija por detrás, nunca iban a la par hablando, y eso, iban callando, callando, no era alegre eso.

Ibid:14

¹³ *Amaiketako*: almuerzo.

Los comportamientos son consensuados en el grupo de forma jerárquica: la *etxeoandre* marca la pauta a seguir por el resto de las mujeres de la casa y los hombres tienen sus propias normas.

- 1.- Los hombres juegan a la pelota, el juego físico no es de las mujeres, ni en este espacio ni en este momento.
- 2.- Los hombres toman la sidra en la plaza, reunidos en grupos.
- 3.- Las mujeres a la salida de misa se retiran a sus casas con las mantillas puestas, van en fila y no se habla, la *etxeoandre* va por delante y por detrás van las hijas. Una vez más, el comportamiento cultural como miembros se manifiesta en estos gestos tan diferenciadores en los que se desarrollan las individualidades.

1.9.3. CULTO EN LA IGLESIA. AIA 1999.

Mi acceso a estos informantes se logra a través de la relación que tuve con ellos en agosto de 1998 como enfermera de esta población. Aquí realicé una amplia recogida de relatos biográficos.

A continuación, y siguiendo mi diario etnográfico, voy a mostrar cómo se produce el culto en la iglesia, en una misa de sábado a las ocho de la mañana. Ester Ibarburu, que ha nacido en Aia el año 1941, será quien me introduzca en el grupo de mujeres y podré presenciar una transmisión del *argizaiola* de una generación a otra.

Recogido en el documento etnográfico: *Pablo-Enea 1999.12.06,1.20:08*

La mañana está fría y salgo de Pablo-Enea a las siete, llego a Aia a las ocho menos cuarto. Preparo en el coche la cinta de casete, y salgo a las ocho menos diez. Observo a dos mujeres con una bolsa de compra y zapatillas, tendrán setenta años y a paso rápido se dirigen hacia la iglesia, no veo a Esther, yo les saludo y voy detrás de ellas.

Entramos en el templo el suelo es todo de madera, y en la última fila de atrás están colocadas las sillas con las iniciales de la *etxe* grabadas, y delante una especie de recipiente negro, que al principio pensé que sería de hierro, luego comprobé que era de madera donde está colocada la *filomenak*, una vela cilíndrica.

Una de las mujeres, deja el bolso y se dirige al confesionario donde coge cerillas y una velita pequeña, la enciende y comienza a encender todas las *filomenak*,... Voy a salir a buscar a Esther, pero ella viene también a buscarme a mí. Nos saludamos, ella le explica que me interesan estas cosas, la mujer dice en castellano que saque tranquilamente fotos. Yo ya me dirijo con Esther hacia el centro de la iglesia, y ambas nos ponemos de rodillas en un banco, yo hago las mismas cosas que ella. Son las ocho menos cinco, y delante nuestro hay mujeres y dos hombres de unos setenta años. Viene el sacerdote a officiar la misa...ha sido oficiada en euskera.

Yo sigo el ritmo de Esther, y ambas nos dirigimos al resto de las mujeres. Me presentan a una mujer de treinta años, ayer enterraron a su madre, es hija única y está con su tía, la hermana de la madre difunta, y me dicen: Hoy ha venido a encender el *argizeiolak*, ya que ayer enterraron a la madre. Yo le doy dos besos. Esther le entrega delante de mi dos mil pesetas, y le dice en castellano para misa, mil son de la casa de mi primo y las otras mil de mi casa. ..Las otras mujeres están rodeando a la más joven quien en todo momento está al lado de la tía, le hablan en euskera, y yo le digo a Esther. ¿Teneís silla de vuestra casa?.

Esther: Claro que tenemos, pero no nos colocamos en ella porque no tenemos ningún difunto, cuando los hemos tenido, si viene la madre, ella es quien se coloca, y si no viene la madre lo hago yo, y se enciende la *filomenak!*. Todas las mujeres sabemos qué difuntos tienen que tener, y si no hay una mujer de la casa las otras te encienden, yo también he encendido por otras. Incluso antes por difuntos ponían una tabla y allí se echaban los responsos...Hemos tenido un cura joven que nos quiso quitar las sillas y las velas, pero las mujeres nos negamos y yo la primera que me negué, aquí dejé la silla en la iglesia, aunque antes llegaban hasta la mitad de la iglesia, ahora solo están en la última fila, pero se siguen encendiendo por todos los difuntos un año, este cura está de acuerdo con eso, dice que está bien que se siga la tradición.

EUSKAL HERRIA INFORMANTES ANEXO: 1-2

Para comenzar la activación del *argizaiola* se requiere la presencia de la representante de la casa del difunto. Una vez iniciado este acto, el gesto del mismo recae sobre todas las mujeres del *auzoa*, quienes activarán el *argizaiola* en todas las celebraciones eucarísticas durante un año, Este es el consenso aceptado.

- 1.-Es la misa de un sábado a las ocho de la mañana; las mujeres, que acuden en zapatillas, tienen edades superiores a los setenta años. Una mujer activa todas las *argizaiolak* de la comunidad.
- 2.-A mi me presenta Esther al grupo de mujeres.
- 3.-Las mujeres de Aia no permiten que desaparezca el espacio ritual del *argizaiola*.
- 4.-La mujer joven cuya madre enterraron ayer acude a esta primera misa junto con su tía. Estamos ante la transmisión de un gesto ritual hacia las nuevas generaciones de mujeres. La continuadora en su *etxe* de la difunta es la hija y por ello acude a la primera misa para iniciar el *argizaiola*. Si bien también está presente la hermana de la difunta, la transmisión le corresponde a la hija como continuadora de la casa.
- 5.-A partir de esta misa el resto de las vecinas se responsabiliza del *argizaiola* de la difunta que acaba de fallecer.

6.-. La *argizaiola* será encendida en todas las misas que se celebren en el templo; estamos ante una doble vertiente: la responsabilidad de la casa iluminando el alma del difunto y también la responsabilidad social.

7.-Existe la costumbre consensuada entre los vecinos de entregar mil pesetas por cada casa para que sea la seguidora de la casa de la difunta quien encargue las misas.

1.9.4. HOMBRES Y MUJERES A LA SALIDA DE MISA MAYOR. AIA 1999.

La incorporación de las mujeres al *amaiketako* después de la misa mayor, según Constantino Azpiroz Zuloaga que tiene setenta y dos años, señala un proceso que se inicia hace diez años. Lo voy a indicar con su propio testimonio, recogido en el documento *1999.12.06,1-19:38, transcripción de la grabación realizada en el mismo día de 8:30-11:30*

Constantino: ...las abuelas que vienen de los caseríos a misa mayor y siempre toman algo, si, si, carne cocida y chorizo y lo que sea, y sentadas allí en la mesa con un vino..

Ego: Desde cuando están las mujeres viniendo a tomar el *amaiketako*.

Hija: Antes en la cocina, en la cocina del bar, hasta hace poco porque yo he estado trabajando en ese bar.

Constantino: Unos diez años. Ahora no se avergüenzan por los hombres, ayer, fue ayer había por lo menos siete, siete abuelas todas juntas, poquito a poco vienen y con la hija.

ANEXOS EUSKAL HERRIA:10

Con el gesto de las mujeres de más edad tomando el *amaiketako* en los lugares públicos a la salida de la misa mayor, queda completamente instaurado el cambio en esta acción social que ya había sido previamente iniciado por las generaciones precedentes. Puesto que el cambio comienza a producirse por un grupo generacional, cuando en éste se implica a todos los grupos de edad, significa que ya queda instaurado. Podemos ya asegurar que las mujeres tienen plenamente consensuada la posibilidad de utilizar los espacios públicos a la salida de misa mayor para tomar el *amaiketako*.

Si bien al final del siglo veinte el cambio ya está instaurado y las mujeres ocuparán también el espacio público a la salida de la iglesia, sin embargo sigue patente en ella el gesto excepcional de Aia, que es la responsabilidad de activar el *argizaiola* por los difuntos de la *etxe* durante un año. Este gesto, que es excepcional en el contexto cultural vasco, sin embargo actualmente sigue

vigente, y es en la mujer donde se sigue manteniendo estructuralmente de forma mayoritaria el gesto de entregarle a ella el dinero para ofrecer misas por los difuntos de la casa.

Lo expongo a continuación.

1.10. EL AUZOA CONFIERE A LA ETXE EL INTERCAMBIO PETITORIO CON EL DIFUNTO.

El gesto de dar dinero para misas por el difunto se halla extendido tanto en el contexto urbano como rural. Voy a exponer a continuación el propio testimonio de Patricia, que nació en Trintxerpe (Gipuzkoa) en 1960 y cuya suegra murió en 1987. Recogido en el documento. *Transcripción de la grabación realizada hoy martes día veintinueve de junio de 1999.*

Patricia: Y cuando se murió mi suegra, la familia, cada uno de la familia dió dos mil pesetas para misas, y estuvimos un año haciendo misas eh, un año entero haciendo misas una vez al mes, bueno la novena, la no se qué terrible, y durante años una vez al año la misa del aniversario con el dinero aquel, hasta que no se gastó se estuvieron haciendo misas.

EUSKAL HERRIA INFORMANTES:23

Si bien la familia extensa entrega dos mil pesetas, el *auzoa* entrega mil pesetas; este es el mínimo consensuado a nivel social.

Pareja a esta realidad se halla el siguiente testimonio proporcionado por don Serafín Esnaola, sacerdote jubilado, y recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.06.06,7-15:24 transcripción de la grabación.*

Ego: Normalmente son las mujeres las que pagan las misas, pero puede haber excepciones de que sean hombres los que paguen las misas.

Don Serafin: Hay de todo, todavía hay aquí gente, hombres, yo soy muy de frontón, me gusta mucho la pelota...y voy el jueves y el sábado al frontón de Galarreta...y allí me suelen venir, darme dinero para que le de una misa por la familia, eso si, no tan frecuente como la mujer pero si, si.

EUSKALHERRIA INFORMANTES:20

Si bien el colectivo social entregará el dinero principalmente a la representante de la casa para que encargue misas por el difunto, también se da el caso de que los hombres de la familia ofrezcan dinero al sacerdote en el espacio público del frontón.

Ante un fallecimiento también tengo el testimonio de que a todos los miembros de la casa se les hace partícipes de esta acción, entregándoles dinero para misas.

Este hecho me lo confirmará el informante y director de esta tesis Joxemartín Apalategi Begiristain de cincuenta y un años, a quien le formulo esta cuestión a través de e-mail. *Pasaian 2000.04.11,2.19:00 envió a yvabem@sf.ehu.es*

[Ego:] Cuando falleció tu padre en enero de 1996, ¿a ti te entregaron dinero para misas?. En caso de que te entregaran dinero ¿quiénes fueron: el auzolan, amigos, familia extensa...?.

Responde Joxemartin a través de e-mail *2000.04.12,3-9:54/10:13 envió a r.gaor@arrakis.es*

[Jm:] A la muerte de nuestro padre, Inixio APALATEGI AGIRRE, a la edad de 90 años, muchísima gente de la parroquia de Sangregorio como del municipio de Ataun y algunas personas de fuera entregó dinero a nuestra madre, Natalia BEGIRISTAIN URBIZTONDO, para sacar misas por el alma de nuestro padre. Yo, al igual que otras hermanas y hermanos junto a nuestra madre, en casa recibimos dinero de dicha gente que venía a rendir el último homenaje a nuestro padre in corpore presente en el comedor-sala de estar de nuestro piso. Incluso, al de varias semanas y, también, meses, hubo gente que entregó su dinero a nuestra madre para tal intención.

ANEXOS INFORMANTES EUSKALHERRIA:2000

Como bien queda reflejado en este texto, es a la madre, como representante de la *etxe*, en quien recae la responsabilidad. Esta es conferida tanto por los miembros de la casa como por la comunidad en la que está el *auzoa*, familia extensa y amigos, para que realice el intercambio petitorio con el difunto. De aquí que cada uno de los miembros de la casa expresa el lugar que ocupa con relación a la misma, en el colectivo social.

1.11. MANEJO DE LAS EMOCIONES ANTE EL RITO DE PASO DE LA MUERTE.

Siguiendo con los relatos biográficos de Mari Karmen Lamberri en el periodo 1935-1948, se nos muestra también cómo aprehende ella el manejo de las emociones tanto en los ritos de paso más importantes, como la muerte, como en la vida diaria en el caserío. Así ella misma lo manifiesta en este segundo punto. Recogido en el documento etnográfico *Rada 1999.08.21,6-22:37. Transcripción de la grabación realizada el mismo día a las 16:30*

Mª Carmen: ..reconozco que la vida es muy dura, empiezan a las cinco de la mañana con el ganado...y ya no duermes, les oyes chillar al ganado y pegarles, y hay veces que te dan pena incluso y congoja, mi tía me decía: No tienes que sufrir, con eso no se sufre, porque ellos ya saben lo que tienen que hacer con el ganado.

Ibid:3

La tía enseña a la niña, que la forma de relacionarse en el caserío con los animales no es causa de sufrimiento. La expresión “con eso no se sufre” recoge perfectamente el manejo de las emociones. A este respecto quiero comenzar con la reflexión del antropólogo Marcel MAUSS, (1872-1950) en su obra *Essais de Sociologie* (1969), donde expone respecto al manejo de las emociones lo siguiente:

Ce ne sont pas seulement les pleurs, mais toutes sortes d'expressions orales des sentiments qui son essentiellement, non pas des phénomènes exclusivement psychologiques, ou physiologiques, mais des phénomènes sociaux, marqués éminemment du signe de la non-spontanéité, et de l'obligation la plus parfaite.

MAUSS Marcel (1969):81

En este trabajo, y al igual que dicho autor, parto del principio de que el manejo de las emociones está supeditado a lo establecido en los comportamientos culturales. Siguiendo con el relato de Mari Karmen voy a mostrar el manejo de las emociones ante el rito de paso de la muerte.

Ego: Cuántos años tenías cuando has visto la primera muerte en el caserío.

Mª Carmen: Pues me parece que eran cinco años, cinco años cuando nació mi hermano, yo tenía cinco años, mi madre no pudo ir, mi hermano estaba con varicela y no pudo ir, y a mi aquello bueno, los lamentos de los mayores pero de la abuela ni una palabra, yo no se si tenía pena o no la tenía.

Ibid:4

Mari Karmen observa cómo expresan sus emociones las personas mayores y realiza comparaciones entre ellas.

1. En la evocación de su memoria, para Mari Karmen el nacimiento de su hermano cuando ella tenía cinco años, supone un Hito que la sitúa en la fecha de la primera muerte vivida, que es la de su tío.
2. La expresión de las emociones de las personas mayores, sus lamentos y la actitud de la abuela sin decir ni una palabra configura una imagen, que Mari Karmen irá repitiendo durante sus narraciones: “la abuela no lloraba”.

Siguiendo con el mismo documento, éste nos refleja cómo no comunican a la niña la muerte de su tío:

Ego: Quién se había muerto.

Mª Carmen: Yo decía ya pasa algo, ya pasa algo, y cuando venía mi padre, yo iba corriendo, y él tranquila, tranquila, no pasa nada, pero claro no pasa nada y ves que hay un chico allí que has jugado con él y está en la cama que no se mueve ni nada, pues que dices tú: la abuela no lloraba, ni hablaba y ella era la madre, mi padre decía: *amá* ya se ha terminado todo, y ella hacía que sí, pero no hablaba ni lloraba, a los tres días cogió su cesto y otra vez a San Sebastián.

Ibid:4-5

Mari Karmen observa detenidamente la actitud de su abuela ante la muerte y reflexionará respecto a dicha actitud a lo largo de su biografía.

- 1.- Esta muerte no le comunican verbalmente a la niña, que tiene cinco años. Pero ella observa ciertos gestos en su casa, como el de hacer una crucecita de madera unida con hilo poniéndole además, unas lamparitas encendidas. Así mismo observa que el tío, que había jugado con ella, estaba allí en la cama, y no se movía. Cuando llega Joxe, el padre de Mari Karmen, calma a la niña.
- 2.-El hijo le dice a la madre: “*amá*, ya se ha terminado todo”.
- 3.- El tiempo de duelo manifestado en la casa atraviesa varias fases. La primera fase es de tres días y a partir de ese período se reanudan las actividades, tales como el ir a vender sus productos en la plaza de la capital. A partir de aquí comienza la segunda fase y la casa va a estar de luto durante dos años.

A continuación voy a mostrar la actitud de luto que se establece en la casa ante la muerte del tío Eusebio, a partir de ésta, y ya no se habla de él, aunque sí se tratan los asuntos que dejó en vida.

M^a Carmen, en casa ni se hablaba ni nada, era un luto.

Ego: No se hablaba del difunto.

M^a Carmen: ...Luego se murió el tío Eusebio, ya tenía yo ocho años, ya había hecho la comunión, y murió de repente, y tampoco dijo esta boca es mía ya nada.

Ego: No se volvió a hablar de él nunca más.

M^a Carmen: Nada, se hablaba de la novia que le dejó a ella todo ya que estaba para casarse y le había hecho a ella los papeles, y le dejaba hasta la bicicleta y el acordeón.

Ego: Y la parte que le correspondía de la herencia.

M^a Carmen: Todo, todo, ya le habían dado, porque se iba a casar, se murió en víspera de casarse, y se le tuvo que dar todo, y ella decía que caserío no, era un caserío de más abajo que lo había arreglado él con su dinero, entonces las chicas no ponían dinero, solo ponían ajuar, y le dieron todo, además las cartillas ya las tenía ella, tenía todos los papeles. Era muy serio todo eso.

Ibid:5-6

El texto refleja las actitudes que siguen en la casa con relación al difunto; éste ya pertenece a otro estadio.

- 1.-En este segundo relato la informante guarda más datos en su memoria. Sin embargo, tanto en esta muerte que ocurre cuando ella tiene nueve años, como en la primera cuando tiene cinco, existe en ambas la misma actitud: silencio, en casa no se habla del difunto.
- 2.-Pero sí se habla de los asuntos que han quedado pendientes con el difunto, como en este caso en el que todos los bienes de que disponía fueron cedidos a la novia, tanto bienes inmuebles, como era el caserío, como objetos personales y cuentas bancarias.
- 3.-Protesta de la madre.
- 4.-La novia ya estaba amparada por la ley del contrato de bienes de dos personas, y se queda con todo, aunque la boda estaba sin celebrarse.

PROTAGONISMO DE EMOCIONES DEL AUZOA.

Mari Karmen sigue con la muerte del tío Eusebio y de esta muerte tiene los recuerdos más concisos. Ha hecho ya la Primera Comunión, estamos a inicios de la década de mil novecientos cuarenta. y las vecinas lloraban mucho aquella muerte.

Voy a exponerlo con sus propias palabras.

Ego: Qué más recuerdos tienes tú de la muerte en el caserío.

M^a Carmen: De mucho miedo, algunas veces mi madre decía que eran tañideras porque la gente que iba de parte del familiar no lloraba.

Ego: Quienes lloraban.

M^a Carmen: Los de fuera, hacían muchos lamentos, y bueno eso a mi madre no le gustaba decía que parecían tañideras.

Ego: Plañideras.

M^a Carmen: Tañideras. Y mi padre, pues son costumbres del caserío y ya está.

Ego: Has visto meter una teja en el ataúd.

M^a Carmen: No, eso no he visto, he visto como han metido una prenda del muerto, o unos calcetines o unos guantes de esos que llevaban sin dedos, la metían debajo de la almohadita, eso sí lo he visto porque se lo metieron a mi tío, y no se quien me dijo, no me acuerdo quien me dijo que le metieron también el peine de él, debajo de la almohada.

Ibid:7-8

Para Mari Karmen en algunas mujeres del *auzoa* se mostrará una diferencia de expresión de emociones entre los de la casa y ellos.

- 1.-Aparece un nuevo elemento, el de la expresión de las emociones fuertes por parte de algunas mujeres vecinas del difunto. Sin embargo, los de casa no realizaban dicha expresión de emociones con tanta intensidad.
- 2.-La protesta de la madre de Mari Karmen recorre diagonalmente muchas de sus vivencias en el caserío. Así, la madre protesta ante la actitud de su suegra, tan hierática y carente de expresión de emociones. Protesta porque las vecinas lloran tan escandalosamente.
- 3.-Respuesta del padre, que es hijo del caserío: “Son costumbres y ya está”

A este respecto el etnohistoriador Caro BAROJA en su obra *Los Vascos* expone respecto a las plañideras lo siguiente:

Aún a mediados del siglo XIX había pueblos de Vizcaya (como Elanchove) en que existían famosas plañideras pagadas. Estas recibían en aquella provincia el nombre de “erostariak”; “nigareguileak”, en Baja Navarra. Las había de varias clase: unas simplemente lloraban y se lamentaban de modo espectacular, pero otras entonaban elegías (“ileta”).

BAROJA Caro: 254

La manifestación del llanto de las vecinas está dentro de la memoria de Mari Karmen. Ella ha visto esta escena, pero no puede afirmar realmente que aquellas mujeres fueran plañideras, tal y

como las entendemos: como mujeres a las que se les paga por realizar esta manifestación del duelo en los velatorios y entierros.

1.12.LA SIMBOLIZACIÓN CONSENSUADA EN Y PARA EL AUZOA.

1.12.1. LA TEJA SIMBOLIZA “LA LLEGADA” Y LA “PARTIDA”

Comenzaré por señalar nuestro potencial de simbolización ante el nacimiento.

Tanto el nacimiento como la muerte son los dos momentos más importantes en nuestra especie humana, tanto a nivel individual como social. Ambos momentos requieren de una importante reorganización y simbolización. Estamos ante importantes ritos de paso. Estos son categorizados por el autor Arnold VANN GENNEP (1873-1957) en su obra *Les rites de passage* (1909) establece:

C'est le fait même de vivre qui nécessite les passages successifs d'une société spéciale à une autre et d'une situation sociales à une autre: en sorte que la vie individuelle consiste en une succession d'étapes dont les fins et commencements forment des ensembles de même ordre: naissance....mort. Et à chacun de ces ensembles se rapportent des cérémonies dont l'objet est identique: faire passer l'individu d'une situation déterminée à une autre situation tout aussi déterminée.

Arnol VAN GENNEP(1909):4

Estamos simbolizando para así pasar de una situación a otra y esto sobre todo lo haremos en los ritos de paso más importantes de nuestro ciclo vital: el nacimiento y la muerte.

A continuación voy a exponer una acción ritual de *margen* que le ha sido narrada en su infancia al informante Constantino Azpiroz Zuloaga, de setenta y dos años en 1999, si bien esta narración también la ha oído Esther Ibarburen de sesenta años, de la misma población, voy a señalarla con el testimonio de Constantino. Por lo tanto, la narración se sitúa en la década de los años treinta en la población rural de Aia (Gipuzkoa)

Recogido en el documento etnográfico 1999.12.06,1-19:38 *Transcripción de la grabación realizada 1999.12.06 de 8:30-11:30 en Aia.*

Constantino: Lo de la teja. Las mujeres recién paridas si. Tener la familia y después entrar a los ocho días a la iglesia con el niños, y antes de entrar no podían salir para afuera (de la casa) más que con una teja en la cabeza...decían que la mujer de tal caserío con la teja en la cabeza.

Ego: Lo oyó.

Constantino: Sí, si, yo no lo vi, pero eso en mi casa solían decir, para salir afuera tendrá que poner la teja en la cabeza, tonterías.

ANEXOS EUSKAL HERRIA INFORMANTES 1999:3-4

La evocación de este gesto ritual es contemplada por Constantino como una “tontería”, es decir, carente de significado.

El ritual comienza desde el momento del nacimiento de la criatura; ambas entran en una situación de *margen* durante los ocho días previos a su entrada en la iglesia con el niño.

El gesto ritual durante la situación de *margen* consiste en que la madre lleva la teja sobre su cabeza en el momento de salir de casa, simbolizando de este modo para ella y para la comunidad su situación de *margen*, que culmina una vez que ha realizado la entrada en el templo. A partir de aquí madre e hijo ya tienen sus nuevos roles en la comunidad, ella como madre y su hijo como un nuevo miembro de la misma.

Del mismo modo que la teja en la cabeza de la madre simboliza la llegada de un nuevo ser, la teja se retira del tejado ante la llegada de la muerte de uno de los miembros de la casa.

Recogido en la información telefónica con Mari Karmen Lamberri el 2000.01.26,3-17:44

Mari Carmen: Cuando yo tenía doce años, recuerdo ir acompañando al viático, y he visto como en el caserío Irañeta del barrio Izaskun de Tolosa, retiraban una teja. Yo estaba fuera con más gente, y vimos realizar esto en el momento en que se producía el fallecimiento de la abuela, y yo estaba esperando ver el alma en forma de paloma salir por el tejado, ya que eso es lo que nos decían, y la teja que habían sacado coincidía con el lugar donde estaba la habitación de la fallecida.

ANEXOS INFORMANTES EUSKAL HERRIA.

Para Mari Karmen, el gesto de retirar la teja significa facilitar la salida del alma de la persona fallecida. Del mismo modo para, mi informante [Josu] Nazabal, de sesenta y tres años, que nació en Villafranca de Oridizia, de niño le fascinaba ver en los tejados de los caseríos retiradas

las tejas en forma de cruz, para ello se subía al monte, a él también le decían que por allí salía el alma del difunto

Mediante la teja se simboliza tanto la vida como la muerte.

1.12.2. DESDE LA PERMISIÓN POR PARTE DEL AUZOA DE ENTRAR EN SITUACIÓN DE MARGEN A TODOS LOS MIEMBROS DE LA CASA HASTA LA RETIRADA DEL AUZOA.

Del mismo modo la *etxe* entra en una situación de margen durante el velatorio, todos sus miembros cesan en sus actividades cotidianas y simbolizarán en función de la posición que ocupan con relación al difunto. Así, es diferente la ocupación del espacio en la sala mortuoria que realiza la persona que es madre del finado, de la que realiza el hermano, la cuñada, el sobrino, etc.

Ante el gesto de la organización de la casa por la vecina, nos hallamos ante la inmersión social en la casa. Los miembros de la misma están, junto con el difunto, en una situación de margen. Como tal se requiere de ellos una actuación diferente, no deben realizar ni la más mínima actividad cotidiana como es cocinar o trabajar con el ganado. Estas actividades las realizan los vecinos.

Lo voy a mostrar a continuación siguiendo los relatos de Mari Carmen en su período vivido en Aduna.

Ego: Y cuando había un entierro venía la vecina a organizar el caserío.

Mª Carmen: Venían vecinas y vecinos también, ellos eran quienes organizaban la comida y todo, eso si me acuerdo, de que por ejemplo venía una no era mayor, yo siempre la veía igual, esa venía organizaba todo lo de la cocina y las jóvenes a hacer lo que esa mandaba, a la hora de comer luego ellas se iban a su casa, se quedaba el cura, el alcalde, el párroco, el sacristán y gente de fuera.

Ego: Y los familiares que vivían lejos.

Mª Carmen: Y más gente, había mucha gente que yo no conocía, pero mi abuela no hablaba, yo no sé si lo harían en todos los caseríos o era ella.

Ibid:14-15

No obstante todos están en situación de margen, y va a ser el *auzoa*, quien dé entidad a dicha situación, puesto que éstas existen en la relación que entablamos unos con los otros.

Sin embargo en la década de los años mil novecientos noventa ya no se constata la organización del caserío por parte de los vecinos. Este hecho en si, transcurre mediante un proceso que me lo confirma Esther Ibarburu del caserío Itxikondo de Aia, en la conversación telefónica mantenida el 2000.03.24,5-16:30:

En el año 1969 cuando se murió la abuela vinieron los vecinos a hacer todo, comida, los animales también, todo. Sin embargo en 1989 cuando murió el padre, que fue en casa, los vecinos se ofrecieron pero no trabajaron en la cuadra, fueron mis hermanos, y en casa tampoco hicieron comida.

ANEXOS EUSKAL HERRIA:1

La vivencia de la propia informante nos indica el momento del cambio por parte del *auzoa*, mientras que a finales de la década de los años sesenta el vecindario se hacía responsable de llevar la casa y el ganado. A finales de los años ochenta el *auzoa* realizará el gesto del ofrecimiento para organizar la casa, sin embargo la organización de la misma, ya está consensuada de forma implícita que se realice por sus propios miembros.

A continuación voy a exponer la organización de la casa ante la ausencia del *auzoa*.

1.12.3. ESTRATEGIAS FAMILIARES ANTE LA AUSENCIA DE AUZOA EN LA ORGANIZACIÓN DE LA CASA.

Los casos que muestro a continuación corresponden a finales de la década de los años noventa, si bien el *auzoa* ya hace veinte años que no organiza la casa. Esto ocurre tanto en la zona urbana como en la rural y lo voy a mostrar con las propias palabras de los informantes. Se dan dos situaciones simultáneamente: los miembros de la casa, como apunto arriba, han de organizar todo y a esto hay que añadir que, ante la facilidad de los medios de comunicación, ya desde la década de los años setenta se propicia el que toda la familia extensa pueda estar el día del funeral. Con ella se realizará el comportamiento del *adeuna*¹⁴, dándoles de comer.

La exposición que muestro a continuación sucede en Irun, Gipuzkoa, hace doce años, pero la familia es de Aranaz, Nafarroa.

El espacio físico del que dispone este grupo doméstico es el de una casa unifamiliar en la ciudad de dos plantas. Ello permite que toda la familia extensa pase por la casa.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.10,2-15:06 transcripción de la grabación realizada 29.06.1999.*

¹⁴ Adeuna: Misa de funeral que se celebraba de nuevo a los siete días de realizar todos los ritos funerarios, para que de este modo toda la familia extensa pudiera participar en los mismos.

Patricia: ..Lo que pasa que cuando volvimos la llevaron al tanatorio y estuvo allí toda la noche, no viví su muerte. Pero al día siguiente se hizo el funeral, y vinieron todos los hermanos, todos los sobrinos, todos, ciento y pico, toda la familia al funeral, y luego todos a casa.

Ego: Ciento y pico personas a casa.

Patricia: Toda la familia pasó por casa, estuvo mi cuñada toda la tarde haciendo comida y se comieron todo, comiendo y bebiendo como una fiesta, y yo le decía a mi marido pero esto, y él me decía esto es así, todo el mundo pasa por casa hasta el punto de la noche. Todo el mundo se fue cenado, porque la casa de mi suegro es grande tiene dos comedores.

A continuación voy a mostrar las estrategias familiares adoptadas en un piso. Existen dos elementos: falta de espacio para recibir a la familia extensa así como la ausencia de ayuda del *auzoa*. El hecho sucede en la población urbana de Rentería (Guipúzcoa) hace tres años.

Rakel: Al tío de mi marido que se murió el año pasado por agosto, después de enterrar hicieron una comida en un restaurante, en lugar de preparar ella con los hijos y todo, pues a comer fuera, en casa no se podía estar porque eran muchos, era horrible para la mujer que se le había acabado de morir el marido, no era fiesta, pero era estar todos juntos y que les dieran de comer, mucho mejor que en casa que te vas a matar tú, encima que estás mal, tienes que estar con todos, darles de comer, pues la única forma es que te den la comida.

Patricia Berdeal narra el velatorio de su abuela hace tres años, en Oiartzun (Guipúzcoa) zona rural. El espacio físico del grupo doméstico es el de una villa unifamiliar de dos plantas.

Patricia: Cuando se murió la abuela a velar no vino nadie, claro porque se murió de madrugada y no avisaron, el furgón fúnebre vino muy de mañana a traer algo, porque cuando vinieron a la noche, vinieron a traer la caja y a preparar a la abuela, ...entonces algún vecino vió y llamó a casa, y ya se pasaron, y a las siete y media de la mañana ya estaban todos en casa. Nosotros pasamos toda la noche levantados.

Ibid:23,24,25,

El testimonio aquí señalado muestra la organización de la casa del difunto ante la ausencia de organización por el *auzoa* así como el comportamiento del *adeuna* ante la familia extensa el mismo día del funeral.

1.13. LAS MUJERES DE LA CASA NO IBAN AL ENTIERRO.

Este detalle lo aclararé en la conversación telefónica mantenida el 2000.01.26,3 con Mari Karmen Lamberri. Ella recuerda de su infancia, que no acudió ninguna mujer de la casa al entierro del tío Eusebio, inicios de la década de mil novecientos cuarenta.

Ella tiene la imagen de que solamente iban hombres. Cuando murió su padre hace treinta y dos años no acudió ninguna mujer de la familia. Estamos a inicios de la década de los años setenta.

En su propio relato nos muestra esta situación:

Ego: Y las mujeres iban al entierro o se quedaban.

Mª Carmen: En casa, el padre si, y los hermanos, pero las mujeres ninguna iba al entierro, yo no he visto ir al entierro, ir al entierro hasta que yo estaba casada con mi marido, pero si el día que murió mi tía tampoco fuimos ninguna mujer, y murió hace unos treinta y cinco años porque mi hijo se acuerda de mi tía, y no fuimos nadie, ninguna mujer, todas nos quedamos mirando detrás de los cristales sin retirar las cortinas ni nada, mirando, ya que estaba la Iglesia enfrente de casa, no fuimos nadie, y ahora van las mujeres, las hijas, van todos. Y cuando murió mi padre tampoco fui yo ni nadie, las mujeres nos quedamos en la cocina, además vino el cura y antes de cerrar la caja nos hicieron meternos a nosotras en la cocina, cerraron la puerta, y nosotras sentimos los golpes, yo no sé si sentí dos o tres y perdí el conocimiento, y en los caseríos no iba nadie, nadie.

Ego: Sin embargo las vecinas si iban.

Mª Carmen: Sí, las vecinas iban las más mayores, las jovencitas tampoco, siempre he visto mujeres mayores, jóvenes no, y además siempre atrás eh. Así como ahora van todos mezclados, no, no, las mujeres siempre atrás, y los hombres delante, o sea las mujeres cerraban el entierro.

Ego: No iba ninguna mujer delante.

Mª Carmen: Ninguna, ninguna, y al cementerio ninguna mujer, solo los hombres, las mujeres hasta la iglesia en la misa y luego se retiraban, y no había funerales como ahora, ahora el entierro y luego el funeral, no, no, se hacía todo seguido con cuerpo presente.

Ibid:15

Las mujeres de la casa no acuden a los ritos eclesiásticos, únicamente las mujeres de más edad acompañarán el cortejo fúnebre hasta la iglesia.

- 1.-En el período de 1935-1947 los hombres son quienes van en fila, van delante, cerrando el entierro van las mujeres, pero no las de la familia, ni las vecinas jóvenes, van sólo las mayores.
- 2.-Para Mari Karmen el hecho de que las mujeres fueran detrás en el entierro suponía que lo cerraban.
- 3.- Llegan a la iglesia y las mujeres ya no van al cementerio, aquí solo están los hombres.

4.-Hasta la década de los años mil novecientas setenta las mujeres de la casa del difunto siguen sin salir de la misma.

En la misma conversación telefónica Mari Karmen evocará la imagen del cortejo fúnebre saliendo del caserío. Seis hombres portaban el ataúd y seis cintas eran llevadas por el *auzoa*, que respondía al mismo grupo de edad y categoría social : soltero-a, casado-a, etc. Además también se representaba el género, hombre o mujer.

Durante el proceso ritual existe la manifestación por parte de la comunidad de expresar el lugar que el difunto ocupaba como miembro de la misma. Una vez culminado el rito funerario, el difunto pasa definitivamente a ocupar este estadio como tal.

1.14. EL DIFUNTO EN LA COTIDIANIDAD DE LA *ETXE*.

1.14.1.EN LA *ETXE* DE ESTER IBARBUREN NO SE HABLA DE LOS DIFUNTOS.

En el caserío Itxikondo de Aia, no se habla de los difuntos, esto está recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.09.30,4-8:55 transcripción de la grabación realizada el miércoles 15 de septiembre de 1999, en Aia.*

Ego: Y cuando tú eras niña pequeña, recuerdas de que contaran cuentos sobre los difuntos.

Esther: No querían decir nada. La abuela, que era hermana de mi padre, se le murió un hijo de veintiocho años, y nosotros queríamos saber lo que era, yo me acuerdo que la abuela lloraba claro por su hijo y no preguntábamos nada, de miedo a preguntar...No había en casa costumbre de hablar de los difuntos...a mis hermanos tampoco les gusta, a mi me gusta, la que hacía tal y eso, pero tampoco mucho, por mis hermanos eh, ya les noto yo que no.

ANEXOS EUSKALHERRIA INFORMANTES:13-14

Esther ha nacido en el año 1941, y su abuela lloraba ante la muerte de su hijo, a diferencia de la actitud mostrada por la abuela de Mari Karmen Lamberri. Sin embargo, en ambos caseríos, tanto en el de Aduna como en éste de Aia, coinciden en no hablar del difunto una vez muerto.

Este entra en otra categoría relacional. Si bien, si se arreglan los asuntos pendientes que dejó en vida.

Todos los casos aquí expuestos reflejan que con el difunto de la casa se establecen varios niveles de comunicación: desde hacerle partícipe de los hechos de la cotidianidad, como puede ser la pérdida de objetos, hasta realizar con el difunto de forma consensuada en la *etxe* un comportamiento general de silencio en todos los miembros. Realzando de este modo la ausencia del difunto y mencionándolo únicamente en la oración. Estamos ante dos niveles de comportamientos con los difuntos.

Primer nivel consta de dos actitudes:

- 1) hacerles partícipes de la cotidianidad ante determinadas situaciones.
- 2) No se habla del difunto, únicamente se le menciona en los rezos.

Segundo nivel consta de una única actitud: No se habla del difunto, únicamente se le menciona en los rezos.

1.14.2. LA PETICIÓN DE AYUDA AL DIFUNTO PARA ENCONTRAR OBJETOS PERDIDOS EN LA GENERACIÓN NACIDA EN LA DÉCADA DE 1930.

M^a Karmen Lamberri me hará la siguiente aclaración telefónica el 2000.01.27,4-21:54 Ante la pregunta de si existía alguna costumbre de nombrar a los difuntos, además de hacerlo en los rezos diarios, me dijo que sí y que a éstos se les nombraba sobre todo cuando se perdía algún objeto en casa. Entonces se le decía al difunto con el que más comunicación se mantenía: que señalara con el dedo el lugar donde estaba el objeto perdido.

A este respecto, Pepi Arrieta de Pasai San Pedro (Gipuzkoa), y pertenece a la generación nacida en la década de los años mil novecientos treinta, me lo nombrará en sus relatos biográficos. Esta mujer recurre a dos difuntos de la casa, o bien a su madre o bien a su hijo, si bien es al hijo a quien más se dirige haciéndole partícipe de la cotidianidad de la casa.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.06.10,4-16:46 Transcripción de la grabación.*

Pepi: yo soy de rezo diario, es que yo muchas veces hablo con mi hijo y ni le rezo, me entiendes, hablo con él, estoy pensando en él y le digo hay si verías.

Ego: Cuando tienes problemas o así, sueles con el hijo, con el padre o la madre sueles hablar, ya me ayudarás.

Pepi: Sí, todo, y me ayudan, eso es así garantizado.

Ego: Tu sabes que te ayudan.

Pepi: Yo sé que me ayudan porque muchas veces, tengo unos problemas o porque has perdido algo, o porque tengo aquello y como voy a solucionarlo, a mi madre y a mi hijo sobre todo, y me conceden todo lo que les pido, te lo puedo garantizar...yo soy de rezo diario.

EUSKAL HERRIA INFORMANTES 1999:6-7

El testimonio de Pepi Arrieta refleja cómo la comunicación que establece con sus difuntos le ayuda en la solución de sus problemas. Confiriéndole a sus difuntos una participación en la cotidianidad de la casa cuyo nexos es el intercambio petitorio.

1.14.3. LA COMUNICACIÓN CON LOS DIFUNTOS EN LA COTIDIANIDAD DE LA ETXE EN LA GENERACIÓN NACIDA EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS 1960.

Lo voy a exponer partiendo de los relatos biográficos de Patricia Berdeal como representante de esta generación que corresponde a la nacida en la década de los años mil novecientos sesenta. Su grupo doméstico se ha dedicado al comercio, actualmente ella está al frente del negocio familiar. Voy a iniciar con su propio relato como realiza su comunicación con la trascendencia. Recogido en el documento etnográfico *Transcripción de la grabación realizada hoy martes día veintinueve de junio de 1999*.

Ego: (me dirijo a Patricia): Sueles rezar por tus difuntos.

Patricia: Rezar, rezar a veces, más bien suelo dar gracias...por lo que tengo, a veces para pedir ayuda...directamente a Dios.

Ibid:27

Patricia no acostumbra a rezar por los difuntos, ni establece con ellos un intercambio petitorio. Sin embargo, sí mantiene un diálogo con ellos en la cotidianidad. Recogido en el documento Pablo-Enea 1999.11.29,1-20:56, grabación realizada el mismo día.

Patricia: La última vez me pasó ahora va a hacer un año, mi hija se iba de excursión tres días a Orio, a media noche se me ocurrió ponerme a planchar el saco de dormir, quemé la bolsa del

saco de dormir, necesitaba tapar el agujero, y me acordé de mi abuela, que me decía, el petacho aquel que quitamos de un chandal, que era un dibujo que quitamos del chandal de la niña cuando era pequeñita, y a mi abuela que le había gustado, lo había cortado y lo había guardado, y por qué no lo pones en el agujero. Entonces yo hablé con ella como si estaría presente, y yo le dije: Donde está, y me contestó, pues en el segundo cajón de mi armario en la parte de atrás en una caja, y fui al armario saqué el petacho y lo cosí, y mi marido que estaba en la sala me dijo: Pero con quien has estado hablando. (Patricia): Con la abuela. (Marido): Pero si la abuela hace un año que se ha muerto. Esa es una vez de las que me ha pasado. Unos meses antes que esa vez, igual hacía unos meses que la abuela se había muerto. Estaba buscando una goma y mi hija que necesitaba la goma, que necesitaba la goma, y yo no la encontraba en ningún sitio. Y dónde la sueles guardar, pues has mirado en la habitación de arriba, has mirado, y la niña estaba pidiendo la goma y yo no sabía donde estaba la goma, y entre la casa que es grande que no sabia donde la había guardado, y estábamos todo el mundo en la cocina sentados en la mesa, y dije: Pero abuela donde está la goma, y yo oí la voz de mi abuela que me decía: En el fondo de la cocina, y en efecto. Hay una tetera de porcelana alta, y en la tetera apareció la goma, y nunca se me hubiera ocurrido a mi meter la goma, ni nadie de casa sabia que estaba allí la goma, y apareció la goma.

ANEXOS PLANTILLA TESIS 1999:1

En este texto Patricia demuestra cómo ella se relaciona con su abuela difunta en los hechos de la cotidianidad; le pregunta en un diálogo interno a ver donde están las cosas y ella le responde.

Patricia no realiza esto como petición sino como diálogo, y en efecto aparecen las cosas.

Se ha producido un importante cambio en la relación con los difuntos en las nuevas generaciones, con estos se establece un diálogo no como si éste perteneciera a la trascendencia, sino como si estuviera en vida. Este cambio no lo extiendo a toda la generación de Patricia, solamente lo señalo como existente en dicha generación.

1.15. MARI KARMEN LAMBERRI DE 1976- 1999.

Señalo la fecha de 1976 en sus relatos biográficos por la importancia que tiene en los mismos, ya que dejará sus creencia religiosas católicas romanas para sustituirlas por sus creencias religiosas católicas evangélicas. En éstas existe una nueva cosmovisión respecto a la relación con los difuntos. En primer lugar la relación con las personas que mueren cambia, ya no es la categoría de difunto de la cosmovisión católica romana, mientras que en la evangélica una persona se muere y esperará a la resurrección. Mientras ésta no llega, no precisa de la intercesión de los vivos, como son los rezos, las limosnas, etc.

En 1997 se muere la madre de Mari Karmen, que ya es octogenaria, su hija se va a debatir entre el cambio en la simbolización tanto la que es impuesta por el colectivo social como en la de su propia biografía. Para el antropólogo Jean BAUDRILLARD en su libro *L'échange symbolique et la mort* (1976), reflexiona respecto a los ancianos lo siguiente:

A mesure que les vivants vivent plus longtemps, à mesure qu'ils "gagnent" sur la mort, ils cessent d'être reconnus symboliquement.

BAUDRILLARD Jean(1976):249

Si bien para el autor los ancianos van dejando de ser reconocidos simbólicamente a causa de su longevidad, sostengo que esta reflexión no se da de forma mayoritaria: 1°. Porque el anciano representa para las siguientes generaciones la memoria de su vida, y es en la memoria donde nos sostenemos; en ella está todo aquello que hemos aprehendido y lo hemos hecho "nuestro". 2°. La necesidad de simbolizar está íntimamente relacionada con nuestro propio manejo de los miedos más profundos, junto con la reorganización que para los vivos supone la falta de una persona.

A continuación voy a señalar siguiendo el testimonio de Mari Karmen, cómo vive ella la muerte de su anciana madre.

Mª Carmen: A mi madre, el entierro a la mañana y a la tarde el funeral.

Ego: Eso en que año fue.

Mª Carmen: Lo de mi madre, hace dos años en Tolosa. En Hernani del tanatorio al cementerio y luego al funeral.

Ego: Tu madre estuvo en el tanatorio.

Mª Carmen: Sí, pero en el mismo cementerio de Tolosa.

Ego: En el tanatorio estuviste velando por ella.

Mª Carmen: Mi hermano tenía la llave, porque allí hay cuatro tanatorios, él cerró, y a la noche todos a casa, dijo que aquí no se queda nadie, la madre de aquí no sale, se fue como una virgencita.

Ego: Era la primera vez que alguien se quedaba solo.

Mª Carmen: (empieza a llorar), si, porque con mi padre estuve yo toda la noche en casa...fue hace treinta y dos años..., pero con mi padre le dije a mi hermano de aquí no me movéis, no me habéis dejado estar en la clínica pero ahora voy a estar aquí con él toda la noche..., él (el hermano) está soltero ese no se casa tiene cincuenta años.

Ante la muerte de la madre de Mari Karmen, el hermano soltero es el representante de su casa y quien decide las pautas en el rito funerario.

1.-Estamos ante un caso en el que es el hermano soltero el representante de la casa y quien toma las decisiones. Sin embargo, en la década de los setenta vive la madre y la hermana decide velar a su difunto padre.

2.- Finales de la década de los noventa. La madre no está en el espacio doméstico, está en el tanatorio, es un espacio nuevo. El hermano decide cerrar la puerta de noche y que no se vea. La hermana no reacciona, pero sí sufre en soledad, ante este hecho, no se le da la oportunidad de vivir una situación de margen junto con su difunta madre.

VIVENCIA ANTE EL ENTERRAMIENTO DE SU MADRE Y FUNERAL.

Mari Karmen por primera vez acude al entierro y funeral de su difunta madre, se le pide un cambio de comportamiento como miembro perteneciente a su casa, y ella así lo realizará. Si bien como persona individual decide comportarse en posteriores ritos funerarios con los modelos de miembro adquiridos a lo largo de su vida.

Ego: Hace dos años cuando murió la madre fuiste al cementerio.

Mª Carmen: (baja el tono de voz), si, fue la primera vez, y casi me caigo yo al panteón, pero no, no es agradable, para mi es como si meten allí un cacho, un cacho tuyo, y sentí una sensación de vértigo como de que me iba a ir, son impresiones muy fuertes.

Ego: Y al funeral también.

Mª Carmen: Si, y llorando a moco tendido, no vuelvo a ir, todo el tiempo estás llorando toda la gente te agarra. La gente va cuando le muere el marido, pero yo no, yo no voy a enterrar a mi marido, me quedo en mi casa, y lo digo como lo siento...

Ibid:29

La experiencia vivida en el entierro de su madre es fuerte para ella. Es la primera vez que tiene que incorporar otros elementos, ella ha sido socializada a no salir de casa en los entierros de los miembros de la misma.

El funeral también lo lleva mal. Ante todo lo vivido decide que en la siguiente muerte de la familia ella no vuelve a asistir a estos actos. En esta decisión se halla el peso de toda una biografía en la que ha aprehendido unos comportamientos ante la muerte.

Sobre su actual relación con su madre difunta, me proporcionará la siguiente información en la conversación telefónica el día 2000.01.27-21:45

Hace dos años se le murió su madre y con ella tiene un dialogo en el que le dice que la echa mucha de menos, pero no le reza ni le pide nada cuando está preocupada, angustiada o en apuros. Los rezos los dirige directamente a Jesús como único mediador ante Dios y los hombres. Ante la pregunta que le formulo: ¿por qué le dices a la *ama* que le echas de menos?. M^a Karmen me dice: Yo sé que ella no me puede escuchar, está muerta y ya está, igual ahora estoy equivocada y cuando me muera resulta que es otra cosa, pero me sale decir eso. Despedida telefónica.

En su narrativa biográfica “salta” de sus vivencias en el caserío a otros episodios de su vida, sin “cerrar” aquella etapa. No obstante, la fuerza de la memoria en la narrativa le lleva a ella misma a abordar el final del modo de vida en el caserío.

Todo comenzó por una fuerte discusión con el tercer hijo adoptivo. Éste discutió con la abuela Agustina (*etxeakoandre*) y se fue de la casa. La abuela a partir de ese momento dejó de ir a vender a San Sebastián; entonces decían que le entró tristeza. El hijo Julián, que era el que iba a quedarse con el caserío, también discutió con la abuela y abandonó el caserío. En el momento en que se muere el abuelo en 1948, se pierde la relación con el caserío. A esto hay que añadir que la abuela y la tía Maritxu deciden abandonar el caserío y se instalan a vivir en un piso en Beasain.

Esto me lleva a la reflexión de que en un grupo doméstico todas las personas son imprescindibles, si bien como miembros existen relaciones jerárquicas entre unos y otros. No obstante, ante el abandono del grupo de uno de los mismos, éste se tiene que reorganizar en el mismo espacio e incluso llegar a cambiar de espacio y de modo de vida. como ocurre con la abuela y su hija.

Una vez recorridos los relatos biográficos de Mari Karmen Lamberri, en los que un peso muy importante de sus comportamientos se encuentra en la vivencia de Aduna, vemos la influencia que en ella ejercieron sus miedos ante el murmullo de los rezos desde que se levantaba hasta que se acostaba. Pero, a la vez, gravita sobre ella el enorme atractivo que ejercía aquel lugar y la figura de su *amona* entre seriedad respeto y admiración, y la del *aitona* con sus silencios.

En Mari Karmen se encuentran gestos como el dar limosna siempre que se la piden, y con relación a su madre difunta ésta sigue para ella estando en la casa y le dirá: “Amá cuanto te echo de menos”.

ACTIVANDO LA “ARGIZAIOLA” Reportaje fotográfico realizado por la autora de este trabajo.
Parroquia de San Sebastian Aia: 1999.12.06.1-Misa de las ocho Acudo con Ester Ibarburu

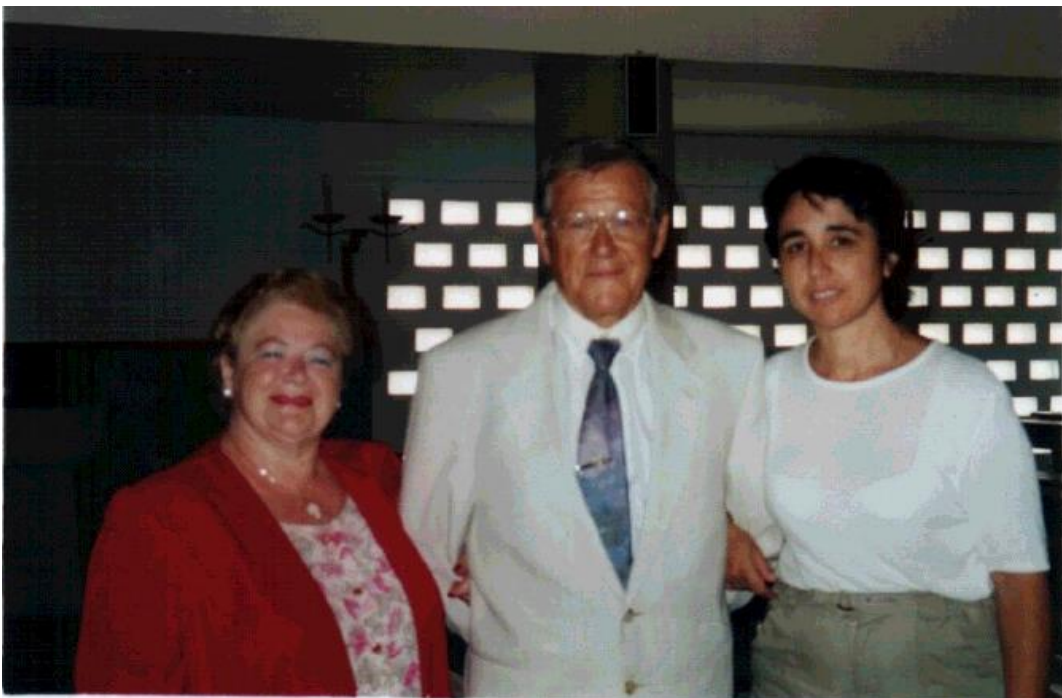


Foto n°1: 07:40



Foto N°2: 08:10

De izquierda a derecha: Mari Karmen Lamberti, Antonio Morcillo (su esposo), Rosa Garcia (autora antropóloga de este trabajo) Lugar: Iglesia de Santa Cruz – Rada (Nafarroa) 1999.09.04.6-13:00 antes de comenzar la misa.



CONCLUSIONES

1.-Los hechos, que en la memoria colectiva entran en la narrativa de los cuentos sin la vivencia de sus actores sociales, cumplen su función simbólica profunda, en la forma que dichos actores van a representar, sin embargo éstos tienen que “disfrazar” a nivel de vivencia la narrativa del cuento, cuando ésta no está activada como tal en la memoria colectiva. Este hecho ocurre con las premoniciones.

2.-El relato biográfico nos muestra que en todo comportamiento cultural como miembros, se halla la manifestación del individuo, éste se desarrolla en la miembralidad que a su vez se establece en y para el grupo social.

El testimonio de los mismos, demuestra la fuerza que tiene una biografía en las decisiones a tomar respecto a nuestros comportamientos culturales, en los que los elementos transmitidos a nivel intergeneracional y aprehendidos como tal constituyen uno de los factores que nos están mostrando el dinamismo de la cultura. En el momento de realizar esta investigación 1998-1999, el simbolismo de la casa sigue vivo en el comportamiento cultural vasco.

Tanto el *auzoa*, familia extensa como amigos en general, el hecho de que uno de los miembros de la comunidad pase al estadio de difunto afecta de diferente manera a todos, ya que el difunto pertenece a toda la comunidad.

La comunidad, ante el gesto de entregar dinero a los miembros de la casa, confiere la permanencia del difunto en la misma. Entre sus miembros, la responsabilidad recae en quien representa a la misma, que mayoritariamente es la mujer, para que se realicen misas por el alma del difunto.

En la casa sus miembros simbolizarán a dos niveles: o bien haciéndole partícipe al difunto de la cotidianidad ante determinadas situaciones y además estableciendo con él un intercambio petitorio mediante los rezos, misas etc. Y el segundo nivel es no haciéndole partícipe al difunto de la cotidianidad, y estableciendo con él únicamente un intercambio petitorio. También constato en las nuevas generaciones un diálogo con el difunto en la cotidianidad sin intercambio petitorio.

Por todo ello sostengo, que el carácter de panteón familiar conferido a la casa, tal y como lo menciona BARANDIARÁN, sigue estructural actualmente en la cultura vasca, mediante el simbolismo que la comunidad le confiere a los miembros de la casa y mediante la actitud que los mismos tienen cara a sus difuntos.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.

APALATEGI BEGIRISTAIN, Joxemartin: *Introducción a la Historia Oral, Kontzaharrak (Cuentos Viejos)*. 1987 *Anthropos*

ARSUAGA Juan Luis MARTINEZ, Ignacio (1998): *La Especie Elegida*. Editores: *Temas de hoy, Madrid*.

BARANDIARAN, José Miguel: *Obras Completas IV*. 1974 Edit. "Gran Enciclopedia vasca"

BARANDIARAN, José Miguel (1921): *Revista anuario de Eusko folklore (Reed. 1981) pág. 11-15*

CARO BAROJA, Julio (1971): *Los Vascos* Istmo. Madrid.

BAUDRILLARD, Jean 1976: *L'échange symbolique et la mort*. Gallimard. France

MONTAIGNE, Michel (1533/1592) (1965): *Essaies I*, Gallimard. France

DEL VALLE, Teresa, Y Otros (1985): *Mujer vasca imagen y realidad*. Anthropos. Barcelona

GARCÍA ORELLÁN, Rosa: *Etnografía y relatos biográficos en Euskal Herria* (1998-1999) Sin publicar.

MAUSS, Marcel (1533/1592) (1969): *Essaies de Sociologie*, Minuit. Paris

LÉVI-STRAUSS, Claude (1964) : *Mythologiques. Le Cru et le Cuit*. Plon. France

LÉVI-STRAUSS DIDIER ERIBON (1988): *De prés et de loin* Odile Jacob France

LE ROY LADURIE, Emmanuele (1975): *Montaillou village Occitain de 1294-1324*. Gallimard

JUNG, Carl Gustav (1994): *Tipos Psicológicos* (Título original *Psychologische Types*, 1971) Editores: Edhasa, Barcelona

HALWACHS, Maurice (1877/1945) (1968): *La mémoire collective*) Edit: Universitaires de France.

VAN GENNEP, Arnold (1837/1957) (1981): *Les rites de passage* 1909. Éditions Picard Paris.

SIMMEL, Georg (1858/1918): *Sociología. I Estudios sobre las formas de socialización* 1986 (Título original: Soziologie Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 1908)

LOUIS-VINCENT, Thomas: *Antropología de la muerte* 1993 (Título original: Anthorpologie de la mort, 1975), Fondo de Cultura Económica.México.

II PARTE

ÍNDICE:

TITULO: MANIFESTACIÓN DEL ETHOS CULTURAL VASCO ANTE LA MUERTE VIOLENTA DE AITOR ZABALETA.

INTRODUCCIÓN.....	89
1. RESPUESTA SOCIO-CULTURAL A LA MUERTE DE AITOR ZABALETA A TRAVÉS DE LA PRENSA: “LOS UNOS” Y “LOS OTROS”	92
1.6. “REZAR A LA VIRGEN DE ARANZAZU Y DEL CORO PARA QUE AITOR ESTE CON NOSOTROS.”	95
1.7. “LOS MADRILEÑOS SENTIMOS UNA GRAN VERGÜENZA”	96
1.8. COMUNICACIÓN DE LA MUERTE DE AITOR	97
1.9. SIMBOLIZACIÓN RITUAL FUNERARIA COLECTIVA.	98
1.4.1. RITO FUNERARIO RELIGIOSO.....	102
1.4.2.HOMENAJE A AITOR: SIMBOLIZACIÓN LAICA DEL RITO FUNERARIO	105
1.4.2.1.EN LA CULTURA VASCA	105
1.4.2.2. EN LA CULTURA CASTELLANA	107
1.10. LA CASA DE AITOR, RESPUESTA COMO GRUPO DOMÉSTICO: DESDE SU PERTENENCIA A SU GRUPO CULTURAL VASCO, A TODOS LOS GRUPOS CULTURALES	110
2. COMPORTAMIENTO CULTURAL DE LA MADRE DE AITOR ZABALETA ANTE LA MUERTE VIOLENTA DE SU HIJO: “AITOR ETXERA GOAZ”	115
2.1.PRESENTACIÓN DE ARRATE KORTAZAR.....	115
2.2. LE COMUNICAN EN EL HOSPITAL LA MUERTE DE SU HIJO	116
2.3. ENCUENTRO DE LA MADRE CON EL HIJO: EL PERDÓN Y LA VUELTA A CASA.....	117
2.4. VELANDO A SU HIJO	118
2.5. LA CIENCIA PASA AL ESTADÍO DE LA TRASCENDENCIA.....	121
2.6. LA IMPORTANCIA PARA ARRATE DE CÓMO INCLUIR EN SU MEMORIA LA MUERTE DE SU HIJO	122
2.6.1. RETENIENDO EN EL RECUERDO LOS ÚLTIMOS MOMENTOS DE AITOR.....	124
2.7. PACTOS QUE HACE CON ELLA MISMA PARA SOBRELLEVAR EL DUELO	125

2.7.1. EN UN PRIMER MOMENTO AYUDA PSICOLÓGICA EN EL DUELO	126
2.7.2. SEGUNDO MOMENTO: AYUDA EN SUS CREENCIAS PROFUNDAS	127
2.8. DESDE EL REZO COMUNITARIO EN LA <i>ETXE</i> AL REZO INDIVIDUAL	131
2.9. LA CONTRADICCIÓN AYUDA A LA MADRE A SOBRELLEVAR EL DUELO	133
2.10. REPERCUSIÓN DE LA MUERTE DE AITOR EN SU ENTORNO DOMÉSTICO.....	134
2.10.1. DUELO DE LA NOVIA	135
2.10.2. DUELO DE LA HERMANA	136
2.11. EL RECORDATORIO: TESTIMONIO SOCIAL DEL “CIERRE BIOGRÁFICO”	137
CONCLUSIONES.....	140
BIBLIOGRAFÍA.....	142

II PARTE:

MANIFESTACIÓN DEL ETHOS CULTURAL VASCO ANTE LA MUERTE VIOLENTA DE AITOR ZABALETA.

INTRODUCCION

Comenzaré por mostrar el pensamiento del antropólogo LOUIS-VINCENT Thomas, en su monografía *Antropología de la Muerte* (1993), (título original *Anthropologie de la mort*, 1975), donde reflexiona sobre la muerte violenta:

En la fuente misma de nuestra toma de conciencia del poder, se encuentra el poder de dar muerte: la superioridad del adulto sobre el niño consiste en que él puede matar sin remordimiento, porque decide tener razón.

LOUIS-VINCENT(1993):561

Una reflexión de estas características es la que nos lleva a razonar lo irrazonable, (es decir, el hecho de que una persona cause la muerte a otra de su misma especie) mediante la representación mental de la atracción del poder. Este hecho se encuentra en nuestra profunda concepción judeo-cristiana ilustrada ya en el primer libro de la Biblia, donde Caín mata a su hermano Abel. Lo voy a citar de la *Biblia de Jerusalén* (1975).

Conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín, y dijo: “He adquirido un varón con el favor de Yaveh.” Volvió a dar a luz, y tuvo a Abel su hermano. Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador. Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahveh una oblación de los frutos del suelo. También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño, y de la grasa de los mismos. Yahveh miró propicio a Abel y su oblación, más no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro. Yahveh dijo a Caín: “¿Por qué andas irritado, y por qué se ha abatido tu rostros? ¿No es cierto, que si obras bien podrás alzarlo? Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicie y a quien tienes que dominar.” Caín dijo a su hermano Abel: “Vamos afuera”. Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató.

Yahveh dijo a Cain: “¿Dónde está tu hermano Abel?. Contesto no sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?” Replicó Yaveh: “¿Qué has hecho?. Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Pues bien: maldito seas, maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra”

GÉNESIS:4,1-12

Expongo todo este texto para indicar el proceso que ha llevado a la muerte de Abel por su hermano Caín. Si bien el relato en sí está abierto a multitud de “miradas” e interpretaciones, en el mismo se dan tres situaciones: unos hechos previos que llevan a producir la muerte en “el otro”, la producción de la misma, y una respuesta. En nuestra memoria cultural judeo- cristiana, este crimen es el primero que, a nivel simbólico, se produce en nuestra especie.

Estos tres elementos aquí señalados en los que se muestra el proceso que lleva al crimen, el crimen en sí mismo y su respuesta. Todos ellos, se van a producir en la muerte violenta que sufrió Aitor Zabaleta. En ella se va a manifestar el Ethos cultural vasco.

Comenzaré por la definición de Ethos, ésta la voy a mostrar siguiendo el pensamiento de dos autores: Clifford Geertz y Claude Lévi-Strauss, ambos me llevarán a mi propia formulación.

Para el antropólogo Clifford GEERTZ , en su monografía *La interpretación de las culturas* (1990) (Título original: *The interpretation of Cultures* 1973) expone respecto al ethos:

El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja.

GEERTZ Clifford (1990):118

Estamos ante la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo, a esta reflexión voy a matizar que la toma de conciencia de un Ethos se produce en contraposición de la manifestación de un grupo en relación a otro. Por ello voy a comenzar por la reflexión que el antropólogo Claude LEVI-STRAUSS, realiza a este respecto, cuyo pensamiento se halla recogido por Tzvetan TODOROV en su monografía *Nous et les autres La réflexion française sur la diversité humaine* (1989) expone:

Une humanité qui a découvert la communication universelle sera plus homogène qu'une humanité qui l'ignorait; cela ne veut pas dire que toutes les différences y seront supprimées. Le supposer implique qu'elles soient le fruit de la seule ignorance mutuelle: c'est embrasser, sans le vouloir, le thèse même des scientifiques qu'on voulait combattre. Si les contacts actuels agissent dans le sens du rapprochement, le poids de l'histoire, qui ne disparaît jamais, produit (quoi qu'en dise Comte) un effet en sens contraire. De plus, la constitution d'un État universel n'est pas pour demain, et les populations humaines ont *besoin* de se penser différentes pour seulement concevoir leur identité (l'exemple des Canadiens vient facilement à l'esprit). Les différences se déplacent et transforment; elles ne disparaissent pas.

LÉVI-STRAUSS Claude (1989):94

Los elementos aquí expuestos parten de una sincronía, que responden al momento actual de la comunicación, extendiéndose de forma uniforme por todas las culturas, pero en cada una existe el peso de su historia, es decir no existe sincronía sin diacronía, ambas forman una unidad inseparable en toda cultura. Quiero añadir que en esta unidad se halla la memoria colectiva, donde se encuentra tanto a nivel oral como escrito además de la historia, también los cuentos y los mitos. Todo ello sostenido en la memoria biográfica de los actores sociales. Es decir, aquello que el grupo así mismo se permite recordar, pero donde está también el olvido, ambos elementos se manifiestan en los comportamientos más profundos, por ello comparto plenamente con el autor que las diferencias de los unos y los otros se pueden desplazar y transformar pero no desaparecen.

El estudio que realizo va a tener dos vertientes: La primera parte va a consistir en un análisis recogido a través de la prensa, en el que la implicación socio-cultural se va a reflejar a varios niveles: como grupo cultural vasco, como grupo cultural vasco en relación a otros grupos culturales y como grupo doméstico vasco que responde a todo tipo de grupos.

La segunda parte del trabajo va a consistir en el análisis del propio testimonio de Arrate Kortazar, madre de Aitor Zabaleta, ante la muerte de su hijo.

El ethos, en sí es la abstracción de una manifestación colectiva, o "la síntesis original" tal y como establece Claude LÉVI-STRAUSS en la entrevista que le realiza Didier ERIBON y recogida en el libro *De près et de loin* (1998)

Toutes les cultures résultent de brassages, d'emprunts, de mélanges qui n'ont cessé de se produire, bien que sur des rythmes différents, depuis l'origine des temps. Toutes pluri-culturelles

par leur mode de formation, les sociétés ont élaboré chacune au cours des siècles une synthèse originale.

LÉVI-STRAUSS, Claude y ERIBON, Didier:212

Para el autor es en la “síntesis original” elaborada por las sociedades donde se produce la manifestación cultural. En ella, introduzco mi reflexión, en dicha manifestación se halla la biografía de cada uno de sus componentes, y es en ésta donde confluye la “síntesis original” de cada cultura.

Este es el motivo de que el Ethos cultural vasco lo muestre profundizando a dos niveles: a través del análisis del comportamiento colectivo y a través de un relato biográfico. Todo comportamiento colectivo se sustenta en la biografía de cada uno de sus actores sociales. El UNO se halla en el TODO que es el Ethos, si bien el TODO es la abstracción de todos los UNOS.

Esta es la exposición que a continuación realizo.

1.- RESPUESTA SOCIO-CULTURAL A LA MUERTE DE AITOR ZABALETA A TRAVÉS DE LA PRENSA: “LOS UNOS” Y “LOS OTROS”.

Toda muerte en sí es social por excelencia, pero en este caso estamos ante una muerte violenta enmarcada dentro de una doble manifestación cultural vasca y castellana a través de un ritual público, como es un partido de fútbol. En él dos equipos miden sus fuerzas: el Atlético de Madrid, representante de los castellanos y la Real Sociedad, representante de los vascos. Esta categorización la hago siguiendo los mensajes de la prensa en la que se hallan los testimonios de los propios actores sociales; no obstante, dejo abiertas otras posibilidades que puedan darse en los mismos, tales como que un vasco pueda ser aficionado del Atlético de Madrid.

La manifestación deportiva es una de tantas expresiones colectivas, donde el ethos de los “unos”, se delimita y muestra claramente en contraposición a los “otros”. El ethos vasco y castellano activará sus símbolos culturales ante la muerte de Aitor Zabaleta.

En este caso los hechos ocurren entre los seguidores de dos equipos de fútbol. En primer lugar voy a establecer que toda representación deportiva es un símbolo para el grupo social, puesto que en ella se vuelcan las aspiraciones del mismo como pueden ser: fuerza, destreza, habilidad, por nombrar algunas. A esto añadir que toda actividad deportiva, y el fútbol es una de ellas, está retroalimentada por sus seguidores, “los aficionados”.

Los aficionados que se encuentran en peñas organizadas y el conjunto de futbolistas con sus representantes forman una unidad. Esto se demostrará a lo largo del proceso que a continuación analizo.

La competición deportiva es un rito colectivo, que consta de tres fases:

1º) Ir al encuentro de la realización del Partido.

2º) El momento de realización del Partido que se producirá en un concreto espacio ritual: el estadio.

3º) El regreso del mismo.

En estos tres momentos tanto jugadores como seguidores están en un mismo espacio/tiempo ritual, aunque con características diferentes. En el momento de la confluencia ritual, que es la celebración del partido, la activación de la unidad entre jugadores y seguidores alcanza su punto máximo.

No obstante, todas estas fases son imprescindibles y forman una unidad. Esto se demuestra en la manifestación de los hechos que a continuación describo.

La muerte violenta de Aitor Zabaleta se producirá en la primera fase ritual, que es la de ir al encuentro de la realización del Partido. En el mismo se van a producir una serie de provocaciones por parte de un grupo de aficionados del Atlético de Madrid al equipo contrario, en este caso el que representa Aitor, la Real Sociedad. Estas provocaciones irán dirigidas, no directamente hacia a Aitor, pero si al grupo en el que se encuentra, que lo forman miembros de la peña femenina Izar. El grupo de seguidores del Atlético de Madrid realizará la agresión al grupo de la Real Sociedad y se producirá a través de un signo representado en la bufanda de la Real que lleva puesta la novia de Aitor. Esta acción seguirá desarrollándose hasta terminar rodeando a la víctima, Aitor, a la entrada del estadio, produciéndole la mortal puñalada.

Según la prensa los seguidores del equipo madridista anteriormente habían sido agredidos en Bilbao en ocasión de la celebración de otro partido de fútbol. Con el acto realizado sobre el seguidor de la Real, cumplen su objetivo de venganza. Aquí se encuentran unidos el proceso y la acción, al igual que ocurre en el caso de Caín y Abel, que nos recuerda nuestra memoria

cultural más remota a nivel simbólico, y en el que Caín mata a su hermano Abel, tras vivir un proceso que culmina en la acción mortal. A partir de la muerte de Aitor se producirá la respuesta colectiva, en la que hay que destacar las características especiales de dicha muerte. A este respecto BAUDRILLARD en su monografía *L'échange symbolique et la mort* expone:

Toute passion se réfugie alors dans la mort violente, qui seule manifeste quelque chose comme le sacrifice, c'est-à-dire comme une transmutation réelle par la volonté du groupe. Et ceci, que la mort soit accidentelle, criminelle ou catastrophique, peu importe –à partir du moment où elle échappe à la raison “naturelle”, où elle est un défi à la nature, elle redevient affaire du groupe, elle exige une réponse collective et symbolique- en un mot elle soulève la passion de l'artificial, qui est en même temps la passion sacrificielle.

BAUDRILLARD Jean (1976):251-252

Estamos ante una muerte, como bien señala el autor, que escapa a la razón, donde negamos el propio proceso de la naturaleza. Toda muerte revierte en el grupo exigiendo una determinada respuesta simbólica. Este hecho en sí tiene como sustrato la pasión del sacrificio.

La reconstrucción del tejido social se realiza en la respuesta simbólica colectiva. A este respecto reflexiona el antropólogo Marc AUGÉ en su monografía *La mort et moi et nous* (1995) expone:

Plus généralement, nous savons bien que toute l'activité rituelle qui suit la mort d'un individu a pour effect, et certainement aussi pour but, parce qu'il est peu probable que ce soit inconscient, de reconstituer le tissu social des vivants.

AUGÉ Marc (1995):73

En el desarrollo que expongo a continuación, el ethos vasco se activa una vez producida la muerte cuyo detonante es el sacrificio de un miembro de la cultura vasca. A partir de aquí ésta comienza a simbolizar para reconstruirse a sí misma, ésta reconstrucción se va a producir a varios niveles de la sociedad: en el estamento deportivo, en el familiar y en el social en general, donde existe una trayectoria política determinada. El estamento religioso será quien aglutine a todos, si bien cada uno mostrará un proceso de simbolización propio.

Todo el análisis de prensa que realizo a continuación corresponde al dossier facilitado por la Diputación Foral de Gipuzkoa a Arrate Kortazar, madre de Aitor Zabaleta. Ella me lo entregará personalmente el 2000.03.28,3-10:00 en la c/ Oienetar, Antiguo-Berri de la capital gipuzkoana, para que realice este trabajo.

El título del dossier se denomina: “*Sobre el Apuñalamiento del Aficionado Realista Aitor Zabaleta*” (1998.12.09 /1999.01.12). Registrado en Dokumentazio Zentroa Kontsulta zk.:7905 1999/01/12

1.1. “REZAR A LA VIRGEN DE ARÁNZAZU Y DEL CORO PARA QUE AITOR ESTÉ CON NOSOTROS.”

Así en el *Diario Vasco*, el miércoles 9 de diciembre de 1998 en la pág 44 de la columna de deportes expone:



Tenemos que partir del hecho de que tanto seguidores como futbolistas forman una unidad, existe una retroalimentación entre ambos, no cabría un partido sin seguidores, un campo sin ellos sería como un entrenamiento pero no un partido. Ambos tienen siempre un representante; en este caso es Luis Uranga, presidente de la Real Sociedad. Van a ser sus declaraciones las primeras que salen a la prensa: Es significativo el contenido del mensaje: “Hay que aparcir el resultado de la eliminatoria y rezar a la Virgen de Arantzazu y del Coro para que Aitor esté con nosotros”.

Esta declaración, fechada en 1998, manifiesta la misma actitud que tiene Agustina, la *amona* de Mari Karmen Lamberri en el caserío de Aduna en el período 1935-1948. Cuando se hallaba ante la enfermedad, y antes de aplicar la *botika*, comenzaba a simbolizar con la cruz y la luz, a rezar en el “Inario” y a inciensar la casa. En este gesto se dinamiza el eje: casa-mujer-difunto o pacto ante la enfermedad. Del mismo modo en la declaración de Luis Uranga se nos manifiesta un comportamiento de la cultura vasca, el de realizar pactos con la trascendencia ante la enfermedad o la muerte. Así se muestra en el llamamiento público de petición a dos vírgenes que son representativas de la cultura vasca: la de Arantzazu y la del Coro. En este gesto se dinamiza el eje: calle-hombre-justicia divina.

1.2. “LOS MADRILEÑOS SENTIMOS UNA GRAN VERGÜENZA”

E. DIARIO VASCO • MIÉRCOLES 9 DE DICIEMBRE DE 1998 DEPORTES 45

▼ COPA DE LA UEFA

«Los madrileños sentimos una gran vergüenza»

El delegado de Gobierno dice que «todos repudiamos estos hechos»

EFE. MADRID
Pedro Núñez Morgades, delegado del Gobierno en Madrid, declaró que «los madrileños sentimos una gran vergüenza» por la agresión a Aitor Zabaleta, seguidor de la Real Sociedad apañado ayer en las inmediaciones del estadio Vicente Calderón.

«Quiero lanzar un mensaje de afecto al pueblo guipuzcoano», afirmó Núñez Morgades, «y lamentar que se haya producido un hecho así en Madrid, una ciudad hospitalaria y tolerante. Todos repudiamos estos hechos, y los madrileños sentimos vergüenza».

El delegado del Gobierno en Madrid, presente en la clínica de la Concepción donde permanece ingresado el herido, señaló, en relación con la investigación abierta para detener a los culpables de la agresión, que están tratificando camareros del bar donde se produjo la reyerta y personas que han podido presenciar los hechos.

■ Núñez Morgades:
«Quiero lanzar un mensaje de afecto al pueblo guipuzcoano»

«Aitor estaba con su novia en el bar Alegre, en la Ronda de Toledo. Ella llevaba una bufanda de la Real Sociedad. Él no llevaba nada que le identificase como seguidor del equipo donostiarra. Había diez erreguñeros que se mofaron de ella y a partir de ahí se produjo una persecución hasta la puerta 6 del estadio, donde Aitor fue apañado», relató Morgades.

«La primera discusión se produjo dentro del bar, que está fuera del área de protección especial», precisó el delegado, quien indicó que por el momento carecen de datos «para saber si se trata de un grupo ultra». El agente de la policía municipal que atendió en primera instancia a Aitor reveló que vio al seguidor de la Real de pie junto a su novia y sangrando. «En un primer momento creíamos que era una pelea, pero nos aproximamos y fue cuando le vimos sangrando».

Según Núñez Morgades, los partidos de Aitor Zabaleta estaban pasando el puente festivo en la localidad de Zaramila y han sido ya informados de los hechos. «Estamos facilitándoles su traslado a Madrid», indicó el delegado gubernamental. También dijo que Verónica Olivares, la novia de Aitor Zabaleta, sufrió un fuerte ataque de nervios al llegar a la clínica, y hubo de ser atendida por los facultativos del hospital madrileño.

Morgades pidió que «todo aquel que tenga algún dato para identificar a los agresores lo ponga en el conocimiento de la policía».

Aitor Zabaleta fue operado por el cirujano cardiaco doctor Jorge Marinell, asistido por el neurólogo Jorge Ribero.



El jugador Aitor Zabaleta y el delegado del Gobierno Pedro Núñez Morgades en la rueda de prensa. EFE

Voy a señalar a continuación las declaraciones del delegado de Gobierno que están recogidas en el periódico del mismo día, (Diario Vasco 9.12.1998) en la siguiente página, sección de deportes. Bajo el título “Los madrileños sentimos una gran vergüenza”, testimonia: “Quiero lanzar un mensaje de afecto al pueblo guipuzcoano”,... “y lamentar que se haya producido un hecho así en Madrid, una ciudad hospitalaria y tolerante. Todos repudiamos estos hechos, y los madrileños sentimos una gran vergüenza”.

Ante esta acción los grupos se definen así mismos. Si bien se desconoce la auténtica identidad de la persona agresora, sí se sabe que era un seguidor del Atlético de Madrid el que agrede a un seguidor a la Real Sociedad.

Ambos equipos representan a los castellanos y a los vascos, que como tales quedan así reflejados en la manifestación del delegado del gobierno así como en el resto de las manifestaciones que se van a realizar a lo largo del proceso.

1.3. COMUNICACIÓN DE LA MUERTE DE AITOR.

Al día siguiente el jueves 10 de diciembre de 1998 la noticia ya no viene en la sección de deportes sino en la del País Vasco en la página seis del *Diario Vasco* bajo el título *Una noche de vigilia. Luis Uranga anuncia la muerte de Aitor minutos antes de las tres de la madrugada.*

6 PAIS VASCO

▼ TRAGEDIA EN MADRID

Una noche de vigilia

Luis Uranga anunció la muerte de Aitor minutos antes de las tres de la madrugada

SANTIAGO ZUAZUA, OV. MADRID

La noche más larga y más triste que se ha conocido en la Real Sociedad fue vivida con emoción y con lágrimas incontenibles por toda la familia blanquiazul. Las últimas esperanzas se desvanecieron cuando Luis Uranga, presidente realista, anunció la muerte de Aitor Zabaleta. Faltaban pocos minutos para las tres de la madrugada cuando se conoció la noticia.

cuando abandonaban la clínica. La madre de Aitor llegaba en ese momento al centro hospitalario con un grupo de amigos y familiares.

Luis Uranga se fundió con ella en un abrazo emocionado y le transmitió el profundo pesar que sentía en nombre de toda la afición de la Real Sociedad. Los directivos blanquiazules acompañaron a Arrate Cortázar al interior del centro médico.

Alrededor de las cuatro de la madrugada llegaron al hotel los

consejeros y el resto de directivos de la Real. Los futbolistas que habían estado en la clínica salieron un poco antes que los directivos. Iñigo Idiákez, Gracia y López Rekarte estaban en el hotel acompañados por el hermano de Iñigo, Imanol, y tres amigos más del seguidor fallecido. Todos ellos guardaban lazos de amistad con Aitor Zabaleta y con sus hermanos.

El padre y los hermanos de Aitor llegaron al hotel, procedentes de San Sebastián, alrededor de las seis.

Llega la madre de Aitor

Los directivos realistas coincidieron con Arrate Cortázar, madre del infortunado seguidor blanquiazul,

La noticia comienza con las palabras siguientes: “la noche más larga y más triste que se ha conocido en la Real Sociedad fue vivida con emoción y lágrimas incontenibles por toda la familia blanquiazul.” Comienza aquí por nombrar el dolor de la “familia” que así se denominan el equipo y sus seguidores. Se está produciendo así la “apropiación” de un término lingüístico que pertenece al grupo doméstico, y que se traslada al cuerpo deportivo. De este modo ellos están manifestando públicamente la pérdida de uno de sus miembros, elevando al grupo a la primera categoría de núcleo social que en sí es la familia.

En el testimonio fotográfico de la prensa aparecen tanto el padre de Aitor Zabaleta como Luis Uranga y ambos se erigen en representantes de “la familia”; sin embargo, no aparece ninguna fotografía de la madre de Aitor Zabaleta, Arrate Kortazar.

En la página siete indicarán en un capítulo: “Llega la madre de Aitor”. En el mismo se señala que “Luis Uranga se fundió con ella en un abrazo emocionado y le transmitió el profundo pesar que sentía en nombre de toda la afición de la Real Sociedad...”

1.4. SIMBOLIZACIÓN RITUAL FUNERARIA COLECTIVA.

Toda muerte es un acto social y ante ella nos encontramos con un rito de paso que necesita simbolizar para reorganizar así de nuevo nuestro tejido social.

Voy a nombrar al antropólogo Arnold VANN GENNEP, en su obra *Les rites de Passage* (1981) (primera edición 1909)

En réalité, c'est un état de marge pour les survivants, dans lequel ils entrent par des rites de séparation et d'où ils sortent par des rites de réintégration dans la société générale (rites de levée du deuil).

VANN GENNEP Arnold (1981):211

En el caso de Aitor Zabaleta, la respuesta colectiva se va a producir a varios niveles no solamente dentro de la cultura vasca sino también en la cultura castellana. “Los unos” y “los otros” se van a “mirar”, mostrarán sus símbolos culturales y todos simbolizarán desde su estado de margen. Tanto el ritual funerario religioso como los dos rituales del homenaje funerario laico, se están reorganizando socialmente, recordando y estableciendo nuevas normas a seguir. Prueba de ello es la reformulación judicial que se ha producido a partir de esta muerte.

Voy a analizar el rito colectivo donde el antropólogo Victor TURNER, siguiendo los pasos iniciados por VANN GENNEP, en su monografía *La Selva de los Símbolos*.(1980) (Título original *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual 1967*), establece unas características específicas de los ritos colectivos y para ello define el ritual en los siguientes términos:

Cada tipo de ritual es un proceso pautado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y aspectos serializados de la conducta simbólica.

Los constituyentes simbólicos en sí mismos pueden clasificarse en elementos estructurales o “símbolos dominantes”, que tienden a ser fines en sí mismos, y elementos variables o “símbolos instrumentales”, que se usan como medios para los fines explícitos o implícitos de cada ritual determinado.

TURNER Victor(1980):50

Todo ritual está inmerso en una conducta simbólica. Para el autor esta conducta simbólica está pautada en el tiempo. A esto quiero añadir que no existe tiempo sin espacio puesto que ambos elementos forman una unidad, y desde ella no solamente se inicia el rito sino que en ella se desarrolla y se cierra el mismo. Comparto con Turner que en los constituyentes simbólicos se hallan tanto los objetos simbólicos como la conducta simbólica. A este respecto establezco la siguiente reflexión: La persona es quien dota a los objetos simbólicos de significado, los cuales pueden ser activados mediante una conducta simbólica, o incluso a partir de la misma. La persona puede dotar al objeto simbólico de la capacidad de ser un “símbolo dominante” por sí mismo. Por ello para una persona creyente católica el pan y el vino del altar –objetos simbólicos-, una vez consagrados, adquieren por sí mismos el potencial de “símbolos dominantes” ya que el creyente confiere a ambos el significado de que se encuentra ante el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo.

Mientras que la conducta simbólica puede realizarse mediante un objeto simbólico e incluso sin objeto simbólico, ella es en sí misma un “símbolo dominante”, con capacidad de dotar a un rito colectivo de cohesión y significación.

Todo rito colectivo que además conste de “símbolos instrumentales”, como son los objetos simbólicos, va a estar inmerso en una unidad binaria en la que el “símbolo dominante” existe en función del “símbolo instrumental” y viceversa.

En la clasificación de los constituyentes simbólicos establecida por Turner, los “símbolos dominantes” son fines en si mismos, y los “símbolos instrumentales” son medios para la consecución de los fines. En el análisis que yo realizo de dos tipos de ritos colectivos, uno religioso y dos laicos, los “símbolos dominantes” se hallan en la conducta ritual de los propios actores sociales, que tiene dos espacios claramente diferenciados pero dependientes uno del otro en la acción ritual.

1º) un espacio de confluencia del ritual, donde se sitúan los oficiantes, que en el rito religioso va a ser el altar en el templo y en el rito laico va a ser la foto del difunto, o el lema expuesto en el estadio de fútbol. Tanto el altar, como el lema o la foto del difunto son “símbolos instrumentales”, constituyendo la conducta de los oficiantes los “símbolos dominantes”.

2º) el espacio donde se sitúan todos los asistentes a la acción ritual: el templo, y el estadio de futbol.

El hecho de hallarme ante un rito religioso y otro laico me lleva a reflexionar en las similitudes que se tienden a establecer entre lo religioso=sagrado y laico=profano.

Para ello, voy a partir del sociólogo Emile DURKHEIM, (1858-1917) que será quien establezca de forma teórica la delimitación en la existencia de los ritos de dos elementos, lo sagrado y lo profano. Lo voy a indicar en su propio pensamiento, recogido en la obra *Las formas elementales de la vida religiosa el sistema totémico en Australia*, (Traducción y estudio preliminar Ramón Ramos 1982), donde expone:

Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabra *profano* y *sagrado* traducen bastante bien. La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas son o representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre si y con las cosas profanas. Mas no hay que entender por cosas sagradas simplemente esos seres personales llamados dioses o espíritus; una roca, un árbol, un manantial, una piedra, un trozo de madera, una vivienda, en una palabra cualquier cosa puede ser sagrada. Un rito puede tener este carácter; incluso no existe un rito que no lo tenga en algún grado.

Comparto plenamente con el autor el hecho de que todo rito tiene en un grado u otro un carácter sagrado; ésta estructura se va a manifestar en el análisis que voy a realizar en los dos niveles de simbolización ritual funeraria: a nivel religioso y a nivel laico. A continuación, voy a establecer unas características generales a todo rito colectivo:

1º) En todo rito colectivo la vivencia del mismo está siempre sujeta a una descripción densa por parte de los propios actores sociales, tal y como estableció Clifford GEERTZ en su obra *La Interpretación de las Culturas*, y en la cual cada actor social va a dar a dicha vivencia, su propio significado. A esto añado que estos significados están consensuados dentro de un abanico de posibilidades en los que se halla la memoria colectiva. En ella se encuentran todas las posibilidades de significar que tienen los propios actores sociales.

2º) En todo rito el grado de sacralidad se halla en el grado de significación que le den al mismo los propios actores sociales .

Los ritos colectivos que voy a analizar a continuación se hallan inmersos en unidades binarias existiendo en las mismas tanto los “símbolos dominantes” como los “símbolos instrumentales”.

Voy a comenzar por analizar el rito funerario religioso.

1.4.1. RITO FUNERARIO RELIGIOSO.

En el periódico *El Mundo*, viernes 11 de diciembre de 1998 en la página 14 se lee el título: *Multitudinario adiós al “mejor aficionado”*.



Al pie de la fotografía está escrito: “La novia, el padre, los hermanos de Aitor Zabaleta y la esposa del *lehendakari*, Gloria Urteaga, en la primera fila de bancos, ayer, en el funeral.”

A los periodistas se les “olvida” que en la primera fila de bancos al lado de la esposa del *lehendakari* se encuentra situada Arrate Kortazar, madre de Aitor Zabaleta. ¿Por qué se silencia a la madre?.

Otra característica a destacar de la fotografía. En la basílica de Santa María de Donostia la familia se sitúa en *sillas*, en la primera fila, mientras el resto de la gente se sitúa en los bancos.

La silla es un elemento muy importante en la cultura vasca, como símbolo de la casa en el templo; es un símbolo instrumental, que pasa a ser un símbolo dominante con la conducta simbólica que realizan los miembros de la familia de Aitor al utilizar dichas sillas en el acto ritual.

Hasta mediados de este siglo se activaba la *argizaiola*, colocada en su propio espacio ritual: la silla con las iniciales de la casa. Incluso cada casa tenía más de una silla, donde se colocaban jerárquicamente desde la *etxeoandre* hasta las hijas solteras, casadas y niños, siendo la *etxeoandre* la responsable de activar la *argizaiola*.

La casa de Aitor se halla situada a la izquierda del templo. En el primer banco del lado derecho están situados los jugadores realistas y sus directivos, así como los representantes políticos. En el resto del templo y fuera del mismo (ya que se tuvo que officiar con las puertas abiertas), el público en general. Los diversos estamentos arriba señalados ocupan jerárquicamente su espacio en el templo

La Peña de Aitor ha perdido a uno de sus miembros. Y éstos, por ello, sitúan el “símbolo instrumental”, formado por las flores y los colores representativos, en el lugar de confluencia ritual: el altar. Y en él entran a formar parte de una unidad binaria junto con los “símbolos dominantes”.

En la homilía el Vicario General de la Diócesis, José Antonio Pagola, dijo: “Aitor, no sabemos qué hacer, pero estás en un lugar mucho más seguro que éste”.

Estamos ante un pacto colectivo de asimilación de la situación, mediante el simbolismo figurado, que se proyecta en la trascendencia. En este caso, lo inherente a la vida, la muerte, está provocado por un acto que ha transgredido la norma de nuestra organización social.

Desde el estamento religioso, confluye en el discurso de la homilía el sentimiento de grupo cultural vasco según el relato periodístico, que dice:

El vicario se preguntó qué ha hecho la sociedad de la paz para que “ni siquiera se pueda practicar un deporte sin violencia”, y en este punto se refirió directamente a los jugadores de la Real Sociedad, Athletic de Bilbao, Alavés y Osasuna, para pedirles que fomenten el juego pacífico.

EL MUNDO (11.12.1998):14

Los cuatro equipos representan a gipuzkoanos, bilbaínos, alaveses y navarros. Comenzando por ellos el vicario les recomienda: “Debéis seguir más que nunca una trayectoria noble y sana”, y extendiéndose luego al deporte en general manifiesta: “El deporte es para amar, no para odiar a nadie”.

La estructura del interculturalismo está presente en el discurso de forma implícita, el “nosotros” se hace en función del “otros”.

En el Estadio gipuzkoano de fútbol de Anoeta de Donostia se crea un espacio donde se va a desarrollar el ritual funerario laico de Aitor Zabaleta. Dicho espacio será simbolizado por una gran foto del difunto visible desde todos los puntos del recinto. Del mismo modo, tanto en el templo como en el Estadio, ambos espacios necesitan de un punto de confluencia ritual.

Así como en un rito religioso se utilizan y activan unos símbolos instrumentales a los que los actores sociales les pueden dotar de una significación de símbolo dominante, del mismo modo en el estadio de fútbol los símbolos instrumentales van a ser las flores, la fotografía, las cartulinas con los colores del equipo. Todo ello, al igual que ocurre en el rito religioso, va a ser dotado de una significación inmersa en la unidad binaria de símbolo dominante, activado en la conducta simbólica ritual.

El desarrollo ritual en el Estadio comienza con la salida al campo de los jugadores del equipo gallego Celta, encabezados por su capitán, que se dirigen al espacio donde está simbolizado Aitor Zabaleta.

A continuación, un niño varón lleva vestida la camiseta celeste del equipo celta y deposita un ramo de flores al pie de la fotografía. Del mismo modo, y representando a la Real Sociedad, un niño, la novia de Aitor Zabaleta, y una representa de la Peña Izar depositan su correspondiente ramo.

El niño del Celta entrega su camiseta celeste a su compañero realista, mientras suena la música del *txistu* y danzan el *aurresku*. Ambas conductas simbólicas son símbolos dominantes, en ellas se manifiestan los “unos” y los “otros”, reforzándose ambos en un gesto de adhesión.

Todas las personas que están en el Estadio van a realizar un gesto corporal al unísono, de pie, en silencio y mostrando las cartulinas blancas y azules. Después del minuto de silencio ondean dos símbolos al unísono: el del equipo, mediante las bufandas, y las *ikurriñas*. Al igual que en el rito religioso donde la acción ritual confluye en el altar produciéndose una unión ritual entre dicho punto de confluencia y la conducta simbólica de los feligreses, del mismo modo en este rito laico funerario se produce una unión ritual entre el espacio de confluencia ritual y todos los asistentes al estadio de fútbol.

1.4.2.2. EN LA CULTURA CASTELLANA.



Los equipos del Real Madrid y de la Real Sociedad, por dicho del campo vacía, aprueban el resultado de un minuto de silencio.

EL FÚTBOL ESPAÑOL, HOMENAJEO A AITOR ZAHALETA

Minuto de silencio

BOLE BNA EXCEPCION. A las 19.00 horas, el Real Madrid y la Real Sociedad se enfrentaron en el campo de fútbol de Vallecas, en un partido que se celebró en un minuto de silencio en honor a Aitor Zahaleta, jugador vasco fallecido en un accidente de tráfico.

El partido se celebró en un minuto de silencio en honor a Aitor Zahaleta, jugador vasco fallecido en un accidente de tráfico. El Real Madrid y la Real Sociedad se enfrentaron en el campo de fútbol de Vallecas, en un partido que se celebró en un minuto de silencio en honor a Aitor Zahaleta, jugador vasco fallecido en un accidente de tráfico.

El partido se celebró en un minuto de silencio en honor a Aitor Zahaleta, jugador vasco fallecido en un accidente de tráfico. El Real Madrid y la Real Sociedad se enfrentaron en el campo de fútbol de Vallecas, en un partido que se celebró en un minuto de silencio en honor a Aitor Zahaleta, jugador vasco fallecido en un accidente de tráfico.

El partido se celebró en un minuto de silencio en honor a Aitor Zahaleta, jugador vasco fallecido en un accidente de tráfico. El Real Madrid y la Real Sociedad se enfrentaron en el campo de fútbol de Vallecas, en un partido que se celebró en un minuto de silencio en honor a Aitor Zahaleta, jugador vasco fallecido en un accidente de tráfico.

EL PAIS, martes 15 de diciembre de 1998

Ambos equipos el del Real Madrid y la Real Sociedad, representantes de dos culturas, tuvieron que llegar a una serie de pactos previos a la realización del acto ritual.

El Real Madrid no admitió el eslogan en lengua vasca sino únicamente en lengua castellana; por lo tanto, la Real Sociedad, representante de los vascos en dicho eslogan, no aceptó que figurara el escudo de su equipo.

Este gesto, que ocurre en 1998, es un signo fruto de toda una previa trayectoria político-social que se resiste a dejar de ser globalizante.

Bajo el escudo del Real Madrid expresarán: EL FUTBOL DICE NO A LA VIOLENCIA, haciendo referencia al fútbol en general, no al fútbol representante de los diferentes grupos.

Sin embargo, el desarrollo ritual va a girar en torno a lo que realmente simboliza el fútbol, es decir, la representación y las aspiraciones de un grupo. Por ello, los jugadores de ambos equipos intercambian sus banderas, como bien señala la noticia : “*A cambio, los jugadores de ambos equipos portaron la bandera del otro club como imagen de solidaridad y convivencia*”. Los “unos” y los “otros”, claramente delimitados, simbolizan la continuidad de su actividad.

La noticia silencia al Atlético de Madrid, auténtico protagonista junto con la Real Sociedad el día que ocurrió el asesinato.

El hecho de silenciar al Atlético de Madrid en este acto, refuerza la Unidad que existe en cualquier equipo entre jugadores y seguidores, y el hecho de que fuera un seguidor del Atlético quien diera muerte a un seguidor de la Real, ha exigido una respuesta por parte del representante del Atlético ante los medios de comunicación. Y si bien el *Diario Vasco* en su edición del jueves 10 de diciembre de 1998 titula en la página 14 (*Pais Vasco*) “Tragedia en Madrid” a continuación Jesús Gil, presidente del Atlético de Madrid dice que los criminales son conocidos. El presidente rojiblanco exime de toda responsabilidad a su club y a su afición, incluido el Frente Atlético. Sin embargo, este equipo es silenciado en este acto, siendo el otro equipo “de casa”, el Real Madrid quien tome el protagonismo junto con la Real Sociedad.

Si bien en el homenaje funerario realizado en la cultura vasca el espacio de confluencia ritual está ocupado por la foto del difunto Aitor, en la cultura castellana en cambio, el espacio de confluencia ritual , va a ser el centro del campo con un slogan que proclama “El fútbol dice no a la violencia”.

Es una característica común tanto del rito religioso como del rito laico, la de responder todos los asistentes como un único cuerpo, así en el rito religioso lo harán respondiendo todos los asistentes al unísono al oficiante tanto verbalmente como corporalmente. En el rito laico los asistentes responden también al unísono, tanto corporalmente como verbalmente, y en este caso la respuesta colectiva va a ser un minuto de silencio, todos en pie y portando los colores del equipo.

La necesidad de reconstrucción del tejido social está presente en estas acciones rituales aquí analizadas, dándose éstas tanto en el rito funerario religioso como laico. Los actores sociales, en la cultura vasca, están simbolizando para asimilar la muerte de uno de sus miembros. Mientras que en el rito colectivo castellano, que es el lugar donde se produjo la muerte de Aitor, el rito gira en torno a la reorganización del tejido social en el que se hallan sus normas.

Así como Arnold VANN GENNEP distinguió por primera vez en su obra *Les rites de passage* (190) una forma común en todas las ceremonias de transición, así también éstas se extienden a todas las culturas constituyendo un universal. Y del mismo modo todo rito colectivo, bien sea religioso o laico, se sostiene en la misma estructura compuesta por los siguientes elementos:

- 1.-El rito colectivo se inicia, desarrolla y cierra partiendo de una unidad ritual inmersa en un espacio-tiempo determinado.
- 2.- El rito colectivo necesita la confluencia de la acción ritual en un espacio determinado, donde se hallan los oficiantes del mismo. Dicho espacio de confluencia ritual existe en unión con el resto del espacio donde se hallan los asistentes.
- 3.- Unión ritual entre los oficiantes y los asistentes al rito, ya que si bien el rito confluye en los oficiantes, tanto oficiantes como asistentes simbolizarán inmersos en una unión ritual.
- 4.-La característica de la simbolización de los asistentes en un rito colectivo es la de actuar todos ellos como un UNICO CUERPO.
- 5.- Tanto el rito funerario laico como el rito funerario religioso, se revisten de sacralidad en su acción ritual. El grado de la misma, tanto en los símbolos instrumentales como en los símbolos dominantes, es el que le confieren los propios autores sociales y en ellos dejó abierto un abanico de posibilidades consensuadas en la memoria colectiva de cada contexto cultural. Esta posibilidad de activación de los símbolos culturales, constituye en sí misma, un importante momento para reforzar la memoria colectiva y reconocerse nuevamente en esos símbolos.

1.5. LA CASA DE AITOR, RESPUESTA COMO GRUPO DOMÉSTICO: DESDE SU PERTENENCIA A SU GRUPO CULTURAL VASCO, A TODOS LOS GRUPOS CULTURALES.

En el periódico *Deia* del jueves 17 de diciembre de 1998, bajo el título “La muerte organizada de un vasco” expone:



Si bien en el periódico *Deia* jueves 17 de diciembre 1998 *pág 52*, la familia concede una rueda de prensa en el restaurante Aratz, en el que se encuentran los cuatro hermanos, los padres y la novia de Aitor. Sin embargo, los micrófonos están centrados en las personas del padre y la novia.

A partir de esta rueda de prensa, Arrate, madre de Aitor, no sale en este dossier. Todas las declaraciones públicas se realizarán entre el padre y la novia. Finaliza el dossier con una noticia del periódico *Gara* (1999 *otsaila – 1 astelehena*), en la que señalan dos hermanos del difunto: “La familia Zabaleta agradece las muestras de solidaridad”. Esto se halla en la *pág 37* del periódico en la sección de *Kirolak*.

La actitud de Arrate Kortazar, madre de Aitor, será comentada en los medios de comunicación por el delegado de gobierno Núñez Morgades, y que está recogida en el *Diario Vasco* (miércoles 16 de diciembre de 1998) en la sección de Deportes pág.49:

“Núñez Morgades recordó como, en la madrugada “tensa y difícil” tras el crimen, esta mujer “sin ningún rencor y con una entereza” le dijo “Pedro, por favor, detén a la persona que ha provocado la muerte de mi hijo Aitor, no por odio hacia él, que no siento ningún odio, sino única y exclusivamente porque esta persona no pueda volver a destrozar una familia, como ha destrozado la mía”.

DIARIO VASCO 16.12.1998:49

Estas son las únicas declaraciones que en todo el dossier aquí estudiado realiza Arrate Kortazar ante la muerte de su hijo. A partir de este momento si bien la familia leerá un comunicado a la prensa en su restaurante Aratz, Donostia (Gipuzkoa) en el que se encuentra Arrate, sin embargo en todos los medios de comunicación, como radio, televisión, prensa, irá saliendo mayoritariamente como representante de la familia el padre de Aitor, Xabier Zabaleta, a veces solo o bien con la novia Veronica Olivares

La lucha en los tribunales será seguida del mismo modo con la presencia del padre y también de la novia de Aitor, si bien representando a la madre iba una hija, tal y como me lo comentó Arrate Kortazar, sin embargo Arrate mayoritariamente siguió en la casa.

A continuación voy a exponer uno de los resultados del proceso judicial el cual forma parte de la prensa electrónica que se publica en Internet, éste corresponde a: **www.elmundo.es**

EL MUNDO

MADRID
Martes, 25 de abril de 2000

El asesino de Aitor Zabaleta, condenado a 17 años de cárcel

La sentencia contra Ricardo Guerra insta a actuar contra otros tres miembros de «Bastión» como presuntos coautores del crimen

LORENZO MARINA. RAFAEL J. ALVAREZ

MADRID.- Ricardo Guerra pasará los próximos 17 años en prisión y deberá pagar 20 millones a los padres y 10 a la novia de Aitor Zabaleta, el seguidor de la Real Sociedad al que asesinó el 8 de diciembre

de 1998. El presidente de la Sección XXIII de la Audiencia Provincial de Madrid, Rafael Mozo, hizo pública una sentencia que casi iguala el veredicto que hace un mes emitió el jurado popular. El juez ordena investigar a tres amigos de Guerra para averiguar si le ayudaron a matar a Zabaleta.

Lo novedoso de la sentencia del juez Mozo Muelas es que remite a la titular del juzgado de Instrucción número 40, María del Rosario Esteban, para que deduzca testimonio a Ignacio Racionero, considerado lugarteniente de Ricardo Guerra en sus correrías; Israel Gonzalo Canabal, un skin head conocido por la policía, e Iván Martín Ron, testigo de cargo arrepentido. La Audiencia Provincial trata así de que la juez averigüe la posible implicación directa de estos tres amigos de Guerra y miembros del desaparecido grupo ultraderechista Bastión en el asesinato de Zabaleta.

«Hay pruebas de que tres personas más sujetaron a mi hijo para que Guerra lo apuñalara. Esas personas deben tener la misma condena que el asesino», dijo ayer Xabier Zabaleta, padre de Aitor.

«El juez abre la posibilidad de que Racionero, Canabal y Martín Ron sean juzgados como coautores del asesinato. Si eso es así, el caso Zabaleta habrá provocado tres juicios muy importantes en la historia judicial española: el de Ricardo Guerra, el de sus tres cómplices y el de asociación ilícita de los miembros de Bastión», afirmó a la misma hora Esteban Ibarra, presidente del Movimiento Contra la Intolerancia.

El magistrado Rafael Mozo Muelas ha fundamentado su sentencia en los testimonios aportados durante el juicio por los testigos Iker Urruzola, María Aránzazu Apoitia y el testigo protegido número tres. Todos ellos reconocen la participación de Iván Martín Ron, Ignacio Racionero e Israel Gonzalo Canabal en la agresión a los seguidores de la Real Sociedad y, concretamente a Aitor Zabaleta, el día de los hechos.

Durante el juicio, Iván Martín e Ignacio Racionero aseguraron que se encontraban en compañía de Ricardo Guerra, aunque dijeron haberse alejado notablemente del lugar de los hechos, la esquina del fondo norte del Calderón. El día de su declaración en el juicio, Israel Gonzalo Canabal se desvinculó y se fabricó una coartada: «Estaba comprando ropa en un centro comercial de Leganés».

Sin embargo, Iker Urruzola reconoció a Isra como participante en el asesinato de Aitor Zabaleta. «Se volvió hacia mí y no se me olvida su cara de mala hostia», subrayó. Tras visualizar un vídeo en la sala, a petición del jurado popular, María Aránzazu Apoitia identificó a Ignacio Racionero e Iván Martín Ron como implicados en el crimen.

Rafael Mozo Muelas ha fijado una indemnización a los padres de Aitor Zabaleta, Xabier Zabaleta y Arrate Cortázar, de 20 millones de pesetas por los perjuicios causados con la muerte de su hijo. Asimismo, el juez ha establecido una indemnización de 10 millones para la novia de Aitor, Verónica Olivenza, por los «perjuicios morales». Mozo Muelas señala probado que Aitor y Verónica mantenían una relación de pareja desde hacía cinco años y que iban a contraer matrimonio.

El magistrado subraya que el veredicto del jurado se fundamenta en «múltiples pruebas directas e indirectas, apreciadas de manera racional y de acuerdo con la experiencia humana».

El jurado, en el veredicto emitido el 30 de abril, consideró probado que el asesinato de Aitor Zabaleta se produjo sobre las 18.15 horas del 8 de diciembre de 1998 en la curva norte del estadio Vicente Calderón. A esa altura, el joven recibió una puñalada mortal en el corazón, con una navaja de nueve centímetros, que penetró en el miocardio a nivel del ventrículo derecho. El navajazo produjo a Aitor una gran hemorragia y parada cardiorrespiratoria, pero la muerte no le sobrevino hasta las 3.00 horas del 9 de diciembre de 1998.

Asimismo, el jurado popular, por una diferencia de siete votos a favor y dos en contra, consideró probado que Ricardo Guerra era el autor material del crimen. Guerra asestó la puñalada con la intención de causar la muerte. El navajazo se produjo de forma «súbita, sorpresiva e inesperada», lo que impidió cualquier posibilidad de defensa de la víctima.

Xabier Zabaleta, padre de Aitor, estaba ayer conforme con la resolución. «Se ha aplicado la justicia en los términos que pedíamos. Estamos satisfechos con la sentencia», informa Xabier Garmendia. **«Pero el caso no está cerrado, se ha abierto una página importante para la historia de España. A partir de ahora, en las ciudades donde se da una tipología de gente, como la neonazi, o grupos de extrema derecha, confío en que se dé una respuesta mucho más fuerte y racional que la que había. Hasta el presente, parecía que tenían licencia para matar, sus acciones eran consideradas como desórdenes públicos,**

cuando realmente hacían de todo. No deben andar libres por la calle», afirmó. Zabaleta considera que tres personas más intervinieron en el asesinato y que, además, se ha logrado evitar la estrategia de la defensa, de considerar meros desórdenes públicos, cuando «fue un ataque de miembros de una asociación ilícita».

Emilio Rodríguez Menéndez, abogado de Ricardo Guerra, anunció ayer que presentará recurso ante el Tribunal Superior de Justicia de Madrid, ya que «la sentencia no tiene rigor». «No hay pruebas contra mi patrocinado. Le recuerdo que en su día pedí la absolución, porque Ricardo Guerra no participó en el delito».

Grupo ilegal, un asesino y 3 coautores, tesis de Ibarra

Detrás de Esteban Ibarra, su organización y sus abogados se esconden miles de horas dedicadas a hurgar en las tripas de este caso. Desde el primer día, la intención del presidente del Movimiento Contra la Intolerancia se centró en demostrar que Aitor Zabaleta fue asesinado por varias personas y que su muerte significó el final de una acción planificada por un grupo neonazi, un colectivo que debía ser juzgado como asociación ilícita y no como protagonista de desórdenes públicos.

El tiempo, un jurado popular y un juez han acabado en el mismo sitio que Ibarra y sus gentes. «Todo este caso nos ha dado la razón en dos aspectos fundamentales: que 11 miembros de Bastión debían ser juzgados por asociación ilícita y que no era una locura pedir la suspensión del juicio para deducir testimonio de Iván, Israel e Ignacio».

Para el Movimiento Contra la Intolerancia, este asesinato fue una acción organizada por Bastión como respuesta a incidentes acaecidos en San Sebastián la semana anterior al partido que Aitor Zabaleta nunca llegó a ver. Además, Guerra asestó la puñalada mortal ayudado por otros compañeros, que sujetaron o acorralaron a la víctima. «De otra forma, hubiera sido imposible», dice Ibarra, que continúa sufriendo amenazas y presiones de los círculos neonazis de la ciudad.

Para el presidente del Movimiento Contra la Intolerancia, la sentencia de ayer es «una victoria del Estado de Derecho sobre los grupos fascistas y de corte neonazi que pululan por España».

Ibarra cree que el caso Zabaleta puede provocar tres juicios, algo insólito en la historia judicial española: «El del propio Ricardo Guerra como autor material de la puñalada, el de asociación ilícita de Bastión y el de los tres compañeros del acusado como presuntos coautores del asesinato».

Situaciones como la de los grupos neonazis son vividas en distintas partes de Europa en estos últimos diez años. Va a ser Xabier Zabaleta quien en sus declaraciones a Antena 3 el miércoles día cinco de abril exprese las muestras de solidaridad que ha recibido de muchos países. Lo voy a exponer con sus propias palabras: “Hemos tenido el apoyo de muchos países, de América, y por supuesto de Europa; toda España se ha volcado y, por supuesto, el pueblo de Madrid, que está siendo acosado por estas bandas criminales. Ellos han ido a por un vasco, y le ha tocado a mi hijo como le podía tocar a otro”. La lucha de la familia Zabaleta tiene eco a nivel internacional. Del mismo modo, el planteamiento de los hijos solteros sin casarse pero viviendo en vida de pareja con el consenso familiar dentro del grupo doméstico, constituye un fenómeno de esta última década que se manifiesta fuertemente en zonas urbanas.

Estos dos elementos están presentes en este juicio. Los resultados del mismo abren camino a medidas concretas relacionadas con las acciones violentas de los grupos organizados.

A esto añado que la familia de Aitor da testimonio de la vivencia de la novia con Aitor durante cinco años.

El juez dictamina que se indemnice a Verónica Olivares con diez millones por la pérdida de su novio y a los padres con veinte millones. Sin el contrato de matrimonio, los padres tienen preferencia legal ante su hijo; sin embargo, se le reconocen también a Verónica unos derechos adquiridos por el tiempo vivido con su novio. Solamente estos dos puntos analizados de todo este proceso con multitud de matices de análisis, nos muestran el momento que vivimos en nuestras organizaciones sociales tanto a nivel familiar, como a nivel general normativo. Del mismo modo, se presenta también la necesidad inherente de formular elementos que previamente estaban en el consenso social, ante la transgresión de la norma, como ocurre en este asesinato.

Ante las muchas manifestaciones que Xabier Zabaleta, padre de Aitor, realiza en los diferentes medios de comunicación, voy a mostrar aquí estas declaraciones realizadas en el mismo programa de Antena 3, arriba señalado, el miércoles día cinco de abril de 1999 a las siete y cuarto de la tarde, en el programa de Ana Rosa Quintana “Sabor a Ti”: **“Como padre cuando vi el cadáver de mi hijo allí me comprometí ante él que iba a reclamar justicia”**. Esta frase resume el comportamiento cultural de su padre: cumplirá el compromiso que realiza ante su difunto hijo, su lucha va a desarrollarse en el espacio público.

Del mismo modo, la madre va a luchar en el espacio público. Esta lucha la llevará a cabo desde el restaurante Aratz, situado en Ibaeta Donostia regentado por la familia; ella ha colocado una especie de altar con la foto de su hijo, flores y las placas conmemorativas que le han entregado. De tal modo que al entrar en este espacio público, la mirada converge hacia ese punto que es central.

Soy testigo que desde su muerte, este lugar ha estado siempre con la foto y las placas de Aitor. De este modo se está reclamando la presencia de la ausencia, la madre reaviva con este gesto la memoria de su hijo a nivel social.

Unido a este comportamiento social de Arrate se halla su comportamiento en su *etxe*, ella va a traer a su hijo a la misma. En su relato biográfico nos muestra el ethos cultural vasco respecto a la muerte. Lo voy a exponer a continuación con su propio testimonio.

2.- COMPORTAMIENTO CULTURAL DE LA MADRE ANTE LA MUERTE VIOLENTA DE SU HIJO: “AITOR, ETXERA GOAZ¹⁵”.

La reflexión al comportamiento cultural de la madre de Aitor parte como premisa fundamental del propio testimonio de la informante.

El acceso a Arrate Kortazar se produce partiendo del hecho de que somos clientes, tanto Joxemartin Apaletegi Begiristain como yo, del restaurante Aratz, regentado por la familia Zabaleta y que se halla en Ibaeta próximo al Campus Universitario. Antes de morir Aitor solíamos hablar nosotros con él mientras nos narraba sus viajes. Su muerte se produce el nueve de diciembre de 1998; en ese momento me hallaba en la fase de la investigación de recogida de campo; pero no voy a poder profundizar en ella hasta el mes de diciembre de 1999. Será entonces cuando el hermano de Aitor, que está al cargo del restaurante, me proporcione el teléfono de la madre. Después de varias conversaciones telefónicas ambas quedamos para la entrevista el día cinco de enero del año 2000.

Lo aquí expuesto está grabado en cinta magnetofónica y recogido en el documento *Pasaian 2000.01.05,3-21:54 Transcripción de la grabación realizada a Arrate Kortazar el día 5 de enero del 2000. De siete a nueve de la noche, en el restaurante Aratz donde trabajaba Aitor Zabaleta.*

2.1.PRESENTACIÓN DE ARRATE KORTAZAR:

Nace en Eibar (Gipuzkoa) el día quince de marzo de 1946. En su casa vivían sus padres con sus aitonas de la línea matrilineal, además de una hermana. Ella se educó en el colegio de las Mercedarias hasta los diecisiete años. La muerte de su madre cuando Arrate tiene dieciocho años le causa una fuerte impresión y la evoca varias veces a lo largo de estos relatos. Se casa a los veinte años con Xabier Zabaleta y tienen cinco hijos. Voy a indicar con su propio testimonio algunas de sus características biográficas; éstas están recogidas en el documento etnográfico Pablo-Enea 2000.04.1,6-20:57. Transcripción de la grabación.

¹⁵ “Aitor etxera goaz”, la traducción del euskera al castellano de esta frase significa: Aitor vamos a casa. Si bien la madre me expone su testimonio en lengua castellana, decido poner esta frase en euskera ya que en esta expresión se resume todo un comportamiento cultural.

Arrate: Cuando fue mi primer baile, la modista me diseñó un modelo exclusivamente para mi, la tela y el modelo lo trajeron de Madrid, y lo diseñó en un figurín.

Mi madre me daba entonces para ir al cine los domingos el equivalente de ahora diez mil pesetas, era mucho dinero, pero yo siempre he sido muy ahorradora, eso me ha salvado después en la vida. Yo compraba mis chucherías, luego un pastel que siempre he sido muy golosa, y llegaba a casa y le devolvía el dinero a mi madre.

Mi aitona era tan fuerte, y tan derecho, él fue mi padrino en la boda, iba tan guapo.

ANEXOS ARRATE:5

Tanto en su *aitona* como en su hijo Aitor, ella va a valorar la fuerza masculina como un importante atributo.

En la mujer también valora el ahorro como una cualidad.

Ambos elementos: la fuerza en los hombres, y la buena administración familiar en la mujer, son valores culturales vascos.

Respecto a la fuerza voy a señalar el significado que a la palabra vasca *Indar* le da el *Hiztegia Elhuyar* (1996)

indar. iz. 1. Fuerza; vigor, ímpetu;...2. Fuerza; efectividad, influencia...3.Fuerza; poder; autoridad...4. Fuerza; violencia...5. (herr.) Fuerza, energía (eléctrica)...6. (Fis.) Fuerza...

HIZTEGIA ELHUYAR(1996):323

Existen seis significaciones de la palabra *indar*; las señalo debido a que Arrate Kortazar realiza su pensamiento en lengua vasca, y para ella la palabra fuerza en castellano es traducción de la palabra vasca *indar*, y ésta tiene la posibilidad de entrar en todo este abanico de interpretaciones.

2.2. LE COMUNICAN EN EL HOSPITAL LA MUERTE DE SU HIJO.

Para comunicar la noticia de la muerte de Aitor el grupo respeta las posiciones jerárquicas en el mismo. No son los amigos aficionados los que comunican la muerte a la madre, pese a ser el primer grupo que le rodea, sino que lo hará el representante del club, Luis Uranga. Lo voy a exponer con sus propias palabras:

Arrate: Nada más entrar (en el hospital), rodeada de los amigos de mi hijo, fue mi hermana conmigo...y yo cuando llegué eran las tres y cuarto y acababa de fallecer, y entonces me dijo el presidente de la Real Luis Uranga: Aitor hace diez minutos acaba de fallecer, yo cuando subí arriba vas como una autómatas, como si fuera un trozo de mármol, vas adonde tienes que ir.

Ibid:13

Ante momentos de imposición de un acto inesperado, como es en este caso la muerte violenta de su hijo, tanto el individuo en su miembralidad como el grupo en general reaccionan bajo profundos comportamientos.

1.-El gesto simbólico por parte de los amigos de rodear a la madre de Aitor, manifiesta el refuerzo del grupo unido a la casa de Aitor, a través de la madre.

2.- El presidente de la Real es quien comunica a Arrate el fallecimiento de su hijo. Este representa todo lo relacionado con la Real, tanto sean sus jugadores como seguidores. El presidente y la madre de Aitor, que representa a su casa, están al mismo nivel jerárquico, y a este nivel es como se transmite la noticia.

3.-En la expresión “vas adonde tienes que ir”, Arrate resume su comportamiento cultural vasco ante la muerte. La *amona* de Marikarmen Lamberri y *etxeoandre* del caserío, mantiene una actitud de silencio ante la muerte de sus hijos, manifestando así su lugar como miembro y a través de ello su individualidad. Del mismo modo, Arrate desarrolla su individualidad en su comportamiento cultural de miembro social.

2.3. ENCUENTRO DE LA MADRE CON EL HIJO: EL PERDÓN Y LA VUELTA A CASA.

Delante del hijo que acaba de fallecer Arrate concede el perdón a quienes le mataron. Esto es una manifestación de sus creencias religiosas cristianas, y unido a éstas dice: “*etxera goaz*”, vamos a casa.

Estas dos gestos hunden sus raíces en un profundo substrato cultural vasco. **El cristianismo en el perdón y la religión natural en la presencia viva del difunto en la casa.:**

..yo cuando vi a mi hijo muerto, la primera cosa que le dije: Aitor, perdónale a quien te ha hecho eso, porque yo le he perdonado... Aitor, tu hermano pequeño ha venido para llevarte a casa, te vamos a llevar a casa Aitor.

Ibid:5,13-14

Junto a esta manifestación de diálogo con su hijo, que es la primera que a mi me muestra, ha existido también otro diálogo, que lo manifestará en un segundo encuentro. Recogido en el diario etnográfico *Pablo-Enea 2000.04.01,6-20:57*

Cuando vi a mi hijo en la UVI, a mí ya me dijeron que estaba muerto. Yo cuando lo vi pensé, pero cómo has engordado Aitor, además tenía tan buen color y en la frente algo de sudor.

ANEXOS EUSKAL HERRIA 2000:5

En el diálogo que mantiene Arrate con su hijo se halla esta otra vertiente, es decir, la de los pactos que realiza consigo misma. En estos encontramos que “se dilata el tiempo” en esa “mirada” que la madre dirige al hijo diciéndole: “Cómo has engordado Aitor”, haciendo referencia también al “buen color”, y al “sudor”. Estos elementos evocan a la vida, y en ellos se está dando un tiempo a sí misma para ir asimilando la magnitud de la situación.

2.4. VELANDO A SU HIJO.

Antes de narrar la vivencia biográfica de Arrate en el velatorio de su hijo Aitor, quiero hacer referencia al Maestro humanista Michel de MONTAIGNE (1533/1592), en su obra *Essais I chapitre XXVI*

La vrai miroir de nos discours est le cours de nos vies.

MONTAIGNE, Michel:244

Esta profunda reflexión nos está mostrando que es nuestra biografía la que realmente nos lleva a razonar de un modo u otro. Aquí se manifiesta cómo viven un velatorio dos mujeres pertenecientes a la misma cultura pero aprehendiendo comportamientos diversos en dos generaciones diferentes. Arrate aprehende estos modos en un momento en que los velatorios tienen un marcado carácter social, Patricia, por su parte, los aprehende en un momento en que

ya existen velatorios que ya no son sociales, el *auzoa* no asiste e incluso ni siquiera su grupo doméstico vela al difunto.

Comenzaré por la vivencia de Arrate. El velatorio en el hospital lo va a vivir ella sola junto a otra mujer totalmente desconocida. Trasladan a Aitor de la Unidad de Vigilancia Intensiva a otra sala. Lo voy a exponer con su testimonio.

Arrate: Y luego la señora se puso al lado mío, nos pasaron a otra sala el cadáver, se puso al lado mío, y allí estuvo hasta que me levanté, la señora del delegado del gobierno.

Y le dije yo: No tiene que ser muy agradable para ti estar al lado de una persona que no conoces por ayudarme y por estar conmigo.

Ella: Ni mucho menos.

Con todo el cariño en ese momento, yo le estoy muy reconocida, eso es así, una gran señora, con un sentimiento muy grande, porque la obligación no tiene nada, una cosa es que te saluden y te den el pésame, pero ella allí. Aitor también le agradecerá desde arriba.

Ego: Las demás personas también estaban allí.

Arrate: No estaba nadie más. Luego ya cuando salí, pedí tila que ni la tomé. Luego me dieron unas pastillas unos tranquilizantes, y no he tomado nada, gracias a Dios no sé si he tomado cuatro pastillas en todo lo que llevo de año, he pasado noches muy nerviosas, en tensión, soy de no tomar medicamentos, soy de aguantar el dolor de cabeza y no tomar nada, quizás peque de ello, tan tajante en muchas cosas, pero bueno no sé.

Ibid:14

Voy a destacar dos elementos en esta narrativa: la disciplina que Arrate tiene consigo misma, y la necesidad del *auzoa* en el velatorio.

La disciplina que ella ejerce sobre su cuerpo físico, se manifiesta en la negativa a tomar medicamentos, aguantar el dolor hasta que pase...; esta actitud con su cuerpo, es una forma de demostrar así misma su propia *indarra*, que existe en su memoria colectiva como un valor de gran importancia.

El significado que tiene para Arrate el gesto de una mujer que, sin conocerla, se coloca a su lado y en silencio le acompaña durante las horas del velatorio, nos demuestra la importancia de aquellos actos que hemos aprehendido como insertos en el *auzoa*. Así se manifiesta en la generación nacida en la década de los años cuarenta; para ella es muy importante el hecho de que alguien represente al *auzoa*.

Sin embargo Patricia Berdeal, nacida en Trintxerpe (Gipuzkoa) en la década de los años mil novecientos sesenta, no tiene aprehendido el *auzoa* en el velatorio, por lo que será ella sola la que irá al tanatorio del hospital a despedirse de su tía, que no es velada por nadie. Lo voy a exponer con su propio testimonio. Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra 1999.07.04,7-9:59*

Patricia:...Cuando se murió la tía Pepa, que además tenía la cara desencajada, y tenía los ojos como hundidos y una especie como de riscos amarillentos. Yo a la tía Pepa, una semana antes de morir la vi en su casa, y yo cuando me iba, la tía me echo una mirada como diciendo no te voy a volver a ver, y entonces me volví porque sentí que me miraba, y efectivamente me giré, porque la tía para mí era muy grande, y volví, y le dije: tía chiquita bonita, el sábado te prometo que vengo, entonces el viernes se murió y ya no llegué a verla. Además fui yo sola a verla al tanatorio, no fue ni mi madre, ni su familia, fui yo sola y le estuve diciendo lo que le tenía que decir y para mí ya no era la tía. Le sellan la boca con silicona, luego tenía moratones, claro cuando yo la vi en casa no tenía moratones ninguno y no parecía ella claro, tuve que salir del tanatorio a un recibidor que hay cuatro salas donde pone el nombre de la persona a ver si efectivamente era mi tía porque no la reconocía, a ver si me había equivocado.

Ibid:16

A la tía Pepa de Patricia no acude nadie a velarla al tanatorio del hospital; sin embargo, Patricia acude ella sola, puesto que a la tía le prometió que iría a visitarla el sábado siguiente y coincide que ese sábado su tía está muerta. Patricia cumple su palabra.

Le cuesta reconocer el cadáver de su tía; sin embargo, ella está allí y establece su propio diálogo con la difunta, y aunque está sola, tampoco echa en falta la presencia de otros miembros.

Arrate y Patricia nos llevan a la reflexión de la importancia que tiene en toda persona el peso de su propia biografía. En ella se encuentran todos aquellos elementos aprehendidos que forman parte de nuestras manifestaciones culturales.

2.5. LA CIENCIA PASA AL ESTADÍO DE LA TRASCENDENCIA.

Antes de reconocer el principio científico, ella expone el suyo propio: “Hay cosas que llegan a un límite y nadie sabe”. Esta reflexión precede a una exposición en la que ella elabora una interpretación científica. Lo expongo con su testimonio:

Arrate: No sé, los médicos por mucho que sepan, cada vez tenemos, la ciencia estudia más, sabe más, y hay cosas que llegan a un límite y nadie sabe. Hay especialistas que dicen que el cerebro es lo último que se detiene, siempre tiene algo que retiene, algo, por muy mal que estés. Eso no sé como será posible que sepan, pero bueno. Dentro de esa cosa horrorosa que es la separación de un ser querido que es mi hijo, quiero un consuelo.

Ibid:14

Arrate reconoce que acepta, aún sin entender, el hecho de que el cerebro de su hijo recién muerto está reteniendo algo y ella misma lo manifiesta en la expresión: eso no sé como será posible, pero QUIERO UN CONSUELO.

Nos preguntamos qué elementos de la ciencia y no de la religión pasan al grado de nuestras representaciones mentales para poder sobrellevar el gran drama de nuestra especie como es la pérdida del vehículo físico. En la muerte se encuentra el origen del hecho de que la especie humana trascienda la realidad objetiva, palpable, haciendo que ésta se una a una realidad subjetiva y a un elaborado mundo de creencias y representaciones mentales.

Los esfuerzos de la ciencia encaminados a demostrar que el oído es lo último que se pierde en un ser humano, aún cuando ya esté instaurada la muerte física, nos hacen ver la convergencia de las proyecciones humanas, donde se encuentran las realidades subjetivas a la realidad objetiva.

A continuación voy a mostrar lo que se dice en el artículo publicado a través de Internet por Eduardo MORENO NAVARRO y José Enrique LOPEZ MARTÍN VARÉS.(30.04.2000,7) Recogido en la página web <http://plediads.com> (Publicado en Octubre 1997) bajo el título: *La Experiencia Psicodélica de la Muerte:*

Otro aspecto es el llamado *oír las noticias*. Se trata de que la persona supuestamente muerta, al volver es capaz de repetir las conversaciones que ha escuchado en esos momentos en que los demás creían que se había ido. Posiblemente no hablemos de otra cosa que de la posibilidad de que una persona inconsciente procese la información externa a él, de que realice todavía un procesamiento verbal de lo que escucha.

En este sentido un grupo de estudiantes de la Universidad Complutense de Madrid realizaron un experimento, aún por publicar, en el que durante tres años controlaron la forma de actuación de una ambulancia del 061. Se trataba de que en las urgencias con pacientes que estuvieran a punto de morir, unos días los enfermeros trataran de animar con sus palabras a los pacientes aunque se encontraran inconscientes, y otros días no dijeran absolutamente nada. El resultado fue que los pacientes del grupo experimental tenían un porcentaje mucho mayor de recuperaciones que los del grupo control. Esto habla de un claro procesamiento verbal de la información a pesar de la inconsciencia. No parece por tanto extraño que las personas puedan recordar en ocasiones lo que se les dijo en aquellos instantes.

MORENO NAVARRO, Eduardo y LOPEZ MARTÍN VARÉS, José Enrique:5

No es el objetivo de esta investigación mostrar el riguroso criterio científico de este hecho, sino la influencia que la circulación de estos hechos tiene en el mundo de las representaciones mentales de los actores sociales. En ellos se representa todo un abanico de posibilidades. Esta vivencia de Arrate queda resumida en la afirmación que ella misma establece: “no sé como será posible, quiero un consuelo”.

2.6. LA IMPORTANCIA QUE TIENE PARA ARRATE CÓMO INCLUIR EN SU MEMORIA LA MUERTE DE SU HIJO.

Partiendo de que en la memoria radica toda nuestra vida, las personas que forman parte de esa memoria (como ocurre con Aitor, hijo de Arrate), cierran ante la muerte las vivencias con dichas personas. y por lo tanto la incorporación de nuevas experiencias en la memoria. De ahí la gran importancia del cierre. Ella misma nos lo va a señalar:

Arrate: Y es que yo le pude despedir, abrazar, y le pude dar el último adiós, que muchas madres no tendrán ni eso, yo en la UVI, cuando estaba en la camilla, todavía tenía el sudor en la frente, y todo el cariño que le pude dar y mandar ahí se fue con él, la parte de él ahí está y se fue con él.

En la UVI me dijeron: ¿quiere verle?.

Arrate: está mal para verle.

Me dijeron: No.

Arrate: Entonces quiero despedirlo.

Cuando entré en la UVI, ay Dios mío Aitor, ay Dios mío Aitor, no me salía otra palabra. Le dí unos besos y le despedí con mi cariño.

El cuerpo también quiere ser despedido, la madre preguntará previamente en qué condiciones está para poder verlo. Tranquilizada en este aspecto decide despedirlo. Este hecho se repite en muchas personas ante muertes violentas en las que el cuerpo físico ha quedado en malas condiciones. Hay personas que optan por no verlo para que su imagen no constituya una realidad evocadora de la tragedia vivida. He aquí un hecho singular: el gran cuidado que observamos en seleccionar los elementos que entran en nuestra memoria. Todos sabemos que aunque haya elementos que entran en la memoria y los pasamos al olvido, también desde el olvido se manifiestan. Puesto que el recuerdo está propulsado por la unión de los dos elementos, la memoria y el olvido, ambos son las dos caras de una misma moneda. A este respecto Marc AUGÉ profundiza en su monografía *Las formas del Olvido* (1998) donde expone:

El olvido, en suma, es la fuerza viva de la memoria y el recuerdo es el producto de ésta.

Marc AUGÉ:28

Con respecto a la muerte, podemos decir que una forma de incluir la muerte en la vida es la de no olvidar aquella. A este respecto la madre de Aitor realizará ante su difunto hijo una serie de adaptaciones consigo misma:

Arrate: ...yo he sido una persona que he tenido miedo a la muerte, yo iba al cementerio y no tocaba una lápida, no sé lo que me daba, me daban mucho miedo.

Ego: ¿Cuándo has perdido el miedo?

Arrate: Cuando se ha muerto Aitor...Yo soy una persona que a la *amá* la vi muerta y me hizo tal efecto. El segundo impacto que me causó fue mi abuela, mi *amamona*¹⁶, se nos murió en casa, y ya posterior en la caja no quise verla, luego cuando fuimos a enterrarla que le quitaron la tapa de la caja, bueno aquel impacto tuve, que en casa hasta me daba miedo estar sola. La persona como cambia ya a las pocas horas de morirse, es impactante como puede cambiar, esa blancura de la muerte, es como la siega que lleva la calavera, pero le digo yo a Aitor todos los días: LA MUERTE NO NOS HA SEPARADO, VAMOS A PODER CON ELLA.

Ibid.13

La madre pacta consigo misma. Ella, que a lo largo de su biografía sentía miedo ante el recuerdo de los muertos de su familia, elabora con su hijo su propio pacto, para conseguir así

¹⁶ Amamona: Es un término familiar compuesto de *Ama* que significa madre y *Amona* que significa abuela. Este término se utiliza en la población gipuzkoana de Eibar.

eliminar de la memoria cualquier resquicio de miedo. Esto no lo ha conseguido con los otros difuntos de su casa, sus *aitas* y sus *aitonas*. Pero con su hijo no se va a permitir ni un resquicio de ruptura en su evocación del recuerdo, puesto que el miedo produce una ruptura en el mismo. De ahí que ella se autoafirme en su propia invocación que diariamente le dirige a su hijo: “La muerte no nos ha separado, vamos a poder con ella”.

La selección que hace Arrate en su memoria de la muerte de su hijo, la resume en las siguientes palabras:

Arrate:...pero dentro de la gran tristeza tengo la despedida de mi hijo, aquella despedida que es como si le dejara durmiendo y tengo la despedida de su hermano, no se murió solo, se murió con un ser querido de la casa. Son cosas que tienes donde apoyarte, porque habrá gente que no tendrá ni eso siquiera, porque ni siquiera te ha quedado ese consuelo, yo tengo gracias a dios esas dos cosas. Y no solamente tener la caja.

Ibid:16

Aquí muestra los dos elementos más importantes para incorporar en su memoria la continuidad de la relación con su hijo: “es como si le dejara durmiendo” y “no se murió solo, se murió con un ser querido de la casa”. La importancia de la casa vuelve a manifestarse no solamente en ese “te llevamos a casa”, sino también en el hecho que cuando se da la muerte de su hijo esté presente un miembro de la casa.

2.6.1. RETENIENDO EN EL RECUERDO LOS ÚLTIMOS MOMENTOS DE AITOR.

Arrate mostrará en primer lugar los últimos momentos vividos con su hijo, tal y como a continuación expongo:

Era un chico muy fuerte, y yo lo que me acuerdo es la despedida que tuve con él unos días antes. Me dio unos besos y unos abrazos fuertísimos, y él siempre me decía: Ama, ánimo, tu ponte guapa, y disfruta que mereces, yo siempre estaré contigo, mis hermanos y yo. Dos días antes de matarle. Bueno, eso fue el recuerdo último que tengo de él.

Ego: Dos días antes.

Arrate: Porque posterior, al día siguiente fui donde el abogado, él pasó en casa de la novia, esa noche durmió en casa de la novia, yo fui al abogado, y casualidad, yo entrando en casa y él

saliendo, como salían de Egia, que la novia vive allá, esa noche la pasó allá, o sea que dos noches no coincidió, y luego pues mira.

Ibid:7

En la narrativa comienza evocando el *indar* de su hijo, así como “el cobijo” que éste le muestra. Además, también incorpora en su memoria, los últimos momentos de su hijo narrados por Fran, el amigo de Aitor.

Aitor sufre una muerte inesperada, repentina; sin embargo, su amigo íntimo Fran transmitirá a su madre la conversación que tuvieron. Lo voy a exponer con sus propias palabras:

Arrate:...Fran, aquel después de pasar lo de Aitor me dijo: Arrate, Aitor ese día hizo como un testamento, estamos viendo el partido y cuando salimos a tomar algo al bar, me dijo: qué haría yo para verle a la ama alegre, animada y contenta, qué es lo que yo haría. Me rompe el corazón verle a la ama tan triste como cuando voy a casa y la encuentro. [Me explica Arrate] Después de la separación he pasado muy mal. Entonces he estado muy decaída, muy deprimida. Y él comentó, no sabes lo que daría por verle a la ama alegre, por verle a la ama otra vez palante, porque merece, que viva, que disfrute...

Ibid:16

Si bien Aitor expresa también en este texto sus deseos hacia sus hermanas y hermanos, su contenido no lo reflejo aquí puesto que Arrate así me lo ha pedido.

Entre los últimos deseos de Aitor se incluye a su madre. Para él es importante que, tras la separación de su padre, ella vuelva a ser feliz.

2.7.PACTOS QUE ARRATE HACE CONSIGO MISMA PARA SOBRELLEVAR SU DUELO.

Voy a comenzar nombrando la reflexión del Maestro humanista Michel de MONTAIGNE, (1533/1592) expuesta en su obra *Essais I, chapitre XX* (1965)

Vous êtes en la mort pendant que vous êtes en vie. Car vous êtes après la mort quand vous n'êtes plus en vie.

MONTAIGNE Michel (1965):138

Al igual que el autor comparto este principio en el que los seres humanos, que somos de naturaleza biológica perecedera, estamos en la muerte mientras estamos en la vida, ya que la vida es una continua transformación que se realiza a través de pequeñas muertes. No obstante, se reivindica culturalmente el hecho de seguir en la vida después de la muerte; pero además de ello, en la cotidianidad de la casa existe esa reclamación que nos permite manejar nuestro propio duelo.

A continuación voy a exponer las estrategias que lleva a cabo Arrate para sobrellevar su duelo. En ellas se encuentran apoyos que van desde el psicológico en un primer momento, al apoyo religioso en sus creencias profundas. También se incluyen aquí sus propios pactos en los que también entra la contradicción como elemento de manejo de la situación.

2.7.1. PRIMER MOMENTO: AYUDA PSICOLÓGICA EN EL DUELO.

En esta última década, el asesoramiento de psicólogos se ha extendido a amplios sectores de la población en general y recorre diagonalmente todo el primer mundo desarrollado. Esta realidad se manifiesta en el relato biográfico del que estamos tratando y que nos lleva a reflexionar en la fuerza que tienen todos aquellos elementos que son aprehendidos en nuestros comportamientos culturales. Esto nos lo demuestra Arrate Kortazar en esta etapa de su vida en la que tiene que reorganizarse ante ella misma. De aquí los pactos que realiza en todo el periodo de duelo, ante la muerte de su hijo.

En estos pactos se muestran varias fases. Primera fase: ayuda con la psicóloga. Lo voy a mostrar con su propio testimonio:

Tuve una psicóloga en cuanto pasó lo de Aitor, Olga, y me ayudó mucho, una psicóloga encantadora, y bueno ella me decía: Esto Arrate al principio es como una nube, no te das cuenta de lo que ha pasado, y es verdad, es como todas las cosas, no solamente en una muerte, en un disgusto grande que tienes, en algo que has perdido, en algo que superas con el tiempo, no lo olvidas pero vas superando, y entonces no te queda más remedio que ir poco a poco, superando ese obstáculo y eso tienes contigo...yo creo que conseguiré salir adelante poco a poco, y sin psicólogo y sin nadie, sola con los hijos y las hijas, y con la fe que tengo tan tremenda tan tremenda, eso para mí es esa esperanza y esa fe que tengo yo me agarro. En momentos que he tenido en mi vida muy fuertes y muy duros he ido saliendo y voy saliendo y yo creo que él mismo desde arriba me está ayudando.

...estuve poco tiempo porque llegó luego navidad, pasaron las fiestas..

La psicología no se halla fuertemente arraigada en el substrato de los comportamientos culturales de Arrate. Ella pertenece a la generación nacida en la década de los años mil novecientos cuarenta, no ha aprehendido fuertemente estos elementos; sin embargo, Verónica, la novia de su hijo ha precisado de la psicóloga todo un año para drenar su duelo.

Arrate reconoce la ayuda que le prestó la psicóloga al mostrarle claramente la situación en la que se encontraba y hacia donde podía encaminarse. Arrate va a acudir a la psicóloga en un primer momento. El colectivo social al que pertenece, le empuja a ir en esa dirección, que es efectiva solo en un momento. Ella misma manifiesta que con su familia ya sale adelante; mostrándonos así sus modelos culturales. En ellos, los diferentes ritmos de la vida son asimilados partiendo del grupo doméstico donde se plasman sus creencias. Lo dice ella misma mediante esta expresión: “Yo creo que conseguiré salir adelante poco a poco, y sin psicóloga y sin nadie, sola con los hijos y con las hijas y con la fe que tengo tan tremenda, tan tremenda”.

En una “mirada de superficie” parece ser que los psicólogos han sustituido en gran medida a los confesores, a los directores espirituales que hasta la década de los sesenta en zonas urbanas y hasta los setenta en zonas rurales, asesoraban mayoritariamente a las personas tanto en los problemas de la cotidianidad como en sus miedos más profundos. En el momento en que realizo esta investigación siguen realizándose confesiones, pero ya no es de forma mayoritaria. Hay parroquias que se limitan a las confesiones llamadas comunitarias. No obstante lo dejo como “mirada de superficie”, puesto que son las vivencias de los propios autores sociales quienes me lleven a considerar si realmente los psicólogos han tenido la capacidad de sustituir a los directores espirituales.

En el caso de Arrate la respuesta al mundo de sus creencias, se la dará su confesor. Es en estas creencias donde se encuentra parte de “la síntesis cultural”, tal y como establece Lévi-Strauss en su reflexión arriba citada,

2.7.2. SEGUNDO MOMENTO: AYUDA EN SUS CREENCIAS PROFUNDAS.

Antes de exponer cómo vive Arrate el consejo del sacerdote a través de la confesión, voy a mostrar su mundo de creencias.

Ego: Dialogas con él.

Arrate: Sí, yo no soy de supersticiones, soy católica y creyente, yo creo en lo que hay allá arriba, en el corazón de Jesús tengo una fe inmensa, y en la Virgen, entonces no sé, yo respeto todas las

creencias pero yo me agarro a ello, para mi es una ayuda, cuando tengo una duda o una pena enorme, digo: Ayudarme que necesito.

Ego: Se lo dice a Aitor.

Arrate: Primero se lo pido a los que están ahí, y luego le pido a Aitor. Yo tengo una mano tendida, yo suelo estar pensando, porque yo lloro a mares, suelo estar pensando bueno, si él estuviera y le hubiese pasado eso a uno de sus hermanos, yo sé que él me diría: Amá, tu no tienes tanta fe y dices que algún día te reunirás con tus seres queridos ahí en un sitio que tiene que ser paz y un sitio hermoso.

No sé como será en mi mente, en mi pobre mente no sé como puede ser, yo lo que creo que tiene que haber algo para la gente que sea buena, para la gente que sea normal, teniendo esa esperanza de algo bueno allí arriba. Las pruebas duras que te van tocando, las vas tragando y las vas pasando y a mi eso es lo que me da fuerza, él eso me hubiese dicho: Ama si tú siempre dices lo mismo, el día que tú te vayas estarás feliz junto con tus aitas, él eso me diría y yo a eso me agarro y me doy ánimos.

Ibid:8-9

Arrate nos dice que existen dos vidas: la terrena y la otra “allí arriba”. Estamos en la concepción de oposiciones binarias bajo/alto: dificultades en la vida terrena (“bajo”) contrapuestas a paz y hermosura en la otra vida (“alto”).

Estas oposiciones binarias se hallan en la cosmovisión religiosa cristiana y se encuentran en textos bíblicos tales como éste que narra la Ascensión de Jesús a los cielos. Recogido en la *Biblia de Jerusalem* (1975)

19 Con esto, el Señor Jesús, después de hablarles, fue elevado al cielo y se sentó a la diestra de Dios.

Lucas 16,19

En cuanto al infierno, éste no es nombrado en este trabajo de campo ni en el contexto cultural gallego ni en el vasco por ninguno de mis informantes, es como si no existiera. Y si bien en el contexto vasco éstos no nombran el purgatorio, sino el cielo, sin embargo en el gallego no nombran el cielo y sí el purgatorio.

Arrate Kortazar pese a que en ningún momento nombra el purgatorio, ella actúa como si su hijo estuviera en el purgatorio, y mantiene con él un intercambio petitorio de rezos y misas.

Lo voy a exponer tal y como está recogido en el CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, (1992)

1012 La visión cristiana de la muerte se expresa de modo privilegiado en la liturgia de la Iglesia:

“La vida de los que en ti creemos, Señor, no termina, se transforma; y, al deshacerse nuestra morada terrenal, adquirimos una mansión eterna en el cielo”.

Prefacio de Difuntos, Misal Romano, (Librería Editrice Vaticana 1970) p.439.

1013 La muerte es el fin de la peregrinación terrena del hombre, del tiempo de gracia y de misericordia que Dios le ofrece para realizar su vida terrena según el designio divino y para decidir su último destino. Cuando ha tenido fin “el único curso de nuestra vida terrena”, ya no volveremos a otras vidas terrenas. “Está establecido que los hombres mueran una sola vez” (Hb 9,27). No hay “reencarnación” después de la muerte.

1022 Cada hombre después de morir, recibe en su alma inmortal su retribución eterna en un juicio particular que refiere su vida a Cristo, bien a través de una purificación, bien para entrar inmediatamente en la bienaventuranza del cielo, bien para condenarse inmediatamente para siempre.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA:285,287

Si bien el Catecismo señala la existencia del cielo, también están recogidos en él otros dos estados a los que puede ir el alma: el purgatorio, que está implícito en el concepto de “purificación” y el infierno que incluye el “condenarse inmediatamente para siempre”.

El consejo del sacerdote es decisivo para Arrate, puesto que hace eco en sus modelos más primarios.

Arrate: A mí me ha aconsejado un jesuita, me ha aconsejado muy bien al ir a confesarme, sabía que era la madre de Aitor.

Ego: Eso cuando fue hace mucho.

Arrate: El año pasado.

Ego: Después de estar con la sicóloga.

Arrate: Sí, a mediados de año, (le dijo): No espere justicia en este mundo, no espere justicia en este mundo, pero en el otro, en el otro tendrá.

Ego: Te hizo bien.

Arrate: Sí. Yo digo una cosa, tanta gente buena que hay sufriendo en este mundo, por tanta gente mala indeseable que hay, y es pena, si a esa gente no se les ayuda seguirá siendo mala o peor, entonces para todos tienen que haber algo bueno, porque gente mala...que puedes esperar de

ellos. No sé son momentos que duelen muchísimo, pero pensando en que ojo por ojo, diente por diente esa idea no va conmigo.

Ibid:11

El sacerdote va a reforzar toda su cosmovisión de la justicia en este mundo y en el más allá. Arrate sobrelleva el duelo de su hijo en la integridad de su *anthropos* mediante su manifestación como individuo-miembro dentro del grupo doméstico. Este caso nos muestra la importancia que tiene la ayuda en diferentes niveles. El nivel psicológico, que muestra la situación y evolución del duelo, es bien acogido por Arrate. Sin embargo, es sustituido rápidamente por su vivencia dentro del grupo doméstico, y la recomendación del sacerdote será para ella la que hace eco en toda su cosmovisión religiosa.

En la década de los años ochenta se generalizan en muchas parroquias las confesiones comunitarias descendiendo la práctica de la confesión individual. De este hecho se hacen eco las *Orientaciones sobre el Sacramento de la Reconciliación*, publicadas en el Boletín Oficial del Obispado de San Sebastián nº 464, enero de 1990. El segundo punto de la introducción expone lo siguiente:

El decaimiento de una determinada práctica sacramental que tiene sus principales raíces en una crisis de la conciencia moral, una pérdida del sentido de pecado, una cierta desafección a la Iglesia, el recuerdo de experiencias negativas de la confesión y diversos factores de índole socio-cultural, no nos dispensa de nuestra responsabilidad de seguir ofreciendo a los hombres y mujeres de hoy el perdón salvador de Dios, sobre todo en medio de un pueblo donde la conflictividad socio-política hace aún más urgente la necesidad de comunidades cristianas reconciliadas y reconciliadoras.

BOLETIN OFICIAL DEL OBISPADO DE SAN SEBASTIAN:2

En el mismo Boletín se señalan los tres tipos de confesiones existentes actualmente:

El Ritual actual de la Penitencia presenta diversas posibilidades de celebrar esta reconciliación. En concreto, ofrece un rito para la reconciliación de un solo penitente, un rito para la reconciliación de más de un penitente con confesión y absolución individual, un rito para la reconciliación de más de un penitente con confesión y absolución general. Los dos primeros ritos constituyen la forma ordinaria de celebración de la Penitencia, el tercero es una forma extraordinaria para situaciones especiales y bajo condiciones precisas.

Ibid:6

Lo expuesto en el punto arriba citado es reforzado en la siguiente declaración:

1

TEXTO APROBADO POR LA XLIX ASAMBLEA PLENARIA Y RECONOCIDO CANONICAMENTE POR LA SANTA SEDE.

I

La Conferencia Episcopal Española estima que, en el conjunto de su territorio, no existen casos generales y previsibles en los que se den los elementos que constituyen la situación de necesidad grave en la que se puede recurrir a la absolución sacramental general (c.961 1.2). Por consiguiente, la forma ordinaria de reconciliación sacramental, que debe facilitarse por todos los medios a los fieles, es y seguirá siendo la confesión individual en las dos formas determinadas en el Ritual.

Ibid:32

Con este texto muestro la postura de la Iglesia, que reconoce que ha decaído la práctica sacramental de la Reconciliación (Confesión). En dicho texto está indicando a sus sacerdotes las líneas a seguir en su pastoral. No obstante, en el momento de realizar esta investigación mis informantes, que son de la generación nacida en la década de los años mil novecientos sesenta, no acuden a la confesión. Ante situaciones de crisis acuden al psicólogo. Apunto esta situación recogida en los relatos biográficos; no obstante, pareja a la misma existen otras situaciones. Ello lo considero de gran importancia, como señalo en el hecho de que los psicólogos en gran medida han sustituido a los confesores en las nuevas generaciones. Y muestra de ello es cómo intenta superar el duelo la novia de Aitor, que pertenece a la generación nacida en la década de los años mil novecientos setenta. Lo expongo más adelante.

Voy a concluir con una reflexión final En el tratamiento del psicólogo el pacto se hace en uno mismo, mientras que en la confesión es Dios quien a través del sacerdote es la referencia última que trasciende a todo ser. Es decir el pacto se hace en la trascendencia.

2.8. DESDE EL REZO COMUNITARIO EN LA ETXE AL REZO INDIVIDUAL.

En el periodo vivido en el caserío de Aduna (1935-1948) la abuela de Mari Karmen Lamberrri rezaba a los difuntos de la casa, tanto con todos sus miembros como individualmente. Estos

rezos incluían los momentos de la bendición a la mesa y el rosario de la tarde. Además también rezaba cuando enfermaban o morían los miembros de la casa. Es decir, existía una imploración tanto comunitaria como individual.

En el momento de realizar esta investigación, está presente la imploración del difunto en la *etxe* únicamente a nivel individual. Es así como se da en el grupo doméstico de Arrate.

Voy a exponer con las propias palabras de Arrate como realiza ella los rezos.

Ego: Y tu acostumbras a rezar por Aitor.

Arrate: Yo constantemente, yo todos los días me levanto, tengo la capilla de la virgen, tengo una fe impresionante cada vez más.

Ibid:7

Si bien las oraciones no se dan en el nivel comunitario, voy a mostrar la actitud de los demás miembros de la casa respecto a la trascendencia:

Arrate: En casa, que me ha encontrado mi hijo el pequeño llorando, me dice: ya estamos ama, si Aitor está bien, está mejor que nosotros, él está allá arriba, algún momento nos juntaremos con él, pero hay momentos de pena que no puedes, yo me desahogo llorando, porque sino muchas veces me reventaría no podría.

Ibid:11

Este hijo tiene diecinueve años, vive en la casa junto con sus otros tres hermanos y la madre. Si bien no practican rezos comunitarios, a su hermano difunto lo tiene interiorizado en el cielo=arriba, “nos juntaremos con él”; es una cosmovisión ascendente/descendente . Es decir todos nosotros una vez ocurrida la muerte física nos juntamos con nuestros difuntos en el cielo.

Sin embargo, actualmente también se da la imploración del difunto en la *etxe* a los dos niveles: individual y comunitario. Esto me lo confirma Esther Ibarburen del caserío Itzikondo de Aia (Gipuzkoa). Actualmente viven del caserío la madre, dos hermanos solteros y Esther, cuyas edades oscilan entre los cincuenta y cinco años que tiene Ester. También vive aún la madre, que tiene ochenta y pico años. Voy a exponer con su propio testimonio cómo rezan actualmente.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.09.30,4-8:55*

Esther: ...y ahora todavía en casa rezamos eh, con mi madre todas las noches, todos los días se reza eh, y mi hermano el segundo, le has visto a Javier, a Javi el otro día en la tele.

Ego: No, no.

Esther: En la vasca ha aparecido Javi en un programa, y nos gusta ver esas cosas, pero dice mi hermano, y luego el rosario si dejamos, aquí en la cocina, dirige la madre, si, yo con los misterios igual me confundo porque me pongo nerviosa, pero mi madre con unos aspamientos, si, si.

Ego: Y también rezais por los difuntos en el rosario.

Esther: Sí, si, luego un padrenuestro al terminar rezamos a parte, y todos los días por los difuntos.

Ego: En la oración de la mesa.

Esther: Mi madre sabe oraciones en vasco para comer, pero nosotros tenemos costumbre de rezar el Padrenuestro.

Ego: El Padrenuestro en la comida en euskera y nada más.

Esther: Sí, y luego un credo o una salve.

EUSKAL HERRIA INFORM ANTES 1999:7

Al igual que en Aduna en 1935-1948, en Aia es la *etxekoandre* quien dirige los rezos, esto entra en el consenso del grupo doméstico. En la manifestación de la hija “yo en los misterios igual me confundo porque me pongo nerviosa...”, apunto que en ese “ponerse nerviosa” se manifiesta que ella no es la *etxekoandre*.

El rezo por los difuntos se realiza de forma comunitaria entre todos los miembros del grupo doméstico. La expresión “mi madre sabe oraciones en vasco para comer pero nosotros rezamos el Padrenuestro”, nos abre la posibilidad de pensar que éstas oraciones vinieran de la línea matrilineal. Hay que tener en cuenta que en el caserío Itxikondo han vivido en la línea patrilineal, con los *aitonas* del padre; de aquí que Esther manifieste “nosotros rezamos en Padrenuestro”.

Acualmente están presentes las dos realidades: grupos domésticos en los que formulan los rezos comunitarios e individuales, y grupos domésticos en los que se formulan los rezos únicamente a nivel individual.

2.9. LA CONTRADICCIÓN AYUDA A LA MADRE A SOBRELLEVAR EL DUELO

Ante un hecho que ocurre en el cementerio, como es la quema de la bufanda de su hijo, ella considera que tiene que acudir al mismo. Para Arrate quien quema algo del difunto, queda fuera de toda categoría como persona. Lo voy a exponer con sus propias palabras:

Arrate: Y le dieron fuego a aquello, y bueno allí quedó el trozo de mármol todo negro que no se puede quitar, el que se mete con un difunto bien desgraciado y triste es, no le puedo catalogar a esa persona.

Ibid:6

Su hijo pertenece a la categoría de difunto, y como tal, todo el colectivo social tiene una responsabilidad respecto al mismo. No obstante, Arrate, como madre del difunto, acudirá ante la tumba de su hijo una vez que los miembros del colectivo social han transgredido una norma comunitaria.

Arrate nunca ha aceptado la costumbre de acudir regularmente al cementerio. Sus difuntos están en la casa.

Con Aitor va a expresar esta situación:

Ego: Tu ahora acudes al cementerio.

Arrate: No acudo,...le visité cuando le hicieron la quema esta de la bufanda de la real en julio, entonces fui, pero desde que le enterraron no fui, no pude ir, porque mira es muy duro, pienso a veces que no le tengo allá, voy y le digo: Aitor, yo sé que estás allí, pero pienso que ha salido de viaje y va a volver. Tengo días que piensas de una manera y días que piensas de otra. Que la mente te rechaza, no quiere admitir, querer es poder dice el refrán, yo no estoy de acuerdo con ello, hasta cierto punto si, pero no puedes hacer lo que tu quieras muchas veces, tienes que intentar y tienes que saber sobrellevar, pero a veces te frenas, y lo que digo es que las cosas hay que pasarla para entenderlas y para saber el alcance de lo que te ha tocado.

Ibid:10-11

Ante el gesto de no acudir al cementerio, Arrate está pactando consigo misma dentro de la contradicción expresada en esta frase: “Aitor, yo sé que estás allí, pero pienso que ha salido de viaje y va a volver”. Este pacto que ella realiza consigo misma, es lo que le ayuda a reorganizar la situación en el duelo vivido.

2.10. REPERCUSIÓN DE LA MUERTE DE AITOR EN SU ENTORNO DOMÉSTICO.

Este punto me ha llevado a mi a largas reflexiones. Arrate me narrará detalladamente su propio duelo, el de su hermana, tía de Aitor, también el de la novia de Aitor, Veronica, y el de su hija. Sin embargo, no me narra el duelo de sus hijos. ¿Por qué realiza ésta selección en su memoria

del duelo?. El día quince de mayo del 2000 a las cuatro de la tarde le llamo por teléfono preguntándole por mas detalles de su propia biografía.

Cuando ella era niña recuerda que en la Iglesia de Eibar había bancos, y si bien había alguna silla suelta, su casa no tenía silla en el templo. Al día siguiente del fallecimiento de un miembro de la casa, las mujeres acudían al templo, se colocaban en el primer banco, delante de ellas encendían dos velas blancas, y rezaban el rosario de la tarde. A continuación, el sacerdote iba al lugar de las mujeres y allí rezaba un responso por el difunto de la casa. Esta acción se realizaba durante nueve días consecutivos. La infancia de Arrate transcurre en la década de los años mil

Estos elementos aquí citados de su propio recorrido biográfico son los que sustentan el hecho de que en su síntesis cultural, la manifestación social del duelo por los difuntos de la casa corresponde básicamente a la mujer

2.10.1. DUELO DE LA NOVIA.

Verónica Olivares, novia de Aitor, necesita ayuda sicológica para ir drenando el duelo de la muerte vivida.

Ego: Y la novia de Aitor como lo lleva.

Arrate: Bastante peor de lo que pensaba también, en diciembre todavía un año que no ha vuelto a trabajar que no se encuentra en condiciones, va con una sicóloga que no le puede dar la vuelta, es muy fuerte, porque ella ha estado viviendo cinco años en mi casa, y han estado prácticamente todo el día juntos. Porque ella trabajaba en el negocio familiar y entonces era en todo momento, salir, llevarle a casa, recogerle a tope, una convivencia de una persona que él le adoraba, ella también le quería a tope, muy unidos y que se han querido muchísimo, entonces veintinueve años acaba de hacer, si se llevaban unos pocos, porque Aitor era del veintitrés de noviembre y ella era del día tres de enero.

Ibid:11

A diferencia de Arrate, que pertenece a la generación anterior, ella lleva ya un año con el sicólogo para sobrellevar su duelo.

La novia de Aitor, nacida a inicios de la década de los años mil novecientos setenta, vive en la década de los años noventa un consenso social en el que, como novia de Aitor, vive con el grupo doméstico de su novio. Ante la pérdida de Aitor, Verónica realizará junto al padre de aquél, una reivindicación social.

Verónica, como novia vive una situación de miembro social en la que se encuentra en un estado intermedio. No se han constituido como pareja de funcionamiento independiente, de hecho vivían con la familia. Ante la muerte de Aitor, Verónica solo puede reivindicar desde ese estado intermedio que como tal se agota en sí mismo. Ella tiene que rehacer una nueva miembralidad.

2.10.2. DUELO DE LA HERMANA.

Esta hija es la que representa a la madre con los abogados, y la madre evoca a nivel pública el duelo de la hija.

Arrate:...la tercera que estaba estudiando disminuidos síquicos, terminaba el año pasado, no podía seguir adelante, no podía seguir, en septiembre tenía los últimos exámenes que era la última probabilidad que tenía de aprobar y seguir el curso o volver a repetir, y terminó, pero estuvo seis meses sin poder ir, en seis meses no sé si acudió cuatro días a clase, no podía, y es la que lleva el caso de su hermano, junto a los abogados y su padre.

Ibid:12

Son las mujeres de la casa las que Arrate Kortazar selecciona como las representantes del duelo de Aitor. Mantener el recuerdo del difunto corresponde a la mujer, este gesto forma parte de la síntesis cultural de Arrate.

Voy a finalizar la exposición de los relatos biográficos de Arrate Kortazar con la siguiente frase que resume la esencia de todo el desarrollo de su comportamiento cultural respecto a la muerte. Lo voy a exponer con sus propias palabras:

El recordatorio lo tengo en un marco en la mesilla otras fotos de mis otros hijos, mi *aita*, mi *ama*, y unas flores, y bueno allá está presente en nuestra casa y con todos nosotros.

Ibid:15

Todo queda resumido en el hecho de que sus difuntos: su hijo, su *aita*, y su *ama* están en su casa con todos los que en ella habitan.

2.11 EL RECORDATORIO: TESTIMONIO SOCIAL DEL “CIERRE BIOGRÁFICO”.



REVERSO

ANVERSO

Una vez finalizadas las grabaciones, Arrate me entrega este recordatorio de su hijo diciéndome que lo tiene en la mesilla de su dormitorio. A continuación voy a realizar un análisis del mismo.

Tanto en el anverso como en el reverso del recordatorio, los colores son los representativos de la cultura vasca expresados en la *ikurriña*: rojo, verde, blanco son los predominantes en esta expresión estética.

En el anverso figura el nombre junto con los dos apellidos, simbolizando de este modo sus dos líneas genealógicas que en este caso son: la primera que es la patrilínea y la segunda que es la matrilínea. Sin embargo, las personas que componen su casa no figuran, quedan silenciadas. Apunto como una de las posibles causas, la repercusión social que ha tenido dicha muerte, y por ello los signos culturales de identificación colectiva adquieren la mayor parte de la manifestación estética del recordatorio.

Siguiendo con el anverso, el *lauburu* es uno de los signos de la identidad vasca y será quien encabece el lugar y la fecha del nacimiento. Es decir, “ha nacido un vasco”. Debajo se halla la

identificación de la cultura local de Eibar, lugar de su nacimiento; a esto hay que añadir que la madre de Aitor se llama Arrate y ella, además, ha manifestado su devoción a la Virgen del mismo nombre. De este modo nos presenta la preeminencia de la cosmovisión religiosa cristiana en la presentación de Aitor.

En el reverso figura como encabezamiento: “NO ADIOS SINO HASTA LUEGO”.

Debajo está la cruz latina y debajo de la misma el lugar y fecha donde murió.

A continuación, la dedicatoria en forma de verso expresa el cierre del homenaje de la cultura vasca a Aitor. Aquí se hallan los siguientes elementos: amigo querido, majo, vasco amante tanto del pueblo como del euskera, Hijo de Zegama (origen familiar patrilíneo) e Ibaeta (lugar de trabajo).

En la expresión “desde el cielo vas a hacer a la Real campeona” se halla la comunicación de los dos mundos en la concepción popular de la religión cristiana: el mundo de los difuntos y el de los vivos, intercediendo unos por los otros.

El poema finaliza con la foto de un *dantzari*, postrándose ante la *ikurriña*.



A continuación voy a analizar las dos páginas centrales del recordatorio.

A la izquierda, en primer plano, está su fotografía junto a un poema situado a la derecha, y en segundo plano está el Aitzgorri, que era, según el testimonio de su madre, su monte favorito y donde quería que en su ladera echaran sus cenizas cuando muriese.

Voy a destacar la siguiente expresión que aparece en el poema: “*bere babes gozoa emanaz Aitorri, inoiz baino ederrago orain dago Aitzgorri.*” “dándole su dulce protección a Aitor, más bonito que nunca está ahora el Aitzgorri” . Es el monte quien protege a Aitor, y ambos unidos “crecen” en belleza. Apunto en ello un substrato existente en la cultura vasca de la religión natural todavía vigente en la manifestación de la síntesis original vasca.

A este respecto el paeleoantropólogo don José Miguel de BARANDIARÁN, expone en la conferencia dada en la “Semana Internacional de Etnología Religiosa”, celebrada en Tilburg (Holanda) el siete de septiembre de 1922, bajo el título “*La Religion des Anciens Basques*” lo siguiente respecto a la religión natural de los vascos (todo ello recogida en las Obras Completas Tomo I (1972) en el capítulo III Folk-lore).

Divinités et croyances.- Vestiges de culte naturiste.- Que les Basques antérieurs au Christianisme aient professé une religion et qu’ils aient eu des dieux auxquels ils rendaient un culte, ce sont là des faits hors de doute. Il y a chez eux des vestiges de paganisme, comme partout ailleurs, bien que peut-être moins abondants; mais ils suffisent pour affirmer que le Basque s’harmonisait bien avec la civilisation occidentale, quoiqu’en imprimant à ses éléments des traits caractéristiques, qui ne sont pas toujours faciles à découvrir dans les données prises séparément.

BARANDIARAN José Miguel (1922):270

Para el autor la cultura vasca está armonizada con la civilización occidental; no obstante, existen en ella vestigios del culto naturista. A continuación, y partiendo del poema del recordatorio de Aitor, voy a analizar la armonización existente entre la civilización occidental, que yo denomino cultura judeo-cristiana, y el culto naturista.

El poema analizado consta de dos partes. Una primera parte, en la que una vez muerto se entra en simbiosis con la naturaleza: vida-muerte se retroalimentan en una horizontalidad. El muerto da vida al monte y viceversa, ambos se hallan en el mismo nivel, el físico.

Sin embargo, en la categoría de difunto, éste “vive como tal en la otra vida”. Él se va a relacionar con los vivos mediante un intercambio petitorio, los vivos por su parte se proyectan en la trascendencia, produciéndose dicho intercambio en una verticalidad ascendente/descendente - abajo/arriba.

La principal diferencia que existe en la cosmovisión vida-muerte entre la religión natural y la cristiana estriba en que la estructura de ésta última se produce en una horizontalidad y en la segunda en una verticalidad ascendente/descendente.

Ambas aparecen en el poema y ambas coexisten también en el comportamiento cultural vasco en su relación con los difuntos. Y si bien la primera, la religión natural, no es mencionada por los informantes, sí lo es la segunda. Así el hermano de Aitor tranquiliza el dolor de su madre diciéndole: “Aitor está bien, está en el cielo”. Con ello nos está mostrando la estructura ascendente/descendente de la cosmovisión cristiana.

Cuando la madre dice: “Allá está presente en nuestra casa con todos nosotros”, su hijo no está en la otra categoría, la de difunto, sino que está en la cotidianidad.

La relación de la cotidianidad con el difunto se puede dar en una relación *horizontal* en la cual la muerte está presente en la vida. No obstante, también se puede dar una relación en la cotidianidad con el difunto, *ascendente/descendente*, Difunto/Arriba Vivo/Abajo.

CONCLUSIONES.

1.-En los ritos, tanto religiosos como laicos aquí analizados, la manifestación del anthropos, que desarrolla en el miembro su individualidad, es quien da significación al rito. Dicha significación se halla consensuada en una memoria colectiva y ésta se significa en una descripción densa en la que el grado de sacralidad está relacionado a la significación que le den al mismo los propios actores sociales. De aquí que TODO ETHOS RECAE EN LA PERSONA.

2.- La VERTICALIDAD ascendente/descendente, es una manifestación de la ESTRUCTURA CRISTIANA y se muestra en la naturaleza de la petición. Así como la amona Agustina de Mari Karmen, que ante la enfermedad en el caserío empieza a simbolizar, del mismo modo, Luis Uranga, presidente de la Real, pide el rezo colectivo ante la gravedad de Aitor Zabaleta. A estos gestos hay que añadir el intercambio petitorio mantenido con los difuntos.

La HORIZONTALIDAD también está aquí presente y tanto para Mari Karmen como para Arrate sus difuntos siguen en casa con ellas. De esta forma están mostrando el substrato de una ESTRUCTURA DE RELIGIÓN NATURAL ante la muerte

Por todo ello mantengo que AMBAS ESTRUCTURAS, LA DE LA RELIGIÓN NATURAL Y LA CRISTIANA SE MANIFIESTAN ACTUALMENTE EN EL COMPORTAMIENTO CULTURAL VASCO, cuyo grado de implantación aquí yo no lo he investigado. Aunque la manifestación de la familia Zabaleta así como la de Luis Uranga, debido a su amplio eco mediático social vasco como más allá de Euskal Herria nos están indicando ya su alto grado de implantación social.

Armonizadas en la relación con la muerte, se puede dar las siguientes manifestaciones:

- a) únicamente en la cotidianidad, mediante la horizontalidad.**
- b) únicamente en una relación de verticalidad.**
- c) combinando ambas formas la horizontal y la vertical en la cosmovisión de la muerte.**

3.- La familia de Aitor Zabaleta, nos está mostrando la estructura de los comportamientos culturales vascos vigentes comúnmente hasta los inicios de la década de los años mil novecientos setenta. La mujer de la casa (*etxeakoandre*) no iba al entierro si en cambio lo hacían los hombres de la misma. Esta memoria colectiva se sustenta en una “síntesis original” del Ethos vasco: ENTERRAR ES AL HOMBRE COMO ACTIVAR LA MEMORIA DEL DIFUNTO EN CASA ES A LA MUJER.

Xabier Zabaleta, el padre, reclama justicia, y Arrate Kortaza, la madre, es quien “lleve el hijo a su casa” Ambos están manifestando desde su condición de individuo-miembro el ethos de la cultura vasca.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO (1999): *Catecismo de la Iglesia Católica*. Librería Editrice Vaticana. Editorial Alfredo Ortells y varios.

AUGÉ, Marc (1998): *Las formas del Olvido*. Gedisa.

BARANDIARÁN, José Miguel (1922): *Obras Completas Tomo I* (1972)

BAUDRILLARD, Jean 1976: *L'échange symbolique et la mort*. Gallimard. France

BOLETIN OFICIAL DEL OBISPADO DE SAN SEBASTIAN nº 464, enero de 1990: *Orientaciones sobre el Sacramento de la Reconciliación*.

DURKHEIM, Emili (1858-1917) (Traducción y estudio preliminar Ramón Ramos 1982): *Las formas elementales de la vida religiosa el sistema totémico en Australia*. Edit. Alianza 1993. Madrid

ELHUYAR(1996): *Hiztegia*

GARRAIO ETA ERREPIDE DEPARTAMENTUA “Sobre el apuñalamiento del aficionado Realista Aitor Zabaleta (1998.12.09 / 1999.01.12) konsulta zk: 7905 1999/01/12

Clifford GEERTZ (1990): *La interpretación de las culturas* (Título original: *The interpretation of Cultures* 1973). Gedisa. Barcelona

LÉVI-STRAUSS, Claude ERIBON (1998): *De près et de loin*. Odile Jacob. France.

LOUIS-VINCENT Thomas, (1993): *Antropología de la Muerte*. (título original *Anthropologie de la mort* ,1975), Fondo de cultura económica.

MONTAIGNE Michel (1965): *Essais I*, Gallimard, France

MORENO NAVARRO, Eduardo y LOPEZ MARTÍN VARÉS, José Enrique: El 30.04.2000,7. Recogido en la página web <http://plediads.com> (Publicado en Octubre 1997) bajo el título: *La Experiencia Psicodélica de la Muerte*.

QUINTANA, Ana Rosa (2000): *Sabor a ti* ANTENA 3 TV

TODOROV Tzvetan (1989): *Nous et les autres La réflexion française sur la diversité humaine.*
Seuil Paris.

Capítulo II: EL PODER DE LA PALABRA Y LA FE
EN LA CURACIÓN DENTRO DEL CONTEXTO
CULTURAL GALLEGO.

ÍNDICE I PARTE

TÍTULO: EL PODER DE LA PALABRA Y LA FÉ EN LA CURACIÓN DENTRO DEL CONTEXTO CULTURAL GALLEGO.

INTRODUCCIÓN.....	149
2. TRANSPOSICIÓN BINARIA DEL SIGNO AL SÍMBOLO. LA PALABRA	160
1.1. “ <i>QUITAR O AIRE</i> ”	160
1.1.1. EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA (CORUÑA). CASA DE MONTEMUIÑO.....	160
1.1.1.1. TIPOS DE AIRE	160
1.1.1.2.SÍNTOMAS PARA ACUDIR A “ <i>QUITAR O AIRE</i> ”	161
1.1.1.2.1.LA TRANSMISIÓN DE “ <i>QUITAR O AIRE</i> ” EN LA GENERACIÓN NACIDA EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS MIL NOVECIENTOSCINCUENTA	162
1.1.1.2.2.CAMBIO INTERGENERACIONAL EN LA CONCEPCIÓN DEL: “¿ <i>QUÉ É O AIRE?</i> ”	163
1.1.1.3. DIAGNÓSTICO PARA CONOCER EL TIPO DE AIRE	174
1.1.1.3.1.DESARROLLO RITUAL DE “ <i>QUITAR O AIRE</i> ” EN CASA	164
1.1.1.3.2. COMPLETAR EL RITUAL EN EL <i>CRUCEIRO</i>	168
1.1.2. EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA- BRETAL- TÍA ANGELITA DE ALBOREDA	172
1.1.3. EN GOIANES (BOIRO) “ <i>QUITAR O AIRE AOS MINIÑOS</i> ” ENVUELTOS “ <i>NA FOLLA DO AIRE</i> ”	174

1.1.4. EN LA PUEBLA DEL CARAMIÑAL (CORUÑA) INTRODUCEN A LOS NIÑOS EN EL CAJON DE LOS ORNAMENTOS LITÚRGICOS	175
1.1.5. “QUITAR O AIRE” EN LA PARROQUIA DE CORRUBEDO (CORUÑA).....	175
1.2. “LEVANTAR A PALETILLA”	177
1.2.1. QUÉ ES “TER A PALETILLA NO CHAN”	178
1.2.2. COMPROBACIÓN DE QUE LA PERSONA TIENE “A PALETILLA NO CHAN”	179
1.2.3. LEVANTAR “A PALETILLA” CON LA PERSONA PRESENTE	179
1.2.4.LEVANTAR “A PALETILLA” A DISTANCIA	180
1.3. CURAR “AS BELOIÑAS”	181
1.3.1. EN BOIRO, PARROQUIA DE GOIANES	181
1.3.2.EN BRETAL , PARROQUIA DE OLVEIRA	183
2.TRANSPOSICIÓN BINARIA DEL SIGNO AL SÍMBOLO SIN LA ACCIÓN DE LA PALABRA	184
2.1. CASO A- SÍMBOLO EXTERNO: “PAU DE ABENEIRO”	184
2.2.CASO B- SÍMBOLO EXTERNO: CARNE CRUDA.....	186
2.3. CASO C- SÍMBOLO EXTERNO: AGUA DE AMORTAJAR.....	187
2.4. EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA “A PEDRA DA PESSOA” SOLUCIONA LAS PICADURAS DE VÍBORA	188
2.5. LA GALLINA ES A LA MUJER, COMO EL GALLO AL HOMBRE.....	190
CONCLUSIONES.....	191
BIBLIOGRAFÍA.....	193

INTRODUCCIÓN

La enfermedad es una señal de alarma en la que nuestro cuerpo físico muestra su vulnerabilidad. Ella nos está indicando que nuestra estancia terrena tiene un tiempo limitado. Esta percepción enraizada en nuestra corporeidad, también se manifiesta con la vejez. Si bien este trabajo se va a centrar en los “pactos” que se realizan en los procesos de curación, ambos, enfermedad y vejez, nos llevan a establecer un diálogo con nuestro mundo de creencias.

El trabajo que expongo a continuación consta de tres partes. En esta primera parte abordaré diferentes formas de curación en las que la simbolización es variada y específica a determinadas enfermedades. Ello se halla enmarcado dentro del título de este capítulo: *El poder de la palabra y la fe en la curación dentro del contexto cultural gallega*. El mismo capítulo lo desarrollo en una segunda parte en la que veremos cómo se puede propiciar la enfermedad mediante “el aire” del difunto: *Actuación ante dos encuentros liminales: la del difunto desde su status hasta el enterramiento y algunas situaciones de los vivos*. En la tercera parte se hallan las actuaciones de los propios actores sociales en las romerías, en las que realizan auténticas negociaciones para curar o sobrellevar la enfermedad. LLeva por título: *Las Romerías y el intercambio petitorio*.

Como principio metodológico parto de los relatos biográficos de mis informantes. Al abordar diferentes grupos de edad, la simbolización de los actores sociales se refleja a lo largo de todo el siglo veinte. Ésta simbolización se halla inmersa en un mundo de representaciones mentales, el “*weltanschauung*” que definió Malinowski en su clásica obra *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1975)¹⁷. En ella reflexiona sobre el hecho de que “cada cultura humana da a sus miembros una visión concreta del mundo, un determinado sabor de la vida”. Esta realidad la constataré durante mi trabajo de campo realizado durante los años 1998-1999 en dos contextos culturales: el vasco y el gallego. Esta exposición corresponde al contexto cultural gallego, en el que profundizo partiendo del origen cultural de mis padres. Mi nacimiento, sin embargo, se produce en el contexto cultural vasco, concretamente en Pasai San Pedro (Gipuzkoa), y mi socialización en ambos contextos.

En la década de los años mil novecientos sesenta, mi único hermano tiene dos años y yo cinco. Y va a ser en la parroquia de Olveira, en la casa de Montemuiño, de la aldea de Bretal, donde presencio mi primer ritual de “*quitar o aire*”, realizado en mi hermano. La profunda impresión que quedó en mí de forma soterrada, hará que ahora profundice en dichos rituales. Y para ello

¹⁷ Título original “*Argonauts of the Western Pacific*” 1922.

expondré básicamente dos parroquias, la de Olveira y la de Corrubedo, ambas pertenecientes a la provincia de A Coruña.

Comenzaremos por reflexionar el concepto fe, ya que en él poseemos “la llave” para que realmente se produzca la curación, tal como está expuesta en este trabajo en el que muestro una doble vertiente:

- 1.- Mediante un proceso ritual curativo tradicional.
- 2.- Mediante las negociaciones realizadas con el santo en una romería.

Para ello previamente voy a exponer la definición de fe tal como la contempla el *Diccionario del Uso del Español* de MARIA MOLINER 1994

1 fe. (Del lat. “fides”, deriv. de “fidere”; v. “FIAR, fiel”. Fem.) . (“Tener; Inspirar”). *Creencia en algo sin necesidad de que esté confirmado por la experiencia o por la razón propias: “Tengo fe en lo que él me diga”.

MARIA MOLINER (1994):1289

El elemento de la fe, que traspasa la propia razón, también ha sido estudiado por Claude LEVI STRAUSS. En su trabajo de campo se ha encontrado con los procesos de curación y ello lo reflexiona en su monografía *Anthropologie structurale* (1974) donde expone lo siguiente:

Il n’y a donc pas de raison pour mettre en doute l’efficacité de certains pratiques magiques. Mais on voit, en même temps, que l’efficacité de la magie implique la croyance en la magie, et que celle-ci se présente sous trois aspects complémentaires: il y a, d’abord, la croyance du sorcier dans l’efficacité de ses techniques; ensuite celle du malade qu’il soigne, ou de la victime qu’il persécute, dans le pouvoir du sorcier lui-même; enfin, la confiance et les exigences de l’opinion collective, qui forment à chaque instant une sorte de champ de gravitation au sein duquel se définissent et se situent les relations entre le sorcier et ceux qu’il ensorcelle.

LÉVI-STRAUSS Claude (1974):192-193

Este texto parte del principio de que la eficacia de una práctica mágica implica la creencia en la misma y para ello se activan estos tres aspectos que se interrelacionan entre si:

- 1.- La creencia en el sanador, así como en la eficacia de su práctica.
- 2.- Creencia del propio enfermo de que puede ser curado por el sanador.
- 3.-La opinión colectiva que cree en la eficacia del sanador.

En el desarrollo de este trabajo veremos cómo estos tres aspectos, señalados por Lévi-Strauss, se van a producir inmersos en la creencia de los procesos tradicionales de curación, hasta finales de la década de los años mil novecientos sesenta. A partir de esta fecha, se comienzan a dejar de realizar algunas prácticas curativas.

En la exposición que desarrollo a continuación vemos que las prácticas curativas se centran en la interpretación que hacen de ellas los propios actores sociales. Así, por ejemplo, *levantar a paletilla* tiene una gran variedad de interpretaciones que van desde una depresión, hasta un hueso que se ha caído. En ningún momento establezco su relación con la ciencia médica; no obstante, existen antropólogos que han trabajado estos procesos curativos relacionándolos también con la ciencia médica y además lo han realizado en una amplia zona de la geografía gallega. Véase¹⁸.

Mi estudio, como ya he señalado, se limita a dos parroquias, donde abordo diferentes matices de simbolización existentes en las mismas.

Las acciones rituales encaminadas a la curación que expongo en este trabajo, abarcan el conjunto del rito propiamente dicho. Y para ello parto del eje **signo=enfermedad/símbolo=lugar donde se deposita la misma**, basándome en el binarismo que el antropólogo Claude Lévi-Strauss desarrolla a lo largo de su obra. En ella las oposiciones binarias se hallan englobadas en una unidad.

A continuación voy a citar al Maestro humanista Michel de MONTAIGNE (1533/1592) en su obra *Essais, livre III*, (1965).

Et que la santé d'où nous partîmes était telle qu'elle soulage elle-même le regret que nous en devrions avoir. C'était santé, mais non qu'à la comparaison de la maladie qui l'a suivie.

MONTAIGNÉ Michel (1965):332

¹⁸ Señalaré algunos autores: son ya considerados clásicos en esta temática: RODRIGUEZ LOPEZ Jesús: *Supersticiones de Galicia y Preocupaciones vulgares*. Ediciones Celta Lugo octava edición 1974
 LIS QUIBÉN, V.: *La medicina Popular en Galicia*, Madrid, Akal, 1980
 V. RISCO.: *Etnografía. Cultura espiritual* en Otero Pedrayo, *Historia de Galiza*, v.I, Buenos Aires, Nós, 1962.
 Autores actuales: MARIÑO FERRO, Xosé Ramón, *La medicina popular interpretada II* (1986) Edicións xerais de Galicia. GONDAR PORTSANY, Marcial. *Crítica da razón galega Entre o nós-mesmos e o nós-outros* 1999. Promocions culturais galegas.
 GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel. *Mediadores en la Galicia urbana hoy*.pág.95-103 Religión y Cultura Vol I, Editan Consejería de Cultura y fundación Machado (1999).

Esta reflexión, que nos muestra cómo se percibe la enfermedad en función de la salud, es de gran importancia. Ella nos revela un elemento estructural de nuestra especie: la dualidad existente en función de la unidad. Y para el antropólogo Claude LÉVI-STRAUSS, el binarismo constituye uno de los ejes más fundamentales del pensamiento antropológico que vertebra toda su obra. Lo voy a expresar con sus propias palabras, tomadas de su obra *Mithologiques. Le Cru et le Cuit* (1964).

Il ne suffit donc pas de dire que, dans ces mythes, la nature, l'animalité, s'inversent en culture et en humanité. La nature et la culture, l'animalité et l'humanité, y deviennent mutuellement perméables. D'un règne à l'autre règne, on passe librement et sans obstacle: au lieu qu'un fossé existe entre les deux, ils se mêlent au point que chaque terme d'un des règnes évoque aussitôt un terme corrélatif dans l'autre règne, propre à le signifier comme il le signifie en retour.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1964):281

La naturaleza existe en contraposición a la cultura, una se percibe en función de la otra. Pero, a su vez, ambas no constituyen dos elementos opuestos, sino, como bien señala el autor, de una a la otra se pasa de forma correlativa. También señala que ambas existen en una unidad. Es así como sucede en la transposición de un signo a un símbolo, partiendo de la realidad binaria salud/enfermedad, que en este estudio se realizará “sacando” la enfermedad del cuerpo.

Siguiendo con el binarismo de Lévi-Strauss, Edmund Leach¹⁹ reflexiona sobre el signo/símbolo, el cual está supeditado a una relación de opuestos. Del mismo modo, partiendo del binomio salud/enfermedad realizamos la transposición de un signo (lugar donde va a estar situada la enfermedad) a un símbolo opuesto (en el que se halla en la salud).

Por su parte, el antropólogo Joxemartín APALETEGI BEGIRISTAIN amplía el binarismo que LEVI-STRAUSS expone en los mitos, y lo explicita en la tradición oral de los *kontzaharrak* = cuentos viejos de la comunidad de Ataun (Gipuzkoa, EUSKAL HERRIA). Sigo su propia exposición en *Introducción a la Historia Oral Kontzaharrak (Cuentos viejos)* 1987:

El que sólo tome los mitos puede atribuirse, bien a que sólo existía ese tipo de producción oral - cosa que dudo- o a que existiendo otros tipos, no los recogió. Pues bien, el presente estudio amplía el trabajo de Lévi-Strauss en tres puntos: 1) recogiendo los cuentos viejos como parte importante de la producción oral popular; 2) extendiendo la forma de análisis que hace Lévi-Strauss al microanálisis que yo ahora presento en los cuentos viejos, 3) ampliando la importancia

¹⁹ LEACH, Edmund: *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, 1993 (título original: *Culture and communication. The logic by wich symbols are connected*, 1976)

del contenido de la producción oral popular de las comunidades primitivas a las comunidades rurales en contacto con la sociedad industrial.

APALATEGI BEGIRISTAIN, Joxemartin (1987):21-22

En mi exposición, el análisis ritual se halla en la oralidad de los relatos biográficos de mis informantes, vividos por ellos mismos y recogidos en un momento actual de cambio en las comunidades rurales. En mis parroquias estudiadas, estas acciones rituales caminan hacia la oralidad narrada, “dejando” de practicar algunas vivencias rituales. Esta situación la veremos en acciones curativas como son: “*quitar o aire*”, curar “*as beloiñas*” y “*a pedra da pessoa*” (para tratar las picaduras de víbora). Sin embargo, se sigue practicando: “*levantar a paletilla*” tanto con la presencia de la personas como a distancia. Y la asistencia a las romerías para “pactar” la curación sigue vigente en todos los grupos de edad. Todo ello nos lleva a reflexionar sobre la necesidad del colectivo social de actualizar su propio imaginario representativo.

A continuación voy a mostrar la activación del eje **signo=enfermedad/símbolo=lugar donde se deposita la misma**. Dicha activación del proceso curativo se va a producir a partir de un símbolo representado; y también en la unidad del binomio símbolo representado/símbolo figurado, si bien éste último se da principalmente en las romerías.

El concepto de símbolo representado, símbolo figurado lo expone el antropólogo Louis VINCENT-THOMAS en su monografía *Antropología de la muerte* (1993), (siendo su título original *Anthropologie de la mort* 1975), en los siguientes términos:

La expresión simbólica puede aprehenderse en dos planos que esbozaremos brevemente, el símbolo representado y el símbolo figurado.

VINCENT-THOMAS, Louis (1993):548

El autor desarrolla ampliamente el símbolo representado con relación a la muerte, analizando la extensa iconografía existente, así como las acciones simbólicas que rodean al ritual funerario. Sin embargo, no desarrolla el símbolo figurado en su exposición.

En mi trabajo analizaré ambos símbolos en las acciones rituales aquí expuestas. En ellas se van a dar, como elemento constitutivo de la curación, tanto el símbolo representado simplemente, como el mismo unido a la acción simbólica donde se encuentra la palabra. El elemento de la fe es aquí decisivo en la curación. También veremos un caso de curación que se realiza a distancia en el que se muestra la unidad del simbolismo representado y el simbolismo figurado. Por otra

parte, en la negociación de curación que realizan los ofrecidos en las romerías aquí expuestas, el binomio símbolo representado/símbolo figurado siempre está presente. El nexo de unión entre el simbolismo representado y el simbolismo figurado es el santo.

Existen dos categorías de símbolos representados:

- 1.-El símbolo representado en el que se deposita la enfermedad y media la intercesión del santo
- 2.- El símbolo representado en el que no se deposita la enfermedad sino que cumple el ofrecimiento al santo para que ejerza su intercesión.

En la intercesión del santo se halla el nexo de unión entre el símbolo representado y el símbolo figurado.

En primer lugar, voy a categorizar la experiencia vivida y narrada por mis informantes como el elemento más importante de este trabajo, que está enmarcado en una unidad de espacio-tiempo determinado. El relato traspasa, mediante la fijación de la oralidad a la escritura, la barrera espacio/temporal, quedando abierto a un abanico de “miradas” e interpretaciones. El análisis que realizo está en función de una “mirada” determinada a estos hechos. Lo sitúo en segundo lugar puesto que dicho análisis, junto con el relato, entra en una realidad concreta. Pero, a su vez, el relato tiene(junto con otros análisis) la capacidad de entrar en más realidades.

Tanto en la enfermedad como en la muerte se activa el colectivo social, comenzando por el grupo doméstico. A este respecto, el antropólogo Rafael BRIONES GÓMEZ²⁰ establece la existencia de un itinerario terapéutico en el que se hallan implicados los grupos primarios que rodean al paciente. En un momento u otro aparece un recurso a lo religioso, bien sea en la medicina popular o en la medicina científica. Este recurso a lo religioso yo le denomino: “mundo de creencias”, que tiene cada persona y que siempre es activado por ella misma. Esta realidad la constato en mis dos contextos estudiados, el vasco y el gallego. Así, en el contexto cultural vasco tenemos la simbolización realizada en el caserío de la población gipuzkoana de Aduna en los relatos biográficos de Mari Karmen Lamberri del periodo 1935-1947.

Ante la enfermedad de uno de los miembros del grupo doméstico, la *etxeoandre* enciende la vela, inciensa la habitación y reza en el *Himnario*. Del mismo modo ante la muerte violenta que sufre Aitor Zabaleta, Luis Uranga, presidente de la Real Sociedad, formula ante la prensa el día 9 de diciembre de 1998, la petición de rezar a la Virgen de Arantzazu y del Coro para que Aitor

²⁰Artículo publicado en *Medicina popular e antropología da saúde. Simposio internacional en homenaxe a A. Fraguas Fraguas*. Ed. Consello de Cultura Galega. Santiago, 1997 Título del artículo: “El recurso a lo religioso en el itinerario terapéutico” (1997) pág. 197-219

siga con nosotros. Es decir, en toda aquella situación que nos alerta sobre la posibilidad de la pérdida del vehículo físico, como ocurre en la enfermedad, se halla inherente la necesidad de simbolizar con los consiguientes “pactos” en los que se halla nuestro mundo de creencias.

En este trabajo me baso en los procesos curativos tradicionales; en ellos está centrada esta investigación. El elemento de la fe, que lleva a la creencia de que se va a producir la curación, y su ritual correspondiente, forman los dos elementos que constituyen de forma unitaria la resolución del estado de enfermedad a la salud.

Los rituales de curación se pueden producir a dos niveles.

Primer nivel. Se realiza una transposición binaria de un signo, lugar donde se ubica la enfermedad, a un símbolo que es el lugar donde se traslada la enfermedad. Ésta sale, por lo tanto, del cuerpo y se soluciona la situación.

Segundo nivel. Se realiza también la transposición binaria, pero con una variante: en este caso el paso del signo al símbolo precisa además de un rito determinado la acción de la palabra. Ésta puede ser esotérica o exotérica.

Existen dos tipos de transmisión de la palabra en los rituales de los contextos por mí estudiados y claramente diferenciados: las palabras rituales esotéricas y las palabras rituales exotéricas. Ambos conceptos los voy a exponer tal como los recoge María MOLINER EN *El Diccionario de uso del español* 1994

esotérico, -a. (Gr. “esoterikós”, de “eso”, adentro; v. “exotérico”.) *Oculto o *secreto: no a la vista de todos o no asequible a todos, sino sólo a los iniciados.

MARIA MOLINER(1994):1196

Las palabras que se pronuncian en el ritual, y que son esotéricas, son transmitidas generalmente en el seno de los grupos domésticos. En el caso de *quitar o aire* el ritual pertenece al ámbito femenino y se transmite de madre a hija siempre que ésta tenga “el don”, es decir, que pueda recibir realmente las palabras.

En caso de que la hija no las pueda recibir, la madre transmitirá las palabras a la siguiente generación o incluso a un miembro que no sea del grupo doméstico propio. Pero es muy importante que la persona que las reciba esté realmente capacitada para ello, puesto que, de lo contrario, las palabras pierden su poder y la persona que las recibe las olvida inmediatamente.

Dichas palabras no deben ser escritas, se deben mantener solamente en la oralidad. Lo voy a exponer con el propio testimonio de la sanadora tía Juanita “*de Montemuiño*”, de setenta y siete años y de su grupo doméstico, recogidos por mí en el documento etnográfico A-²¹*Pablo-Enea* 1999.08.09,1-13:29, transcripción de la grabación realizada en Bretal 1999.07.21,3-15:30.

A nora: Quen non o aprende a primeira vez, é que non está preparado para aprendelo.

Tía Juanita: Si meus fillos quen non aprende da primeira xa nada.

Francisco: O malo é que todo vai por palabras, a paletilla por palabras, ela o sabe ben, sólo pódese decir unha vez porque sinon olvídase.

Tía Juanita: Nós temos aquilo.

GALIZA INFORMANTES 1999:25,26

La propia sanadora nos señala la importancia de la transmisión de las palabras rituales una única vez a una persona. Si las palabras hacen eco en ella y son retenidas, significa que ha cogido la transmisión. Además, la propia sanadora añade: “Nosotros tenemos aquello”, se refiere a las mujeres de su grupo doméstico que tienen “el don”.

En la parroquia de Olveira (Coruña), más concretamente en la aldea de Bretal, la casa de Montemuiño va a ser el lugar de referencia para *sacar o aire* durante todo este siglo veinte. Y esto lo harán la abuela, la madre y las hijas. La transmisión queda en la nieta, que vive actualmente en la Coruña. Respecto a este ritual constato únicamente casos de mujeres sanadoras.

En mis contextos estudiados, se consideran como esotéricas las palabras correspondientes al ritual de *quitar o aire*, sea éste de animal, mujer o difunto. También se consideran esotéricas las palabras del ritual de *levantar a paletilla*.

Es así como lo realizan en Bretal, aldea perteneciente a la parroquia de Olveira (Coruña).

En segundo lugar están los rituales exotéricos, cuyas palabras se dicen en voz alta, y circulan entre los miembros de la aldea. El término de exotérico lo expongo según el *Diccionario de Uso del español* 1992 de Maria MOLINER:

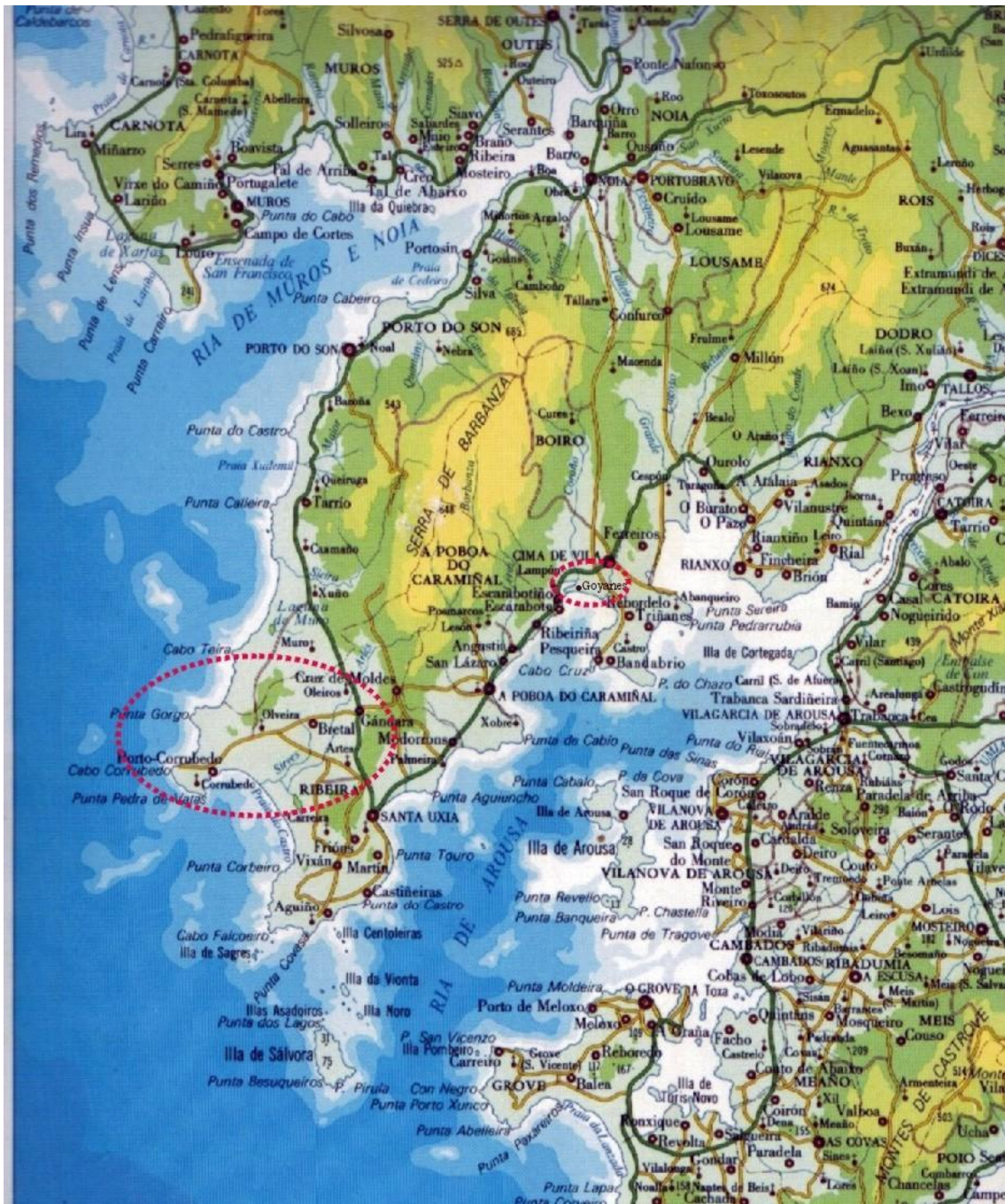
²¹ Sigo fielmente los giros lingüísticos en gallego de mis informantes. Respecto al documento original realizo en algunos documentos un cambio estético en la presentación para favorecer la lectura. No se cambia ni una palabra del contenido.

exotérico,-a. (Formado con “exo”, paralelamente y a imitación de “esotérico” –véase-.)
Asequible a la generalidad de la gente. (V. “*PÚBLICO”.)

MARIA MOLINER(1992):1256

En mis contextos, los rituales cuyas palabras son exotéricas, corresponden al ritual de *quitar as
beloiñas*.

MAPA Nº1- UBICACIÓN DE MIS LUGARES DE ESTUDIO.



Mapa nº 1: Extraído del Atlas de Galicia, Cartografía nº 69/1982- Edicions Sálvora. De izquierda a derecha señaladas en Círculo de la izquierda las parroquias de Olveira, con la

aldea de Bretal, y Corrubedo. Cículo de la derecha parroquia de Boiro, con la aldea de Goyanes.

UBICACIÓN DE GALIZA EN EL MUNDO.



Mapa nº2: Extraído de las páginas web de la Xunta de Galiza. (Febrero 2000)

Dirección página web: www.xacobeo.es

1.- TRANSPOSICIÓN BINARIA DEL SIGNO AL SÍMBOLO. LA PALABRA.

A continuación desarrollaré las acciones rituales de *quitar o aire*, *levantar a paletilla*, *curar as beloiñas*. En éstas se desarrolla una transposición binaria (del signo al símbolo) en la que se halla la acción de la palabra. La significación del rito se halla en la misma acción ritual unida a la creencia en la misma.

1.1.- “QUITAR O AIRE”.

1.1.1. EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA (CORUÑA)- CASA DE MONTEMUIÑO.

En la parroquia de Olveira es la casa de Montemuiño, de la aldea de Bretal, el lugar de referencia para *quitar o aire*. En este trabajo mostraremos toda la línea genealógica de esta casa a lo largo del siglo veinte; algunas mujeres de esta casa son sanadoras. Tía Juanita de Montemuiño, que nació a finales de la década de mil novecientos veinte, será quien nos describa de forma detallada sus procesos curativos. Además de ésta, existe otra casa en la que también se “saca el aire”. Expondré ambas con sus diferencias rituales.

1.1.1.1. TIPOS DE AIRE.

El “aire” puede ser de mujer, animal o difunto. De los tres, el más peligroso y costoso de quitar es el del difunto. “El aire de los difuntos” lo desarrollo en la segunda parte de este trabajo²². En el mismo realizo un análisis sobre la transgresión que se produce ante el encuentro del difunto y ciertas situaciones de los vivos, como son las mujeres embarazadas y los niños.

En primer lugar, voy a establecer los elementos estructurales respecto a *quitar o aire*, los cuales no se presentan necesariamente en todas las acciones simbólicas del ritual. Incluso, constato dos ritos en los que se va a dar un único elemento estructural del mismo. Uno de ellos lo desarrollo en el punto 1.1.3. y el segundo en el punto 1.1.4. A continuación enumero los siguientes elementos rituales estructurantes:

²² Véase II parte del capítulo: “Acción ante dos encuentros liminales: la del difunto desde su status al enterramiento y algunas situaciones de los vivos”.

Delimitar un **TIEMPO** ritual mediante un número. En estos casos pueden ser el nueve o el tres.

Sacralizar un **ESPACIO** durante el tiempo ritual: la casa, la encrucijada.

Nombrar unas **PALABRAS**.

En los rituales que expongo a continuación, la delimitación de los mismos en un espacio/tiempo es un elemento estructurante que abarca a todo tipo de rituales. Sin embargo, la expresión de las palabras puede darse de forma aleatoria.

1.1.1.2. SÍNTOMAS FISIOLÓGICOS PARA ACUDIR A “*QUITAR O AIRE*”

Antes de proceder a *quitar o aire* del niño, éste debe presentar unos síntomas determinados. Sigo las propias palabras de tía Juanita de Montemuiño, narradas en su propia casa de Bretal (parroquia de Olveira), y que están recogidas en el documento etnográfico *Casa d’Agra 1999.07.22,4-10:10. Transcripción da grabación realizada o mércores 1999.07.21,3.15:30* :

Tía Juanita: Aquí chegaba a criatura ou súa nai con ela, ou si era grandíño xa igual viña él soliño, bueno chegaba aquí, desnudábase e ollaba as perniñas e mais os braziños ruchadiños.

GALIZA INFORMANTES 1999:15

En la casa de Montemuiño se produce un cambio en la interpretación del diagnóstico a lo largo de este siglo veinte. Tía Juanita de Montemuiño diagnostica que realmente el niño tiene *o aire* porque tanto los brazos como las piernas están *ruchadiñas*²³. Sin embargo, para su sobrina Isabel de Montemuiño, el diagnóstico adquiere matices diferentes.

Citaré en primer lugar a C.G. JUNG en su obra *Tipos Psicológicos 1994*, (título original *Psychologische Typen* 1971).

Mientras un símbolo está vivo es la expresión de una cosa que no cabe designar de mejor manera que con él. El símbolo sólo está vivo mientras se halla preñado de

²³ Ruchadiño: sinónimo de “consumido” término utilizado de forma metafórica. Dentro de los giros lingüísticos de al aldea de Bretal, significa delgadez enfermiza.

significado. Pero si el símbolo ha dado a luz su sentido, esto es, si ha sido encontrada la expresión que formula mejor que el símbolo usado hasta ese momento la cosa buscada, aguardada o presentada, entonces el símbolo *muere*, es decir ya no tendrá más que un significado histórico.

JUNG, C.G (1994):555

Va a ser la última generación de la casa de Montemuiño quien confiera a toda la simbología del ritual “un significado histórico” de carácter junguiano. A continuación, lo expondré con el propio testimonio de la informante.

1.1.1.2.1. LA TRANSMISIÓN DE “QUITAR O AIRE”, EN LA GENERACIÓN NACIDA EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS MIL NOVECIENTOS CINCUENTA.

Isabel de Montemuiño nace a mediados de los años cincuenta. Tanto su madre como su abuela y su tía *sacaban o aire* de los niños. Actualmente vive en Coruña, si bien conserva la casa de su madre en Bretal. Voy a señalar cómo ve ella el hecho de *ter o aire*. Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.08.10,2-10:32 transcripción da grabación realizada o día dazasete de xullo de mil novecentos noventa e nove*.

Eu: ¿Qué era o aire?.

María Isabel: Debía ser un parásito dos animais, non había as vacunacións adecuadas, e parece que collían unha especie de morriña, moi desmellorados, moi mal, adelgazaban moitísimo, eu acórdome que iban moi delgadiños. Eu a simple vista xa os conocía, non fai falta tocarlle nada. Miña abuela cando estaba de mal xenio non era nada sociable, eu recordo que unha familia a botou a caixas destempladas porque era moito traballo entendes, estaban na recolleita e había moito traballo e moitos fillos, pero bueno a señora foi perseverante e o conseguen. Mi madre ten quitado moitísimo e de personas contaba poucos casos, o que mais era de animal, é difícil saber si é de can ou de gato. Esto é o que mais hai. O miniño pasaba para a cociña e despois poñíanse na ventana a abrir a bola e eu teño visto. Ahora perdeuse, xa non ten obxeto, xa non existe.

Eu: Pois aínda estano sacando hoxe en día, aínda está en vigor. En vós pérdese entón.

María Isabel: Xa non ven ninguen a pedilo, miña abuela a veces non quería, e a miña nai dáalle pena e por eso ela aprendeuno.

Eu: Na túa familia pérdese.

María Isabel: Ahora ningún ven tampouco, eu penso que agora xa non ten obxeto.

1.1.1.2.2. CAMBIO INTERGENERACIONAL EN LA CONCEPCIÓN DE “¿QUÉ É O AIRE?”.

Mencionaré a continuación algunas de las características fundamentales que distingo en el testimonio que mi informante Maria Isabel me proporciona a requerimiento mío:

1.- Respecto a *qué é o aire*, Maria Isabel intenta dar una respuesta concreta diciendo que las personas adelgazaban muchísimo debido, según ella, a un parásito de los animales contra lo que no había vacunas adecuadas.

Esta asociación *do aire* a un parásito la expondrá tanto Maria Isabel como mi otra informante, Gelucha, pertenecientes a la aldea de Bretal. Ambas son de la misma generación. Sin embargo, la anterior generación, la nacida a finales de los años veinte, no asocia *o aire* a ningún tipo de parásitos. *O aire* es un elemento abstracto que transmiten las hembras de los animales cuando “están de alta”, el difunto, o la mujer que está con fluidos menstruales o puerperales. Estos testimonios intergeneracionales nos están señalando, en este fin de siglo veinte, la tendencia a dotar de contenido científico a la interpretación de la enfermedad.

2.- Presenció en su infancia muchos rituales de *quitar o aire*, la mayoría de ellos de aire animal.

3.- Según María Isabel, actualmente ya nadie acude a realizar estos rituales porque ya no tiene sentido hacerlos. Ella percibe de su grupo social que éste ya no cree de forma mayoritaria en este tipo de ritual. Con ello se cumple el tercer punto que señala Lévi-Strauss con relación a los procesos curativos: la necesidad de la creencia del ritual en el colectivo social. Como colectivo, al final del siglo veinte, este proceso curativo deja de tener significado.

4.-El denominador común intergeneracional para declarar que un niño tiene *aire* es su extrema delgadez. Lo que cambia es la interpretación que se hace de esa delgadez.

1.1.1.3. DIAGNÓSTICO PARA CONOCER EL TIPO DE AIRE

He aquí las características que he encontrado en mi análisis del diagnóstico para conocer el tipo de aire:

1. En la parte del proceso ritual de *quitar o aire* que se realiza en la casa, va a ser en la bola de *borralla*²⁴ donde se va a posibilitar una doble función: la de ser a la vez elemento diagnóstico y elemento curativo. En caso de que “el aire” sea de mujer o de animal, el ritual, además de tener carácter de diagnóstico, también es curativo. Pero no será curativo en caso de que “el aire” sea de difunto.
2. Reforzamiento del ritual, pasando el niño por debajo de San Migueliño (santo que se encuentra en la iglesia parroquial de Xuño-Coruña, a unos quince kms. de la parroquia de Olveira).
3. En caso de que el niño, además de tener “o aire” “*esté atado*”, tendrá que ir a una encrucijada de caminos a las doce de la noche.

1.1.1.3.1. DESARROLLO RITUAL DE “*QUITAR O AIRE*” EN CASA.

Recogido en el documento arriba indicado. Narrado por tía Juanita de Montemuiño, que es la persona que “*saca o aire*”. Elaboración “*das borrallas*” y diagnóstico de las mismas.

Tía Juanita: Aquí chegaba a criatura ou súa nai con ela, ou si era grandíño xa igual viña él soliño, bueno, chegaba aquí, despíase e ollaba as perniñas e máis os braziño ruchadiños, moi ben, bueno, pois tal día ou tal día, que a borralla hai que queimala e non pode ser borrallada desa. Teñen que ser blancas, e despois de queimadiña e morta no lume pasala por un baruto.

Eu: Qué é un baruto.

Francisco: Unha peneira moi fina, moi fina.

Tía Juanita: Hay que pasar a borralla por unha peneiriña, o día que penses de o sacar..e a dona da casa queima na lareira, sin lle botar papeles nin nada.

Eu: Qué é o que queima.

Tía Juanita: Os carozos.

Eu: Uns carozos de millo

Tía Juanita: Sí, hasta que esté feita e despois de que esté feita xúntase ben xuntiña para que ninguén ande alí, e ten que morrer hasta que morra o lume

²⁴ Borralla: (según el diccionario normativo Galego-Castelán 1988).- Ceniza, polvo gris resultante de quemar completamente una cosa.

En este contexto ritual, la bola de borralla es el resultado de la cocción de la ceniza, lo expongo detalladamente más adelante.

todo...ai que deixar morrer o lume. Ao estar os carociños queimadiños, vas botando a moreiña, barutada.

Francisco: Non son os carozos Juanita, son as bridas de viña...e a brida que fai a borralla moi branca, aunque sea brida negra fai a borralla branca.

Tía Juanita:...nós xa as temos tamén feito, pero botas os carozos e as bridas, nós cando había as bridas facíamos cas bridas nada mais.

Eu: Podía ser tanto de día como de noite.

Tía Juanita: Non podía ser de noite, tiña que ser de día, non lle decías nada a ninquén, e podía ser a hora que ti quiseras...a borralla barutadiña botaba sete días. E botabas a unha ollíña de auga, hasta que estivera cocida.

Eu: Haina que botar cando ferva a auga.

Tía Juanita: Cando ferve a auga un anaco botas a borralla...vas remexendo seguido, remexendo seguido e despois ao que está cocidiña...”

Ibid: 15-16

Esta exposición recoga todo el proceso de elaboración de la *borralla* antes de proceder a la aplicación de la misma sobre la persona.

1. Previa a la elaboración de la *borralla*, la *lareira* (el hogar) ha de estar barrida y limpia.
2. Para la elaboración de la *borralla* se pueden utilizar las ramas de uva blanca o negra de la viña y si ya quedan pocas ramas se puede elaborar también la *borralla* con los *carozos* del maíz.
3. Insistencia en que las cenizas estén completamente apagadas.
4. La ceniza puede estar guardada un máximo de siete días.
5. Para hacer la bola hay que echar la ceniza en agua hirviendo, removiéndola hasta que quede una masa espesa. Luego se retira una bola de la misma colando el agua de la ceniza.

- **PROCEDIMIENTO SOBRE LA PERSONA.**

En todo este proceso *o aire* que produce la enfermedad en la persona es un signo, que, si es de mujer o animal hembra, pasará a la “bola de *borralla*”; ésta es un símbolo. Dicho paso (del signo al símbolo) se realiza mediante una acción simbólica. Todo ello queda incluido en un acto ritual.

Establezco una auténtica unidad entre el símbolo y la acción simbólica. Ambos tienen el mismo potencial de activación para que el “aire” salga realmente del signo, que es la persona, a la “bola de *borralla*”. El “aire” no puede salir sin la acción ritual, puesto que, además del simbolismo

externo, se encuentra un simbolismo interno en las palabras que son nombradas. Éstas no pueden decirse en voz alta puesto que son esotéricas y “perderían la virtud”.

He aquí las propias palabras de tía Juanita de Montemuiño:

Tía Juanita: E a criaturiña..eu póñoa así (enriba das súas pernas, a criatura co cu para enriba a cabeza para esquerda e os pés a dereita), con un barutiño de vez en cando remexendo, dis o que tes que decir, (en voz baixa), e empezas a mollar e remexer, contas nove veces sin te engañares, volver a remexer, empezando sempre de forma para dentro dos peños.

Eu: Sempre empezas das esquinas dos peños ao centro dos peños, así por todo o corpo.

Tía Juanita: Botas así una pouca auga no medio do lombiño e vas das esquinas para dentro hasta aquí a nouquiña, sempre para arriba.

Eu: E cando chegas á nouquiña, volves outra vez aos peños.

Tía Juanita: Outra vez, e vas contando as veces que fas.

Francisco: Por qué a tía irmán foron alí a sacar o aire e dixo, estas non son horas, hai que vir co sol.

Tía Juanita: Si agora te chegan a ti de noite para llo sacar non llo sacas, que chegue a súa hora, ou por as doce, ou a media tarde sempre que faga sol.

Eu: E sempre vai desde as esquinas ao centro.

Tía Juanita: Ti empezas nas puntas dos dedeiros dos pés, e vas indo, vas mollando, e zas, zas, os brazos non, solo por as perniñas parte de atrás, polas cachiñas...ca auga choquiña.

Eu: Unha vez pasadas as nove veces que se fai.

Tía Juanita: Nada, pós ao miniño limpo con roupa e despóis vas a atender a borralla que está correita, que foste limpando con él, con esa cólase por un trapo limpo, ao que acabe de baixar a auga ca borralla, queda duriña, así tapada ao que vexas que queda así o boliño feito, abres e fíxaste ti os pelos que son de un xeito ou outro,, os que están así espichados tesos, e despois os menudiños de todo poden ser de conexo ou de gato...xa ves os pelos que ai, blanquiños e miudos, xa son de animais, gordos..xa é de outra maneira, é de xente. Despois colles a auga e tírala, tiras a borralla ao lume...”

Ibid:18-19

Esta exposición de tía Juanita de Montemuiño nos mostra la doble vertiente ritual: la diagnóstica, en la que se detecta “la clasificación del aire”, y la vertiente curativa, por la que la enfermedad “sale” a la bola de *borralla*.

1. El ritual de *quitar o aire* en la casa solamente se puede realizar durante las horas del día. Una vez que se pone el sol, ya no se puede hacer.
2. La criatura se coloca en posición de decúbito prono, desnuda, sobre una toalla encima de las piernas de la sanadora.
3. Se comienza aplicando el agua con la "*borralla*" desde los pies, partiendo de sus extremos al centro y se va subiendo por las piernas y la espalda hasta la nuca. Y ahí se termina. No se pasa por los brazos.
4. El agua con la *borralla* templada va cayendo a una palangana, mientras la sanadora va removiendo el agua de la olla con un "*carozo*" de maíz.
5. Realiza nueve veces el procedimiento.
6. A continuación, se viste a la criatura y se procede a colar el agua con la *borralla* que ha pasado por su cuerpo. De este modo obtenemos una bola de *borralla*, que hay que abrir. En ella comprobaremos que si el "aire" lo ha echado un animal encontraremos pelos de animal. Si lo ha echado una mujer, encontraremos pelos de la mujer.
El "aire" de la criatura ya ha pasado en este caso de su cuerpo a la bola de *borralla*. Sin embargo, si el "aire" fuera de difunto no pasaría a la bola de *borralla*, sino que ella misma nos indicaría que es de difunto por unos bultos que aparecen en lugar de los pelos. Y en este caso habrá que acudir al cementerio para que sea el propio difunto quien "saque el aire".
7. Esa bola se quema en el fuego y el agua se tira. El fuego es el elemento purificador que hace desaparecer definitivamente la enfermedad, que en este caso ha quedado en la bola de *borralla*.

Tanto el número tres como el número nueve son importantes en los procedimientos curativos. Estos números constituyen la delimitación tanto del procedimiento ritual como de la invocación del mismo.

En este ritual hallamos la doble vertiente: la exotérica, que es todo el proceso ritual exterior, y la esotérica, que consiste en la invocación de las palabras durante dicho proceso, y que no son audibles.

- NO ES LA GENERALIDAD, PERO TAMBIÉN HAY CASOS DE QUITAR "O AIRE" A PERSONAS MAYORES.

Recogido en el mismo documento etnográfico que vengo citando:

Francisco: Miña sogra recórdase de sacarlle o aire a un de vintedous anos,

E dille ela: Teño vergonza meu fillo.

E dille él: Tamén a teño eu. Eu non teño vergonza ningunha, usted aquí está en plan médico.

Eu: A personas maiores tamén o sacades.

Tía Juanita: Sí, tendo.

Ibid:19-20

Para que una persona mayor “coja el aire”, tiene que estar enferma. Por ello, también los enfermos tienen que levantarse de la cama cuando pasa un entierro, ya que están expuestos a “coger el aire” del difunto. Pero, además del “aire” del difunto, también lo pueden coger de mujer o animal.

1.1.1.3.2. COMPLETAR EL RITUAL EN EL CRUCEIRO.

Se confiere una sacralidad al *cruceiro*²⁵ que se manifiesta, al igual que en los templos, a dos niveles:

Sacralidad Permanente, que es el espacio en sí mismo, con toda la simbología que le rodea y

Sacralidad Específica, que es la transformación del mismo espacio mediante una acción ritual.

El autor Xesús TABOADA CHIVITE, en su libro *Ritos y Creencias gallegas* 1982, realiza un extenso estudio sobre los *cruceiros*, que a continuación paso a señalar.

La naturaleza mágica y brujeril de las encrucijadas pervive en las creencias actuales. La encrucijada es lugar apropiado para curar muchas enfermedades a base del recitado de un ensalmo o de la realización de determinados ritos.

TABOADA CHIVITE, Xesús(1982): 294-295

No obstante, el autor enumera en la misma obra citada otras características de las encrucijadas, en las que se halla su carácter funerario con su simbología de actuación específica ante los encuentros con la *Compañía*. También tienen las encrucijadas un carácter demoníaco, así como características mágico-brujeriles.

²⁵ Cruceiro: (Según el diccionario Normativo Castelán-Galego 1988).- Cruz de piedra colocada sobre un basamento en las encrucijadas o cerca de una iglesia.

En dicho espacio van a ser los propios informantes quienes nos muestren sus vivencias, así como el cambio que se opera a partir de la década de los años sesenta.

La informante, Rosa, quitó “*o aire atado*” a su hijo y tuvo que ir al *cruceiro* a las doce de la noche. No he recogido ningún relato en el que se acuda al *cruceiro* para “*desatar ao miniño*”, a las doce del mediodía.

A continuación voy a describir en las propias palabras de la informante Rosa, que nació en la década de los años mil novecientos treinta en la parroquia de Olveira, el ritual realizado en el *cruceiro* siendo ella misma la protagonista.

Recogido en el documento A- *Casa d’Agra 1999.07.21,3-10:07*.

Rosa: O aire sácano (na casa) é si ademáis está atado, hai que ir a unha encrucillada as doce da noite. E a primeira persona que pasa andando.

Eu: Home ou muller.

Rosa: Home ou muller, sempre que non sexa animal, si é un can ou un gato, xa tes que ir outra noite, ten que pasar un cristiano, entonces esperas alí co miniño, e dis: “que se lle fai aos presos”.

Contestan: “Aos presos céibanse”.

Coro: E córtanche o cordón.

Rosa: As manciñas ou os peños, e xa queda ceibo.

Tía Dolores: Á que está na cama (a súa filla mais vella tolleitiña), tamén llo tiramos.

Rosa: E máis a José Antonio, tía Flora de Montemuiño, si home, e ademais o desmarramos alí no cruce.”

GALIZA INFORMANTES 1999:1-2

El testimonio que acabo de exponer, nos indica el reforzamiento del ritual de *quitar o aire* en el *cruceiro*. El ritual realizado en la casa no es suficiente, ya que el niño, además de “tener el aire”, está “atado”.

1. Se atan los pies y manos del niño con una cuerda.
2. Se espera a la primera persona que pase delante de ellos.
3. Si en lugar de una persona pasa un animal, ya no se puede seguir adelante con el ritual.

4. A la primera persona que pasa se le dice: “*¿Qué se lle fai a un preso?*”²⁶.
5. Tiene que responder: *Céibase*²⁷.
6. La mujer, que está con la criatura en sus brazos, entregará unas tijeras a esa persona y le dirá: *Libérame a este miniño*²⁸.
7. Cortan las cuerdas y el niño queda liberado del “aire” al que estaba atado.

La hermana de Rosa, que está en la cama, tiene unos sesenta y un años. A ella le “sacaron el aire” y José Antonio, su hijo, tiene unos treinta años en el momento de realizar esta investigación. El ritual transcurre en la década de los años setenta. Indico las edades para situar en el tiempo las acciones del mismo.

Con relación al ritual en el *cruceiro*, Xesús TABOADE CHIVITE, en su libro arriba mencionado, señala:

Sin embargo, el fondo mágico del ritual, como he dicho en otro lugar, se advierte, aparte de su valor apantomántico, en el simbolismo que entraña las cuerdas con que atan al niño y las trabas que constriñen su desarrollo normal: función simpatética en que la rotura de aquellas produce la de éstas.

TABOADE CHIVITE, Xesús (1982):295

La función simpatética es el elemento explicativo analítico del autor. Ella equivale a mi análisis de la transposición del signo al símbolo mediante la acción simbólica, partiendo siempre de que en el signo está la enfermedad. El símbolo en este caso representa las cuerdas que le constriñen al niño. Y mediante este símbolo y la acción simbólica correspondiente, en la que se encuentra todo el ritual, se produce la resolución de la situación.

Si bien el *cruceiro* es muy importante en toda la cosmovisión gallega por las múltiples funciones que tiene, en las que también se halla la asociación del mismo a la *encrucillada* o cruce de caminos, en este trabajo solo me limito a la función que al mismo le dan mis informantes en las acciones rituales aquí descritas.

²⁶ Traducción: qué se le hace a un preso.

²⁷ Céibase: se le suelta (expresión de la aldea de Bretal)

²⁸ Traducción: Libera a este niño.

Durante el tiempo de esta investigación, ya no me es narrado el caso de “ir a desatar” un niño a un *cruceiro*. Es algo que todavía estaba en vigor en la década de los años setenta. Entonces utilizaban el *cruceiro* más cercano a la casa, y no era necesario que tuviera un peto de ánimas.

En la parroquia de Olveira, desde que el sacerdote don Francisco Rey comienza a ejercer su magisterio en el año 1962, se dejan de realizar los responsos en las encrucijadas durante la conducción de un difunto. A ello contribuye también, según mis informantes la afluencia de los coches en la zona a partir de los años setenta.

“*Despois cos coches acabouse todo*²⁹”, reflexionan Angelita de Pérez, de sesenta y siete años y, Francisco Pego, de ochenta y tres. Ambos están recogidos en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.08,7-18:27. Transcripción de la grabación realizada en Bretal en 1999.07.19,1-16:30.*

Francisco: ...Antes nas encrucijadas parábanse cos mortos e rezábase e botaban un responso, un padrenuestro.

Angelita: Despois cos coches acabouse todo.

Francisco: E que é moito traballo para o cura. O de San Pedro botando o responso eo sacristán pasando así para que lle botaran os cartos, cando non había máis cartos non había máis responsos. Pero agora que va.

GALIZA INFORMANTES 1999:11-12

En todo este asunto, las narrativas están llenas de picaresca de variada significación, como la de ir echando monedas de poco valor, pero que hacían ruido. De éste modo, el cura iba diciendo más responsos por el difunto en todas las encrucijadas del recorrido fúnebre, desde la casa hasta la iglesia. Con ello se ganaban también más indulgencias para el difunto y se le ayudaba en su recorrido hacia el más allá.

Estamos ante los últimos relatos que hablan de completar el rito de “*sacar o aire*” en los *cruceiros*. Y aquí apunto como un hecho muy importante el cambio físico que se opera en estos espacios con el tránsito de los automóviles y la aparición del alumbrado. Así mismo, la negativa de los clérigos, ya desde la década de los sesenta, a realizar los responsos en dichos lugares. Mirando hacia todos estos elementos, todo parece señalar que se camina hacia una desacralización de los *cruceiros*, pero, ¿realmente, pese a lo aquí señalado en este fin de siglo,

²⁹ Traducción: Todo se terminó con los coches.

los *cruceiros* han dejado de tener significado para los actores sociales de mis parroquias estudiadas? No puedo responder a esta pregunta ya que no he profundizado con mis informantes el significado que los *cruceiros* tienen actualmente para ellos.

1.1.2. EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA – BRETAL - TÍA ANGELITA DE ALBOREDA.

Tía Angelita de Alboreda, que tenía 89 años en 1998, actualmente vive sola en su casa, si bien su hija acude todos los días a verla, lo mismo que su nuera y demás vecinos cercanos. Ella está muy activa y todavía planta sus verduras y patatas y acude a las romerías. Es todo un personaje en Bretal, es vidente, ya que ve la *Santa compañia*³⁰, y cuenta sus experiencias a sus vecinos. A mí me narrará sus experiencias porque voy con mi madre. Además “*saca o aire*”, si bien en casos excepcionales. Lo mismo ocurre con tía Juanita de Montemuiño: “*Hei de sacarllo un día destes a unha miniña da Puebla*³¹”. Voy a mostrarlo en sus relatos biográficos están recogidos en Bretal el 7.07.1998,2-18:00 y transcritos en el documento *Zarautz, sábado 15 de agosto de 1998-19:08*.

- **TÍA ANGELITA SACA “O AIRE”, PERO EN LUGAR DE HACERLO “DE LOS PIES A LA NUCA” LO HACE “DE LA NUCA A LOS PIES”.**

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

Tía Angelita: Eu sempre lavín pa baixo, xa teño oído que ela lava a riba, pero con, e cómo é eso, vaille pa cabeza³², pa baixo foi toda a vida. A de Cristino e Manuela lavaban pa Baixo, pero non lavaban pa riba. Non é pa riba, pa riba bótalle lojo para a cabeza, para baixo sale pa fóra.

Miña nai: Ah, sale pa fora.

Tía Angelita: E visto con.

Ego: ..E cantas veces aí que pasar a borralla.

Tía Angelita: Nove veces.

Ego: Aí que decir algunha oración.

³⁰ Santa compañia: (según el Diccionario normativo galego-castelán 1988).- procesión nocturna de las ánimas.

En mis dos parroquias coruñesas estudiadas (Oliveira y Corrubedo) se utiliza de forma simultánea tres denominaciones que son sinónimas: *Santa Compañia, A Gracia de Dios, Compañia*.

³¹ Traducción: Uno de estos días se lo sacaré (el aire) a una niña de la Puebla

³² “*pero con, e como é eso, vaille pa cabeza*”(“*pero con*” sinónimo de ¡pero bueno!) Traducción de toda la frase: ¡pero bueno! ¡y cómo es eso!, le va para la cabeza (se refiere al aire).

Tía Angelita: E despois si qués vas a San Migueliño.

Miña nai: Hai si, tamén fomos nós, tes que pasar por debaixo do santo.

Tía Angelita: Nove veces debaixo da mesa (fai o gesto ca súa mesilla de noite, estando dúas personas e dí): dame o miniño, ten o miniño, eu collo por aquí e ela colleo por ahí (dando a volta a unha pata da mesilla), así nove veces dicindo: “SAN MIGUELIÑO, QUITALLE O AIRE A ESTE MINIÑO.”

GALIZA INFORMANTES 1998:8

Este gesto ritual, en el que dos personas pasan el niño de una a otra, es muy común en rituales curativos tanto en Galicia como fuera de ella. Otra característica que suele acompañar este gesto es el hecho de que las dos mujeres tengan el nombre de María.

En este relato, y respecto a sacar el “aire”, surgen más casas en Bretal que ya lo hacían. Si bien el procedimiento y la técnica son los mismos, existe una variante que tía Angelita considera de gran importancia. Esta consiste en ir vertiendo el agua de *borralla* de los pies a la nuca, con lo que el “aire”, según ella, se va para la cabeza. La práctica contraria significa que el “aire” sale por los pies.

Tía Angelita completa el ritual recurriendo a San Miguel. Para ello pasa a la criatura debajo del santo nueve veces, junto a la invocación al santo: “*SAN MIGUELIÑO, QUITALLE O AIRE A ESTE MINIÑO*”

En el caso de Tía Angelita es ella la que hace la simbiosis entre sus conocimientos curativos y la religiosidad popular. Con San Miguel volverá a establecer el número nueve, junto con la rogativa.

Estamos en la misma aldea y con variantes en los rituales. A este respecto, Mary DOUGLAS, en su libro *Símbolos naturales Exploraciones en cosmología* 1988, (título original *Natural Symbols – Exploration in Cosmology*, 1970), afirma:

Es imposible la existencia de un esquema de símbolos interculturales. Primero, porque todo sistema simbólico se desarrolla de forma autónoma y de acuerdo con sus propias normas; segundo, porque los condicionamientos culturales ahondan las diferencias entre ellos, y tercero, porque las estructuras sociales añaden un elemento más de diversificación.

DOUGLAS Mary (1988): 13

Para la autora, es imposible un esquema de símbolos interculturales. Añado, además, que incluso dentro de una misma cultura ante una acción simbólica que persigue un mismo fin, las variantes en sus esquemas simbólicos son múltiples. En ellos se dan manifestaciones que conservan ciertos elementos de la estructura simbólica, como puede ser pasar nueve veces el agua con la *borralla* por encima de la criatura, junto con las palabras correspondientes. Pero también se puede dar, en un mismo contexto cultural, una acción simbólica con un único elemento estructurante, tal y como expongo a continuación.

Así, encontramos ante la situación de “*quitar o aire do miniño*” una acción simbólica realizada en la aldea de Goianes, Boiro, (Coruña), en la cual solo se da un único elemento estructurante de la misma, el número nueve, ya que van a ser nueve los días que cierran el ritual.

1.1.3. EN GOIANES, BOIRO (CORUÑA) “*QUITAR O AIRE AOS MINIÑOS*” ENVUELTOS “*NA FOLLA DO AIRE*”

Pertenece a los relatos biográficos de Tía Manuela a Tata *Pablo-Enea* 1999.10.06,3-13:38.
Aclaracions de tía Manuela a Tata:

Tía Manuela: Era a folla do aire, e dormía o miniño nove días nesa folla, e cando lle quitaban a folla ao pobriño salíalle a piel pegada na folla, nove días sin lavar o miniño.

Eu: Eso facíase na súa aldea.

Tía Manuela: Sí, que íban a buscar a finca da torre.

Eu: ¿Qué era? ¿unha folla moi grande?.

Tía Manuela: Unha folla moi grande.”

GALIZA INFORMANTES 1999:15

Para tía Manuela, el nombre de la hoja, era “*a folla do aire*”, pero nada más. Era importante el tiempo de exposición ritual: eran nueve días los que había que mantener la hoja en contacto con el cuerpo, para que *o aire* del niño quedara en la hoja. No se me narra ninguna jaculatoria ni el hecho de ir al cruceiro. Se trata de un recuerdo de infancia de la informante.

A continuación mostraré otro caso en el cual, al igual que en el anterior, se da un único elemento estructurante ritual. En este caso se trata de ir a la encrucijada a las doce de la noche.

1.1.4. EN LA PUEBLA DEL CARAMIÑAL (CORUÑA) INTRODUCEN A LOS NIÑOS EN EL CAJÓN DE LOS ORNAMENTOS LITÚRGICOS.

El niño, en contacto con las ropas sagradas del sacerdote, entra en la primera fase de purificación, que será completada en el *cruceiro* a las doce de la noche. Seguimos en la transposición binaria del paso de una situación fisiológica impura en la que “*ten o aire*” a una situación fisiológica pura de resolución de la enfermedad.

En la Puebla del Caramiñal, población situada a unos quince kilómetros de mis parroquias de estudio, las madres, con objeto de “*sacar o aire*” de los niños, los depositaban, con el permiso del sacristán, en el cajón de los ornamentos litúrgicos para que, de este modo, ante el contacto con lo puro, lo sagrado, el aire de los niños, impuro, entrara en la primera fase de translación del ritual, culminándolo en el *cruceiro* a las doce de la noche. Esta realidad me es dada a conocer en los relatos biográficos de tía Manuela “*A Tata*”.

Recogido en el documento A- *Pablo-Enea 1999.09.26,7-10:3. Transcripción.de la grabación realizada o vernos 24 de setembro no tren de Santiago con destino Irun.*

A Tata: Reboleábanos alí.

Eu: O cura deixaba facer eso.

A Tata: Non sei, o cura non estaría a eso, era o sacristán, dábaslle ao sacristán.

Eu: Eso para que era.

A Tata: Para lle sacar o aire.

Eu: Tamén.

A Tata: E despois iban as encrucijadas. Tiñan que ser as doce da noite.

GALIZA INFORMANTES 1999:5-6

Esta acción ritual se cierra en la encrucijada a las doce de la noche y es el único elemento estructurante con relación a “*quitar o aire*”.

1.1.5.- “*QUITAR O AIRE*” EN LA PARROQUIA DE CORRUBEDO (CORUÑA).

El hecho se desarrolla en la parroquia de Corrubedo. En la de Olveira este ritual no se encuentra a lo largo del siglo veinte, pese al escaso recorrido espacial existente entre ambas parroquias, unos tres kilómetros. Va a ser en la parroquia de Olveira donde se halle toda la elaboración ritual de

“*quitar o aire*” en las personas. En la de Corrubedo, sin embargo, el ritual se realiza en un animal doméstico: el gato.

Recogido en Corrubedo y registrado en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.05,4-12:56. TRANSCRIPCIÓN DA GRABACIÓN REALIZADA O LUNS DÍA 1999.07.26,1 POR A TARDE NA CASA DE TÍA CARMIÑA, 69 años.*

Eu: Aquí en Corrubedo non hai algunha persona que sacara o aire dos nenos.

Tía Carmiña: Non, aquí non.

Eu: Nin na lareira co loureiro.

Tía Carmiña: Si co loureiro as gatas cando parían para que non lle deran o aire aos miniños, porque antes non se tendía a roupa en tendales, antes tendíase a roupa polos muros.

Eu: Xa me acordo cando eu era pequena.

Tía Carmiña: E cando paría unha gata, as mesmas da casa queimaban o loureiro e pasaban a gata tres veces para lle quitar o aire. Queimaban, facían unha fogueira na lareira cos laureiros e despois collían a gata e facían: unha dúas e tres en círculo e xa a gata quedaba sin o aire...eso era cando era das gatas, agora xa é outra cousa que ademais xa se plancha.”

GALIZA INFORMANTES 1999:24

En este texto se manifiesta el proceso ritual sobre la gata para que no contamine con sus fluidos.

1. Purificación del animal para que no contamine con su aire al niño o personas enfermas.
2. La purificación del animal se realiza con el humo del laurel.
3. Utilizando el símbolo del círculo y el número tres. Es decir, haciendo girar en círculo al animal durante tres veces encima del humo.
4. El animal tiene que ser hembra, en este caso es una gata, que estuviera recién parida o en celo. Tras este ritual la gata ya queda purificada, su “aire” deja de ser contaminante y de producir la enfermedad.
5. La contaminación a través del aire se produce por el hecho de pasar, bien por encima de la ropa que está tendida, bien por encima del niño o persona enferma.
6. La informante afirma que una vez que se introducía la plancha, ésta, con el calor, también purificaba la ropa.

Los fluidos de la gata son transgresores, ya que producen la enfermedad en los niños, al dejarles “el aire” de dichos fluidos. El fluido es, por lo tanto, un signo. Dicho signo va a ser purificado

mediante una acción simbólica en la que se utilizan una serie de símbolos que, en este caso, van a ser los siguientes: el humo del laurel y la realización de tres círculos con el cuerpo del animal. El número tres es el que realiza el cierre del ritual, pero para ello, el animal tiene que estar inmerso en los símbolos, para que se produzca su transformación, es decir, que su “aire” deje de ser contaminante, impuro y potencial transgresor, es decir, causante de una enfermedad. El animal pasa a ser puro, realizado ya el ritual. Sus fluidos ya no producen enfermedades.

1.2.- “LEVANTAR A PALETILLA”.

Antes de comenzar a desarrollar este ritual, voy a nombrar al antropólogo Xosé Ramón MARIÑO FERRO, en su monografía *Medicina Popular II* (1986), en ella realiza un amplio estudio donde va indicando las palabras rituales relacionadas con distintos procesos curativos entre los que se encuentran, *quitar o aire y levantar a paletilla*, entre otros, y están recogidos en distintos puntos de la geografía gallega señalando, además, el trabajo de otros autores. No obstante, el autor no hace referencia a si dichas palabras son esotéricas y se las han transmitido a él o si, por el contrario, están dentro del exoterismo.

A continuación vamos a ver la exposición del autor:

En Golda (Pontevedra) se atribuye la causa de la enfermedad a la caída de tres bultos “desde la articulación del codo hasta la de la muñeca”. En algunas zonas de Ourense se habla, en general, de cuerpo caído. En Porto do Son (Coruña) el curandero recita este ensalmo:

“Levanta paletilla o espinilla, a
F.de T.,
Corazones o riñones,
Juntas y conjunturas,
Cada hueso a su lugar,
El cura a la misa en el altar,
Tres palomitas en el palomar,
Por encima de las olas del mar.
Con el poder de Dios...”

“Levanta paletilla o espinilla,
a F. de T.,
corazones o riñones,
xuntas e conxuntas,
cada oso ao seu lugar,
o crego á misa no altar,
tres palomiñas en el palomar,
Por encima das olas do mar.
Con el poder de Dios...”

Como la enfermedad consiste en el desplazamiento o caída de huesos y vísceras, engendra un desequilibrio en el cuerpo.”

El autor ofrece una definición sobre qué es la enfermedad. Además, muestra las palabras que llevan a la curación de la misma. Dichas palabras, en el contexto estudiado por mí, (en este caso en la parroquia de Olveira) pertenecen al ámbito esotérico. Solo pueden ser transmitidas oralmente y no se deben escribir, para que de este modo no pierdan “la virtud”. No obstante, tengo el testimonio directo del antropólogo Don Xosé Manuel González Reboredo quien me refiere que en el trabajo de investigación también existe otra actitud diferente del informante que posee un ritual esotérico. El autor me lo testimonia del siguiente modo: “Mantiene el esoterismo de dicho ritual con la persona que acude a su curación, sin embargo, para el “extraño”, en este caso el etnógrafo, le transmite las palabras”.

En mi posicionamiento científico me baso en el principio de realizar el análisis partiendo tanto de la simbolización como de la significación que los propios autores sociales confieren a las acciones rituales que a continuación sigo exponiendo.

La acción de *levantar a paletilla*, puede ser realizada tanto por hombres como por mujeres. De hecho, tía Juanita de Montemuiño se la transmitió a uno de sus hijos.

1.2.1. QUÉ ES TENER “A PALETILLA NO CHAN”

Las explicaciones son muy variadas, sobre todo entre la gente de la aldea y pueden oscilar desde decir que se les ha caído un hueso, hasta decir que se trata de una depresión.

La propia tía Juanita de Montemuiño dirá que es una situación de “*perder o solaz*”, es decir, que físicamente no ocurre nada aparente. Sin embargo, la persona se encuentra muy cansada, con ganas de estar acostada.

A continuación va a ser una informante quien narre cómo entiende ella ese “*ter a paletilla no chan*” en el mismo documento arriba indicado. Rosa, de sesenta años, de la parroquia de Olveira, lo expone en el documento *Casa d’Agra 1999.07.21,3-10:07*. Ésta información está recogida en su propia casa de Olveira da Igrexia.

Eu: A paletilla é un oso.

Rosa: Disque non, a min dixéronme tía Manuela de Arriba, a paletilla é esto que fas así (vota a man ao peito e fai o xesto de canseira), e así como cha levantan, xa quedades, xa quedín san, eso é a paletilla que se aquela, é a canseira que tés ti no corpo. Pode ser por

calquera cousa, de traballo, é un pesar que ti poidas coller, unha depresión e xa che baixou a paletilla, quedas así sin moral, quedas así.

GALIZA INFORMANTES 1999:4

Para esta informante el hecho de “*ter a paletilla no chan*” está relacionado tanto con un exceso de trabajo y cansancio, como con una depresión. Ambas variables son válidas.

1.2.2. COMPROBACIÓN DE QUE LA PERSONA TIENE “A PALETILLA NO CHAN”

La comprobación de que la persona tiene “*a paletilla no chan*” la he visto realizar a tía Encarnación de Montemuiño en Oliveira, (hermana de tía Juanita de Montemuiño) a mi madre Rosa Orellán, y si bien he fotografiado sus pasos, la propia curandera me dijo que sin recitar las “palabras” la técnica en sí misma era insuficiente.

1.-En primer lugar, la curandera mira a la persona y le tiene que “*dar a alma*”, es decir, que intuitivamente puede proceder a “levantar la paletilla”. (Es así como me lo ha narrado tía Encarnación de Montemuiño.)

2.-Se cogen ambos brazos de la persona sentada en el suelo. Se elevan hacia arriba y se comprueba que los dedos índices están parejos. Cuando uno está más arriba que otro, significa que la paletilla está caída.

1.2.3. LEVANTAR “A PALETILLA” CON LA PERSONA PRESENTE.

Este punto es continuación del anterior.

1. La persona se sienta en el suelo con las piernas juntas.
2. Se coloca detrás de ella la persona que realiza la técnica.
3. Coge los brazos de la persona y los extiende en cruz, haciendo, tres veces, un movimiento hacia arriba y hacia abajo.
4. Coloca ambas manos, una encima de otra, encima de su propia cabeza.
5. Hay que dar tres golpes en la cabeza diciendo la frase que se ha transmitido.

Tía Juanita y tía Encarnación, ambas pertenecientes a la casa de Montemuiño y hermanas, me han advertido que si no se saben “*as palabras*”, aunque se realice la técnica correctamente, ésta no sirve para nada. Es decir, cualquier persona puede aprender a hacerlo incluso viéndolo hacer, pero sin las palabras no tendrá efecto.

Al igual que para constatar que la paletilla estaba caída se hizo el ejercicio de elevar ambos brazos y juntar los dos dedos índices, del mismo modo se realiza la comprobación del remedio y si se ha levantado la paletilla, ambos dedos índices tienen que estar a la par. En caso de que no lo estén, esto significaría que no se ha solucionado el problema y hay que volver a repetir todo el proceso.

1.2.4. LEVANTAR “A PALETILLA” A DISTANCIA.

En este caso de curación a distancia es imprescindible nombrar a la persona que necesita que se le levante la paletilla.

1. Se nombra a la persona. Es importante decir el nombre y los dos apellidos.
2. A continuación se dicen las palabras rituales.
3. Esta acción hay que realizarla tres veces.

Se sabe si la persona se ha curado porque así lo comunican posteriormente.

A continuación voy a escribir lo que me fue narrado por tía Juanita de Montemuiño. Recogido en el documento etnográfico *Casa d’Agra 1999.07.23,5-11:53*, correspondiente a la *transcripción realizada el 21 de xullo de 1999. A las 13:00.*

Tía Juanita: Cando non teño a persona (diante); menos de tres veces no deixo de decir (as palabras).

Eu: Repite o rezo co nome, e alá ao lonxe á persona levántaselle a paletilla.

Tía Juanita: Sí con, que nome o nome de ela, e mais o que hai que decir, e sanda pobriña.

A Nora: A miña nai tamén lle levantou á miña sogra desde aquí.

La palabra también tiene poder a distancia, confluyendo dos elementos muy importantes: el hecho de nombrar a la persona a la que va dirigida la oración y el decir la oración correspondiente. Estamos ante una acción ritual que corresponde al simbolismo figurado por excelencia, ya que la persona a la que hay que curar no está físicamente con la sanadora.

1.3.- CURAR “AS BELOÍÑAS”.

Este ritual curativo lo tengo recogido tanto en la parroquia de Olveira, Bretal, como en la de Boiro, Goianes. En ambos contextos las palabras que son nombradas corresponden al ámbito exotérico, tal y como se refleja en el relato biográfico de tía Manuela “A Tata”³³, correspondiente a la aldea de Goianes, Boiro. Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.10.06,3-10:00-12:30, trascripción de la grabación 1999.10.06,3-13:38*.

1.3.1. EN BOIRO, PARROQUIA DE GOIANES.

Tía Manuela: Colles un vaso a mitad de auga, colles nove grans de trigo, en esos grans do trigo vas a o ollo e dis:

A LA GLORIOSA SANTA LUCÍA,
TRES AGUJAS DE ORO TENÍA,
CON UNA COSÍA,
CON OTRA BORDABA,
CON OTRA QUITABA LAS BELOÍÑAS,
A QUIEN LAS TENÍA.
PADRE NUESTRO Y AVE MARÍA A LA GLORIOSA SANTA LUCÍA.
(NOVE VECES).

Quitabas o gran e o botabas no vaso de auga, así esta jaculatoria con cada gran a la gloriosa santa Lucía, tres agujas de oro tenía con una cosía con otra bordaba con otra quitaba las beloíñas de los ojos a quien las tenía un padre nuestro y un ave maría a la gloriosa santa Lucía.

Facendo a señal da cruz cada vez no ollo, desde a ceja así con nove grans e nove días. Ao botar o gran na auga verás que ten a beloíña aquí arriba no gran.

Eu: Ao seguinte día facelo con outra auga e outros grans e despois eso se tira.

Tía Manuela: Cada día tiras, é auga fresca e grans novos, así nove días e aos nove días desaparece, non sei si era a fe ou era o que era, desaparecía e xa non andaban nin en médicos nin en nada.

GALIZA INFORMANTES 1999:15

En esta exposición ritual se halla el procedimiento del mismo, así como el elemento de la creencia tal como la misma informante le dota de significado.

- 1.-En este relato existen unas palabras, la “jaculatoria”, patrona de las costureras jaculatoria, confiriéndole a una de ellas el poder de quitar las *beloiñas*. que dice tía Manuela “A Tata”. Pero a diferencia de las palabras de *sacar o aire o levantar a paletilla*, éstas pertenecen al ámbito público, exotérico, se dicen en voz alta y su poder no radica en las cualidades especiales que se confieren tanto a la persona portadora de la jaculatoria como a la misma jaculatoria, sino en toda la acción ritual.
- 2.-En la jaculatoria está Santa Lucía, patrona de las costureras, porque en su martirio le sacaron los ojos, de ahí su mención de las agujas en la jaculatoria, confiriéndole a una de ellas el poder de quitar las *beloiñas*.
- 3.-Formular la jaculatoria durante un periodo de tiempo ritual que se cierra en nueve días y nueve veces cada día.
- 4.-Realizar, además, la señal de la cruz con el grano de trigo encima del ojo, sin tocarlo.
- 5.-La enfermedad pasa al grano de trigo. En él es donde se queda la *beloiña*. Estamos ante un denominador común en todos los ritos de curación gallega: la enfermedad queda fuera del cuerpo, en otro objeto, pasando de este modo del signo al símbolo.
- 6.-Tía Manuela reflexiona diciendo que no necesitaba ir al médico y no sabe qué producía la curación: “*a fe ou era o que era*”. En su biografía son de señalar estos dos importantes aspectos: primero, su infancia y primera juventud transcurren en su casa con un bisabuelo curandero, donde la palabra y la fe curaban a muchas personas, y en segundo lugar pasará luego a vivir bajo la influencia de la tecnología médica actual.

³³ Tía Manuela define *a beloiña* como un *bultiño*, como si fuera un grano de trigo que sale entre la pupila del ojo y el cristalino.

En tía Manuela se dan esas dos formas de relacionarse las personas con el propio cuerpo enfermo:

1) A nivel de tradición. Utilizando el poder de la palabra y la fe, se “invita” a la enfermedad a que abandone el cuerpo, que salga fuera.

2) A nivel empírico. Se aborda la enfermedad tratándola desde el mismo cuerpo enfermo.

1.3.2. EN OLVEIRA, PARROQUIA DE BRETAL.

La distancia geográfica entre Boiro y la parroquia de Olveira es de aproximadamente unos treinta kilómetros y, sin embargo, para la misma enfermedad ocular va a variar la técnica de realización del rito de un lugar a otro.

Francisco Pego³⁴, de Bretal, tiene ochenta y tres años en el momento de recoger sus relatos biográficos. En su infancia recuerda haber visto a su abuela sacar *beloiñas* y él mismo narra la técnica que ella utilizaba. Recogido en el documento *Casa d'Agra 1999.07.20,2-17:20, Francisco Pego y Juanita Montemuiño. Transcripción de la grabación realizada 1999.07.19,1-16:30.*

Francisco: Eu non sei, antes se botaba na vista como a cabeza dun alfiler que se chamaban *beloiñas*. Corría o ollo miña aboa, Asunción do Río. E decía as palabras chorando, decíaas de corazón con sentimento, parece que estouna oindo.

Eu: E as decía en voz alta.

Francisco: Decía: SANTA LUCÍA,

TRES AGUJAS DE ORO TENÍA,

CON UNA BORDABA,

CON OTRA COSÍA,

CON OTRA QUITABA LAS BELOIÑAS.

E decía tres veces correndo con unha ajulla por enriba do ollo. E a aquela persona desapareceulle...pero tiña aquela cousa pidindo.

Angelita: E salíalle do corazón.”

A diferencia del relato anterior, el informante narra el ritual de “*quitar as beloiñas*”, tal y como lo conserva él en su memoria, puesto que ha visto a su abuela realizarlo; sin embargo, en su testimonio es tía Manuela “*A Tata*”, quien ha sacado *beloiñas*.

1. En este texto la oración que se dice es igual a la que dicen en la zona de tía Manuela “*A Tata*”, en Boiro. También es igual el hecho de decirla en voz alta.
2. En Boiro se cierra el ritual en el número nueve. En la parroquia de Olveira en el número tres.
3. En Boiro se pasa el grano de trigo haciendo la señal de la cruz encima del ojo, sin tocarlo.

La curación de la *beloiña* me será ampliada al día siguiente, tal y como se recoge en el documento *Continuación da transcripción realizada o miércoles día 21 de xullo de 1999. Fun as tres e media da tarde. Pablo-Enea 1999.08.09,1-13:29*.

4. Cada vez que se va a pasar la aguja por encima del ojo hay que introducirla previamente en agua bendita, para reforzar de este modo sus propiedades curativas.
5. En la parroquia de Olveira la aguja es de oro y con ella se toca el cristalino del ojo.

Con los elementos simbólicos señalados, es decir, el material noble del oro, y el agua bendita, se realiza la acción curativa uniendo ambos elementos a la acción de la palabra. De este modo la enfermedad sale del signo al símbolo.

2. TRANSPOSICIÓN BINARIA DEL SIGNO AL SÍMBOLO SIN LA ACCIÓN DE LA PALABRA.

2.1. CASO A: SÍMBOLO EXTERNO. “*PAU DE ABENEIRO*”³⁵”

En los relatos biográficos de tía Manuela “*A Tata*” se encuentra una forma de curación en la que el mal es depositado en un objeto cuya evolución condiciona la curación de dicho mal. Esto se da en la romería de San Benitiño, en Serans (Coruña). Se pasa el pañuelo con el aceite por la

³⁴ Francisco Pego define las *beloiñas* como un *quistiño* pequeño.

³⁵ Abeneiro: (según el diccionario normativo galego-castelán 1988).- *Alnus glutinosa*, aliso, árbol betuláceo de tronco grueso, copa redonda y hojas viscosas. Abunda en las orillas de los ríos.

zona donde se encuentra la enfermedad. Más tarde, este pañuelo es depositado en un lugar sagrado: el muro de la ermita o la fuente de la misma.

En este caso el objeto también es colocado en un lugar que es sagrado dentro del hogar gallego: la *lareira*. En ella, además de las actividades culinarias, también se hacen unos preparados especiales para elaborar la *borralla de quitar o aire*. En la *lareira* se quema el laurel para que con su humo se le *quite o aire* al animal. También en ella se cuelgan dos trozos de *abeneiro* para que, al secarse éste, desaparezca la enfermedad.

Sigo en todo esto las propias palabras de tía Manuela a Tata, que tiene sesenta y ocho años. La curación transcurre en la infancia de ésta última, que transcurre en la década de los años treinta. Relato recogido en el documento A- *Pablo-Enea 1999.09.26,7-10:33*.

A Tata: E as lombrigas, eu tamén as tuven eh, iba para a escola e o cu a picar a picar, eu a rascar e torraba dela e era unha lombriga.

Eu: E que vos daban.

A Tata: Uns paus dos abeneiros, non sabes o abeneiro, por maio botan unha flor moi bonita branca, os paus amarrábanos así e púñanos na gramalleira, eran as cocinas de lareira e na cocina de lareira había unha cadea colgada alí enriba, era para colgar os potes, colgaban alí, e nesa cadea poñían os paus esos e ao secar secaban as lombrigas.

GALIZA INFORMANTES 1999:6

El hecho afecta a la propia informante y, en efecto, así es como ella se cura del problema de los parásitos intestinales. No toma ninguna medicación específica, ni por vía oral ni rectal, pero es conocedora de la acción ritual que se está realizando para su curación. Esta consiste en que la rama de *abeneiro* colgada encima de la *lareira* tiene que ir secándose. En la medida que esa rama, que representa a las lombrices, va perdiendo su frescura, las lombrices van desapareciendo poco a poco de su cuerpo. Y, en efecto, así ocurre con esta niña. Estamos ante la proyección externa a nivel físico de una enfermedad. Somos hijos de toda esta tradición. Y necesitaría realizar un trabajo de campo más extenso para confirmar en qué medida todos estos procesos curativos tradicionales van desapareciendo en este fin de siglo, en el que la tecnología médica es cada vez más elaborada.

Solamente señalaré que, a una con los nuevos avances en el campo de la medicina y la biología, estos últimos años se está fomentando en las ciudades europeas la vuelta a la creencia en la

mente y su poder curativo ilimitado. De ahí que se está dando la multiplicación de los anuncios de cursos de Reiki, Sanación, etc.

A continuación voy a exponer este trabajo recogido en internet (<http://bvs.sld.cu>.) bajo el título: “La información científica y la medicina natural”, elaborado por Jehová Oramas Díaz e Iradia Rodríguez Luis.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) realiza esfuerzos por promover y desarrollar el uso racional de la medicina tradicional en todo el mundo, en 1977 fue concedido un programa que comprende la introducción de la plantas medicinales y la acupuntura.

ORAMAS DÍAZ Jehová, RODRÍGUEZ LUIS Iradia:12 (1)

El texto muestra, la existencia en este último tercio del siglo veinte, la inclusión en los programas del la (OMS) de promoción y desarrollo de las medicinas alternativas, lo que nos señala el eco a nivel social que existe respecto a las mismas. ¿No estamos volviendo a nuestra estructura tradicional descrita en este trabajo?.

2.2. CASO B- SIMBOLO EXTERNO: CARNE CRUDA.

El caso que narro a continuación es vivido por el informante, que cuenta con unos treinta y cinco años en el momento de realizar este documento. Este caso se enmarca en un contexto intercultural. Recogido en el documento *Pitelos 1999.07.14,3-8:06, transcripción de la grabación realizada en la romería de San Benito 1999.07.11,7.*

(Poño en marcha a grabadora, está narrando como estando en Cádiz traballando de mariñeiro, tiña unha berruga e lle mandaron coller un trozo de carne con sangue e pola enriba da verruga, e despois que era moi importante que esa carne non a comera nin gato nin can e que a enterraran nun sitio donde non foran estos animales).

“Home: Era importante que non comera a carne nin gato nin can, bueno pois ao seguinte día a berruga fush, desapareceu, xa mo dixo él eh, mañana ya no la tienes, foi no ano ochenta e dous. Outro día, tiña aquí unha berruga e agarrouse no aparello, tirei por él, e arranquina, carallo canto sangrou, o costa gastou mais de unha botella de yodo.

Eu: Perdón , o trozo de carne que tiña sangue que o puse encima da berruga..

Home: Fas unha cruz así, e dormín co trozo de carne toda a noite.

Eu: Pero a tapou.

Home: Non tapin nada, e cando despertei a o outro día xa non tiña nada, foi un andaluz en Cádiz, era mi jefe, yo estaba haciendo la mili y era mi jefe en el trabajo mío que yo tenía.

Ibid:6

Se bendice la carne que se coloca encima de la verruga, y debido a que es la misma carne la que coge el mal del cuerpo, hay que protegerla y enterrarla. El perro y el gato son dos animales a los que se prohíbe comer dicha carne. La verruga desaparece al día siguiente.

2.3.- CASO C- SÍMBOLO EXTERNO AGUA DE AMORTAJAR.

El hecho que narro a continuación se va a realizar en Goianes, Boiro, con la hermana de tía Manuela “A Tata”, que está allí presente.

Testimonio recogido en sus relatos biográficos y que transcurre a finales de los años mil novecientos treinta.

Registrado en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.10.06,3-13:38, transcripción de la grabación realizada 1999.10.06,3-10-12:30 Tren de Santiago con destino Irun.*

Tía Manuela: Fai un tempo, cando eu era rapaza, pois na miña aldea, que eu son de Boiro pero vivía en Goyanes e había unha señora que se dedicaba a lavar os difuntos, é con unha toalliña, que antes non había esponxas, lavaban ao difunto con unha auguiña morna, non quente. E miña irmán tiña os lamparons, e decían os médicos que se abrían. Era unha especie como de un ovo e na primavera abría e votaban un liquido, e non lle daban nada, o médico decía que fixera baños de sol,...despois cerráballe, todo o ano estaba cerrado aquilo, pero ao chegar a primavera abría.

Había alí unha señora que se dedicaba a lavar os difuntos, e colleu e dixo. Mira, o remedio que hai mellor para eso é lavar eso ca auga que lavan os difuntos, o difunto que sea de vello, non de unha enfermidade mala, e xa verás como eso desaparece, e así foi, van a lavar, e despois hasta lle pasou a man do difunto por encima, esto é unha cousa

que se che vai da memoria, xa deixas de pensar que tes alí aquilo, e despois cando mirou fóraselle, eso foi tan certo, porque era miña irmán.

Eu: Usted cantos anos tiña entonces.

Tía Manuela: Doce anos.

GALIZA INFORMANTES 1999:1-2

El relato corresponde a la infancia de la informante, ella insiste en la veracidad del mismo por dos motivos, lo ha visto realizar y ha presenciado en su propia hermana el proceso curativo del mismo.

1. Estamos ante una persona que acaba de morir. Entra entonces en un primer estadio de Separación, siguiendo la clasificación de Arnol VAN GENNEP, en su obra *Les Rites de Passage (1909)*. En este estadio se confiere al difunto una acción curativa. Sin embargo, en el estadio de Margen, *o aire* del difunto es “transgresor” y puede producir una enfermedad
2. Entre las características de la persona que acaba de morir es importante que se trate de un anciano y que su muerte no haya sido producida por una enfermedad contagiosa.
3. Los elementos curativos que realizan la función de símbolo, con el consiguiente trasvase al mismo de la enfermedad, van a ser: el agua de amortajar y la mano del difunto.
4. Insiste tía Manuela que cuando la enfermedad sale del cuerpo queda ya olvidada.
5. El siguiente paso es el de reconocer que ha desaparecido la enfermedad.

2.4. EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA, “A PEDRA DA PESOA” SOLUCIONA PICADURAS DE VÍBORA.

Las picaduras de víbora son peligrosas para la persona en caso de no actuar rápidamente. Durante este siglo veinte ha existido un método para que el veneno de la víbora, inoculado mediante mordedura en la persona, no circule ni por el torrente sanguíneo ni linfático y salga al exterior. Voy a exponerlo a continuación. Este hecho se sitúa en Bretal, aldea de la parroquia de Olveira. Recogido en los relatos biográficos de Francisco Pego, de 83 años. *Pablo-Enea 1999.08.09,1-13:29. Transcripción cuya grabación es realizada o miércoles 21 de xullo de 1999. Fun as tres e media.*

Francisco: O veneno da culebra atrae a pedra como imán atrae o ferro. Esa pedra era a da Pesoa, e non sei si a roubaron pero xa non a temos, estaba na casa de Sieira...é unha

pedra que ten o seu misterio como atrae, e despois bendan o pé ca pedra, e cando a pedra desvenda aos nove días, xa a pedra cae na cama.

E meten para lle sacar o veneno en leite queda todo azul o leite, ese veneno sóltase nun cacharro de leite, hai que darlle ao dono a pedra limpia.

Eu seino porque o vin a miña irmán Benita, e na casa de Sieira tiñan esa pedra, pero despois houvo aquí personas que lles picaron as culebras e tiveron que darlle aos pés, pero haber houvo esa pedra.

Unha vez tío Tan de Suarez, viña cun feixe de lentellas, pisou unha pedra e dixo, qué fofo está esto, en unha laxa pisando un regueiro, sacou o pé para ollar, e paf, unha culebra. A do Balón, tamén lle mordeu unha culebra, agora esa pedra desapareceu, esa pedra ouvea³⁶ que a puxo miña irmán Juanita que viña da ponte con unha sella de auga, e a víbora estaba así na ponte e ao pisar mordeulle.”

GALIZA INFORMANTES 1999:21

En el testimonio de Francisco Pego, al igual que el anterior de Tía Manuela “A Tata,” se comprueba que ha visto cómo se realizaban estos procesos curativos y la efectividad de los mismos, desde sus vecinos hasta los miembros de su propia casa.

1. La piedra, que pertenece a la comunidad y es utilizada por todos sus miembros, desaparece en un momento determinado.
2. El hecho de la desaparición de la piedra es un gesto en el que la responsabilidad de la curación, que es comunitaria, pasa a ser individual. Estos procesos de cambio son los más importantes a lo largo de este siglo XX. La acción comunitaria deja paso al individuo que, en el contexto gallego, se repliega en la casa. Esto ocurre, al igual que con la piedra de la Pessoa, con todo el proceso relacionado con el amortajamiento, en el que era la comunidad la que se responsabilizaba, siendo actualmente la casa individual quien paga a la funeraria.
3. El veneno es atraído por la piedra, con lo cual se le impide que ejerza su efecto sobre la fisiología de la persona. Una vez más, estamos ante un hecho de transposición del signo, que es el veneno, al símbolo, que es la piedra. En este caso no se produce la enfermedad en el signo, sino que “sale” al símbolo sin afectar a la fisiología de la persona.
4. El número nueve en la curación vuelve a aparecer: a los nueve días; es cuando ya se suelta la piedra de la herida. Se ha cumplido el ciclo de tiempo establecido culturalmente como curativo.

5. La leche, elemento purificador de la piedra, absorbe el veneno, haciéndolo desaparecer. Desde niña, oía yo los relatos de los mayores en la aldea de Bretal, diciendo que a las culebras les gustaba la leche y por ello se acercaban a los niños, que olían a leche y también iban a las cuadras a mamar las ubres de las vacas.
6. Estos relatos, que forman parte de la memoria colectiva, confieren a la leche propiedades purificadoras sobre la piedra. Ésta última ha estado absorbiendo el veneno de la víbora y, a su vez, el veneno se traslada fuera de la piedra a través de la leche, que tan apetitosa es para la víbora.

2.5. LA GALLINA ES A LA MUJER LO QUE EL GALLO AL HOMBRE.

Comenzaré citando a LEACH, Edmund, en su libro *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos* 1993, (título original: *Culture and communication. The logic by wich symbols are connected* , primera edición 1976).

El gallo ha sido una metáfora del pene humano en todas las regiones de Europa, al menos desde la Grecia clásica, de manera que las imágenes visuales de la pelea de gallos y de los gallos y las gallinas están muy cargadas de implicación sexual.

LEACH, Edmund(1976):24-25

A continuación, al igual que indica Leach, voy a exponer cómo el simbolismo de la gallina es a la mujer lo que gallo es al hombre. En el contexto cultural gallego esto ocurre en la curación del postparto. Siguiendo los mismos relatos biográficos de Tía Manuela “A Tata”, vemos cómo la gallina es indispensable para la curación de la matriz después de cada parto. Y no solamente el caldo de la gallina sino también su carne, a lo que había que añadir el vino de la casa. Pero en caso de no querer tener más hijos, la mujer que acababa de dar a luz tenía que comerse un gallo entero, que es un símbolo de masculinidad y de pérdida de feminidad. Como símbolo de masculinidad, he observado en la romería de San Benito de Serans en junio de 1999 a un grupo de hombres, tocarse unos a otros los genitales durante una subasta de gallos, mientras decían: “ahora o gallo”. Este gesto está lleno de significado respecto a los atributos culturales de que se dota al gallo: Su posición jerárquica en el gallinero, un gallo para varias gallinas...por ello tanto en el comportamiento de los hombres en la romería como en el de tía Manuela “A Tata” respecto a sus partos y cese de los mismos, en ambas situaciones se hallan representados modelos característicos de comportamientos culturales.

³⁶ Ouvea es una expresión verbal que significa “la hubo”

El testimonio de tía Manuela “*A Tata*”, de 69 años, está recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.09.25,6-22:51, transcripción de la grabación realizada 1999.09.24,5*. En él se manifiesta la relación que tiene tanto la gallina como el gallo en la acción fisiológica de la informante.

A Tata: Catro galiñas cada parideiro (risas colectivas de todo el vagón)

Lola: Están oíndo todos.

A Tata: Cada parideiro catro galiñas, unha taza de manteiga con mel, chocolate e mais viño Quinito. Eran as sete semanas de curación que había que sandar a nai. Porque unha vez díxeronme, ay mira para non ter mais miniños aí que comer un gallo, e comín un gallo tamén, era un gallo grande.”

GALIZA INFORMANTES 1999:9

El texto tiene las siguientes características:

1. La importancia de la ingestión del caldo de gallina asociado a la curación uterina como importante elemento cicatrizante.
2. El gallo como elemento simbólico masculino asociado a la pérdida de la fecundidad.

CONCLUSIONES

Los casos de curación aquí expuestos se realizan con símbolos representados, exceptuando el caso de “*levantar a paletilla*” a distancia, que corresponde a un símbolo figurado. En ambos tipos de simbolismo se dan dos grandes situaciones de transposición binaria de la enfermedad a la salud:

- 1) Mediante la acción ritual en la que la palabra tiene su manifestación en un gesto esotérico o bien la acción de la misma se desarrolla en el exoterismo.**
- 2) La segunda situación es la transposición binaria de enfermedad a salud sin la acción de la palabra.**

3) En todos los casos de curación es indispensable la fe o la creencia de que realmente la enfermedad sale del cuerpo.

4) Los elementos rituales para una misma curación son muy variables.

Ambas acciones simbólicas, tanto la representada como la figurada, me llevan a la conclusión de que somos seres simbólicos por excelencia. Nuestra capacidad de representar y proyectar, mediante la fe, partiendo de la persona, permite la creación de realidades en las que, como aquí describo, se transmuta en el cuerpo físico el paso de la enfermedad a la salud, sin necesidad de “entrar” en la enfermedad, sino “invitándola” a salir del cuerpo.

A continuación, en la II parte, expongo las actuaciones antes dos encuentros liminales la del difunto y ciertas situaciones de los vivos.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

APALATEGI BEGIRISTAIN Joxemartin (1987): *Introducción a la historia oral. Kontzaharrak (Cuentos viejos)*. Anthropos. Barcelona

BRIONES GÓMEZ Rafael (1997): “El recurso a lo religioso en el itinerario terapéutico” pág. 197-219 *Medicina popular e antropología da saúde. Simposio internacional en homenaxe a A. Fraguas Fraguas*. Ed. Consello de Cultura Galega. Santiago, 1997

DICCIONARIO NORMATIVO GALEGO-CASTELÁN (1998). Galaxia.

DOUGLAS Mary (1978): *Símbolos Naturales*. (Título original Natural Symbols-Exploration in Cosmology, 1970). Alianza Editorial. Madrid

GARCÍA ORELLÁN Rosa: *Etnografía y relatos biográficos en el contexto cultural vasco y gallego 1998-1999* (sin publicar).

GONDAR PORTSANY Marcial (1999): *Crítica da razón galega. Entre o nós-mesmos e o nós-outros*. Edit. Promocions culturals galegas.

GONZALEZ REBOREDO Xosé Manuel (1999): “Mediadores en la Galicia urbana hoy” (pág.95-103) *Religión y Cultura* Vol.I. Editan Consejería de Cultura y fundación Machado.

JUNG Carl Gustav(1994): *Tipos Psicológicos* (Título original Psychologische Types,1971). Editores: Edhasa, Barcelona.

LEACH Edmund (1993): *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. (Título original: Culture and communication. The logic by wich symbols are connected 1976). Siglo XXI Editores.

LOUIS-VINCENT Thomas (1993): *Antropología de la muerte* (Título original Anthropologie de la mort, 1975), Fondo de Cultura Económica.

LÉVI-STRAUSS Claude (1964) : *Mythologiques. Le cru et le cuit.*. Plon

----- (1974) : *Anthropologie structurale*. Plon Premier édition 1958

LIS QUIBÉN V (1980).: *La medicina popular en Galicia*.

MARIA MOLINER (1992): *Diccionario de Uso del español, 1992*.Gredos.

MARIÑO FERRO Xosé Manuel: *Medicina Popular II*, (1986). Edicións Xerais de Galicia.

MONTAIGNE Michel (1979): *Essais, livre II*, 1979. Garnier-Flammarion, Paris.

ORAMAS DÍAZ Jehová y RODRIGUEZ LUIS Iradia: “La información científica y la medicina natural” Internet: <http://bvs.sld.cu>. Resumed 1999; 12 (1):39-46

RISCO Vicente (1962): “Etnografía. Cultura espiritual” *Historia de Galiza*, v.I dirigido por Otero Pedrayo. Edit. Nós Buenos Aires.

RODRÍGUEZ LÓPEZ Jesús (1974): *Supersticiones de Galicia y Preocupaciones vulgares*. Ediciones Celta. Lugo Octava edición.

TABOADE CHIVITE Xesus: *Ritos y Creencias gallegas*,1982. Sálvora.

VAN GENNEP Arnold (1837-1957) *Les rites de passage*.1909. Éditions Picard 1981.

TRANSDIFUN

II PARTE**ACTUACIÓN ANTE DOS ENCUENTROS LIMINALES: LA DEL DIFUNTO DESDE SU STATUS HASTA EL ENTERRAMIENTO Y ALGUNAS SITUACIONES DE LOS VIVOS.**

ÍNDICE:

TÍTULO: ACTUACIÓN ANTE DOS ENCUENTROS LIMINALES: LA DEL DIFUNTO DESDE SU STATUS HASTA EL ENTERRAMIENTO Y ALGUNAS SITUACIONES DE LOS VIVOS.

INTRODUCCIÓN.....	197
1.- ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN LIMINAL DEL DIFUNTO	198
2.- LAS ACTUACIONES ESTÁN EN FUNCIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA	199
3.- ELIMINACIÓN O PROTECCIÓN ANTE EL ENCUENTRO ENTRE EL PASO DEL DIFUNTO Y LA MADRE O EL NIÑO	200
3.1. CASO A/ EN DONOSTIA (EUSKAL HERRIA=PAYS BASQUE) LAS TÍAS NO PERMITEN QUE LA MADRE LACTANTE SE APROXIME A VER A LA DIFUNTA PORQUE SE LE PUEDE RETIRAR LA LECHE	201
3.5. CASO B/ EN A CORUÑA (GALIZA=LA GALICE) PROTECCIÓN DEL NIÑO PARA NO COGER EL AIRE DEL DIFUNTO.....	202
3.6. CASO C/ EN ADUNA (EUSKAL HERRIA=PAYS BASQUE) EN EL CASERÍO DE MARI KARMEN LEVANTAN A LOS NIÑOS ANTE EL PASO DEL ENTIERRO	203
3.7. EN BRETAL A CORUÑA (GALIZA=LA GALICE) PROTECCIÓN DE LA MADRE EMBARAZADA PARA NO COGER EL AIRE DEL DIFUNTO	204
4.- RESOLUCIÓN DE LA TRANSGRESIÓN: EL DIFUNTO COGE EL AIRE.....	204
5.- SITUACIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA EN AMBOS CONTEXTOS	205
CONCLUSIONES.....	207
BIBLIOGRAFÍA.....	208

**ACTUACIÓN ANTE DOS ENCUENTROS LIMINALES: LA DEL DIFUNTO
DESDE SU STATUS HASTA EL ENTERRAMIENTO Y ALGUNAS
SITUACIONES DE LOS VIVOS.**

INTRODUCCIÓN

En ésta segunda parte muestro un análisis en el que la transgresión se produce a partir de dos encuentros liminales, requiriendo, para ello, de unas actuaciones específicas. Este trabajo se ha gestado a raíz de mi toma de contacto con los cursos de doctorado (1999-2000) impartidos por la profesora Mme Mary Picone sobre “Antropologie de la mort”, a l’École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris (E.H.E.S.S.), cuyos planteamientos han sido de interés para esta investigación.

La categoría de difunto significa que la vida continúa en nuestras representaciones mentales, mas allá de la muerte física, tal y como lo señala el historiador Jacques LE GOFF en *La naissance du Purgatoire* (1981)

L’au-delà est un des grands horizons des religions et des sociétés. La vie du croyant change quand il pense que tout n’est pas joué à la mort.

LE GOFF Jacques (1981) :10

Para llegar a la categoría definitiva de difunto, transcurre un proceso que el antropólogo Arnold VAN GENNEP (1873-1957) en su obra *Les rites de passage* (1909) señala del siguiente modo:

...je crois légitime de distinguer une catégorie spéciale de *Rites de Passage*, lesquels se décomposent à l’analyse en Rites de séparation, Rites de marge et Rites d’agrégation.

VAN GENNEP Arnold 1981 (1909):14

El difunto, desde el momento en que ya es amortajado y preparado en el ataúd, hasta el enterramiento, está en una situación liminal. Y ante su presencia, la madre embarazada y el niño lactante quedan transgredidos en su proceso vital, suponiendo dicho encuentro el paso a un estado liminal, lo que conlleva la realización de toda una serie de actuaciones específicas. Este fenómeno lo voy a analizar en dos contextos culturales europeos: el vasco y el gallego. Ambos

contextos están recogidos en los relatos biográficos de mis informantes. Lo que expongo a continuación acontece a lo largo de todo el siglo veinte.

1.-ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN LIMINAL DEL DIFUNTO.

El difunto, durante todo el proceso del rito funerario hasta su enterramiento, se halla en una situación de margen, liminal. Su materia física cadavérica nos está señalando la memoria de su pertenencia al mundo de los vivos y, a la vez en la misma, se halla su otra nueva pertenencia al mundo de los muertos. Estamos ante la situación liminal por excelencia. Como perteneciente al mundo de los muertos es difunto, pero como memoria corpórea, evoca lo que fue en vida terrenal. Va a ser en todo ese recorrido liminal del difunto, con su corporeidad, que todavía no ha entrado en una total situación ritual de agregación (puesto que ésta se produce al culminar el rito funerario), donde se propicia la entrada en una situación de margen de la mujer embarazada y el niño.

El encuentro de dos situaciones de margen hace que se produzca la transgresión por ambas partes.

Para evitar dicha transgresión, o bien se elimina el encuentro, como ocurre en algunos casos aquí indicados, o bien se adoptan protecciones ante el mismo. Si la transgresión se produce, “el aire” del difunto queda en el vivo, que vuelve a la situación anterior mediante la petición que hace al difunto para que “coja su aire”.

- LA TRANSGRESIÓN SE PRODUCE A TRAVÉS DEL ELEMENTO SIMBÓLICO DEL “AIRE” DEL DIFUNTO.

La simbología del “aire” la analiza LOUIS-VINCENT, Thomas en su obra *Anthropologie de la mort* (1975) donde expone lo siguiente:

Dans le rapport Vie/Mort, l'air évoque le processus montée/descente ou, si l'on préfère, la verticalité ascendante et la verticalité descendante. Dans certains cas, c'est la condition de l'impulsion vers le haut (spiritualisation, libération, conception chrétienne de l'ascension du Christ et de l'ascension de la Vierge Marie); dans d'autres, c'est la chute, la descente (sommeil et, surtout, mort).

El “aire” del difunto se halla en la verticalidad descendente, pasa del difunto al vivo. Distingo cuatro estadios en los que transcurre todo el proceso de difunto, desde su situación de Margen hasta su situación definitiva de Agregación.

En los casos aquí señalados la transgresión por el contacto del “aire” se va a producir en el tercer estadio.

Primer estadio: Paso de cadáver a difunto. Esta situación se produce una vez amortajado el cadáver y preparada la sala mortuoria, el cadáver entra en la situación ritual de Margen, en tanto que difunto.

Segundo estadio: Estancia de veinticuatro horas en la sala mortuoria, bien sea en casa o en el tanatorio.

Tercer estadio: Salida y conducción del difunto de la casa mortuoria, del tanatorio o del hospital al cementerio o a la iglesia. Este momento propicia la posibilidad de la transgresión. La conducción del difunto directamente hacia el cementerio ocurre actualmente en zonas urbanizadas. En zonas rurales, se sigue manteniendo la tradición en la que el sacerdote y el sacristán van al encuentro del difunto portando la cruz parroquial y realizando el recorrido hacia la iglesia y luego al cementerio. Dicho recorrido, se realiza actualmente en la zona rural gallega caminando cuando el difunto está en casa, pero en coche cuando sale del tanatorio.

El difunto es introducido en la Iglesia, donde se va a celebrar la misa, tras la cual se hace la conducción al cementerio.

Cuarto estadio: Culminación de todos los ritos funerarios, el difunto entra definitivamente en la situación de Agregación.

2.- LAS ACTUACIONES ESTÁN EN FUNCIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA.

Los relatos biográficos que aquí muestro, vividos por sus actores sociales, corresponden a una tradición oral, que se ha mantenido en la memoria colectiva de los contextos estudiados. En el momento de realizar el trabajo de campo, (1998 y 1999) en el contexto cultural gallego (en el que están insertados estos relatos) se halla en un proceso de cambio a causa de los conflictos intergeneracionales. En el contexto cultural vasco, por el contrario, los dos casos descritos no se hallan en la memoria colectiva y están restringidos sus gestos dentro de grupos reducidos. El

antropólogo Maurice HALBWACHS, en su obra *La Mémoire Collective*.(1950) dice respecto a la naturaleza profunda de la memoria vivida lo siguiente:

A côté d'une histoire écrite il y a une histoire vivante qui se perpétue ou se renouvelle à travers le temps et où il es possible de retrouver un grand nombre de courants anciens qui n'en avait disparu qu'en apparence...

MauriceHALBWACHS(1950):152

Los casos mostrados a continuación son el testimonio de que “la historia viviente” se perpetúa a través del tiempo, en su estructura más profunda.

3.- ELIMINACIÓN O PROTECCIÓN ANTE EL ENCUENTRO ENTRE EL PASO DEL DIFUNTO Y LA MADRE O EL NIÑO.

Quiero comenzar con esta reflexión de Marc AUGÉ, en su libro titulado *La mort et moi et nous* (1995) . En el capítulo que lleva por título “*Ce qui nous avons perdu, ce sont les vivants, pas les morts.*” Marc AUGÉ muestra el importante cambio actual que se produce en la relación entre lo ritual y lo social:

Il me semble que dans les périodes d'improvisation rituelle comme celle que nous vivons aujourd'hui, ce n'est plus le rituel qui crée le social, mais le social, le lien social, quand il existe, qui permet de retrouver le rite.

Mar AUGÉ (1995):83

El hecho que expongo a continuación muestra al difunto que pasa la noche en el frigorífico de un hospital; ninguna persona le vela y a la mañana siguiente la familia directa va a visitarle. A continuación introducen el ataúd en el coche fúnebre, para su conducción al cementerio. Estamos ante un hecho en el que el ritual del velatorio no se ha realizado; sin embargo, el grupo social que asiste a la conducción hasta el cementerio, entra, no solamente en una relación ritual

sino que se propicia una actuación en la que una mujer lactante entra en situación liminal. Lo expongo a continuación

3.1. CASO A/ EN DONOSTIA (EUSKAL HERRIA = PAYS BASQUE) LAS TÍAS NO PERMITEN QUE LA MADRE LACTANTE SE APROXIME A VER A LA DIFUNTA PORQUE DICEN QUE SE LE PUEDE RETIRAR LA LECHE.

Patricia, de veinticuatro años, está amamantando a su bebé, y las tías le indican que se quede fuera, el hecho ocurre en 1984, en Donostia – Gipuzkoa- (Euskal Herria = Pays Basque) recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.10,2-15:06, transcripción de la grabación realizada en Trintxerpe 1999.06.29,2.*

Patricia: Cuando fue la muerte de mi suegra no había tanatorio, era lo del hospital (se refiere a la cámara frigorífica), y al día siguiente, íbamos la familia, por la parte de atrás del hospital para recogerla, y la familia entró, yo no entré, porque me dijeron que no entrara ya que se me podía retirar la leche. Fueron las tías quienes me indicaron, que no entrara porque estaba amamantando la niña, ya que se me podía cortar la leche. Yo, me quedé en la calle al lado de la materno,(Edificio contiguo al hospital y lugar por donde no pasaba la comitiva fúnebre) allí estuve hasta que acabaron todos de pasar, ... y si vinieron todos los hermanos al entierro.

EUSKAL HERRIA INFORMANTES 1999:24

Este relato tiene las siguientes características:

1.-La mujer que da esta indicación, es tía de Patricia, tiene mas de setenta años y ha nacido y vivido hasta los doce años en el pueblo vecino de Tolosa llamado Elduayen, Gipuzkoa. En este caso, la tía está transmitiendo a la siguiente generación un gesto ritual cultural nuevo.

2.-Estamos ante una muerte, ocurrida en el hospital, sin velatorio, y tal como precisamente lo indica Jean BAUDRILLARD en su libro: *L'échange symbolique et la mort (1976 Gallimard)*

Finie la mort sennelle et circonstanciée, en famille: on meurt à l'hôpital –exterritorialité de la mort. Le mourant perd ses droits, dont celui de savoir qu'il va mourir. La mort est obscène et gênante- le deuil lui aussi le devient, le bon goût est de le cacher: ca peut offusquer les autres dans leur bien-être. La bienséance interdit toute référence à la mort.

El caso citado, evidentemente, se halla en la situación aquí indicada por el autor: a la difunta no se le hace velatorio, pero la familia y amigos íntimos, van a visitar a la difunta, es decir, pasamos de la visita comunitaria que se produce durante el velatorio, a la visita restringida a un grupo minoritario, el más cercano al difunto. Pero sostengo que, aunque se halla reducido el grupo de personas, el hecho de mirar al difunto es estructural, como lo es el rito funerario por parte de la colectividad aún sin su presencia. En el rito del funeral, aún sin la exposición pública del cuerpo, se realiza la presencia de la ausencia, confiriéndole el paso definitivo al estadio de agregación en el más allá, con la categoría plena de difunto.

Pese a no realizar un recorrido fúnebre hasta la iglesia y luego al cementerio, desde su salida del hospital, el muerto ya está en la categoría de difunto/cuerpo presente, con la consiguiente protección para la mujer lactante. Ambos se encuentran en una situación de margen, hay que evitar la transgresión.

3.2. CASO B/ EN A CORUÑA (GALIZA = LA GALICE) PROTECCIÓN DEL NIÑO PARA NO COGER EL “AIRE” DEL DIFUNTO.

Una de las protecciones mas indispensables es la de que no debe estar acostado ningún niño pequeño, en el momento en que pasa el difunto por delante de la casa. El hecho ocurre en Bretal –A Coruña (Galiza)- Siguiendo sus propias palabras *Tía Concha de Rego 80 Años, O día dazanove de xullo de 1999. Transcripción da Grabación Pablo-Enea 1999.08.09,1-10:54*

Tía Concha: Cando pasaba un difuntiño collíase o miniño no brazo, eu recordo unha vez que tiña a Manuel pequeno, que eu tuven a Manuel e mais a María de solteira, eu quería ir a festa porque iban todos e eu tamén quería ir. Pero me dixeron que o miniño non o podía levar porque había un difuntiño e vin co miniño de volta, despois xa para o seguinte ano vimos para aquí, xa fai cuarente e cinco anos.

GALIZA INFORMANTES 1999:2

Este suceso ocurrió en la década de los años cincuenta y se extiende más allá del hecho de coger al niño en brazos cuando pasa la comitiva fúnebre. Además de esto, también se procura que no pase ningún niño por delante de la casa donde se encuentra el difunto.

3.3. CASO C/ EN ADUNA (EUSKAL HERRIA = PAYS BASQUE) EN EL CASERIO DE MARI CARMEN, LEVANTAN A LOS NIÑOS ANTE EL PASO DE UN ENTIERRO.

La informante, M^a Karmen Lamberri, en el momento de realizar su recogida biográfica tiene 64 años, ha visto lo arriba enunciado que se realizaba en su caserío, situado en Aduna – Gipuzkoa- pero ella no sabe el por qué de esta actuación. Estamos en la década de los años mil novecientos cuarenta. Lo voy a indicar con sus propias palabras.

Recogido en el documento *Rada C/ Concilio 3-1999.08.22,7-14:32 Transcripción de la grabación realizada Rada 1999.08.21,6*

Ego: Tú has visto lo de levantar los niños.

M^a Carmen: Sí, eso era cuando pasaba un entierro, había dos caseríos más arriba que el de mi abuela, y murió una abuela y estaba mi tía la de Ametza, con un niño que tendría unos ocho meses. Y enseguida que oyó los rezos de la comitiva fúnebre, cogió y levantó al crío. Yo pensaba que era para ver, pero que va, se fue a la parte de atrás de la casa. O sea, que había otras escaleras, y se salía a otro camino por donde entraba el grano y todo eso. Y se fue para allí.

EUSKALHERRIA INFORMANTES 1999:7

La madre coge al niño, lo levanta en el momento de oír el murmullo de los rezos que acompañan al difunto, y se va a la parte de atrás del caserío. En este gesto se halla una protección por parte de la madre al niño, ante el paso de la comitiva fúnebre.

Esta informante nunca oyó hablar de rituales específicos para sacar el “aire” del difunto.

En los dos casos mencionados A-C-, del contexto cultural vasco se hallan los gestos de protección; no obstante, no circulan entre la memoria colectiva actuaciones precisas y ritualizadas, para retirar el “aire” del difunto.

3.4. CASO D/ EN BRETAL, A CORUÑA (GALIZA = LA GALICE) PROTECCIÓN DE LA MADRE EMBARAZADA PARA NO COGER EL AIRE DEL DIFUNTO.

Este hecho sucede en Bretal- A Coruña-(GALIZA=LA GALICE). Los embarazos ocurren en la década de los setenta, y si bien las mujeres más mayores decían a la madre embarazada que era conveniente que no acudiera a los velatorios ni entierros, ella sí acudía a los entierros, pero en

estos tenía que hacer lo que el grupo de mujeres de la siguiente generación le indicaban. La informante tiene 46 años en 1998. Recogido en el documento *Casa d'Agra vernes 24 de xullo 1998 – 9:32 Transcripción de la grabación 1998.07.23./ 16:35*

María: Pero había xente que non o facía. E na igrexa, pasoume ca do medio, M^a José, eu fun a un enterro, eu o que fago ao chegar é sempre arrodillarme, e arrodilleime. Unha señora que non falaba nada conmigo, claro que nos coñecemos todos, eu estaba embarazada e díxome: Non te poñas de rodillas cando pase o difunto, eu levantime. E dixen eu: Vou a estar todo o tempo de pé no funeral. E me dixo: No, sólo cando pase pa arriba ou pa abaixo.

E eu dixen: Polo da barriga ou por min.

Muller: Polo neno, polo que levas ahí, e de pé María.

GALIZA INFORMANTES 1998:15

La narrativa tiene las siguientes características:

1. María ha observado que en la década de los setenta cuando ella estaba embarazada, había otras mujeres que no seguían los consejos de las más mayores. Estamos ante un importante momento de cambio, en el que María desobedece la norma y acude a los entierros. No obstante, en ellos seguirá las indicaciones de las mujeres mayores.
2. La mujer embarazada no tiene que estar sentada o arrodillada ante el paso del difunto, esta actitud se considera de mayor susceptibilidad por parte del feto a “recibir el aire”

4.- RESOLUCIÓN DE LA TRANSGRESIÓN: EL DIFUNTO COGE EL “AIRE” DEPOSITADO EN EL VIVO.

La transgresión ya se ha realizado por el encuentro de las dos situaciones liminales. Hay que proceder, por lo tanto, a la elaboración de toda una serie de pactos rituales para que se restituya la situación anterior a la misma.

El diagnóstico de que realmente la persona ha cogido el “aire” del difunto, nos lo va a dar, una vez realizado, el ritual de quitar el “aire”, en la bola de borralla³⁷

En este ritual, una vez lavado el niño con agua y unas determinadas cenizas, se cuele el agua, quedando una bola compacta de ceniza, y la persona que ha realizado el ritual abre la bola por la mitad. Si el niño tiene “aire” de muerto saldrán unos bultos en la bola. Ya estamos ante el “aire” del difunto, el cual solamente puede ser sacado por el propio difunto y para ello habrá que acudir al mismo cementerio. Hay flexibilidad para acudir al mismo de día o de noche; sin embargo, la hora tiene que ser siempre a las doce, sea del mediodía, o de la noche.

CASO E/ Tía Dolores Orellán de ochenta y siete años quien narre el ritual del cementerio. Ocurrido en Olveira – A Coruña (GALIZA = LA GALICE). Recogido en el documento etnográfico *Casa d’Agra miércoles 15 de xullo 1998-20:41, transcripción de la grabación realizada 1999.07.15.*

Tía Dolores: Si ten o aire dos mortos tes que ir a o cementerio para que lle saque o aire o morto que llo meteu.

Eu: E si está metido no nicho.

Tía Dolores: Tesllo que por alí de pé.

Eu: E como se fai.

Tía Dolores: Ti no nombras e dis: Si fas o favor así como me deixaste o aire no neno, vólvemo a quitar, e rézaslle un padrenuestro.

Filla: E si está o difunto na supultura colocas o neno enriba da sepultura.

Coro: E nombras ao difunto, volvendo a realizar a petición.

GALIZA INFORMANTES 1999:3-4

En el ritual del cementerio es muy importante seguir los siguientes pasos: nombrar al difunto, a continuación realizar la petición y rezar un padrenuestro. Este hecho es narrado por la generación de más edad; sin embargo, las nuevas generaciones, si bien acceden a realizar las protecciones, no realizan este tipo de ritual del cementerio en las parroquias gallegas estudiadas.

5.- SITUACIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA EN AMBOS CONTEXTOS.

En la *memoria colectiva* se hallan todos los niveles de actuación. Así, en el contexto cultural gallego, activado fuertemente hasta la década de los años setenta, se actúa y se realiza el ritual

borralla: significa ceniza y “bola de borralla” es el resultado de todo un proceso que señalo a continuación.

correspondiente para quitar el “aire” del difunto. En el momento de mi recogida de campo, las acciones rituales si bien todavía se dan, son auténticas excepciones.

Siguiendo a las propias informantes, aquí incluiré el testimonio de María de Lema, que tiene 46 años y corresponde a la parroquia de Olveira (En A Coruña). Recogido en el documento *Casa d’Agra vernes 24 de xullo 1998-9:32*

Las madres de la actual generación, cuyos hijos tienen edades comprendidas entre 10-25 años, tienen entre treinta y cincuenta años, y sus hijos han pasado por el ritual de “sacar el aire”. Esto me es narrado por varias mujeres y está recogido en el documento *Casa d’Agra vernes 24 de xullo 1998-9:32, transcripción de la grabación 1998.07.23-16:35*

Ego: Ti algunha vez, oiste falar do aire dos miniños.

María: Si, a min sacáronme ao neno, empezaron a decir que o tiña que o tiña.

Eu: De que aire era.

María: Era de animales.

Rosa: Ti levantabas os nenos cando pasaban os difuntos.

María: Sí, miña nai decíame cando pase por ahí levantas, e o levantaba. Eu tocante aos meus fillos si me din o fago. Non tomaría medicinas dun curandeiro, medicina é da xente que touvo que estudar medicina. Ahora dinme: María cando pase o difunto levante o neno, e o levanto, e si tería os meus netos tamén os levaría. Non lle fajo mal ningún.

GALIZA INFORMANTES 1998:14-15

María establece claramente que los aspectos rituales de la curación los acepta y seguirá respetándolos; sin embargo, no acepta la medicina popular, sino la farmacéutica. Este es su posicionamiento.

El ritual al que acude María se realiza en un domicilio, en el cual se diagnostica qué tipo de “aire” es, si proviene de difunto, animal, o mujer. En este caso, el “aire” es de animal. No fue preciso acudir al cementerio. La anterior generación a María, la de su madre, es la que le sugiere la realización del ritual.

En el contexto cultural vasco, en cambio, se halla el gesto de protección, pero carece del paso a la acción ritual de “quitar el aire” del difunto. Incluso estos gestos rituales no se hallan en la memoria colectiva, sino que se manifiestan a niveles individuales en ciertos grupos domésticos.

CONCLUSIONES:

1.-La mujer embarazada y el niño se convierten en liminales ante el encuentro de otra situación liminal como es el paso del difunto.

2.- En el encuentro se produce la transgresión de varias maneras:

- a) Actuación correspondiente para evitar dicho encuentro: casos A,B,C.**
- b) Protección ante el encuentro: caso D**
- c) Una vez producido el encuentro realizar el ritual de reposición, resolviendo la transgresión. Caso E**

3.-Se manifiestan dos niveles de memoria colectiva:

a) En el caso vasco dicha memoria se refleja en el gesto ritual que realizan las informantes, se ha perdido la acción ritual.

b) En el caso gallego nos hallamos en un momento de cambio, que empieza a producirse en la década de los años setenta con la nueva generación. En el momento en que yo realizo esta investigación, las actuaciones rituales para diagnosticar el tipo de “aire” y sacarlo en caso de ser de animal o mujer, son excepcionales, y será en la década de los años cincuenta cuando se realicen también de forma excepcional los rituales en el cementerio; sin embargo, al igual que en el caso vasco, se mantiene el gesto ritual.

En ambos contextos culturales, el gallego y el vasco, se mantiene estructural la existencia del más allá. La categoría de difunto vive un auténtico proceso antes de instaurarse como tal; para ello, estará previamente en una situación de Margen, donde es posible la transgresión, pasando definitivamente a la categoría de difunto una vez culminados todos los ritos funerarios.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.

AUGÉ, Marc (1995) : *La mort et moi et nous* Textuel Paris.

BAUDRILLARD, Jean (1976) : *L'échange symbolique et la mort* , Gallimard Paris.

GARCÍA ORELLÁN, Rosa: *Etnografía y relatos biográficos en el contexto cultural vasco y gallego 1998-1999*. Sin publicar.

HALBWACHS, Maurice: *La Mémoire Collective* 1968, Presses Universitaires de France, Paris

LE GOFF, Jacques (1981): *La naissance du Purgatoire*, Gallimard Paris.

LOUIS-VINCENT, Thomas (1975): *Anthropologie de la mort*, Payot . Paris

VAN GENNEP, Arnold (1981): *Les rites de passage*, Picard, Première édition 1909.

III PARTE: LAS ROMERÍAS Y EL INTERCAMBIO PETITORIO.

ÍNDICE

TÍTULO: LAS ROMERÍAS Y EL INTERCAMBIO PETITORIO.

INTRODUCCIÓN.....	211
1.CONSTRUCCIÓN DE LOS ORÍGENES DE LA ROMERÍA DEL NAZARENO Y SU DESARROLLO A LO LARGO DEL SIGLO VEINTE	215
1.1.INICIO HISTÓRICO	215
1.2. A MEDIADOS DE SIGLO LA NECESIDAD DE CAMBIAR LA IMAGEN DEL NAZARENO PROVOCA LA SALIDA DEL SACERDOTE.....	218
1.3. ORGANIZACIÓN DE LA FESTIVIDAD DEL NAZARENO DE 1942-1956.....	219
1.4. ORGANIZACIÓN DE LA ROMERÍA EN 1998-1999	220
1.5. LOS MARINEROS A MEDIADOS DE ESTE SIGLO COGEN EL PROTAGONISMO DE LLEVAR EL NAZARENO Y HOMENAJEARLO CON LOS FUEGOS	221
2. LA PRESENCIA DE LOS DIFUNTOS Y LA MANIFESTACIÓN ESTÉTICA RITUAL DE LA MUERTE EN LA ROMERÍA DEL NAZARENO DE LA PUEBLA	221
2.1. PRIMER TIEMPO: NOVENA POR LOS COFRADES DIFUNTOS	222
2.2. SEGUNDO TIEMPO: MANIFESTACIÓN DEL INTERCAMBIO PETITORIO.....	223
2.2.1. EL OFRECIMIENTO “DAS MORTAXAS” EN LA VIVENCIA DE LOS OFRECIDOS	223
2.2.2. OFRECIDOS AL NAZARENO “SIN MORTAXA”.	232
2.2.2.1. OFRECIDA EN “ACCIÓN DE GRACIAS”	232
2.2.2.2. EL NAZARENO LE AYUDA A SOBRELLEVAR LA ENFERMEDAD	233
3. LA IMPORTANCIA DEL CUMPLIMIENTO DE LA PROMESA POR PARTE DEL OFRECIDO	236
4. PRIMER TIEMPO DE LA MAÑANA, LA FESTIVIDAD RELIGIOSA EXTIENDE SU ESPACIO A LA VILLA A TRAVÉS DE LA PROCESIÓN	237

4.1. “MIRADA ETIC” DE LAS ACCIONES RITUALES	238
5. SEGUNDO TIEMPO DEL LA TARDE: LA FESTIVIDAD RELIGIOSA SE REPLIEGA EN EL ESPACIO ECLESIAÍSTICO	243
6. ROMERÍA DE “SAN BENITO DO MONTE DE SERANS”, ESPECIALISTA EN LOS PROBLEMAS DE LA PIEL. ESTA MEMORIA COLECTIVA NO PRECISA ORIGEN HISTÓRICO.....	244
7. SÍMBOLOS REPRESENTADOS Y SÍMBOLOS FIGURADOS EN LA ROMERÍA DE “SAN BENITO DO MONTE DE SERANS”	245
8. LOS CAMBIOS PRODUCIDOS EN LA ROMERÍA DE SAN BENITO DESDE LOS AÑOS 1960 HASTA 1999	252
9. LA VIVENCIA DEL INTERCAMBIO PETITORIO DESDE EL OFRECIDO.....	253
9.1. SE OFRECE A SAN BENITO POR UN FAMILIAR.....	253
9.2. OFRECIDO CON CIRIOS	254
9.3. LA VIRGEN DEL PERPETUO SOCORRO: CURA LOS PIES DE UN RECIÉN NACIDO.....	256
9.4. EN LA PETICIÓN CON EL SANTO, LA OFRECIDA PUEDE “ENFADARSE CON EL”: LA MADRE RIÑE CON SAN BENITO Y SU HIJO COMIENZA A ANDAR.....	257
9.5. CONDICIONES PARA QUE SE PRODUZCA EL MILAGRO	259
9.6. CARACTERÍSTICAS QUE TIENE EL MILAGR	260
9.6.1. EL MILAGRO SE PRODUCE Y ES VISIBLE INMEDIATAMENTE	260
9.6.2. EL MILAGRO SE PRODUCE PASANDO POR EL OLVIDO	262
9.5.3.. LOS SANTOS TIENEN QUE SER EFECTIVOS, DE LO CONTRARIO SE RECURRE A OTROS	263
10.- POSICIONAMIENTO DE LA IGLESIA RESPECTO A LA PETICIÓN Y AL MILAGRO.....	264
CONCLUSIONES.....	267
BIBLIOGRAFÍA.....	270

III parte: LAS ROMERÍAS Y EL INTERCAMBIO PETITORIO.

INTRODUCCIÓN

En este apartado voy a señalar, el análisis de las acciones simbólicas realizadas básicamente en dos romerías ubicadas en el contexto cultural gallego: la del Nazareno, en *A Pobra do Caramiñal*, el tercer domingo de septiembre, y la de San Benito de Serans en junio, ambas situadas en la provincia de A Coruña. El estudio está realizado entre los años 1998-1999.

Dichas romerías son importantes puntos de confluencia para los informantes de mis dos parroquias coruñesas estudiadas: la de Olveira y la de Corrubedo. En éstas romerías, los ofrecidos establecen auténticos “pactos” con el santo, bien para sobrellevar su enfermedad, o bien para curarse de la misma. Por ello lo desarrollo en este capítulo del “*Poder de la palabra y la fe en la curación dentro del contexto cultural gallego*”.

Abordaré una doble vertiente, desde una posición EMIC, es decir, tal y como la viven los propios actores sociales de la misma, y desde una posición ETIC como observadora participante de dichas acciones rituales.

En el mundo de las representaciones mentales se encuentran las posibilidades de simbolizar, en las que van a confluír la religiosidad popular, junto con una religiosidad doctrinal de la Iglesia Católica. Ambas las voy a mostrar en este trabajo. A este respecto el antropólogo Xosé Manuel González Reboredo expone en su monografía *Guía de fiestas populares de Galicia* (1997)

Para comprendermos os diversos rituais e ofrendas que se realizan nas romarías de Galicia –non moi diferentes dos que podemos atopar noutras partes da nosa área cultural-, hai que ter en conta que os distintos santuarios son resposta a unha cultura tradicional. E esta cultura ten unha lóxica interna que se basea nos principios da relixiosidade oficial, pero adaptándoos à peculiar mentalidade dos campesiños, mariñeiros e artesáns, que instrumentalizan ós santos e à Virxe en función das súas necesidades. A relixiosidade popular ten, neste senso, unha indubidable dimensión práctica.

El texto muestra la simbiosis que se produce en los diversos rituales y ofrendas que se realizan en las romerías gallegas, este trabajo del autor recoge una amplia variedad de las mismas en todo el territorio gallego. El trabajo que presento en esta investigación solamente analizo dos romerías, en ambas, se halla esta adaptación de las creencias de la religiosidad oficial unidas a los substratos de otras creencias, todo ello cumple la función de cubrir las necesidades de diálogo con los miedos más profundos: la enfermedad y la muerte.

Respecto a las personas que acuden a las romerías gallegas, existen tres grupos de ofrecidos³⁸ claramente diferenciados:

- 1.- El ofrecido que acude haciendo él mismo su ofrenda.
- 2.- El ofrecido que acude, pero le ayuda a realizar la ofrenda un familiar o amigo.
- 3.- El ofrecido que no acude y realiza la ofrenda un familiar o amigo.

En el intercambio que se realiza entre la persona ofrecida y el santo, se halla la focalización de todo el ritual, constituyendo dicho intercambio una realidad presente en estas romerías aquí estudiadas. A este respecto el antropólogo Marcel MAUSS (1872-1950) en su obra *Sociologie et anthropologie* 1950 expone lo siguiente respecto al intercambio que realizan las personas con la trascendencia:

L'un des premiers groupes d'êtres avec lesquels les hommes ont dû contracter et qui par définition étaient là pour contracter avec eux, c'étaient avant tout les esprits des morts et les dieux.

MAUSS Marcel (1950): 167

El autor establece en el análisis realizado en su trabajo de campo en la Polinesia la reflexión de que uno de los primeros “contratos” que necesitan realizar los hombres es con los espíritus tanto de los muertos como de los dioses. Del mismo modo el antropólogo Marcial GONDAR en su monografía *Crítica da razón galega Entre o nós-mesmos e o nós-outros*. (1999) reflexiona sobre este aspecto del “contrato” lo voy a exponer en sus propios términos:

Cando o campesiño mercantiliza as súas relacións relixiosas –péñese nas múltiples poxas e doacións a que asistimos na romaría- o que tenta é traducilas a unha dialéctica coñecida, que lle proporciona dúas ventaxes fundamentais: a comprensión pragmática dunha interacción, de por si

³⁸ El término correcto es oferente, sin embargo a nivel popular se utiliza este vocablo.

misteriosa, entre natural e sobrenatural, e unha certa *seguridade* ou dereito emanante da reciprocidade co intercambio.

GONDAR PORTASANY Marcial (1999): 153

El autor establece que la mercantilización que el campesino realiza en las relaciones religiosas le permite entender de forma pragmática la interacción que se establece entre natural y sobrenatural, y cierta seguridad o derecho de intercambio.

En mi reflexión comparto con Gondar el aspecto pragmático del intercambio, es decir, nuestros códigos culturales los utilizamos cómo medio para simbolizar con la trascendencia.

Partiendo del intercambio, se va a producir una doble vertiente en ésta acción simbólica. En ella se expresa tanto un simbolismo representado como un simbolismo figurado. Esto lo desarrolla el antropólogo Louis VINCENT-THOMAS, en su monografía *Antropología de la muerte*. 1993. Este concepto lo analizo en la primera parte de este capítulo. En las romerías, el símbolo representado lo constituye toda la acción ritual en torno a la ofrenda que se pacta con el santo. Esta es muy variada e individualizada y puede oscilar entre acudir a misa, ofrecer los cirios junto a cierta cantidad de dinero, participar en la procesión etc.

Todo el simbolismo representado está en función del simbolismo figurado, que es el santo, ya que en el intercambio que se realiza, el santo es el punto de convergencia de todo el ritual. Este se realiza en función del **favor** de dicho santo. Ambos simbolismos forman una unidad inseparable.

La respuesta del santo se manifiesta en la siguiente expresión popular recogida por el autor Federico ZAMORA MOSQUERA en su libro *Refrans e ditos populares Galegos*(1972):

Santo que non suda non ten axuda.

ZAMORA MOSQUERA Federico (1972):221

La cita muestra el intercambio que se produce entre el santo y sus devotos en un “*douche pa que mo fagas*”, y los pactos entre ambos siempre están presentes. No obstante, junto al santo también figuran los difuntos de la casa.. En las dos romerías aquí estudiadas, todas las misas se celebran por los difuntos.

El difunto es lo más inmediato, él ha salido de la casa, se encuentra en nuestra memoria y además habita en la trascendencia. Mientras que el santo habita en la trascendencia, pero no es inmediato a nosotros. De aquí el binomio de petición difunto/santo.

Esta reflexión la realizo ajustándome a los testimonios recogidos por los informantes que, si bien en primer lugar establecen que la petición se la realizan al santo, también reconocen que a la vez piden a un difunto de la casa.

Ello no lo hago extensible a todos los ofrecidos, únicamente lo muestro como una realidad más entre las existentes dentro del intercambio petitorio.

A continuación intentaré acercarme a la simbolización de los actores sociales. Para ello me baso en el trabajo de campo realizado durante los años 1998-1999 en las dos romerías gallegas, ambas pertenecientes a la Coruña: una rural, la de *San Benitiño do Monte de Serans*, y otra urbana, la del Nazareno da *Pobra do Caramiñal*. A las dos asisten personas de ambos contextos (urbano y rural), si bien en la de San Benito el peso mayor de los asistentes es de procedencia rural. Estas dos romerías, entre otras, son puntos de referencia petitoria de mis informantes.

Entre los asistentes a las mismas constato que los que eran romeros y no observadores (como era mi caso) realizan un intercambio de un modo u otro en el espacio ritual de la romería. Añado que toda acción realizada en dicho espacio es inseparable del **pacto** que, a nivel individual, se ha establecido con el santo, en un momento determinado. Y va a ser en ese **pacto** donde se **fijan** las condiciones del mismo, que pueden abarcar desde hacer el recorrido hasta el santuario caminando y en oración, a tomar parte en la procesión a ir con los pies descalzos. Las variantes son múltiples y todas se hallan en ese consenso colectivo ritual permitido para esa romería.

1.- CONSTRUCCIÓN DE LOS ORÍGENES DE LA ROMERÍA DEL NAZARENO Y SU DESARROLLO A LO LARGO DE ESTE SIGLO VEINTE.

La Romería del Nazareno “*da Pobra*” del tercer domingo de septiembre se sitúa, según la leyenda en el siglo XV. Este dato carece de base documental sólida; sin embargo, “la construcción de los orígenes”, se rememora en los medios de comunicación cada año en los siguientes términos: “El acto central de los festejos tiene una tradición de 500 años de antigüedad...”, este es un ejemplo recogido en *La Voz de Galicia* el 19 de septiembre de 1997, Fiestas de Verano Especial/39.

Siguiendo con el mismo periódico aquí señalado, vemos publicado a este respecto el 19 de septiembre de 1998 en su sección Especial Edición Barbanza lo siguiente: “Sobre los orígenes de la procesión del Divino Nazareno se ha escrito mucho, pero aún hoy sus raíces son un tanto inciertas”.

No existe consenso en la redacción del periódico respecto a los orígenes históricos de esta festividad.

1.1.INICIO HISTÓRICO.

Como elemento documental sobre el inicio de esta romería, el mismo lo hallamos recogido en el manuscrito *Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno. Erigido en la Parroquia de la Puebla del Dean (Caramiñal) En el año de 1941. Libro de Hermanos Cofrades.*

HISTORIAL

En el siglo XV. Siendo Alcalde Mayor y Regidor de Mayor Justicia de la villa de la Puebla del Deán, Don Juan de Linares: asolaba la región con sus crímenes y rapiñas una feroz banda de salteadores que tenía atemorizados a todos los vecinos de la dicha villa.

En vísperas de la gran festividad del Nuestro Padre Jesús de Nazareno y para administrar justicia de muerte sobre cuatro de estos malhechores, llegaba a su casa fuerte del Dean, el dicho Don Juan de Linares enfermo de gravedad. Al escuchar el toque de campanas que anunciaban la fiesta, pregunta a sus criados a que es debido aquel repique general. ¿Acaso no recordáis señor, le dice, que hoy da comienzo la novena de Jesús Nazareno? En aquel momento, Don Juan, siente acaso por primera vez en su alma indiferente, el primer latigazo de a fe y ofrece en aquel mismo instante con devoción de cristiano el primer voto al Divino Jesús.

La víspera del gran día de fiesta al Divino Nazareno, que de siglos atrás se viene celebrando en el tercer domingo de Septiembre, Don Juan, curado de su grave enfermedad, por la milagrosa intervención del glorioso Nazareno, llama a sus criados y les ordena hagan traer a su presencia un carpintero, al que hace encargo de un ataúd hecho para las medidas de su propio cuerpo. Al

día siguiente a las diez de la mañana, hora en que desde tiempos inmemorables, sale de la Iglesia parroquial de la Puebla del Deán, la procesión de la imagen del divino Jesús, ordena a sus servidores, le traigan y le vistan con sus mejores galas y haciendo concurrir a su presencia, a los cuatros ajusticiados les manda conducir el ataúd delante de sí y recorre de esta forma las calles de la villa portando sus manos crispadas por la emoción un gran hachón de cera en procesión de penitencia y como ofrenda de fe, por la gracia que el Señor, al haberle curado de su grave dolencia, le había concedido.

Finalizada la procesión y en el mismo atrio de la Iglesia y aún sin haberse recogido la imagen del Redentor, Don Juan de Linares, con palabra entrecortada por la emoción hace una invocación a Jesús Nazareno y un sentido llamamiento al duro corazón de los cuatro ajusticiados, a los cuales en aquel momento, lleno de grandiosa solemnidad les hace gracia de sus vidas.

Este, es el origen de los ex votos que de entonces acá y a través de los siglos se vienen haciendo al divino Nazareno en el gran día de su fiesta, llamada desde entonces “Procesión de las mortajas”.

Del origen de la devoción nada podemos decir, por remontarse ésta a muchos siglos atrás. Dios quiso multiplicarla, derramando gracias sin cuento como lo testifican el número de ex votos ofrecidos en el día de sus procesiones y los muchísimos devotos que todos los días pregarían los favores recibidos.

LIBRO DE HERMANOS COFRADES (1941):5-6

Este texto tiene las siguientes características:

1.-El hecho está recogido en este libro del año 1941, sin ninguna referencia documental de lo ocurrido. En la construcción de sus orígenes se hallan dos características importantes:

- 1) La ubicación de los hechos en un espacio-tiempo concreto (siglo XV en esta localidad de la Puebla del Dean)
- 2) La vivencia de don Juan de Dean, que es curado de una enfermedad mortal por el glorioso Nazareno. A raíz de este hecho, se convierte, y desfila con su “*mortaxa*³⁹” en la festividad de Jesús del Nazareno, propiciando con ello el origen de dicha procesión.

Los dos elementos aquí señalados, en los que el origen de este romería se **fija** en un espacio-tiempo y que además han sido **vivenciales**, se hallan en todas las narrativas que he oído de mis mayores en la década de los años sesenta en la parroquia de Olveira. Estos dos elementos los he

³⁹ Todas las alusiones a “mortaxa” en el texto se refieren al hecho de desfilarse con un ataúd.

comprobado en este trabajo de campo realizado en el contexto cultural gallego a través de los relatos biográficos de mis informantes.

2.-Don Juan obtiene la gracia de salvarse de su enfermedad mortal y prolongar su vida, y, a su vez, perdona la vida de cuatro reos de muerte que estaban bajo su poder.

Estamos ante una relación jerárquica en la que, en primer lugar, se sitúa la trascendencia de quien otorga el favor de la curación y, en segundo lugar, siguiendo en línea descendente a nivel de organización social, se halla el regidor, que perdona la vida de sus reos.

Estudiando documentos referentes a la villa de la Puebla del siglo XV, el teólogo especialista en historia eclesiástica, NEIRA PÉREZ Xoán Manuel, en su monografía *As confrarías dos clérigos da Concepción na diocese de Santiago. Nacemento e historia. Séculos XII-XVI* 1998 expone lo siguiente:

As orixes e nacemento da Confraría da Concepción da Pobra afunden as súas raíces no século XV. A falta de documentación non nos permite unha maior precisión sobre a orixe. Esta antigüidade aséntase nas cláusulas conservadas e maniféstase no texto das constitucións de 1547 deixa entreve-la existencia anterior de certas normas dentro da dirección da Confraría...A vinculación da Confraría dos clérigos da Pobra ó culto e mediación polos finados é manifesta nas cláusulas testamentarias conservadas. Ademais cómpre engadir que a igrexa da vila da Pobra se atopa dense as súas orixes moi vinculada a toda unha tradición funeraria e mortuoria, parte da cal quedou conservada na denominada “capela de Alba” ubicada na Igrexa de Santiago da vila da Pobra, construída a finais do século XV e principios do século XVI e na que se representan diversas manifestacións da morte típicas do medioevo occidental. (A tradición do culto á morte nesta igrexa de Santiago consérvase ata os nosos días. Unha das romerías máis importantes de Galicia, celébrase na igrexa da vila de Pobra: a procesión das “mortallas” ou dos mortos en vida. Os fieis en perigo de morte ofrécense ó Cristo Nazareno e, se son salvados e liberados do seu mal, asisten de por vida á procesión portando un cadaleito e vestidos coa mortalla de cor morada.)

NEIRA PÉREZ Xoan Manuel (1998):172-173

Estamos ante una doble vertiente:

1.-La documental junto a la imagería religiosa. En esta primera vertiente se halla el testimonio de que en el siglo XV ya existía la Cofradía de la Concepción, que estaba vinculada a una tradición funeraria. Añádase a esto que en la capilla del Alba, situada en la Iglesia de Santiago de Dean, se testifican manifestaciones del culto a la muerte.

2.- La continuidad histórica. El autor se remite al momento presente, mostrando que la manifestación actual de la procesión de las mortajas en la festividad del Nazareno puede constituir una continuidad histórica de lo arriba citado.

Voy a señalar a Maurice HALBWACHS, quien establece una relación entre historia y memoria colectiva. Recogida en su monografía *La mémoire collective* (1968)

En réalité, ceux qui écrivent l'histoire, et qui remarquent surtout les changements, les différences, comprennent que, pour passer de l'un à l'autre, il faut qu'il se développe une série de transformations dont l'histoire n'aperçoit que la somme (au sens du calcul intégral), ou le résultat final. Tel est le point de vue de l'histoire, parce qu'elle examine les groupes du dehors...La mémoire collective, au contraire, c'est le groupe vu du dedans..

HALBWACHS Maurice (1968):78

El autor establece el hecho de que la historia desarrolla las transformaciones que se van produciendo dándonos una visión de conjunto. Sin embargo, la memoria colectiva profundiza en el grupo desde dentro. Ambas situaciones se dan de forma conjunta en la construcción de este origen de la romería entrando en simbiosis tanto el elemento de la historia como el de la memoria colectiva apoyándose una en la otra. Por ello nos hallamos ante una doble vertiente: la memoria colectiva, que establece un origen histórico de esta festividad, que, sin embargo, no tiene apoyo documental, y por otra parte la vertiente histórica, que partiendo del presente establece un posible vínculo con el pasado.

A continuación voy a exponer una introducción histórica de esta festividad, mediante un relato en el que se encuentra dicha doble vertiente: la histórica y la de su memoria individual y colectiva.

1.2. A MEDIADOS DE ESTE SIGLO LA NECESIDAD DE CAMBIAR LA IMAGEN DEL NAZARENO PROVOCA LA SALIDA DEL SACERDOTE.

El hecho es narrado por don Francisco Rey, cura párroco de la parroquia de Olveira (Coruña) y que es un gran conocedor de esta romería, ya que ha nacido en la Puebla y de seminarista estuvo de ayudante de la Iglesia del Nazareno, organizando la fiesta durante catorce años (1942-1956).

Voy a citar a continuación sus propias palabras recogidas en el documento etnográfico *Casa d'Agra. Sábado 18 de xullo de 1998 – 22:55*

Francisco: No ano 1955 houvo un problema grande co Nazareno, a cara e as mans estaban todas apolilladas, o resto eran unhas madeiras e as cubrían o manto, entón o cura encargou facer outra cara e outras mans, e retirou a vella, para esto non contou ca oligarquía do momento que era o señor Rábago, o boticario de Tato,...e puséronse en contra do cura, incluso unha noite o sacristán e eu, fixemos guardia, e don Serafín ao ano seguinte marchouse, en ese ano 1956 eu ordenábame.

GALIZA INFORMANTES 1998:1

La figura del Nazareno abarca a todos los estamentos de la villa. Todos ellos se sienten identificados con dicha figura, y aunque se encuentre únicamente en el espacio eclesiástico el poder de tomar una decisión, ésta a menudo genera conflicto. En este caso al sacerdote le costó la dimisión de su cargo. Estos hechos forman parte de la memoria colectiva y además también son históricos.

1.3. ORGANIZACIÓN DE LA FESTIVIDAD DEL NAZARENO DE 1942-1956

Los aspectos organizativos de la Romería en el período 1942-1956.

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

Francisco: Eu recordo cando organizaba a festa de que iban hasta trinta caixas, entón a xente non tiña tanta facilidade de coidarse como agora. E loxo as caixas as levaban a xente necesitada. En caso de que a xente non as recollera as levaba a funeraria.

Eu recordo de seminarista de subastar os vestidos da xente, xa que era tela, iba cosida sin cortar, é como unha túnica, loxo soltaban os fños e quedaban trozos de tela. E eu o facía igual que unha subasta, empezaba por unha peseta e iba subindo.

Ibid:2

El número de mortajas en este periodo es superior al actual, puesto que desfilaban hasta treinta cajas. Para don Francisco esto es debido a las dificultades sanitarias que existían en el periodo señalado. No obstante, el hecho de que actualmente, en que la situación sanitaria es de una enorme sofisticación, se manifiesten públicamente hasta quince o más mortajas, es un hecho muy significativo.

En el periodo antes citado las cajas eran adjudicadas a personas necesitadas para enterrar a sus difuntos. Este fenómeno no se da actualmente, como tampoco se da la subasta de los hábitos.

1.4. ORGANIZACIÓN DE LA ROMERÍA EN 1998-1999

La concesión de los ataúdes corre a cargo de una mujer de unos sesenta años. Ella será también quien venda estampas y medallas del Nazareno. Aquí se muestra el protagonismo mayor que la mujer obtiene en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II.

Los ataúdes son donados a la iglesia local, y ésta los alquila a los ofrecidos. Puede ocurrir que un ofrecido, en lugar de alquilar un ataúd, quiera realizar la ofrenda con un ataúd nuevo, y, en ese caso, posteriormente lo entrega a la iglesia, que ya posee un buen número de ataúdes, los cuales son adjudicados de un año para otro.

Voy a exponer la propia transcripción de la mujer encargada de los ataúdes y que está recogida en el documento *Pablo-Enea 1999.09.28,2-18:07 As Mortaxas*.

Mi propia voz: Me dirijo a la responsable de los ataúdes: Señora cantos ataúdes saliron hoxe de maiores.

Muller dos ataúdes: Trece, e de nenos tres ou catro

Eu: Ou sea que hai tres (ataudes) que son comprados de fora, e o resto son de aquí non. Os de aquí canto costa o alquiler.

Muller: Trinta mil

Eu: E os dos nenos.

Muller: Quince e doce según o tamaño que sea.

Eu: As túnicas.

Muller: Dúas mil (mayores)

Eu: E os nenos.

Muller: Mil pesetas.

Ibid:3

Aquí se muestran los precios (en el año 1999) de los alquileres: los ataúdes, treinta mil pesetas los de adultos y quince o doce mil pesetas los de los niños. Del mismo modo el alquiler de las túnicas cuesta dos mil las de adultos y mil la de los niños. A esto hay que añadir el dinero que los ofrecidos dan para el Nazareno.

La cofrade tía Manuela “A Tata”, de 71 años, relataba en septiembre de 1999, cómo ya hace años que “*a noitiña vai o coche blindado do Banco Pastor para coller os cartos que van nas saquetas*”.

Actualmente se alquilan tanto hábitos como cajas, si bien el hecho de traer cajas nuevas está en vigor, aunque en menor número que a mediados de siglo.

1.5. A MEDIADOS DE ESTE SIGLO VEINTE, LOS MARINEROS COGEN EL PROTAGONISMO DE LLEVAR EL NAZARENO Y HOMENAJEARLE CON FUEGOS ARTIFICIALES.

Seguimos con los relatos de Don Francisco, recogidos en el mismo documento arriba indicado.

Don Francisco: Fará uns cincuenta anos que os da Covecha, o barrio mariñeiro, botan fogos durante unha hora diante do Nazareno, e solamente son eles, os de esa zona quenes levan ó Santo a hombros. Esto é un incordio aguantar durante unha hora o ruido dos foguetes, todo cheo de fume, pero que non se lle ocurra ó cura negarse a que pare o Nazareno porque sinon bótano, e ten que estar parado toda a hora. Os da Covecha, eles mesmos encárganse de pedir diñeiro polo pueblo para pagar os fogos.

Ibid:2

El inicio de este ritual, en el que son los marineros quienes homenajean la imagen de Jesús el Nazareno y quienes también la portan a hombros, se sitúa a mediados del siglo veinte.

En la narrativa se dan dos elementos:

- 1.- La imagen del Nazareno se halla durante todo el año en el espacio eclesiástico, en el templo.
- 2.- El día de la festividad, en el momento que el Nazareno sale del templo, la norma la ponen los marineros. Ellos establecen una hora de homenaje mediante los fuegos.

Así como se cumple el consenso ritual dentro del espacio eclesiástico, del mismo determinan que ha de cumplirse también la norma fuera del mismo.

2.- LA PRESENCIA DE LOS DIFUNTOS Y LA MANIFESTACIÓN ESTÉTICA RITUAL DE LA MUERTE EN LA ROMERÍA DEL NAZARENO EN LA PUEBLA DEL CARAMIÑAL.

Esta romería se celebra todos los años el tercer domingo de septiembre y se desarrolla en tres tiempos. Los ofrecidos pueden decidir si utilizan todos los tiempos rituales de su intercambio petitorio, o éste se centra únicamente en el día del Nazareno.

Primer tiempo: se celebra la novena al Nazareno durante los nueve días previos a la festividad. En esta novena las misas se aplican por los difuntos cofrades del Nazareno que han fallecido durante el año en curso.

Segundo tiempo: Festividad Solemne del Nazareno. Este es el día cumbre del intercambio petitorio. Ese día se celebran nueve misas, y todas ellas son ofrecidas por los difuntos. Este intercambio puede abarcar aspectos muy variados, que van desde encargar misas, a ofrecer cirios, ir en la procesión, ofrecer la *mortaxa* etc.

Tercer tiempo: Al día siguiente se ofrece una misa solemne por todos los difuntos.

Destacamos en esta Fiesta del Nazareno la celebración del novenario previo a la festividad (nueve misas en nueve días) y la celebración de nueve misas el mismo día de la festividad. Existen, por lo tanto, dos importantes cierres de tiempos rituales con el número nueve y también existe una tendencia a realizar los cierres rituales de los procesos de curación con este mismo número. Vemos aquí que, si bien para curar “*as beloiñas*” en la parroquia de Olveira el “cierre” ritual se realiza con el número tres, en la Puebla realizan la misma curación con el número nueve. Este gesto curativo me lleva a concluir que hay una relación mutua entre todos los gestos rituales que se realizan en una comunidad determinada, si bien cada rito tiene su propia autonomía. A su vez, todos ellos comparten elementos estructurales comunes.

2.1. PRIMER TIEMPO: NOVENA POR LOS COFRADES DIFUNTOS.

Este primer tiempo lo voy a exponer con las propias palabras de la cofrade tía Manuela “A Tata” de La Puebla, recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.09.26,7-10:33 Transcripción*.

A Tata: Os cofrades, nove días antes faise a novena do Nazareno e esas misas dedícanse por os cofrades do Nazareno, que morreron durante o ano, e teñen para cada cofrade que morreu durante o ano.

Eu: Cada Cofrade ten a súa misa.

A Tata: Si

GALIZA INFORMANTES 1999:7

Los cofrades tienen sus privilegios, y éste es uno de ellos: el de tener cada cofrade difunto de ese año, una misa durante todos los días de la novena al Nazareno-

2.2. SEGUNDO TIEMPO: MOMENTO CUMBRE DE LA MANIFESTACIÓN DEL INTERCAMBIO PETITORIO.

Este se manifiesta en el tercer domingo de septiembre, y se puede producir a lo largo del día, que se cierra con nueve misas. Todas ellas son celebradas por los difuntos.

2.2.1.-EL OFRECIMIENTO “DAS MORTAXAS” EN LA VIVENCIA DE LOS OFRECIDOS.

A continuación voy a mostrar esta manifestación partiendo de la vivencia de los ofrecidos.

Los ofrecimientos de las “*mortaxas*” giran básicamente en torno a enfermedades y se expresan en dos modalidades diferentes.

- 1.- El ofrecido desfila por haberse curado de la enfermedad.
- 2.- Un representante del ofrecido es quien desfila porque éste último no se ha curado, aunque sigue vivo.

La condición indispensable es la de seguir estando vivo, que puede ser después de curarse de una enfermedad o bien sobrellevándola.

Esta información la tengo recogida el mismo día de la festividad y esta reflejada en el documento etnográfico *Pablo-Enea martes 22 de septiembre de 1998-11:31. Transcripción de la grabación realizada el 1999.09.20.*

(Miña propia voz): Dinme que si a ofrecida cura da enfermédá que ten, ven á procesión, en caso que todavía non curare da enfermédá, ven a familia á procesión cunha caixa e ven unha persona en representación do ofrecido pola persona enferma.

GALIZA INFORMANTES 1998:6

La responsabilidad del ofrecido no solamente recae en él sino en la casa de pertenencia, es decir, en los miembros de su grupo doméstico, así como en la casa de referencia que puede ser tanto en línea matrilineal como patrilineal. A este respecto el antropólogo Carmelo LISÓN

TOLOSANA en el libro *Perfiles simbólicos morales de la cultura gallega* 1974 expone lo siguiente:

Lo mismo que se es vecino de un lugar por pertenecer a una casa, se tienen ciertos derechos y deberes porque los otorga la casa a sus moradores.

LISÓN TOLOSANA Carmelo (1974):101

Por ello la casa se va a manifestar en la ocupación estética ritual durante la procesión “*das mortaxas*”.

Voy a desarrollar a continuación las características estético-rituales de la “*mortaxa*” en la procesión del Nazareno:

- 1.- La persona ofrecida (o bien una representante de la misma) se coloca detrás del ataúd (“*a mortaxa*”). Esta persona generalmente está acompañada a ambos lados por dos personas más.
- 2.- La persona ofrecida puede ir con el hábito del Nazareno y portando velones, o también puede ir sin ninguno de estos dos elementos. Esto mismo se aplica a la persona que representa al ofrecido. En este caso colocarán encima del ataúd un hábito del Nazareno con su cordón correspondiente, destacando de este modo la ausencia del ofrecido.
- 3.-Esta procesión difiere claramente de un entierro ordinario de difuntos. Entre otras cosas, el ataúd no es llevado sobre los hombros de los portadores sino, a un nivel más inferior, con los brazos extendidos hacia abajo. He observado que cuando los portadores son personas jóvenes y están esperando a que se inicie la procesión, hacen el gesto de elevar el ataúd al hombro, pero, sin mediar palabra alguna, en rápidos cruces de miradas de unos grupos a otros, lo descenden a las manos. Este es el consenso general y uno de los elementos simbólicos diferenciadores respecto a portar el ataúd que lleva a un difunto. Sin embargo, en Santa Marta de Ribarteme (Pontevedra), donde la persona ofrecida se introduce dentro del ataúd, éste es llevado a hombros.
- 4.- Los siete años marcan la edad límite para realizar el entierro como “*anxeliño*”. Por ello, hasta esta edad, los niños ofrecidos desfilarán con un ataúd blanco.

Se mantiene el hecho de que si el ofrecido es niño, los portadores del ataúd, sean niños. Y respecto a la *mortaxa dos anxeliños* ésta es presidida por el niño ofrecido acompañado de una persona o dos personas mayores.

El niño ofrecido realizará el recorrido, según la edad, en brazos o caminando e irá vestido con el traje del Nazareno, que puede ser de color blanco o morado. Esta situación es la que se da en el momento de realizar esta investigación 1998-1999. No obstante existen testimonios de esta procesión en la que hace diez años, no se daba esta relación, y concretamente con los niños ofrecidos, la caja era portada en la cabeza por mujeres.

5.- Los portadores se corresponden en sexo y grupo de edad con la persona ofrecida. Existe una correlación en el ritual *das mortaxas* de sexo y edad, si bien he encontrado una excepción: cuando el ofrecido es un hombre, son las mujeres quienes llevan el ataúd.

6.- Como veremos a continuación, todos los grupos de edad se hallan en esta simbolización pública, bien sea con *mortaxa* (portando el ataúd) o sin ella, vistiendo el hábito o simplemente el velón.

A continuación muestro el testimonio de una mujer de unos cincuenta años que desfila tras una *mortaxa* portada por cuatro mujeres de unos veinte años.

Esta mujer me proporciona la siguiente información.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 22 de septiembre de 1998-11:31*

(Miña voz grabando): Outra caixa tamén levada por mulleres, a ofrecida non leva o hábito do Nazareno, eu acércome a ela e lle pregunto. E usted a ofrecida? E dime que non, que o ofrecido é o seu marido pero que está moi enfermo e non pudo ir.

Eu lle digo: Cando é un home o ofrecido a caixa a levan homes non?.

A muller respóndeme: Sí, así é, pero na familia miña non hai homes e por eso a levan mulleres.

GALIZA INFORMANTES 1998:6

En este caso, como bien señala la informante, en su familia no hay hombres y son las mujeres quienes llevan el ataúd, pese a que el ofrecido es un hombre.

A continuación voy a exponer otro caso en el que, al igual que en el anterior, el ofrecido no puede presidir su propia *mortaxa* por problemas de salud, haciéndolo en su lugar una mujer de unos setenta años.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.09.28,2-18:07 Transcripción.*

(Mi propia voz): Diríxome a unha muller duns setenta anos que está presidindo unha mortaxa.

Eu: É usted a ofrecida.

Muller: El non pode vir (se refiere al ofrecido). Esos dous son meus fillos e os outros meus sobriños (porteadores del ataúd)

Eu: Outros anos tamén desfilou.

Muller: Non, todos os anos, pero ca mortaxa da caixa e todo, este ano este ano...cando se operou ofreceu a mortaxa...doulle un parálisis a todo un lado, e se operou da cabeza, xa ten seis operacions na cabeza, de esta última ten un brazo, agora móveo bastante, non ten forza.

Ibid: 2

Este testimonio tiene las siguientes características:

1.- Constituye una característica generalizada el hecho de que cuando la persona ofrecida, sea con la *mortaxa* o con los demás tipos de intercambios (misa, desfilas con el velón...), no pueda acudir a realizar su pacto, éste sea llevado a cabo generalmente por una mujer de la casa.

Es la mujer quien de forma mayoritaria hace el ofrecimiento, bien por ella o bien por algún miembro de la casa que tenga problemas de salud.

2.- En este caso la persona que es ofrecida con la *mortaxa*, no se ha curado de su enfermedad; sin embargo, éste ofrecimiento implica un diálogo petitorio con el Nazareno en el cual están incluidos los pactos que realiza la persona ofrecida para sobrellevar dicha enfermedad.

La mujer, como podemos observar, lleva vestido el hábito del Nazareno con el cordón; encima del ataúd se halla la *mortaxa* del ofrecido, de este modo está simbolizando la presencia de su ausencia.

Los porteadores son hombres de la familia, dos hermanos y dos primos, los cuatro van vestidos de traje.

Vamos a ver a continuación una serie de fotografías en las que se muestran a los ofrecidos con las “*mortaxas*”. En ellas se reflejan todos los grupos de edad. La primera fotografía, el ofrecido no puede acudir a causa de su enfermedad, lo hará en su lugar su madre.



Foto nº1. La realiza un periodista. 1999.09.19,7. Situación: Son las 10:20 y están esperando a desfilan en la procesión. Personas de la foto en primer plano de derecha a la izda. Mujer con el hábito del Nazareno, representando a su hijo ofrecido. Izquierda Rosa G.O.

Véase a continuación el hábito del ofrecido sobre la mortaxa, simbolizando de este modo la presencia de la ausencia.



Foto nº2. Realizada por Rosa G.O. 1999.09.19.7. Situación: Son las 10:20 y están esperando a desfilar en la procesión. Lugar: Atrio de la Iglesia y bajada hacia la c/ General Patiño.

A continuación voy a mostrar la siguiente foto. Son cuatro hombres de unos veintitantos años portan el ataúd. Estos jóvenes en un principio alzaron el ataúd a los hombros pero rápidamente lo descendieron tal y como muestra la fotografía.



Foto nº3. Realizada por Rosa G.O. 1999.09.19,7 . Momento de inicio de la procesión.

A continuación voy a mostrar a esta ofrecida que preside la *mortaxa*, el ataúd es portado por cuatro mujeres. Todas vestidas con corrección.

Respecto a la petición así la contempla El Catecismo de la Iglesia Católica 1999:

2646 La oración de petición, tiene por objeto el perdón, la búsqueda del Reino y cualquier necesidad verdadera.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (1999):699

Ante el término “*cualquier necesidad verdadera*”, entra la posibilidad de establecer el diálogo petitorio en el que se abarca varios aspectos de la vida de las personas.



Foto nº4. Realizada por Rosa G.O. 1998.09.20.7. Situación: Esperando a desfilarse en la procesión. Se puede observar la afluencia de los medios de comunicación alrededor de los ofrecidos.

Vamos a ver a continuación un ofrecido “*anxeliño*”. Cuya edad límite son los siete años.



Foto nº 6 1998.09.20,7 Realizada por Rosa G.O. Situación: Momento previo a comenzar a desfilarse en la procesión. En primer plano el niño del centro es el ofrecido.

2.2.2. OFRECIDOS AL NAZARENO “SIN MORTAXA”.

En los casos que expongo a continuación las personas ofrecidas van a mostrarnos su testimonio. Expondré el caso de una mujer de unos veintitantos años que acude en acción de gracias, y el de una mujer nacida en la década de los años mil novecientos treinta que acude para sobrellevar la enfermedad.

2.2.2.1. OFRECIDA EN “ACCIÓN DE GRACIAS”

El caso que expongo a continuación es el de una mujer que está ella sola en la festividad con un niño de meses en brazos y de la mano lleva otro niño de unos cuatro años. Me acerco a ella para preguntarle el motivo por el que acude a esta celebración.

Recogido en el documento *Pablo-Enea martes 22 de septiembre de 1998-11:31. Transcripción de la grabación realizada 1998.09.20.*

(Miña propia voz) Saco unha foto dunha muller cunha nena en brazos, a nena en brazos vai co hábito blanco cun cordón de color dorado. A nena é un bebé de uns sete meses, (ademais a muller) leva por a man a outro neno de uns catro anos ..., e pñoome ao seu lado. A muller vai vestida co hábito do Nazareno...e lle digo: Hai moita xente para estar ti sola cos dous nenos.

Muller: Sí, pero van ben, o meu fillo que vai andando aunque todavía é pequeno non se move do meu lado.

Eu: Levas ofrecido ao bebé.

A muller dime que está ela e a nena ofrecidas e que en realidade ofreceuse porque todo o parto e a crianza da nena estalle salindo ben, entonces ven aquí à procesión en agradecimento.

Eu: En realidade é unha acción de gracias.

Muller: Sí, así é.

Ibid:7

Es una mujer joven y su testimonio muestra la continuidad de la devoción al Nazareno en las diferentes variantes de la vida, no únicamente con la enfermedad. En este caso estamos ante una auténtica acción de gracias ya que ella se ofreció al Nazareno por el alumbramiento de su hija y la crianza, en los que todo salió bien. Esta ofrecida es una muestra del “pacto” existente con la trascendencia ante situaciones de la vida que consideramos que lo necesitan. Este se cumple siempre tanto si las cosas salen satisfactoriamente, como si se sigue en situación de enfermedad, tal y como lo expongo a continuación.

2.2.2.2. EL NAZARENO LE AYUDA A SOBRELLEVAR LA ENFERMEDAD.

Fuera de la festividad del Nazareno observo en Carreira (Ribeira-Coruña) a una mujer vestida con el hábito del Nazareno. Accedo a ella a través de una amiga, Xenuca Castro, de cuarenta y seis años y sobrina de esta mujer.

Esta informante se llama Pilar “A *Lorcheira*” y ha nacido a finales de la década de los años mil novecientos treinta. Ambas acordamos realizar la grabación en su propio domicilio de Carreira. En la casa vive con su esposo y sus suegros.

Su testimonio está recogido en el documento *Hernani 8 de agosto de 1998-18:05.- Transcripción de la grabación realizada en xullo de 1998*

Pilar: O hábito, pois eu co hábito ando disde o noventa e un, ou sea que me operei o vinteseite de febreiro do noventa e un, e en setembro que é o Nazareno. Os médicos decíanme que o dolor mo quitaban pero que non me garantizaban a operación tanto podía quedar en silla de rodas...era unha aventura, e eu dous días antes de ir para ingresar a Santiago, pois fun a Puebla à Igrexia do Nazareno, e pedín si me podía conceder o imposible e mo concedeu, ou sea que eu agora podo por mín, vou à clínica a por medicinas, vou no autobús das dez da mañán véñome andando porque non hai combinación, e claro, despois xa son oito anos que pasan, caídas levo o mundo pero o Nazareno a mín oieme..., él axúdame porque con estas caídas que eu teño tiña que romper un pé.

GALIZA INFORMANTES 1998:1-2

Este relato muestra como se establece el pacto de esta ofrecida con el Nazareno.

1.- Lleva el hábito del Nazareno de forma diaria desde el año 1991. Quiero señalar que el hecho de llevar el hábito durante todo el año como señal de ofrecimiento, es una excepción en la visión estética del contexto gallego estudiado. Son excepcionales las mujeres que se ven con estos hábitos durante el año, nunca se da en el caso de hombres; si bien los hombres el día del Nazareno también se visten con el hábito.

A continuación voy a mostrar la excepcionalidad de este gesto recogido en la periódico *La Voz de Galicia* en la edición Barbanza el sábado 19.09.1998. Bajo el título: “Entre la ciencia y la devoción”, recoge el testimonio de una mujer ofrecida en los siguientes términos:

Dolores García, natural de Pobra, dio este año el paso de ofrecer un hábito durante dieciocho meses por un complicado problema de salud que tiene un familiar muy próximo. Desde el día siguiente a la procesión, tendrá que lucir el mismo ropaje: “Me costó tomar la decisión, porque

siempre te echa para atrás el qué dirán, los que te vean así, pero creo que cuando alguien da este paso es porque está muy convencido.”

LA VOZ DE GALICIA: Especial FIESTAS DEL NAZARENO.

Este hecho actual es un claro ejemplo de la excepcionalidad del ofrecimiento de este gesto. Ello se refleja también en el testimonio de la informante quien señala el hecho de que le cuesta tomar la decisión por el qué dirán.

2.- Pilar se ofrece dos días antes de la intervención quirúrgica. Esto le ayuda a sobrellevar su enfermedad, con la fe puesta en el Nazareno y el convencimiento de que, gracias a El, la ofrecida no se encontrará en peores condiciones.

3.-El Nazareno sigue ayudándole puesto que, además, se cae varias veces y no tiene roturas óseas, lo cual ella lo atribuye a la fe puesta en su ofrecimiento.

El ofrecimiento de Pilar consiste en llevar el día de la festividad del Nazareno dos velones, los enciende al introducirse en el templo para asistir a la misa y a continuación desfila en la procesión.

Durante el año, en el diálogo que mantiene diariamente con el Nazareno, le ofrece flores que tiene ella plantadas en su huerta y también se las lleva a la Iglesia. Además, la vela está siempre encendida en su casa ante la imagen del Nazareno.

El caso de esta mujer es representativo de cómo el diálogo que mantiene con el Nazareno es decisivo para sobrellevar su enfermedad.

A continuación voy a mostrar la fotografía de esta informante, realizada en la festividad del Nazareno.



Foto nº 7. 1998.09.20,7 Realizada por Rosa García Orellán. Ofrecida: Pilar “A Lorscheira”. Son las diez de la mañana y se dirige al templo para oír la misa y desfilar en la procesión de este modo cumple lo pactado con el Nazareno. Porta en la mano una vela y un cuerpo de cera. Ambos los depositará ante la imagen del Nazareno.

3.- LA IMPORTANCIA DEL CUMPLIMIENTO DE LA PROMESA POR PARTE DEL OFRECIDO.

Vamos a ver a continuación la importancia del cumplimiento por parte del ofrecido del “intercambio petitorio” realizado con el santo.

En la década de los años mil novecientos treinta existían experiencias narradas por los vivos donde los difuntos comunicaban a algún miembro de su casa o aldea las promesas que dejaron sin cumplir en vida.

Este relato es narrado en un velatorio al que yo acudo, en la población gipuzkoana de Pasai San Pedro. La mujer ha nacido en la década de los años veinte, en Palmeira, población que se halla entre Ribeira y A Pobra.

Lo voy a indicar con el propio testimonio de la informante. Recogidos en el documento etnográfico realizado en el Velatorio de –A Castaña- Pasai San Pedro -Gipuzkoa– *Pablo-Enea* 1999.06.26,6-20:24. *Transcripción de la grabación realizada* 1999.06.25,5

Isolina: Cando eu era rapaza, tiña nove anos, estaba nas escolas en Riveira e un coche atropellou a unha rapaza da miña escola que tiña once anos, alí ouvo moitos gritos, e a rapaza morreu no momento. A os días unha veciña iba camiñando para súa casa e oeu a voz da rapaza que ie decía: “María dille a miña nai que ten que ir a darme a misa aos Milagros que estaba ofrecida”.

A veciña era muller formal de respeto, non era calquera cousa, vamos, unha muller de fiar. E a veciña contestou. Vai tranquila rapaza, vaite con Dios. E a voz xa non se oeu mais.”

EUSKALHERRIA INFORMANTES 1999:3

Características de la narrativa:

1.-Este hecho ha sucedido en la infancia de mi informante. Ésta mujer ha nacido en la década de los años mil novecientos veinte, sitúo su infancia a inicios de la década de los años treinta.

2.- El hecho de asegurar la credibilidad de la persona que vive la experiencia, constituye un denominador común en todas las narrativas relacionadas con el *alén* que me refieren mis informantes.

2.-La ofrecida es una niña que muere en un accidente.

3.-Una vecina de la aldea oye la voz de la difunta, requiriéndole que se cumpla la promesa que tenía en vida. Y, consistía en acudir a una misa en la romería de los Milagros.

4.- El cumplimiento de la promesa no tiene por qué realizarlo la misma ofrecida, también lo puede hacer otra persona por ella, y en este caso se le encomienda a la madre de la difunta que lo haga.

Esta realidad corresponde a la generación del primer tercio del siglo veinte, siendo la propia narradora protagonista en algún momento del relato, manteniéndolo en una memoria colectiva que es retroalimentada por dicha generación, pero que ya no es narrada ni retroalimentada por las siguientes generaciones en el momento de realizar esta investigación en estos contextos estudiados.

4.- PRIMER TIEMPO DE LA MAÑANA. LA FESTIVIDAD RELIGIOSA EXTIENDE SU ESPACIO A LA VILLA A TRAVÉS DE LA PROCESIÓN.

Voy a mostrar la ocupación de los distintos espacios en la procesión. A las diez y media de la mañana los ofrecidos “*cas mortaxas*” se introducen en el edificio que se halla en el atrio de la iglesia. El interior del edificio está repleto de personas de la prensa, junto a los ofrecidos, que son filmados ya desde este momento.

Antes de narrar cómo se produce la ocupación de espacios en la procesión por los ofrecidos, voy a comenzar, mostrando como he vivido mi primer encuentro con este aspecto de la festividad. Lo evoco desde este momento de redacción de tesis.

Es el tercer domingo de septiembre de 1998, y si bien desde niña he oído hablar de esta festividad, es la primera vez que me encuentro en ella.

Los ofrecidos caminan desde el atrio de la Iglesia hacia la C/ General Patiño con las “*mortaxas*”. Todos los grupos de edad están allí representados. Ante esta imagen, me quedé paralizada, me envolvía un sentimiento de profundo respeto y admiración. La simbolización con el ataúd no solamente implica a la persona ofrecida sino a todo el colectivo social que está presente en esta festividad. Y un pensamiento me venía con fuerza: aquí se negocia con la muerte, se le mira cara a cara. No obstante, de estos pensamientos fui arrebatada bruscamente ante la imagen que a continuación se manifestaba ante mi. En el momento en que los ofrecidos ya situados están a la espera de que se inicie la procesión, son acorralados por los medios de comunicación, cadenas de

televisión, radio, periodistas interrogándoles y yo observando todo este espectáculo. Me costó acercarme a los ofrecidos era como si entre todos nosotros contribuyéramos a desacralizar este momento en el que ellos eran los principales protagonistas. Y veía que los esfuerzos de todos los allí presentes, yo incluida, consistía en destilar esta situación, fijarla en este espacio-tiempo, para exportarla a una infinidad de espacios-tiempos. Esta es mi percepción.

ROSA, MIS RELATOS BIOGRÁFICOS: 2000.07.14,5

El texto muestra mi encuentro con los ofrecidos “*das mortaxas*”, y mi reflexión *in situ*, sobre esa negociación colectiva con la muerte. No solamente esta implicada la persona ofrecida con la manifestación pública de desfilar con el ataúd, sino que también estamos implicados todos los asistentes que allí estamos. De un modo u otro, nos lleva a una experiencia con características propias marcada por ésta inmersión en el colectivo, donde el diálogo con la muerte adquiere nuevos matices.

Se sitúan primero “*as mortaxas dos anxeliños*”, y a continuación las de los adultos, a la entrada de la calle General Patiño. En este momento son entrevistados los ofrecidos por los medios de comunicación. Esperan a que salga de la iglesia el estandarte de Jesús el Nazareno que lo llevan tres hombres, uno en el centro acompañado de otros dos a ambos lados. Esta escena se repite en los ofrecidos que encabezan “*a mortaxa*”, que también están acompañados por otras dos personas creando un grupo de tres personas. El estandarte de Jesús el Nazareno se coloca encabezando la procesión, que está animada por un cuerpo de gaiteros, y, a su vez, serán los gaiteros quienes cierren este cuerpo de la procesión. La calle estrecha hace que todos los diferentes grupos vayan juntos unos con otros. Sin embargo, pese al escaso espacio, toda la calle se halla repleta a ambos lados de ofrecidos sin *mortaxa*, que dejan paso a la primera comitiva para, a continuación, incorporarse ellos. Cierra la procesión la imagen del Nazareno y las autoridades civiles y eclesiásticas.

A continuación vamos a reflexionar sobre el momento de la procesión en el que el Nazareno está siendo homenajeado por los fuegos.

4.1. LA “MIRADA “ETIC” DE LAS ACCIONES RITUALES.

En el momento en que la figura del Nazareno es colocada en la Covecha (barrio de pescadores) se propicia una acción ritual con las siguientes características:

- 1.- La figura del Nazareno mira hacia la ría de Villagarcía de Arousa.
- 2.- Los marineros homenajean con fuegos artificiales al Nazareno.
- 3.- Durante el tiempo del homenaje las personas que están en la procesión, entregan a los portadores del Nazareno objetos diversos (pañuelos, gafas, pañuelos, rosarios, relojes...) para que “toquen” el manto del Nazareno.

Lo vamos a ver a continuación en este testimonio fotográfico.



Foto nº8 Realizada por R.G.O. 1999.09.19,9 en el momento que es homenajeadó el Nazareno por los marineros en el barrio de la Covecha. Podemos presenciar el acto ritual que se está realizando, en este instante están pasando un objeto por su manto.

Por la falta de testimonio de las personas que la realizan, esta acción ritual, en la que observo que participan todos los grupos de edad, queda abierta a un análisis enmarcado en una descripción densa. El manto del Nazareno es en sí mismo un símbolo y los actores sociales que hacen pasar sus objetos por él, realizan una acción simbólica, cuya finalidad está en función de la significación que le dotan dichos actores sociales.

La interpretación de este gesto ritual la dejo abierta a los propios actores sociales, siguiendo a Clifford GEERTZ en su libro *La interpretación de las culturas* 1990 (título original: *The interpretation of Cultures* 1973) define la descripción densa en los siguientes términos:

Pero la cuestión es que la diferencia entre lo que Ryle llama la “descripción superficial” de lo que está haciendo el que ensaya ante el espejo (remedador, guiñador, dueño de un tic...), es decir, “contrayendo rápidamente el ojo derecho” y la “descripción densa” de lo que está haciendo (“practicando una burla a un amigo al simular una señal con el fin de engañar a un inocente y hacerle creer que está en marcha una conspiración”) define el objeto de la etnografía: una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodia y sin las cuales no existirían (ni siquiera los tics de grado cero que, como *categoría cultural*, son tan no guiños como los guiños son no tics), independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados.

Clifford GEERTZ (1990):22

Para el autor, va a ser el mismo contexto cultural quien dote de significado a las acciones que en el mismo se dan. Son los propios actores sociales de dicho contexto quienes realmente confieren significado a dichas acciones. Junto a esto quiero señalar, que el significado de las acciones se halla en el conjunto de la memoria colectiva y es en ella donde se encuentra toda la descripción densa, es decir, todas las posibilidades de significar. A este respecto Maurice HALBWACHS en su obra *La Mémoire Collective* 1950, establece que:

Quelquefois ont élargit le cercle de ses fréquentations et de ses lectures, on se fait un mérite de son éclectisme qui nous permet de voir et de concilier les différents aspects des questions et des choses; même alors il arrive souvent que le dosage de nos opinions, la complexité de nos sentiments et de nos goûts ne sont que l’expression des hasards qui nous ont mis en rapport avec des groupes divers ou opposés, et que la part que nous faisons à chaque manière de voir est déterminée par l’intensité inégale des influences qu’ils ont, séparément, exercées sur nous.

Maurice HALWACHS(1950):29

Para el autor, los contextos en los que vivimos son los que determinan nuestras opiniones, así como la complejidad de nuestros sentimientos y gustos. A ello añadido que así como existe esta incidencia de la memoria colectiva en los comportamientos de cada uno de los actores sociales, del mismo modo en la manifestación grupal de los mismos, se **activan** todas las posibilidades de significar del grupo.

Por ello, ante el gesto ritual de pasar diversos objetos individuales por el manto del Nazareno, al que se le ha conferido colectivamente el carácter de símbolo, la **significación** de la acción simbólica que se propicia, es únicamente **individual**. Y apunto ante uno de los gestos presenciados, como es el de “rozar las gafas en el manto del Nazareno”, las posibilidades del mismo, entre las que se encuentran las siguientes: que mejore la vista de la persona que las lleva, que se estacione el problema visual, que no se rompan las gafas etc. Por ello, la significación siempre está a dos niveles: individual y social. A nivel individual entra en las posibilidades del consenso social, y a nivel social existe en función de los gestos individuales.

Del mismo modo que está abierta a un abanico de significaciones la acción ritual, captada por una persona que realiza una observación participante, así también cada actor social le está dando un significado peculiar (como ocurre con el manto del Nazareno).

En los medios de comunicación, al exportar fuera de este contexto la imagen de estas actuaciones, las interpretaciones están del mismo modo abiertas. Así, Antena 3, en la emisión del día 28.09.1999, a las ocho de la tarde (“Impactos TV”), califica la romería de “tradición exótica”. ¿Es exótico para el ofrecido ir con la *mortaxa*? Por supuesto que no. Sin embargo, si puede resultar exótica la “mirada” a estos gestos rituales efectuada desde otros contextos.

¿El hecho de llevar la *mortaxa* significa que se ha salvado milagrosamente de una enfermedad?

Voy a comenzar señalando con un ejemplo de los medios de comunicación, la interpretación global que se le confiere a los ofrecidos “*das mortaxas*”.

Recogido en *La Voz de Galicia* el 22 de septiembre de 1997 6/ *Galicia en fiestas*.

Un total de once ataúdes correspondientes a otros tantos ofrecidos –seis niños y cinco adultos-, a los que el Divino Nazareno salvó de la muerte o de una enfermedad irreversible, presidieron ayer la procesión de As Mortaxas celebrada en A Pobra. Tras ellos, decenas de devotos vetidos de color malva, mujeres en su mayoría, expresaban públicamente su gratitud al benefactor por haber

intercedido en los momentos más difíciles. En la cola de la comitiva la imagen del Nazareno estaba arropada por miles de fieles.

LA VOZ DE GALICIA:6

La noticia describe las características de la procesión, señalando que los ofrecidos de las *mortaxas* se han salvado de la muerte o de una enfermedad irreversible.

Del mismo modo esta festividad se anuncia como atractivo turístico y se reparte dicha información de forma gratuita en las Oficinas de Información y Turismo. La información que muestro a continuación la he recogido el día 1.08.1997,5-11:20 En la Oficina de Información y Turismo situada en “A Conlleira” (Concello de Ribeira).

Bajo el título *Barbanza espacio abierto*, encabezado por *Galicia Pórtico de la Gloria*, expone en los siguientes términos:

Etnográficamente A Pobra tiene resonancia a nivel regional por la curiosa procesión de Las Mortajas, en la que el romero que se ofrece lleva su propio ataúd, o es ayudado por amigos o familiares. El ofrecido es gente que de una forma u otra está vivo gracias a la intercesión del Salvador.

BARBANZA ESPACIO ABIERTO:12

Estamos ante informaciones que llegan al gran público, tanto la de prensa como la dirigida al turismo en general. Ambas tienen la misma característica: el divino Nazareno les salvó de la muerte o de una enfermedad irreversible.

En esta afirmación obtenida de los propios actores sociales se encuentra desde el diálogo que establecen para sobrellevar una larga enfermedad, hasta la resolución de la misma. No obstante, los medios de comunicación fomentan un Ethos cultural gallego que realmente existe y es el de la manifestación pública en estas romerías “pactando” con nuestros miedos más profundos: la enfermedad y la muerte. Todo ello dentro de un simbolismo consensuado, si bien los actores sociales no se hallan representados en ese “salvarse de la muerte” o de “una enfermedad irreversible”. No obstante, estos enunciados sí reflejan la “aspiración” de los ofrecidos que se sustenta en el arquetipo cristiano de la existencia de los milagros.

5.-SEGUNDO TIEMPO DE LA TARDE: LA FESTIVIDAD RELIGIOSA SE REPLIEGA EN EL ESPACIO ECLESIAÍSTICO.

En el diario de campo tengo reflejada la situación de la festividad en el tiempo de la tarde.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.09.28,2-18:07*

Vuelvo a la fiesta a las cinco de la tarde, sigue habiendo gente oyendo la misa desde la puerta de la Iglesia, no se ven tantas personas con el hábito del Nazareno vestido como a la mañana, aunque sí siguen estando la mayoría de las personas oyendo la misa con los velones.

El ambiente es de más recogimiento y de oración, no hay bandas de música desfilando por las calles, el centro festivo se ha desplazado a la Alameda Nueva donde están montando la música, y donde personas agrupadas como en familias, caminan entre los tenderetes de ropa, bisutería, radios..., y donde el sonido de estos tenderetes da un ambiente de fiesta civil.

Ibid:7

En el diario etnográfico se refleja el cambio que se ha producido en la festividad, los dos poderes (religioso y civil) están manifestándose simultáneamente durante la tarde, mientras que a la mañana el protagonismo principal correspondía al poder religioso.

6.- ROMERÍA DE “SAN BENITO DO MONTE DE SERANS” ESPECIALISTA EN LOS PROBLEMAS DE LA PIEL, ESTA MEMORIA COLECTIVA NO PRECISA ORIGEN HISTÓRICO.

A diferencia de la anterior romería, en ésta no se encuentra una gran afluencia de los medios de comunicación, si bien acuden a la misma personas que pertenecen a otras parroquias que no son cercanas, pero que tienen devoción al santo. Su desarrollo no es urbano sino rural, la romería se manifiesta únicamente en su espacio: la ermita y alrededores de la misma, si bien el ambiente festivo, debido a la gran afluencia de gente, está presente en la aldea de Serans. Esta pertenece a la parroquia de Xuño y se halla próxima a mis parroquias unos cinco kilómetros.

Esta romería no tiene la resonancia de la romería urbana del Nazareno en los medios de comunicación, si bien la radio local habla de la festividad y, a diferencia de la anterior, no hacen referencia a sus orígenes ni en este medio ni en los relatos de los informantes. Mientras que en el Nazareno todos los años los medios de comunicación rememoran sus orígenes y del mismo modo los informantes también hablan de ello.

En esta romería el sacerdote encargado de ella es quien comentará cómo se produjo este asentamiento.

A continuación voy a exponer con las propias palabras de don Manuel, sacerdote responsable de la romería, su reflexión sobre los orígenes de la misma y la especialidad del santo. Recogido en el documento *Casa d’Agra sábado 11 de xullo de 1998-10:30*, según don Manuel, cura párroco de Xuño.

O cristianismo o que fixo foi sacralizar os lugares paganos, toda esta xente que ves aquí viven a relixión a súa maneira. Os beneditinos de Noia, na idade media, fixeron esta capela ca casa para se hospedarse eles viñan cobrar tributo a estas pobres xentes, e a xente converteu a fonte en milagrosa, o Santo en abogoso das enfermidades da piel, e aquí veñen de moitas partes a lavarse as verrugas a fonte e a frotarse con un pano branco con aceite, e lojo deixan o pano no muro, porque así pensan que ahí deixan o mal, é verdade que cúranse moitas enfermidades da piel

GALIZA DIARIO ETNOGRÁFICO 1999:3

San Benito tiene un inicio espacio-temporal. La ermita y sus anejos, construida por los beneditinos y ubicada en una ladera del monte Taume, mira hacia la ría de Muros. La fuente corona la entrada principal de la ermita por su cara frontal. El mismo sacerdote reconoce que el

cristianismo sacralizó los lugares paganos y que actualmente las personas que vemos en estas romerías viven la religión a su manera.

A esto añado que estamos ante profundas estructuras culturales en las que éstas se manifiestan en simbiosis con la unidad global de la enseñanza de la Iglesia.

Los benedictinos tienen por patrón a San Benito, que es quien preside la ermita. Será la religiosidad popular quien le confiera sus propiedades curativas, especialmente de la piel y en las que realizan una continua simbiosis entre rito eclesiástico y popular. Este aspecto es el que voy a exponer a continuación. Comenzaré por la ofrenda del dinero.

7.- SÍMBOLOS REPRESENTADOS Y SÍMBOLOS FIGURADOS EN LA ROMERÍA DE “SAN BENITIÑO DO MONTE EN SERANS”.

El sacerdote Don Manuel narra su vivencia respecto a la ofrenda del dinero, que se realizaba a inicios de la década de los años sesenta.

Recogida en el documento etnográfico Casa d´Agra onze de xullo de 1998-10:30

Don Manuel:...si, a xente deixa agora moitos cartos, cando eu era xoven, recordo un ano que tocoume estar de responsable da romería, igual que este ano, entón nadie botaba billetes, toda a xente botaba monedas, e encheuse unha cesta grande hasta enriba de monedas, é unha muller, levounas na cabeza para a casa, e aí puxémonos a contar, e total que pouca cousa, casi todo eran patacons.

GALIZA DIARIO ETNOGRÁFICO 1998:3

Se refleja la situación económica de esta zona rural, en la que la circulación del dinero era escasa.

Actualmente, la observación realizada por mí en la sacristía como observadora participante en julio de 1999, es que en la primera hora de la mañana nadie entrega ningún billete de mil pesetas, pocos de dos mil y la mayoría de cinco mil y diez mil. Esta situación ocurrirá así a lo largo del día (me lo confirman los organizadores). Ello nos muestra el rápido circular del dinero en el momento de realizar esta investigación

En este momento estaba en la sacristía y allí se encontraba el señor encargado del mantenimiento técnico de la romería cuando don Manuel estaba oficiando la misa. Tengo anotado en el mismo documento lo siguiente:

...o home encargado do manteniemento tamén escribía nunha axenda, acerquinme e resulta que estaba escribindo as misas que a xente ofrecía polos seus difuntos para que as deran diante do santo.

Ibid:1

Esta constatación, tanto del dinero que se entrega como de las misas, es personal y soy testigo de ella. Etnográficamente es el segundo año que yo trabajo esta romería, y en el primer año, al faltarme el dato que acabo de descubrir, no relacioné la festividad junto con el ofrecimiento a los difuntos. El pago de las misas lo realizan siempre las mujeres, este dato me lo confirman, además, los organizadores.

Quiero señalar que respecto a la organización de la romería de San Benito, todas las personas de la organización tienen edades superiores a los sesenta y cinco años, no hay participación en la misma de las nuevas generaciones. Estaré en distintos espacios junto con los organizadores: sacristía, iglesia, gallinero..., puesto que el sacerdote don Manuel así me lo permite y constato la ofrenda de aves y huevos realizada por mujeres de todas las edades, también acuden niños. Del mismo modo, son las mujeres quienes entregan el dinero de la ofrenda en la sacristía, así como el pago de misas por los difuntos.

Cada romería tiene unas condiciones generales para todos los que acuden a ella, Por esta razón, ya se han establecido en la romería de San Benito y a través de generaciones, las siguientes pautas a seguir vigentes en el momento de realizar ésta investigación (1998-1999).

A continuación voy a enumerar las siguientes acciones simbólicas realizadas en ésta romería:

- 1.-Ir caminando en silencio, rezando y portando en ambas manos un huevo.
- 2.-Oír misa ante el Santo.
- 3.-Entregar el dinero que se ha pactado en su momento.
- 4.-Llevar huevos, gallinas o gallos.
- 5.-Llevar cirios del tamaño de una persona.
- 6.-Pagar en la sacristía objetos de cera: una mano, un brazo, una cabeza, o un cuerpo. O bien traerlos a la romería.

7.-Entregar dinero en la sacristía para obtener algodón y aceite bendecido para pasar éste por la parte del cuerpo afectada. Para ello previamente se lava la parte afectada en la fuente y a continuación se pasa el aceite.

Las fuentes constituyen unos elementos muy importantes en la simbología gallega y uno de ellos es el de las propiedades curativas de las mismas. Está ampliamente estudiado en el campo de la antropología por diversos autores⁴⁰. En mi trabajo de campo se hace mención al hecho de que para quitar el “aire del difunto” a una niña, además de ir a la sepultura, también la criatura tiene que beber del agua de nueve fuentes. En esta investigación me limito a analizar el gesto simbólico de ésta romería.

El algodón o pañuelo con el que se ha frotado la parte del cuerpo afectada, se deposita en el muro que rodea la capilla o alrededor de la fuente.

8.-Hacer la procesión con el santo alrededor de la ermita.

9.- Dar una vuelta alrededor de la ermita de rodillas.

En mis dos años de observadora participante en la misma, el punto nueve no lo constato, me es narrado por el sacerdote.

Vamos a ver a continuación algunos de estos gestos simbólicos.

⁴⁰ A este respecto han trabajado entre otros:

Fermín BOUZA-BREY: *Etnografía y Folklore de Galicia I*. Vigo, Edicións Xerais de Galicia 1982.

LIS QUIBÉN, V.: *La medicina popular en Galicia*. Pontevedra 1945.

RODRIGUEZ LÓPEZ, J.: *Supersticiones en Galicia y preocupaciones vulgares*. Lugo, Ed. Celta, 1979

TABOADA CHIVITE, X: *Ritos y creencias gallegas*. Edit. Sálvora. A Coruña.



Foto n°1 Realizada por R.G.O. 1999.07.11,7 en el momento de desfilarse en la procesión.



Foto nº2 Realizada por Rosa G.O. 1998.07. En este muro se deposita la enfermedad mediante un simbolismo representado.

Respecto a la acción simbólica de depositar junto al santo la figura de cera correspondiente a la parte del cuerpo afectada, el antropólogo MARIÑO FERRO Xosé Ramón en su monografía *Las Romerías / Peregrinaciones y sus símbolos*,(1987) contempla ésta acción simbólica en la categoría de “exvotos”, a continuación lo voy a citar con sus propias palabras.

En casi todos los santuarios gallegos actuales se ofrecen exvotos de cera. Si el devoto obtuvo la salud general del cuerpo, le regala al santo una figura humana; si la dolencia la padecía en un brazo, en una pierna, en la cabeza, etc., le regala la correspondiente reproducción en cera.

MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (1997):290.

El autor realiza una amplia exposición descriptiva ubicando este gesto en diferentes contextos culturales; en el estudio que presento, voy a realizar un análisis simbólico del mismo.

El signo se halla en la parte del cuerpo afectada, en ella se va a proceder a realizar una acción simbólica en la que entra el elemento purificador del agua de la fuente. En dicha acción ya comienza el proceso de pasar la enfermedad, y continúa con el aceite, que se frota en la zona afectada mediante un paño y éste es depositado en el lugar al que se le confiere sacralidad, que es el muro que rodea la ermita o la fuente. La enfermedad es depositada en estos lugares, pero la resolución definitiva a esta acción simbólica representada se une a la acción simbólica figurada; ésta se halla en la intercesión del santos.

Del mismo modo, la imagen de cera, que corresponde a la parte del cuerpo afectada por la enfermedad, y que se deposita a los pies del santo, actúa como un símbolo representado donde se deja la enfermedad. No obstante, para la resolución definitiva se requiere de la intercesión del santo. Aquí entra el simbolismo figurado.

Las demás acciones del intercambio petitorio: misa, procesión, el portar un número determinado de cirios, entrega del dinero etc., constituyen los símbolos representados de cumplimiento de la ofrenda. En ellos no se deposita la enfermedad, sino que la resolución de la misma se produce en el simbolismo figurado que es donde está la intercesión del santo

Todas las acciones simbólicas aquí enumerados se hallan en el binomio de símbolo representado y símbolo figurado, ambos inmersos en una unidad.

Respecto a los símbolos representados existen dos categorías en los mismos:

1.- El símbolo en el que se deposita la enfermedad y media la intercesión del santo. En esta categoría entra la acción simbólica de depositar en la fuente o en el muro de la ermita la enfermedad (el punto siete). Así como en el símbolo del objeto de cera representativo de la parte del cuerpo enfermo y que se pide la resolución de dicha enfermedad.

2.-El símbolo en el que no se deposita la enfermedad, sino que en él se cumple el ofrecimiento al santo para que realice su intercesión. Corresponde a los demás puntos.

La intercesión (que es el favor que se le pide al santo) constituye el nexo de unión entre el simbolismo representado y el simbolismo figurado.

Vamos a ver a continuación un gesto realizado con el santo. Donde se muestra el simbolismo representado.



Foto nº 3 realizada por Rosa G.O. 1999.07.11,7 en la ermita de *San Benitiño do Monte de Serans*.

Podemos apreciar a dos mujeres ante el santo ofreciendole la imagen de cera.

8.-LOS CAMBIOS PRODUCIDOS EN LA ROMERÍA DESDE LOS AÑOS 1960 HASTA 1999.

El tiempo dedicado a la ocupación de los espacios en la romería es uno de los cambio más notables señalados por Don Manuel, cura párroco de Xuño y responsable de esta romería.

Los voy a introducir con su propio testimonio. *Recogido en el documento Casa d'Agra sábado once de xullo de 1998-10:30*

Don Manuel: Este ano tócame a min estar de responsable das misas que son en total sete misas as que se dan hoxe. Eu son de Finisterre, e aceptei este lugar porque vexo a miña terra desde a miña parroquia.

Rosa: É un morriñento.

Cura: É fermosa a morriña. Mira hasta o ano setenta a xente viña aquí e enchíase esto de familias comendo e pasando o día aquí, lojo chegaron os coches, e foi vindo cada vez menos xente a pasar o día, e o ano pasado contín un cento de personas comendo por o redor da ermita, agora en un día fanse moitas cousas, antes cada cousa tiña a súa dedicación prolongada....chegou alí un chaval a buscar cambios que ten un bar alí, e dixo que este ano a xente moveuse de maravilla, non estuvo a xente quieta..a xente moveuse moito pola mañán o ano pasado que fora viernes na misa da tarde un mogollón de xente, é este ano foi como a misa da mañán unha misa corriente e normal eu atribuío que como era sábado foron pola mañán e lojo xa estaban libres para outras cousas, e en cambio o ano pasado como fora viernes, pola mañán tiveron que traballar e foron por a tarde.

GALIZA INFORMANTES 1998:6

Actualmente tanto en esta romería de San Benito como en la de la Puebla, las personas no están todo el día en el lugar, incluso vienen autobuses, están un tiempo y regresan.

Las personas, como indica don Manuel, pueden venir en mayor afluencia bien por la mañana o bien por la tarde, pero están en continuo movimiento. Este es el cambio más importante que vivimos respecto a los tiempos de las romerías desde los años setenta. Al utilizar el automóvil de forma mayoritaria en un mismo día se vive la ocupación de varios espacios y diferentes situaciones, ya no es el día dedicado por entero a la romería.

Uno de los cambios estéticos más importantes que se observan en ésta romería es el de la ausencia de familias comiendo en el campo; en su lugar hay grupos de jóvenes con mochilas sentados por alrededor de la ermita y comiendo.

Estos jóvenes con sus mochilas observan, pero no participan en la misma, no están ni en las misas, ni en la procesión..., pero ven a los demás que están participando en la fiesta.

Voy a mostrar el campamento de los jóvenes de la romería.



Foto nº4 Realizada por R.G.O. 1999.07.11,7 son las siete de la mañana, el campamento está situado en el bosque de pinos encima de la ermita. Este lugar hasta la década de los años setenta era utilizado por familias que pasaban el día en la romería.

9.-LA VIVENCIA DEL INTERCAMBIO PETITORIO DESDE EL OFRECIDO.

A continuación voy a mostrar con el testimonio de los propios ofrecidos a esta romería el significado que ellos mismos confieren.

9.1. SE OFRECE A SAN BENITO POR UN FAMILIAR.

En una enfermedad no solamente es la persona concreta la que está afectada por ella, sino todo el grupo domestico y la casa de referencia.

El caso que expongo a continuación es el de una mujer que tiene cincuenta años y vive en la parroquia de Oliveira. Se ofrece a ir a la romería por un caso de enfermedad de un familiar. El ofrecimiento que hace le va a suponer una ayuda para sobrellevar la enfermedad del familiar.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra 1999.07.18,7-10:31. Transcripción de la grabación realizada 1999.07.17 – 20:30*

[Lila]: Esa costumbre que hai de ir sin falar e en silencio é unha costumbre popular, xa fai moitos anos, de sempre, eu sempre o recordo, xa dos abuelos que había que ir a San Benito sin falar, cos ovos na man, cos galos ou cas galiñas que lle ofrecían. E eu si, ofrecínme a San Benito por un familiar que xa te contei.

Eu: Un familiar que tiña un bulto non.

[Lila]: Un tumor, que é moi abogoso, e bueno cando estás apurada pídeslle a quen sea a os santos, a túa xente querida que está no cielo e que interceda por nós, eu tamén vou directamente ao jefe non, pero bueno a San Benitiño, era por un caso que tíñamos na familia e fomos, ofrecémonos a San Benito, e nós ofrecémonos a ir andando porque claro terá que ter algo de sacrificio, porque si vas a oir unha misa en coche cómoda, tampouco é cuestión e fomos andando desde aquí, eu e mais a miña filla Nana.

Eu: Fai canto tempo.

[Lila]: Fai cinco anos que xa non podemos ir. Haberá seis anos que fomos por última vez, o que fixemos foi ir as dúas andando é unha hora e media larga ou dúas, fomos para levar ben o camiño e para non caer na tentación de ningunha crítica, collemos a biblia abrímosla, eo tema que salía pois discutíamolo, cando nos demos conta, xa estábamos en San Benito,..Chegamos alí e cal non sería a nosa sorpresa cando íbamos por o alto do monte eran as sete e cuarto, ou as sete e media e sentimos unhos cánticos tremendos cantando, unha maravilla..., e fomos indo, acercándonos e no cruce de camiños..un grupo de Corrubedo que viñan para oír a misa primeira, e traían a Don Gelasio (o cura), despois unímonos a eles a cantar. O de ir cantando ou de ir rezando..non é solo meu. Bueno chegamos alí, oímos a misa, démoslle o donativo e despois xa viñemos.

GALIZA INFORMANTES 1999:3-4

Este testimonio tiene las siguientes características:

1.- Establece una relación jerárquica para realizar la petición: los difuntos, los santos, y también “al jefe”, (significa a Dios). En este caso se ofrece a San Benito, ya que es especialista en todo tipo de problemas relacionados con la piel.

2.-[Lila] se ofrece por un familiar que tiene una enfermedad y pacta con el santo en qué condiciones debe realizar dicho ofrecimiento.

Existe el elemento del “sacrificio” que es mencionado por ella misma por el hecho de ir caminando. Esto se realiza normalmente en un momento difícil, que generalmente supone un

problema de salud. Y es en ese momento cuando se establecen las condiciones en las que se va a acudir a la romería. En este caso son las siguientes:

- 2.1. Realizar el camino orando. Para así hacerlo y como va con su hija, o bien reza, o lee la biblia o canta con ella..
- 2.2. Oír la misa en la ermita.
- 2.3. Entregar la cantidad de dinero pactada.

Este ofrecimiento lo estarán realizando durante unos años. Esta caso ilustra cómo los miembros de la familia que rodean al enfermo disponen en su contexto cultural de elementos simbólicos, que le permiten drenar esta situación.

9.2. OFRECIDO CON CIRIOS.

Voy a anotar lo escrito en el diario etnográfico.

... Estou un rato no jaliñeiro e entra nel un home como de trinta e cinco anos..., trae na man doce cirios da altura do seu corpo. Eu quedinme mirando para él e estuwen a punto de preguntar si estaba axudando à muller responsable dos cirios, pero non o fixen, él observame a min tamén que estou ca cámara ao lombo, e teño a grabadora na man. Serei eu mesma quen me dirixa a él e lle pregunte si está ofrecido. Dime que si, e que está cos doce cirios, él eso é o que ofreceu e eso é o que fai nada mais, que hai outra xente que se ofrece a ir na procesión, outros a misa, outros a dar os cartos, outros a ir andando, que eso é de cada un.

Ibid:2

Observo a un hombre solo, que por su edad y porque lleva consigo doce cirios, me hace pensar si es un verdadero ofrecido, y me entra la sospecha de que está ayudando a los organizadores. No obstante, el tiempo de observación y la afirmación del propio actor social de ser un verdadero ofrecido sitúan todas las cosas en su lugar.

Para él la ofrenda es individual, y, en su caso, cumple lo pactado con el santo, pero nada más.

Para este hombre existen jerarquías respecto a realizar la petición. Así, el Nazareno es el más importante, citando sus propias palabras.

Home: Tamén estiven no Nazareno, aquel é mais importante, é o Santísimo o Reverendo o fillo de Dios.

Eu: Dín que este é bó para as enfermidades da piel.

Home: Este é bó para todo.

Ibid:

Son muchas las personas a las que durante estos dos años les he oído decir que este santo (San Benito) era bueno para todas las enfermedades de la piel. Incluso este testimonio ha salido en los relatos biográficos, pero, sin embargo, esa es la generalidad donde también concurren otras vivencias respecto a la especialidad otorgada al santo por el colectivo de los ofrecidos. No obstante, para este hombre este santo es abogado de todo tipo de enfermedades.

Este caso nos ilustra esa “cierta seguridad o derecho de reciprocidad con el intercambio” que menciona Gondar, así como mi reflexión metodológica basada en la posibilidades de significar de la memoria colectiva existente en su contexto cultural.

9.3. LA VIRGEN DEL PERPETUO SOCORRO CURA LOS PIES DE UN RECIÉN NACIDO.

El niño que aquí menciono es llamado por su madre “el de los milagros”, puesto que cuando nació mostraba una deficiencia importante en sus pies, y según la madre la Virgen le curó. Posteriormente será San Benito quien de nuevo le posibilite andar. Ambos hechos son narrados por la propia protagonista, que tiene en el momento de realizar este documento sesenta y nueve años, y corresponde a la parroquia de Olveira.

Recogido en el documento *Casa d’Agra jueves 17 de xullo de 1998-14:51. Transcripción.*

Alianza:..di don Antonio: Concha que día é hoxe: É día do Santísimo.

Cura: Bueno pois si este vive ha de ser Jesús, e vouno bautizar eu. E doulle na cacha pero nada, e morreu.

Pero caín en estado outra vez do mais novo, de José Bernardo, e cando caín eu lle dixen a noso Señoríño que me deixe unha almiña, que todo é bó, era igual home que muller, mellor muller. É home e non hai muller que lle chegue.

E entonces ofrecinlle à Virxen do Perpetuo Socorro: Dame unha almiña eiche de gastar o hábito e poñerte dúas velas.

Ahí ven Girón. Pa cando parín outra vez, estaba tía Concha, e naceume o miniño, pero naceu cando Dios quixo. E así que dín a luz díxolle a Bernardo: non me chames para outro, esta muller ten que ir a Santiago, xa non tuven mais fillos.

Con que despois naceu a criatura, doulle nas cachas, tras, tras, desperta inglés, desperta inglés. E dixo tía Concha: Carallo outro morto, e ademais tolleito das pernas, e tiña os pes revirados pa dentro, pa dentro. Eu solo quería que vivira. En esto meteuselle unha inyección ao miniño..., e ven tío Avelino a traer a inyección e lle dixen: Tío Avelino: naceu un tolleitiño, pero o fín é que viva, xa será zapateiro.

O médico foi a Corrubedo, estaban a esperar na consulta por él, e lle dixo Claudina: moito tardou hoxe.

E lle dixo (o médico): Estuven nos Ajueiros que tuvo un neno tolleito Bernardo.

Cando volveu o médico a visitar ao miniño. Este tiña os pes dereitos, porque eu, pedín à Virxen do Perpetuo Socorro, e este rapaz touvo con él esta Virxen.

GALIZA INFORMANTES 1998:12

Previo al nacimiento de este niño su anterior hermano nace muerto.

Ante su nuevo embarazo, la madre ofrece a la Virgen del Perpetuo Socorro llevar el hábito de la Virgen y encenderle dos velas. A Dios le pide un alma, una mujer, si es posible. Estamos al comienzo de la década de los años 1950, el marido de Alianza va a navegar, solamente tiene un hijo varón, y aspira a tener una hija que un día se case para la casa y les cuide a ellos en su vejez. El deseo de tener una mujer para la casa es lo que más se da en esta zona.

El médico diagnostica que, en efecto, el niño “*está tolleito*”.

Cuando el médico regresa a visitar a la madre y al niño, éste ya tiene los pies corregidos.

En la vivencia de esta madre, su hijo ha vivido un milagro de la Virgen nada más nacer, y el segundo milagro es el de San Benito, que expongo a continuación.

9.4. EN LA PETICIÓN AL SANTO LA OFRECIDA PUEDE “ENFADARSE CON ÉL”: LA MADRE RIÑE CON SAN BENITO Y SU HIJO COMIENZA A ANDAR.

Este hecho, es narrado por la anterior informante, ocurrió hace cuarenta y seis años, es decir, en el año 1952 . Recogido en el mismo documento citado anteriormente.

Alianza: Algo hai, cans non somos, eu digo que cans non somos, temos que morrer e temos que enfermarse, pero a min pasoume un suceso con San Benito, ese rapaz que está ahí foi moi enfermo hasta os doce anos, ese rapaz tiña dous anos e todavía non andaba, él nacera polo Apostol, e

estábamos en San Benito de inverno, e eu traballaba para mín e para outros, xa sabes para non pagar unha pesetas eu íbache traballar en víñanche traballar. E entonces quedábanme co miniño. E eu funo pedir a San Benito si se botaba a andar, cunha vela e unha misiña. O rapaz tiña os callos nos pés, andaba así ves, arrastro, andaba ca cacha e tiña un callo no pé, o día de San Benito quedou alí e eu fbano para buscar, e dín en falar con ela que estaba debaixo da viña, ..en eso di tía Juanita: esos fojos son de San Benito.

E eu lle dijo: Dispensando todas as caras, que valla a tomar polo cú, así mesmo eh, así mesmo falando mal, que eu ofrecinlle a andar (o neno) e non ve como anda. E eu con él no brazo.

Dime ela: bueno muller. Pero entonces o rapaz empezou e escorregar por mín abaixo (Alianza lle di ao neno): estáte quieto.

(Tía Juanita lle di): Póusao no chan muller, pousao no chan, quererá mesar. E empezou a andar como ando eu agora, eso foi certo, esto pasoume a mín. Eu din en chorar e dixen: Ai Dios mío.

E díxome tía Juanita: está calada miña filla, está calada, berraste con él e mira agora como che oeu. Mañán cólleme o miniño ao lombo e vaite a San Benito.

A mañán levantínme, collín o miniño a cachapernas e funme a San Benito. Esto pasoume a mín. Ahora ofrecinlle unha chea de veces o pé e non me oeu. Non oe sempre.

Tía Pepita: Hay que berrar con San Benito.

Alianza: Así eh. Os santos que están no cielo din: Amén, e cadra a decir un día Amén, canda che toca falar, pero a mín pasoume a min santiño queridiño pasoume a mín, e si ela vivira (a veciña) e estuvera aquí o decía, foi un exemplo, non andaba nada, mais que ca cacha arrastro.

Ibid:11

El hijo de esta mujer, Alianza, no camina hasta los dos años. La madre deja al niño con una vecina cuando va a trabajar a otras fincas de los vecinos. Estamos ante un modo de vida de las zonas rurales gallegas que perdura hasta los años setenta, en que las mujeres realizaban trabajos agrícolas, ayudándose mutuamente. A partir de esta década se limitan a la huerta de la casa, con lo cual ya no es necesario dejar los niños fuera. Esto ocurre en las parroquias aquí estudiadas. Y ya en la década de los años noventa llevan a los niños de dos años de estas parroquias a las guarderías en caso de que no viva en la casa la generación anterior

Alianza comenta a la vecina cómo ha ofrecido su hijo a San Benito. Ella ha asistido a la misa con el velón, pero sin resultados. En ese momento es cuando insulta al santo.

Acto seguido, el niño, que está en brazos de su madre, quiere bajar al suelo, y comienza a andar. La madre llora y la vecina le dice: “, *berraste con él e mira agora como che oeu. Mañán cólleme o miniño ao lombo e vaite a San Benito*⁴¹”.

La madre así lo hace al día siguiente con el niño en acción de gracias.

⁴¹ Traducción castellana: “Has reñido con él y ahora te ha escuchado. Mañana coge al niño y vete a San Benito”.

El comentario de la vecina nos está reforzando la creencia comunitaria de estos hechos. En este consenso existen dos elementos: el pacto con el santo junto al cumplimiento del mismo, y el agradecimiento ante la resolución de la situación.

Quiero señalar que Alianza reconoce que actualmente estas cosas ya no se pueden comentar a las nuevas generaciones, puesto que no las creen.

9.5. CONDICIONES PARA QUE SE PRODUZCA EL MILAGRO:

Para esta mujer, si en el momento que realiza la petición el santo que está en el cielo dice: Amén, supondrá que se cumpla lo pedido.

En Corrubedo, (Coruña) tía Carmiña “A Vixana” las extiende a todo tipo de peticiones.

Recogido en el *documento 1999.08.06,6, transcripción da grabación realizada o miércoles 28 de xullo de 1999.(mirar)*

Eu: Fai moito tempo que xa desapareceron as malas olladas, así en xente do pueblo, ou xa non se oie falar actualmente de esas cousas.

Tía Carmiña: Mira vouche a decir, as malas olladas hainas sempre, evidias, y qué es envidia: “un pesar del bien ageno”, queiramos ou non queiramos. Ti en aquela hora a aquela persona, hay un santo en el cielo que sempre está amén, e en aquela hora que dis esa cousa, o santo di amén, aquela persona colleuno, entendes, pero eso houbo e aino de haber toda a vida.

GALIZA INFORMANTES 1999:62

En esta exposición se halla la extensión a todo tipo de peticiones, tanto sea para que se conceda un milagro como para infligir un mal a otra persona. La informante tiene en el momento de realizar este documento sesenta y nueve años.

Durante este trabajo de campo, esta cosmovisión petitoria se halla en mis parroquias estudiadas de forma explícita en esta doble vertiente milagro/mal de ojo, hasta la generación nacida en la década de los años mil novecientos treinta. Sin embargo, las demás generaciones nacidas posteriormente comparten explícitamente de dicha cosmovisión únicamente la vertiente de “milagro”. No mencionan la vertiente del “mal de ojo”.

9.6. CARACTERÍSTICAS QUE TIENE EL MILAGRO.

Existen dos diferencias fundamentales en la concepción del milagro. En mis parroquias estudiadas, (la de Oiveira y la de Corrubedo,) el milagro se produce de forma visible en el momento en que el santo dice Amén. Sin embargo, en Goianes, aldea de Boiro, para que realmente se produzca ese milagro, la persona vive un proceso de “olvido” respecto a su enfermedad. Y esto es una condición indispensable.

Lo voy a narrar con los propios testimonios de los informantes.

9.6.1. EL MILAGRO SE PRODUCE Y ES VISIBLE INMEDIATAMENTE.

El elemento de la fe es muy importante en las curaciones. En este caso se curan “*os arancallos*” en los oídos. El hecho que narro a continuación ocurrió hace cuarenta años y la informante que me lo describe tiene actualmente ochenta años, es viuda, y vive con un hijo soltero en su casa.

Recogido en el documento *Tía Concha de Rego o día dazanove de xullo de 1999 por a tarde vamos a súa casa, miña nai, tía Angelita e eu. TRANSCRIPCIÓN DA GRABACIÓN: Pablo-Enea 1999.08.09,1-10:54*

Tía Concha: Tuvén que traballar como unha esclava, eu tuven dous fillos de solteira, que anduven con carros con pinos, pero todos os homes me axudaron.

Eu: Despois casouse usted.

Tía Concha: Despois eu casinme con un home de edad, que foi cando nos fixemos a nosa casa, él tiña para facer a casa, que sinon non casaba. Tuvén arracaíos nos oídos.

Eu: Que son os arracaíos.

Tía Concha: Son uns vichos que se meten dentro do oído e fanche ruido e remexenche. A min o médico doume unha pomada, pero claro non me facía nada, fun à Madalena de todo corazón eu e mais o meu Joseño que me morreu, e para o outro día non tiña ningún arracaío, a todos os santiños hai que perdírlles de corazón.

Eu: Cando vai pedir ós santos tamén pide polos difuntiños.

Tía Concha: Pido por todos, por todos, polos da casa e os difuntiños para que me axuden, para que me axuden.

GALIZA INFORMANTES 1999: 5

Existen muchos elementos de análisis en este relato:

1.-Mujer soltera con hijos: una realidad fuertemente anclada en esta cultura durante la primera mitad de este siglo a causa de la fuerte emigración de los hombres. Muchos se iban, pero no volvían, quedando novias y mujeres solas criando los hijos.

Para sacar los hijos adelante las mujeres trabajaban igual que los hombres y éstos colaboraban con ellas.

Se considera que se ha formado un hogar cuando se tiene hombre y casa. Sin embargo, ella ya tenía dos hijos y van a establecer una serie de intercambios que se hacen entre las dos partes: el hombre puede ser ya mayor, pero es condición indispensable que tenga capacidad económica para formar un nuevo hogar. En definitiva, hacerse una casa. A cambio, la mujer se responsabiliza del cuidado de su marido.

2.-Coge los *arracaios* en los oídos, (según ella son unos bichos y se percibe su movimiento dentro del oído), pero la pomada del médico no le hace efecto. La expresión que ella utiliza es: “*pero, claro, non me facía nada*”. Puede haber aquí varios elementos, como es el hecho de que no se diera realmente la pomada con las pautas del facultativo. Esto lo apunto como simple posibilidad.

3.-Acude a la Madalena, va con auténtica devoción.

4.-Curación de los *arracaios*.

5.-Los difuntos de la casa también están presentes.

Hace treinta y nueve años la misma informante se ofreció al Nazareno por su hijo, que quedó también curado. Todo esto entra en el ámbito de las manifestaciones colectivas de las Romerías, al igual que la Madalena y San Benito.

En el mismo documento sigo las propias palabras de dicha informante:

Eu: Usted foi algunha vez a ofrecerse às mortaxas do Nazareno.

Tía Concha: Si, fun, fun, mira meu rapaz que está aquí que ten cuarenta anos e está solteiro, agora xa non se casa, tuvo eczema na cara, entonces o difunto de Sieira déralle unha pomada negra para dar na cara.

E díxeronme: Arre, lávaie a cara a este miniño eh, lávaie a cara.

(Ella): E eu, non ves que ten unha eczema na cara.

Enton, ofrecinme ao Nazareno, e ofrecinme a ir descalza e de levar o meu miniño un hábito, o hábito fíxome Pepa da Recobeira. E eu fun descalza na procesión ca vela na man eu e mais miña irmán. Cando vin do santo ao outro día à mañán tiña a cara mais fina quea miña. A min

pasoume así, no meu miniño de un ano, e xa nunca máis lle volveu, nunca mais lle volveu. Eu sería moi mala pero a min os santiños oíronme sempre.

Ibid:5

La resolución de la enfermedad, al igual que en el caso anterior se produce de inmediato una vez realizado el intercambio petitorio.

1.- La vecina reclama que no aplique esa pomada al niño en su cara.

2.- La madre recurre a ofrecerse al Nazareno para que cure al niño.

Esta es su promesa: el niño irá con el hábito y la madre irá descalza portando la vela en la procesión.

Al día siguiente el niño está curado.

9.6.2. EL MILAGRO SE PRODUCE PASANDO POR EL OLVIDO.

A continuación voy a exponer la concepción de tía Manuela “A Tata” respecto a los milagros. Esta informante ha nacido en Goianes, Boiro. En la década de los años treinta, y vive en A Pobra desde inicios de la década de los años mil novecientos cincuenta.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.09.25,6-22:51 Transcripción da grabación.*

Muller: Nos casos dos milagros olvidaste, olvidaste, olvidaste de que che pasou aquilo hasta despois, si señor, así cho digo, eu será o que lle dé a gana, pero fé teño moita, teño pedido moito ao Nazareno, cartos non, cousas de enfermidade ou que me axudase eso si. ...o seu fillo cando era pequeno, tiña unha verruga grande na man e era moi molesta, o neno tiña sete anos ofrecino a San Benito. Unha veciña o levou, porque eu non podía con tantos fillos. E olvidinme de que o neno tiña a verruga. (en efecto le había desaparecido).

Ibid:2

Los casos de los milagros que me son narrados en la parroquia de Olveira, ocurren al instante, no narran en ningún momento un proceso de olvido del problema que se está padeciendo, sino que el problema queda resuelto. Sin embargo, en este caso tía Manuela “A Tata” insiste en el hecho de que se olvida que realmente existe un problema determinado y cuando se va a mirar,

éste ya ha desaparecido. Aquí detecto una variante en la cosmovisión del milagro. Este tiene que pasar previamente por un proceso del olvido.

9.6.3. LOS SANTOS TIENEN QUE SER EFECTIVOS, DE LO CONTRARIO SE RECURRE A OTROS.

El hecho me es narrado por una mujer de cuarenta y seis años que vive en la parroquia de Olveira; su casa está situada en Bretal, y el monte Taume, donde está San Benito, delimita físicamente la parroquia. Es un santo referencial, importante en este lugar.

Sin embargo, va a recurrir a la virgen de los Milagros pidiendo la curación de su hijo, el motivo es debido a que San Benito no le curó en una anterior petición.

Recogido en el documento *Casa d'Agra domingo 26 de xullo de 1998 – 10:25 Transcripción de la grabación.*

María: ..Eu ao meu neno tiña aquí no brazo un bulto pequeno e o médico díxome que o tiña que operar..

Miña nai: Bueno porque non lle ofreces a algun santo a ver si lle pasa.

Levín o neno e fun andando desde aquí (Bretal) hasta San Pedro, cansábase un montón e decíame: adonde imos mamá. E eu ye decía: a ver à Virxen e cando cheguemos ti lle porás os cartiños que eu lle ofrecín. Eu cheguei, pousei o neno e a volta viñemos en coche. O meu tío que me veu me dixo: E lojo ti, co miniño.

(María): Ofrecino polo que ten aquí, e vin andando.

Cando cheguin a casa funo duchar e xa non tiña o bulto.

GALIZA INFORMANTES 1998:1

Este relato tiene las siguientes características:

- 1.- El mismo muestra la transmisión de madre a hija respecto a la actitud a seguir ante la enfermedad.
- 2.- La curación de su hijo, una vez que ha acudido a la romería cumpliendo lo prometido con la Virgen, no es una excepción, es algo que está dentro de lo normal.

Este aspecto de normalidad a mí me ha hecho reflexionar mucho durante este trabajo de campo, puesto que según las creencias cristianas un milagro es en sí un hecho excepcional. Sin embargo, mis informantes narran estas situaciones en las que se solucionan problemas de enfermedad como una continuidad de lo cotidiano.

Posteriormente yo reflexiono ante el hecho de por qué no ha acudido a San Benito, que es especialista en todos estos problemas. Esto me lo aclarará telefónicamente en la conversación mantenida el 2000.01.21,5. María me responderá que a San Benito no le tiene mucha fe, porque en una ocasión le hizo un ofrecimiento para curarse de sus verrugas y no se las curó. Por ello buscó otro santo, y así recurrió a la Madre del Cielo, la Virgen del Carmen del Monte y Ella se las curó.

10.- POSICIONAMIENTO DEL CATECISMO DE LA IGLESIA A LA PETICIÓN Y AL MILAGRO.

Comenzaremos citando el aspecto de la petición tal y como lo contempla El Catecismo de la Iglesia Católica 1999:

2646 La oración de petición, tiene por objeto el perdón, la búsqueda del Reino y cualquier necesidad verdadera.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (1999):699

Ante el término “*cualquier necesidad verdadera*”, entra la posibilidad de establecer el diálogo petitorio en el que se abarca varios aspectos de la vida de las personas; por ello respecto al pacto que se establece con el santo, éste se da por varios motivos relacionados con la vida, siendo los casos de enfermedad los más llamativos. En ellos se pide la curación o que se sobrelleve la enfermedad. No obstante, también se dan pactos ante situaciones de la vida que se contemplan como difíciles y ante la resolución de las mismas se acude a cumplir el ofrecimiento.

En estas Romerías se da una modalidad petitoria muy extendida. Es el hecho de que son las mujeres de la casa quienes se ofrecen por un familiar a realizar el pacto con el Santo.

A este respecto el *Catecismo de la Iglesia Católica* dice:

2635 Interceder, pedir a favor de otro, es, desde Abraham, lo propio de un corazón conforme a la misericordia de Dios. ...

2636 Las primeras comunidades cristianas vivieron intensamente esta forma de participación. El apóstol Juan les hace participar así en su ministerio del Evangelio; él intercede también por las comunidades. La intercesión de los cristianos no conoce fronteras: “por todos los hombres, por [...] todos los constituidos en autoridad” (*I Tm 2,1*), por los perseguidores, por la salvación de los que rechazan el Evangelio.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (1999): 696-697

La Iglesia contempla la intercesión a nivel petitorio. Ésta es la modalidad más extendida en las Romerías aquí estudiadas por parte de sus actores sociales.

En los relatos biográficos que me han sido narrados, tal y como expongo en este trabajo, los milagros por parte de los ofrecidos muestran dos modalidades claramente diferenciadas: el milagro inmediato y aquel que pasa previamente por el proceso del olvido.

El milagro, en definitiva, consiste en la curación de la enfermedad por parte del santo. Es una de las posibilidades que se encuentra en este colectivo. Las otras dos posibilidades de pacto se hallan en la “ayuda” a sobrellevar una enfermedad, y en realizar una acción de gracias. Estas tres variantes están expuestas en este trabajo.

A continuación voy a señalar el posicionamiento doctrinal de la Iglesia respecto al mismo.

Comenzaré por exponer el concepto de “milagro” según el Catecismo de la Iglesia.

156. Los milagros de Cristo y de los santos, las profecías, la propagación y la santidad de la Iglesia, su fecundidad y su estabilidad “son signos ciertos de revelación, adaptados a la inteligencia de todos”, “motivos de credibilidad que muestran que el asentamiento de la fe no es en modo alguno un movimiento ciego del espíritu”.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA:48

Este posicionamiento muestra que los milagros son una revelación divina para acrecentar la fe. No son hechos que se produzcan de forma ordinaria, sino que son hechos excepcionales. En consecuencia, el milagro, por su propia naturaleza, llama poderosamente la atención y no puede

ser frecuente. A esto añadir que éstos se contemplan a lo largo de las escrituras y concretamente en el Nuevo Testamento formando parte de las enseñanzas del cristianismo.

A este respecto según Enrique DENZINGER 1997 en el *Magisterio de la Iglesia Católica* expone:

1624 3. La prueba tomada de los milagros de Jesucristo, sensible e impresionante para los testigos oculares, no ha perdido su fuerza y su fulgor para las generaciones siguientes. Esta prueba la hallamos con toda certeza en la autenticidad del Nuevo Testamento, en la tradición oral y escrita de todos los cristianos. Por esta doble tradición debemos demostrar la revelación a aquellos que la rechazan o que, sin admitirla todavía, la buscan.

DENZINGER Enrique (1997):380

Ambas citas nos muestran la existencia del mismo en la propia enseñanza doctrinal de la Iglesia, y a su vez, este es un hecho excepcional dentro de los designios divinos.

El hecho que a continuación narro, sucede hace diez años, la persona que lo vive es sacerdote y teólogo, su experiencia es aclaratorio a la exposición arriba indicada.

Hace unos diez años, viniendo yo solo en coche de Madrid a Pamplona, a la altura de Sigüenza, en un pequeño descenso, a unos 100-110 kms, sufrí una distracción o sueño o despiste. El caso es que me sorprendí casi en la cuneta derecha, chocando con uno de esos puntos de plástico fluorescentes. Giré precipitadamente a la izquierda, pero con tan poca moderación que me vi con el coche empotrado en las pechas de la izquierda. Mentalmente me encomendé a Monseñor Escrivá, que aún no había sido beatificado: Padre, padre, ayúdeme, a la vez

que frenaba con toda mi alma y giraba el volante a la derecha descontroladamente y me encontré sin percatarme de ello (no me dio tiempo a pensarlo) en el carril derecho (por el que venía antes) en dirección a Madrid y el coche se paró.

Detrás venía otro coche con la suficiente distancia para observar la cabriola. Paró y me dijo: ¿Qué le ha pasado a VD.? ¿Qué es lo que ha hecho? Ha dado la vuelta sobre una rueda.

Descendí del coche y casi no me tenía del susto. Respiré, me repuse y continué con más precaución.

¿Esto es un milagro? No, esto tiene una explicación física, y la Iglesia no lo admitiría como válido.

En el momento que está viviendo el accidente, mentalmente recurre a la petición de ayuda. En este punto estamos ante un elemento estructural a toda la especie humana, ante la posibilidad de pérdida de nuestro vehículo físico, pactamos con nuestro mundo de creencias.

Como podemos observar, la propia persona va a percibirse a sí misma ante una acción, en función de su mundo de representaciones mentales. En éstas se halla “la interpretación” que le damos a los hechos vividos. Así, para este informante, el suceso que acaba de vivir, no es un hecho milagroso.

Pareja a la vivencia de este sacerdote se halla la de mis informantes en estos contextos estudiados, ellos realizan el intercambio petitorio y han vivido situaciones que “han interpretado” con la categoría de milagro éste no es percibido como algo excepcional; sino como una auténtica posibilidad de la vida cotidiana. Incluso se considera milagroso el hecho de seguir sobreviviendo con una enfermedad.

No obstante, el santo tiene que ser efectivo, puesto que, de lo contrario, se recurre a otro. También se halla la actitud de acudir al santo realizando una acción de gracias.

Tanto a nivel individual como grupal las interpretaciones están en función de nuestro mundo representativo, el cual puede ser aprehendido de diversos elementos existentes en la memoria colectiva. El relato biográfico expuesto por este sacerdote nos muestra la interpretación de su experiencia partiendo únicamente como elemento de referencia la Doctrina de la Iglesia.

Del mismo modo, para la informante Alianza de la parroquia de Olveira, su mundo representativo apoyado en su contexto cultural, establece la “obligación” del santo de conceder los milagros, sin conferirle carácter extraordinario a los mismos.

CONCLUSIONES.

1.- La Romería “urbana” del Nazareno precisa en su memoria colectiva de unos orígenes históricos. Sin embargo, la Romería “rural” de San Benito de Serans no precisa en su memoria colectiva de orígenes históricos.

La romería de San Benito, para sus ofrecidos, como santo especialista de los problemas de la piel “siempre” ha estado allí para esta colectividad. No existe en ella, lo constato en esta investigación, la necesidad de una ubicación originaria del Santo ni del origen de la “especialidad” curativa conferida al mismo. Sin embargo, la especialidad del Nazareno

para salvar de la muerte ante una enfermedad incurable, radica en un espacio/tiempo y vivencia concreta y partiendo de ello se realiza la celebración anual.

Por lo tanto, la unidad activada de la sincronía/diacronía en San Benito es circular al no radicar en unos orígenes, mientras que la unidad activada de la sincronía/diacronía del Nazareno es lineal (medible) ya que radica en un origen.

Tanto en la romería de San Benito “rural” de Sérans como en la “urbana” del Nazareno de A Pobra, ambas activan la unidad de la sincronía/diacronía en cada celebración anual.

2.- Se producen cambios importantes en la manifestación de los ofrecidos en las Romerías aquí estudiadas. Estos comienzan a inicios de la década de los años setenta. Voy a enumerar algunos de ellos:

2.1.- El ofrecimiento con la túnica durante todo el año ya supone una excepción estética visual en las comunidades tanto rurales como urbanas.

2.2.- La adquisición del automóvil de forma mayoritaria por la población hace que la estancia en la romería se limite a una parte del día.

2.3.-El tercer cambio importante es el que se da en la activación de la memoria y que ya no son alimentados colectivamente. Expongo un relato representativo respecto a la comunicación que establecen los difuntos con el lugar de donde procedían. Lo cual les lleva a manifestarse para que se cumplan las promesas que tenían en vida como ofrecidos a las romerías.

Estos hechos narrados y retroalimentados por la generación nacida en el primer tercio del siglo, se hallan en esta memoria colectiva que no es compartida por las demás generaciones nacidas a lo largo del siglo XX.

3.-Existen en las romerías aquí estudiadas dos categorías de símbolos representados: El símbolo en el que se deposita la enfermedad y media la intercesión del santo y el símbolo en el que no se deposita la enfermedad sino que en él se cumple el ofrecimiento al santo para que realice su intercesión. En la intercesión del santo se halla el nexo de unión entre el simbolismo representado y el simbolismo figurado.

3.1. Constató en mis informantes que la petición no se hace únicamente al santo, junto a este también se le pide al difunto. El difunto es lo más inmediato, él ha salido de la casa, se encuentra en nuestra memoria y, además, habita en la

trascendencia. Mientras que el santo habita en la trascendencia pero no es inmediato a nosotros. De aquí el binomio de petición difunto/santo.

4.-En el intercambio petitorio, todos los gestos rituales confluyen en el santo, “el don” se establece con la trascendencia. De este modo se pacta mediante todo un simbolismo consensuado en la memoria colectiva. En ésta se hallan entremezcladas tanto las creencias doctrinales como profundas creencias populares. Ello nos demuestra que nuestros códigos culturales los utilizamos como medio para simbolizar con la trascendencia.

5.-Desde una posición de observadora participante, establezco que son los actores sociales quienes confieren un significado a sus acciones y, a su vez, éstas se hallan en el conjunto de la memoria colectiva. Es ésta quien dota a dichas acciones de las posibilidades de significar. Por ello, toda significación ritual se halla a dos niveles: individual y social. Como individual entra en las posibilidades del abanico social, y como social existe en función de los gestos individuales.

6.-El ofrecido busca una “respuesta” y ésta le tiene que servir bien para curar su enfermedad o bien para sobrellevarla. La finalidad de todo el ritual está en la posibilidad de dialogar con los miedos más profundos: la enfermedad y la muerte. Para ello el elemento de la fe es “la llave” en la curación por la palabra o en el intercambio petitorio con el santo.

No obstante, en la doctrina de la Iglesia Católica se halla el arquetipo representativo básico de todo el intercambio petitorio en los procesos de curación aquí expuestos. Al igual que ocurre en el capítulo desarrollado sobre los aparecidos difuntos en que el arquetipo del imaginario social es el de la inmortalidad, del mismo modo en el intercambio petitorio se halla representado en este imaginario social el arquetipo del milagro. Si bien la activación del arquetipo del milagro se halla en el dinamismo que la fe o creencia dota al ofrecido de que realmente se puede producir la curación, o seguir conviviendo con la enfermedad.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.

ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO (1999): *Catecismo de la Iglesia Católica*. Librería Editrice Vaticana. Edit. Alfredo Ortells y varias.

BOUZA-BREY, Fermin (1982): *Etnografía y folklore de Galicia*. Edicións Xerais de Galicia a cargo de José Luis Bouzas Alvarez.

DENZINGER Enrique (1997): *El Magisterio de la Iglesia*. Editorial Herder, S.A. Barcelona.

GONDAR PORTASANY Marcial (1999): *Crítica da razón galega Entre o nós-mesmos e o nós-outros*. Edicions A Nosa Terra. Vigo. (1ª edición 1993)

GONZÁLEZ REBOREDO Xosé Manuel (1997): *Guía de fiestas populares de Galicia*. Edit. Galaxia. Vigo.

GEERTZ, Clifford (1990): *La interpretación de las culturas*, título original *The interpretation of Cultures* (1973)

HALBWACHS, Maurice (1968): *La Mémoire collective*. Presses Universitaires de France.

LA VOZ DE GALICIA. (prensa) del día 22 de septiembre de 1997 y del 19 de septiembre 1997.

LIBRO DE LOS HERMANOS COFRADES (1941): *Manuscrito de la Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno*.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo(1974): *Perfiles simbólicos morales de la cultura gallega*. Akal.

MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (1987): *Las Romerías / Peregrinaciones y sus símbolos*. Edicións Xerais de Galicia.

MAUSS, Marcel (1950): *Sociologie et Anthropologie* Presses Universitaires de France.

NEIRA PÉREZ, Xoan Manuel (1998): *As confrarías dos clérigos da concepción na diócesis de Santiago. Nacemento e historia Séculos XII-XVI*. Toxosoutos

VINCENT-THOMAS, Louis(1993): *Antropología de la muerte* . Título original: Anthorpologie de la mort 1975 Payot.

ZAMORA MOSQUERA, Federico (1972): *Refrans e ditos populares galegos*. Edit. Galaxia. Vigo.

Capítulo III: LAS APARICIONES DE LOS DIFUNTOS:
IMAGINARIO SOCIAL POR EXCELENCIA DE
LA INMORTALIDAD.

CAPÍTULO TERCERO.- LAS APARICIONES DE LOS DIFUNTOS: IMAGINARIO SOCIAL POR EXCELENCIA DE LA INMORTALIDAD.

INTRODUCCIÓN.....	277
1.- EL MUNDO DE LAS REPRESENTACIONES MENTALES.....	278
1.6. LA INMORTALIDAD.....	278
1.7. EL ALMA	279
1.8. LOS APARECIDOS DIFUNTOS.....	282
1.9. ELEMENTOS DE CAMBIO EN LA COSMOVISIÓN DEL MAS ALLÁ EN EL CRISTIANO ACTUAL	284
2.- SITUACIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA RESPECTO A LOS APARECIDOS EN LOS DOS CONTEXTOS CULTURALES: EL VASCO Y EL GALLEGO.....	285
I PARTE: MANIFESTACIÓN DE LA APARICIÓN DEL DIFUNTO UTILIZANDO LA CORPOREIDAD QUE TENÍA EN VIDA	
1. EN EL CONTEXTO CULTURAL GALLEGO.....	289
1.1. PETICIÓN DE QUE SE LE APAREZCA EL DIFUNTO	290
1.2. VIENDO LA APARICIÓN DEL DIFUNTO	294
1.2.1. LOS DIFUNTOS COMIENZAN EN SU CORPOREIDAD FLOTANDO Y TERMINA UNO DE ELLOS EN LUZ.....	294
1.2.2. EL DIFUNTO ES VISTO EN SU CORPOREIDAD CON LAS ROPAS QUE UTILIZABA EN VIDA Y FUMANDO.	296
1.2.3. EL DIFUNTO SE APARECE EN SU CORPOREIDAD PERO SOLAMENTE TIENE MATERIA EN LA PARTE FRONTAL, POR DETRÁS ES HUECO.....	297
1.2.4. EL DIFUNTO CAMINA POR LA ALDEA, LO VEN POR DELANTE Y POR DETRÁS CON LA ROPA QUE TIENE EN EL ATAÚD.	298
1.2.5. MUERTE OCURRIDA POR ACCIDENTE LEJOS DE LA ALDEA Y PRODUCIÉNDOSE LA APARICIÓN EN LA ALDEA.....	300
1.2.6. INCORPORAN EN LA MEMORIA DE LA ALDEA UNA APARICIÓN OCURRIDA EN LA CIUDAD. CORUÑA.	300
1.4. RELATOS DE “APARECIDOS” FOMENTADOS EN VELATORIOS.....	302

1.5. EL DIFUNTO RECIEN MUERTO ACOMPAÑA AL VIVO QUE ACABA DE ESTAR EN LA AGONÍA.	305
1.6. PREMONICIÓN DE MUERTE VIENDO AL FUTURO DIFUNTO HORAS ANTES DE PRODUCIRSE EL FALLECIMIENTO.....	306
2.-APARICIÓN DE DIFUNTOS EN EL CONTEXTO CULTURAL VASCO	307
2.1.APARICIÓN DEL HIJO AL PADRE.....	307
2.2.APARICIÓN DE LA TÍA A LA SOBRINA, A LAS HORAS DE PRODUCIRSE EL FALLECIMIENTO EN EL HOSPITAL.....	308
3.-ELISABETH KÜBLER-ROSS: SU LUCHA CIENTÍFICA ANTE LA APARICIÓN DE LA DIFUNTA	310
CONCLUSIONES	313
BIBLIOGRAFÍA	315

LAS APARICIONES DE LOS DIFUNTOS: IMAGINARIO

SOCIAL POR EXCELENCIA DE

LA INMORTALIDAD.

INTRODUCCIÓN

Quiero comenzar este trabajo citando al profeta Isaías del Antiguo Testamento. La cita está tomada de la *Biblia de Jerusalén* (1966)

Revivirán tus muertos,
 tus cadáveres resurgirán,
 despertarán y darán gritos de júbilo
 los moradores del polvo;
 porque rocío luminoso es tu rocío,
 y la tierra echará de su seno las som-
 bras.

ISAIAS 26,19

Este texto referente a Isaías (s. VIII A.C.) y otros del antiguo testamento, nos muestran la concepción del judaísmo en torno a la otra vida. Mentalidad que va evolucionando hasta llegar a la concepción cristiana del Nuevo Testamento.

La cita, asentada en el judaísmo, habla de la “resurrección de la carne”. Ésta será desarrollada y tomará nueva forma en el cristianismo. Este a su vez forma parte de nuestra memoria colectiva actual.

El aparecido es un difunto y, como tal, forma parte de la comunidad. Desde que se produce la muerte de un miembro de la comunidad hasta que es incorporada de nuevo en ella, la comunidad precisa simbolizar mediante unas acciones rituales, que han sido descritas y desarrolladas teóricamente por Arnol VANN GENNEP, (1873-1957) en su obra *Les rites de passage* (1909)

En un primer momento, el muerto se halla en una situación de Separación respecto a los vivos, pasando durante los preparativos post-mortem a una situación de Margen, para ser incorporado de nuevo socialmente una vez concluidos todos los ritos funerarios. El difunto entra ahora en una situación de Agregación, es decir, sigue formando parte de la comunidad.

El difunto se halla en la memoria del colectivo social, formando así en cada uno de nosotros el reflejo de nuestra propia relación con la trascendencia.

Abordaré dos aspectos en la exposición de las apariciones: El mundo de las representaciones mentales, abordado en un primer momento desde su núcleo teológico y la memoria colectiva, en la que aquél se halla incorporado.

1.- EL MUNDO DE LAS REPRESENTACIONES MENTALES.

En este apartado de las representaciones mentales voy a categorizar solamente tres elementos fuertemente interrelacionados. Los voy a mostrar según la doctrina oficial de la Iglesia Católica, (y algunas reflexiones teológicas) que es la que, en diferente medida, influye en las vivencias de mis informantes aquí analizadas. Desarrollaré tres aspectos de esta doctrina: la inmortalidad, el alma, y las apariciones.

1.1. LA INMORTALIDAD.

La inmortalidad estaba incluida en el origen de la creación humana:

El CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, (1999) dice lo siguiente:

375 La Iglesia, interpretando de manera auténtica el simbolismo del lenguaje bíblico a la luz del Nuevo Testamento y de la Tradición, enseña que nuestros primeros padres Adán y Eva fueron constituidos en un estado de santidad y justicia original. Esta gracia de la santidad original era una “participación de la vida divina”.

376 Por la irradiación de esta gracia, todas las dimensiones de la vida del hombre estaban fortalecidas. Mientras permaneciese en la intimidad divina, el hombre no debía morir ni sufrir. La armonía interior de la persona humana, la armonía entre el hombre y la mujer, y, por último entre la pareja y toda la creación constituía el estado llamado “justicia original”.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (1999): 106

En el estado inicial de la humanidad, es decir, en el estado de justicia original, el hombre no estaba –por especial privilegio- sujeto a la muerte. Partimos de nuestra inmortalidad primigenia.

La instauración de la muerte. Seguimos con el Catecismo de la Iglesia Católica.

402 Todos los hombres están implicados en el pecado de Adán. San Pablo lo afirma: “Por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores” (Rm5,19): “Como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron...”.

Ibid:112-113

La muerte, por tanto, fue introducida en el mundo por el pecado (actividad consciente y libre del hombre) llamado original.

La inmortalidad es una cualidad inherente a la especie humana antes de que ésta se hiciera mortal a partir del hecho del pecado. Como mortal, el hombre está compuesto de un cuerpo perecedero. La inmortalidad de Adán y Eva constituía un auténtico privilegio divino, cuya persistencia estaba ligada al cumplimiento de un precepto.

Con el quebranto de dicho precepto finaliza la inmortalidad corpórea. La inmortalidad prometida a nuestros primeros padres no significaba permanecer siempre en la tierra, sino que ellos pasarían de esta vida terrena a la otra celestial por otra puerta que no fuera la muerte.

Una vez desterrados del paraíso, instaurada la muerte corpórea, la inmortalidad en el hombre pasa a estar en el alma humana.

1.2. EL ALMA.

Respecto al alma, ésta habita en el cuerpo. Seguimos el Catecismo de la Iglesia Católica:

II. “Corpore et anima unus”

363 A menudo, el término alma designa en la Sagrada Escritura la *vida* humana o toda *persona* humana. Pero designa también lo que hay de más íntimo en el hombre y de más valor en él, aquello por lo que es imagen de Dios: “alma” significa el *principio espiritual* en el hombre.

364 El *cuerpo* del hombre participa de la dignidad de la “imagen de Dios”: es cuerpo humano precisamente porque está animado por el alma espiritual, y es toda persona humana la que está destinada a ser, en el Cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu.

El cuerpo junto con el alma completa una unidad integrada por ambos y que componen la persona humana. Se forma así la categoría humana: el alma, espiritual, anima el cuerpo, que es material.

Incluiré a continuación esta cita ya que supone un paso más en la comprensión cognitiva del alma.

Explicación del alma según el Mtro ALEJO VENEGAS en su obra *Agonía del Tránsito de la Muerte*, (3ª edición) año 1543, se halla en el capítulo V *Breve declaración de las Sentencias y Vocablos Oscuros*.

Las ánimas que salen de los cuerpos, así como no son corpóreas, así no pasan de un lugar a otro por medio de algún lugar. Ejemplo desto veremos en nuestro pensamiento. Cierto es que cuando yo pongo el pensamiento en los lugares en que he estado, ni el pensamiento salió por parte de mi cuerpo ni pasó por los lugares e ventas por donde pasó mi cuerpo, más súbitamente se puso en el lugar en que ha estado el cuerpo.

MTRO ALEJO VENEGAS(1543):270

El alma no ocupa un espacio como ocurre con la materia física, el alma, al igual que el pensamiento, está en el cuerpo.

En la terminología escolástica la presencia de los cuerpos extensos o que ocupan lugar, se denomina circunscriptiva y ocupativa, y la de los espíritus que no lo ocupan, se llama definitiva o mera presencia. Estar, por tanto, definitivamente presente consiste en que el espíritu está todo en todo el espacio y todo en cada una de las partes del mismo; más que estar contenido en el lugar, contiene el lugar.

Existen, según el juicio de nuestras obras terrenas, tres estados (cielo, purgatorio e infierno) en los que puede situarse el alma. Por ello inmediatamente después –en el mismo instante- de la muerte el alma es juzgada en juicio particular ante Cristo el Señor.

El alma en el cielo:

Si está en gracia de Dios (sin pecados mortales) y totalmente purificada (sin pecados veniales y satisfechas las consecuencias de éstos y de aquellos) es admitida inmediatamente en el cielo para siempre.

El alma en el purgatorio:

Si está en gracia de Dios (sin pecados mortales), pero no totalmente purificada (porque está con pecados veniales o sin satisfacer las consecuencias de éstos y de aquéllos), es enviada inmediatamente al purgatorio temporalmente mientras se purifica.

El alma en el infierno:

Si está en desgracia de Dios (en pecado mortal) es condenada inmediatamente al infierno para siempre.

La Iglesia adopta el término “alma” para designar esa conciencia y voluntad.

En la palabra “alma” se reconocen las diferentes acepciones de la biblia; sin embargo, se sostiene la necesidad de un término verbal para designar su existencia. La inmortalidad está íntimamente unida a la resurrección. Por ello **TODOS LOS RITOS ECLESIAÍSTICOS DE PASO CULMINAN EN LA ESPERANZA DE LA RESURRECCIÓN**. A este respecto el *CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA* (1999) dice:

1680 Todos los sacramentos, principalmente los de la iniciación cristiana, tienen como fin último la Pascua definitiva del cristiano, es decir, la que a través de la muerte hace entrar al creyente en la vida del Reino. Entonces se cumplen en él lo que la fe y la esperanza han confesado: “Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro” (Símbolo de Niceno-Constantinopolitano: DS 150.)

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA:467

La resurrección de la muerte y la existencia de la continuidad de la vida, constituyen el común denominador tanto en el aspecto simbólico del rito eclesiástico como en el doctrinal y teológico.

Y si bien la Iglesia considera a los aparecidos difuntos como auténticas excepciones para reforzar la creencia de la existencia divina, éstos se presentan, sin embargo, en la religiosidad popular inmersos en la cotidianidad de la vida.

1.3. LOS APARECIDOS DIFUNTOS.

Respecto a los aparecidos difuntos voy a seguir las reflexiones del Mtro ALEJO VENEGAS en su obra *Agonía del tránsito de la muerte*.

...y finalmente se ve en muchas vidas de santos, las ánimas pueden salir de sus lugares: las del cielo y las del purgatorio, y aún las del infierno. Las del cielo salen para nuestra instrucción con especial licencia que para ello tienen los hombres, gozan de Dios, así como los ángeles de la custodia, estando acá con los hombres, gozan de Dios, porque la divinidad no hace ausencia, y las que salen para avisarnos de lo que a nosotros o de lo que a ellas conviene por algunas obras buenas que en la vida hicieron. Las del infierno salen solamente para que por medio de ellas quiere Dios avisar a algunos por especial privilegio. Más las unas y las otras, en acabando su embajada, luego se vuelven a sus lugares con la misma gloria y pena en que acá vinieron...en su propia virtud no pueden salir acá los difuntos que despensa y quiere que venga para algún bien de los vivos, no se niega que no puedan salir acá del infierno con la misma pena que tienen allá, para tornarse luego a su lugar.

MTRO. ALEJO VENEGAS(1543):276

El alma de un aparecido difunto puede venir de los tres sitios en que se puede hallar: el del cielo, el del infierno, o el del purgatorio. La aparición en sí misma es una gracia de Dios y un hecho excepcional.

A este respecto San Agustín en el libro *De cura pro mortuis gerenda*, (X-XV,12-18:PL 40,600-605) acepta –por cortesía- los relatos de los fieles que afirman rotundamente haberseles aparecido los muertos y analiza críticamente estos relatos llegando a la conclusión que no son los muertos quienes se les aparecen sino que son imágenes que esos mismos fieles forman en su mente. Como mucho podrían ser intervenciones angélicas con el permiso divino...En el cp XVI, 19, admite las apariciones del obispo Felix, en Nola, pero añade inmediatamente que eso tiene carácter excepcional, milagroso.

Voy a señalar también aquí, lo que la teología tomista dice respecto a las apariciones.

L. CRISTIANI recoge en *Le Dictionnaire de Théologie Catholique, (tome Treizième)* ésta cita de Santo Tomás (Cf. Saint Thomas, I^a, q. CXI, a.3.)

Mais il y a bien d'autres explications possibles de ces apparitions. Tout d'abord il faut noter celle à laquelle saint Thomas semble arrêter avec complaisance: "Ces apparitions se produisent par l'intermédiaire d'anges bons ou mauvais, même à l'insu des âmes elles mêmes. L'ange bon ou mauvais peut exciter directement le sens ou l'imagination et provoquer des visions analogues aux hallucinations ou aux rêves.

CRISTIANI:1314

En la teología tomista, la aparición se puede producir por tres razones: por la intercesión de un ángel bueno, de un ángel malo, o por el alma misma. El ángel bueno o malo puede excitar nuestros sentidos o la imaginación provocando visiones parecidas a las alucinaciones o a los sueños.

LÉPICIER, *Le monde invisible* p.238-247. Sigue reflexionando respecto a las apariciones centrándolas en la subjetividad de la propia persona.

L'apparition, pour miraculeuse qu'elle demeure, n'est qu'une image subjective de la personne dont la réalité existe ailleurs.

Ibid:1314

Para LÉPICIER estamos ante nuestra propia subjetividad; no obstante reconoce que las vidas de santos están llenas de apariciones.

Certains vies de saints sont remplies de récits merveilleux concernant les apparitions d'âmes du purgatoire...Le théologien n'a rien à dire sur le fait des apparitions; c'est à l'histoire de passer les récits au crible de la critique et de juger ce qui peut en être raisonnablement retenu.. Une seule directive peut être donnée ici par la théologie: l'apparition d'une âme du purgatoire étant un véritable miracle, elle ne saurait se produire que rarement (*interdum*). Un bon nombre de récits devraient donc être tenus pour suspects.

Ibid:1314

Si bien en las narraciones de vidas de santos se contemplan las apariciones, mantiene el autor que estas se hallan en los relatos, y que una aparición de un alma del purgatorio es una auténtica excepción.

Respecto a las revelaciones privadas de las apariciones recomienda prudencia por parte de la Iglesia:

Il faut donc accueillir avec beaucoup de réserve les précisions apportées, dans des révélations privées (ou prétendues telles), à la durée, à la gravité des peines du purgatoire. L'Église n'ayant sur ces deux points, aucun enseignement ferme, il convient de demeurer prudent avec l'Église.

Ibid:1315

Las almas una vez separadas del cuerpo, es decir, después de la muerte, pierden toda relación con los terrestres, bien sea experimental, verificable, sensible, que ofrezca un soporte objetivo sensorial. Esta es una ley natural en el gobierno del mundo, y su quebranto sólo es explicable por un milagro.

En el Catecismo, el concepto de milagro se considera como una excepción en el cumplimiento de una ley natural realizada por Dios. Es como la firma divina para garantizar alguna manifestación de su bondad sobrenatural con los hombres.

1.4. ELEMENTOS DE CAMBIO EN LA COSMOVISIÓN DEL MÁS ALLÁ EN EL CRISTIANO ACTUAL.

Le *Dictionnaire de Spiritualité*, respecto a como se vive esta cosmovisión del más allá en el cristiano actual, dice así:

Quand à la mort, elle même, pour le chrétien de notre temps, elle n'est plus tant le moment dramatique et redoutable du jugement que passage vers la maison du Père et participation au mystère pascal.. Toute perspective de purification qui s'opère ici-bas.

DE SEYSELL, Chantal:2676

De Seysell reconoce que actualmente “se esfuma” la purificación post-mortem la cual se produce en la vida terrena. Este cambio de concepción lo considero de suma importancia ya que en este caso estamos introduciendo el purgatorio en ésta vida. Lo cual parece que va a influir negativamente en la aceptación de los aparecidos. No obstante, observamos la enorme popularidad que tienen actualmente películas y relatos sobre aparecidos.

Esta realidad vive pareja a un fenómeno que recorre toda la cultura occidental desde los años sesenta del siglo XX. Hablamos del movimiento *New Age*, que tiene su incidencia en la forma de vivir la espiritualidad. En este capítulo señalaré que en esta corriente sí se contemplan las apariciones.

2.- SITUACIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA RESPECTO A LOS APARECIDOS EN LOS DOS CONTEXTOS CULTURALES: EL VASCO Y EL GALLEGO.

La segunda categoría la constituye la Memoria Colectiva como ese espacio mental en el que existe todas aquellas posibilidades de significar. En ella se halla la historia oral y escrita los mitos, los cuentos, todo ello sustentado en las vivencias y el significado que los propios actores sociales le dan a las mismas. Ellos son quienes dinamizan la Memoria y también quienes la silencian. Desde ambos elementos memoria-olvido entran las posibilidades de representar.

El hecho de que la memoria individual se sustenta en la memoria colectiva y viceversa, ambos aspectos se van a dar en este trabajo. A este respecto Maurice HALBWACHS, en su obra *La Mémoire Collective* (1950), establece los mecanismos de la memoria engendrados en la colectividad.

Si cette analyse est exacte, le résultat où elle nous conduit permettrait peut-être de répondre à l'objection la plus sérieuse et d'ailleurs la plus naturelle à laquelle on s'expose quand on prétend qu'on ne se souvient qu'à condition de se placer au point de vue d'un ou de plusieurs groupes et de se replacer dans un ou plusieurs courants de pensée collective.

HALBWACHS Maurice (1950):15

Nuestros mecanismos del recuerdo se activan en diferentes corrientes del pensamiento colectivo. Va a ser ese elemento abstracto que es en sí la memoria colectiva, el que nos lleve a adentrarnos en determinados elementos de la realidad individual. En ésta es donde recae toda experiencia.

A continuación voy a exponer siguiendo a Halbwachs, la abstracción de la memoria colectiva en sí, que el autor denomina “cuadros” de la memoria, donde se unen los pensamientos de los individuos.

On admettra alors qu'il se crée une sorte de milieu artificiel, extérieur à toutes ces pensées personnelles, mais qui les enveloppe, un temps et un espace collectifs, et une histoire collective. C'est dans de tels cadres que les pensées des individus se rejoindraient, ce qui suppose que chacun de nous cesserait momentanément d'être lui-même.

Ibid:45

La suma de todos los pensamientos individuales se hallan en los cuadros de la memoria colectiva, y si bien no es cada uno de los pensamientos individuales, a su vez estos se hallan contenidos en ella.

La recogida de campo de esta investigación se realiza entre los años 1998-1999, donde trabajo dos contextos culturales: el vasco y el gallego, a través de los relatos de vida.

En el contexto cultural vasco, en las narrativas de mis informantes las apariciones no se dan como experiencia vivencial en la memoria colectiva. Sin embargo se da y es narrada no como aparición, sino como una experiencia vivida, y ésta es reclamada por los propios informantes, de aquí la importancia de la misma.

Tengo que señalar que respecto al contexto cultural gallego en el momento que yo realizo este trabajo, en las aldeas de la parroquia de Olveira y Corrubedo existe una activación vivencial de la memoria colectiva relacionada con la muerte en los siguientes niveles:

A) Primer nivel en el colectivo social: personas de la comunidad cuyas vivencias relacionadas con la muerte circulan por dicho colectivo, y cuyas experiencias van a ser nombradas en determinados momentos sociales como son: velatorios, al regreso de un entierro, en "una matanza *do porco*⁴²", o ante un vecino enfermo terminal, e incluso puede salir en una conversación distendida. Pero en el grupo de edad de cuarenta años para abajo, es decir las generaciones más jóvenes no fomentan entre ellos este tipo de memoria colectiva.

B) El segundo nivel en el grupo doméstico: Personas del grupo doméstico que viven una experiencia y es narrada únicamente dentro del grupo sin permitir que esto salga fuera, respecto al grupo doméstico en la aldea gallega quiero matizar que lo extiendo no únicamente al espacio físico de la residencia neolocal, sino a un espacio más amplio relacionado con la casa de

⁴² "*Do porco*" significa en castellano "del cerdo"

pertenencia y en línea ascendente que tanto puede ser matrilineal como patrilineal, pero llega a tres generaciones, las cuales tienen una referencia común, “*a casa dos nosos*”.⁴³

C) El tercer nivel es el del individuo-miembro que si bien puede narrar sus experiencias en el grupo doméstico, éste no le da posibilidad de fomentar su memoria. Este tercer nivel si se haya en el contexto cultural vasco y comienza a darse también en el contexto cultural gallego, si bien observo que se está produciendo todo un proceso de que esto en pocos años llegue a darse de forma mayoritaria puesto que en esta recogida de campo ya he observado como las generaciones de cuarenta años para arriba entran en conflicto con sus progenitores ante la narrativa de hechos relacionados con la muerte, dada bien en ellos o con la vivencia de la memoria colectiva de la aldea.

La metodología utilizada en esta investigación está basada en los relatos biográficos.

No es el objetivo de este trabajo establecer si las apariciones que narran o viven los propios informantes son “reales” según los criterios teológicos y la doctrina eclesiástica. Pero sí hay en todas ellas un substrato teológico y por ello lo introduzco en este trabajo de investigación.

El objetivo de este trabajo es seguir la interpretación, tanto individual como colectiva, que a las mismas le dotan los propios actores sociales.

Desarrollaré partiendo de relatos biográficos los siguientes aspectos:

- 1.- Petición de que se le aparezca el difunto sin que ésta se produzca, y la Visión de la aparición del difunto.
- 2.- La segunda parte del trabajo abordará aspectos de la aparición de los difuntos en la que se perciben señales sensoriales.
- 3.- La tercera parte ahondará en la *Compañía*.

Existen dos grupos de actores sociales: quienes viven alguna experiencia relacionada con la muerte y quienes sin vivir las experiencias reavivan en la memoria colectiva dichas vivencias.

Voy a clasificar las personas que viven alguna experiencia relacionada con la muerte:

“A casa dis bisis” significa: nuestra casa de referencia.

- 1) Quienes la “sienten”. En este grupo se halla un número elevado de personas sobre todo las nacidas a inicios de siglo y ya desciende en las nacidas en la década de los años treinta. No existe una casa en la que algún miembro de la misma no haya tenido una sensación relacionada con la muerte.
- 2) El vidente que ve la *Compañía*. (a este grupo se le considera que han sido bautizados con los “santos óleos de los difuntos”.) Si bien un no vidente puede ver a través de un vidente mediante el contacto físico.
- 3) El vidente que además de ver la *Compañía*, “vive la *Compañía*”, es decir, la vive en su corporeidad.
- 4) Personas que en su corporeidad han vivido alguna manifestación de la *Compañía*, como puede ser un “empujón”, o incluso hasta una “paliza”.

**PRIMERA PARTE: MANIFESTACIÓN DE LA APARICIÓN DEL DIFUNTO
UTILIZANDO LA CORPOREIDAD QUE TENÍA EN VIDA.**

1. EN EL CONTEXTO CULTURAL GALLEGO.

La existencia de las apariciones de los difuntos a lo largo de este siglo veinte, varios autores gallegos lo han trabajado, aquí nombraré al antropólogo Antón FRAGUAS FRAGUAS en su obra *O culto ós mortos* (1931) quien expone en el primer tercio del siglo veinte, básicamente dos formas de darse las apariciones de los difuntos: en forma de persona o mediante señales. A este respecto Marcial GONDAR PORTSANY también hará referencia a este tema en el último tercio del mismo siglo, se halla recogido en su monografía *Romeiros do Alén* (1989), lo indicaré en sus palabras:

O morto ten tres modos fundamentais de se facer visible: dous directos, por aparición e por entrada no corpo dun vivo; e un indirecto, por medio da “marcha” da casa.

GONDAR PORTSANY, Marcial (1989): 166

Para el autor la aparición se puede producir en la forma directa de aparición como tal y también entrando en el cuerpo de un vivo, esta segunda modalidad no es narrada en los relatos biográficos de mis informantes, si bien si lo es tanto la aparición en sí con variantes de manifestación en la misma, así como las formas indirectas mediante señales.

A este respecto el antropólogo Antonio FRAGUAS FRAGUAS, en su monografía *Galicia Insólita* (1973) establece respecto a la ánimas del purgatorio, una relación cristiana con las mismas.

De todos modos, las creencias referentes a las ánimas del Purgatorio, aunque a veces se hallen contaminadas con supervivencias paganas, en su mayor volumen son de origen cristiano, y no parecen tener relación con las leyendas referentes a los Campos Elíseos, al Leteo ni a ninguna representación semejante.

En parte, se fundan en una doctrina perfectamente ortodoxa: la posible comunicación en ciertos casos permitidos por Dios de los muertos con los vivos (apariciones, advertencias, indicaciones, consejos, petición de sufragios, cumplimiento de votos, etc.) Estas representaciones, entre las que pueden encontrarse, sin duda, muchos casos reales, han sufrido, por efecto de una piedad familiar hereditaria y de tradiciones antiquísimas grabadas en la memoria colectiva,

exageraciones, deformaciones, ampliaciones que, no obstante, conservan un marcado carácter cristiano. Si tienen alguna vez su raíz en creencias anteriores al Cristianismo, se nos presentan como una *versión cristiana* de las mismas.

FRAGUAS FRAGUAS Antonio (1973):386-387

Además el autor señala varias causas por las que pueden manifestarse en el mundo de los vivos las almas del purgatorio:

Existe, además, la idea de que las almas en pena vuelven a este mundo, con diversos motivos, todos ellos religiosos o morales: para pedir sufragios; para encargar a sus familiares que cumplan las promesas u ofrendas que dejaron incumplidas, paguen deudas, restituyan lo mal adquirido, etcétera; para hacerles advertencias acerca de su mala vida, darles quejas, descubrir el lugar donde tenían dinero escondido...; incluso para cumplir ellas mismas los votos que no cumplieron en su vida.

Ibid:381-382

Elementos citados por el autor se van a producir en las experiencias vivenciales narradas por mis informantes así como características nuevas como veremos a lo largo de la exposición de este trabajo.

1.1. PETICIÓN PARA QUE SE APAREZCA EL DIFUNTO.

Estos casos de petición, si bien los encuentro en el contexto cultural gallego, no me son narrados en el contexto cultural vasco.

Voy a señalar algunos casos de peticiones para que se aparezca el difunto. Todas pertenecen a la generación nacida en el primer tercio del siglo veinte.

El caso que expongo a continuación la informante vive una situación de duelo, y en ella va a recurrir a la simbología existente en su parroquia para pactar de este modo con su propio dolor. Ésta informante a lo largo de su biografía no ha sido partidaria de ésta simbología; sin embargo, recurre a ella. Este es un claro ejemplo de la importancia que tiene en un grupo social, la existencia de las diferentes memorias colectivas, y aunque sus actores sociales no participen de

todas ellas, el hecho de su existencia, muestra a todo el colectivo las posibilidades que tiene de simbolizar.

En el relato de esta informante, Joaquina de Corrubedo, 67 años, voy a señalar las características de su grupo doméstico de pertenencia. En éste no son partidarios de recrearse en los relatos de la aldea respecto a apariciones, premoniciones o incluso la *Santa Compañía*.

Sin embargo, ante la muerte de su esposo e hijo Joaquina “mirará” hacia elementos de la memoria colectiva existentes en su contexto cultural. Lo voy a mostrar con su propio testimonio, que corresponde al documento etnográfico: *Pablo-Enea 1999.08.10,2-17:09 – Transcripción de la grabación realizada en Corrubedo en su propia casa.*

CASO A-Aquí na nosa casa non se falaba da Compañía, incluso contaban cousas ao contrario...Meu pai era moi religioso, e todas as noites se rezaba o rosario, papá iba a misa a sete da mañán pero no inverno era de noite, chegaba a casa levantábamnos todos, e él contábanos todo o evangelio, así como oía así o contaba de memoria, de aquela non se falaba da biblia, eu acordome das cousas de meu pai que era moi bo conversador, sin embargo da santa compañía decía que eso non era verdade, pese a ser un home de aquel tempo tiña as ideas claras. El estuvo tres anos acamado, pero él sempre decía que dios é noso pai, eo pai quer a todos os fillos aínda a aquel que mais complicado é quere mais, e él decía que é imposible que mande aos seus fillos ao inferno.

Miña nai: Eo purgatorio.

Xoaquina: De eso non falaba.

GALIZA INFORMANTES 1999:4

Tanto en la cosmovisión de esta familia, como en la socialización primaria de esta informante, no se retroalimenta en su grupo doméstico con la elaborada simbología del purgatorio respecto a la *Santa Compañía*, es decir, la existencia de las almas errantes. En definitiva ni siquiera se habla de ella. Por lo tanto, en contraposición eso de ir al infierno eternamente no les convence. Por ello establecía el padre que “es imposible que un padre envíe a sus hijos al infierno”.

Sin embargo, esta informante, ante la muerte de su hijo ya no quiere estar en su piso de A Coruña, y se viene para su casa de la aldea, para poder visitarlo en el cementerio.

Ao cementerio vou cando non ai xente, non me gusta andar por o medio da xente, vou a unha da tarde, as dúas da tarde, nunca tuven medo, chego alí falo con él, e tamén co meu homiño.

Ibid:3

Para ella es importante esa presencia del cuerpo de su difunto hijo y de su marido, quiere estar cerca de ellos. En este gesto se halla implícito toda la cosmovisión de la *Compañía* (el lugar de los difuntos es el cementerio y su iglesia parroquial y tienen un recorrido de siete iglesias).

Hace referencia a que nunca tuvo miedo, y el hecho de nombrar a su hijo para que se le aparezca, revela toda la cosmovisión que en torno a la muerte existe en su parroquia de Corrubedo. En la misma, las almas aparecen en forma de luz o fuego, y también en la forma física que tuvieron en vida. Así mismo, salen del cementerio para ir a buscar a las nuevas almas moribundas de la aldea. En esta informante observamos la contraposición de las dos corrientes socializadoras, la de su grupo doméstico y la de la comunidad.

Cando foi do meu filliño non tiña medo ningun, eu na Coruña non quería estar, eu quería estar aquí en Corrubedo porque é donde eu os tiña, e andaba así todo o día por a casa, meu filliño eu queriache ver, porque non te me presentas, eu queriache ver. Pero un día, que eu teño costumbre cando me levanto de airear a habitación e antes de baixar para abaixo deixo a miña habitación feita. Arriba cando me fun para acostar eu veso que na miña cama na almohada tiña a forma da cabeciña e a colcha así arrugada. E eu dixen: dios mío que se me deitou aquí, meu fillo.

Ibid:3

El hecho de pedir que se le aparezca su difunto hijo con tanta insistencia está en relación con la memoria colectiva de su aldea, en la que sí cabe la posibilidad de la aparición de los difuntos.

Siguiendo en el mismo tipo de petición, describo a continuación la que me la narra la informante Alianza, de 72 años, y que corresponde a la parroquia de Olveira. Al igual que el caso anterior, esta petición se produce en un momento de duelo ante el fallecimiento de su madre. A diferencia del caso anterior esta informante a lo largo de sus relatos biográficos comparte plenamente toda la simbología del purgatorio existente en su parroquia.

Recogido en el documento etnográfico *Os ajueiros: Casa d'Agra jueves 16 de xullo de 1998 – 21:47 – TRANSCRIPCIÓN DA GRABACIÓN*.

CASO B...eu na miña vida vin nada, e morreu mi madre era a muller mais medorsa do mundo, eu tiña dazaseis anos e dáraye un ataque ao corazón e viña nun carro morta para casa, e disde aquela pasoume o medo, e dábame unha volta por a eira, que é longa, e así de noite a pedir que se me aparecese, pero a min non se me apareceu nunca na miña vida.

GALIZA INFORMANTES 1998:2

En esta informante, al igual que en la anterior no se dan las apariciones de los difuntos. Sin embargo, piden que se les aparezcan. Todo ello se sustenta en una memoria colectiva que da posibilidad a realizar este tipo de apariciones.

En el caso que expongo a continuación, ésta informante reconoce la influencia de la pedagogía vivida en su infancia para pedir la aparición de su difunto esposo.

Esta grabación está realizada en mi casa de C/ Pablo-Enea. Recogido en el documento: *ACLARACIONES CON TÍA MANUELA A TATA COFRADE DO NAZARENO – Pablo-Enea 1999.10.06,3-13:38*

CASO C-Eu: Usted ten costumbre de pedirlle aos difuntos que lle axuden nos problemas da vida cotidiana.

Tía Manuela: Ai eu non, eu ll

es rezo, (baixa o tono de voz) e mais quería velo, eu si, porque de nena, estiven moito na finca de Goyanes, e aquela muller morreuye o home, era unha muller tan decidida, todo estaba rodeado de carballos e o ruído do mar, ela camiñaba as súas dúas horas e quería velo. A min quedoume aquilo, eu non teño medo aos difuntos.

GALIZA INFORMANTES 1999:12

La misma informante reconoce la “fuerza” que tiene en su biografía la imagen de cuando era ella niña y veía a la mujer de la finca de Goianes hacer la petición para que se le apareciera su difunto esposo.

La ausencia del miedo a los difuntos es un elemento muy importante ya que es un pacto que hace con ella misma para dar posibilidad a que se produzca la aparición de su esposo difunto.

Los casos de petición para que se aparezca el difunto, en estos contextos, se dan en la generación nacida en la década de los años mil novecientos treinta, y en ellas se pide vivir esta experiencia. Las personas pertenecientes a este grupo de edad; influenciadas por el consenso de su memoria colectiva, tienden a pedir estas vivencias. Sin embargo, las personas nacidas a partir de la década de los años mil novecientos cuarenta, en esta investigación, no constato éste tipo de petición para que se le aparezca el difunto.

1.2. VIENDO LA APARICIÓN DEL DIFUNTO.

1.2.1. LOS DIFUNTOS COMIENZAN CON SU CORPOREIDAD FLOTANDO Y TERMINA UNO DE ELLOS EN LUZ.

En el caso que expongo a continuación, la informante ve tanto apariciones como la comitiva de la *Santa Compañía*. Tía Angelita de Alborada tiene ochenta y nueve años, vive sola en su casa, si bien está en continuo contacto con su familia y vecinos. Es una mujer muy respetada por todos y sus visiones, que forman actualmente parte de la memoria colectiva de la aldea, se narran entre las personas de su generación y también entre las mujeres de cuarenta años en adelante. Pero, sin embargo, no son narradas por los jóvenes de la parroquia.

Mi acceso a ella se producirá a través de mi madre, que es originaria de la aldea, Rosa Orellán de sesenta y seis años.

Transcripción del documento etnográfico correspondiente a tía ANGELITA DE ALBOREDA de 89 años: *Pablo-Enea domingo 16 de agosto de 1998 – 16:42*

CASO D-Tía Angelita: Entonces daban voltas e voltas, eu ye contín o conto a Manuela, e ela díxome ai Dios mío eu nunca vexo nada, (e tía Angelita ye di), non sabes que non todos ven, aínda despois me dixeron que tería os santos óleos dos mortos.

GALIZA INFORMANTES 1998:10

La videncia de tía Angelita se origina, según este relato, en una equivocación de la imposición de los santos óleos en el momento del bautismo. El sacerdote utiliza en la unción, los óleos de la extremaunción en lugar de los óleos del bautismo. La propia informante dirá al respecto “*non sabes que non todos ven, aínda despois me dixeron que tería os santos óleos dos mortos*”. Esto es muy común en el contexto gallego y está recogido a lo largo de este siglo veinte por los etnógrafos. Por ello Antonio FRAGUAS FRAGUAS en su monográfica *Galicia insólita* (1973) señalará: “*...según una opinión muy generalizada, poseen la facultad de ver las cosas del otro mundo aquellas personas a las cuales en el bautismo por un equívoco del cura, en lugar de serles impuestos los óleos de los vivos, les fueron los de los difuntos.*”

Tía Angelita, también me narrará cómo se produce recientemente la aparición de dos difuntos vecinos de la aldea.

Tía Angelita: Vía de día e mais de noite. Vou a deciros a verdade que non acabin o conto. E mirin pa Agra, donde ten a casa a miña filla, e na leira de Prá, vexo dous homes, levantáronse así no aire, encoiriño, como naceron, e co fogo a puñetazo un, a puñetazo outro, puñetazo un, por qué fun de esta casa que era que ye tiña os bens tío Joxé de Zoqueiro, e os bens eran de Prá, e os bens quedaron así, disque pagaban unha renta e deron en vender, e na leira de Prá foi donde eu vin esas cousas, levantábanse no aire e a puñetazos un co outro, e despois din que non ai nada, ai que tantas habemos de pagar, que non se cree, que tantas habemos de pagar...E andaban a puñetazos, que despois chamín a miña filla, que está ahí viva. Era ao oscurecer, aínda se vía un pouquiño, eran as oito da noite ou así pero naquel tempo se vía pouco, ...Angeles ven aquí, corre, ven acá. Angeles levantouse e ahí ven (dí a nai a filla) mira pa Agra, non ves aqueles señores como se mayan un ao outro, ai dios mío mamá, como mete medo, ai dios mío. Levantouse una luz de alá unha persona, unha non pero a outra sí, a outra levantouse e ven por o aire. (a filla) ai mamá, sale mamá, sale mamá. (Tía Angelita di a súa filla), deixa miña filla vou rezar, ela escapou para alá, alí donde está a cociña, eu deixinme estar a rezarye, e rezinye, e aínda pousou alá donde Domitila do Río que tiña un árbol grande como una giseira non daba nada, o árbol tiña as follas parecidas a unha figeira, alí pousou a luz e despois. (Dí tía Angelita a luz), vaite almiña, vaite en paz e en Gracia de Dios, xa che rezarei mais. Desapareceu e xa non a volvín a ver mais nin ela nin eu. (Ye di a súa filla). Cala a boca mamá non conte eso a ninquen, ninquen ye cree esas cousas. Elojo, ti as crees, eu creo.

Ibid:12

En este relato de la aparición de los dos difuntos peleándose se producen dos fases que transcurren correlativamente dentro de la misma visión:

Los dos difuntos en una primera parte se encuentra desnudos peleándose en el aire dándose puñetazos, es decir no están pisando tierra, si bien se levantaban, con lo cual estaban en tierra pero la pelea se desarrolla en el aire.

Respecto a la interpretación de tía Angelita de la pelea, según ella, es a causa de la venta de la tierra sin permiso del otro difunto, es decir un problema ocurrido en vida sin solucionar. Este dato es muy importante, puesto que en la cultura vasca también se da en el primer tercio de este siglo y está recogido por Barandiarán el hecho de la aparición del difunto en caso de que queden sin solucionar problemas en vida como pueden ser los mojones o lindes de terreno.

El cambio en la visión viene a raíz de que tía Angelita llama a su hija para que vea lo que está ocurriendo. A partir de ahí, de los dos difuntos que se estaban peleando, uno de ellos es quien se transforma en luz y va volando hasta posarse encima de un árbol. En este momento en que “a

almiña convertida en luz” se dirige al árbol, tía Angelita de Alboreda le reza y le habla: “*Vete almiña en paz y en Gracia de Dios, que ya te rezaré*”. Es decir, el difunto se puede aparecer con la corporeidad que tenía en vida, pero cuando en la aparición se despoja de la corporeidad entra en la categoría de alma. Y es entonces que se hace necesaria la urgencia de los rezos en el viaje del alma al purgatorio. Este hecho se repite a lo largo de este trabajo de campo realizado en las dos parroquias señaladas.

Es importante también en este relato la recomendación que hace la hija a la madre, ya que la visión fue compartida por las dos, y en la que le aconseja que no lo comente con nadie puesto que esas cosas ya no se creen. Esto refleja el momento actual de la aldea en que toda esta cosmovisión circula mayoritariamente a nivel privado. Incluso entre los vecinos no se hacen circular estas situaciones, replegándose a los ámbitos domésticos y exponiéndolas en situaciones muy especiales.

1.2.2. EL DIFUNTO ES VISTO EN SU CORPOREIDAD, CON LAS ROPAS QUE UTILIZABA EN VIDA Y FUMANDO.

El caso que narro a continuación, la mujer no es ninguna vidente de la aldea; sin embargo, como la mayoría de las mujeres, ella sí tiene premoniciones, y respecto a apariciones de difuntos, tuvo una, la de su propio padre cuando murió y ella tenía sus hijos pequeños. Corresponde a la década de los años mil novecientos treinta. La mujer tiene en la actualidad 87 años.

La aparición que fue vista por la madre, comienza a narrarla su hija, que para ella es un recuerdo de su infancia.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d’Agra miércoles 15 de xullo de 1998 – 20:41*

CASO E-Rosa (hija): Unha noite iba mamá con nós, xa vivíamos aquí e xa morrera o finado de Joxe! E dixo, ai mi padre.

Tía Dolores: A mi padre vino eu totalmente, e mi padre xa morrera, ahí no curceiro diante de min. E eu dixen ai Dios mío ese é mi padre.

Rosa (hija): Eso recórdome eu, que ela nos dixo: ai meus fillos, mira donde está mi padre, e xa morrera.

Ego: Tal e como era él.

Tía Dolores: Tal e como é, vestidiño e todo, e ca boina e fumando, e despois eu arriminme adiante para ver donde iba e xa desapareceu. Cans non somos, xa as pagaremos como sea pero a mayoría das cousas vense xa oxe.

Este relato, al igual que el anterior, no se reza al difunto en su corporeidad. Por parte de los vivos existe en la mayoría de los casos perplejidad, como ocurre con tía Dolores Orellán, o simplemente observan como ocurren como tía Angelita de Alboreda. Pero el rezo comienza cuando es una *almiña*⁴⁴ en forma de luz o fuego, y esta situación está incorporada en el ideario colectivo como necesidad de intercesión.

1.2.3. EL DIFUNTO SE APARECE EN SU CORPOREIDAD PERO SOLAMENTE TIENE MATERIA EN LA PARTE FRONTAL, POR DETRÁS ES HUECO.

La aparición que narro a continuación de este tipo nunca la he oído en los relatos, es la primera vez que la oigo.

Se encuentra recogida en el documento *Casa d'Agra jueves 17 de xullo de 1998 – 11:00. OS AJUEIROS*. La narradora principal es Alianza, mujer de unos sesenta y ocho años, pero en un momento de la narración entra en escena su marido y cuenta su experiencia, el hombre tendrá unos setenta años.

CASO F-Alianza: ..que os diga aquel como veu ao meu sogro súa nai.

Home de Alianza: Por diante era él, a espalda era un cabaxo.

Coro: Un cabaxo é hueco.

Alianza: Tiña o frente de diante pero por detrás estaba hueco.

Home: Tiña o frente, e mi madre ao meterse na casa, mi padre virouse, ela mirou e veu hueco.

GALIZA INFORMANTES 1998:10

Esta narrativa la esposa ve a su difunto esposo por delante en su corporeidad, pero al girarse éste, la parte posterior es hueca.

En el caso de esta aparición no puedo señalar cómo había ocurrido la muerte ni cuánto tiempo llevaba el difunto muerto, puesto que es un dato que surgió dentro del contexto del relato biográfico. Y corresponde a una narrativa vivida por la madre del protagonista y narrada en su grupo doméstico.

⁴⁴ *Almiña*: alma

1.2.4.EL DIFUNTO CAMINA POR LA ALDEA, LO VEN POR DELANTE Y POR DETRÁS CON LA ROPA QUE TIENE EN EL ATAÚD.

Esta informante tiene en el momento de esta grabación cuarenta y seis años. La experiencia que me relata, ocurre en el año 1970, cuando ella contaba dieciocho años; iban madre e hija juntas a la primera misa de la mañana.

Recogido en el documento etnográfico: *Pablo-Enea martes cuatro de agosto de 1998-22:00. Transcripción de la grabación realizada 29 de julio de 1998.*

CASO G- Maria no coche dime que o outro día cando estouvo connigo ouvo unha cousa que non mo contou e que a min interésame, e ela ye preguntou a súa nai si o podía contar, e ela díxoye que si. Eu ye pregunto si podo grabar e empezamos.

Ego: A ver María, xa está grabando, empeza.

María de Lema: Vindo pa misa das oito da mañán, miña nai e mais eu.

Ego: En que mes era.

María: En otoño, eso si que me recordo ben, era no mes de outubro, novembro.

Ego: E ti cantos anos tiñas

María: Dazaoito. Pois chegamos a un sitio que se chama aínda se sigue chamando Coms, e miña nai, pois tiña moitas ganas de orinar, e díxome ela, agora apurásteme na casa para vir a misa, e agora non teño mais remedio que orinar, mira con esas feituradas e qué hora e xa vai ser hora pa misa.

Bueno, miña nai tiña un padriño, enfermo, ese señor vivía ca nora, e tiña unha filla fora, e prefireu cando estaba enfermo irse ca filla, e foise pa onde a filla, eso era en San Pedro de Muro (a nora vivía en Olveira de Arriba está a continuación da aldea de Bretal a os pés do monte Taume), e vai miña nai e velo, é estaba moi maliño. Entonces dixo mamá: Meyor era que o levaran pa lá por cousas judiciais porque si morre aí que andar con él ao lombo, e aino que enterrar en Olveira, e dixo claro, bueno a ver si eres capaz de convencerlo e tal, pero a filla non foi capaz de convencelo.

Entonces estábamos para a misa e cando de pronto díjoye eu: mamá e ti dixeste que teu padriño estaba tan malo, si pois mira para ahí, velo ahí vai atravesando a leira esa.

Ego: De frente o vistes.

María: Si, si, atravesando a leira e dixo mamá: Pois si, pero será posible, pero será posible.

María di a súa nai: Pois mira vos cando seades maiores non me fagades eso, amarroos a cama, eso non se fai.

A Nai: Seguro que o truxeron aquí pa casa e agora coye e vaiseye andando donde a filla outra vez.

María di a súa nai: Pois eso non se fai, entendes, si estaba donde a nora escusábase de ir donde a filla. Entón díxome mamá. Bueno, vámonos, vámonos pa misa miña filla si non non chegamos.

Pero miramos para atrás cando o vemos de novo cruzar pa o sitio donde viveu antes pa súa casa. E María ye di a súa nai: Ves mamá, dou volta, chegou ao medio do camiño e dou volta pois é verdad. Enton, cando estamos na misa escoitamos toda a misa e ao final dixo o cura: Esta tarde dáseye sepultura ao cadáver de Francisco Sobrido.

Entonces miña nai dixo: Mira, calémonos a boca e vamos para casa, porque hay moitos do mesmo nome e pode ser unha equivocación do cura.

A sorpresa cando chegamos a casa donde él, e estaba na caixa morto, e quedámonos a mirar a unha para a outra e en voz alta miña nai dixo: Por a alma de padriño, e rezamosye un rosario...

Ego: E o viste por diante e por detrás.

María: Si.

Ego: E por detrás era como por diante.

María: Sí e ca súa roupa normal, igual igual que co que estaba vestida na caixa o mismiño que como andaba él.

Ego: E mirou para vos.

María: Non, non él iba seguido mirando para o camiño, non se dirixeu a nos en nada....a distancia era de de uns trinta metros, si os hay e non creo que hayam uns vinte e nós estábamos aquí mirando para o camiño e mama mirando tamén e dixo: Deixa, Deixa, cando eu vaya donde él xa ya direi catro palabras, seguro que de esta hora levantouse, e mira pa ai, que feitura de persona.

GALIZA INFORMANTES 1998:16-17

La informante no me narra éste relato en una primera entrevista, pese a que él mismo forma parte de la memoria colectiva de la aldea de Bretal, y son varias las informantes que me lo narran. Es decir, el hecho no está ubicado únicamente en el ámbito doméstico, como ocurre con otros relatos. Sin embargo, pide permiso a su madre para narrármelo.

En ningún momento ni la madre ni la hija piensan que están ante una aparición. Al difunto lo verán con las ropas que utilizaba normalmente y con la misma apariencia tanto por delante como por detrás. La informante constatará que la ropa que tenía puesta el difunto en el ataúd, era la misma con la que le vieron caminando por la aldea.

Están viendo a una persona de la familia, y sin embargo, ni a la madre ni a la hija se les ocurre saludarle o llamarle, pese a que caminaba a una distancia de unos veinte metros.

La muerte de esta persona ocurrió en San Pedro de Muros, en casa de su hija. De noche tuvieron que traerlo hasta la casa donde vivía la nuera y el hijo, puesto que le correspondía ser enterrado en el cementerio de la parroquia de Olveira.

En la mañana, en que se produce el encuentro, éstas mujeres observan que su familiar recorre el camino que conduce a la casa de la hija, que es el lugar donde falleció, volviendo luego a la casa de la nuera, que es dónde se encuentra su cuerpo en el ataúd.

En ningún momento, ni madre ni hija, piensan que están ante una aparición de difunto.

1.2.5. MUERTE OCURRIDA POR ACCIDENTE, LEJOS DE LA ALDEA, Y APARICIÓN EN LA MISMA.

La aparición que narro se encuentra en el contexto de la memoria de la aldea y es relatada por uno de sus miembros, tía Carmiña, mujer de sesenta y nueve años. La misma persona que tuvo la aparición se lo narra a esta informante.

Este hecho está recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.06,5-13:19*
Transcripción da grabación realizada 1999.07.26,1.

CASO H-Tía Carmiña: Aquí hay un señor que morreu, tío Pepe do Cabalo, antes de ye morrer o senro díxome: Carmen si non supera que Chico anda por o mundo a diante, nin que fora Chico, no campo d´Agra ca cana de pescar o vin eu. Así as hay. E para o outro día chegouye a razón de que estaba morto, é él virao na leira, pero como sabía que estaba no mar non ye falou, si sabe que está en terra igual o chama.

GALIZA INFORMANTES 1999:35

En este caso el hombre de la aldea sabe que su vecino está fuera, trabajando. Sin embargo, al verlo no le llama para saludarle, puesto que duda de lo que ve.

Éste hombre, confirma que realmente es una aparición cuando le llega la noticia de que su vecino ha fallecido en accidente.

1.2.6. INCORPORAN EN LA MEMORIA DE LA ALDEA UNA APARICIÓN OCURRIDA EN LA CIUDAD DE A CORUÑA.

El hecho que narro a continuación no ocurrió en las dos parroquias que yo estoy trabajando. Sin embargo me es relatado en Corrubedo por la informante tía Carmen “a Vixana”. El hecho ocurre en la capital coruñesa y lo incorporo aquí puesto que considero importante que se encuentre en la memoria colectiva de la parroquia. Estamos ante un hecho ocurrido en la ciudad, que corresponde a otro espacio, y que refuerza las vivencias de la aldea.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.06,5-14:23* Transcripción de la grabación realizada 1999.07.26,1.

CASO I-Tía Carmiña: Antes non había misas, nin sufragios, porque non había meu fillo, mira aínda non había para comer. En Coruña. Esto foi en Coruña, un pobre foi pedir e déronye unha peseta, como non ye chegaba para comer, foi a misa e votouno no peto de ánimas. Cando saleu da misa, encontrou un señor de barba branca e díxoye: toma, le entregas este sobre al dueño de esta carta, tienes la dirección de la calle y él que te pague. Entonces foi. Cando petou a porta, saleu un señor é díxoye: Qué desea. Non saleu unha criada, unha criada. Mira esta carta me la entregó un señor. Saleu él e dixo: Quién le dió esta carta. Y le dijo: Pues un señor de barba blanca para que le entregara a usted. La carta decía: Hijo mío páguele bien a este señor, pues mira ha tenido una buena acción con una peseta que tenía me llegó para una misa para mí donde voy a gozar de Dios, y ahora págale pues carece él y su familia dale trabajo y lo que necesite, te lo pide tu padre.

Aquel home empezou a chorar, e díxoye: Como era ese señor que le dio esta carta, levouno ao salón e díxoye: Mire era ese señor, alí había un cuadro. (señor): ese era mi padre, y de aquí en adelante no carecerá de nada, porque le voy a dar todo lo que haga falta.

Aquelouno, púsoye comida, traballo, empleouno a él, douye escola aos rapaces, e non tiveron mais necesidad.

Tanto diñeiro como tiñan e non se ye ocorreu darye ao seu pai. Os sufragios mi madre querida.

GALIZA INFORMANTES 1999:37

En este relato se reflejan varios aspectos:

1.- La lengua: el hombre rico, así como el difunto aparecido, hablan castellano.

El hombre pobre habla gallego.

2.-El difunto aparecido no solamente habla sino que tiene la facultad de entregar un papel escrito; en este caso no está relatado quien ha escrito el papel: si el difunto o una tercera persona a través de él.

3.- Existe una reivindicación por parte del difunto de pedir sufragios. Esto se basa en el hecho de que para llegar a traspasar el purgatorio y gozar de la presencia de Dios, se considera necesaria la intercesión de los vivos.

4.-El difunto aparecido compensa al vivo por su ayuda, “el don” del intercambio está claramente expuesto en la carta que le entrega el aparecido para que su hijo vivo atienda las necesidades vitales de esta familia.

1.4. RELATOS DE “APARECIDOS” FOMENTADOS EN LOS VELATORIOS.

La importancia de este relato radica en que son los propios actores sociales quienes relatan su vivencia. En ella está la posibilidad del aparecido.

Esta recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.08.06,5-16:41 Transcripción de la grabación el día 1999.07.27,2.*

CASO J-Eu: Oxe é vinteseite de xullo de mil novecentas noventa e nove. Son as cinco menos vinte.

Tía Carmen: Eran dou borrachos de Carreira, antes non había carreteras, e antes había que ir por as leiras por a terra, facían camiños ea travesar, que eles vivían na Graña, e emborracháronse os dous, e tiñan que pasar por a Iglesia de Frions de San Paio. Entonces os borrachos levaban unhas cantas nocas, para comer na casa, entonces diye un ao outro, estaba oscuro e estaba chobendo, e díxoye un ao outro: Compadre, porque non comemos as nocas aquí. Pero non temos viño. E diye o outro, o viño vouno buscar eu, aquí a taberna, ao bar chamábanye a taberna.

Entonces, mentras que o outro foi buscar o viño, empezou a escachar nocas, e de aquela que esto foi antes da guerra, esto foi verdade eh, que o oín eu a un sacristán contalo en un velatorio. Entonces mentras que o sacristán de aquela tocábanse as nove, eran as últimas campanadas que daban, e de aquela os mozos estaban a tuna cas mozas...,e a esa hora todos os mozos tñíanse que recoyer, as mulleres pa dentro eos mozos marchando. E foi a tocar as nove, e veu aquel bulto chocando nocas, e pensou que eran dúas almas do outro mundo que se estaban debatendo, e chegou ao cura, chamábanye don Antonio, e era tato, tateaba. E entonces díxoye. Don Antonio tense que levantar.

Cura: E lojo.

Sacristán: Ai dúas almas na porta da Iglesia que se están debatendo.

Cura: E diye él, Juanciño, pero agora chobe.

Sacristán: Lévo eu a cabaleiro.

Coyeu o cura pusu a estola, preparouse para ir alí a retirar as almas. O que estaba escachando as// nocas pensou que era o do viño e díxoye: Vindeos compadre que ca sede que teño xa non os// vexo. Tío Juan tirou co cura, o cura era coxo, pero cando o sacristán chegara a casa xa o xura// estaba sentado na veirada da cama, xa correra mais que él. Risas.

Sacristán: Coño don Antonio por donde ven.

Cura: Vo-voando Juanciño, voando.

Sacristán: De oxe en diante xa non o levo mais a cabalo.
 Esto oíno eu mesma ao sacristán, que ye chamaban Juan.

Ibid:43

Este relato que es narrado en un velatorio por uno de sus protagonistas, el sacristán, y lo rememora tía Carmen en el momento actual.

Es importante señalar la época en que ocurre estas cosas.

Estamos en el periodo anterior a la guerra civil española. En más de un relato, los propios actores sociales sitúan los acontecimientos tanto en la memoria colectiva como en la individual, partiendo de hitos que han sido importantes para ellos. En este caso, la guerra civil ha sido un hito importante para toda una generación, que sitúa temporalmente sus relatos en un antes o un después del mismo.

Esta situación la contempla HALBWACHS, (1877-1945) en su obra *Mémoire collective*, en la que considera la memoria histórica como un punto de apoyo.

Nous reprenons contact avec le schème de l'histoire. C'est donc bien, dira-t-on, sur la mémoire historique qu'il faut s'appuyer.

HALBWACHS Maurice (1968):45

Para el autor, la memoria histórica es necesaria como punto de apoyo. Este pensamiento se confirma en este relato, donde la memoria histórica fija una época en un espacio-tiempo determinado en el que existen toda una serie de pautas regladas. Por ello, el momento en el que el sacristán ve a las dos personas en el atrio de la iglesia, no se corresponde con el hecho de que puedan ser vivos porque la hora en que todo esto ocurre, no es la adecuada. Por ello recurre a la aparición de los difuntos, esta posibilidad sí está en su memoria colectiva.

Avisa al cura. Esto es una constante en todos los relatos con los difuntos así como en los males de ojo o en los encuentros con el demonio. El cura pertenece al mundo de los vivos, pero es el intercesor de los dos mundos, el de los vivos y el de los muertos; tiene la facultad, dada por todo el colectivo social, de pactar entre ambos. Sus acciones pueden ser múltiples: desde expulsar al demonio o quitar los males de ojo, hasta solucionar problemas de salud.

Tengo el testimonio en este trabajo de Don Manuel, cura de Xuño, de 62 años que me lo relata en su despacho parroquial el día 14.07.1998 – 17:00

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra miércoles 15 de xullo de 1998 – 9:27*

Don Manuel: Non fai moitos meses ven unha señora donde min que andaban tras de ela os vivos e mais os mortos. E eu ye dixen: Usted foi ao médico. Señora: Fun Cura: E fixo o que ye mandou Señora: Non, eu quería bendicions. (Explícame o cura): Os curas de antes dedicábanse a das as bendicions por o libro Rosa: Para tranquilizar a xente. Cura: Sí, a bendicion non ye facía daño, pero a xente viñan con fé para que o cura ye votara o demo Rosa: E de feito iban tranquilos. Cura: Sí, si, pasaban unha temporediña, unha temporediña, hasta que volvían outra vez a floxear. Eu tuven aquí batallas fortes con eso, de médico dos espíritus. En unha ocasión, unha señora en paz descansa, quería que eu ye leera o libro, e eu dixen: mire señora a min non me mandaron aquí para eso sabe, e ela díxome: ¡Si non é para eso para que o queremos!, esto me pasou na casa vella, e eu ye dixen mire eu farei o que me mandaron, así que usted vaya tranquiliña si quer ir ao médico vai, si non quer non vai, e así, esas cousas.

GALIZA INFORMANTES 1998:5

Aquí se reflicha el cambio que, a partir del Vaticano II, se viene dando por parte del magisterio de los sacerdotes. Estos se niegan a dar las bendiciones por el libro ante diferentes problemas de la cotidianidad, e incluso ante situaciones de enfermedades mentales. No obstante, constato en el trabajo que realizo de las romerías, que la población va a seguir realizando ese intercambio a partir de un santo. Al mismo se le hace una ofrenda, se le realiza la petición, y, en definitiva, se establece un sofisticado diálogo con la trascendencia, que lo desenvolveré en otro capítulo.

Todavía actualmente me encuentro en la aldea de Bretal con un relato que se encuentra en la memoria colectiva en la que se reivindica el poder de los curas.

[Lila]XULLO DE 1999 – Casa d'Agra 1999.07.21,3-23:30

Pasou aquí na parroquia de Bretal, que un home era moi pobre, e solo tiña unha vaca, xa estaba de cura Don Francisco. A vaca deste home pareu un ternero moi xeitoso, pero dos tetos da vaca en lugar de salir leite salía sangue. O home desesperado foi donde seu veciño a decille o que ya pasaba, e xuraba e perxuraba a súa mala fortuna. O veciño aconséyoye que fora falar co cura e que ye contara o que pasaba. Pero o home facíase o remolón, dábaye respecto ir donde o cura. Por fin decideu ir e chegou donde don Francisco contandoye o da vaca, e que por Dios fixera algo poisto que é a única vaca que tiña. Don Francisco constestoye que esas cousas son de veterinario, que no son de él. O home foixe todo disgustado, e foi donde o veciño para berrar con él por mandarye ir ao cura. E o veciño diye: Cando falaste co cura. O home: Fai dez minutos. O veciño: Pois mira, fai dez minutos que a vaca deixou de sangrar e da leite.

E dime [Lila]: Ves ti o poder dos curas como é certo, o que pasa é que non queren que se sepa.

GALIZA INFORMANTES 1999:2

[Lila], que en la actualidad tiene 53 años, reivindica el poder de los curas. Lo mismo lo hará Gelucha, de 43 años, que durante mi trabajo de campo realizado en Bretal, me dirá que cuando era niña estaba muy a menudo enferma con anginas, y cuando se fueron a vivir a la casa nueva de l'Agra en 1962, el cura don Francisco, fue a bendecirla. Ella recuerda, asimismo, cómo en un momento de la bendición el sacerdote dijo: "Voy a bendecir a esta niña que lo necesita más que la casa"; con lo cual, según ella, nunca más volvió a estar enferma de las anginas. Para esta mujer los curas, si quieren, también tienen poder para curar enfermedades.

1.5. EL DIFUNTO RECIEN MUERTO ACOMPAÑA AL VIVO QUE ACABA DE ESTAR EN SU AGONÍA.

El caso que narro a continuación pertenece a mi familia materna, la casa de Pérez (aldea de Bretal, parroquia de Olveira – Coruña). El mismo ocurre en 1963, y me lo narra Madriña Manuela que nació en 1910 y vivió ella misma esta experiencia.

CASO K1-Es 1963, mi abuelo Juan Orellán que cuenta 57! Años y si bien toda la familia sabe que está con un cáncer terminal, a él le dicen que está convaleciente de su enfermedad, y realiza actividades cotidianas. Una mañana se levanta y al poco tiempo le dice a mi abuela Rosa que se quiere acostar y que llamen al sacerdote. La hermana de mi abuela, madriña Manuela, duerme en la Casa de l'Agra a petición de su hermana. Avisan al sacerdote que es don Francisco Rey Millán recién llegado a la parroquia, y mi abuelo pide la comunión, el sacerdote se retira y él pide rezar el rosario, así lo hace con su mujer y su cuñada quedándose de esta modo muerto. Madriña Manuela, sale de la casa d'Agra para avisar al resto de las personas, y mi abuelo recién muerto se coloca a su lado caminando junto a ella. Ella se pone a rezar, él no le dice nada, al llegar al camino de Zocadiño desaparece.

ROSA, MIS RELATOS BIOGRÁFICOS: 29.11.1999.

La actitud de Madriña es la de ponerse a rezar acompañada de su difunto cuñado. Éste le acompaña durante una parte del camino, con la misma corporeidad que tenía en vida, desapareciendo en el momento que ella llega al camino de Zocadiño que conduce a su casa. Madriña Manuela me ha matizado que en ningún momento sintió miedo.

A lo largo de este trabajo de campo ningún informante de la aldea me ha comentado este hecho. De lo que deduzco que este relato se ha mantenido solamente en el ámbito familiar.

1.2.9. PREMONICIÓN DE MUERTE VIENDO AL FUTURO DIFUNTO UNAS HORAS ANTES DE PRODUCIRSE EL FALLECIMIENTO.

El hecho ocurre durante la guerra civil en la parroquia de Olveira y me es narrado por Alianza, hija del fallecido. Recogido en sus relatos biográficos en el documento *Casa d'Agra jueves 17 de xullo de 1998 – 14:51*

CASO K2 Alianza: Eu nunca vin nada. O meu pai morreu de un ataque de asma, e entonces Manuela iba pa levar a Andrés, iba pa o vapor e iba moi cedo, en esto no noso alboyo había dous militares cos burros, e dormían encima da cuadra, e as catro da mañán, papá quería facer un pitillo de tabaco a ver si arrancaba, e entonces levantinme eu, quisen facer o pitillo e dixer: meu padre chamo a eles pa que veñan facer o pitillo.

E él dixo: non, lojo que hora é.

Eran as catro da mañán.

(Seu pai dixo): Estas non son horas de chamar unha muller a un home, deixaos estar.

Despois Angelina supo fecer o pitillo e pasouye o ataque.

E Manuela ao ir para carretera veu a mi padre. E eu ye dixer: Estás tola.

E ela: Eu vino.

E despois a tarde de estas horas, serían as cinco ou seis da tarde, morreu...unhas horas antes veuno Manuela que había de ir coyer o vapor de madrugada as catro da mañán serían.

GALIZA INFORMANTES 1998:9-10

El padre de Alianza fallece entre las cinco y seis de la tarde. Sin embargo, una mujer de la aldea lo vió hacia las cuatro de la mañana cuando iba a coger el barco de vapor.

No estamos ante un aparecido difunto, puesto que la persona todavía no ha fallecido, sino que estamos ante la aparición de la misma persona; lo cual es una premonición de su propia muerte.

2. APARICIÓN DE DIFUNTOS EN EL CONTEXO CULTURAL VASCO.

Quiero indicar en primer lugar que dentro del contexto vasco en ningún momento me han narrado los informantes su deseo de que se le apareciera un difunto, algo que sí se da en el contexto gallego. No obstante, me han sido narrados dos casos de apariciones que ha continuación voy a desarrollar. En el momento de mi recogida etnográfica en la zona de Aia, no encuentro ningún relato de aparición; éstos lo voy a encontrar en Pasaia (Gipukoa).

A este respecto, en el *Anuario de Eusko-Folklore* 40 / 1996-97⁴⁵, aparecen los datos que hacen referencia a los aparecidos, donde exponen entre otros:

“*Anima erratia* revenait et se faisait entendre dans les maisons où le défunt avait laissé des dettes (zorrak); ce phénomène cessait lorsque les gens de la maison payaient les sommes dues par le défunt”.

ANUARIO DE EUSKO-FOLKLORE zkoa 40: 262

Este hecho es publicado en 1997 y corresponde a este siglo veinte. Incluyen los datos del informante y la edad en los siguientes términos: “Mr. O. 75 ans, Jaxu.”; no hacen referencia al lugar donde se ha recogido dicha información, si bien deduzco Iparralde, no está señalado la población concreta.

El difunto no se aparece sino que se hace oír ante las personas de la casa, éstos interpretan que ha dejado deudas en vida, las pagan y el difunto deja de manifestarse.

A continuación la narrativa de los hechos que expongo a continuación se produce en círculos restringidos.

2.1. APARICIÓN DE UN HIJO A SU PADRE.

El primer caso que voy a exponer sucede en la población gipuzkoana de Pasai Kepa Deuna, el hecho ha sucedido recientemente según la informante que me lo narra el día 10 de junio de 1999.

Se va a producir en un matrimonio de setenta años en el que el marido es gallego y la mujer vasca. Ambos están en la cama, y su difunto hijo se aparece en la habitación de los padres. El

⁴⁵ Fundador: D. José Miguel de BARANDIARÁN. Director: Ander MANTEROLA. Comité de redacción: Jesús ALTUNA, Gurutzi ARREGI, M^a Amor BEGUIRISTAIN, Michel DUVERT, Juan GARMENDIA LARRAÑAGA, José Antonio GONZÁLEZ y SALAZAR, Karmele GOÑI, José Maria JIMENO JURÍO, Fermín LEIZAOLA.

padre lo ve, pero no así la madre. Este hijo murió de muerte violenta en un accidente de moto, cuando tenía veintiún años. Esto sucedió hace catorce años pero la aparición ocurre recientemente.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.06.10,4-16:46 TRANSCRIPCIÓN DE LA GRABACIÓN*.

CASO L-... José, el otro día estábamos en la cama y me dijo que se le había presentado el chabal así, al lado de la puerta, toda la vida hemos dormido con la puerta abierta, y entra el chabal y nos dice: Oye, estoy aquí.

Ego: Cuando venía de la calle.

Pepi: Cuando venía de la calle de madrugada, y dice éste que le veía igual, igual, igual que cuando venía entonces.

EUSKAL HERRIA INFORMANTES1999:7

Esta aparición me resulta interesante por el hecho de que la madre, que es vasca, vive en la misma casa donde nació, si bien siempre han tenido huéspedes gallegos. Sin embargo, Pepi Arrieta, de sesenta y nueve años, en ningún momento pensó en la posibilidad de ver a su hijo difunto en su corporeidad. Su marido José Prego, en cambio, que emigra con dieciséis años a Pasajes y que procede de la aldea de Corrubedo, (que yo trabajo en esta investigación), vivió en la colectividad de su parroquia esta posibilidad. Y es él quien actualmente ve a su difunto hijo.

Estamos ante un hecho que se produce cuando el matrimonio está en la cama. Entra la posibilidad de que el padre se encuentre en un estado de vigilia-sueño. Pese a todo, incorporo esta experiencia porque en estos actores sociales, ellos, la han vivido como aparición.

2.2. APARICIÓN DE UNA TÍA A SU SOBRINA, A LAS HORAS DE PRODUCIRSE SU FALLECIMIENTO EN EL HOSPITAL.

El caso que expongo a continuación corresponde a Patricia Berdeal, que tiene en el momento en que realizo la recogida etnográfica 37 años. Es ella quien me lo narra y es importante señalar aquí el hecho de que Patricia nace en la población gipuzkoana de Trintxerpe, de padre gallego y madre vasca. Su abuela paterna muere cuando ella tiene unos dos años, y en su vida adulta vivirá con sus padres, su marido, su hija y su abuela materna hasta el fallecimiento de ésta última. La familia siempre ha tenido un negocio y ella relata muchas historias contadas por los clientes, la mayoría de los cuales son gallegos.

La aparición que vive Patricia la narra solamente en su círculo privado de amistad y se produce en su propio domicilio de la población gipuzkoana de Oiartzun, barrio de Gurutzi, “Los Castaños”.

En el hecho que expongo a continuación es la propia informante quien reclama la experiencia de que realmente ella ha estado físicamente con su tía después de muerta. Es el año 1998.

CASO M... Yo a la tía Pepa, una semana antes de morir la vi en su casa, y yo cuando me iba, la tía me echó una mirada como diciendo no te voy a volver a ver, y entonces me volví porque sentí que me miraba, y efectivamente me giré, porque la tía para mi era muy grande, y volví y le dije, tía chiquita bonita, el sábado te prometo que vengo...Se murió un sábado pero yo fui a verla igual, y la noche del sábado al domingo, a las dos de la mañana que yo estaba en ese duerme vela que quieres coger el sueño y no concilias el sueño, se me apareció la tía Pepa en la habitación, además es que la vi tan normal, me acuerdo que ni llevaba ropa ni nada. Yo la vi y le dije: qué haces aquí tía, me parecía extraño no. Y me dice: cómo que que hago aquí, he venido a despedirte, y entonces la vi desnuda y le dije: Métete conmigo a la cama, se metió a la cama, me abracé a ella, puse el cuello encima de su pecho, me acuerdo que no tenía ropa, y así piel con piel, y tía pero estás bien, y me dice, si, si. Y le digo: Has ido a ver a Maite? Y me quedé superrelajada.

Ego: Estaba calentita.

Patricia: Estaba calentita, estaba gotxo, gotxo, y además olía a la tía, la toqué y me quedé superagusto.

Ego: Y tu marido también estaba contigo en la cama.

Patricia: También estaba conmigo en la cama, y yo le hice sitio, y él dice que yo estaba hablando. Pero pensó que estaba dormida.....la vi, la vi tan natural, ni estaba con un aura de luz ni ninguna de esas cosas eh, la vi normal como yo estoy ahora, lo único que no llevaba ropa, se metió conmigo a la cama y la tapé.

EUSKAL HERRIA INFORMANTES:28-29

En esta aparición la difunta habla y además entra en contacto físico con su sobrina, la cual la huele y además toca su piel, que está caliente. En el momento en que se produce la aparición, el cuerpo físico de la tía, ya cadáver, se encuentra en el tanatorio del Hospital Ntra Sra. de Arantzazu de Donostia (Guipuzkoa). La tía se muere el sábado durante el día, y la aparición ocurre la noche del sábado al domingo.

El marido de Patricia es vasco, y no ve la aparición de la tía. Piensa que su mujer está hablando en sueños.

Patricia no vive la aparición como una experiencia. Simplemente, está con su tía y habla con ella.

Este hecho al igual que el anterior, se produce cuando Patricia se encuentra en la cama junto con su marido, de nuevo entra la posibilidad de que ella está en un estado de vigilia-sueño. No obstante, si bien para ella no se ha producido una “aparición”, ella reclama que realmente ha estado con su tía suponiendo para ella una experiencia vivencial en su biografía. Por ello la incluyo en este trabajo.

3. ELISABETH KÜBLER-ROSS: SU LUCHA CIENTÍFICA ANTE LA APARICIÓN DE LA DIFUNTA.

Introduzco este hecho por la influencia que el pensamiento de esta autora tiene en diferentes foros. Elisabeth Kübler-Ross, es médico siquiatra, su trayectoria científica la voy exponer tal y como es anunciada en su libro *La muerte: un amanecer* (1991) (Título original: *Über den Tod und das Leben danach* 1989). “Doctor *honoris causa* de varias universidades, es reconocida mundialmente como una autoridad en materia de tanatología. Las experiencias científicas de la doctora Kübler-Ross permiten confirmar la existencia de una vida después de la muerte. Sólo se trata del pasaje a un nuevo estado de conciencia en el que se continúa existiendo, comprendiendo, y en el que el espíritu tiene la posibilidad de proseguir su crecimiento.”

La obra de esta mujer, nombrada a lo largo de toda esta década en diferentes foros: enfermos terminales, preparación al bien morir, etc. ha influido en la nueva cosmovisión del más allá. Y contempla a los aparecidos difuntos viviendo ella misma esta experiencia que a continuación expongo. Previamente quiero citar sus propias palabras respecto a cómo concibe ella la inmortalidad. Las tomo del libro arriba citado.

En el momento del nacimiento cada uno de nosotros ha recibido la chispa divina que procede de la fuente divina. Esto quiere decir que llevamos una parte de este origen, y gracias a ello nos sabemos inmortales.

KUBLER-ROSS Elisabeth:71-72

La inmortalidad, es reflexionada por la autora, partiendo de que va a ser en el momento de nacer cuando recibimos la chispa divina, y ello es lo que nos hace sabernos inmortales.

La inmortalidad, en mi reflexión, se halla en el gran arquetipo del mundo de las creencias cristianas, nuestros primeros padres fueron inmortales en su corporeidad, pasando, a partir del pecado, a conservar sólo la inmortalidad del alma.

Expongo a continuación la propia experiencia de la autora expuesta en el libro citado.

CASO O-...apareció una mujer delante del ascensor. Sin querer yo la miraba fijamente. No puedo describirla...

La mujer era muy transparente, pero no tanto como para poder ver a través de ella...

Desde el momento en que subió al ascensor la mujer se acercó a mí y me dijo: “Doctora Ross, yo debía volver. ¿Me permite que la acompañe a su despacho? No abusaré de su tiempo”...

Yo la miraba, pero no puedo ahora decir sin en aquel momento pensaba realmente que la señora Schwarz estaba delante de mí, sabiendo que había sido enterrada hacía diez meses. Además yo no creía que tales cosas fueran posibles.

Finalmente me fui a mi despacho. Toqué los objetos que conocía como reales. Toqué mi escritorio...Podréis imaginaros que todo ese tiempo yo esperaba que por fin aquella mujer desapareciese. Pero no desaparecía sino que me repetía insistente pero amablemente: “Doctora Ross, ¿me escucha?. Su trabajo no ha terminado todavía. Nosotros la ayudaremos, sabrá cuándo podrá dejarlo, pero se lo ruego, no lo interrumpa ahora. ¿Me lo promete? Su trabajo no ha hecho más que comenzar”.

Durante ese tiempo yo pensaba: “Dios mío nadie me creerá si cuento lo que estoy viviendo ahora, ni siquiera mis más íntimos amigos”.

En aquella época, evidentemente, yo no me imaginaba que un día podría hablar delante de centenares de personas. Por fin la científica que hay en mí terminó sobreponiéndose y astutamente le dije: “Ya sabrá usted que el pastor G. Vive actualmente en Urbana, puesto que ha vuelto a una parroquia”. Y continué casi inmediatamente: “Seguramente estará encantado de recibir una nota suya. ¿Ve usted algún inconveniente?”. Y le pasé un lápiz y una hoja de papel.

Naturalmente, no tenía ninguna intención de enviar esas líneas a mi amigo, pero necesitaba una prueba palpable, puesto que está claro que una persona enterrada no puede escribir una carta. Esa mujer, con una sonrisa muy humana, mejor dicho, no humana, con una sonrisa llena de amor, podía leer todos mis pensamientos. Yo sabía mejor que nunca que se trataba de lectura de pensamiento. Cogió el papel y escribió varias líneas. (Naturalmente, las enmarcamos y las guardamos como un tesoro.) Después dijo, sin abrir la boca: “¿Está usted contenta?”. Yo la miraba fijamente y pensaba: “No podré compartir con nadie esta experiencia, pero conservaré esta hoja de

papel”. Después preparándose para partir me repitió: “Doctora Ross, me lo promete, ¿verdad? Yo sabía que me hablaba de la continuación de mi trabajo, y le respondí: “Sí, lo prometo”. Desapareció. Guardamos todavía sus líneas manuscritas.

KÜBLER-ROSS, Elizabeth:60—64

Quiero destacar como elementos significativos de esta aparición los siguientes:

1. La difunta habla, trae un mensaje concreto.
2. Además escribe una nota.
3. Su aspecto corporal es de cierta transparencia.
4. Desaparece.
5. La lucha psicológica de la doctora consigo misma.

Introduzco esta experiencia en la que encontramos sus componentes en los relatos de mis informantes de los dos contextos culturales, y cuyos elementos (como el hablar con un mensaje concreto, escribir una nota y desaparecer) están presentes en ambas culturas.

Lo que no es común en estos rasgos es la lucha psicológica que mantiene la doctora consigo misma. Ella sabe que está ante una aparición, mis informantes viven la aparición, pero no saben que están ante ella. En ellos no se da lucha psicológica. Y en los dos casos en los que comienzan a rezar lo hacen porque consideran que están ante una alma que necesita de sus rezos en el viaje al más allá. (Caso K y Caso G).

En relación al aspecto corporal del aparecido, mis informantes no contemplan la transparencia de la corporeidad, sino una corporeidad compacta. Aunque en uno de los casos se narra que la aparición es hueca por la parte de atrás. Y también tenemos el caso de que partiendo de la corporeidad los aparecidos se transforman en luces.

CONCLUSIONES

Los aparecidos se van a presentar ante aquellos informantes que, en su religiosidad popular, tienen una visión del Purgatorio como camino de purificación, y que, por hallarse en ese estado intermedio, justifican y hacen posible la aparición.

También se da el caso de la informante M (Patricia de 37 años y perteneciente a la cultura vasca) que no cree en un estado intermedio, y piensa que el alma va directamente a la luz y no precisa de ningún tipo de intercesión. Otra peculiaridad de esta informante es el interculturalismo presente en su biografía partiendo de su propio grupo doméstico, en el mismo se halla la posibilidad de simbolizar desde dos culturas: la gallega y la vasca.

Por último, la nueva concepción del movimiento New Age, a pesar de creer que los difuntos no precisan de nuestras intercesiones (ya que se encuentran en la luz) admite, sin embargo, la aparición de los difuntos. En dicha concepción se refleja la intervención de ellos en nuestra cotidianidad, es decir, tienen la capacidad de presentarse e incluso realizar actividades como la escritura...

¿Qué nos ocurre a la especie humana?, ¿es tan desgarradora la muerte de nuestra corporeidad que necesitamos que se nos manifieste viniendo desde el más allá.? ¿No estamos ante la estructura de la Resurrección de los muertos en esta tierra?.

A este aspecto quiero anotar una reflexión recogida del *Dictionnaire de Théologie Critique* (1998), André DARTIGUES, respecto a las representaciones de la resurrección.

Et si, en fin de compte, aucune représentation de la r. et de la vie future n'est vraiment adéquate, cela signifie qu'elles visent un mystère sans commune mesure avec nos capacités expressives et imaginatives. Comme le mystère de Dieu auquel elle est étroitement liée, la r. Des morts n'est susceptible que d'expressions analogiques qui servent de support à la foi tout en s'effaçant devant la réalité qu'elles désignent.

DARTIGUES, André:993

Comparto este pensamiento en el que van a ser nuestras capacidades expresivas e imaginativas las que nos doten de una representación mental de la resurrección. Sin embargo, reconoce que si ninguna de nuestras representaciones nos resultan adecuadas es debido a que nos encontramos

ante un misterio incapaz de resolver desde nuestra mente, como nos ocurre con el propio misterio de Dios.

Respecto a la memoria colectiva hallamos la unidad Memoria/Olvido, cuyos elementos pueden ser o bien narrados o bien retroalimentados en el grupo, como ocurre en el contexto cultural gallego. No obstante, se está dando aquí un proceso de cambio al no admitir las nuevas generaciones la activación de ésta memoria.

O bien el hecho puede quedar silenciado pero sin dejar de estar presente en el grupo, como ocurre en el contexto cultural vasco en el que los dos casos

En mis informantes existen dos situaciones ante los aparecidos:

- 1) No se dan cuenta que están ante una aparición.
- 2) Si se dan cuenta de que es una aparición y rezan.

Respecto a la corporeidad, el aspecto es idéntico al que tenían en vida. Pero con la excepción de un hecho: se presenta hueco por detrás

En Kübler-Ross ante la aparición, a diferencia de mis informantes, se dan estas características:

- 1) Sí se da cuenta de que está ante una aparición.
- 2) Pacta con la difunta la manifestación de una prueba empírica.
- 3) Respecto a la corporeidad, el aspecto es luminoso, casi transparente.

Según todo lo aquí expuesto, el aparecido es una prueba de nuestra inmortalidad, es una representación más en la que la muerte no es sino un cambio de traje.

Para finalizar quiero concluir que van a ser ambos elementos, tanto el de la Representación Mental como el de la Memoria Colectiva, presentes en las culturas, los que permiten dotarnos de todo un abanico de posibilidades para que se produzcan en nuestra percepción unas realidades u otras.

A continuación en el capítulo II voy a exponer el hecho de las manifestaciones del difunto utilizando señales sensoriales.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICAS.

ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO (1999): *Catecismo de la Iglesia Católica*. Librería Editrice Vaticana. Edit. Alfredo Ortells y varias.

BIBLIA DE JERUSALEN (1998) Editorial Desclée De Brouwe, S.A. 1998 Bilbao.

CRISTIANI, L (1936).: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Tome Treizième.

DARTIGUES, André (1998), *Dictionnaire de Théologie Critique*.

DE SEYSELL, Chantall, (1986), *Dictionnaire de Spiritualité Tomo XII – II*

DENZINGER, Henrich y HÚNERMANN, Peter (1999), *El Magisterio de la Iglesia*.

FRAGUAS FRAGUAS, Anton (1931): *O culto ós mortos*. Historia de Galicia, Nós, (1931) Buenos Aires (1962).

FRAGUAS FRAGUAS, Antonio (1931): *Galicia Insólita* Librigal, A Coruña

GARCÍA ORELLÁN, Rosa: *Etnografía y relatos biográficos en Euskal-Herria y Galiza 1998-1999*(Sin Publicar)

GONDAR PORTSANY Marcial (1989): *Romeiros do Alén*. Edicións Xerais de Galicia.

GONDAR PORTSANY, Marcial (1989): *Romeiros do Alén* Edicións Xerais de Galicia.

HALBWACHS, Maurice (1968): *La Mémoire Collective*. Presses Universitaire de France.

KUBLER-ROSS, Elizabeth (1992) (1986 1ª.Publicación): *La Muerte un Amanecer*.

LÉPICIER (1936): *Le Dictionnaire de Théologie Catholique* (Tome Treizième)

MANTEROLA, Ander (1996-97): Anuario de Eusko-Folklore: Etnografía y paletnografía nº 40

SAN AGUSTIN (354-430): De cura pro mortuis gerenda (X-XV, 12-18:PL 40, 600-605

VANN GENNEP, Arnold (1873-1957)) (1909 1ª Publication): *Les Rites de Passage*. Buenos Aires (1962).

II PARTE: MANIFESTACIÓN DE LA APARICIÓN DEL DIFUNTO UTILIZANDO SEÑALES SENSORIALES.

INTRODUCCIÓN.

1.-MANIFESTACIÓN DEL DIFUNTO MEDIANTE LA PERCEPCIÓN SONORA	319
2.- A SECUNDINA “ <i>DE TATO</i> ” LE CONFIRMAN QUE LA SENSACIÓN QUE TIENE CORRESPONDE A SU PADRE DIFUNTO	321
3.- LAS ALMAS TIENE FORMA DE LUZ	324
3.1.CAMBIO EN LA INTERPRETACIÓN DE LA “LUZ” ENTRE LA GENERACIÓN NACIDA EN 1930 Y LA GENERACIÓN NACIDA EN 1950	326
4.- EL DIFUNTO COMUNICA A SU ESPOSA DONDE SE ENCUENTRA SU CADÁVER.....	329
5.- DIFERENTES MANIFESTACIONES EN EL MOMENTO DE PRODUCIRSE LA MUERTE.....	330
5.1. EN EL MOMENTO DE PRODUCIRSE LA MUERTE EN BRASIL, SE MANIFIESTA EN SU CASA DE LA ALDEA	330
5.5. OYE LA VOZ DEL QUE SERÁ DIFUNTO, EN EL MOMENTO EN QUE SE PRODUCE LA MUERTE.....	330
5.6. UNA “ <i>LAVAZADA</i> ” EN EL MOMENTO DE PRODUCIRSE LA MUERTE.....	332
5.7. EL SACRISTÁN VE DOS APARECIDOS DIFUNTOS QUE HAN FALLECIDO AHOGADOS	332
6.- MANIFESTACIÓN DE LOS DIFUNTOS EN EL CEMENTERIO Y LA TRANSGRESIÓN DEL HOMBRE DEMOSTRANDO SU VALOR	333
6.1. EN EL CEMENTERIO LOS DIFUNTOS PONEN LAS NORMAS	333
6.2. NARRANDO LA TRANSGRESIÓN ENTRE VIVOS Y DIFUNTOS EN EL CEMENTERIO.....	335
7.- EN REIRIZ (SANTIAGO) PUJAR PARA ORGANIZAR UNA FIESTA (“ <i>A FUNCIÓN</i> ”) TRANQUILIZA AL DIFUNTO.....	337
CONCLUSIONES	338
BIBLIOGRAFÍA.....	340

INTRODUCCIÓN.

El vivo “siente” la comunicación con el difunto; esta expresión está generalizada en todos los relatos. La forma de “sentir” mas común entre mis informantes, es mediante la percepción sonora, pero ello no supone que lo sienten todos los de la casa, sino solamente la persona que tiene cierta afinidad con el difunto. No obstante, existen casos en que todas las personas de la casa sienten los ruidos o las voces.

Respecto al hecho de ver a los difuntos, el número de los videntes es más restringido y escaso.

El olfato es otro medio de comunicación, no es tan generalizado como el oído pero también está en el colectivo.

Entre los relatos biográficos de los no videntes de ésta investigación, tanto en la parroquias coruñesas de Olveira como de Corrubedo, no he hallado ninguno en el que a lo largo de una biografía no hayan “sentido” en algún momento algo respecto a los difuntos

1.1. MANIFESTACIÓN DEL DIFUNTO MEDIANTE LA PERCEPCIÓN SONORA.

Voy a mostrar la percepción de los difuntos a través del sentido del oído. Esto tiene una peculiaridad: puede ser percibido por todas las personas que están en ese momento juntas, o únicamente por una persona. Todo parece apuntar a que la decisión es del difunto, puesto que, como veremos a lo largo de esta exposición, dos personas están juntas, la una oye al difunto y la otra no lo hace así. Esto ocurre con un difunto concreto, pero con otro difunto la situación es inversa.

El caso que expongo a continuación se halla recogido en el documento etnográfico *Casa d’Agra miércoles 15 de xullo de 1998 – 20:41*

Rosa:..., é o oído nada mais, e nada mais, eu non vín a ningún cando me dixo: “Eu son María”. Non todos somos iguais, eu teño catro fillos pero como min ai una a María Dolores a mais nova...eu teño despertado ao meu home, e dime: cala Rosa, eu non sinto nada.

GALIZA INFORMANTES 1998:8

La informante pertenece a la parroquia coruñesa de Olveira, ha nacido en la década de los años mil novecientos treinta y esta experiencia la ha vivido recientemente. Expone cómo en cierta

ocasión, estando en la cama con su marido, ella le despertó para que prestara atención a la llamada del difunto; sin embargo, solamente es la mujer quien la percibe.

A continuación voy a mostrar otro caso que es narrado por [Lila]⁴⁶ de 53 años, en la parroquia de Olveira.

Los relatos biográficos de esta informante abarcan el período de los años 1998-1999. El suceso que a continuación expongo lo narrará en dos fases; en la primera fase expondrá que se le ha quitado un gran peso de encima al poder narrarlo, y en la segunda fase proporcionará todos los datos del mismo.

La dificultad de esta informante es debida a que sus dos únicas hijas, universitarias, ridiculizan la experiencia de la madre. Según la propia informante ha compartido únicamente con su esposo dicha vivencia.

Lo voy a exponer con su testimonio,

Recogido en el documento: *Casa d'Agra 1999.08.02,1-16:51*

[Lila]: O caso é que xa fai cinco anos que morreu e todavía oxe cando se queda dormida as mañáns oye a súa voz que a chama igual que sempre. Esto ao principio o decía as súas fillas, pero xa fai tempo que non di nada xa que se ríen dela, e decidu gardalo para ela.

Ao bar acude moita xente e a ela mais de unha vez ya contaron vivencias destas, pero ela a xente sempre yes di: Cala a boca que eso xa non ai.

GALIZA INFORMANTES 1999:4-5

La muerte de la madre de [Lila] se produce en 1994. Desde este momento su difunta madre le despierta todos los días a la manera como lo hacía en vida, es decir, llamándola por su nombre. En un primer momento (estamos en el año 1994) comenzó a comentarlo en su grupo doméstico, pero ante la actitud de sus hijas, de no dar credibilidad a la experiencia de la madre, [Lila] decide guardar silencio. El comentario lo realiza únicamente con su esposo. Éste, sin embargo, no percibe el sonido. En la exposición del punto 5.2., seguimos con el mismo matrimonio, ambos están juntos, y otro difunto se va a comunicar con el esposo y no lo hará con la esposa.

⁴⁶ Lila es el seudónimo que la propia informante se pone así misma, por ello va entre corchetes. Del mismo modo es seudónimo Xosé indicado entre corchetes.

La situación que vive este grupo doméstico, respecto al nivel permitido en la activación de la memoria colectiva, se muestra en la actitud que [Lila] adopta en el espacio público, concretamente en su actividad profesional en el bar. A los clientes que le exponen sus vivencias les recomienda que no digan nada, “porque eso ya no ocurre”.

[Lila] completa en el segundo año la experiencia vivida con su difunta madre. Además de oír su voz, también oye el sonido de la manilla de la puerta de la habitación.

Recogido en el documento Pablo-Enea 1999.08.04,3-12:55

[Lila]: pero miña nai non solo chama por min sinon que ademais fai o ruído ca manilla da porta, tal e como ela o facía cando estaba, e si está [Xosé] na cama, él non oye a mamá, solo a oyo eu.

Ibid:6

Su esposo, que está a su lado en la cama, no es despertado por la voz y el sonido de la manilla de la puerta que realiza la difunta, solamente se despierta [Lila].

2.- A SECUNDINA “DE TATO” LE CONFIRMAN QUE LA “SENSACIÓN” QUE TIENE CORRESPONDE A SU PADRE DIFUNTO.

Secundina “*de Tato*” tiene setenta y cinco años en el momento en que recojo sus relatos biográficos. Vive desde casada en la aldea de Bretal, si bien ella nació en Oleiros, lugar donde transcurre su infancia y primera juventud. Este relato corresponde a esa época. Todo comienza por un susto nocturno y una posterior “sensación” que estaba siempre con ella.

Recogido en el documento *Secundina de Tato amortaxando en Bretal. Transcipción vernes17 de setembro (1999) en Oleiros*

Secundina:..mira cando morrera mi padre, así a falar dos difuntos, dixer eu: “Dios mío si papá necesita algo que mo dixira, que eu teño valor”.

Un día estaba na cama e a mamá pegábase así un dolor nun brazo moi forte, e levantábase así da cama a pasear, e as veces viña donde min e si estaba destapada na cama tapábame, e de alí, eu estaba deitada na cama e estaba despierta como estaba agora, e puséronme unha man na cara fría, fría como a neve. E eu dixer: Ai mamá vaite a deitar que estás moi fría, pero non me dou tempo a dicir moi fría porque eu non a vin, e fun eu e a chamín. Mamá, mamá, e deron un golpe moi grande na porta da habitación, eu tapín a cabeza e non vín nada. E miña tía Cirila tamén sinteu e tomeu medo.

Había sete meses que morrera meu pai, e despois eu dixen: ¿Tía Cirila, sienteu algo esta noite?.

E díxome ela, eu sentín Secundina, eu sentín un golpe moi grande na casa, ademais sentinche a ti berrar.

(Secundina):E non acudeu.

(Tía Cirila): Non miña filla, que eu coyín moito medo, moito medo.

Nós estábamos que morría mamá. Pero bueno, eu iba para o río e tiña sempre unha man a agarrarme así por detrás...e eu non facía mais que chorar, e dime tío Pepe: ¿Secundina que tes?.

(Secundina): Non teño nada.

(Tío Pepe): Mira, díxome mi hermana que che encontrou xa por dúas veces chorando.

E díxeny eu: mamá non sei tío Pepe, guapa non está.

(Tío Pepe): está miña filla, está guapa tu madre.

(Secundina):Non morrerá, sabeo Dios.

(Tío Pepe): Non miña filla, túa nai non morre. Mira vouche a decir unha cousa si tes medo, unha noite uns, outra noite outros.

(Secundina): Non fai falta tío Pepe que non temos medo, non temos medo...pero ese home tanto estuvo que ye dixen: Mire tío Pepe, eu teño que a mín pásame esto.

(Tío Pepe): Miña filla, ti sabes si o teu padre tiña algunha promesa por ahí para facer.

E díxeny eu: Eu promesas sei que tiña unhas misas para dar as almas a san Antonio, eran tres, algunha sei que as dou pero non sei si as dou todas.

(Tío Pepe): Bueno pois mira, vaiye ter as misas ao teu pai e verás como che pasa eso, eso foi que teu pai viña para decirte o que ye facía falta, él está padecendo.

Ao outro día, agarrín e xa me fun donde o cura don Arturo. E díxeny: mire don Arturo, veño donde usted para que me teña estas misas, téñamas por a intención de papá.

(Cura): Qué tes lojo Secundina.

(Secundina): Podendo ser téñamas canto antes, a mín pasoume esto.

(Cura): ala, ala, eso son visions túas, non pasou nada.

Pero as misas tívomas, xa mas anunciou o domingo e xa mas tuvo. E eu despois de aquelas misas xa non tuven mais medo, eso pasoume, desde esa jamás, os de alá cos de alá, e os de aquí cos de aquí.

GALIZA INFORMANTES 1999:11-12

Secundina, piensa en la posibilidad de que es su madre quien se va a morir. El golpe en la puerta de su habitación activa en ella una alerta premonitoria. A esto hay que añadir la sensación física de una mano cogiéndole desde atrás, lo cual le provocará una gran angustia. Los vecinos de la aldea se dan cuenta de que está triste y hablarán con ella para que solucione dicha situación.

1. Cuando siente una mano fría sobre su cara, Secundina piensa que es su madre que ha venido a taparla.
2. El golpe de la puerta, le alerta de que éste hecho proviene del otro mundo, tiene miedo y se tapa la cabeza. Es un denominador común en los relatos biográficos de la parroquia de Olveira en todo este siglo: cuando ocurren golpes dentro de la casa, éstos se atribuyen a manifestaciones de los difuntos.
3. La tía Cirila también oye el golpe y los gritos de Secundina, pero no se mueve de su sitio por el miedo que todo ello le provoca.
4. La angustia de Secundina, pensando que está ante una premonición de muerte de su madre, se produce por la apreciación sensorial de una mano que le agarra por detrás.
5. Los lloros de Secundina alertan a los vecinos.
6. La observación de los vecinos de la aldea y su actitud de ayuda hacia Secundina nos muestra la pedagogía que utilizan para que ella diga lo que realmente le ocurre.
7. El vecino investiga si el último difunto de la casa, que era el padre de Secundina, tenía alguna promesa pendiente.
8. Secundina recuerda la promesa que hizo su padre a San Antonio de ofrecer misas en sufragio por los difuntos. Sabe que algunas si se han ofrecido pero no sabe si lo han sido todas.
9. El vecino le aconseja a Secundina que ofrezca las misas prometidas por su padre.
10. Acude al sacerdote y éste quita importancia al asunto diciéndole que “eso son visiones tuyas no ha ocurrido nada”. Secundina interpreta esto en el sentido de que el sacerdote no quiere decir nada, lo cual queda confirmado (para ella) en el hecho de que el sacerdote dijo estas misas en un tiempo muy breve.

A partir de esta experiencia no dice ya que los difuntos le piden lo que necesitan, ella misma concluye: “los de allá con los de allá y los de aquí con los de aquí”.

Estamos ante un testimonio en el que es la comunidad quien aborda a la joven para que exprese su situación. El consejo del vecino y la actitud del sacerdote le llevan a la resolución de su problema.

3.- LAS ALMAS TIENEN FORMA DE LUZ.

Voy a comenzar narrando el testimonio de un vidente de la parroquia de Olveira, Manuel “*de Camián*” de 87 años, y que es el único testimonio vivencial que tengo de una persona que “ha andado en la *Compañía*”.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d’Agra lunes 20 de xullo de 1998-23:19*

Ego: E qué forma teñen.

Manuel: Son luces como a llama de unha vela. Cando un corpo morre esa luz é a alma da persona que deixa o corpo. E moita xente de aquí viron en aquel entonces afojados que aparecían na praia. Viron as luces. Pero os animais cando morren non deixan luz. Esa luz non é a luz do fósforo dos osos. E a luz da almiña que deixa o corpo.

Ibid:3

El alma del difunto para Manuel “*de Camián*”, tiene forma de luz. Este hecho está muy desarrollado en la memoria colectiva de la parroquia de Olveira. Lo voy a señalar a continuación.

En la década de los años mil novecientos treinta vivían auténticos pactos de oración para así protegerse en la comunicación con los dos mundos.

Recogido en el documento *Casa d’Agra jueves 16 de xullo de 1998-21:47*

Alianza: Eu era rapaza pero sentin o conto que o falaban. E xuntábanse alí todos a xogar a pincha no Baloqueiro, alí había a pincha e xogos de bolos, non sei si te acordarás [dirigiéndose a mi madre].

...e ao chegar a casa nós tñíamos o portal, e había dúas luces, e meteuse, [el hombre que vió las luces] xa non dou a volta ao portal, se meteu por o furado para adentro e petou. Pero para o outro día a mañán falaron o conto e despois non salía pa tuna sin rosario porque colleu medo, porque eso son almas, aí que rezar un pedrenuestro e decir: “si es de este mundo que Dios te guíe, e si és do outro, vaite”. E Sebero dixo: son dúas luces como dúas bolas e pasan donde elas e están soplando pero non ves mas que a luz sola non ves velas.

GALIZA INFORMANTES 1998:1-2

El relato situado en la infancia de la informante, (década de los años mil novecientos treinta) muestra en primer lugar la relación que establecían entre la luz y el alma de un difunto. Si bien

ésta tiene unas características determinadas, es una luz que está sola, no hay ningún elemento combustible (como la vela) que la sostenga.

Existe una plegaria ante ella donde se halla el padrenuestro y la invocación: “Si eres de este mundo que Dios te guíe, si eres de otro, márchate”.

Del mismo modo tío Franciso de Serradas, de 94 años en 1999, dice que nunca vio nada, pero, sin embargo, narra un episodio que lo guarda en su memoria como una duda permanente ante la visión de una luz. Lo voy a narrar con sus propias palabras.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d’Agra 1999.07.10,6-15:15*

Tío Francisco: Sabes o que vin eu. Unha vez viña de San Martiño tarde, e alí donde o muro do Crego púsose unha luz ahí na Carballeira, así de esta altura e lumeando, parece que variando co tempo. Eu quedinme así. E dixeran: Coño, será boa cousa. Agarrín, cortín por a leira do Crego, fun cara o Alboyo de Santos, vin por as toxeiros para acá, e vin. Para o outro día, vou mirar a ver donde está o lume si fixo fogueira, fun mirar e había tanto como aquí, eu non vin borraya ningunha de facer lume. Eu que carayo sei. Eso foi o que vin, non vin outra cousa mais.

GALIZA INFORMANTES 1999:15

Tío Francisco vio la luz. Le entra la duda si es fuego o algo del otro mundo. Ello lo refleja en la expresión “*será boa cousa*⁴⁷”. Cogió otro camino, y al día siguiente fue a comprobar si en aquel lugar había restos de fuego. Como no vio nada de eso, la duda le quedó a lo largo de su vida.

Por su parte tía Dolores Orellán que nació en la segunda década de este siglo veinte, y vivió siempre en su casa de la aldea de Bretal, narra el hecho de que las maestras que venían de la ciudad a “poner escuela” a los niños vivían en su casa. Éstas siempre decían que en las aldeas se veían “esas cosas” porque no había luz; esto no ocurría en la ciudad.

En esta investigación no tengo la oportunidad de etnografiar a una maestra que haya estado en estas parroquias a lo largo de este siglo; sin embargo, sí tengo la oportunidad de recoger el testimonio de una maestra que ha estado en la aldea coruñesa de Cespón desde 1920 hasta finales de los años mil novecientos sesenta; por ello incluyo su testimonio.

En 1920 existían personas urbanas que consideraban estos fenómenos como supersticiones de la gente de las aldeas.

⁴⁷ “*Será boa cousa*” en castellano significa: ¿Será buena cosa?. En este contexto la pregunta hace referencia a la duda que se establece de si será de este mundo o del otro.

Recogido en el documento etnográfico: *Doña María Cigarrán, 102 años fue maestra en Cespón, transcripción de la grabación realizada en Santiago, C/ Pitelos nº2. O día 13 de xullo de 1999 martes.*

Doña María: Yo nací en Santiago. En 1920 tenía yo veinticuatro años empecé en Boalo la parroquia que está al lado de Cespón, me dieron escuela allí, estaba de Santiago a cuarenta kilómetros, eran pocos comparados con otras escuelas que estaban a muchísimos más kilómetros...la vecina que tenía yo más próxima, de noche me decía: veña señorita, veña a ver, mire, y una luz efectivamente que pasaba. Y me decía pues pasa todas as noites. La luz estaba permanente no estaba de paso. Yo la luz la vi, pero no pensé nada, pero para ella esa luz no era cosa de este mundo.

GALIZA INFORMANTES 1999:3

En la misma época la existencia de diferentes memorias colectivas en los distintos contextos urbano y rural, hace que un mismo fenómeno se perciba de diferente modo. Para la maestra, la luz era de un caminante, para la mujer de la aldea la luz no era de este mundo.

Siguiendo en la parroquia de Olveira, la generación nacida en la década de los años cincuenta, ante el encuentro de la luz no van a pensar en la posibilidad de que sea un difunto, para ello tiene que intervenir la memoria colectiva de la generación anterior.

3.1. CAMBIO EN LA INTERPRETACIÓN DE LA “LUZ” ENTRE LA GENERACIÓN NACIDA EN 1930 Y LA GENERACIÓN NACIDA EN 1950

En el último tercio de siglo el miedo a recorrer los caminos de la aldea de noche, pasa de ser por los difuntos a ser por los vivos.

Este hecho lo voy a exponer con el testimonio de María “*de Lema*”, de 46 años. Después de cenar, puede ir a casa de alguna amiga o a la de su suegra, regresando luego a media noche

Recogido en el documento *Casa d’Agra vernes 24 de xullo de 1998 – 9:32 Transcripción de la grabación.*

María: ..e vin ca miña sogra as catro da mañán, e ela quedou na súa casa que é o camiño do dolmen, e eu nunca tuven medo, nin meu sogro (difunto) nin me acordaron os mortos,...solamente medo a que me salera algún borracho de ahí do bar e me fastidiara a vida, son unha persona casada e que dirá a xente, pensará que eu o fixen adrede, teño o meu home no mar, e teño os

meus fillos, e eu por os fillos sempre o digo, deixaríaa vida en calquera parte, porque eles non teñen por que ter unha nai tonta nin que falen da súa nai. Teño medo de eso, que veña de noite e que calquera por calquer cousa me faja daño a min, e que me culpen a min, porque é a palabra de ese señor contra a miña, eso si que me da medo, non os mortos, si os vivos.

GALIZA INFORMANTES 1998:9

El texto refleja el cambio en la interpretación de la luz.

1. En la primera mitad de siglo, observamos que en los relatos biográficos, tanto en hombres como en mujeres, existe miedo a recorrer la aldea, sobre todo al pasar delante de la iglesia y del cementerio y en los caminos, donde siempre estaba la posibilidad de un encuentro. Ya en la década de los ochenta prácticamente no existe esto en las nuevas generaciones, si bien permanece el planteamiento ante la muerte: “me dan más miedo los vivos que los muertos”.
2. La norma social de los vivos es la que impera en María “*de Lema*”; ella es una mujer casada y su esposo está fuera, tiene hijos, y si a ella le ocurriera “algo”, es decir, que “fuera agredida por un vivo”, ella se auto-culparía, porque se considera garante de la honra de toda su familia.
3. En los relatos de los más mayores, no se nombra la honra de la familia cuando las mujeres recorren de noche los espacios físicos de la aldea y pueden ser agredidas. Voy a incluir aquí el relato de mi propia tía abuela Angelita Orellán, de 86 años. Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.08.09,1-18:58 Transcripción, Grabación 1999.07.23,5*

Tía Angelita: ...andaban moito as mulleres por ahí, as dúas da mañan xa iban cas bañeiras de roupa, andaban de noite, e nós xa as oíamos berrar nos pinares que viñan buscar piñas, berraban entre elas e ademais con algún que iba a asesarlas e elas os corrían, risas.

GALIZA INFORMANTES 1999:4

Tía Angelita interpreta los gritos de las mujeres y el acoso masculino como algo totalmente normal. Para ella está ante lo cotidiano y no entra en categorías moralizantes.

A continuación voy a exponer un hecho ocurrido a María “*de Lema*”, en 1986. María va a ser acompañada por una luz.

Recogido en el documento *Casa d'Agra 24 de xullo de 1998-9:32. Transcripción da grabación.*

María: Salindo da casa da miña amiga, eran as doce da noite ou así, e díxome a nai que de aquela estaba ben, voute pasar, e ye dixen eu: que vá.

Eu: Nunca tuveste medo a andar de noite por os camiños da aldea.

María: Non, e menos pensando nos mortos.. si eles non van facer daño, eu penso que si me quiseron aquí por que me van facer daño despois, non sei por qué pasou aquel día, eu salín da casa da miña amiga e pasín un camiño moi corto que aí hasta chegar a carretera, e de pronto vin unha luz, e xa había luz na aldea.

Eu: Cando foi.

María: Xa aí doce anos, entoces facera dous anos que morrera (o sogro).

Eu: E como era a luz como de unha vela.

María: Mais mais, era como si de pronto se encendera unha bombilla..., si, si camiñaba hasta aquí abaixo.

Eu: E ti tiñas medo.

María: Non, non.

Eu: E qué pensaste cando viste a luz.

María: Cando vin a luz pensei que a luz se marcharía no cruce, ou que subiría a unha casa, ou que sería un vicho que touvera algo de lume, eu iba tan campante por a aldea...eu andando e ela (a luz) a tres metros...eu non pensín nada, ada, unha noite clariña, con luna.

Eu: Non tiña sonido.

María: Para nada, solamente oíanse os meus pasos, tac, tac...pero a sorpresa miña foi cando cheguín ao portal a luz vaixe, e ao chegar a noso portal disen eu: baixeme a luz...

Eu: Os teus pais estaban inquietos.

María: Inquietos...expliquei o caso e ven a mente o meu sogro(diye a nai): ¿cómo ibas a ter medo muller, como ibas a ter medo si iba o teu sogro contigo?.

María ye responde a súa nai: Pois si era él mejor que mejor, alabado sea Dios.

GALIZA INFORMANTES 1998:9

A María no se le ocorre pensar en ningún momento que se halla acompañada de un alma. He aquí enumeradas algunas de las principales características de lo que ella me narra:

1. Es media noche, y María viene de casa de una amiga.
2. La luz se coloca a unos tres metros de ella y la acompaña hasta el portalón de su casa.
3. La aldea tiene alumbrado por todos los caminos, la luz no es como la de una vela, ni tiene sonido, sino que es una luz fuerte como de una bombilla.

4. En ningún momento María piensa que es el alma de un difunto. Entre las posibilidades que puedan dar significado a la luz se encuentra la de que “*será un vicho con lume*”
5. Al llegar a casa y mientras cuenta lo ocurrido a sus padres, piensa en su suegro difunto desde hace dos años. La intervención de su madre en ese momento, asegurando que la luz que le acompañaba es un alma, le da la confirmación.

María de Lema es acompañada por una luz, que puede ser interpretada de muchas maneras. Sin embargo, en la misma parroquia para la generación nacida en la década de los años treinta, la luz es un alma, y así se lo garantiza su propia madre, que le dice que es un difunto.

4. EL DIFUNTO COMUNICA A SU ESPOSA DONDE SE ENCUENTRA SU CADAVER.

Este hecho me es narrado por tía Carmen “*A Vixana*”, de sesenta y nueve años. El barco de su marido naufraga en la mar, y entierran “su cadáver” en Ferrol, cuando en realidad él se encuentra todavía a bordo.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.08.05,4-12:56 Transcripción da grabación realizada o luns día 1999.07.26,1.*

Eu: E cando se ve un home que xa morreu na mar afojado, ti o ves co aspecto normal.

Tía Carmiña: Sí, si, ti velo igual, igualito.

Eu: Pero usted non o tocou non.

Tía Carmiña: Non, tocoume él a min, unha man fría, pero foi en sonos, e coidadiño que eu con aquela man despertín, e díxome. “Ponte tranquila, que eu non son o que estou enterrado en Ferrol, que eu estou no barco enteiro”. Porque eu xa quisen encender a luz e xa non había nada, e foi certo que estaba enteiro no barco, si, unha man fría. A del era unha man fría, e estaba ben enteiro co jersey granate, igualito que cando vivía

GALIZA INFORMANTES 1999:25

Va a ser el mismo difunto quien comunique a su esposa dónde se encuentra su cadáver. Esta es la interpretación que la propia informante da a esta experiencia.

5. DIFERENTES MANIFESTACIONES EN EL MOMENTO DE PRODUCIRSE LA MUERTE.

Estas manifestaciones se pueden percibir desde el aspecto auditivo hasta la expresión táctil.

5.1. -EN EL MOMENTO DE PRODUCIRSE LA MUERTE EN BRASIL SE MANIFIESTA EN SU CASA DE LA ALDEA.

Este hecho es narrado por una mujer de unos setenta y pico años y ocurre en la década de los años treinta. En el momento de la muerte, se manifiesta la difunta en su casa de la aldea.

Esta Recogida se realiza en Corrubedo en la casa de tía Carmiña “A Vixana”, se halla en el documento *Pablo-Enea 1999.08.06,5-14:43 Transcripción de la grabación realizada 1999.07.26,1*

Tía Rosa con dificultades para falar: E cando ven da festa foi pa cama, as doce da noite sinteu rascar debaixo da cama, e unhas pisadas por as escaleiras arriba, ye chamaban as brasileiras que eran do brasileiro. E elas a sentir as pisadas por as escaleiras arriba, e rascando debaixo da cama e levantáronse.

E para o outro día dixo unha de elas, “e voume, voume para Corrubedo que estou asustada”. E de alí a uns días un telegrama do Brasil: “Morreu Rosiña as doce da noite”, a cama de Rosiña era donde sentían eso, e Rosiña morreu de parto as doce en punto e foi a habitación.

GALIZA INFORMANTES 1999:36

Se comprueba que realmente ha sido una manifestación de la difunta cuando se confirma el día y la hora del fallecimiento, que coincide con la experiencia vivida por la informante. Esta experiencia se expresa en el sonido de las pisadas subiendo las escalera y el sonido de “rascar” debajo de la cama.

5.2. OYE LA VOZ DEL QUE SERÁ DIFUNTO, EN EL MOMENTO EN QUE SE PRODUCE SU MUERTE.

El hecho ocurre en Bretal, a incios de la década de los años mil novecientos cincuenta; si bien el matrimonio está junto, será el hombre quien oye al difunto y no la mujer. Lo voy a exponer tal y como lo tengo recogido en el documento *Casa d’Agra 1999.07,21,3-23:30*

[Lila] estando vivindo no Rueiro de abaixo, ye pasou [ao seu home] que tiña un primo en Xuño, e iba bastante a súa casa, e tiña unha forma de falar moi súa, así cas súas bromas e o seu saludo de sempre.

Unha mañán que estaba o seu home na casa de descano xa que vira de navegar, e estaba todavía na cama, e de pronto o seu home ye di, ahí está o teu primo, e levántase da cama pónse os pantalons e vai en camisa.

[Lila] ye di: Pero [Xosé], que non oyo nada.

Seu home: Como que non oyes, si acaba de falar aquí como fai él sempre. E hasta saleu fora da casa ao camiño e non veu a nadie.

Ao cabo de dúas horas chegaron a súa casa a deciryas que morrera afogado o seu primo.

E pregunta [Lila]: ¿A qué hora morreu?.

E ye din que as dez e media. Xusto a hora en que o seu home oyeu ao seu primo falar na súa casa, aunque ela non oeu nada. Eso ye pasou ao seu home pero non dixeron nada a nadie.

GALIZA INFORMANTES 1999:3

Ambos han nacido en la década de los años mil novecientos cuarenta y deciden no comentar con nadie la experiencia vivida. La voz de la persona que fallece en ese momento solamente es percibida por el hombre, la mujer que está a su lado no la oye. En este matrimonio, ambos perciben a los difuntos pero no de forma simultánea.

En el mismo instante en el que el marido de [Lila], [Xosé] oye su voz, se produce la muerte del primo ahogado.

1.- Pese a estar junto el matrimonio, solamente Xosé es quien oye la voz del primo, el saludo tiene la naturalidad de siempre. Xosé está tan convencido que incluso sale fuera del portalón de la casa a mirar.

2.- Dos horas más tarde llega la noticia del fallecimiento del primo.

3.-Coincide que es a las diez y media cuando fallece, y en ese mismo momento es cuando Manuel le oyó en su casa.

4.-El hecho tiene categoría de premonición en el momento en que le anuncian la muerte del primo.

5.-Deciden no comentar nada a nadie. Estamos a finales de los años mil novecientos setenta, las narrativas van replegándose fuertemente. Incluso dentro del grupo doméstico no se narra a todos los miembros del mismo.

5.3.-UNA “LAVAZADA”⁴⁸ EN EL MOMENTO DE PRODUCIRSE LA MUERTE.

Esta narración circulaba por la aldea de Bretal durante la juventud de Francisco Pego, que actualmente tiene 87 años, y corresponde a la década de los años mil novecientos treinta. El golpe en la cara lo recibe la mujer en el momento en que se produce la muerte de un miembro de la casa.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.08.08,7-18:27, Transcripción.*

Eu: Usted touvo algunha vez algunha adevisa.

Francisco: Eu non, pero teño un amigo que a súa irmán si touvo unha adevisa, estaba na porta da casa tomando o fresco e a irmán levou unha lavazada na mesma porta.

Eu: Qué é unha lavazada.

Coro: Unha trompada. Meteuse na casa a gritar e en ese momento merreu o irmán.

Ibid:12-13

Una vez más, la premonición se manifiesta en el momento del fallecimiento.

5.4. EL SACRISTAN VE DOS APARECIDOS DIFUNTOS QUE HAN FALLECIDO AHOGADOS.

A Corrubedo llega la noticia de que dos marineros han desaparecido en la mar, el pueblo comienza a organizarse y será el sacristán quien comunique a sus vecinos que los dos marineros ya están muertos; también les revela sus nombres. Estos hechos se sitúan en la primera mitad del siglo veinte.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.05,4-12:56 Transcripción da grabación realizada o luns 1999.07.26,1.*

O sacristán que había, unha vez salía a xente e decía: “Morreron dous homes no barco de fulano”, e dixo él: “fulano e mais fulano”; xa os vira él na porta do Agro cando iba para tocar a Igrexa, excusades de buscar, decían que faltaban dous homes pero non sabían quen era, e ese sacristán dixo: fulano e mais fulano, que os vin eu onte a noite que estaban falando na porta do agro.

Eu: Cando en realidade estaban traballando no mar.

Tía Carmiña: Estaban no mar eos viron.

GALIZA INFORMANTES 1999: 25

⁴⁸ *Lavazada*: Significa en castellano tortazo.

El sacristán ha visto a sus vecinos marineros en el momento en que éstos tenían que estar en la mar, por lo tanto se instaura la sospecha. Existe un denominador común en todas las narrativas de aparecidos: se confirma que lo que han visto era un aparecido en el momento en que le comunican su fallecimiento. Otra característica general de todos los informantes es la sospecha implícita de que están ante un aparecido, aunque esto último no lo verbalizan

6.- MANIFESTACIÓN DE LOS DIFUNTOS EN EL CEMENTERIO Y LA TRANSGRESIÓN DEL HOMBRE DEMOSTRANDO SU VALOR.

Comenzaré nombrando al antropólogo Antonio FRAGUAS FRAGUAS en su monografía *Galicia insólita* (1973)

No se puede ir a un cementerio por apuesta porque a lo mejor se abren las sepulturas y es necesario pasar por los bordes ya que si caes en una tumba abierta se cierra y quedas allí para siempre.

FRAGUAS FRAGUAS Antonio(1973):131

Si bien en los relatos de mis informantes no se da esta especificidad respecto a pasar por los bordes de las sepulturas para no caer en ellas, no obstante sí está implícito el hecho de que las sepulturas se abren y de ellas pueden salir los difuntos. El hecho de que en el cementerio es un lugar de manifestación de los difuntos, se halla de forma explícita en los dos relatos que muestro a continuación y de forma implícita en los demás relatos.

6.1. EN EL CEMENTERIO LOS DIFUNTOS PONEN LAS NORMAS.

Existen muchos relatos de los más mayores respecto al temor a pasar por delante del cementerio; el hecho que narro a continuación refuerza ésta situación.

Tía Carmiña: ...Un día vivía Manuel de Valiño, fará dous anos que morreu ese home, él era o enterrador do cementerio pero él non veu nada, e quiso entrar pero foi imposible entrar en non veu nada, pero unha forza que ye votaba pa atrás, e díxolle ao cura.

-Díxolle o cura: “Cando sea así non entres, vaste media hora e despois ves, cando é así é que non che deixan pasar”.

E volveu a pasar outro día, e xa non fixo forza, non quiso empuxar.

E él dixo: Pero eu non vin nada, como unha forza votándome así, queréndome empuxar...

Ibid:15

1. Una vez más acuden al sacerdote ante cualquier sospecha de algo relacionado con los difuntos.
2. En la respuesta del sacerdote se encuentra implícito el hecho de que son los difuntos quienes no le dejan pasar al enterrador.
3. Insistencia del informante de que él no vio nada, pero sigue admitiendo que esa fuerza “invisible” no le permitía pasar al cementerio.

Al igual que ocurre en este relato, una de mis madriñas tuvo una experiencia similar en la década de los años setenta. Mi madre, Rosa Orellán, es quien lo narra.

Recogido en el documento etnográfico. *Pablo-Enea 1999.08.10,2-17:09 Transcripción da grabación realiza en Corrubedo na casa de Xoaquina 1999.07.08,4.*

Miña nai: Madriña Benita cando morreu Herminia, iba todos os días ao cementerio, e iba con ela tamén tía Encarnación da Salleira. Pero xa se pusera o sol, alí estaba outra muller chorando. E de alí sinte unha voz: “Benita, vaite, márchate”, tres veces.

E púsose: Jesús, Ave María Purísima.

E a outra muller ye di: “qué é esto miña filla”.

E dixeron: vámonos pa casa.

Ao outro día foi donde o cura e ye contou. E dixo o cura: Deye unha misa. E ye vou decir unha cousa. Os mortos cos mortos, eos vivos cos vivos. Coidadiño que me vaya de noite ao cementerio.

GALIZA INFORMANTES 1999:4

Este relato al igual que el anterior, muestra que el cementerio es un lugar de manifestación de los difuntos. Está anocheciendo y, en este caso, ambas mujeres reciben la orden de que se marchen, si bien dicha orden va dirigida solamente a una de ellas, madriña Benita.

Al sacerdote se le consulta lo ocurrido, ofrecerá una misa por la difunta y sintetizará la norma con el siguiente dicho: “Os mortos cos mortos e os vivos cos vivos⁴⁹”. De forma implícita se recuerda con ello que hay que seguir la norma impuesta por los difuntos.

6.2. NARRANDO LA TRANSGRESIÓN ENTRE VIVOS Y DIFUNTOS EN EL CEMENTERIO.

Tío Francisco de Serradas nació en 1906 en la parroquia de Olveira. Nunca vio ni sintió nada; sin embargo, ha vivido una fuerte riqueza expresiva de experiencias en su comunidad respecto a las apariciones.

Recogido en el documento *Casa d’Agra 1999.07.10,5-11:21*

Tío Francisco...pero non ven acá ninquén. Ahora principalmente nesos cortellos que fan ahí, como va a salir coño que non ten mais que este ancho, e cos ladrillos e cemento e quen sale de ahí. Alá aínda podíanse levantar, pero non se veu cova ningunha despois, eso é cousa da xente.

Miña nai: Tío Francisco disque é o espírito.

Tío Francisco: O espírito non coño que os que van e contan o conto e atoparon con ela, disque viña xente viva como a que aí agora.

Ibid:11

No concibe que sea el espíritu quien se aparezca, puesto que los videntes narran que los aparecidos tienen corporeidad, con lo cual él piensa que tienen que salir de la tumba para presentarse. Respecto al cementerio lo considera un lugar sagrado.

Lo voy a exponer con su propio testimonio:

Eu teño vido por San Martiño e na porta de San Martiño sacar a gorra e rezar por todos que había alí dentro, si señor por todos que había alí dentro, si señor por todos os difuntiños que estaban alí enterrados, eso sí, pero non iba dentro eu a chamar alí por ninguén aunque me pagaran co que vale todo San Martiño.

Ibid:13

Tío Francisco reza siempre que pasa delante de la puerta del cementerio, sin embargo el llamar por los difuntos, él eso no lo realizaría nunca, pero sí hombres de su generación y juventud lo van a realizar, lo voy a exponer en su testimonio:

⁴⁹ “Os mortos cos mortos e os vivos cos vivos”: Los muertos con los muertos y los vivos con los vivos.

Tío Francisco: Bueno pois alí na Pedreira o do Vigués. Bueno, pois si vas chamar donde tío Manuel a porta do cementerio págoche un cuartillo de caña. Era moi cañero, moi borracho. Bueno pois veña o cuartillo de caña para acá, e sa tomou un chupo, sa se puso contento, e disque se puso a porta e dixo:

“Manuel, levántate, non estés sempre durmindo, levántate”. E disque saleu de dentro e empezou con él a piñas e a patadas, que él non veu a ninguén pero que levou as de Jesucristo, eso pudo ser algún pillo que se foi agachar alí, ou non, eu non vin.

Miña nai [Rosa Orellán nacida en la década de los años treinta]: Teño oído que unha vez un que viña de alá da Carballosa dixo: “Eu son capaz de irye cagar a sepultura do vigués”. Algo ye deron. Agarrou, saltou a muralla, baixa o pantalón e ponse a cagar encima da sepultura, carayo.

Tío Francisco: Coño, eso está mal feito.

Miña nai: E quedou alí. Alí quedou teso. Tuvéron que ir buscar ao cura de San Pedro, e dixo o cura: Ai coidadiño, por ser protestantes pódense salvar como nós, coidadiño, os mortos cos mortos, e os vivos cos vivos.

Ibid:12

En ambas narrativas, acuden al cementerio mediante una apuesta. En la primera, invocará al difunto, invitándole a levantarse de la tumba, y como respuesta recibirá una paliza. El propio narrador se ha quedado en la duda permanente: no sabe si fue un vivo o un muerto quien se la propinó.

En la segunda narrativa, el cementerio es protestante, y la apuesta es la de evacuar encima de la tumba. El miedo le paraliza, le impide moverse. Solamente el sacerdote es quien le puede solucionar esta situación.

Ambos casos nos muestran el desafío ante la transgresión de la sacralidad del camposanto.

Entre las mujeres no existen apuestas para ir al cementerio, sin embargo sí se dan entre los hombres, incluso actualmente en hombres de edad activa; ésto me es narrado que lo hacen en los bares. Este hecho pertenece a la parroquia de Corrubedo. Esta recogido en el documento *PEPITO DE MARIA TERESA. 46 AÑOS Casa d’Agra 1999.07.28,3*, y pertenece a la parroquia de Corrubedo.

Pepito faranos o comentario que no bar entre os homes sólese apostar dicindo a ver quen se atreve a ir de noite ao cementerio, pero nadie se atreve, e Pepito mesmo di que él tampouco iría por cartos.

GALIZA INFORMANTES 1999:1

Este testimonio narrado por Pepito, de 46 años, expresa cómo todavía actualmente existe este recrearse en el diálogo respecto a la transgresión con los difuntos. En este final de siglo sigue actualmente vigente en el mundo masculino este tipo de desafíos y muestras de su valor.

7. EN REIRIZ (SANTIAGO) PUJAR PARA ORGANIZAR UNA FIESTA (“A FUNCIÓN⁵⁰”) TRANQUILIZA AL DIFUNTO.

Lo que narro a continuación se halla en el contexto cultural gallego, pero en otra comunidad. En ésta tienen su peculiar forma de simbolizar y de pactar con los difuntos.

Estos hechos corresponden a la parroquia de Reiriz (Santiago) y son narrados por dos mujeres hermanas nacidas a principios de siglo veinte. En mis parroquias no existe ésta categoría de manifestación por el hecho de que el difunto era “cabo de casa”, dueño de la casa.

Recogido en el documento etnográfico *Florida “as vellas” Casa d’Agra sábado 4 de julio de 1998. Transcripción de la grabación.*

Aurora vella mais vella: Cando faltaba un difunto que era cabo da casa, despois había moitas perdas na casa.

Cando morría unha persona que era cabo de casa e decían así sa os nosos abuelos, había perdas, ben morría un animal, había perdas e pasaban cousas. En unha casa da nosa parroquia, tamén pasou eso, que quiseron facer algo, non sei si o ficeron ou non. En moitas casas había ruido e tamén miraban aí que facer cousas.

Rosa: E qué había que facer.

Vellas: Aí que facer unha ofrenda. O que quería facer as cousas tiña que ir as doce da noite a preguntar e que contestaran.

Rosa: Unha voz do outro mundo, había que facelo as doce da noite para que contestaran.

Vellas: sí, si. Temos oído que unha vez e de eso non aí moitos anos, andaba un home ao gando, por o día e tamén ye chamou a esa rapaza e díxolle que tiñan que facer unha ofrenda, unha función.

Ego: Pero en qué consiste esa función.

⁵⁰ *Función*: En este contexto significa una apuesta, la familia que la gana es la que tiene el “honor” de pagar la fiesta. Con lo cual se tranquiliza al difunto.

Vella: E unha festa, sí danse cartos ...púxanas cos cartos e quen mais vota por riba. E ouvo griterio na casa.

(As dúas vellas comencan a chorar e din): sí, o día da función., estaba toda a familia. E había medo e foi xente a casa a acompañalos e tamén o cura.

GALIZA INFORMANTES:4-5

En mis parroquias estudiadas no hay ninguna premonición que adquiriera un mayor protagonismo según el lugar que el difunto ocupa en la casa. Sin embargo, esto sí ocurre en la parroquia de Reiriz en Santiago. En la misma el difunto es “*cabo da casa*”, es decir, el dueño de la casa y cuando fallece se va a manifestar como tal.

1º.-El difunto ocasiona alguna pérdida en la casa, cómo la muerte de un animal.

2º.- Se manifiesta mediante sonidos.

3º.- Los miembros de la casa van a intentar pactar con el difunto. Para ello tienen que llamarlo a las doce de la noche y preguntarle qué quiere.

4º.- En este caso quiere una función.

5º.- Significa que la casa tiene que pagar una fiesta y para ello tiene que participan en una puja con las demás casas de la aldea.

6º.- En este caso concreto el día de la “función” se manifiesta de nuevo el difunto mediante sonidos, con lo cual el sacerdote y la familia tienen que “pactar” mediante los rezos colectivos.

CONCLUSIONES:

Tal y como exponen los informantes sus experiencias, todo parece indicar que son los mismos difuntos quienes deciden la persona a la que se van a manifestar; ello queda perfectamente reflejado con los dos informantes citados [Lila] y [Xosé]. Este matrimonio es un claro ejemplo de la elección que los propios difuntos hacen con los vivos: unos difuntos se manifiestan a uno de ellos y otros difuntos se manifiestan al otro.

La exposición se halla en el punto 1 y en el 5.2.

La luz en el camino, hasta la generación nacida en la década de los años cincuenta, era un alma. Para las siguiente generaciones, existen otras posibilidades como “*un vicho que tería algo de lume*”, es decir, un “vicho luminoso”, y ésta es la interpretación que la informante da a la luz.

La anterior generación, la nacida en la década de los años mil novecientos treinta, es quien refuerza (ante la siguiente generación) una única interpretación: la luz es un alma.

El cementerio como lugar de manifestación de los difuntos queda patente en las diferentes narrativas. En éste capítulo sólo expongo la relación de la transgresión establecida en el lugar donde los difuntos tienen sus normas. Sin embargo, en el capítulo de esta tesis “*El Poder de la palabra y la fe en la curación para la mente cultural gallega*”, el cementerio es un lugar de pacto con el difunto para pedirle que coja “el aire” que ha depositado en un vivo a su paso.

Actualmente, el cementerio como lugar de demostración de valor por parte de los hombres sigue vigente y prueba de ello es el diálogo que todavía mantienen los hombres de la generación nacida en la década de los años cincuenta. De las demás generaciones nacidas no tengo constancia en esta investigación.

Respecto a la aparición del difunto sin su corporeidad, en los casos aquí expuestos se dan dos situaciones claramente diferenciadas: Las experiencias vividas en la década de los años mil novecientos treinta son narradas por esa generación en su grupo de edad y vividas en esa memoria colectiva. Sin embargo, en la generación nacida en la década de los años cuarenta y cincuenta, sus experiencias ya no son narradas, no solamente en el grupo doméstico, sino tampoco en su grupo de edad. Estas quedan limitadas a alguna persona de su confianza.

En la parroquia de Reiriz (Santiago), existe una categorización del difunto por ser “*cabo da casa*”, es decir, la persona que representa a la casa (el “cabeza de familia”, denominación vulgar castellana).

En la memoria colectiva de ésta parroquia, los difuntos se manifiestan produciendo alguna pérdida en la casa, y el pacto con ellos está consensuado mediante los siguientes gestos:

- 1) hablar con el difunto.
- 2) realizar una “funcion”, donde la puja de dinero es imprescindible. Esto provoca en la familia una importante reorganización económica.

En mis parroquias estudiadas, a partir de mediados del siglo veinte, comienza a dejar de activarse paulatinamente la memoria colectiva mediante la narrativa vivencial individual. Ésta queda relegada en los grupos de edad y en personas restringidas, lo cual es una muestra del cambio en el modo de vida. Éste pasa del apoyo comunitario al apoyo

individual. No obstante, la necesidad inherente a cada individuo-miembro de simbolizar la muerte, hará que, aún sin nombrar las experiencias, éstas se sigan dando y reclamando como tales en las síntesis biográficas de cada uno de los actores sociales.

A continuación voy a mostrar la simbolización de las almas errantes.

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA DE ESTA SEGUNDA PARTE:

FRAGUAS FRAGUAS Antonio (1973) *Galicia insólita*.

GARCÍA ORELLÁN Rosa: *Etnografía y relatos biográficos en Euskal Herria y Galiza 1998-1999 (Sin publicar)*.

III PARTE: “A SANTA COMPAÑA”/ALMAS ERRANTES.

INTRODUCCIÓN.....	345
1.- LA PENITENCIA TARIFADA DESDE LA EDAD MEDIA A NUESTROS DÍAS. RELACIÓN SIMBÓLICA DE ESTA CON LA CUANTIFICACIÓN DEL TIEMPO DEL PURGATORIO EN LA COSMOVISIÓN GALLEGA	354
1.1. PRIMER CASO DE PENITENCIA TARIFADA: LAS ALMAS PECADORAS VAN AL FINAL DE LA COMITIVA.....	356
1.2. SEGUNDO CASO DE PENITENCIA TARIFADA: EL DIFUNTO PROTEGE A UN FAMILIAR Y TIENE QUE PURGAR TRES AÑOS MAS	358
1.3. TERCER CASO DE PENITENCIA TARIFADA: UN DIFUNTO FAMILIAR CUMPLE UNA PROMERSA DE UN VIVO Y PASA A ESTAR EN EL ÚLTIMO LUGAR DE LA COMITIVA.....	359
1.4. CUARTO CASO DE PENITENCIA TARIFADA: LA DIFUNTA MADRE PROTEGE AL HIJO VIVO Y PASA AL ÚLTIMO LUGAR EN LA COMITIVA	360
1.10. QUINTO CASO DE PENITENCIA TARIFADA: LAS ALMAS DEL PURGATORIO SE AYUDAN ENTRE ELLAS	361
2.- EL TESTIMONIO VIVENCIAL EN LA COMPAÑA DE MANUEL DE CAMIÁN.....	363
2.1. MIS INTENTOS DE ACERCAMIENTO A MANUEL DE CAMIÁN	363
2.2. PRESENTACIÓN DE MANUEL DE CAMIÁN Y SUS VIVENCIAS DE JUVENTUD	366
2.3. MANUEL DE CAMIÁN: SUS INICIOS Y DESARROLLO DE SUS EXPERIENCIAS EXTRASENSORIALES	367
2.4. LA VIVENCIA EN LA COMPAÑA DE MANUEL DE CAMIÁN EN LA MEMORIA COLECTIVA DE LA PARROQUIA	370
3.- LA COMPAÑA EN SU ASPECTO PREMONITORIO	372
3.1. ASPECTO PREMONITORIO DE LA COMPAÑA EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA	373
3.1.1. CONFUSIÓN DEL VIÁTICO CON LA COMPAÑA	373
3.1.2. “EL RESPLANDOR” DE LA CASA DURANTE LA AGONÍA	378
3.1.3. “EL RESPLANDOR” SE EXTIENDE A LA ALDEA	379

3.1.4. “SINTIENDO” A <i>COMPAÑA</i> EN OLVEIRA DA IGREXIA: <i>TROTAR DE CABALOS</i>	380
3.1.5. A <i>COMPAÑA</i> ES EL MIEDO DE LA GENTE.....	384
3.2. MANIFESTACIONES COLECTIVAS EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA ANTE LA <i>COMPAÑA</i>	386
3.2.1. PASAN LA NOCHE REZANDO EN LA TABERNA	386
3.2.1.1. DE LA EXPERIENCIA COLECTIVA A LA INDIVIDUAL: TEMOR ANTE LA SENSACIÓN DE FUERZA DELANTE DE LA IGLESIA	387
3.2.2. LA PRESENCIA CONTINUADA DE UNA LUZ EN LA ALDEA DE BRETAL PRODUCIRÁ UNA RESPUESTA	388
3.2.3. EL VALOR DE UN HOMBRE ANTE EL TEMOR EN EL CAMINO.....	388
3.2.4. IMPACTO EN LAS NUEVAS GENERACIONES ANTE UNA VIVENCIA COLECTIVA.....	389
3.3. ASPECTO PREMONITORIO DE LA <i>COMPAÑA</i> EN LA PARROQUIA DE CORRUBEDO	393
3.3.1. TÍA CARMiÑA “A VIXANA” MOSTRANDO LA COSMOVISIÓN.....	393
3.3.2. VIVENCIA PREMONITORIA DE LA MUERTE SIGUIENDO UNA LINEA GENEALÓGICA.....	397
3.3.5. REACCIÓN DE UN JOVEN ANTE EL ENCUENTRO CON TÍA CAMIÑA EN LA NOCHE	402
3.3.6. PRESENCIANDO EL CONFLICTO INTERGENERACIONAL.....	404
4.- LA <i>COMPAÑA</i> RECORRIENDO LOS CAMINOS.....	405
4.1. BAJO LA VISIÓN Y EXPERIENCIA DE FUEGO	405
4.2. “SINTIENDO” EL RECORRIDO DE LA <i>COMPAÑA</i> A TRAVÉS DEL SONIDO	408
4.3. PRODUCIÉNDOSE LA TRANSGRESIÓN ANTE EL ENCUENTRO CON LA <i>COMPAÑA</i>	409
5.- DIFERENTES FORMAS DE DEJAR LA <i>COMPAÑA</i>	413
5.1. DEJA LA EXPERIENCIA DE LA <i>COMPAÑA</i> MEDIANTE EL PAGO DE SUFRAGIOS POR LAS ALMAS DEL PURGATORIO.....	413
5.2. MEDIANTE UNA GALLINA NEGRA.....	414
5.3. ENTREGANDO LA <i>FACHA</i>	417

5.5. MANUEL DE CAMIÁN: INTENTANDO DEJAR LA EXPERIENCIA DE LA COMPAÑA	409
6.- A TRAVÉS DEL CONTACTO FÍSICO COMPARTE UN NO VIDENTE CON UN VIDENTE LA VISIÓN DE LA COMPAÑA.	419
7.- A COMPAÑA DOS ANXELIÑOS.	420
8.- CONCLUSIONES.	424
9.- PREMONICIONES.....	428
9.1. “UNA LLAMADA” ES PREMONICIÓN; UNA VEZ OCURRIDO EL FALLECIMIENTO QUEDA CONFIRMADA.	429
9.2. RECONOCE LA PREMONICIÓN, NO SABE QUIEN VA A FALLECER.	429
9.3. RUIDOS EN LA CASA QUE SON PERCIBIDOS POR TODOS.....	430
9.4. TRES DÍAS ANTES DE FALLECER UNA PERSONA “HUELE A MUERTO”	433
9.5. PREMONICIÓN DE [XOSÉ], A TRAVÉS DEL SONIDO DE LA PUERTA	434
9.6. PREMONICIÓN CARACTERÍSTICA DE LA PARROQUIA DE OLVEIRA: NUNCA MUERE UNO SOLO, DETRÁS HAN DE IR OTROS DOS.	435
9.6.1. EL SONIDO DE LA CAMPANA EL DÍA DEL ENTIERRO ANUNCIA LA SIGUIENTE MUERTE.	436
9.7. SITUACIÓN ACTUAL EN LOS GRUPOS DOMÉSTICOS RESPECTO A LAS PREMONICIONES EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA.	438
9.7.1. PREMONICIÓN MEDIANTE LA VISIÓN DE UNA MUJER VESTIDA SEGÚN LA FORMA TRADICIONAL DE LUTO.	438
9.8. PREMONICIÓN DE MUERTE DE UNA PERSONA DE LA PARROQUIA DE OLVEIRA PERCIBIDA EN OTRA CULTURA.	439
CONCLUSIONES.....	440
BIBLIOGRAFÍA.....	445

INTRODUCCIÓN

En 1998 cuando ya empiezo a profundizar en los relatos biográficos en el contexto cultural vasco, concretamente en las poblaciones gipuzkoanas de Aia, Aduna y Pasaia, pese a abarcar todos los grupos de edad, no existe una narrativa vivencial en mis informantes respecto a las almas errantes. Sin embargo, el paleoantropólogo Don José Miguel de BARANDIARAN, en el *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*(1923), dedicado a Creencias y Ritos Funerarios, expone en varias poblaciones de Euskal Herria la existencia de apariciones y de almas errantes, lo voy a señalar con sus propias palabras:

PROCESIÓN NOCTURNA.- Un hombre del caserío *Landa*, que está no lejos de la iglesia y del cementerio de Larrauri, oyó una noche repique de campanas. Salió a la ventana y vio una procesión que desfilaba delante. Un individuo que repartía velas a los de la procesión, dio una al casero. Cuando hubo amanecido, vio éste que la supuesta vela era un hueso humano. La noche siguiente le llamaron a la ventana y le obligaron a devolver la vela.

BARANDIARAN José Miguel (1923): 35-36

Existen unas características en esta narrativa:

- 1) Es de noche.
- 2) El sonido: el casero se despierta ante el repique de campanas.
- 3) Sale a la ventana y ve una procesión.
- 4) Le entregan una vela de noche, que con el día resulta ser un hueso.
- 5) Por la mañana el casero es llamado a la ventana y tiene que devolver lo que pertenece a la noche.

Elementos de los aquí expuestos existen también en las narrativas vivenciales del contexto cultural gallego, donde el sonido de las campanillas del Viático se confunde con la *Compañía*⁵¹ y donde la vela de noche es un hueso durante el día.

En la generación nacida en la década de los años mil novecientos treinta las vivencias con la *Compañía*, ya empiezan a ser muy escasas, y ya prácticamente desaparecen dichas vivencias en las siguientes generaciones. Si bien a lo largo de este siglo en las dos parroquias estudiadas, (Olveira y Corrubedo), todas la generaciones hemos tenido la oportunidad de oír los relatos de la *Compañía* que han vivido nuestros mayores.

La manifestación de las almas del purgatorio en el mundo de los vivos es una realidad todavía vigente actualmente de forma vivencial en la cultura gallega. El hecho de que una narrativa sea vivencial es una categoría que establezco ya que la diferencio de toda aquella narrativa que exista en el colectivo, pero que no sea vivencial en el mismo, es decir, sus actores sociales no son los protagonistas de la misma. Tanto la narrativa vivencial como la no vivencial (que es la dimensión del cuento y del mito) tienen la fuerza de dotar de significación simbólica a los actores sociales.

Sigo aquí el pensamiento de Claude LÉVI-STRAUSS, en la entrevista que le realiza Didier ERIBON, y que está recogida en la monografía *De près et de loin* (1988)

C.L. –S.: Est-ce une polémique? Avec *Totem et tabou*, Freud a construit un mythe, un très beau mythe d'ailleurs. Mais comme tous les mythes, il ne nous dit pas comment les choses se sont réellement passées. Il dit comment les hommes ont besoin d'imaginer que les choses se sont passées pour tenter de surmonter des contradictions.

LÉVI-STRAUSS Claude(1988): 150

Esta dimensión del mito, como elemento simbólico que nos sirve para pactar con nosotros mismos dentro de lo consensuado en la memoria colectiva, se halla en el nivel donde se estructuran nuestros pensamientos. Por ello mismo, considerado el mito de nuestros primeros padres que a partir del primer pecado cometido, pasan de inmortales a mortales en su cuerpo físico, pero inmortales en el alma nos proporciona la estructura de la inmortalidad respecto a la muerte.

Del mismo modo, la narrativa del cuento sin la vivencia de sus actores sociales, pasa, al igual que el mito, al mismo nivel de estructuración de nuestro pensamiento. El segundo nivel en nuestros comportamientos humanos es el de la acción. Es en ella donde se hallan las narrativas que expongo a continuación. Esta acción está consensuada en una memoria colectiva. En este final de siglo veinte, dicha memoria colectiva está siendo prácticamente replegada a las vivencias de los más mayores. Los actores sociales, en el momento de realizar esta investigación en las dos parroquias estudiadas, han oído narrativas que han sido vivenciales.

No obstante, mostraré el contrapunto de cómo se simbolizan éstas narrativas cuando las mismas ya no son vivenciales. Esto lo haré mediante la entrevista que le realizo a un informante, Don Carlos García Bayón, profesor e historiador que vive en la parroquia de Xuño situada a unos

⁵¹ Compañía: (Según el diccionario normativo Galego-Castelán (1994): Compañía, *sf.* Compañía, persona o personas que están o acompañan a otras. ACOMPAÑAMIENTO. COMPAÑÍA. **Santa Compañía**,

quince kilómetros de mis parroquias estudiadas. El informante ha nacido en la segunda década del siglo veinte.

Con él vamos a reflexionar los siguientes aspectos:

- 1) De la *Compañía* vivencial a la fijación de la misma.
- 2) Concepción de las almas errantes para Don Carlos García Bayón.
- 3) Concepción sobre la actualidad en la cosmovisión gallega respecto a la muerte.

- 1) De la *Compañía* vivencial a la fijación de la misma:

Esta categoría nos muestra ese momento en el que los actores sociales dejan de vivir en su cuerpo físico y sensorial la experiencia simbólica de la narración de la *Compañía*.

Cuando esto ocurre el simbolismo radica en otro nivel que es el del substrato.

Voy a definir el concepto de substrato tal y como está recogido por María MOLINER en el *Diccionario de uso del español* (1994), donde expone:

Substrato. (Del lat. “substratus”, de “stratus”; v. “ESTRADO”) 1 (filosofía). *Esencia de una cosa. 2 (acepción no incluida en el D.R.A.E.; culto). Origen, estrato profundo, sedimento, tradición, *fondo o raíz de una cosa; cierta fase pretérita perceptible en el estado actual de ella: “El substrato popular del tema. El substrato de su infancia de campesino.”

MOLINER Maria (1994):1220

Es decir, a nivel social la simbología que deja de formar parte de la vivencia de los actores sociales, pasa a formar parte de la “raíz” de los comportamientos culturales de ese colectivo.

Voy a reflexionar junto con Carl Gustav JUNG, en su obra *Tipos Psicológicos* (1994) (Título original: *Psychologische Typen* by Prof. C.G.Jung (1971), respecto a la personalidad global de los actores sociales donde expone lo siguiente:

sí-mismo (Selbst). En cuanto concepto empírico llamo sí-mismo al conjunto íntegro de todos los fenómenos psíquicos que se dan en el ser humano. El sí-mismo expresa la unidad y totalidad de la personalidad global. Pero en la medida en que esta última, a consecuencia de su componente

procesión nocturna de las ánimas.

inconsciente, nunca puede ser consciente sino de manera parcial, propiamente el concepto de sí-mismo es empírico sólo en parte y, por tanto, en esa misma medida es un *postulado*.

JUNG Carl G.:562

Al igual que para JUNG el sí-mismo sólo puede ser consciente de manera parcial, así mismo el simbolismo que pasa a la categoría de substrato va a dejar de tener ese elemento de consciencia total que brota de la experiencia vivencial, bien sea física o sensorial.

Siguiendo reflexionando con JUNG, respecto al sí-mismo

El sí-mismo no es una idea filosófica, pues no enuncia su propia existencia, es decir, no la hipostasía. Intelectualmente tiene tan sólo el significado de una hipótesis. En cambio, sus símbolos empíricos poseen con mucha frecuencia una significativa *numinosidad* (por ejemplo, el mandala), esto es, un valor sentimental a priori (por ejemplo, *Deus est circulus...*, el tetráctilo pitagórico, la cuaternidad, etc.), y con ello se revela como una *representación arquetípica*, que se distingue de otras representaciones del mismo género por ocupar un lugar central, en correspondencia con la importancia de su contenido y numinosidad.

Ibid:563

El sí-mismo descansa, para el autor, en la representación arquetípica, ocupando un lugar central a nivel simbólico. En mi análisis el substrato como elemento simbólico se manifiesta en representaciones arquetípicas, pero no tiene que ocupar necesariamente un lugar central en las mismas. Ello forma solamente una parte de dichas representaciones dinamizadas en un conjunto.

Esto ocurre en el binomio personal y colectivo. En éste último la manifestación se denomina Ethos, que es un concepto más amplio que el de la manifestación de los substratos. En el Ethos se halla la síntesis original tal como la expuso Claude LÉVI-STRAUSS, en la entrevista que le realiza Didier ERIBON en la monografía *De près et de loin* (1998). A lo que yo añado que dichas síntesis se apoyan en las síntesis biográficas de cada uno de sus actores sociales.

Esta situación la analizo en la manifestación colectiva de la cultura vasca ante la muerte violenta de Aitor Zabaleta bajo la doble vertiente: 1) manifestación colectiva y 2) manifestación biográfica.

Al igual que cuando abordamos un estudio arqueológico vamos constatando diferentes substratos correspondientes a distintos periodos, del mismo modo en una simbolización cultural se hallan inmersos los substratos de los distintos periodos existentes en ella.

Latiendo está siempre al unísono la diacronía con la sincronía.

En la cultura gallega intentaré del mismo modo acercarme a la síntesis original partiendo de la reflexión que el testimonio de mis informantes me ha proporcionado.

En mis parroquias estudiadas no estamos en este caso ante una manifestación colectiva de una simbología que ha pasado al estadio de substrato, si bien va caminando hacia ello. Y expongo a continuación el testimonio de un actor social no de estas parroquias pero sí próximo a las mismas.

1) Concepción de las almas errantes de don Carlos García Bayón:

Don Carlos García Bayón ha realizado en Riveira una intensa actividad docente, teniendo su domicilio en Xuño, parroquia coruñesa que se halla en la carretera de Noia y que dista de mis parroquias de estudio unos quince kilómetros. En su actividad investigadora ha profundizado tanto en el mundo urbano como en el rural. La opción que tiene actualmente en su síntesis biográfica respecto al mundo simbólico de la *Compañía*, corresponde a una memoria colectiva que no es la de mis informantes. Estos se sostienen en los hechos vivenciales de la *Compañía*.

Para el informante al que nos estamos refiriendo, la *Compañía* es una simbología existente en su cultura, pero que en su síntesis biográfica no se sustenta en hechos vivenciales sino que ya ha sido “fijada” en unos elementos. Y a partir de esto entra a formar parte del substrato de su cosmovisión.

Mi informante me narrará su concepción de la *Compañía* y como vé él actualmente la cosmovisión gallega en torno a la muerte.

Recogido en el documento *Casa d'Agra 1999.07.07,3-12:31 Transcripción de la grabación realizada 1999.07.07,3-10:00*

Bayón: El Peto de ánimas tiene un peto, es una alcancía donde se echa la moneda, para hacer misas por las ánimas del purgatorio..y eso era en los cruceros una cosa muy importante, eso era de las almas en pena que iban a veces en la Estadea o en la Santa Compañía, y que por lo tanto volvían a acompañar al rito de los muertos, porque el rito

de los muertos enlaza con el rito de la Santa Compañía, cuando los muertos tienen que andar errantes por el mundo adelante como una especie de transmigración, depurándose, depurándose, hasta que son liberados..., llega un momento que son liberados con los rezos y las misas.

Ego: Siempre la Santa Compañía son ánimas en pena.

Bayón: En pena, son ánimas que están sufriendo por sus pecados y que fueron arrojadas a ser errantes por los caminos sin descansar hasta que alguien las libere de los pecados, y muchas veces estas ánimas raptaban a gente.

Ego: ¿Por qué raptaban?.

Bayón: Quizás raptaban para tener compañía, quizás porque eran personas pecadoras.

GALIZA INFORMANTES 1999:6-7

Esta narración la voy a analizar bajo dos ejes: el relato fijo que corresponde a mi informante Bayón y el relato vivencial que corresponde a los informantes de mis parroquias estudiadas.

Relato fijo (Bayón):.-Los muertos tienen que andar errantes por los caminos.

Relato vivencial: Los difuntos recorren las siete parroquias y van a buscar a los moribundos de cada uno de ellas. La hora de esta manifestación es desde las doce de la noche al amanecer. Todo se halla concretado en un espacio-tiempo determinado.

Relato fijo (Bayón): -Llega un momento en que son liberados con los rezos y las misas.

Relato vivencial: Coincidente con el relato fijo.

Relato fijo (Bayón): -Son ánimas en pena, fueron arrojadas a ser errantes sin descanso...,

Relato vivencial: -Las ánimas no siempre están errando, también ellas tienen sus propias misas en las siete iglesias que recorren. Incluso van juntos con los espíritus de los vivos al encuentro de los moribundos de cada parroquia.

Relato fijo (Bayón):.-Las almas de la *Compañía* raptaban a los vivos quizás porque eran almas pecadoras, quizás para tener compañía.

Relato vivencial: Si en la *Compañía* va un alma que aprecia al vivo ella misma le va a liberar de ir con las ánimas.

2) Concepción de Bayón sobre la actualidad en la cosmovisión gallega respecto a la muerte:

Para este informante los medios de comunicación, fuertemente asentados en todos los lugares de la geografía, hace que este tipo de cosmovisiones ya estén carentes de significado.

Ego: De este tema me interesa qué queda actualmente.

Bayón: De eso nada, allá por las altas montañas, las carreteras ya llegan a todos los sitios, sino llega la televisión o el teléfono, el portátil, hay muchos medios, para que cualquier lugar esté en comunicación directa con cualquier lugar, hoy no hay soledades, hoy no hay soledades

Ego: De todos modos hay una peculiaridad en la cultura gallega, yo creo que todo esto ha dejado una impronta y que actualmente está ahí.

Bayón: Yo te diría que en realidad lo que existe ya es de museo, ya es de museo.

Ibid:10

Para Bayón actualmente ya no queda nada de toda la elaborada cosmovisión, es así como él percibe la vivencia de la muerte. La realidad se mostrará de un modo muy diferente al entrar en profundidad en los relatos biográficos de los informantes, previamente asentado un principio de confianza con ellos. Estos testimonian cómo se vive actualmente, cuando ya las narraciones se están perdiendo, incluso en el ámbito doméstico.

El aspecto vivencial de la *Compañía* ha sido ampliamente recogido, básicamente en las zonas rurales, tanto en el siglo pasado como a lo largo de este siglo por los antropólogos.

Por ello comenzaré citando a Manuel MURGUIA publica en 1888 en su obra *Galicia* donde expone:

Se une á las supersticiones relativas á las almas, y por lo tanto al de la *Compañía o Estadea*; fantasmas, almas en pena, que en las sombras de la noche emprenden su infernal carrera, muestran especial contentamiento al que se aventura por los caminos y sendas extraviadas, á la hora en que ellas salen de sus antros, anunciando la muerte de aquel en cuya casa entran o arrojan una piedra a su tejado. Es cosa tan general, que no hay rincón en Galicia en que deje de creerse en la *Compañía* y sus siniestras apariciones. Tiene su leyenda más o menos complicada, y son por lo tanto numerosas las variantes, sin que por eso dejen de convenir en lo esencial. Igual en el fondo y hasta en los detalles a las de igual índole en Francia, nuestra *Compañía* equivale a la *mesnie*, así como la *estadea* a la *hoste*. No falta nunca el guía o predecesor: en Bergantiños, el carnero negro (¿personificación del diablo?) y en Orense, al primer caminante que encuentran y al cual obligan á marchar á la cabeza de la infernal compañía.

MURGUIA Manuel (1888):224

El autor extiende la existencia de la *Compañía* a toda la cultura gallega y desde ésta a su equivalente en otras culturas. En la manifestación de la *Compañía* establece que en la misma existen numerosas variantes. Estas las constataré en mi trabajo de campo, centrado básicamente en dos parroquias gallegas, la de Olveira y Corrubedo, (ambas en la provincia de Coruña) y que distan una a otra unos tres kilómetros. Uno de los elementos coincidentes en ambas es el denominar del mismo modo este fenómeno de las almas errantes: *Compañía*, *Santa Compañía* o *Gracia de Dios*. Los tres son sinónimos que se utilizan indistintamente en estas dos parroquias estudiadas. Si bien cada parroquia tendrá su propia simbolización existe en ambas una estructura común en la misma.

Respecto a la taxonomía de la *Compañía* tanto los antropólogos Marcial GONDAR PORTSANY como Carmelo LISÓN TOLOSANA,⁵² entre otros, que han estudiado este fenómeno en una amplia extensión de la geografía gallega, constatan variantes en ésta denominación de las almas errantes y el antropólogo LISÓN TOLOSANA, expondrá una relación cuantitativa de las mismas con sus correspondientes simbolizaciones. Entre las variantes existentes en su estudio sobre la taxonomía se hallan: *Estadea*, *Compañía*, *Semuldanza*, *Acompañamento*, *As da Noite*, *Ánimas*. En mis dos parroquias coruñesas estudiadas con una distancia geográfica entre ambas de unos tres kilómetros, utilizan la misma taxonomía: *Compañía*, *Santa Compañía* y *Gracia de Dios*. Las tres denominaciones son sinónimas, sin embargo varía la simbolización de la *Compañía* de una a otra, si bien mantienen la misma estructura.

En la cultura vasca el paleoantropólogo don José Miguel de BARANDIARÁN, establece respecto al mundo de las creencias religiosas, la existencia de dos estructuras que coexisten y que son la religión cristiana y la religión natural.

En el contexto cultural gallego MURGUIA asentará a lo largo de su obra el origen céltico de estas manifestaciones, si bien el antropólogo Antonio FRAGUAS FRAGUAS, en su obra hará especial mención al hecho de que el fenómeno de las almas errantes y toda la relación que se establece en la cultura gallega con el mundo de los muertos es una manifestación de la ortodoxia cristiana. Respecto a los orígenes de las almas errantes, el autor reconoce una época anterior al cristianismo. Lo voy a exponer con sus propias palabras, recogidas en su monografía *Galicia Insólita*: “si tienen alguna vez su raíz en creencias anteriores al Cristianismo se nos presenta como una visión cristiana de las mismas”

⁵² El autor Marcial GONDAR PORTSANY, lo recoge en su monografía *Romeiros do Alén Antropoloxía da morte en Galicia* (1989). Carmelo LISÓN TOLOSANA, lo recoge en su monografía *La Santa Compañía Fantasías Reales. Realidades Fantásticas (Antropología cultural de Galicia IV)* 1998

A este respecto el antropólogo Carmelo LISÓN TOLOSANA en su monografía *La Santa Compañía Fantasías Reales. Realidades Fantásticas (Antropología cultural de Galicia IV)* (1998), hunde las raíces de este fenómeno en el mito germánico.

No es el objetivo de esta tesis ahondar científicamente en los posibles orígenes de la *Compañía*, pero sí comparto la conceptualización teórica que establece Claude LÉVI-STRAUSS refiriéndose a las “síntesis originales” que se dan en las culturas. En mi trabajo desarrollo que tanto en el contexto vasco como en el gallego coexisten las manifestaciones de más de una estructura.

La exposición que voy a presentar a continuación se basa en relatos biográficos que los he recogido durante los años 1998-1999 en los que se muestra la vivencia de los propios actores sociales. Lo centraré en tres tipos de vivencias:

- 1) Un informante que narra su propia vivencia en la *Compañía*.
- 2) Informantes que ven o sienten la *Compañía*.
- 3) Informantes que no ven ni sienten la *Compañía*.

Previa a esta exposición comenzaré reflexionando sobre el trabajo que el autor Cyrille VOGEL(1969) realiza sobre la Penitencia Tarifada en la Edad Media en su monografía: *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Âge*.

1.-LA PENITENCIA TARIFADA DESDE LA EDAD MEDIA A NUESTROS DÍAS. RELACIÓN SIMBÓLICA DE ESTA CON LA CUANTIFICACIÓN DEL TIEMPO DE ESTANCIA EN EL PURGATORIO EN LA COSMOVISIÓN GALLEGA.

A este respecto Cyrille VOGEL, *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Âge*,(1969) expone:

D'abord, les "rédemptions" sous forme de numéraire; ainsi, par exemple, 3 ans de jeûne sont rachetés par 60 sous-or (*solidi*) ou par le paiement du prix d'un serf ou d'une serve. Ensuite: les rédemptions sous forme de messes que le pécheur fait dire: un an de jeûne est racheté par 30 messes; 7 ou 12 jours de jeûne par une messe. Et, pour que nul ne l'ignore, les pénitentiels indiquent les tarifs à payer pour chaque messe; à notre connaissance, ce sont les plus anciens listes d'honoraires que nous possédions. Les messes dites à des fins pénitentielles ont contribué, vers le IX siècle, à transformer l'état du religieux.

VOGEL Cyrille:29-30

Para Vogel la cuantificación de la penitencia comienza hacia el siglo IX. Este elemento parece ser que es donde se asienta la cuantificación del tiempo de purificación de las almas del purgatorio.

Del mismo modo para el historiador Jacques LE GOFF va a existir un tiempo en el purgatorio que dependerá de la cuantía de los sufragios. Ello lo desarrolla en su monografía *La naissance du purgatoire* (1981), donde expone:

Le plus important c'est que pour les défunts individuels le temps du Purgatoire ne couvrira pas obligatoirement toute la période s'étendant entre la mort et la résurrection. Le plus probable même est que l'âme en Purgatoire sera délivrée avant le Jugement, plus ou moins rapidement, plus ou moins tôt selon la quantité et la qualité des péchés restant à purger et l'intensité des suffrages offerts par les vivants. Voilà donc que s'installe dans l'au-delà un temps variable, mesurable et plus encore manipulable. D'où la précision avec laquelle les narrateurs d'apparitions d'âmes du Purgatoire et ces âmes elles-mêmes dans leurs discours aux vivants indiquent le temps écoulé depuis la mort, le temps déjà accompli au Purgatoire, parfois les prévisions de durée de peine encore à purger et surtout le moment où l'on quitte le Purgatoire pour le ciel du Paradis, ce qui permet de mesurer le temps passé au Purgatoire.

LE GOFF Jacques 1981 : 391

Partiendo de los sufragios que los vivos ofrecen por las almas del Purgatorio, para el autor se instaure en el más allá un tiempo variable, medible e incluso manipulable. Este discurso se basa en las narrativas de las apariciones de las almas del Purgatorio, las cuales señalan a los vivos el tiempo que transcurre después de la muerte.

Durante mi trabajo de campo realizado entre los años 1998-1999, que está centrado en el contexto cultural gallego de dos parroquias, la de Olveira y la de Corrubedo, muestro en los relatos biográficos de mis informantes su forma de concebir la *Santa Compañía*. Uno de sus aspectos es el de establecer entre las almas una posición jerárquica en función de los pecados cometidos y del tiempo de purificación. Esta situación es la que se halla todavía vigente actualmente en mis dos parroquias estudiadas, con la peculiaridad de que esta cosmovisión no es compartida por todos los grupos de edad, siendo los de mayor edad quienes la sostienen; existe, sin embargo, un consenso colectivo respecto a la existencia de las almas del Purgatorio. Éste se manifiesta sobre todo en ofrecer una misa semanal (“de Autos”) en la parroquia.

Este gesto colectivo me lo confirma el párroco de Olveira, Don Francisco Rey Millán.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d’Agra lunes 6 de julio de 1998-21:18*.

Don Francisco: O Acto, e che aseguro que esto é solo de Galicia e de ningunha outra parte, mira aquí en Bretal temos Acto todos os sábados. É unha misa solemne, igual que un funeral por todas as Ánimas da aldea, ademais están os Actos que piden as familias, estos costan once mil pesetas. En Corrubedo teño que dar dous Actos a semana, un o martes e outro o vernes. O miércoles tócame o Acto en Artes. O xueves tócame en Oleiros.

Rosa: Esos Actos por as Ánimas quen os paga.

Francisco: Ca recolleita das misas. A recolleita é para os Actos e os gastos de fábrica. En unha misa pódese recoller sete mil pesetas no balance d’un ano da para os Autos.

GALIZA INFORMANTES 1998:2-3

Su testimonio muestra la importancia existente en estas parroquias respecto a las almas del Purgatorio. A esto añadido que todos los grupos de edad, exceptuando los videntes, verbalizan el hecho de que actualmente ya no se ve la *Compañía*. Y aluden para ello dos razones principales: el alumbrado en la aldea y los Autos y misas en general por los difuntos.

A continuación voy a comenzar a exponer las narrativas de los propios actores sociales donde se hallan tanto sus vivencias como aquellas del colectivo que el grupo las hace suyas.

Toda la terminología que utilizan como: alma, espíritu..., tiene su significado dentro del contexto de los propios actores sociales. Ello no supone ajustarse a las líneas doctrinales de la Iglesia Católica. Sin embargo, toda la teología y doctrina de la Iglesia Católica forman, a su vez, una de las estructuras más importantes en las que se sustenta dicha simbología.

Estas narrativas nos muestran la existencia de una cuantificación de la penitencia. Las almas del purgatorio son almas penitentes. Por ello en el diálogo que se establece con ellas se encuentra el hecho de la cuantificación lineal del tiempo, así como la ocupación de un espacio escalonado por el penitente en el más allá o purgatorio.

1.1. PRIMER CASO DE PENITENCIA TARIFADA.: LAS ALMAS MÁS PECADORAS VAN AL FINAL DE LA COMITIVA.

El texto que presento a continuación muestra una posición jerárquica entre las almas del purgatorio dependiendo de la diferente “carga” de pecado que cada alma tiene que purificar. Esta “carga” va a incidir en la estancia de un tiempo lineal, medible, de purificación en el purgatorio y en una ocupación espacial jerárquica con relación a las otras almas que se están purificando.

Tía Angelita de Alboreda nació en la primera década del siglo veinte, pertenece a la parroquia de Oliveira, es vidente y totalmente autónoma en el momento de realizar esta investigación. Ella es quien nos va a exponer la interpretación de su visión; en la que son las *almiñas*⁵³ más pecadoras las que van en el último lugar de la comitiva en forma de luces y aquellas por las que tía Angelita llora y reza.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea domingo 16 de agosto de 1998-16:42*. Transcripción de la grabación realizada el siete de julio de 1998.

Tía Angelita: ..aínda vin eu fai, ahí está o Santo Cristo, eu non digo mentira (coye o Cristo do rosario e ye da dous bicos)...Fai catro meses, mira, eu vin paquí para a miña casa por a votación, o domingo día da votación, e de ahí a un mes ou dos..unha noite, eran as catro da mañán, agarrín e púsenme a mirar así, sentía así como un barullo, como un barullo, esto sa o sabe Manuela de Pérez..., e levantínme a mirar a ventana e ahí vexo, luces, luces na nosa eira (é o terreno que ten diante da casa), iban para a de Vidal, de aquela foi cando morreu María de Goriño..., eran velas, era xente. E despois ahí quedáronse que non se me escaparon con, eu abríñ así a ventana.

⁵³ Almiña: Alma.

Ego: Pero iban andando.

Tía Angelita: Iban por o aire, e iban así reboando, reboando, e víronme a mín e pararon e deron así a volta a derredor, e disque a persona que esté na casa e de a volta, entonces ten que ir atrás non adiante xa a votan pa atrás..Entonces daban voltas e voltas.., eu quisen mirar a outra ventana, e vai non me daba tempo, pero eu deixei estar un pouco a ventana (si non é certo, mira aquí está noso señor eh), entonces ai ven dúas xa as outras iban alá eran mais de duascenas personas.

Ego: Usted conoceu a alguien.

Tía Angelita: Qué iba a conocer con.

Ego: Tiñan forma humana, iban vestidas.

Tía Angelita: Velas, iban bultos...eu non vin mais que eso e entonces viñan esas dúas, pero esas non pararon esas siguiron por donde siguiron as outras, e agora mirade vos, quen ye dira a esas almiñas que van ahí, que as outras estiveron aquí, e van por ahí enriba, pero entonces unha soliña viña atrás, viña soliña de todo, debía de ter a de mais pecados a pobriña, cando viña soliña atrás e non veñen as outras, válgame Dios, eu hasta chorin.

Miña nai: Quen morreu de aquela.

Tía Angelita: Maria de Goriño e mais van as iglesias tamén, a compañía vai as iglesias, porque eso foi a compañía touvo que ser.

GALIZA INFORMANTE 1998:9-10

Esta visión ha ocurrido recientemente, aquí no influye el hecho de que haya luces por todos los caminos de la aldea, no hay posibilidad de confusión, tía Angelita tiene plena seguridad en lo que está viendo

Para tía Angelita la forma que tiene su visión es denominada por ella como “velas”, y éstas son las almas. Respecto a si tienen forma humana ella las definirá como bultos; sin embargo, insiste en que son personas pese a no reconocer a nadie. Y el número de almas supera a las doscientas. Vienen volando, ella abre la ventana y la que va delante da vuelta para atrás. Según tía Angelita las otras almas son quienes la echan para atrás.

Luego ve a otras dos, solas, y por último a una *soliña*⁵⁴. Es ésta la que más le conmociona a tía Angelita ya que deduce que es la más pecadora de todas, y esto le hace llorar.

Estamos ante una auténtica penitencia tarifada en el más allá, el alma mas pecadora va sola y la última. A esto hay que añadir que en el grupo compacto un alma fue para atrás, lo cual no está especificado en este relato, aunque en todos los demás, cuando esto ocurre, se debe a que esa alma está ayudando a una persona viva.

⁵⁴ Soliña: sola

1.2. SEGUNDO CASO DE PENITENCIA TARIFADA: EL DIFUNTO PROTEGE A UN FAMILIAR Y TIENE QUE PURGAR TRES AÑOS MÁS.

Al igual que en el caso anterior, el lugar que ocupa el difunto en la comitiva es muy importante para salir del purgatorio. En este caso, el difunto hablará con el familiar para confirmárselo.

Este hecho sucede a un hermano de la abuela de la informante. Tía Carmiña que es quien narra lo ocurrido, nació en la década de los años mil novecientos treinta, por lo tanto la vivencia de esta narrativa se sitúa a principios del siglo veinte e incluso puede estar situada a finales del siglo diecinueve.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.08.05,4-12:56. Transcripción da grabación realizada o luns 1999.07.26,1.*

Tía Carmiña: O difunto de meu abuelo, miña abuela era de Carreira, entónces un irmán de miña abuela vivía na Graña, e eles viñan de San Paio, antes non había carreteras, había camiños, e veu vir a Gracia de Dios.

Eu: Era a Santa Compañía.

Tía Carmiña: Era a Santa Compañía, e ritorouse, entónces púsose un tío ao lado de él. Un tío familiar que morrera e dixo: “Vaite, que por culpa túa quédanme tres anos mais, e non me andes mais de esta hora”.

Eran pobres que non sei que facerían ou non facerían, e iba diante, e claro que si vai un familiar diante pois entónces aquel familiar é quen che defende.

GALIZA INFORMANTES 1999:15

Al ver venir la *Compañía*, el hombre se retira hacia un lado, pero este gesto parece que no es suficiente, ya que va a necesitar de la “ayuda” de un familiar difunto que va en la comitiva.

Según tía Carmiña, el familiar difunto iba delante en la *Compañía*, y al encontrarse con su sobrino, lo protegió, es así como se lo manifiesta el difunto. Éste le habla al vivo diciéndole que por liberarle a él (“ser liberado” significa que las almas no se llevan al vivo con ellas) tiene que andar tres años más en la *Compañía*.

1.3. TERCER CASO DE PENITENCIA TARIFADA: UN FAMILIAR DIFUNTO CUMPLE UNA PROMESA DE UN VIVO Y PASA A ESTAR EN EL ÚLTIMO LUGAR DE LA COMITIVA DE LA COMPAÑÍA.

El relato que es narrado a continuación corresponde al informante tío Francisco, que nació en 1906, y que lo escuchó de su padre. Se sitúa, por ello, a principios de este siglo, o incluso a finales del diecinueve.

En el documento *Casa d'Agra 1999.07.10,6-11:21 transcripción*.

Coro: A *Compañía*, unha manada de xente.

Tío Francisco: E foi él e tirouse ao Agro, e coyeu terra, apretou as mans, tirouse para abaixo, e a compañía sigueu para abaixo, e él vense por os atayos e vense moi tranquilo, por a Pedrousa, por alá por o Agro da Pedrousa, e ven salir a aquela Corredoiriña que vai para a casa da Bouza, que antes non había carretera, él cruzou a carretera, e veuna parada, e brincou, coyeu a chabe no bolsillo e meteuse na casa, pero en esto déronye un golpe a porta e amaneceu a casa chea de luces. Esto oínye eu a meu padre, sendo eu un rapaz pequeno. Claro, o home quedou jodido, non estaba tranquilo, amaneceu ao oscurecer a luz na casa, entonces él foise donde o cura.

E diye o cura: Mira, ti tes que ir a mesma hora donde tropezaste a primeira vez, que non che vai facer mal ningún.

E despois o home foi.

Tan, tan, E ye dixo (unha voz da compañía): Padriño váyase que o compromiso que tiña usted xa o librin eu, antes era a da diante e agora xa son a de atrás.

Esas voces as oeu él, pero non sabe quen era, pensou que sería a afillada. Padriño. E eso é o que eu sei, pero eu non a vin.

GALIZA INFORMANTES 1999:8-9

En este texto existen varios elementos:

El encuentro con la *Compañía* la protección de la misma por parte de la persona con el gesto de tirarse al suelo boca abajo, cogiendo tierra en las manos.

Las manos son un elemento muy importante, puesto que, si no están cerradas, se corre el riesgo de recibir la *facha*, (es una antorcha luminosa de noche y no quema, pero que de día es un hueso). Ello está recogido a principios de este siglo por el antropólogo Antonio FRAGUAS FRAGUAS, en su obra *Galicia insólita* (1973), donde tiene recogidas las formas por las que un vivo puede liberarse de ir en la *Compañía*.

Se puede uno libar de que le entreguen la cruz de varias maneras. Las principales son:

Abrir los brazos en cruz y decir cuando se la quieren dar: “*Cruz teño*”.

Llevar los brazos cruzados.

Llevar las dos manos ocupadas, sea con piedras, sea con leña, sea con arena, etc.

Echarse en tierra boca abajo. Sin embargo hemos oído decir que éste no es buen procedimiento, pues las ánimas pasan por encima del que está echado y lo dejen maltrecho.

Trazar un círculo con una cruz en medio alrededor de uno y permanecer dentro de él mientras pasa la Hueste.

GALICIA INSÓLITA(1973):412

El autor expone una amplia variedad de formas para protegerse de la *Compañía*. En la narrativa de mi informante además del “encuentro” con su correspondiente protección, se halla la consulta al sacerdote. Este dato constituye un denominador común en todos los relatos, en los que ante cualquier tipo de comunicación con los difuntos el sacerdote es el consejero. En este caso el sacerdote le manda que vuelva de nuevo a encontrarse con la *Compañía*, y así lo hace. Aquí es donde oye la voz de un familiar difunto que le comunica que ya se puede retirar. A cambio de ello el difunto pasará de ir delante a ir detrás en la comitiva. Ello supone que tiene que estar un mayor tiempo de purificación.

1.4. CUARTO CASO DE PENITENCIA TARIFADA. LA DIFUNTA MADRE PROTEGE AL HIJO VIVO Y PASA AL ÚLTIMO LUGAR EN LA COMITIVA.

El hecho que expongo a continuación es narrado por tía Rosa de Corrubedo, que se encuentra junto con un grupo de mujeres evocando diferentes momentos de su memoria colectiva, mientras yo realizo la grabación.

Esta narración es oída durante la infancia de mis informantes, cuyas edades oscilan actualmente entre los sesenta y nueve años y setenta y cinco.

Se halla en el documento etnográfico *1999.08.06,6-10:05 Transcripción da grabación realizada o miércoles 28 de xullo de 1999*.

Tía Rosa: E en aquela casa vivían as Rabechas, e estábanche alí todas, e nós tamén estábamos alí, eo pobriño aquel ven alí, e estaba tamén o Rabecho, José..e díxoye él, meu fillo, pasaste por alí e non tuviste medo, mira que eu tuven ben de medo que hasta coyin unha pedra na man para que non me deran a facha.

(Outro home): Non te habría de pasar nada que iba alí a túa nai.

Tía Carmiña: Pero outro día, déreonye unha boa enchenta, unha boa paliza.

(Outro home): A pobriña da túa nai, iba diante de todos e por ti quedou atrás, esto oeuno o Rabecho, “pasa morto e deixa vivo”, e vai él e xa ye sacaron a pedra da man, pero él choraba.

Tía Carmiña: A él déreonye a paliza unha enchenta, e non dixo nada na casa, eo contaba sempre na casa de tío Agonías, contaba sempre José, qué paliza me deron. É decía él, agora estos meus fillos andan a calquer hora e non ven nada, e a min hasta me dixeron que non anduvera mais de noite.

Eu: ¿Disque a facha?.

Tía Carmiña: De noite era unha antorcha, e de día era un oso.

GALIZA INFORMANTES 1999:66

En este relato existen varios elementos:

1. “*O Rabecho*” narra su experiencia con la *Compañía*, y lo hace no en su casa sino en la casa de unos vecinos.
2. El vecino parece ser que participa en esta experiencia puesto que dice que en la comitiva iba la madre difunta, y vió a ésta pasar de ir delante a ir detrás.
3. “*O Rabecho*” nombra las palabras que dijo un difunto: “*Pasa morto e deixa vivo*”⁵⁵
- 4.-La amonestación de la Comitiva recordando a los vivos que no anden de noche.
- 5.-Otro día que “*O Rabecho*” se encuentra con la comitiva, los difuntos le dan una paliza.

El mismo se queja en el momento de la narrativa de que ahora sus hijos andaban a cualquier hora y no veían nada.

1.5. QUINTO CASO DE PENITENCIA TARIFADA: LAS ALMAS DEL PURGATORIO SE AYUDAN ENTRE ELLAS.

Este suceso es narrado por Rosa, de sesenta años, y la experiencia la vive también en el mismo momento su hija de veintinueve años. El hecho ocurrió recientemente, en el año 1997, y pertenece a la parroquia de Olveira.

Recogido en el documento *Casa d’Agra miércoles 15 de xullo de 1998-20:41*, Transcripción de la grabación

Rosa: Eu púsenme moi cativa, pero unha noite estaba sin dormir e estaba así, e quen o siente e o expresa como mín é a miña filla mais nova, e ca mesma estaba na cama panza arriba así e oín:

⁵⁵ “Pasa morto e deixa vivo” su traducción al castellano es: Pasa muerto y deja vivo. La cual significa en este contexto narrativo que el muerto pasa a ocupar un lugar inferior en la comitiva para liberar de ese modo al vivo.

“Rosa tes que dar misas, pedímoslas a ti por a alma do teu pai, teu pai non as necesita que ye das moitas, pero él as da para outros”

Ego: Era voz de home ou era muller.

Rosa: Voz de muller, e chamábase María.

E eu ye dixen: Ai mamá será María a miniña. E mamá díxome, non miña filla que as miniñas non ye fan falta misas. E despois pensando será tía María de Fes.

(Continúa Rosa): A rapaza a mañán que é así moi temida (conta o que ye dí a súa filla): ai mamá, si ti superas o que me pasou esta noite...”Rosa, Rosa, tes que dar misas Rosa”.

Rosa: E eu dín cinco ou seis misas xuntas, xa non me acordo, por a alma de papá, porque eso eu sentino. Eu consultíno..porque foi ela conmigo e mais Dolores de enriba, e consultino, e dixen: mira a mín pásame esto.

E díxeronme: Ti eres moi boa de corazón...a teu pai non ye fan falta misas, pero teu pai reparte a quen ye fan falta.

E agora dou misas a papá e dixo “si non che fan falta das a quen as necesite”. Creo porque me pasa.

GALIZA INFORMANTES 1998:8

1. En este caso son dos generaciones que “sienten” el mismo mensaje.
2. La difunta se identifica como María, y le dice a Rosa que tiene que ofrecer misas por su padre y que éste las reparte entre la comitiva ya que no las necesita.
3. Rosa no reconoce a la difunta María, no sabe quién es. Consulta con su madre y ésta le recordará que no puede ser una difunta niña que hubo antes en su casa puesto que ellas no necesitan sufragios.
4. Rosa va a consultar este asunto. En este fragmento no aparece a quién va a consultar; no es al sacerdote sino a un sabio del lugar.
5. En este gesto que se produce a finales de este siglo está clara la postura de los sacerdotes: ofrecen misas por los difuntos, pero a ellos ya no se les consulta. Mientras que en la primera mitad del siglo, hasta el Vaticano II, los relatos biográficos muestran mayoritariamente cómo en las experiencias de difuntos se consultaba al sacerdote.

La comunicación de los difuntos a los vivos está dando información sobre la situación en el *alén*⁵⁶. En éste los difuntos también se ayudan entre ellos en su proceso purificador, repartiéndose los “excedentes” de los sufragios.

⁵⁶ (Según el diccionario Normativo Galego-Castelán 1994) Alén, *adv.* Allende, al otro lado, en la parte de allá. // *sm.* El otro mundo, el mundo de ultratumba.

2.-EL TESTIMONIO VIVENCIAL EN LA *COMPaña* DE MANUEL “*DE CAMIÁN*”

Este testimonio tiene una importante significación ya que es el propio actor social quien vive la experiencia y le dota de su significado. Pero en esta investigación el mismo grado de importancia lo tiene también el actor social que, sin vivir la experiencia, le da también un significado a la misma.

2.1. MIS INTENTOS DE ACERCAMIENTO.

Si bien voy a narrar las dificultades que se me presentan para acceder a este informante, el hecho de que éstas personas son de difícil acceso, lo confirmará además de mi experiencia el trabajo realizado por Carmelo LISON TOLOSANA, en su monografía *La Santa Compañía Fantasías reales. Realidades Fantásticas (Antropología cultural de Galicia IV) (1995) expone:*

Mis esfuerzos por conseguir una versión de aquellos que eran tenidos como tales no dieron resultados por lo que las descripciones obtenidos son, aunque inmediatas, indirectas.

LISON TOLOSANA Carmelo (1995): 85

El autor reconoce que su análisis lo tendrá que realizar mediante versiones de informantes indirectos.

A continuación voy a narrar las dificultades metodológicas con las que me encuentro.

- a) Este informante no pertenece a mi grupo de edad, para acceder necesito ser presentada por algún miembro de mi familia, como garante de confianza. Este principio es de vital importancia para abordar los relatos biográficos en profundidad.
- b) Negativa de mi propia familia de la línea matrilineal rama matrilineal a que acceda.
- c) Consigo que un miembro de mi familia línea matrilineal rama patrilineal me lleve a su casa.

La primera vez que tengo conocimiento de que en la parroquia de Olveira existe una persona viva que anduvo en la *Compañía* se produce durante los relatos biográficos de tía Dolores Orellán en su casa de Olveira da Igrexia.

Recogida en el documento *Casa d'Agra 15 de xullo de 1998*

A coro: Sí vive.

Ego: Temos que ir donde él, ama.

Tía Dolores e sua filla: é un pouco violento, a mais a verdad xa levamos tempo sin o ver, él terá 85 ou 86 anos.

Rosa: Pepita ca filla pode ser, si está ahí pode ser, ca mediación de Pepita a túa tía podedes probar algo.

Tía Dolores: Tes que empezar por o pouco para chegar.

GALIZA INFORMANTES 1998:19

Esta será la primera dificultad con la que me encuentro a nivel familiar para poder ir a comunicarme con Manuel de Camián, por supuesto que tía Pepita tampoco se compromete.

Estoy preocupada, voy a consultar a madriña Manuela, que nació en 1910, y le cuento mis problemas. Lo voy a señalar tal y como lo tengo registrado en el diario etnográfico. *Casa d'Agra domingo 19 de xullo de 1998-8:26*

O sábado vou a casa de Pérez a falar con madriña Manuela e lle digo o de Manuel de Camián, ela bérrame e dime que como podo eu pensar en ir a falar con ese home. Si ben eu insisto, ela dime que non conozco esta xente, e aunque consiguera falar con él eso non mo diría. Comprendo que estou ante unha persona tabú por o feito de haber andado na *Compañía*.

GALIZA DIARIO ETNOGRÁFICO 1998:1

Madriña Manuela me aconseja que no se me ocurra acercarme a esta persona, además aunque lo consiguiera, ella no me diría que ha andado con la *Compañía*.

Comienzo a reflexionar en la posibilidades de la línea patrilínea de mi abuelo materno Juan Orellán. Yo sé que la casa de González de Olveira, así como la de Bretal, son casas de labradores en las que ha trabajado gente de la aldea, y esto lo he visto en mi infancia. Sin decir nada a nadie voy a hablar con Rosa de González, la heredera de esta casa en Olveira, y donde vive actualmente un hermano de mi abuelo Juan.

Son las cinco de la tarde, y le digo a Rosa si me acompañaría a hablar con los más mayores de la aldea. Ella acaba de levantarse de la siesta, y acepta.

Por fin el día 20 de julio de 1998 a las cinco y media de la tarde estoy ante Manuel “*de Camián*”. Rosa me presenta nombrando a mi abuelo y a mis padres y dirá que *estou traballando*

*as cousas de antes*⁵⁷. Yo intervengo diciendo que soy enfermera, con lo cual se inicia la conversación narrando las enfermedades y la medicación de Manuel de Camián que tiene 87 años. La hija y mi tía se retiran a otra sala y quedamos los dos solos.

¿Por qué a las personas antropólogas se nos presentan tantas dificultades para abordar a un informante que realmente ha viajado con la *Compañía*?

Me acerca a responder esta pregunta el pensamiento de Claude LÉVI-STRAUS, expuesto en su monografía *Las estructuras elementales del parentesco* 1981 (Título original: *Les structures élémentaires de la parenté*)

Sólo se puede hablar de explicación a partir del momento en que el pasado de las especies vuelve a jugarse, en cada instante, en el drama indefinidamente multiplicado de cada pensamiento individual, porque, sin duda, el mismo no es más que la proyección retrospectiva de un pasaje que se produjo, puesto que se produce continuamente.

LÉVI-STRAUSS Claude (1981):568-569

En esta reflexión del autor nos hallamos ante la fuerza que tiene la diacronía en la plasmación sincrónica de cada pensamiento individual. En mi trabajo esta realidad se refleja en el colectivo, donde las narrativas son vivenciales. Éstas apoyan su cosmovisión en quienes viven las experiencias, las cuales tienen que responder a la estructura simbólica asentada en la diacronía a la sincronía vivencial. Por ello al colectivo no le interesa la experiencia “real” de la persona en la que confluye una parte tan importante de la cosmovisión de las almas errantes, sino el hecho de que existe esa persona.

Esto lo veremos en el desarrollo que expongo a continuación.

⁵⁷ “*Estou traballando as cousas de antes*” significa en lengua castellana: Estoy trabajando las cosas de antes. En este contexto ello significa la narrativa vivencial de la aldea.

2.2. PRESENTACIÓN DE MANUEL DE CAMIÁN Y SUS VIVENCIAS DE JUVENTUD.

Manuel “*de Camián*” ha nacido en la década de los años mil novecientos diez, en la parroquia de Olveira. Manuel “*de Camián*”, nace en la primera década del siglo veinte, en Olveira da Igrexia, si bien la actividad de su casa es la labranza, él necesita trabajar en la mar para aportar los suficientes recursos económicos a su grupo doméstico. Su videncia se manifiesta ya en su infancia, ésta es una característica general de todos los videntes, si bien también existen excepciones. En este caso, además de la videncia, vive auténticos viajes astrales (definir viaje astral) con la *Compañía*. Todo esto lo voy a mostrar con su propio testimonio.

En su juventud ha estado en la guerra civil de 1936. Se ha casado siguiendo la costumbre tradicional en la que los padres elegían al futuro cónyuge de sus hijos. Su actividad profesional ha sido marinero, pese a pertenecer a una casa de labranza los recursos no eran suficientes para sostenerse el grupo doméstico.

En el momento en que me narra estos relatos biográficos, julio de 1998, tiene ochenta y pico años.

A continuación voy a exponer su propio testimonio.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d’Agra luns 20 de xullo de 1998-23:19*

Manuel: A mún gustábanme moito as mozas, e cheguín a andar con tres no mesmo día, pero túvenme que casar ca moza que me dixo o meu pai. Era maior que eu, pero casínme con ela. E bueno, a muller portouse ben como muller connigo, e tamén doume fillos, non me podo queixar.

Ego: ¿Cómo eran os tempos de antes?

Manuel: Eran bós, sempre é boa a xuventud non ai enfermidades como cando un xa é vello.

GALIZA INFORMANTES 1998:2

Así como Manuel contrae matrimonio, del mismo modo lo harán mis abuelos maternos y mis bisabuelos, así es narrado en mi casa. Sin embargo, en la generación nacida en la década de los años mil novecientos treinta que corresponde a mis padres, se generaliza el hecho de que sean ellos quienes hagan la elección, si bien la misma estaba sujeta a las normas de los grupos domésticos.

Respecto al tiempo pasado, para él siempre es buena la juventud porque en ella no hay enfermedades.

2.3. MANUEL DE CAMIÁN: SUS INICIOS Y DESARROLLO DE SUS EXPERIENCIAS EXTRASENSORIALES.

No abordo directamente sus experiencias extrasensoriales, sino que de forma indirecta evoco en su época las narrativas de la *Compañía*. Se ríe, me mira con picardía y ya comienza a narrar.

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

Ego: E cando usted andaba de tuna, por a noite, enton había moitas historias da Santa Compañía. Manuel se ríe, mírame con picardía e dime: A xente de aquí todos dín que eu anduve na Compañía, e tiñanme medo, pero as cousas non son como di a xente. Eu cando tiña sete anos, un día vin unha cara e o dixeran ao meu pai. E a partir de ahí eu empecín a ver as ánimas. Despois cando eu era mais grandíño, xa non era solo ver as ánimas sinon tamén sentilas. Entón su sentía unha especie de mareo, non perdía o conocimiento, pero si tiña unha sensación que é extraña de explicar xa que eu sentía no meu corpo como as ánimas pasaban por min. Eu nunca tuven medo, eu sempre esperei a que pasaran. Pero durante sete anos eu anduven con elas. Víñanme a buscar as nove da noite e iba con elas hasta as doce da noite. Pero non iba con meu corpo. O meu corpo quedaba tumbado na cama. Era a miña alma a que iba con elas. Íbamos boando e pasábamos sete igrexas. Para as doce da noite xa habíamos pasado a septima igrexa, e despois eu xa podía dormir. Pero nunca fun co meu corpo como di a xente.

Ibid:2

Este testimonio tiene las siguientes características:

- 1.- El protagonista es consciente de su experiencia extrasensorial.
- 2.- Matiza el hecho de que no le daba miedo esa experiencia.
- 3.- Siente a las almas en su corporeidad.
- 4.- Ir en la *Compañía* significa que no va el cuerpo físico. El protagonista lo describe en la siguiente declaración: “*Pero non iba con meu corpo. O meu corpo quedaba tumbado na cama*”⁵⁸.
- 5.- La experiencia se produce de forma continuada todas las noches de 9 a 12.

⁵⁸ “Pero non iba con meu corpo. O meu corpo quedaba tumbado na cama”. En castellano: No iba con mi cuerpo, éste quedaba en la cama. En este contexto hace referencia a que su cuerpo no “viajaba”, esto lo hacía su alma.

Del mismo modo en Corrubedo, en la casa de tía Carmiña (“*A Vixana*”) será narrada por tía Rosa, de unos setenta y pico años, una experiencia similar a la narrada por Manuel (“*de Camián*”) que acabo de exponer.

Recogido en el documento *1999.08.06,6-10:05 Transcripción da grabación realizada o miércoles 28 de xullo de 1999*.

Tía Rosa: O dos Campos de Olveira, contaste.

Tía Carmiña: Non, que non sei.

Tía Rosa: Un fillo de tío Juan anduvo moito tempo na Compañía.

Tía Carmiña: O casado na casa.

Tía Rosa: Sí, pois ese durante o día estaba sempre deitado na cama. Estaba deitado na cama por o día e `por a noite e non falaba con ninguén. O que pasa que de día quería ir para traballar e non podía co corpo. E dixo: Eu ando na Compañía, na Santa Compañía, todos os días me veñen a buscar a tal hora. E despois o pai, anduvo e anduvo mirando, pero o fillo non saleu hasta que morreu. A nós contáronos esto. E morreu confesadiño e todo. E él iba a misa e todo pero quedaba o espírito.

Eu: Quedaba o corpo na cama o espírito voaba.

Tía Rosa: Aquel corpo estaba sempre.

Coro de tía Rosa e tía Carmiña: Deitado, o espírito andaba por ahí.

Ibid: 66-67

Esta es la segunda narrativa que tengo respecto al hecho de que era el cuerpo el que quedaba en la cama y el espíritu quien iba en la *Compañía* (en la narrativa se utiliza indistintamente la palabra espíritu y alma). La persona que vive la experiencia permanece consciente, pero al día siguiente no se encuentra en condiciones físicas para poder trabajar. Pese a la existencia de estas narrativas en la memoria colectiva, sin embargo, los actores sociales activan otros elementos simbólicos de las mismas, que quedan, en parte, silenciados.

Respecto al sonido de las almas, para Manuel de Camián es como un murmullo, pero reconoce que este también puede ser percibido de diferentes formas.

Voy a exponer sus experiencias fuera de la aldea.

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

Manuel: Tamén anduven ao mar en Vigo. E estando no barco eu sentía e vía a compañía, non tanto como aquí pero ahí estaba.

Con dazasete anos, eu fun traballar ao mar a Pasajes. E alí estiven seis meses. Alí non vin nunca nada. E a xente é moi incrédula. Gustábame aquel sitio, eu parín en Trintxerpe, alí había moitos de aquí. Todos falábamos galego, e ganábanse cartos enton. Pero despois chegou a guerra.

Ibid:3

Fuera de su aldea, pero dentro del contexto cultural gallego, sí va a seguir “sintiendo” la *Compañía*, aunque con menos intensidad. Sin embargo, en el contexto cultural vasco, no viaja su alma con la *Compañía*.

Él mismo dirá respecto al contexto vasco “*e a xente é moi incrédula*”⁵⁹

REFLEXIONES SOBRE EL PODER DE LA MEMORIA COLECTIVA EN LA BIOGRAFÍA DE MANUEL DE CAMIÁN.

El testimonio de Manuel de Camián me lleva a reflexionar sobre “la fuerza” que tiene la memoria colectiva en una síntesis biográfica. A continuación voy a mostrar el “*corpus*” de la memoria colectiva. Para ello voy a exponer el pensamiento de Maurice HALBWACHS (1877-1945) en su monografía *La mémoire collective* (1950)

La mémoire collective, d’autre part, enveloppe les mémoires individuelles, mais ne se confond pas avec elles. Elle évolue suivant ses lois, et si certains souvenirs individuels pénètrent aussi quelque fois en elle, ils changent de figure dès qu’ils sont replacés dans un ensemble qui n’est plus une conscience personnelle.

HALBWACHS Maurice (1950):36

Es importante este aspecto de la memoria colectiva, que no se confunde con la memoria individual si bien está compuesta por las memorias individuales de sus actores sociales. La memoria colectiva reposa en la síntesis de cada una de las memorias individuales. A su vez dichas síntesis adquieren en el conjunto de la memoria colectiva un significado consensuado por el colectivo. El Uno y el Todo son dos abstracciones independientes y a la vez dependientes existiendo la una en función de la otra y viceversa

Manuel de Camián al encontrarse en el contexto cultural vasco se halla inmerso en otra memoria colectiva, sus actores sociales tienen activado un consenso diferente de la misma.

⁵⁹ “e a xente é moi incrédula” traducción al castellano: y la gente es muy incrédula.

Señalo en ello una de las posibles causas que no le permiten a Manuel de Camián activar su experiencia.

¿Por qué personas que viven en el contexto cultural vasco, teniendo interiorizada una síntesis cultural gallega, son capaces de tener premoniciones igual que en sus aldeas e incluso apariciones y sin embargo Manuel de Camián no puede viajar con la *Compañía*?

Apunto como uno de los elementos, las características simbólicas de la *Compañía*. Donde se halla lo siguiente:

La *Compañía* tiene un recorrido físico espacial determinado. Partiendo de su cementerio parroquial y de su Iglesia, abarca siete parroquias. Cada *Compañía* tiene “sus difuntos”.

El aspecto espacial de la *Compañía* constituye uno de los símbolos más importantes que determinan la entrada en esta realidad vivencial. Señalo este elemento simbólico como una de las posibilidades que le han llevado a mi informante a no tener esta experiencia fuera de su cultura.

2.4. LA VIVENCIA EN LA *COMPañÍA* DE MANUEL DE CAMIÁN EN LA MEMORIA COLECTIVA DE LA PARROQUIA DE OLVEIRA.

Voy a señalar a continuación cómo interpretan las personas de su parroquia el hecho de que Manuel de Camián ande en la *Santa Compañía*.

Recogido en el documento *Casa d’Agra miércoles 15 de xullo de 1998-20:41*

Ego: Usted conoceu algún vivo que a levara.

Tía Dolores: Sí a tío Manuel de Camián, vive por ahí por donde a casa do teu irmán.

Rosa: Todas as noites as doce da noite, as doce e media ou a unha da mañán sempre chegaba e tiña que estar preparado para ir con eles, e así como estaba así salía ca procesión esa.

GALIZA INFORMANTES 1998.19

Tío Manuel, que es el protagonista que anduvo en la *Compañía*, ofrece una narración diferente: él quedaba en la cama y era su espíritu el que iba con ellos. Sin embargo, para tía Dolores es entre doce de la noche a una de la madrugada la hora en que la *Compañía* venía a buscarlo a su

casa para ir con ella en la procesión. Y sigue narrando más casos de la parroquia de Olveira que también anduvieron en la *Compañía*.

Recogido en el mismo documento.

Miña nai: Tía Ramona da Naranca tamén anduvo.

Rosa: E despois cando deixou gracias que coyeu un conocido e diye: “Así como anduven eu, anda ti tamén”, e doulle, doulle a facha. E foi a casa e disque tuvo que votar unha galiña blanca ao aire.

Tía Dolores: E tía Angelita da Piona, tamén anduvo, esa muller xa morreu.

Rosa: Hasta tenie colleita descalza, iban a avisar e cando chegaban tiña que salir.

Ego: Tiña que ser moi cansado andar toda a noite, toda a noite.

Tía Dolores: Para o outro día non daban nin o pé nin a mán. Pero tampouco había tantos autos como ai oxe.

Ego: Pero eu penso que cando tía Angelita de Alboreda decíanos que a Santa Compañía viña voando por o aire, ahí non podía vir un vivo diante.

Tía Dolores: Sí muller.

Ego: Entón un vivo tamén pode voar.

Tía Dolores: Sí. Si...A Manuel coyérono cando viña da tuna de falar ca súa muller

GALIZA INFORMANTES 1998:16-17-18

Es una característica general el hecho de que todos los vecinos que han andado en la *Compañía* han ido con sus cuerpos físicos, siendo ésta quien les coge. Así a Manuel de Camián le cogen cuando viene de la tuna, de hablar con su futura mujer.

Las peleas en la entrega de la *facha* de un vivo a otro vivo no coinciden con lo narrado por el propio protagonista que ha andado con la *Compañía* sino que se halla en el imaginario colectivo.

El cansancio del día siguiente es denominador común a todos los relatos.

Hacen referencia a una gallina blanca, pero sin especificar la función de la misma.

La generación de Tía Dolores Orellán que es la de más edad en este grupo y la nacida en la primera década del siglo, es quien establece que los vivos también van volando con la *Santa Compañía*. En este punto la siguiente generación, que es la de la hija y sobrina, guardan silencio. Estamos ante un importante cambio en la cosmovisión a nivel intergeneracional.

TESTIMONIO DE MANUEL DE CAMIAN**EL MISMO EN LA MEMORIA COLECTIVA****La experiencia extrasensorial****En la experiencia es el cuerpo el que viaja.****Se realiza a través de su cuerpo****Es un proceso desde su infancia.****“Le cogen” cuando venía de tuna.****Todas las noches vive durante unas horas****La experiencia la vive de 12 a una de la****La experiencia de 9-12****madrugada hasta el amanecer.****3.- LA COMPAÑA EN SU ASPECTO PREMONITORIO.**

Voy a comenzar por exponer el concepto de **“presentir”**. Para ello utilizaré la definición que al mismo le da el *DICCIONARIO DE USO DEL ESPAÑOL* (1980) de *María Moliner*

Experimentar por anticipado un *sentimiento de alegría o de tristeza correspondiente a un *suceso que va a ocurrir y del que no se conoce racionalmente la existencia o proximidad. *Adivinar o barruntar una cosa que va a ocurrir, por síntomas vagos. (V.: “BARRUNTAR, anunciar el [dar el, dar al] corazón, dar un vuelco al corazón. ANUNCIO, AVISO, CORAZONADA, PREMONICIÓN, *prenuncio*, PRESAGIO, PRESENTIMIENTO. *PRESAGIAR. *SOSPECHAR”.)

MOLINER María (1980): 835

Las premoniciones en el contexto cultural gallego están ampliamente extendidas en el momento de esta investigación en la parroquia de Olveira, y en la de Corrubedo. Y son percibidas por la mayoría de las personas que he investigado con una riqueza de matices exquisita, que varía de una parroquia a otra. Es decir, cada grupo social tiene su peculiar memoria colectiva en la que se halla todo el crisol de posibles representaciones de cada individuo-miembro de la colectividad. Así en la parroquia de Olveira, concretamente en Olveira da Iglesia, el aspecto premonitorio de la *Compañía* va a consistir en un trotar de caballos, que es característico de este lugar y no de otro. Y que en el momento de realizar esta recogida de campo está plasmado de forma vivencial en sus actores sociales.

Sin embargo, en Bretal, que también pertenece a la parroquia de Olveira, no existe el trotar de los caballos como premonición de la *Compañía* sino el alumbrado de la casa del difunto. Ésta premonición llega hasta la primera mitad de siglo veinte. En la segunda mitad del siglo esta narrativa ya no es activada de forma vivencial, la manifestación de la *Compañía* se reduce a señales de carácter sensorial: golpes, olores... Sin embargo, en Corrubedo la premonición va a consistir en ver toda la comitiva fúnebre del futuro fallecido. Lo cual ha permanecido vigente hasta la década de los años mil novecientos setenta de forma vivencial en todos los grupos de edad.

La distancia geográfica de ambas comunidades es muy escasa, unos tres kilómetros separan una comunidad de la otra. En el momento de esta investigación, no obstante, ninguna persona en Olveira me ha relatado una premonición de muerte en forma de comitiva fúnebre. Ocurre lo contrario en Corrubedo respecto a Olveira. Del mismo modo ni en Corrubedo ni en Olveira da Igrexia, me han mostrado a la *Compañía* alumbrando toda la casa antes del fallecimiento. Esto corresponde básicamente a la zona de Bretal y también se extiende ésto hacia la parroquia de San Martiño, del mismo municipio de Riveira.

3.1. ASPECTO PREMONITORIO DE LA *COMPANHIA* EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA.

Voy a iniciar los relatos existentes en la memoria colectiva con mi propia vivencia de los mismos. A continuación iré introduciendo a mis informantes.

3.1.1. CONFUSIÓN DEL VIÁTICO CON LA *COMPANHIA*.

Esto lo he oído narrar varias veces durante mi infancia, (década de los años mil novecientos sesenta), en la casa de Pérez, a la que denominamos “*A Casa dos Nosos*”⁶⁰. Esto forma parte de mi vivencia de la aldea que es muy diferente a mi vivencia en Euskal Herria, ya que mis padres no fomentaban en el grupo doméstico, ni en mi hermano ni en mi, este tipo de memoria colectiva.

Lo escribiré en lengua gallega tal y como lo recuerdo:

Unha muller unha vez oeu o sonido das campanillas, ela pensou que era o viático, e levantouse e saíu da casa e foi acompañando a xente. O cura e todos os que acompañaban entraron nunha casa, e foron a unha habitación donde dormían dúas rapazas. Este dou a comunión a unha rapaza que estaba durmindo na cama. E de pronto a muller encontrouse ela sola dentro da casa con

todas as portas pechadas e toda a xente da casa durmindo. Despertou a xente e lle preguntaron qué lle había ocorrido. Ela contou o caso. A nai preguntou a qué filla lle deron a comunión pois as dúas estaban sans. A muller indicou a rapaza. Ao día seguinte a rapaza que recibeu a comunión morreu.

ROSA, MIS RELATOS BIOGRÁFICOS: 2000.06.03,6

La mujer piensa que va acompañando al Viático cuando, en realidad, iba con la *Compañía*. Esto lo descubrirá en el momento en que se queda encerrada dentro de la casa, y dará testimonio de que la comunión se la dieron a una de las jóvenes.

Ambas jóvenes están dormidas y sin ningún problema de salud. Sin embargo, al día siguiente, la joven a la que le dieron la comunión, fallecerá.

Recuerdo mis preguntas de niña: ¿Qué hacer para que esto no me ocurra?. Respuesta de mis mayores: Rezar. A lo que yo siempre respondía: No me gusta rezar.

Este relato marcó en mí un aspecto “caprichoso” de la *Compañía*: si ésta te visita durante la noche, y además te dan la comunión, ello significa que la muerte es inevitable . Existe un importante trasfondo pedagógico en el que se incentiva la **alerta premonitoria**. Ello **marca** mi relación con la trascendencia, partiendo de mi rebeldía de “No me gusta rezar”, de algún modo yo tendría a lo largo de mi biografía que pactar con esa “muerte” caprichosa que puede venir en cualquier momento. Aquí se halla en esta simbología mi propulsión espiritual más profunda.

“La alerta premonitoria” la constataré en los relatos vivenciales de mis informantes de la parroquia de Olveira.

Estamos ante el aspecto premonitorio de la *Compañía*, el cual es confirmado por la propia vivencia de Manuel de Camián que a continuación expongo.

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

Manuel: Outra cousa que eu vin foi o que cando iban, co Viático, donde unha persona que estaba a morrer, tamén a Compañía vai cos vivos. Eso sí o vin moitas veces. Pero claro os vivos si non ven, non ven.

Ibid:3

⁶⁰ “A Casa dos Nossos”, en castellano significa “La casa de los nuestros”.

Para Manuel de Camián la *Compañía* va con los vivos cuando éstos acompañan al sacerdote que lleva el Viático a un moribundo.

A este respecto el Doctor NÓVOA SANTOS, escribe en la revista *Celtiga*(1922) “A Santa Compañía Traballo feito adrede pra céltiga” señala que el paso del Santo Viático por la noche incide en el imaginario colectivo junto a una realidad ultrafísica.

En las narrativas que recuerdo de mi infancia existía una cierta confusión entre la *Compañía* y el Viático. Esta confusión queda reflejada en el documento que expongo a continuación.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d’Agra, miércoles 15 xullo de 1998-20:41*

Miña nai: Tía Maria da Cortiza contou un día na nosa casa, Rosi, que sinteu as campanas, e Tomás ye decía: María o Viático (Tomás era o seu padriño, que era o sacristán da parroquia e lle chamaba na ventana a María para ir co Viático).

Tía Dolores: Ai si, que o Viático pasaba diante da porta da súa casa.

Miña nai: Tía María colleu a mantilla saleu a porta e non vía nada e de alí a un pouco, vaixa unha manada de xente, e ela pensou e non me avisou. E iba a cerrar para ir con eles pero corrían moito, e ela dí: Jaleo. E despois foi decilo a o seu padriño e lle dixo: María, ti nunca te levantes hasta que eu te chame.

GALIZA INFORMANTES 1998:16

En esta narrativa se halla implícita la *Compañía*. La protagonista es tía María, que nació en la primera década del siglo veinte. Ella sale de casa para acompañar al Viático, pero al ver que la gente corría mucho, decidió no ir. En esta decisión se halla la sospecha que ella tiene de que es la *Compañía*. Posteriormente su padrino le aconseja que no vaya a no ser que él le llame.

Sin embargo, dos informantes que son videntes, una nacida a principios de siglo y otra en la década de los años treinta, me dicen que esta confusión del Viático con la *Compañía*, no se puede dar. Lo que me confirma que la posible confusión se da entre personas no videntes. Lo voy a citar con sus propias palabras que están recogidas en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.07,6-15:23 Transcripción da grabación 25.07.1999,2*

Eu: Antes como andaban co viático confundían as campanillas do viático cas da santa Compañía.

Viuda: Terían diferencia digo eu, terían diferencia.

Vella: E ademais moita.

GALIZA INFORMANTES 1999:6

La diferencia de sonido entre la *Compañía* y el Viático es una de las principales características para las personas que tienen desarrollada la sensibilidad de la videncia. Pero no así para el resto de las personas de la aldea que no tengan esta sensibilidad.

Respecto al Viático, hay que destacar que en la parroquia de Olveira, ya antes del Concilio Vaticano II el sacerdote decidió abandonar el aspecto procesional de dicha manifestación religiosa.

Estas tradiciones de la Europa tradicional cristiana han dado paso a su traslado al ámbito privado, pues esta sociedad ya no vive mayoritariamente en moldes cristianos externos, estos se reclaman sobre todo para los ritos de paso.

A continuación voy a mostrar la experiencia de [Lila] que nació en la década de los años cuarenta en la aldea de Bretal. (Parroquia de Olveira).

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea miércoles 5 de xullo de 1998 – 23:00*

[Lila]: Eu era unha rapaza, e con mamá fun moitas veces, a unha, dúas, tres da mañán. A calquera hora da noite. E empezaban a repinicar as campanas e entón sabías que saía o Viático. Non podía salir sin dous ou tres homes.

Ego: Xa estaba o sacristán.

[Lila]: E mais outra persona mais, e despois a xente iba salindo, porque iban ca campanilla e según donde viña o ruído a xente iba. E íbanse xuntando, xuntando. E a casa do enfermo chegaba unha multitude de xente. Salir, saías dúas ou tres personas, pero logo no camiño iban xuntándose por o sonido. ¿De dónde ven o sonido? De tal sitio. E ibas hasta que o encontrabas.

GALIZA INFORMANTES 1998:10

Siguiendo su memoria [Lila] relata cómo se organizaban las personas de la aldea de Bretal para ir a acompañar al Viático. Se incorporaban al mismo orientados por su sonido peculiar. Y una característica destacable era la de que siempre iba algún hombre acompañando al sacerdote. Esto transcurre en la infancia de [Lila] y ella recuerda el momento del cambio.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra vernas 31 de xullo de 1998 – 14:43*

[Lila]dime que lle encanta falar connigo e que estivo pensando esta noite que a procesión do Viático e a Santa Compañía ten relación por as confusions que esto podía levar a xente. E que ela recorda cando tiña oito anos ou nove anos, o cura deixou de levar o Viático na procesión, xa que se comprou unha moto roja. E iba na moto levar o Viático aos enfermos. Este cura era Don Xosé Blanco Rama. Anterior a este cura estivo Don Ramón Boo, que bautizou a [Lila] no ano 1945, despois foise para o hospital de Santiago.

El texto muestra la reflexión de la propia informante sobre la procesión del Viático y de la *Santa Compañía* y hace relación a las confusiones que la gente podía tener respecto a ambas manifestaciones. Para la parroquia supone un importante cambio el hecho de no llevar el Viático de forma solemne. El sacerdote decide llevarlo en la moto. Pero, no obstante, le seguían como podían las personas acompañantes. Es así como está narrado en la aldea de Bretal por tía Angelita Orellán (de 86 años): “*Unha vez, estaba a sogra da miña irmán a morrer, e lle truxeron Nuestro Señor na moto. E viñemos canda o cura.*”⁶¹ (1999.08.09,1-18:58). Todo parece apuntar hacia una resistencia colectiva a dejar de acompañar al Viático.

El Concilio Vaticano II se celebra entre los años 1961-1965. En éste se impulsarán importantes reformas litúrgicas, que también llegarán a afectar al aspecto ritual del Viático. Éste dejará de llevarse oficialmente de forma solemne. Sin embargo, previo al Concilio tenemos el testimonio de [Lila], en el que comprobamos que el Viático en su aspecto ritual solemne ya se deja de llevar.

A mediados de siglo, cuando el ritual eclesiástico comienza a dejar la expresión comunitaria externa, las narrativas vivenciales sufren una influencia que merece ser destacada. Tanto en la parroquia de Olveira como en la de Corrubedo no me es narrada ninguna vivencia de la generación nacida en la década de los años treinta, respecto a la posible “confusión” de ir con el Viático, en lugar de ir con la *Compañía*. Estos relatos vivenciales se sitúan como queda dicho en la primera década del siglo veinte.

Existe una simbiosis entre el aspecto ritual de la *Compañía* y el aspecto ritual eclesiástico. Apunto como una de sus causas el hecho de que ya no exista la manifestación eclesiástica del Viático, y por ello la narrativa de la *Compañía* en el aspecto premonitorio de dar la comunión al moribundo, queda relegada. Esto lo detecto en la parroquia de Olveira. Sin embargo, en la parroquia de Corrubedo este aspecto está mucho más elaborado y por lo tanto va a tener vigencia hasta la década de los años setenta.

⁶¹ “*Unha vez, estaba a sogra da miña irmán a morrer, e lle truxeron Nuestro Señor na moto. E viñemos cando o cura*” Una vez estaba la suegra de mi hermana muriéndose y le trajeron a Nuestro Señor en la moto, y acompaña al cura.

3.1.2. EL RESPLANDOR DE LA CASA DURANTE LA AGONÍA.

A diferencia de Corrubedo, en Bretal *la Compañía* acude a la casa de la persona moribunda. No se ve ningún elemento del futuro entierro, característico de Corrubedo, como son: el acompañamiento, el ataúd, el sacerdote...sino que la visión consiste en una luz inmensa que ilumina todo el espacio de la casa.

Este tipo de premonición forma parte de los relatos de mi infancia y que se contaban en la casa *dos Nosos*. Es una premonición característica de mi abuela materna Rosa, donde se halla el resplandor de la casa, pero, además, y mantenido durante horas en la noche, ella veía un enorme rosario de luz de muchos colores encima de la casa de la persona moribunda. Es así como yo guardo esta narrativa, confirmada por mi madre, en mi memoria.

Esta última característica (el rosario de luces) no me la ha narrado ningún informante durante este trabajo de campo.

El “resplandor” es vivencial para personas que han nacido en las dos primeras década del siglo veinte y que lo vivieron siendo jóvenes. Por lo tanto lo sitúo hasta finales de la década de los años treinta, puesto que posteriormente en la parroquia de Olveira no se dan estas narraciones a nivel vivencial.

Sigo con las palabras de tía Concha “*de Rego*”, que tiene ochenta años.

Recogido en el documento etnográfico *Tía Concha de Rego o día dazaoito de xullo de 1999*.

TRANSCRIPCIÓN DA GRABACIÓN: *Pablo-Enea 1999.08.009-1-10:54*

Tía Concha: Tía Concha do Río, decíame: Concha, ven buscar o leite para o miniño. E todas as noites iba buscar o leite para o miniño, e cando morreu tía Francisca do Capote, a vella de Tía Francisca que se chamaba tía Benita do Capote, pois víñamos as dúas de abaixo de buscar o leite, e ao salir por alí arriba, antes de chegar a casa do Capote, estaba tía Benita na agonía, e antes de chegar para a casa, todo iluminado, amaneceu a casa do Capote branca como unha pared de mármore, e con un ruído de campanillas, e as dúas cambiamos de camiño correndo chegamos a de Pinazas e as dúas nin falábamos unha ca outra do medo. Miña filla, cans non somos. Si veras a casa do Capote con aquela blanda, e era de noite, e iluminouse toda muller. E serían as nove da noite en inverno.

Eu acórdome da nosa Angelita a pobre que non se puxo nada mala, pero aquela noite ela quedou sin fala, e dormíamos as dúas xuntas en dúas camas gemelas en aquela habitación, e me decía: Concha, teño medo. Algo sentía a pobriña.

O de Pedro tamén ye decía a nora, non te vayas donde min que teño medo, ou sea que algo veía.

Este relato consta de dos partes. En la primera parte es la misma informante quien ve en el momento de la agonía de una vecina la iluminación de toda su casa junto al sonido de las campanillas. No dice que es la *Compañía* quien va a buscar el alma de esa vecina moribunda, pero, sin embargo, aquella está implícita en el relato.

En segundo lugar se halla el elemento del miedo ante la visión.

Añade cómo Angelita y Pedro, familiares de tía Concha, sentían miedo antes de morir, y era porque, según ella, veían algo. Es decir la *Compañía*, sin nombrarla, vuelve a estar presente.

3.1.3. EL “RESPLANDOR” SE EXTIENDE A TODA LA ALDEA.

Este hecho sucede en San Martiño, parroquia próxima a la de Olveira y que se halla en la ladera de Barbanza. Lo incluyo por las similitudes que tiene con la premonición de la *Compañía* bajo esta variante (del “resplandor”) en la parroquia de Olveira.

Recogido en el mismo documento etnográfico arriba indicado, se halla en los relatos de vida de Secundina “*de Tato*”, que cuenta con setenta y cinco años en el momento de realizar esta transcripción.

Ouvera moito vento e morrera unha de San Martiño, a de Sánchez, e eu era unha rapaza, e romperan os cristales todos, e foran a atrancar, e mamá mirou por a ventana da miña habitación que estaba cara a San Martiño, e dixo ela. Arre demonio esto é como un milagro. Acabo de ver agora mesmo unha luz, e de ahí viron todas as casas de San Martiño como si fora día, como si fora día, e ese meu tío estaba na casa da difunta, levábamos moito e estuvo alí de noite. E cando chegou díxoye mi madre: E ti, moito tardaste Avelino.

(Avelino): Tardín oh, que morreu Balenciana.

(Nai de Secundina): A qué hora morreu.

A hora que viran eso. A esa hora disque morrera a difunta, antes había moitas cousas, moitas cousas.

Miña nai: De qué sería eso.

Secundina: Eu que sei, antes vías un tizón e non había luces nin había nada, ou con un fachuzo de paya, entonces non se vía nada, vías aquilo e como falaban tanto da Compañía ao mellor era unha persona que viña así, agora non sei, CANS NON SOMOS.

Miña nai: A mín paréceme que algo que hai.

Secundina: A mín tamén mo parece muller, tamén mo parece

Secundina es testigo del cambio que se produce a lo largo de su biografía respecto a la narración de experiencias y visiones vividas por personas de la aldea. Reconoce que en los relatos de su infancia predominaban los siguientes aspectos: la oscuridad de los caminos, la necesidad de alumbrarse con tizones, la duda sobre si una luz será o no será un alma...Finalizo con la famosa frase que tantos informantes han coincidido en terminar diciendo: *cans non somos*⁶². Todos reconocen una dimensión en el más allá, aunque no sean videntes.

3.1.4. “SINTIENDO” A *COMPaña* EN OLVEIRA DA IGREXIA: TROTAR DE CABALLOS.

Tía Dolores Orellán, de 87, años, narra cómo se producen en ella las premoniciones de muerte, tanto de sus vecinos como familiares.

Recogido en el documento *Tía Dolores Orellán Miércoles 15 de xulio de 1998-20:41*

Tía Dolores: Eu adevisas si, pero o meu home en paz descanse,..aínda cando morreu, ai trinta e sete ou trinta e oito (anos), e tuvemos que ir para Olveira porque aquí non se paraba, era un tropel, había moito barullo como si fora de cabalos, e cando foi que morrera Pedro de González o home de Rosa, viña meu fillo da tuna e entonces sentín un tropel enriba..e entrou José (fillo) e díxoye: Mira José, mira enriba haber o que pasa que aquí ouvo un tropel, e él dixo: papá, aquí non hai nada. Pero aos tres días morreu Pedro.

GALIZA INFORMANTES 1998:7

Así como es característico de la premonición de la *Compañía* en Corrubedo ver todo el entierro anticipado (en el que van vivos y muertos), que se dirige a la casa de la persona moribunda, así también en la parroquia de Olveira, pero solamente en la zona de Olveira da Igrexa, existe una premonición característica. Y consiste en que es percibida como un “*trotar de cabalos*”⁶³ y en este sonido se halla implícita la manifestación de la *Compañía* en su aspecto premonitorio. Comenzaré por mi propia vivencia narrativa.

⁶² “*Cans non somos*”, significa: No somos perros.

⁶³ “*Trotar de cabalos*” significa: Trotar de caballos.

De los episodios de mi infancia en la aldea de Bretal, década de los años sesenta, recuerdo siempre que nos decían que la *Compañía* en Olveira se “sentía” como un “trotar de caballos”. Yo preguntaba por qué. Siguiendo a mi memoria recuerdo que me respondían con esta narrativa:

No Carrexal e nos montes d´area, ahí estaba a cidade de Valverde. Todo foi asolagado. E desde entón de noite sale a xente da cidade cos seus cabalos e trotan por enriba dos montes, ademais ouvo xente que viu na Pedra Encantada do Carrexal, cando baixa o mar, a unha muller moi guapa, e de esa pedra tamén viron votar fume.

ROSA, MIS RELATOS BIOGRÁFICOS: 2000.06,03,6

En este relato existe la circunstancia de que ante la creencia de la ciudad que fue hundida por las aguas, las personas que la habitaban se manifiestan durante la noche mediante un trotar de caballos.

No se manifiestan durante el día, la noche es su momento. Del mismo modo la *Compañía* del Purgatorio se manifiesta en el colectivo durante la noche.

Respecto a esta leyenda Xosé Manuel GONZALEZ REBOREDO, en su monografía *Lendas galegas da tradición oral* (1995) expone:

Na Lagoa do Carragal, que se olla ó pé do monte, está asolagada a cidade de Malverde (Valverde) onde había mouros que foron desbotados por Carlomagno e os doce Pares de Francia e mais Oliveros, e nunha peneda do monte hai unha pata de cabalo de Roldán, dada cando este pediu, despois do sol posto, unha hora de día para derrubar ós inimigos. E é dende entón, que, despois do sol posto, hai unha hora de luz.

Por fronte do Río do Mar presentouse, e disto pasaron xa moitos anos, un barco que preguntou pola cidade de Malverde, e como lle dixeron que tiña desaparecido había tempo, ergueu velas e marchou.

Ribeira-A Coruña

Relatada por Antonio González Bermúdez, de Santa Uxía de Ribeira, e recollida por Cuevillas e Bouza-Brey: “Prehistoria e Folklore da Barbanza”. Nós, 46. 15-X-1927, p.15.

GONZALEZ REBOREDO Xoan Manuel (1995):134

El autor señala otro de los aspectos de la leyenda de la ciudad de Valverde, la batalla que allí tuvo lugar y para la que se pedía (y se obtuvo) una hora más de luz.

Apunta en la misma monografía, que los personajes de las leyendas no son más que partes que contribuyen a conformar una ideología, una cosmovisión determinada. Comparto plenamente este pensamiento.

El elemento coincidente en ambas leyendas se halla en la existencia de la ciudad hundida bajo las aguas. Parto de la leyenda del Carrexal, tanto la escrita que corresponde a la tradición oral, como la oral que a mí me han narrado y que no ha sido fijada en la escritura. Esta simbolización oral la señalo como uno de los elementos que inciden directamente en la población de Olveira da Igrexia. Soy testigo de la narrativa oral existente en esta zona. En ello me apoyo, y señalo cómo ésta población “mira” hacia el Carrexal.

La narrativa oral sigue insistiendo en el testimonio vivencial de los actores sociales, es decir, el de las personas de la aldea que han visto a la bella mujer y también el humo que sale de la piedra encantada. Seguiré desarrollando más adelante un consenso colectivo respecto a la campana de Olveira da Igrexia. Esta campana se encuentra en el Carrexal, y su origen se pierde en el tiempo. A este hecho hay que añadir su aspecto premonitorio.

A continuación expondré el aspecto del tropel de caballos. Lo voy describir con el testimonio de los propios actores sociales.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra miércoles 15 de xullo de 1998 – 20:41*

Miña nai: ¿Haberá Compañía?

Rosa a filla de tía Dolores: Bueno Rosa, non sei, animais non somos.

Tía Dolores: Eu adevisas si. Pero o meu home en paz descansa, vindo de Corrubedo da leña para Moldes, e aínda agora cando morreu ai trinta anos ou trinta e oito cando morreu, e tuvemos que ir para Olveira porque aquí non se paraba. Era un tropel, había moito barullo, como si fora de cabalo. E cando foi que morreu Pedro de González o home de Rosa, viña meu fillo Xosé da tuna e entónces sentín un tropel enriba e díxo o finado (ao seu fillo), e entrou Xosé e díxoye: Mira Xosé, mira enriba a ver o que pasa que aquí ouvo un tropel. E él dixo: papá aquí non ai nada. Pero aos tres días morreu Pedro.

GALIZA INFORMANTES 1998:9

En este relato intervienen dos generaciones: mi madre y su prima, que corresponden a la generación nacida en la década de los años treinta, y tía Dolores, que corresponde a la generación nacida en la primera década del siglo veinte.

Mi madre, Rosa Orellán Pérez, comienza por preguntar si habrá *Compañía*, su prima le responde que no somos animales, y a continuación interviene la anterior generación exponiendo su propia experiencia. En ella está implícita la *Compañía*, con la característica de este lugar que es “sentirla” como un tropel de caballos.

El hecho de que no todos los miembros de la casa perciben el sonido se refleja en la respuesta que el hijo le da al padre, diciéndole que no hay nada.

Tía Dolores provoca la activación de la narrativa de su hija Rosa, quien comienza a mostrar sus experiencias.

Recogido en el mismo documento arriba indicado:

Rosa: Aínda aí pouco que morreu teu irmán (dino dirixíndose a miña nai e refièrese ao meu tío Manuel que morreu o ano pasado). E eu dixen: Aí mamá aí morte na familia. E dime a pequena: ¿Mamá qué?.

-E eu ye dixen: Mala cousa miña filla, enriba da miña cama aí un tropel, como pase algo na familia xa está.

E de ahí a dous días xa morre Manuel.

Ego: Ti oíes tropel, non oíes campanillas.

Rosa: Campanillas nunca, é tropel como de cabalos. E eu teño despertado ao meu home. Pero cabalos. E doulle co codo e dime: cala Rosa, eu non sinto nada.

Ibid:8

En la generación nacida en la década de los años treinta, al igual que en la anterior, la *adevisa*⁶⁴ tiene la misma característica, que es la del sonido del tropel de caballos. En el mismo, está implícita la *Compañía* en su aspecto premonitorio. Esta generación reaviva su experiencia en la siguiente generación. En este grupo doméstico no existe conflicto intergeneracional. Ello queda plasmado en la siguiente declaración:

Rosa: Non todos somos iguais, eu teño catro fillos, pero como min hai unha. a Maria Dolores a mais nova.

Ibid:8

En esta familia, la última generación nacida, existe una hija que admite “la entrada” en estas realidades que se limitan a un “sentir” la premonición de muerte de la *Compañía*, tal y como queda expresado en esta manifestación.

Tía Dolores: Eu de ver tampouco. De ver antes de morrer un señor que non me acordo como lle chamaban, era na casa da Piona, e a noite que morreu ouvo un tropel enriba da casa como si pasaran así, e despois do resto no.

Eu: En realidade o tropel é unha adevisa.

Coro: E lojo.

GALIZA INFORMANTES 1998:11

En la síntesis biográfica de tía Dolores Orellán, el aspecto premonitorio de la muerte está fuertemente asentado y transmitido a nivel intergeneracional (su hija y su nieta). La vivencia de tía Dolores que tuvo de la aparición de su padre está en el primer capítulo de éste trabajo. Esto ha supuesto una experiencia aislada en su vida. Mientras que las premoniciones son repetitivas a lo largo de su biografía, mantiene, asimismo, un pacto interno para percibir esta realidad, apoyada tanto en su grupo doméstico como en su comunidad. En definitiva, en su memoria individual y colectiva.

3.1.5. “LA COMPAÑA ES EL MIEDO DE LA GENTE”.

Este aspecto del miedo, junto con el hecho de que ahora se ofrecen sufragios por los difuntos es uno de los argumentos en los que se apoyan las nuevas generaciones para justificar que ahora ya “no se ve” la *Compañía*. Sin embargo, también existía esta argumentación en la generación nacida a principios del siglo veinte.

Voy a mostrar el testimonio de tía Angelita Orellán, que tiene 87 años y pertenece a la aldea de Bretal. Ella ha vivido premoniciones colectivas, tanto en su grupo doméstico como en la aldea.

Voy a señalar algunas características de este grupo doméstico:

La casa de tía Angelita en Bretal es la casa donde nació mi abuelo materno Juan Orellán. Ella recibió *A millora* (el mayorazgo) y no tuvo por ello necesidad de emigrar, como tampoco la tuvieron sus padres, mis bisabuelos, ya que pertenecían a una casa de labranza con suficientes recursos.

⁶⁴ Adevisa: significa premonición.

Tía Angelita ha vivido a lo largo de su biografía una situación familiar en la que no había dificultades económicas para ofrecer misas por los difuntos. A ella no le sirve uno de los actuales argumentos que circulan por la parroquia en las personas de su generación. “Ahora no anda la *Compañía* porque hay misas”.

La casa de Pérez en Bretal, lugar donde nació mi abuela Rosa, al igual que la casa de tía Angelita, no ha conocido dificultades económicas para ofrecer misas por los difuntos. Sin embargo, mi bisabuelo Francisco Pérez veía la *Compañía*, y esto ha marcado otra trayectoria en la concepción de la misma hasta mi generación. Uno de los elementos que nos inculcaban en esta casa a los niños junto con las narrativas era la importancia que tenía el no tener miedo, y yo me fijaba especialmente en las palabras de mi abuela materna Rosa, que nos decía algo así: “*Diante dos difuntos rezar e non ter medo*”⁶⁵

Las situaciones vivenciales de los individuos-miembros que se plasman en el grupo doméstico van marcando las pautas de entrada en unas realidades u otras a nivel intergeneracional.

Tía Angelita, testimonia la realidad de su grupo doméstico, en la que se ofrecían gran cantidad de misas por los difuntos.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.08.09,1-18:58 Transcripción de la grabación realizada 1999.07.23,5*

Eu: Usted sempre rezou por os difuntos da casa.

Tía Angelita: Rezar e ter misas, novenarios e mais trintenarios. Oxe morren e teñen misas pero de novenarios e trintenarios. Decía a xente que antes non tiñan novenarios trintenarios, e que agora con todos os novenarios cabos de ano pois xa non se aparece. Eso é o medo da xente.

GALIZA INFORMANTES 1999:2

A ella no le sirve la interpretación que actualmente circula por la aldea respecto a que ahora ya no hay aparecidos porque se dan misas.

Ella sigue argumentando que todos los fenómenos de aparecidos que se narraban en la aldea, lo eran a causa del miedo de las personas, y por ello va a interpretar una visión de su cuñada, mi abuela Rosa Pérez, bajo el prisma del miedo. Lo expongo a continuación.

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

Unha vez viña túa abuela de Sirves, mais unha que lle chamaban a de Baloqueiro, as dúas xuntas de noite, e chegaron alí a Carballeira donde había o transformador e disque había un home sentado que morrera. E ao pasar por donde él dixeron: é él, é él, metéronse na casa de Santos do medo que tiveron xa que era un difunto, e terían medo que as levara con él. Había así as cousas.

Ibid:2-3

El elemento del miedo (se teme que los difuntos lleven a los vivos) constituye un núcleo importante en todas las narrativas que son fomentadas por las vivencias de los videntes que ven la *Compañía*, pero que no viven la experiencia de la misma en su corporeidad.

Quien vive la experiencia en su corporeidad pasa en el colectivo de la aldea a formar parte de un estado liminal, sus vecinos evitarán el encuentro con esas personas. Y la colectividad sigue reforzándose en la narrativa de las personas que justifican la simbolización colectiva. Por ello, pese a que Manuel de Camián viva su experiencia extrasensorial con la *Compañía* mientras su cuerpo físico permanece en la cama, la colectividad reclama que su cuerpo físico sí iba con ella.

3.2. MANIFESTACIONES COLECTIVAS EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA ANTE LA COMPAÑÍA.

3.2.1. PASAN LA NOCHE REZANDO EN LA TABERNA

El hecho ocurre cuando don Antonio utilizaba la moto para llevar el viático a los enfermos. En este tiempo se deja de llevar el viático con el sonido de las campanillas, la cruz parroquial y el acompañamiento de la gente. Estamos en la década de los años cincuenta; tía Angelita, que tiene en el momento de realizar este documento ochenta y seis años, narra el temor de la aldea de Bretal. *Pablo-Enea 1999.08.09,1-18:57*, grabación realizada 1999.07.23,5-19:00.

Tía Angelita: Unha vez, estaba a sogra da miña irmán a morrer, lle truxeron “nuestro señor” (a comunión) na moto, e viñemos canda o cura. Da taberna viñeran dous mozos, así que viron o cura corrían e non petaban cos pés no chan, gritando, a compañía, a compañía. Alí, donde Egidio, cerraron a porta, todos estaban alí cheos de medo, gritando, xente, xente a capilla ca porta aberta todo un alumbrado cheo de xente. E dixen eu, agora como vou a ir para casa, alí estaba co cura e os mozos, (decían) xente, xente, a capilla cas portas abertas. E alí nos quedamos sin irnos para casa en toda a

⁶⁵ “*Diante dos difuntos, rezar e non ter medo*”, significa en lengua castellana: Delante de los difuntos hay que rezar y no tener miedo. Ese “Delante de los difuntos” se refiere a cuando le preguntábamos los niños ¿y qué hacer si no encontramos con ellos?

noite, por o conto da compañía, e alí estábamos unha manada de xente a rezar a rezar co cura.

GALIZA INFORMANTES 1999:3

En este relato, al igual que en los relatos de la parroquia de Corrubedo, la *Compañía* está en la capilla de Bretal y las puertas están abiertas. Todos se reúnen en el bar de Egidio, incluido el sacerdote que viene de dar el viático, las dos mujeres que le acompañan y todos los hombres. Toda la noche van a estar rezando en la taberna.

3.2.1.1.. DE LA EXPERIENCIA COLECTIVA A LA INDIVIDUAL: EL TEMOR ANTE LA SENSACIÓN DE FUERZA DELANTE DE LA IGLESIA.

De la manifestación colectiva a mediados de siglo, ante el temor de pasar delante de la Iglesia durante la noche, pasamos al final de siglo, a esta experiencia individual.

Este hecho ha ocurrido recientemente, y es narrado en el bar de [Lila].

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.09.25,6-20:41*

...pasou fai moi pouquiño, tamén de noite estando [Xosé] no bar, un veciño xa se iba para súa casa, e de pronto volveu ao bar e ye contou a [Xosé].

(Veciño): [Xosé], oxe durmo aquí no bar, non vou para miña casa.

[Xosé] preguntouye a ver que ye pasaba, e o outro ye dixo: Mira, que agora mesmo ao pasar diante da Igrexa, unha forza non me deixou seguir camiñando para diante, non pude dar nin un paso mais e din volta.

Entón [Xosé] ye dixo: Toma esta copa de coñac home, e vai a túa casa por o outro camiño. O home pouco a pouco se tranquilizou e marchou, esa noite non volveu.

GALIZA INFORMANTES 1999:14-15

En este relato el hombre siente miedo ante la fuerza que le impide seguir caminando hacia adelante a la altura de la iglesia. No lo dice expresamente, pero la *Compañía* está implícita. Regresa al bar, donde se le recomienda coger otro camino. Aquí se manifiesta el temor que provoca la *Compañía*: si se la ve en un camino se coge otro para no encontrarse con ella.

3.2.2. LA PRESENCIA CONTINUADA DE UNA LUZ EN LA ALDEA DE BRETAL PRODUCIRÁ UNA RESPUESTA.

Esta narración, al igual que la anterior, corresponde a tía Angelita de Orellán y ocurre en la década de los años cincuenta en la aldea de Bretal. La presencia de una luz durante la noche a lo largo de varios días consecutivos, provoca varios planteamientos.

Se halla en el documento *Casa d'Agra 1999.07.24,6-13:58*, grabación realizada *1999.07.23-19:00!*

Tía Angelita: Si, de outra vez díxeronos, aí unha luz así todas as noites en unha finca que temos ahí, e a luz estaba todas as noites ahí, e entónces unha noite levantámonos a mirar e era certo, había unha luz, así a altura dos pinos, e vímola moitos días, e non sabíamos para quen era esa luz, para quen sería. E hai unha casa ahí na veira da carretera que lle chaman os de Charrascas, e dixo (o vello), é para nós, é para nós, que vou morrer eu. E de alí a tres días o home de esa casa morreu, foi a un carreto, levou un golpe, e morreu.

Eu: Pero José de Charrascas morreu fai pouco tempo.

Tía Angelita: O vello, o vello, morreu e despois desapareceu a luz. Tiñamos unha maestra aquí na nosa casa, que tiña escola ahí donde ao Crego, e non tiñan casa para a maestra, e estivera aquí de pousada, e decía que no pueblo non aí eso, eso pasa na aldea porque non aí luz, aquí na aldea non aí luz, está todo a oscuras e figuráanse esas luces, si ouvera luz non tiña porque haber esas luces pero habías, e agora xa non se va nada, agora ninquén di nada de encontrarse con eles.

GALIZA INFORMANTES 1999:2

La luz es para la comunidad una señal que tiene un mensaje. La interpretación al mismo se la darán en el mismo colectivo.

En la primera parte del relato la luz de noche es vista por varias personas de la aldea.

Se preguntan para quien será esa luz. Es decir, es una premonición para alguna persona.

Se la adjudica a sí mismo un viejo de la aldea.

Muere a los tres días.

Desaparece la luz.

3.2.3. EL VALOR DE UN HOMBRE ANTE EL TEMOR COLECTIVO EN EL CAMINO.

Al anochecer, en el regreso comunitario de la romería, se va a producir, al igual que en el caso anterior, una respuesta colectiva ante una supuesta presencia en el camino.

Continúa tía Angelita en su narrativa.

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

As de Sobrido, o día da Madalena viñan da Romería e viñan cas cestas na cabeza ca comida. Prendeulles a servilleta nas silvas, e outros que pasaban non querían pasar por alí, por a Compañía, a Compañía.

Pasou un home que dixo: mira, sea o que sea vou donde él. E chegou alí, votoulle a man e era unha servilleta. E sin embargo outros deron volta porque decían que estaba alí a Compañía, que estaba alí o difunto. O difunto era unha servilleta.

Ibid:4

Al regreso de la romería, una servilleta les confunde en el camino. Para ellos entra la posibilidad de que sea un difunto o incluso la *Compañía*. Hay personas que dejan el camino y toman otro. Será un hombre quien se decida a ir al lugar y compruebe que no es un alma. Este gesto supone una demostración de valor para el colectivo.

3.2.4. IMPACTO EN LAS NUEVAS GENERACIONES ANTE UNA VIVENCIA COLECTIVA.

El hecho es narrado por [Lila], de la aldea de Bretal y que nació en la década de los años mil novecientos cuarenta. La trascendencia del mismo marca las creencias de la *Compañía* de esta generación. Lo voy a exponer con su propio testimonio.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea miércoles 5 de xullo de 1998 – 23:00*

Ego: Qué contos recordas de esos.

[Lila]: Eu podíache decir, eu non creo moito na Compañía e non sabes por qué. Eso non se lle pode decir a xente maior. Pero vouche a decir algo, porque agora xa é un chiste. As señoras que lles pasou non sei como non quedaron alí patidifusas. E que aquí antiguamente non había medios de comunicación ningunha.

Ego: Eso xa o recordo eu, nos anos sesenta cando eu era pequeniña a carretera era de pedra.

[Lila]: E recordas tamén que non había luz. [refírese no espacio público da aldea, as casas si tiñan luz]. Bueno pois aquí, será mais ou menos no cincuenta e tres, empezou a vir as dúas líneas, os dous coches de linea. O das sete da mañán que viña de Corrubedo a Santiago e despois estaba o das dez da noite que viña de Santiago a Corrubedo. E empezou por ahí por esos anos.

Aquí iba unha pandilla de xente para o argazo, mulleres e homes iban nas secas, cando baixaba coyían o argazo. E despois sabían o horario da baixada do mar e iban. Eu recordo cando foi de ese asunto. Serían as sete da mañán ou aínda non era. Por ahí, por esos campos de ahí donde agora é o parque natural (está falando do Carrexal), quitaban os insires, quitaban o argazo, poñíanno a secar e despois íbano a buscar cos carros de vacas, e entónces alí había unha telleira.

Ego: Sí, a telleira de tía Maria da Cortiza.

[Lila]: E viron vir un montón de luces por a carretera. Entonces unha velliña, bueno non podía ser moi velliña porque si non, non podía ir ao argazo, unha señora xa maior di ela. Tíraos ao chan que ven ahí, ven ahí a Gracia de Dios por Oliveira abaixo. A Gracia de Dios, todos tirados no chan, e a Gracia de Dios era o autobús que viña por a carretera abaixo. E de esas cousas había de haber un montón, había de haber cantidade de elas. As luciñas eran cousas que iban caendo dos fachuzos. Ahora daste conta, de aquela non era así o sistema. Cómo lle facías ver a unha persona o que era. Oxe daste conta que a mitad das cousas non era tal Compañía.

GALIZA INFORMANTES 1998:8-9

El momento en que ocurren los hechos arriba señalados, supone un importante momento de cambio. Estamos en el año 1953: el autobús “Celta” realiza por primera vez el recorrido hasta Corrubedo en lugar de finalizar en Ribeira, con lo cual llega a primera hora de la mañana y regresa a primera hora de la noche. La empresa de este autobús de línea regular tenía su base en la ciudad de Santiago de Compostela. Estos datos me los proporciona Doña María Cigarrán, que nació en 1898 en esta ciudad, y utilizaba esta línea en 1920 para ir a la aldea de Cespón, lugar donde impartía sus clases en la escuela. El recorrido de este autobús se hacía entonces desde Santiago a Ribeira, de forma diaria.

Uno de los primeros encuentros colectivos con el autobús produce la reacción aquí señalada. En la lejanía lo confunden con la *Compañía o Gracia de Dios*. La protección que todos ellos adoptan es la de tumbarse en el suelo.

Se dan cuenta de que no es la *Compañía*, es un autobús.

El hecho es narrado en toda la aldea y crea un hito en las nuevas generaciones.

**CONCEPCIÓN DE LAS ALMAS ERRANTES EN LA GENERACIÓN NACIDA A
MEDIADOS DE LA DÉCADA DE LOS AÑOS CINCUENTA.**

Maria Isabel ha oído “os contos do pé do lume”⁶⁶, en la aldea de Bretal; éstos ya no son narrados a la siguiente generación de sus hijos, que viven en La Coruña. Voy a indicar a continuación la concepción que esta mujer tiene de ese imaginario vivido. Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.08.10,2-10:23 transcripción de la grabación realizada 17.07.1999*

Eu: Non recordas cando éramos pequenas os contos do pé do lume.

Isabel: Sí, de estar a botar o conto chino si, pero non recordo exactamente.

Eu ye falo de cómo nos contaban o da compañía nas lareiras, ela di que si que se acorda e que tamén de que iba unha luz e chegaba a un cruceiro e dividiase en tantas partes como camiños tiña a encrucillada. E dime:

Eu teño entendido que a santa compañía é un acompañamento de almas, a eso non se lle pode dar explicación.

GALIZA INFORMANTES 1999:8

1.- Ante la evocación que yo hago de los cuentos que nos narraban de niñas en la aldea, María Isabel reacciona diciendo que aquello era un echar el cuento chino, pero que no recordaba.

2.- Activo su memoria, narrando mi experiencia de los cuentos.

3.- Maria Isabel narrará una experiencia que corresponde a su familia, ya que ha sido vivida por sus tías, ella la narra, pero también me la narrará su tía Juanita de Montemuiño.

- La visión es vista por Juanita de Montemuiño y una hermana: vieron una luz y ésta al llegar al cruceiro se divide en tantos caminos como tiene la encrucillada. Este relato en que la luz se divide en varias partes, es la primera vez que me es narrado.

4.-María Isabel define cómo entiende ella la Santa Compañía: “un acompañamento de almas, no se le puede dar explicación” Esta es su concepción, que es acompañada por el hecho de que ella da misas por los difuntos.

Voy a seguir exponiendo cómo simboliza este grupo doméstico en este fin de siglo.

Maria Isabel de Montemuiño y sus hijos viven en la Coruña, y ella me relata cómo tuvieron ellos la premonición de la muerte de su abuelo en el piso de esta ciudad.

Recogido en el documento arriba indicado.

⁶⁶ “*Os contos do pé do lume*”, en este contexto significa los relatos narrados en la *lareira* (una piedra de granito elevada del suelo unos 50 cm. Y donde se cocinaba. Allí niños y ancianos nos sentábamos en un banco y allí se narraba.

Eu: Cantos anos fai que morreu (o pai).

Maria Isabel: Ai catro anos para diciembre.

Eu: Cando morreu teu pai ti tuveste adevisas.

Maria Isabel: Non, non, tiveron os nenos aquí na Coruña: Nós fomos para o Corte Inglés, eles quedaron na consola e cando vimos, os nenos decíanos que alí na habitación había alguien, que sintiran pasar unha persona para a habitación e que había alguien, eu lles dixen que non había nadie.

Ibid:1

Los hijos de Maria Isabel sienten a una persona en el piso. Si bien físicamente no hay nadie, ellos insisten en ese “sentir” a una persona. La madre les dirá que “no había nadie”, pese a ello, este hecho ha quedado como una premonición en el grupo doméstico. Ésta coincide con la muerte del abuelo; sin embargo, Maria Isabel, hija del difunto, no tiene ninguna premonición ante la muerte de su padre, si bien la tendrá ante la muerte de una vecina.

Esta premonición la vive Maria Isabel de Montemuiño, de 44 años.

Recogida en el documento arriba indicado.

Maria Isabel: Cando morreu María a Caseira, toda a tarde con ese olor, e a nadie lle cheiraba pero a min cheirabame, esa vez quedoume moi grabada porque toda a tarde estaba con ese olor en toda a casa, era como cando un difunto está na misa e ese olor de velas e incienso.

Ibid:2

En esta premonición es únicamente la persona que la relata quien la percibe, ninguna de las demás personas que vive en su casa siente ese olor.

Sin embargo, respecto a la narrativa vivencial de sus mayores ella la categoriza en su memoria como un “*botar o conto chino*”⁶⁷. Pero señalo que estas narrativas, en ella, constituyen el substrato que le permite entrar en la simbolización de las premoniciones aquí apuntadas.

3.3. ASPECTO PREMONITORIO DE LA COMPAÑA EN LA PARROQUIA DE CORRUBEDO.

Debido a las peculiares características que la *Compañía* adquiere en Corrubedo, en la que veremos todos los atributos de un futuro entierro, voy a mostrar una recogida etnográfica de don Ramon OTERO PEDRAYO (1889-1976), bajo el título *Sociedad do Óso*. En la misma observaremos nexos de unión entre esta cosmovisión y la activada de manera vivencial en la parroquia de Corrubedo.

Comenzaré por desarrollar la cosmovisión vivencial de la parroquia de Corrubedo.

3.3.1. TÍA CARMIÑA A VIXANA MOSTRANDO LA COSMOVISIÓN.

A continuación voy a mostrar cómo entiende tía Carmiña (“a Vixana”), de la parroquia de Corrubedo, (y que es una gran activadora de la memoria colectiva,) la cosmovisión de la *Compañía*. Esta mujer ha nacido en 1931, actualmente está viuda y vive sola, aunque cuando tiene algún problema de salud vive con una hija. En su casa soy testigo de que a las tardes pasan por allí sus vecinas a jugar a las cartas y a hablar con ella. Mi primer acceso a esta informante se realiza a través de Pepito, de 46 años, amigo mío y que ha tenido mucha relación con tía Carmiña.

En su casa tía Carmiña, nos narrará a ambos varias situaciones que ya están grabadas desde el primer día, nuestro primer encuentro se produce el sábado 24 de julio de 1999 a las cuatro de la tarde. La siguiente semana, acudiré con el antropólogo y profesor Joxemartin Apalategi Begiristain que ha venido desde Euskal Herria para conocer in situ mi trabajo de campo.

Abstraída de la memoria colectiva, que es activada por tía Carmiña, la síntesis original respecto a la *Compañía* se resume en el hecho de que: vivos y muertos van juntos.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.08.05,4-12:56. Transcripción de la grabación realizada 1999.07.26,1*

Tía Carmiña: A Compañía incluso somos nós, os vivos. Porque esa muller que veu, conoceu o cura de aquí dicindo Padre Nuestro. Era don Manueliño o Tatelo, don Manueliño ca caixa.

Ego: Somos nós os vivos.

⁶⁷ “Botar o conto chino” Nos cuentan un cuento chino.

Tía Carmiña: Home, sendo don Manueliño o cura temos que ser nós os da Compañía, ten que ser, irán os de alá e mais os nosos acompañando o difunto. Ela conoceu o cura. Van vivos e mortos os espíritus nosos andan por ahí, así a estilo loco.

Eu: Os nosos.

Tía Carmiña: Home claro.

Eu: A xente está dormindo e vai o espírito.

Tía Carmiña: Exacto, ti estás dormida e anda o espírito. Sabes quen andan: os vivos, os que coyen, esos si teñen que ir vivos, non vai o espírito, esos van vivos. E despois van uns mortos e outros vivos. Os vivos serán os que van acompañando entendes. E esos son os que paran no cementerio, e acabouse, pero despois o que continúa que teñen que continuar esos quedan na casa, porque a Compañía é todo. Porque antigamente teñen dito que hasta teñen visto a Cruz. Pero chegan a Igrexia, collen o difunto fan os responsos que lle teñen que facer, lévano ao cementerio e lojo despois continúan. Que van a sete parroquias, así que cada aldea, cada parroquia irá cos seus. Porque os de cada aldea quedan, o continúan a buscar os outros mortos, por eso andan as sete parroquias que se di así. Por eso antes cando se iba para a leña decíase: No Vixo, ai que alumbrado ai no Vixo, ai Jesús, parecía que ardían os pinares todos. É que había difunto por alí, e pasaban o fogo, o fogo. Unha vez indo pa Ribeira, o fogo disque detrás dela, detrás dela e disque un fogo Carmiña como si queimara, pero non queimaba nada, alá entre os pinos da Ponte e despois pasou todo aquilo como unha bola de fogo, así boando, boando e non veu mais. Eu non vin nada miña filla eu andín sempre por ahí e non vin nada.

Eu: Pero en realidade esas almiñas que andan na santa Compañía, andan porque todavía están.

Tía Carmiña: Purgando claro.

Eu: Pero si deixan de purgar xa deixan de andar.

Tía Carmiña: Home natural, despois xa van a gozar.

GALIZA INFORMANTES 1999:21

Este relato establece dos formas de ir en la *Compañía*:

1º) Los vivos, los que son cogidos por la *Compañía*, no van con el espíritu, van simplemente vivos. Este punto, como desarrollare más adelante, nos hacer ver que estamos ante una contradicción consensuada en el colectivo.

- a) **Reconocen el testimonio de personas “vivas” que han andado en la *Compañía*, quienes testifican que sus cuerpos quedan en casa, y sus “espíritus” son los que van en la *Compañía*.**
- b) **Rememoran experiencias de personas “vivas” que han andado en la *Compañía* y que dicen que sus “cuerpos” junto con sus “espíritus” viven la experiencia. Este segundo aspecto es el más reivindicado en las dos parroquias. Si bien tía Carmiña es una activadora de esta memoria colectiva, ella es una excepción en el colectivo de su**

generación nacida en la década de los años treinta. Ya que ésta generación en el momento de realizar esta investigación, no realiza mayoritariamente una activación de ésta memoria colectiva.

- c) En este colectivo se da el: “algo hay, perros no somos”, pero ya guardan silencio respecto al hecho de que lo vivos también van recorriendo las siete parroquias andando o volando.

2) La segunda característica estriba en que los vecinos de la aldea, tienen a sus “espíritus” que van en la *Compañía* junto con las almas de los difuntos, y que van a ir también junto al espíritu del cura a realizar de manera anticipada todo el ritual del entierro. El hecho de que es el cura quien está rezando supone para los informantes el garante más importante de que los vivos están con los muertos.

3) El Purgatorio es el lugar reconocido de la *Compañía*.

4) La *Compañía* en su recorrido de las siete parroquias se ve como fuego; aquí matizan que es un fuego que no quema. El elemento fuego en la visión de la *Compañía* recorriendo los caminos, lo desarrollo más adelante y es coincidente en los dos grupos estudiados.

A continuación voy a mostrar el trabajo de don Ramón OTERO PEDRAYO (1889-1976) de la Generación Nós. Recogido en *Historia de Galiza* (1979). En ella expone una peculiar forma de premonición en la que intervienen los vivos.

A Sociedá do óso

Curiosa derivación da Santa Compañía é a *Sociedá do óso*, da que temos unha referencia bastante cometa procedente de Verán (Ribeiro de Avia).

Está composta de persoas vivas, veciños daqueles lugares, maila xente non sabe que son so que forman parte dela. O certo é que os socios saben quen vai morrer. Un deles, un supoñer, enferma, maila doenza non é de morte; vén velo o médico e un da Sociedá chégase ó doctor e dille: “Escusa vir, que desta non lle vai”.

Si de certo vai morrer, o día antes veñen os socios todos, co seu cura, buscalo á casa, traendo nas maus ósos de difunto acesos, como si foran velas. É unha procesión como a das ánimas. Pasan sin tropezar con ninguén. Vense como uns bultos que non se sabe ben o que son. Así e todo, son xente vivente, e non pantasma.

Ó chegaren á eirexa, teñen o enterro, e enterran o difunto, todo de noite. Mailo corpo do difunto queda na casa. Qué é o que enterran? A sombra? O “corpo astral? Esto nono explican. Unha muller, na víspera da festa, chegou a Verán moi cedo, denantes da albada, e viu a eirexa aberta e xente que estaba facendo un enterro. Chegouse a eles, e un meteulle unha vela na mau.

Tívoa acesa namentras aquilo duróu, e así que acabóu, metéu a vela no queipo e marchóu. Ó saír o sol, víu que era un óso de morto.

Todoos membros da Sociedá teñen o poder de anunciar-a morte das persoas con toda seguranza. Como un deles diga que algún vai morrer, morre sin remedio. Poden deixar temporalmente o seu corpo, pois cando van en procesión, atravesan paredes, portas pechadas, valados, etc. Como corpos sotís, sin tropezaren con nada. Son individuos que viven a un tempo neste mundo e no outro, son, a un tempo, homes de carne e oso e sombras ou pantasma desencarnados. Teñen o seu capelán e o seu servizo fúnebre, independente do da parroquia.

É unha curiosa mistura de Santa Compañía e de irmandade ou cofradía devota, das que se diferencia en ser unha sociedade secreta.

Non lle temos atopado paralelos, e non hai dúbida que é ben merecente dunha investigación mais fonda polo entrocamento que poidera ter coas sociedades secretas dos “primitivos”, moitas veces relacioadas co culto dos antepasados.

OTERO PEDRAYO Ramón (1979):432-433

Características de esta narrativa.

- 1) Ante una persona moribunda, miembros de la Sociedad realizarán el ritual del entierro premonitorio de la persona.
- 2) El ritual se realiza de noche.
- 3) Son personas vivas quienes lo hacen y llevan huesos que alumbran como antorchas en la noche.
- 4) Estas personas pueden atravesar paredes. (el autor dice que son como cuerpos sutiles).
- 5) Tienen su propio capellán para dirigir el acto fúnebre.

A continuación voy a mostrar los elementos coincidentes en ambas narrativas: La perteneciente a la parroquia de Corrubedo y narrada por Tía Carmiña (“a Vixana”) y “A socedá do óso”.

Ambas narrativas tiene dos puntos de confluencia:

- 1)El aspecto premonitorio de la misma, tanto en la Sociedad do Óso como en la *Compañía*.
- 3) Son los espíritus de los vivos quienes realizan de forma premonitoria previa a la muerte, todos los actos rituales del entierro.

Sin embargo, no son coincidentes en el hecho de que para la parroquia de Corrubedo, los espíritus de los vivos junto con los muertos realizan los actos rituales premonitorios a la muerte, indicando así la presencia de la *Compañía*.

Por otra parte, en la *Sociedade do Óso*, los vivos realizan el ritual con sus cuerpos sutiles y conscientemente, puesto que hasta tienen su propio capellán para la celebración ritual. Este aspecto de consciencia de sus actores sociales en el ritual supone una importante diferenciación respecto a los “espíritus” de los vivos que van en la *Compañía* y no son conscientes de ello.

A continuación voy a mostrar las vivencias de los propios actores sociales en esta parroquia a lo largo del siglo veinte.

3.3.2. VIVENCIA PREMONITORIA DE LA MUERTE SIGUIENDO UNA LINEA GENEALÓGICA.

Siguiendo la línea genealógica de tía Carmiña a Vixana voy a describir las vivencias de su familia ascendiendo dos generaciones. Ella es activadora de esa memoria y también mostraré la posición de la siguiente generación descendente ante este tipo de memoria colectiva.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.05,4-12:56 Transcripción da grabación realizada o luns 1999.07.26,1*

Eu: Cando é que a Compañía vai ca caixa.

Tía Carmiña: Mira aí moitas veces...o miniño que che digo eu da nosa casa, xa iba ca caixa a Santa Compañía, a caixa dos Anxeliños, claro, porque o sacaron da cuna, pusérono na caixa, e fixeronye alí os sacramentos, e volverono a meter na cuna. Pero a miniña queixábase así algo cando a metron ahí e a meteron, e cando a señora de ahí a veu, veu a caixa a hombros. E unha tía vella que morreu, sabía cando había difunto do campo d´Agra e mais cando había do pueblo, por a caixa e mais a xente, non sabía quen era, pero ela decía, temos morte, temos difunto, esta noite pasou a caixa de abaixo, porque ela vía por a luz, porque ela como dormía cas contras abertas, ela tiña a casa donde Maruja o Carpinteiro, ela dormía alí, que aínda as veces decía: Mira esta noite temos difunto e a caixa ven de por alá da parte de alá. E efectivamente. Non sabían quen era pero ela sabía a caixa por donde viña, e vías ca xente.

Eu: Vía as caixa ca xente.

Tía Carmiña: Home, claro que viñan cas almiñas, viñan cas almas.

Ibid:15-16

Estas narraciones se encuentran muy extendidas en la anterior generación a tía Carmiña, era habitual ver las cajas y el acompañamiento dirigirse al lugar de los moribundos.

Ella narra el hecho vivencial en su familia, dos generaciones ascendentes, la de su abuelo viendo a una hija suya cómo la *Compañía* realiza los ritos de la extremaunción en su aspecto premonitorio, antes de suceder el fallecimiento. El hecho se sitúa a inicios de este siglo.

Sigue argumentando este hecho.

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

Tía Carmiña: Ao día seguinte morre a criatura e farase todo o ritual igual.

Ego: Pero era o cura da parroquia.

Tía Carmiña: Sí, era o seu espírito. De feitomoita xente cantas veces non viron de noite a porta da Igrexia aberta, pero non todos a vían, outros a vían pechada, pero quen vía, a vía aberta ca Gracia de Dios dentro.

Eu: A Gracia de Dios é a Santa Compañía.

Tía Carmiña: É a Santa Compañía. E os espíritos dos vivos, van cos espíritos dos mortos. Aunque nós non o sabemos estamos a dormir na cama, pero se vai donde ai alguen que está a morrer, vai moita xente do pueblo, non ves que quen ve conoce aos veciños vivos do pueblo que están ahí donde o moribundo de noite ca caixa co cura e todo.

GALIZA INFORMANTE 1999:68

Observando el ritual, el padre, ve cómo participan los espíritus de los vecinos así como el espíritu del propio sacerdote oficiante. Del mismo modo, en esta investigación una mujer de unos ochenta años narra su experiencia vivida en su propia infancia. Ella va a ver antes del fallecimiento de su madre todo el ritual arriba señalado.

Recogido en el documento etnográfico Pablo-Enea 1999.08.07,6-15:23 Transcripción da grabación realizada o martes 27 de xullo de 1999 en Corrubedo.

Vella: Antes había moitas cousas, unhas veces se vía, outras veces non se vía, pero algo había.

Nós cando morreu mi madre vimos a caixa e aínda a pusemos para o día seguinte.

Decía mi madre (empeza a chorar), “ven rapaza, ven rapaza, ti algo viste”.

E eu negando: non vin nada, non vin nada.

(Nai moribunda): “Pois arrímate aquí, arrima aquí a cabeciña que non é nada”. Eu estaba chea de medo.

Eu: En ese caso tamén a Santa Compañía foi ca caixa e con todo antes de que morrera e incluso púsose no sitio en que se iba a colocar na habitación.

Vella: Todo, incluso donde se iba a colocar, primeiro viña de fora pa dentro. E fun a ventana e vin o acompañamento por un lado e por o outro, e dí mi madre: Rapaza ven aquí ti algo vieste...

Eu: Despois de eso nunca mais volveu a ver.

Vella: Non, non. Despois cando pusemos a caixa no mesmo sitio (chora), dios mío, que a vin aquí. Cantas cousas no mundo. Hai outra vida, creamos ou non.

GALIZA INFORMANTES 1999:6-7

La infancia de esta mujer se sitúa en el primer tercio de siglo. Ella vió de niña todo el ritual de la extremaunción como premonición de la muerte de su madre, pasó miedo y nunca más volvió a ver estas cosas de forma extrasensorial.

La belleza del relato se halla en el gesto de la madre moribunda, que sabe que la muerte viene a su encuentro, y consuela a su hija pequeña ya que se da cuenta que está asustada porque “algo ha visto”.

Actualmente esta niña, ya anciana, concluye con ésta reflexión respecto a la muerte: “*Ai outra vida, creamos ou non*”⁶⁸. Aquí se halla la fuerza que tiene una experiencia vivencial en una síntesis biográfica.

Del mismo modo intervendrá la Viuda de Chico que ha nacido en la década de los años mil novecientos treinta, narrando un hecho que corresponde a la generación de su madre nacida a principios de siglo. En este caso también aquí sucede que en la *Santa Compañía*, las almas de los difuntos, junto con los “espíritus”, van a realizar todo el rito de la extremaunción.

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

Viuda de Chico: Miña nai, xa ves como está que non fala, pero unha tía miña que tiñan a casa mesmo donde a Iglesia, tiña catro fillas, e a irmán mais moza que morreu, disque, disque que foron poñerlle a santa extremaunción de noite e alí mesmo unha mulleriña que iba para a misa as seis da mañán, e quedou encerrada na casa da miña abuela, que antes repinicaban para os sacramentos, e disque quedou dentro.

Eu: Pero era a santa compañía quen puña a extremaunción.

Viuda: Home claro, esa muller que ye chamaban tía Estrella, levantouse e foi para misa, que foise sin hora, e chamou por tía Manuela de Joriño, ela entrou e a Iglesia estaba aberta de noite, o cura foi ao sagrario, votou a santa hostia fora, a muller toda tranquila, ca xente, pero non eran de aquí. Ela foi, miña abuela tiña uns potins dos que se levaban antes, ela entrou pa dentro, e ela pois despois había dúas irmans, dúas e puséronlle a que estaba a o pe de aquela a tía Estrella, non lle puseron a miña tía Benita que estaba para a parte de acá, que antes xa sabes que non estaban as camas no medio. E a pobre da muller despois ao cerrar todo aquilo quedou encerrada dentro da casa.

Ego: Esto que usté estame contando disque ocorreu en Palmeira tamén.

⁶⁸ “*Ai outra vida creamos ou non*” Hay otra vida, creamos o no.

Viuda: Sí, pois esto aquí na miña familia, que fóronye levar o aquel a miña familia, pero a muller non tiña nada que ver conmigo, vaixaba para abaixo, era unha muller do pueblo, esto foi nas fillas da miña abuela, nas miñas tías.

Ibid:5

En este hecho se encuentra el testimonio de una persona viva que es quien lo relata y vivió la experiencia de ir a un acompañamiento, que entró dentro de la casa de la moribunda, vió como le administraban la extremaunción, y una vez finalizado todo el rito, la vecina queda encerrada dentro de la casa.

Aparece la confusión de la vecina, quien pensaba que estaba acompañando al Viático cuando en realidad estaba con la *Compañía*.

Este aspecto premonitorio de la *Compañía* en Corrubedo está fuertemente asentado en la generación nacida a principios de siglo. En ésta también se da el hecho de que saben cuando va a ocurrir un fallecimiento en la parroquia mediante la visión del futuro entierro.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08,05,4-12:56 Transcripción da grabación realziada o luns 1999.07.26,1*

E unha tía vella que morreu, sabía cando había difunto do campo d´Agra e mais cando había do pueblo, por a caixa e mais a xente, non sabía quen era, pero ela decía, temos morte, temos difunto, esta noite pasou a caixa de abaixo, porque ela vía por a luz, porque ela como dormía cas contras abertas, ela tiña a casa donde Maruja o Carpinteiro, ela dormía alí, que aínda as veces decía: Mira esta noite temos difunto e a caixa ven de por alá da parte de alá. E efectivamente. Non sabían quen era pero ela sabía a caixa por donde viña, e vías ca xente.

Eu: Vía a caixa ca xente.

Tía Carmiña: Home, claro que viñan cas almiñas, viñan cas almas.

GALIZA INFORMANTES 1999:16

Desconoce quién es la persona que va a fallecer, pero coincide la dirección a la que se dirigía durante la noche anterior la comitiva fúnebre.

Estas narraciones se encuentran muy extendidas en la anterior generación a tía Carmiña, era habitual ver las cajas y el acompañamiento dirigirse al lugar de los moribundos.

Siguiendo en la línea genealógica de tía Carmiña, cuando ésta contaba siete años vivió al lado de su madre el proceso de la muerte de su abuela. Voy a describir cómo la hija expone las vivencias de su madre.

El relato que muestro a continuación lo vive tía Carmiña (“a Vixana”) de Corrubedo en la década de los años mil novecientos treinta.

En esta línea genealógica van descendiendo los matices de la visión de la *Compañía*: sin embargo, ésta sigue presente en estas dos generaciones. Pasamos de ver todo el relato premonitorio de la *Compañía* al hecho de que ella está implícita en la experiencia mostrando solamente un pequeño aspecto físico: el movimiento de la manilla en la puerta de la habitación.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.08.05,4-21:25, Transcripción de la grabación realizada o luns 1999.07.26,1*

Tía Carmiña:

Miña abuela morreume a min e tiña eu sete anos, a miña abuela púsose mala, entonces nós tínamos unha habitación ancha que lle chamamos unha sala, e ela dormía alí e mi madre colleu o colchon para estare ao lado dela e dormíamos no suelo as dúas, mi madre e eu en ese colchón. Pero mi madre o día antes de morrer sinueu andar no pestillo da porta da habitación, pero non veu nada, veu andar no pestillo e mais sinueu o pestillo pero ela non veu nada e ao outro día morreume a min, sola.

GALIZA INFORMANTES 1999:26

La noche antes de producirse el fallecimiento de la abuela de tía Carmiña, su madre verá que el pestillo de la habitación se mueve, y se queda mirando a ver si se abre. La experiencia no trasciende de este hecho, sin embargo en el mismo se halla implícito ese “esperar” la llegada de la *Compañía* a “preparar” a la abuela la noche antes de su fallecimiento.

La propia tía Carmiña dirá que su madre “sabía” siempre que había muerte en la parroquia.

Recogidas en el documento etnográfico: *Pablo-Enea 1999.08.06,5-14:43 transcripción da grabación realizada 1999.07.26,1*

Tía Carmiña: Pois sí, hai personas que teñen devisas. Mi madre sabía cando era da familia e mais de fora. Eu non sei por o que era, o que si decía era: Temos morte na familia, e eu decía: ahí ven a da Compañía. Outras veces decía: é achegado, é achegado.

GALIZA INFORMANTES 1999:36

La madre de tía Carmiña irá anunciando en su grupo doméstico de forma premonitoria las muertes de la familia.

Voy a exponer también la vivencia en otros grupos domésticos de la parroquia, donde se halla el entierro en la forma premonitoria.

Todo esto ocurre la noche anterior a su muerte, y esta es una característica común a todas estas visiones. En ellas los vivos y muertos son vistos juntos por un vivo. Siempre ocurre antes de morir una persona.

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

Veciña: Eu vin ao difunto.

Tía Carmiña: E xente de este mundo.

Veciña: Antes os difuntos viñan a hombros, e paraban nesa esquina donde nós temos a casa, ahí pararon e rezaron o padrenuestro, ahí estaban e era xente de este mundo.

Eu: E non había xente do outro mundo.

Veciña: Eu vin xente de Corrubedo ahí parados a rezar, e ao outro día morreu un señor de aquí, esto foi certo que o mirei menudo susto collin, vin a caixa ao lombo.

Tía Carmiña: E reconoceste a Don Manueliño rezando o Padrenuestro.

Ibid:49-50

Esta mujer vió una parte del ritual del entierro. En él llevaban a hombros al difunto en el ataúd, paraban donde siempre se paraba en los entierros y el sacerdote de la parroquia, don Manueliño, era quien dirigía los rezos. La otra vecina, que conoce este hecho, cierra ella misma la historia diciendo “ Reconociste a Don Manueliño rezando el padrenuestro”.

Es un importante garante de esta visión el hecho de que sea el propio sacerdote de la parroquia, que está vivo, quien esté rezando con toda la comitiva.

3.3.3. REACCIÓN DE UN JOVEN ANTE EL ENCUENTRO CON TÍA CARMiÑA EN LA NOCHE.

Este hecho se sitúa en la década de los años setenta. Es la una de la mañana y tía Carmiña, que tiene entonces unos cuarenta años, decide salir a esperar a sus hijas que han ido a la fiesta. Un grupo de jóvenes que vienen de la misma se encuentra con ella, y si bien todos se escapan, uno de ellos tendrá dificultades. Voy a describir su reacción ante el encuentro con su vecina.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.05,4-21:25 Transcripción de la grabación realizada 1999.07.26,1*

Tía Carmiña: Entonces vou eu, pero eran catro chabales que xojaban, bueno alá me vou pa baixo, os chabales así que me viron, escaparon correndo, pero a un tocouye ir para arriba, e había unha carreta con caixas de fruta vacías, e meteuse no medio da carreta e tirou con todo abaixo.

Entonces dígoe eu: Manuel Agustín

(O rapaz): Ay, ay.

(Tía Carmiña): ¿Viste a elas?.

(O rapaz): Ay, quen son elas. (Risas colectivas).

(Tía Carmiña): Mari Carmen e mais Manolita.

(O rapaz): ay, ay, eu non vin a ninguén. O rapaz un susto de medo.

(Tía Carmiña): E de donde ves?.

(Rapaz): Veño da festa do Cruceiro de Dean.

(Tía Carmiña): O rapaz foixe para arriba a tombos, o rapaz foixe a tombos.

GALIZA INFORMANTES 1999:32

Si bien existía alumbrado en Corrubedo, éste era escaso, y ante el encuentro nocturno con la vecina, el joven considera la posibilidad de que se trate de una aparición.

En la misma época, un joven se encuentra de noche con gente. En este caso ha vivido en Euskal Herria, y su familia, originaria de Corrubedo se instalan de nuevo a vivir en este lugar. Para él no existe ninguna interpretación más que lo que está viendo.

Recogido en el documento arriba indicado.

Tía Carmiña: Non lle contaran nada eo chabal non tiña medo ningún. Pero lle chegou a contar a nai, porque eran as tres da mañán e díxolle mamá: Cuando llegué había una excursión de gente.

(Nai): ¿Unha excursión de xente dónde?.

(Chabal): Ahí, donde el cruce de Puerto Alto, mucha gente parada.

(Nai): Rapaz, a ver si era a Santa Compañía.

(Chabal): Me extrañó, no había autobús ninguno, pero había mucha gente y llevaban flores.

(Nai): Erache a Santa Compañía.

(Chabal): Yo no sé, yo no sabía nada.

Ibid:17

Son las tres de la mañana, y el joven, piensa que las personas que está viendo forman parte de una excursión. La madre será quien realice la interpretación de que estaba ante la *Compañía*.

Estamos ante un hecho en el que el hijo interpreta desde su memoria colectiva, (en la que no existe la posibilidad de que esas personas sean de la *Compañía*), y es la correspondiente a su vida en Euskal Herria. Mientras que la madre interpreta desde la memoria colectiva de la

parroquia de Corrubedo, su lugar de origen. Por ello sostengo que las diferentes realidades en las que entran los actores sociales se hallan consensuadas en sus síntesis biográficas, donde se halla la inclusión de unas memorias colectivas u otras.

3.3.4. PRESENCIANDO EL CONFLICTO INTERGENERACIONAL.

El hecho se desarrolla en una visita que realizamos a tía Carmiña, que estaba convaleciente de una operación y se hallaba en casa de su hija. La informante tiene sesenta y nueve años y la hija cuarenta. El hecho ocurre en la parroquia de Corrubedo (Coruña). Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra 1999.08.01,7-9:03*

É unha muller de uns cuarenta anos, estamos na cociña tía Carmiña, a súa filla, Joxemartin, Bruno e eu, ademais entrará a saludarnos un home de uns vinte anos que é o neto.

A filla está facendo a cena, patatas fritas con ovos fritos e salchichas, todo o coloca nunha fuente, despois sentase con nós un anaco. A súa nai tíraye da lingua está relatando algún que outro conto. Para a filla non ai nada, o que si ten é medo sobre todo cando foi a vivir a súa casa de casada, e unha vez veu cando estaba a colgar a roupa vir tres luces, e asustouse, meteuse na casa, cerrou todo e mirou por a ventana e as luces eras os faroles de tres homes que viñan de pescar do faro, dí que si non chega a mirar tería sempre a cousa de que vira a tres difuntiños.

Outra vez lle ocorreu que ela e dúas amigas mais, decidiron non ir ao velatorio de unha vella do pueblo, e a noite cando está na cama no pasillo da súa casa vía luces e non podía dormir, hasta que digo algo así: Tía Francisca, faga o favor de deixarme dormir e vállase que eu xa lle rezo.

Ela insiste que veu eso por o medo.

GALIZA INFORMANTES 1999:3

La mujer de cuarenta años insiste en el hecho de que es el miedo el causante de haber vivido las situaciones aquí narradas.

Ambos relatos se sitúan a inicios de la década de los años mil novecientos ochenta.

En el primer relato ve tres luces y ella piensa que son tres aparecidos difuntos. Se introduce en la casa, mira a través de la ventana y son tres hombres que vienen de pescar y se alumbran con faroles.

El segundo relato ha transgredido una norma comunitaria: la de no asistir al velatorio de la vecina. Cuando la hija de tía Carmiña está en la cama, ve luz en el pasillo. En su diálogo interior ella pacta con la difunta a cuyo velatorio no ha acudido y le dirá: “Déjeme dormir que ya le voy a rezar”.

1.- El hecho de que tres luces puedan ser tres difuntos, forma parte de las narrativas de las almas errantes recorriendo los caminos. Significa que el tiempo en que esto se produce (1980) existe para esta mujer una realidad asentada en su colectividad.

2.- Las luces que ve en el pasillo, son la difunta, y pactará mediante el rezo. El hecho de ver las luces la misma noche en que el vecindario está velando a la difunta, muestra la obligación comunitaria de acudir al velatorio y rezar.

En ambos relatos la propia informante insiste que estas vivencias se producen por el miedo.

Este caso estamos ante un claro testigo de la influencia que tiene la memoria colectiva en la permisión de entrada en unas realidades u otras. El momento de cambio que se está viviendo en la comunidad afectando a las nuevas generaciones y queda reflejado en el propio testimonio de la informante.

4.-LA COMPAÑA RECORRIENDO LOS CAMINOS.

La Compañía en su recorrido de las siete parroquias “no quiere” encontrarse con los vivos, si esto ocurre se activa toda una normativa.

4.1. BAJO LA VISIÓN Y LA EXPERIENCIA DEL FUEGO.

La Compañía vista como fuego es común a las dos parroquias, tanto la de Olveira como la de Corrubedo. Sin embargo, no se ve la *Compañía* como fuego en la misma aldea, sino que esta visión aparece cuando se ve a la *Compañía* a lo lejos recorriendo sus siete parroquias. También puede hallarse en el encuentro de la gente con la *Compañía* fuera de las poblaciones, tal y como lo expone una informante de Corrubedo que ha estado trabajando cerca de este fuego, incluso cuando éste la ha “tocado”.

El elemento del fuego se halla en los aspectos simbólicos católicos. En el Purgatorio, que es el lugar de toda esta cosmovisión de las almas, existe un fuego purificador.

El desarrollo del dogma del purgatorio se realizará a lo largo de tres Concilios generales: el de Lyon (1274), el de Florencia (1439) y el de Trento (1563). Este desarrollo lleva implícito el elemento simbólico del fuego en su aspecto purificador.

El historiador Jacques LE GOFF reflexiona respecto al purgatorio, del que dice que comenzó por concebirse como un fuego. Lo voy a exponer con sus palabras expuestas en la monografía *La naissance du Purgatoire* (1981)

Le Purgatoire avant d'être considéré comme un lieu a d'abord été conçu comme un *feu*, difficile à localiser, mais qui a concentré en lui la doctrine d'où devait sortir le Purgatoire et a beaucoup aidé à cette naissance. Il faut donc encore en dire un mot. Dès l'époque patristique, des opinions diverses s'interrogent sur la nature de ce feu: est-il punitif, purificateur ou probatoire?. La théologie catholique moderne distingue un feu de l'enfer, punitif, un feu du Purgatoire, expiateur et purificateur, un feu du jugement, probatoire. C'est là une rationalisation tardive.

LE GOFF Jacques (1981):67

Establece que la concepción del purgatorio como fuego purificador es una racionalización tardía. En este punto existe una contradicción en el autor, puesto que si el fuego purificador se racionaliza de forma tardía, entonces la racionalización del purgatorio está sin sostenimiento simbólico desde el principio, cuando él reconoce por otra parte, que el purgatorio desde un principio comenzó por concebirse como fuego.

A este respecto se halla recogido en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1999)

III. La purificación final o purgatorio.

1030 Los que mueren en la gracia y en la amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, aunque están seguros de su eterna salvación, sufren después de su muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del cielo.

1031 La Iglesia llama *purgatorio* a esta purificación final de los elegidos que es completamente distinta del castigo de los condenados. La Iglesia ha formulado la doctrina de la fe relativa al purgatorio sobre todo en los Concilios de Florencia y de Trento. La tradición de la Iglesia, haciendo referencia a ciertos textos de la Escritura, habla de un fuego purificador.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA(1999): 289

El purgatorio en su aspecto de purificación del alma refleja la tesis del Catecismo de la Iglesia.

Este elemento del fuego es de gran importancia, puesto que en los relatos de las visiones de los difuntos una de las modalidades de su presentación es en forma de fuego. Así, en la recogida de campo de "Galiza Informantes 1999" en el documento etnográfico: *Pablo-Enea 1999.08.07,6-*

15:23 *Transcripción de la grabación realizada el 1999.07.26*, se muestra a este respecto lo siguiente:

Foi o día que morreu o home de tía Dolores da Barreira e nós íbamos claro tranquilas, pero claro ao ver ese alumbrado, eu dixen. Mi madre qué é esto. (Nai): veña, vai pa diante, reza, reza. Despois tamén todo lumeado...

GALIZA INFORMATES 1999:2

Este elemento del fuego no es exclusivo de la cultura gallega y del contexto cristiano, también se da en otras culturas, como ocurre en la japonesa y que se muestra en el trabajo realizado por Mary PICONE y que está expuesto en la revista *l'Homme* (1991) bajo el título: *Ombres japonaises: l'illusion dans les contes de revenants (1685-1989)*

...les âmes visibles sur terre sont constituées de “feux froids”, yin, qui brillent sans brûler, même dans l'eau (de Visser 1914 : 29-31). Elles peuvent aussi se manifester, notamment dans les cimetières ou au bord de la mer, sous la forme de boules flottantes. Les uns attribuent l'origine de ces feux à la décomposition naturelle des cadavres, d'autres aux lueurs...Toujours selon des concepts chinois repris par ces auteurs, l'âme se divise au moment de la mort...L'âme lumineuse ou entourée de flammes apparaissait parfois sous forme humaine ou comme une tête voltigeant dans les airs”.

PICONE Mary (1991): pp.122-150

La autora señala la existencia de una cosmovisión pre-búdica en la que las almas estaban después de la muerte un cierto tiempo en un lugar intermedio entre el cielo y la tierra. Esto favorecía la creencia en los aparecidos, si bien la posterior doctrina búdica, mediante la reencarnación, excluye la posibilidad de su existencia. No obstante en el imaginario social que ella trabaja conviven ambas cosmovisiones. En ello se apoya la autora para señalar la visión de las almas de los difuntos que se manifiestan en forma luminosa, de llamas de fuego. Y, además, un fuego especial puesto que no quema.

En mi contexto gallego este aspecto de “fuego que no quema” ha sido narrado también por la informante que yo cito anteriormente. A ella le tocaba el fuego mientras trabajaba en la playa, pero no le quemaba. Del mismo modo la visión del fuego puede ser premonitoria de una muerte, si bien éste aspecto quedará confirmado en el momento en que sucede el fallecimiento.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.05,4-21:25 Transcripción de la grabación realizada o luns día 1999.07.26,1*

Eu: A Santa Compañía pode ir por o aire, por a terra e que mais.

Tía Carmiña: Por o aire e por a terra, e ira por o mar tamén. De maneira que morreu aquí un mozo afojado na Fijeran!, e íbamos para o río e dixeron, eu non vin eh, pero qué alumbrado tan grande hay na Fijeran! Pois hai un alumbrado, e había e ao outro día morreu un mozo afogado alí, así que tamén debe de andar por o mar, porque a xente foi para o río e veu aquel alumbrado bonito. Había un alumbrado alí, e para o outro día un mozo das Delicias, bueno ti non o conoces que era o fillo de tía Pepita do Cadorno, iba na txalana, non sabía nadar e alí quedou, doulle volta a txalana, e despois collérono pero morto eh, así que debe andar por o mar tamén.

Ibid: 29

En el caso de esta persona que fallece ahogada, las personas de la aldea vieron la noche anterior una especie de fuego alumbrando en la mar. Si bien la interpretación del mismo en su aspecto premonitorio se producirá al día siguiente, cuando ocurre el fallecimiento. Este hecho le hace reflexionar a la informante en el sentido de que la *Compañía*, además de ir por tierra y aire, va también por mar.

4.2. “SINTIENDO” EL RECORRIDO DE LA *COMPAÑÍA* A TRAVÉS DEL SONIDO.

La puede también “sentir” la *Compañía* percibiéndola como un sonido.

En el momento de realizar este trabajo tía Concha de Rego tiene unos ochenta años, y el hecho que aquí narro se sitúa en la década de los sesenta..

En el documento de *tía Concha de Rego o día dazoito de xullo de 1999. Transcripción da grabación Pablo-Enea 1999.08.09,1-10:54*

...había pouco tempo que estaba mamá aquí que xa levamos cuarenta e seis anos nesta casiña, e sentín a compañía, como ai dios. Eu sentín tocar as campanillas, tac, tac, tac.

Eu: Non sería o viático.

Tía Concha: Mira miña filla, de aquela non había tantas misas como ai oxe, nin había luz, nin había cabo de anos nin tantas misas.

Eu: Cando foi.

Tía Concha: Fai cuarenta e cinco anos.

Eu: E como eran, eran luciñas.

Tía Concha: Eu subin a ventana de arriba e chegaba alí ao alto, era como tocar un toque de campanilla moi dolorida, moi dolorida, moi extraña.

Eu: Despois de eso non morreu alguen na parroquia.

Tía Concha: Non morreu ninquén, non morreu ninquén.

GALIZA INFORMANTES 1999:2

En este relato el recorrido de la *Compañía* se muestra simplemente, sin connotaciones premonitorias.

El sonido de campanilla de la *Compañía* no se puede confundir con el del Viático, es un sonido diferente. No se podía confundir con el mismo puesto que, al ser la primera casa de la aldea de Bretal, no pasaba por allí.

4.3. PRODUCIÉNDOSE LA TRANSGRESIÓN ANTE EL ENCUENTRO CON LA COMPAÑÍA.

En estas dos parroquias estudiadas existe mucha narrativa respecto a “los encuentros” en los caminos con la *Compañía*. Sin embargo, todo parece indicar que ésta podía aparecer en cualquier camino, no tiene un recorrido concreto, si bien el territorio que abarca, (siete parroquias), sí es concreto.

Ante el encuentro con la *Compañía* se produce la transgresión, tal y como narran los informantes. Todo parece señalar que, en el contexto cultural vasco, el difunto en su conducción al cementerio tiene asignados unos caminos determinados y la transgresión se produce si la conducción se realiza fuera de ellos. Lo voy a exponer en las palabras del etnohistoriador Julio CARO BAROJA, en su monografía *Los Vascos* (1971)

Con el nombre de “difuntuen bidea”, “gorputz bidea”, “andabidea”, “gurutze bidea”, “auzoteguiko bidea”, etc., se conocen unas sendas o caminos que los habitantes de la zona de habitaciones dispersas usan para llevar los cadáveres al cementerio del pueblo. Se dice que estaba prohibido construir casa junto a ellos y acotar términos en las tierras contiguas y se cree que es malo llevar los muertos por otras vías, aunque éstas sean más cortas y cómodas.

CARO BAROJA Julio:254

El texto muestra el carácter especial que adquirirían estos caminos, instaurando toda una normativa al respecto. En el caso vasco se realiza la translación del signo, que es el difunto, al

símbolo que es el camino. En el símbolo queda instaurada una “sacralidad” específica. En el caso gallego de mis parroquias estudiadas, el signo que son las almas del purgatorio, no realizan la translación al símbolo, que es el camino, sino que el signo (alma) en sí mismo adquiere una “sacralidad” específica en su recorrido por los caminos produciéndose la transgresión ante su encuentro. Esto no ocurre, sin embargo, cuando las almas van a realizar el rito premonitorio de muerte. Aquí sí aceptan la presencia de los vivos.

Este hecho es narrado por tía Angelita de Alboreda, de la parroquia de Olveira, nacida en la primera década del siglo veinte, y forma parte de sus relatos de juventud.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea domingo 16 de agosto de 1998 –16:42. Transcripción de la grabación realizada en xullo de 1998 en Bretal.*

Tía Angelita: Alguns ten vido da festa e ben que escapaban por ahí abaixo, téñome reído cos mozos ahí na do crego, na do Tato, era túa prima Teresa, pois unha vez viñan da tuna e viron todo un mundo por ahí abaixo, incendiado todo, por ahí abaixo, e eles hasta saltaron ese portal que teñen de un lado a outro, para non moverse, alí quedaron hasta o día sin salir.

Ego: Pero as almiñas pegaban.

Coro (Tía Angelita e mais miña nai): Viñan encima.

Ego: Non pegaban?

Tía Angelita: Non pegaban non.

Miña nai: Collíáslle medo.

Tía Angelita: A difunta de Carolina collérona ahí na calzada, e viñérona a votar ao portal ahí na porta.

Ego: E quen a votaron as ánimas.

Tía Angelita e mais miña nai a coro: A Compañía. E votárona a porta da casa e lle disseron: De unha boa te libraste.

GALIZA INFORMANTES 1998:13

La narrativa consta de dos partes:

Primera parte. Los jóvenes ven un alumbrado, lo interpretan como la *Compañía* y se protegen de ella escondiéndose. Allí se quedan toda la noche hasta el amanecer. El elemento de la transgresión se halla presente: con la *Compañía* hay que evitar su encuentro.

La segunda parte narran lo ocurrido a una mujer, las almas le vienen encima y la empujan contra la puerta de su casa. Diciéndole éstas: “De una buena te has librado”.

Nos hallamos ante un hecho en el que ambas partes ponen sus normas. Las almas amenazan a las personas con las que se encuentran. A esto hay que añadir que es de noche cuando se producen estos encuentros.

No hay posibilidad de los mismo durante el día.

Recogido en el documento arriba indicado.

Eu: Eu aí unha cousa que non entendo. A Compañía che pode coller, pero che pode coller de noite, ¿de día non che pode coller?

Tía Angelita: De día non collen que ven xente, pero de noite si, ao oscurecer ou a hora que sea.

GALIZA INFORMANTES 1998:15

De día no te coge la Compañía, esto se produce durante la noche.

A continuación voy a mostrar la vivencia de la abuela de Xenuca, nacida en la primera década del siglo veinte, y narrada por su nieta, nacida en la década de los años cincuenta. Ambas son originarias de Carreira, (parroquia distante unos cinco kilómetros de las aquí estudiadas). Ella misma dice que siempre ha observado desde niña los comportamientos de su abuela, y que ésta le narró la siguiente experiencia.

Recogida en el documento etnográfico *Pablo-Enea jueves 21 mayo de 1998 Transcripción de la grabación realizada 20.05.1998,3*

Xenuca: En certa ocasión recordo que me dixo que ela estando alí en unha praia de Finisquere, una praia moi pequena, moi recolleita, ela iba moitas veces e decía, a chorar. Miña aboa choraba moito, e ela recorda que se lle fixo de noite, ela fora a por leñas que traía o mar para levar para a casa para encender o lume. Ela recorda que se lle fixo de noite e cando terminou de reoller a leña se dou conta de que algo estaba pasando, ela veu, sinteu (enfatisa la voz con esta palabra), a aboa falaba mais do sentir que do ver. Ela sinteu que pasaba, e non foi nin esconderse nin coller medo, ela sempre di que rezou, que os veu, que os sinteu pasar e que os deixou pasar. De feito unha das cousas que miña aboa me dixo en unha ocasión hasta que eu recordo é que ela decía que non quiso poñerse no camiño, ela apartouse a un lado e deixounos pasar tranquilamente e vamos ela decía que nunca había que sentir medo de esas cousas, pasar pasaban.

GALIZA INFORMANTES 1998:5

En este caso la abuela enseña a la nieta una importante pedagogía, y es la actitud que tiene que tener ante un fenómeno extrasensorial, remarcándole la importancia de no tener miedo.

Matiza dos aspectos: el ver y el sentir. Esto es muy importante y se da en todas las narrativas de los informantes. “Sienten” las almas o la premonición, y a ello añaden que también las ven, oyen, o huelen. Todo puede quedar, sin embargo, en un simple “sentir”, siendo esto suficiente para reclamar una experiencia.

La abuela se aparta a un lado en el camino. Este hecho de dejar pasar a las almas constituye un denominador común en todas las narrativas de encuentros con ellas. En este caso lo que varía es la actitud de la persona, que reza y reclama en su experiencia la ausencia de miedo.

A continuación voy a narrar un hecho que corresponde a la familia de Maria de Lema, nacida en la década de los años mil novecientos cincuenta.

María: Meus abuelos decían que a vían. E un día, non sei si era o meu abuelo que iba andando por unha corredoira e había unha parte mais baixa e unha parte mais alta e él que subeu por a parte mais alta e que a o outro lado da corredoira que había como unha Braña, de herba, e que iban con velas e votárono por o aire a Braña, pero e él a vela non ya deron.

Rosa: Non ye deron a facha.

María: E que si ye daban a facha mala cousa tiñan que ir con ela. O meu sogro tamén a vía, que cando viña das mozas, vía o resplandor e tíñanse que apartar porque alí iba a santa compañía, por si acaso tiña que ter moito coidado. Eu ye decía bueno, bueno, diexate de fantasmadas e mais realidades. E él me decía: E non me crees, e ti non vayas de noite eh, que mira que non quero bromas.

GALIZA INFORMANTES 1998:11-12

María de Lema evoca las narrativas vivenciales de su grupo doméstico. Su abuelo será lanzado por los aires cuando se encuentra con la *Compañía*.

En el caso de su suegro, éste también se ha encontrado con ella y la ha dejado pasar.

Ambos encuentros siguen mostrando la transgresión que supone encontrarse con ella. Esta generación avisa a la siguiente que no anden de noche, que no se anden con bromas. Reconoce, sin embargo, que no dan crédito a sus palabras..

Francisco de Serradas, que nació en 1906, y pertenece a la parroquia de Oliveira, respecto a la *Santa Compañía* dirá que ahora por la carretera vienen los coches y por ello no se ve a la *Compañía*.

En el documento *Casa d'Agra 1999.07.10,6-15:15* Transcripción.

Tío Francisco: Ahora por a carretera veñen os coches, e non ven a compañía.

GALIZA INFORMANTES 1999:15

En el momento de realizar esta investigación, los de más edad que no son videntes justifican el hecho de la falta de narrativas vivenciales con la *Compañía*. Los caminos tienen luz y además están ocupados actualmente por los coches.

Ante el encuentro con la *Compañía* se constatan dos actitudes opuestas entre si: Una de miedo y otra de serenidad y oración. En estos encuentros observamos un común denominador: el retirarse a un lado del camino y dejarla pasar.

5.- DIFERENTES FORMAS DE DEJAR LA COMPAÑÍA.

Los relatos que siguen a continuación apuntan a que, para dejar la *Compañía*, no existe una fórmula general para todos los casos, sino que cada caso tiene que encontrar su forma específica.

5.1. DEJA LA EXPERIENCIA DE LA COMPAÑÍA MEDIANTE EL PAGO DE SUFRAGIOS POR LAS ALMAS DEL PURGATORIO.

Este relato muestra la necesidad de ayuda que tienen las almas del purgatorio por parte de los vivos. El aspecto de los sufragios es uno de los aspectos más importantes que tienen los vivos para ayudar a sus difuntos. En la memoria colectiva de mis contextos culturales tenemos dos elementos fuertemente interrelacionados la doctrina cristiana y las experiencias de los vivos con sus difuntos. A este respecto don Jesús RODRIGUEZ LÓPEZ, (1859-1917) en su extensa recogida etnográfica realizada en su monografía *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares* (1974) expone:

Cuéntase que la capilla de Animas, una de las más hermosas de Santiago, que tantos redimientos proporciona, pues es incalculable la limosna que allí se recoge diariamente para las ánimas benditas, fue edificada por los muchos casos de aparecidos que vinieron a este mundo a reclamar misas y responsos.

RODRIGUEZ LÓPEZ Jesus (1974):180

Tenemos aquí el testimonio de la demanda de misas en sufragio de los difuntos por parte de la población de Santiago constituyendo las apariciones de estos a los vivos una de las causas de ésta demanda.

A continuación voy a mostrar cómo una persona consigue dejar la experiencia de ir en la Compañía mediante el abono de sufragios por las almas del purgatorio.

Este relato narrado por Secundina de Tato, de setenta y cinco años, circulaba en Oleiros, su aldea de procedencia.

Recogido en sus relatos biográficos arriba indicados.

Secundina...unha vez, unha de San Martiño, unha vella, eu teño oído o conto.

Secundina continúa: Carmela, Carmela, e Carmela a correr, disque saleu o cura e dixo: José vai para casa, deixa ir a Carmela pa onde vai, mañán ves a falar connigo ti e mais ela. E díxoye o cura, qué día quedaste citada, e díxoye.

(Cura): Bueno, pois ese día poste a cocer no forno, si chegan a petar a porta dis que estás ocupada, hanche de petar tres veces e a terceira vez ti non podes abrir que estás cocendo unha cocedura para as almas do purgatorio, verás como non te chaman mais, e esa cocedura repartea aos pobres.

E disque jamais foi, disque non, petáronye a porta, disque ouvo un golpe moi grande pero xa non foi mais, teño oído o conto.

GALIZA INFORMANTES 1999:13

La recomendación del cura es efectiva para dejar de ir con la *Compañía* y las pautas para dejarla son muy variadas. En este caso los sufragios y las limosnas van a ser un elemento efectivo para dejar la *Compañía*. Sin embargo, no existe una fórmula general para todas las personas que tienen estas experiencias. Siguiendo la narrativa, todo indica que cada persona que vive esto, debe encontrar su propia fórmula individual para dejar la experiencia con la *Compañía*. Lo voy a mostrar a continuación.

5.2. MEDIANTE UNA GALLINA NEGRA.

En el relato narrado a continuación por tía Carmiña, el criado del cura tenía un carácter muy violento. La esposa de aquel se queja de ello ante el cura, y éste decide crearle una

emboscada para que se quede en la *Compañía*, puesto que considera a ésta efectiva para modificar su carácter.

Lo voy a mostrar con el siguiente testimonio ocurrido en la parroquia de Corrubedo. El hecho circula en la memoria colectiva de esta parroquia, es la vivencia del criado del cura que anduvo en la *Compañía*. Voy a exponer aquí también la fórmula que le proporciona el sacerdote para que más tarde deje de andar en la *Compañía*. La narración corresponde a los relatos biográficos de tía Carmiña (“a Vixana”) de sesenta y nueve años.

Recogido en el documento *Transcripción da grabación realizada o sábado vintecatro de xullo de 1999. As catro da tarde*.

Tía Carmiña: Mira había un criado, esto é historia, foi certo.

Había un criado que era malo como o demo, pero de aquela xa sabes que non había separacions que as había que roer, e mallaba a muller. E o cura tiña terras que era do que vivían que os curas de antes non tiñan sueldos, eso era o ingresario, a traballar leiras e eso, e tiña ese criado.

E díxolle a muller, ai dios mío señor cura, qué malo é este home, que me fai a vida amargada, cando chega de traballar donde usté, acaba connmigo, acaba connmigo.

Cura: Xa vamos a facer unha boa, ti non te preocupes, deixame a min.

Explica tía Carmiña: Tiña un portal donde a Iglesia e despois estaba a casa do cura que tiña horta.

Cura diye a muller: Ti non te preocupes. A tal hora mándalo aquí, e bueno, e foi.

Foi pero estaba a Compañía na Igrexia, e o cura deixouno estar, deixouno estar.

O Criado: Abra coño, que me coyen, abrame.

O cura non ye abreu.

Continúa tía Carmiña a narración: Non, quieta, non foi así, cando entrou na Igrexia a Compañía, dixoye o cura a muller que o fora a buscar que o quería na casa do cura urxentemente. Entonces, él foi, eo cura cerrou o portal eo atrancou. Eo a salir fora o coyeron e levaron.

E cando é unha persona preguntan si ques ir por o aire ou por o chan. Non che pasa nada, pero si vas por o chan tes que andar como eles eh, e aí que correr moito aí que correr.

O home desmeyorou, e dixéronye (as almas), mañán no mesmo sitio as doce.

O home dixo: Joderos que non ei de ir.

O criado para o outro día quería matar ao cura porque non ye abrira o portal. E dixo o cura: Pois non che oín.

Bueno o caso é que foron a buscalo a cama e levárono.

Para o outro día cerrou a porta por dentro e nada, e mañán no mesmo sitio, e así pasou un mes.

Volveuse manso como él solo, claro de día non podía traballar. Estaba mazado, mazado.

Outra muller: Tiña que andar: Corrubedo, Olveira.

Tía Carmiña: E de aquela iban por Campelos.

Outra muller: Cristo, de aquí a Campelos.

GALIZA INFORMANTES 1999:8

El sacerdote hace que el criado se quede encerrado en el pórtico de la iglesia cuando está la *Compañía*.

En la narrativa está implícito el hecho de que el hombre iba con su cuerpo físico en la *Compañía*. Se asienta en la expresión “ai que correr moito, correr moito”

- Ofrecimiento por parte de la *Compañía* al hombre para que elija en qué modalidad quiere viajar con ellos: por tierra, andando; o por aire, volando.
- Es rebelde en la respuesta que le da a las almas de los difuntos de que no volverá con ellos, sus estrategias no son suficientes.
- El cansancio le vuelve manso.

A partir de su cambio de carácter, el sacerdote se compadece de él y decide mostrarle la solución para que deje de andar en la *Compañía*.

[Cura]: Bueno, vouche a axudar. Coye unha galiña (negra). Mira cando che cheguen a petar a porta, ti abres a ventana, porque non pode andar a compañía sin algo vivo, ti votas a galiña. Porque ten que ser ou persona viva home ou muller ou un animal. Ti votas a galiña e ten coidado que si te coyen a ventana e ta abren non tes salvación mais. Así foi, votou a galiña e cerrou a ventana a canto. Pero xa as mans tocando a ventana e diron: Maldito sea quen tal te enseñou.

GALIZA INFORMANTES 1999:9

- El sacerdote le dará la solución para dejar de ir en la *Compañía*, y será el hecho de arrojarle a la misma una gallina viva.
- Protesta de las almas difuntas, maldiciéndole por su acción.

Sin embargo en la misma parroquia el sacerdote no encontró la fórmula para liberar a otro hombre al que le había cogido la *Compañía*

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

Continúa tía Carmiña: O peor foi de un pescador tiña unha muller e mais dous fillos e iba para pescar e ao pasar o agro ao pasar por alí, collérono na porta do agro, e él manso e humilde foi. Pero para o outro día non tiña que lle dar de comer (a muller e aos fillos). E de día cando ven, porque os deixan no día. Foi para pescar e pescou pouco. E foulle contar ao cura o que lle pasara e díxolle o cura: Mira, ti non te preocupes. A comida vai de aquí para ti a muller eos teus fillos. E descansas de día que sinon vas a enfermar. E ese votara moito, votara moito que tiña poucas posibilidades. Pero votou aínda dous anos ou tres ese home.

Pepito[46 anos se crío con tía Carmiña]: De paseo de paseo.

Tía Carmiña: De paseo carayo.

Eu: E por qué non ye mandou o cura que votara a galiña negra desde a ventana.

Tía Carmiña: Non tería ese poder eh, non se pode facer sempre si non se ten ese poder.

Ibid:9

En la memoria colectiva de la parroquia no circula el modo en que este hombre dejó de andar en la *Compañía*. Lo que sí saben es que estuvo en la misma durante dos o tres años.

5.3. ENTREGANDO LA *FACHA*⁶⁹.

En los relatos de la memoria colectiva nos encontramos con el hecho insistente de que la persona viva entra en la *Compañía*, y de que la forma más generalizada de dejar de ir en ella es entregando “*la facha*” a otro vivo con el que se encuentre en el camino. Esta insistencia no coincide con la vivencia de las personas que realmente han andado en la *Compañía*.

La narrativa viene de tío Francisco de Serradas que nació en el año 1906

Recogido en el documento *Casa d’Agra 1999.07.10,6-11:21. Transcirpción da grabación.*

Tío Francisco: Quen disque anduvo foi tío Xosé de Joriño, disque anduvo, disque os homes cando andaban por as leiras a labrar non ye querían pedir tabaco o lume, disque colléndoie o lume despois ten dereito a collele a vela. E disque andaban. A tío Xosé vino eu, flaquíño, flaco como os flacos. Pero eu non o vin. Por o visto pescaron e metéronie a facha. Eu por exemplo vou ca *Compañía* e levo unha vela para me alumbrar, si lla teño a quen meter, douna e vai outro. Disque luchou con un de Salmón que era de aquí de Sirves e foi casar a Salmón. E nas corredoiras tropezou e anduvo as agarradas.

El relato muestra cómo la persona que es sospechosa de andar en la *Compañía* se convierte para sus vecinos en una persona liminal, evitarán sus encuentros y el relacionarse con ella incluso durante el día.

Estamos ante el hecho de no poder coger fuego o tabaco de esta persona liminal puesto que ello supone que luego hay que llevar la *facha*. En este gesto nos hallamos ante el núcleo simbólico de la liminalidad ya que se simboliza a la persona que va con la *Compañía*, portando durante la noche la (*facha*) una antorcha luminosa (de día es un hueso de difunto). La entrega de la *facha* significa que ya se puede dejar de ir en la *Compañía*. Por ello, aunque sea de día, todo elemento que haga alusión al fuego y provenga de la persona liminal que se supone va en la *Compañía*, el hecho de aceptar el fuego supone el compromiso nocturno de portar la *facha*, con ello se translada la liminalidad de una persona a la otra.

5.4. MANUEL DE CAMIÁN: INTENTANDO DEJAR LA EXPERIENCIA DE LA COMPAÑÍA.

Manuel de Camián me narra el hecho de que consulta a varios sacerdotes para dejar de andar en la *Compañía*. Lo consigue con uno de ellos, el cura de Frions. A partir de aquí si bien seguirá viéndola ya no “viaja con ella”. Lo voy a exponer en su propio testimonio.

Manuel: Entón eu quedábame cansado, e recorrín moitos curas para que me quitaran eso do corpo. E botábanme bendicións pero non facían nada. Chegaba a hora e volvía a saír cas ánimas. Hasta que o cura de Frions, cas bendicións conseguen que deixara de ir. Cando foi esto eu xa estaba casado. E a partir de entón nunca mais fun. Aunque todavía fai pouco vin a Compañía. Eu sigo vindo, pero non entran en min como o facían antes.

Ibid:2

Si bien deja la *Compañía*, no señala las indicaciones que tuvo que seguir para dejar de hacerlo. A esto hay que añadir que estamos ante un denominador común en los relatos sobre personas que “andan en la *Compañía*” y es el extremo cansancio que tienen durante el día. Este aspecto sí coincide plenamente con la narrativa existente en las dos parroquias respecto a las personas que

⁶⁹ “*Facha*”, en este contexto significa una antorcha luminosa durante la noche que se convierte en hueso durante el día.

“andan en la *Compañía*”. Este hecho dificulta el buen desarrollo en sus trabajos y tienen necesidad de dejar este tipo de experiencias.

6.- A TRAVÉS DEL CONTACTO FÍSICO COMPARTE UN NO VIDENTE CON UN VIDENTE LA VISIÓN DE LA SANTA COMPAÑÍA.

Voy a introducir este apartado con mi propia vivencia en la aldea de Bretal perteneciente a la parroquia de Olveira. Mi nacimiento y mi vida se desarrolla en Euskal Herria, si bien de forma metódica todos los años he viajado con mi familia a la aldea. Y cuando tenía siete años, a causa de la muerte de mi abuelo, Juan, he estado durante un curso escolar viviendo con mi abuela Rosa. Mis vivencias de la aldea se centran básicamente en la casa de Pérez, línea matrilineal. Pertenezco a una familia en la que mi bisabuelo veía la *Compañía* tanto de día como de noche, y reconocía a sus vecinos difuntos. Ello lo comunicaba al sacerdote para que ofrecieran misas por ellos. A sus hijos les mandaba descalzarse para que pusieran sus pies encima de él y de este modo vieran también ellos la *Compañía*.

A este respecto el antropólogo Antonio FRAGUAS FRAGUAS *As Almas do Purgatorio* Revista Encrucillada nº49 Septiembre-Outubro 1986

Tanto a Visión como a Santa Compañía teñen o seu horario noitébrego, pero algunha vez poden ser vistas polo día; pero vistas soamente por moi poucas persoas; mais temos recollida información que dí como un vidente lle permiteu a unha compañeira que tiña à súa beira. Mandouna descalzar e que puxese o pe dereito sobre o pe esquerdo dela; fixo o que lle mandaba e logrou ve-la invisible procesion.

FRAGUAS FRAGUAS Antonio: 337/13

Recuerdo que mi abuela Rosa a este respecto matizaba el hecho de que ella no reconocía a los difuntos, sabía que eran ellos, pero a diferencia de su padre, ella no distinguía a sus vecinos.

En la casa de Pérez narraban muchas visiones mis *madriñas*. Y ya muchas menos narraba la generación de mi madre, que es la nacida en la década de los años mil novecientos treinta.

La transmisión de la videncia lo voy a recoger en el trabajo de campo. Lo expongo a continuación y lo narra Secundina de Tato de setenta y cinco años.

Recogido en el documento etnográfico *Secundina de Tato amortaxando en Bretal. Transcripción da grabación realizada o vernes en Oleiros, na casa donde naceu.*

Secundina: Aquí un veciño de ahí de abaixo, que era canteiro, estaba traballando nun camiño nas pedras, e disque lle dixo aos operarios quitadeos agora mesmo. E os operarios, pero a usted que lle pasa tío Domingos, pero usted. E de pronto disque viña a Gracia de Dios, e eles non viron a Gracia de Dios, e outro día que disque pasaba, él lles dixo: Pisádeme aquí o dedo do pé, descalzouse, pisaronlle o dedo do pé e disque viron todos pasar a Gracia de Dios.

GALIZA INFORMANTES 1999:1

El contacto físico sigue mostrándose, todos podrán ver a través del vidente. Pero ello no significa que sea el piel exclusivamente. Las narraciones dicen que es suficiente con tocar cualquier parte del cuerpo del vidente para que se produzca la comunicación de su videncia.

7.- A COMPAÑA DOS ANXELIÑOS.

La *Compañía dos Anxeliños* es una contradicción dentro del simbolismo de la *Compañía*. Pero ambas, la *Compañía dos Anxeliños* y la *Compañía das Almas do Purgatorio* existen en la simbología gallega inmersas en una contraposición binaria.

La *Compañía* está compuesta de almas que se están purificando. Es decir, el purgatorio es el santuario de la *Compañía* por excelencia, y en este espacio es dónde se produce todo el intercambio entre vivos y muertos y donde los sufragios por los difuntos constituyen un importante nexo de conexión. Sin embargo, en mis parroquias estudiadas, también se simboliza una *Compañía* Celestial a la que denomina *dos Anxeliños*. Estos no precisan de la ayuda de los vivos, si bien los vivos se van a beneficiar de su existencia celestial. Por ello se les va a dotar de un espacio-tiempo y de unas normas al igual que para la *Compañía* del Purgatorio. Ambas *Compañías* van a estar provistas de unas características propias.

Hasta los siete años los niños difuntos tienen un ritual funerario diferente al de un adulto. Se les dedica una “misa de gloria”, y existe un consenso colectivo de no llorarles. Además, no precisan de sufragios. Incluso se considera que para los padres supone una ayuda que tienen desde el cielo a través de su difunto hijo. Lo voy a exponer en su propia narrativa.

Recogido en el documento etnográfico *Secundina de Tato amortaxando en Bretal. Transcripción de la grabación realizada o vernes 17 septembro 1999 en Oleiros.*

Eu: Cando toca amortaxar a un anxeliño, as oracions son as mesmas que cando é unha persona maior.?

Secundina: Aos anxeliños xa non se yes reza, que yes vas a rezar. Unicamente rezarlle para que pidan por ti, claro son anxeles. A María da Ponte cando lle morreu a súa filla e mais tiña once anos, pois no lle quiso ter o entierro o cura. Teñen unha misa de ángel, pero non teñen a misa fúnebre.

Un día falando estaba María a miña prima chorando por a súa filla claro, que lle morreu de repente, e don Luis o cura que estivera aquí en San Martiño, dixo: Non llores sabes que tes un angel en el cielo, e si algunha cousa che pasa, calquera cousa, pídeslle a túa filla como si fora un santo calquera que tes un angel en el cielo. Eso o dixo alí. Estevemos así falando e dixo él: Dichoso o matrimonio que ie morre un fillo así pequeno que sabe que ten un santo.

GALIZA INFORMANTES 1999:8

Este texto se sitúa en la década de los años mil novecientos cuarenta y muestra la enseñanza del sacerdote a las mujeres. Destacamos los siguientes elementos:

- 1.- Manejo de las emociones. No se debe llorar a un niño difunto puesto que éste se halla en la categoría de ángel / santo que está gozando en el cielo.
- 2.-La criatura difunta no precisa de sufragios, por la categoría en la que se encuentra. Si bien se les recomienda a los padres que ante dificultades de la vida pueden recurrir a su niña difunta.
- 3.- A la familia se le recuerda que es una dicha el saber que cuando muere un niño ya tiene un santo en el cielo.

El ritual funerario es de gloria y abarca todos los estadios del rito funerario: desde el amortajamiento, el velatorio, hasta el rito eclesíástico. No se reza por su alma. Está en el cielo.

A *Compañía dos anxeliños* se verá durante el día. Existe ésta *Compañía* en la simbolización del colectivo social tanto de la parroquia de Olveira como de Corrubedo. Lo expongo a continuación.

Recogido en los relatos biográficos de Alianza, de la parroquia de Olveira, que tiene setenta y nueve años en el momento de la narración. Documento *Casa d'Agra jueves 17 de xullo de 1998-14:52 Transcripción.*

Alianza: Cando eu tuven ao miniño mais vello, naceu antes de tempo, a os oito meses morreu, meu pai decía: bueno miña filla si recibira a auga terías un anxeliño para pedir por ti, e decíame aí a Compañía dos Anxeliños.

Pepita: É moi bonita, eu téñoa oída.

Alianza: Si é as doce do mediodía, e había unha nai que andaba sempre chorando por unha criatura, e chamando por ela, e un día atopou con ela, ca compañía no camiño, e pasou os anxeliños aquela compañía tan bonita (o seu fillo dille): Mamá, entón decíase mi madre, non chores mais, que ven ves como vou, iba molladiño de auga, de auga hasta os pés, son as súas lágrimas. Esto oíno contar a tío José, e tamén oíno contar a tía Paulita.

Miña nai: Non se pode chorar.

GALIZA INFORMANTES 1998:10

El primer hijo de Alianza muere al nacer. Y el padre de ella, que pertenece a la generación nacida en la primera década del siglo veinte, establece con su hija el diálogo de la memoria colectiva existente en su comunidad. Éste tiene las siguientes características:

- 1.- Si el niño se hubiera bautizado, tendrían un ángel para ayudar a la familia.
- 2.- Existe la *Compañía dos Anxeliños*.

A continuación la narrativa pasa a la intervención de tía Pepita quien sostiene que es muy bonita ésta *Compañía* y que la ha oído. A partir de aquí Alianza narra un hecho vivencial de ésta *Compañía*.

- 1.- Una madre se encuentra con su hijo que va en la *Compañía dos Anxeliños*.
- 2.- Son las doce del mediodía.
- 3.- Todo el cuerpo del difunto hijo va mojado hasta los pies y le dice a su madre: “Son sus lágrimas, no llore mas, que ya ve cómo voy”.

Una vez más, los difuntos “recuerdan” a los vivos las normas a seguir.

La *Compañía dos Anxeliños* tiene sus propias características, al igual que la *Compañía do Purgatorio*. El simbolismo de ambas está relacionado inmerso en una relación de opuestos.

- 1) Es muy bonita. En contraposición a la otra, que compromete al que la encuentra hay que protegerse o evitar el encuentro. No hay ninguna constancia de que vaya en ella un vivo. Esta es otra de las características diferenciadoras.

2) Se ve de día, nunca de noche. Aquí es donde está consensuada la principal diferencia respecto a la *Compañía* de los adultos.

Las oposiciones binarias se dan en ambas, con una simbolización de características propias.

COMPAÑA DE ÁNGELES

Celestial

No va un vivo. (No precisan de la ayuda de los vivos)

Día. 12 del mediodía

Su visión para lo vivos es gozosa.

Niños

COMPAÑA DE ALMAS DEL PURGATORIO.

Purgatorio

Va un vivo (Precisan de su ayuda)

Noche. 12 de la noche.

Su visión para los vivos es transgresora.

Adultos

Este es el consenso de simbolización colectiva. Sin embargo, tengo el testimonio que mis familiares han recogido de mi bisabuelo materno, que veía la *Compañía* de adultos durante el día. No obstante, su colectivo social, como queda reflejado en estas narrativas, no reconoce la existencia de la *Compañía* de adultos durante el día. Como tampoco reconocen la vivencia del propio Manuel de Camián, que vive la experiencia de la *Compañía* en su corporeidad y en ella se da el hecho de que la *Compañía* “entra” en él a las 9 de la noche hasta las 12 de la noche. No está, pues, toda la noche hasta el amanecer.

El colectivo reclama su simbolismo, que le sirve para establecer una estructura temporal de comportamientos en el *alén*. El día es para los vivos y el cielo; de aquí que durante el día se pueda presentar una *Compañía* celestial, la de los anxeliños. La noche es para los difuntos del Purgatorio y, por ello, el espacio de sus manifestaciones comprende desde las 12 de la noche hasta el amanecer. Si bien son muchas las experiencias que los propios actores sociales tienen ya desde el anochecer, pese a todo, el consenso se establece a partir de las 12 de la noche.

8.- CONCLUSIONES.

- 1) En este trabajo toda la narrativa se fundamenta en hechos vividos por los propios actores sociales.
- 2) Los vivos simbolizan el *alén*, que es donde proyectan la estructura de “la penitencia tarifada” de esta vida. Ello se constata del siguiente modo:
 - a) Las almas del purgatorio tienen una ocupación espacio-temporal en la comitiva. La purificación del alma no se realiza únicamente de modo individual, sino en relación con un grupo definido, que es el de los difuntos de la parroquia
 - b) unidos entre si en un espacio de siete parroquias.
 - c) Existe un tiempo cuantitativo de expiación
- 4) El intercambio se manifiesta así por ambas partes: Los vivos ayudan a las almas con sus sufragios y a su vez las almas ayudan a los vivos.
- 5) La narrativa expuesta refleja diversas situaciones:
 - a) el testimonio del difunto comunicando a los vivos el hecho de que, por ayudar a un vivo, pasa a ocupar un lugar inferior en la comitiva, alargándosele por ello su tiempo de purificación.
 - b) el altruismo de las almas del purgatorio: si un alma no precisa ya de los sufragios de los vivos, puede ceder sus “excedentes” entre otras almas más necesitadas de ayuda.
- 6) Existen unas normas de conducta entre las almas del purgatorio y los vivos. En su recorrido a través de las siete iglesias, las almas no quieren ser interferidas por el encuentro con los vivos; si éste se produce se activan estas normas:
 - a) El vivo tiene que retirarse y dejarles pasar.
 - b) Si las almas le cogen desprevenido le darán una paliza.
- 5) La memoria colectiva de los más mayores fija la hora de la *Compañía*, que se produce entre las 12 de la noche al amanecer. Este horario no coincide sin embargo, con la vivencia del propio actor social que “viaja en la *Compañía*”, y que lo hace de 9 a 12 de la noche.

¿Por qué insiste la narrativa en que es un vivo quien va con la *facha* presidiendo la *Compañía* y que una de las formas que él tiene de liberarse de ella es entregando la *facha* a otro ser vivo o incluso peleándose con él en el camino cuando ahí se encuentran?.

El vivo para viajar con la *Compañía* tiene que llevar la *facha*, es un elemento material que pertenece al mundo de los muertos y que a su vez está en el de los vivos: el hueso. Éste en la *Comitiva* durante la noche es una antorcha luminosa, es así como se ven a las almas, con una luz. Con este elemento el vivo tiene la “llave” de poder viajar con la *Compañía*. Me ciño fielmente a la simbología de mis informantes siendo consciente que la interpretación de la misma puede entrar en un variado crisol de posibilidades que en los años venideros de mi investigación antropológica iré analizándolos hasta su formulación antropológica.

Esto no coincide con la vivencia del mismo autor, que ha ido en la *Compañía*, que en realidad es un viaje astral, tal y como él lo narra.

Otra característica simbólica que se halla en los más mayores respecto a las personas vivas que van en la *Compañía* es la de que a éstas se les invita a ir o bien andando o volando. Tienen, entonces, la posibilidad de elegir, pero evidentemente también pueden volar. Sin embargo, este aspecto reivindicativo tampoco coincide con el testimonio de tía Angelita de Alboreda que, cuando ve las almas, dice que éstas vienen volando. Pero en ningún momento va un vivo en la procesión de las almas.

Este aspecto de reclamar como un hecho real que un vivo vuela, se da en la generación nacida hasta 1920. El resto de las generaciones guardan silencio respecto a esta simbología.

En esta investigación, no encuentro en las narrativas biográficas de mis informantes respuestas concretas al por qué del cambio. Además, también tendría que profundizar más en estudios tanto históricos como arqueológicos de la zona, lo cual desbordaría esta investigación. La misma queda abierta en este punto; no disponiendo de más datos no puedo acercarme en este aspecto concreto a formular posibles causas tanto de esta simbología como del “silencio” de la misma en la siguiente generación.

Aspectos simbólicos vivenciales que dejan de producirse a lo largo del siglo veinte respecto a la *Compañía*:

En la parroquia de Olveira:

En la generación nacida en las dos primeras décadas del siglo veinte se presenta la premonición de la *Compañía* en forma de un resplandor que ilumina la casa de la persona moribunda. Esta generación deja de vivir éstas experiencias hacia mediados del siglo.

No constato en la generación nacida en la década de los años treinta este tipo de premonición.

Compruebo con mi propio testimonio de la década de los años sesenta que en los grupos domésticos existe una narrativa vivencial. A partir de aquí la narrativa se produce paulatinamente de forma individual; así me lo constata en sus relatos biográfico Fernando, de veintidos años, de la parroquia de Olveira. Su abuela le narra hechos vivenciales de la parroquia pero lo hace cuando ellos están solos, no en el grupo doméstico.

Respecto a la posible confusión de la *Compañía* con el Viático, ésta deja de producirse en la década de los años mil novecientos cincuenta. Señalo como un elemento incidente en el abandono de este tipo de vivencias, el hecho de que coincide con el cese del aspecto procesional del Viático.

No constato testimonios de “confusión” en la generación nacida en la década de los años treinta. Todos los testimonios corresponden a la generación nacida en la primera década del siglo veinte.

En la década de los años cincuenta la confusión del autobús con la *Compañía* representa en la parroquia de Olveira todo un hito a nivel intergeneracional y marca importantes pautas de reflexión. Así constato en la generación de los años treinta la formulación de este planteamiento: ¿habrá o no habrá *Compañía*?. Y en toda ella también compruebo que se halla el consenso de la respuesta “*Cans non somos*”. Sin embargo, las siguientes generaciones nacidas guardan silencio.

En la Parroquia de Corrubedo:

La generación nacida a finales del siglo XIX cuando ve la *Compañía* marca el aspecto premonitorio del futuro entierro en unión de vivos y muertos. Es decir, reclama en la visión que los vecinos de la parroquia están realizando el entierro (oficiado por el

sacerdote) junto con las almas del purgatorio. Son los espíritus de los vivos quienes lo realizan pero sus cuerpos permanecen en la casa, sin tener consciencia de ello.

La peculiaridad de esta parroquia es que tiene algunos nexos de conexión con la *Sociedad do Óso*, en la que son los espíritus de los vivos quienes realizan el ritual premonitorio del entierro. Pero ello lo hacen de forma consciente, (tienen hasta su capellán), mientras que en esta simbología de mi parroquia estudiada, los actores sociales no son conscientes de que están participando en este ritual. Esto queda testomoniado por los videntes.

El aspecto premonitorio de la *Compañía*, que ve el futuro entierro, se halla hasta inicios de la década de los años sesenta.

En ambas parroquias los actores sociales, que no son videntes, afirman diciendo que ahora no se ve la *Compañía* porque hay alumbrado y se ofrecen sufragios. Sin embargo, también existen testimonios de los más mayores que reclaman que antes también había sufragios y las visiones se debían al miedo que tenía la gente ante estos encuentros.

Finalizo este análisis de *La Compañía de las Almas del Purgatorio*, señalando su existencia en función de una simbolización de carácter opuesto, que es la celestial *Compañía dos Anxeliños*.

A continuación voy a desarrollar diferentes aspectos premonitorios, que se producen en mis parroquias estudiadas; en ellos se halla el substrato de la existencia de la *Compañía*, la muerte tiene que venir al encuentro de uno, tiene que ser anunciada. Finalizaré reflexionando sobre los videntes.

9.- LAS PREMONICIONES.

En los relatos de vida trabajados dentro del contexto cultural vasco, las premoniciones no se hallan en la representación simbólica vivencial y colectiva. Esta se halla en su substrato representativo. Sus actores sociales aunque vivan las premoniciones no las nombran.

Situación completamente diferente a la trabajada en el contexto cultural gallego.

El paleoantropólogo Fermín BOUZA-BREY recoge en su obra *Etnografía y Folklore de Galicia* (1982) el sentir del pueblo respecto a las premoniciones según se muestra en la poesía espontánea popular.

XVI

MORTE

149 Eu ben vín estar o moucho
 enriba de un cacho de uvas;
 vaite de ahí morte negra
 desamparo das viudas.

BOUZA-BREY Fermin (1982):64

El texto muestra la premonición interpretada. En los relatos de vida que a continuación voy a exponer, ésta realmente toma forma de premonición una vez ocurrido el fallecimiento. Voy a comenzar por señalar que Manuel de Camián que ha vivido las experiencias de la Compañía, si bien con las bendiciones del sacerdote de Frions, dejó de andar en la misma, todavía recientemente la ha visto; sin embargo, él nunca ha tenido premoniciones. Lo voy a exponer en su propio testimonio.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra lunes 20 de xullo de 1998-23:19*

Ego: Usted nunca touvo adevisas cando algun veciño o familiar morrera.

Manuel: Eu non, aquí a xente fala de adevisas de tropeles e esas cousas. Pero eu non.

GALIZA INFORMANTES 1998:3

Constato en este trabajo de campo que las premoniciones constituyen uno de los elementos reclamados por los no videntes.

9.1. UNA LLAMADA ES PREMONICIÓN UNA VEZ OCURRIDO EL FALLECIMIENTO.

Este hecho corresponde a una mujer que actualmente tiene unos sesenta años y a la que se le llama “A Viuda de Chico”; el hecho ocurrió hace treinta y un años cuando murió su marido. Se halla en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.07,6-15:23.Transcripción da grabación realizada o martes día vinteseite de xullo de 1999.*

Viuda de Chico: ...porque a min chamáronme estando na cama, eu dormía en esta habitación de diante, eu estaba lendo unha revista, levara un embarazo moi malo, e fun donde mama. E dime, ai miña filla eu non te chamin, e non pensin en meu home, meu home tiña trinta e tres anos, non mellor da súa vida, e ao mes xusto e tres días morreu. Oxe contasye a xente e non cree as cousas, porque oxe en día ai moitos sufragios, moitas cousas, pero antes que había cousas, si. Que digan que era fuegos fatos, era o que ouvera, si.

GALIZA INFORMANTES 1999:2

En el caso de esta mujer, la premonición consiste en que le llaman a ella y no sabe que está ante una premonición. Ésta queda confirmada cuando al mes y tres días le comunican la muerte de su esposo.

Ella misma reconoce que estas cosas no se creen hoy en día, debido en gran parte, según ella, a que se ofrecen hoy muchos sufragios. Sin embargo, sostiene que antes sí que ocurrían estos hechos.

9.2. RECONOCE LA PREMONICIÓN, NO SABE QUIEN VA A FALLECER.

En el caso que me es narrado a continuación, Secundina siente la premonición un año antes de ocurrir el fallecimiento de su padre. La informante sabe que está ante una premonición en el momento mismo en que ésta ocurre, pero no la asocia con la persona que va a fallecer. Esto es bastante general: si no hay ningún familiar o vecino enfermo, indagarán en los familiares que viven lejos para asegurarse que no les afecta la premonición. En realidad, va a ser cuando muera una persona que la premonición o *adevisa* se instaura definitivamente en la categoría premonitoria.

Recogida en el documento *Secundina de Tato amortaxando en Bretal. Transcripción da grabación realizada o vernes 17 de novembro en Oleiros. Secundina ten na actualidade 75 anos.*

Secundina: Bueno, cando morrera mi padre, un ano antes, pero o mesmo día que eu sentín eso o mesmo día a facer o ano, morreu él. E non había como ai agora, que lavabas a roupa a mañán e

xa che secaba, e xa a votabas a cama, eu fun ao río, lavin a roupa no mes de agosto, e meu irmá non sabíamos nada de él, estaba, esto foi en un luns, e eu collín a roupa e fun a votar a roupa as camas, e eu estaba enriba e según estaba sentín un golpazo que bueno aquilo foi unha cousa terrible, e dixen eu, díos mío unha pedra, e fun arriba ao fallo e nin unha area había, e baixin para abaixo, e púsenme a botar unha sábana a cama e xa non a votín, estaba chea de medo, e andaba o difunto de mi padre na horta. E lle dixen: Papá, a min pasoume esto e non sei si non morrera Jose (o irmán que estaba en América).

(Pair): Morrera pero non lle digas nada a túa nai, vai a Xuño a ver si sabes algo de él. En Xuño, había un que estaba na América. E fun. Pero o mesmo día o veintedous de agosto que sentín eso morreu papa, eu despois xa nunca tuven adivisas nin nada.

GALIZA INFORMANTES 1999:12

Secundina retiene con exactitud la fecha en la que escuchó el fuerte sonido en el *faiado*⁷⁰ de su casa. Lo consulta con su padre quien le anima a comprobar cómo se encuentra un miembro de la casa que está en América. Hace luego sus comprobaciones y ve que la *adivisa* se confirma definitivamente un año mas tarde con la muerte de su padre.

9.3. RUIDOS EN LA CASA QUE SON PERCIBIDOS POR TODOS.

En Bretal va a ser Tía Concha de Rego quien evoque en mi memoria las narrativas oídas en mi infancia en la aldea.

Esta premonición se manifiesta mediante ruidos, y ocurre en 1999, cuando estoy realizando este trabajo de campo.

Recogida en el documento *tia Concha de Rego. O día dazanove de xullo de 1999. Transcripción da Grabación Pablo-Enea 1999.08.09-1-10:54*

Tía Concha: Cando morreu meu curman, eu non sabía nada que morrera, e sentín os golpes enriba ea o outro día dixerome que morrera meu curman. Cando morreu miña irmán igual, igual, aqueles golpes enriba, cando morreu miña irmanciña eu xa dixen: bueno, alá vai miña irmán.

Eu: Os golpes os oye usté ou tamén os outros da casa.

Tía Concha: Estábamos aquí na televisión e él tamén oeu, e cando morreu a miña curmán, dous días antes de morrer miña curmán Domitila uns golpes enriba, a porta estaba cerrada, e golpes. Cans non somos, somos cristianos.

GALIZA INFORMANTES 1999:2

En este relato, los golpes son percibidos por todas las personas de la casa, y al poco tiempo fallece un familiar. El caso que narra de su prima Domitila, en el que también oye golpes en el *faiado*, ocurre en julio de 1999, en el momento en que yo estoy realizando este trabajo de campo.

La misma informante ante la muerte de su hijo se manifestarán además de los golpes en la puerta, el mismo perro de la casa..

Despois dos rituales da presentación e de acomodarnos todos, esta muller que está de luto por a morte do seu fillo eu lle pregunto.

Eu: Touvo adevisas antes de morrer o seu fillo.

Tía Concha: Sí miña filla, tuven, tuven, pero mira miña filliña, nós tíñamos un can moi bó, que despois coyeunos un camión na carretera. E aquela noite ese can tan bó, con suspiros, pero eran uns suspiros criminales, e despois de noite, batéronme na porta, zas, zas, zas, tres golpes na porta da casa.

Eu: Usted saleu a porta a mirar.

Tía Concha: Non miña filla, porque eu xa estaba arremallada xa de antes, porque antes cando morreu miña irmán nas portas de enriba, pero eso tamén xa cando faltou Pepa da Balona, a miña familia toda doume señales miña filla, doume señales. Cando faltou Pepa da Balona aqueles golpes enriba, zas, zas, zas, e dixen eu, bou mirar a ver si teño as portas cerradas, e tiña as portas cerradas.

Eu: Os golpes son de noite.

Tía Concha: Os golpes son de noite, que de día nada.

Ibid:1

Todos sus familiares antes de morir van a manifestarse en su casa a través de unos golpes, en el caso del hijo de la casa además también el perro manifestando su dolor, refuerza la premonición. Siempre se da de noche.

A continuación voy a exponer otro caso de las mismas características que se da en Bretal.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra 1999.07.24,6*, corresponde a la grabación de 1999.07.23,5-19:00! Narrado por tía Angelita de Orellán de 86 años.

⁷⁰ *Faiado*: En mis parroquias estudiadas significa desván, y se utiliza en las casas de labranza para tener las patatas de todo el año seleccionadas.

Eu: E de ter adevisas na casa.

Tía Angelita: Ai si, si. Mira cando morreu mi padre, sentimos así en un ropeiro grande que tínamos para a roupa, e a porta tran, tran, tran, como si estivera a porta aberta, e levantábamose e a porta cerrada, e tamén nas ventanas a petar. Despois de esto morreu mi padre e xa non sentimos nada, pero aos quince días, outra vez a baterse a porta e a baterse o roupeiro.

Eu: Oías todos da casa.

Tía Angelita: Pois si, oímos todos esas cousas, e de alí a uns días chegou a razón de que morrera un irmán do meu marido afojado, chegou a noticia de que morrera, é así, despois xa non tivemos mais cousa.

Eu: Foi así a única vez.

Tía Angelita: Si foi, e parecía que caían pedras no faiado, e nas portas e nas ventanas, e despois déramos un auto así por as almas e xa nunca tivemos mais nada.

GALIZA INFORMANTES 1999:1-2

Esta premonición de morte es oída por todos los miembros de la casa, se sitúa en la década de los años cuarenta.

Los sonidos se producen en el interior de la casa, el golpe de la puerta, de la ventana como si llamaran, como sonido de piedras en el *faiado*. Y después ocurre la muerte de su padre a los quince días, y cuando se repite va a morir un cuñado.

En esta casa posteriormente murieron más personas, sin embargo nunca más han vuelto a tener estos sonidos, ella lo justifica al hecho de haber dado un auto por las almas.

Del mismo modo cuando falleció mi abuelo Juan Orellán en la década de los años mil novecientos sesenta, recuerdo que mi abuela Rosa narraba la premonición de dicha muerte una vez ocurrida ésta a sus vecinas y también en la casa *Dos Nosos*. La voy a exponer siguiendo mi memoria.

Tres días antes de morrer o noso Juan, no comedor desta casa (Casa d'Agra), despertín de noite con un golpe moi forte. Levantinme, fun a mirar e nada caeu.

ROSA, MIS RELATOS BIOGRAFICOS: 2000.06.23

Mi abuela Rosa, no asoció el golpe a la posible muerte de su esposo que se hallaba en una situación de enfermedad terminal. La interpretación la dará una vez ocurrido el fallecimiento.

Ante esta muerte, en la misma familia, un sobrino de mi abuelo va a narrarme su premonición.

La muestro a continuación.

9.4. TRES DÍAS ANTES DE FALLECER UNA PERSONA A TIO XOSÉ “LE HUELE A MUERTO”

Tío Xosé de Pérez recibíu *A millora*, de la *Casa dos Nosos*, (la casa de Pérez).

Xosé de Pérez es tío mío línea matrilineal, él ha acudido a ayudar a amortajar a muchas personas de la aldea de Bretal junto con Secundina de Tato.

Recogido en el documento *Casa d’Agra 1999.08.01,7-9:24*

El observou que a xente tres días antes de morrer xa ole a morto, él o comprobou moitas veces. Así cando morreu o meu abuelo Juan, dous días antes ye dixo (meu abuelo): “Sobriño o luns vamos a ir ao médico a Noia”, José lle dixo: “Sí padriño, non faltaría mais”.

Pero xa olía a morte, e José dixo para si mesmo, padriño non vai chegar ao luns para ir ao médico, e en efecto, o domingo as doce do medio días morreu.

GALIZA INFORMANTES 1999:2

La premonición de tío Xosé de Pérez se realiza a través de una peculiaridad olfativa con la persona que está moribunda, de la que él percibe que le cambia el olor, y coincide que son tres días antes.

Si bien la premonición de mi abuela, ante la misma muerte, sí fue narrada en la *Casa dos Nosos* y entre las vecinas, de ello soy testigo, sin embargo, no lo será en la misma época narrada la premonición de su sobrino. Esta “la descubro” exponiendole el trabajo que estoy realizando, y me la dirá fuera del espacio doméstico, en el bar.

La narrativa en la *casa dos nosos*, era fomentada por las mujeres. Ello no quiere decir que constituya una generalidad en todos los grupos domésticos, ya que cada uno tiene su peculiar trayectoria. Y en ellos también ha habido hombres que han sido grandes oradores en el grupo doméstico, así me lo confirman mis informantes.

A esto tengo que añadir que en este fin de siglo las vivencias no son fomentadas entre todos los miembros del grupo doméstico sino que están reducidas a determinadas personas del mismo.

9.5.PREMONICIÓN DE [XOSÉ], A TRAVÉS DEL SONIDO EN LA PUERTA.

[Xosé], de cincuenta y seis años, en 1998, si bien yo acudo a su casa y hablo con él, las conversaciones en profundidad se producen cuando [Lila], su esposa y yo estamos solas. A mi no está dispuesto a contarme sus vivencias, esta dificultad metodológica es una realidad, en el contexto cultural gallego, mi acceso a las mujeres como antropóloga es posible, respecto a los hombres exceptuando los sacerdotes o situaciones grabadas en romerías, o hombres de edades avanzadas, o los de mi grupo etéreo, con los demás se me han limitado las posibilidades. Lo he intentado, pero ha habido mucha evasiva. Por ello lo que expongo aquí está narrado por la esposa de la persona a quien esto le ocurre.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.09.25,6-20:41*

[Lila]..e despois de Alfonsiño xa morreu o de Oliveira de Arriba que estaba moi maliño con un cáncer e era todavía xoven, pois ben, ese señor viña aquí todas as noites ao bar, e esa semana que morreu todavía estivo aquí no bar con [Xosé] de noite e sempre falaban. Pois ben, a noite que morreu Xosé, serían as catro da mañán.

[Xosé], había cerrado a porta do bar con chave e estaba contando os cartos. En eso que petan con forza tres veces a porta, e [Xosé] coyeu e saleu para mirar quen era, e non había nadie. Volveu a cerrar a porta e xa iba a cerrar as luces para subir para enriba cando volven a petar a porta tres veces con forza, volve a salir e non había nadie. Sube as escaleiras de dentro da casa, cerra o pórtico de dentro que nós temos a costumbre de pechar con chave e outra vez tres golpes a porta. Entón di que asustouse e foi para o vater, no vater mirou por a ventana, e entonces foi cando pensou en este veciño que estaba tan maliño, acostouse e dumeu tranquilo. A mañán seguinte eu sempre me levanto antes que él, xa que él é quen queda de noite, e entrei a mañán na habitación e ye disen: Manuel morreu..E [Xosé] contestoume: Eso xa o sabía eu, esta noite andouvo de paseo conmigo.

[Lila] dime: púsoseme a carne de galiña, e ye disen. [Xosé] por Dios non me digas eso. Entón él contoume o que lle pasou.

GALIZA INFORMANTES 1999:14

La premonición de [Xosé] consta de dos fases. En una primera fase en la que llaman a la puerta del bar en dos tiempos, y él acude a abrirla, no piensa que está ante una premonición.

La segunda fase transcurre dentro del domicilio familiar, y es la llamada en la puerta del pórtico, aquí no hay posibilidad de que sea un vivo, solo “unha almiña”, puede hacer esto, tiene miedo y le viene a la mente el vecino que estaba enfermo. Piensa en él. Al día siguiente en su experiencia personal lo relata como una premonición en todo su conjunto al decir que anduvo de noche de paseo con el difunto, al comprobar la muerte de su vecino.

**9.6. PREMONICION CARACTERÍSTICA DE LA PARROQUIA DE OLVEIRA:
NUNCA MUERE UNO SOLO, DETRÁS HAN DE IR SIEMPRE OTROS DOS.**

Este hecho lo narran tanto hombres como mujeres y está en todos los grupos de edad, hasta los más jóvenes lo reconocen como tal. Así me lo han narrado entre otros: [Lila] de 53 Años, Xosé de Pérez de setenta y cinco años, y Fernando, de 22 años.

Comenzaré por mostrar el testimonio de [Lila]. Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.09.25,6-20:41*.

[Lila]: Mira xa sabes que aquí na nosa parroquia nunca morre un solo, detrás han de ir sempre outros dous, e depois de Alfonsiño xa morreu...de Olveira de Arriba que estaba moi maliño con un cáncer e era todavía xoven.

Ibid:14

Este hecho es peculiar de ésta parroquia y se sustenta en dos elementos:

- 1) El sonido de la campana.
- 2) Nunca muere una sola persona.

El sonido de la campana del último entierro celebrado en la parroquia, indicará si próximamente fallecerá una persona de la misma.

Esta cualidad, que estaba en la antigua campana de Olveira, va a estar también en la cinta magnetofónica de la nueva iglesia parroquial. Estamos ante la traslación de los atributos de un signo, que se halla en la campana antigua, a un nuevo elemento, que es el sonido magnetofónico de la campana de la nueva iglesia, y que conserva la misma naturaleza del signo trasladado.

Esto está teorizado por JUNG en su obra *Tipos Psicológicos* (1994) (Título original: *Psychologische Typen* by Prof.C.G.Jung 1971)

La campana de la antigua iglesia parroquial de Olveira tiene unas características especiales para la comunidad. Ésta sostiene que fue encontrada en el Carrexal y que perteneció antes a la ciudad de Valverde, perdiendo sus orígenes en el tiempo. Este hecho, comentado con don Francisco Rey Millán, el actual párroco, me dirá que dicha campana tiene inscrita la fecha de fabricación de la misma. Sin embargo, sus habitantes le confieren unos atributos especiales, al ponerle unos orígenes fuera del tiempo.

Cuando muere una persona uno de los primeros comentarios que se hacen entre los vecinos es decir quien está enfermo y quién pueda ser el próximo candidato a la muerte. Los cálculos se cumplen y en la cosmovisión general ningún difunto de la parroquia de Olveira se va a ir solo, otros dos le van a seguir. Este sentimiento de comunidad en el *alén* está en relación con toda la cosmovisión de la *Santa Compañía*; el recorrido del camino no lo hace uno solo, sino que se hace en grupo y en éste es donde se van superando las fases hasta llegar a ocupar el primer puesto y pasar a la Gloria de Dios.

9.6.1. EL SONIDO DE LA CAMPANA EL DÍA DEL ENTIERRO ANUNCIA LA SIGUIENTE MUERTE.

A continuación voy a mostrar el propio testimonio de los informantes que me han referido.; en él se refleja todo este proceso.

Recogido en el documento etnográfico *Transcripción realizada el martes 28 de diciembre de 1999 en Olveira en Casa de Alianza.*

Eu: O sonido da campana de Bretal é grabado xa non se pode interpretar.

Tía Pepita: Si.

Eu: ¿Se pode interpretar tía?.

Coro: Sí.

Alianza: Si muller.

Marido: O sonido é como dolorido.

Tía Pepita: Cando está tocando a morto, ti xa sabes cando vai outro detrás por o sonido. Ten un eco diferente.

Eu: Pero si a campana de Bretal non é campana tía, é unha cinta.

Tía Pepita: Pois a cinta isa.

Alianza: Eu a campana de Bretal non sei pero a de aquí sí.

Marido: Si a de aquí si.

Tía Pepita: Antes de ir para a misa, a campana ten un sonido diferente, toca outra cousa, é sobria.

Marido: O sonido é choco.

Cierre de la transcripción a las 12:01

Estas tres personas viven en Olveira da Igrexia, donde se haya la antigua iglesia parroquial, dos de ellas son Alianza y su marido; estos dos últimos años no han acudido a los entierros por problemas de salud, y en su lugar acude el hijo en representación de la casa. Sin embargo, tía Pepita si acude a todos los entierros. Estos se realizan en la nueva iglesia parroquial, que lleva en funcionamiento unos treinta años, pero también se oficia en la iglesia antigua, la cual tiene campanas, no así la nueva. Además de este debate que aquí expongo, donde pese a que el sonido de la campana de Bretal proviene de una cinta magnetofónica. Sin embargo, los actores sociales de la parroquia, reclaman que dicho sonido puede ser premonitorio de muerte. El mismo tiene las siguientes características: “*o sonido é como dolorido*” “*o sonido é choco*” “*o eco é diferente*”⁷¹.

El consenso es general. Lo confirmaré personalmente durante el acompañamiento al entierro de Francisco de Tato el día 26.12.1999,7 a las cinco de la tarde. Toda la parroquia vamos caminando, el féretro va dentro de un coche fúnebre. Desde el momento que el sacerdote sale de la casa parroquial comienzan a tocar las campanas hasta que entramos en la iglesia con el ataúd después de haber realizado todo el recorrido. En éste recorrido soy testigo de lo que se comenta sobre el sonido de la campana.

Del mismo modo, Fernando, de veintidos años, que está al cargo del tanatorio de Las Dolores y lleva tres años trabajando en los servicios de la funeraria, tiene una reacción muy significativa cuando le pregunto sobre si ha oído hablar de premoniciones: baja mucho el tono de voz, es como si hablara consigo mismo respecto a las narrativas premonitorias en su parroquia. Sin embargo, expondrá con naturalidad la premonición consensuada colectiva de la parroquia, que dice que nunca muere uno solo siempre han de ir tres.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.009.26,7 Transcripción*.

Eu: Están as adevisas narrándose nos velatorios.

Fillo de Juana: Baixa moito a voz non se coye (recordo que dixo que eso él non oue.). O que si se fan nos velatorios da parrquia de Olveira é de decir que nunca morre un sin tres. Entonces empezan a falar de quen pode ser o seguinte.

GALIZA INFORMANTES 1999:7

Fernando constata que en los velatorios existe este diálogo en el que se “mira” quien puede ser la siguiente persona del colectivo que va a morir. Este aspecto de la premonición es una realidad que se reclama en la parroquia de Olveira y en ella están representados todos los

⁷¹ “*O sonido é como dolorido*” Se percibe dolor en el sonido “*O sonido é choco*” El sonido es hueco. “*O sonido é diferente*”. El sonido es diferente.

grupos de edad. En este gesto colectivo, en el que se tiende a silenciar las premoniciones vivenciales de sus propios actores sociales, y a activar una premonición colectiva “fijada” en una serie de elementos, todo ello nos señala la “negociación colectiva” que se está realizando para “dejar” la narrativa vivencial.

9.7. SITUACIÓN ACTUAL EN LOS GRUPOS DOMÉSTICOS RESPECTO A LAS PREMONICIONES EN LA PARROQUIA DE OLVEIRA.

A continuación voy a describir la situación actual de los grupos domésticos. Éstos han vivido todo un proceso iniciado en la década de los años mil novecientos setenta con la entrada de la televisión en los hogares las tertulias dan paso a los nuevos comentarios de este medio de comunicación. En los propios grupos domésticos se produce la individualización en la premonición, es decir, ésta no es comentada en todo el grupo. Voy a exponer los propios testimonios de los actores sociales.

9.7.1.PREMONICIÓN MEDIANTE LA VISIÓN DE UNA MUJER VESTIDA A LA FORMA TRADICIONAL DE LUTO

Esta premonición de [Lila] que tiene cincuenta años, tarda dos años en relatarmela de modo completo, y en este documento etnográfico será cuando me la complete. Para ello previamente me ha pedido que me posicione respecto a la cosmovisión de la *Compañía*, ella me pregunta a ver si creo en ella. A lo que yo le respondo con firmeza diciéndole que creo todo aquello que representan las personas. Esto ocurre en 1998, y “a cambio” me dirá que antes de morir una persona en la parroquia ella ve pasar algo muy rápido. Será en 1999 cuando detalle ésta premonición.

Recogido en el documento *Casa d’Agra 1999.07.18,7-10:31*

Maruxa dime: A muller que eu vexo pasar así rápido ante de que alguen morra, é unha muller que vai vestida de luto co pano na cabeza e eu nunca lle vexo a cara.

GALIZA INFORMANTES 1999:2

- 1.-Cuando muere un vecino de la aldea [Lila] tiene siempre la premonición de ver pasar a una mujer de luto a paso rápido, pero nunca le ve la cara y lleva un pañuelo en la cabeza.
- 2.-La premonición de [Lila] es siempre la misma, ella nunca la tiene de otras características, al contrario que su marido, que las tiene de diferentes maneras.

Este matrimonio tiene dos hijas ya licenciadas, y [Lila] me dirá que ella estos últimos años no comenta con sus hijas sus premoniciones, solo se lo dice a [Xosé], y su marido hace igual, ha dejado de hablarse en casa sus propias experiencias, estas pasan a ocupar el espacio mental de su propio grupo de edad y eligiendo las personas, es decir individualizando.

Este hecho es muy importante ya que refleja la lucha intergeneracional en este fin de siglo, las nuevas generaciones ya no quieren oír estos relatos de sus progenitores.

9.8. LA PREMONICIÓN DE MUERTE DE UNA PERSONA DE LA PARROQUIA DE OLVEIRA PERCIBIDA EN OTRA CULTURA.

El hecho es narrado por Dolores Sieira, que nació en la parroquia de Olveira en la década de los años mil novecientos cincuenta, y vivió en la década de los años setenta en la población gipuzkoana de Trintxerpe. Lo voy a exponer en su propio testimonio.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra jueves 23 de xullo de 1998 – 10:43*

Dolores: Yo siempre he tenido adevisas, si iba a morir alguien de la familia o alguna amistad, incluso en Pasajes las he tenido.

Ego: Aquí en Olveira ai xente que ten como adevisa un trotar como de cabalos, a túa adevisa como é.

Dolores: Mi adevisa, sentir como una persona en casa, y siempre que sentí eso siempre se murió alguien. Y esto me ha ocurrido muchas veces, pero trotar de caballos no.

GALIZA DIARIO ETNOGRÁFICO 1998:3

El relato de esta mujer agudiza mi memoria. Ella vive la premonición de muerte incluso viviendo fuera de su cultura. A mi personalmente me vienen recuerdos de mi madre cuando yo era niña, (viviendo en la casa de la C/ Esnabie, Pasai Kepa Deuna –Gipuzkoa) ella le comentaba a su amiga Elvira que siempre que fallecía alguien en la aldea tenía la premonición y era como una ráfaga de viento que recorría la habitación en la que se encontraba. Nunca comentó conmigo sus premoniciones. Realizando este trabajo de campo, ella me acompaña para ir a hablar con los más mayores y va a comentar una reciente premonición que ha vivido en su casa de Pablo-Enea ante la muerte de un primo suyo ocurrida en A Coruña. Esto no lo comentó ni conmigo ni con mi hermano.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.10.2-17:09 Transcripción da grabación realizada en Corrubedo 1999.07.08,4*

Miña nai: A noite que morreu deron un golpe na porta do noso cuarto, ao día seguinte díxeronye (ao meu pai), que morreu o curman. E quedamos así un pouco, eso foi en Pablo-Enea. Ti tuveste algo.

GALIZA INFORMANTES 1999:2

Mi madre esta narrándole a la viuda la premonición de muerte de su marido. Se produce con un golpe fuerte en la puerta de la habitación. El hecho entra en la categoría de premonición ante la noticia de que ha fallecido este familiar colateral.

Este hecho es un claro testimonio de la decisión de ésta persona, de la generación nacida en la década de los años treinta, fuera de su cultura no activa sus vivencias premonitorias en el grupo doméstico.

CONCLUSIONES.

Voy a concluir todo este capítulo de *Los aparecidos difuntos: imaginario social de la inmortalidad por excelencia*, exponiendo una serie de reflexiones.

En el momento de realizar esta investigación (1998-1999), las premoniciones son una realidad todavía vigente.

En la Parroquia de Olveira existe un consenso colectivo que circula entre los diferentes grupos de edad y es el hecho de que no muere uno sólo, éste ha de ir acompañado por otros dos. Todo ello está simbolizado mediante el sonido de la campana. Este es el consenso de la memoria colectiva. Sin embargo, no se halla consensuada la narrativa de las vivencias premonitorias de sus actores sociales; éstas vivencias sólo se pueden hablar a nivel individual, pero ya ni el grupo doméstico las admite.

Aparentemente parece una contradicción el hecho de que colectivamente se acepte una única premonición que sea representativa de la parroquia, y que no acepta la narrativa de cada uno de sus miembros a nivel colectivo.

Apunto las siguientes características de la premonición colectiva:

1.- Se simboliza con un único elemento premonitorio comunitario, el de morir acompañado. En éste se halla el substrato de la *Compañía*, las almas están en el Purgatorio junto con las de su parroquia, si bien se juntan con las de otras seis parroquias más.

2.- La muerte es anunciada previamente. Este es el otro aspecto de la *Compañía*, la cual va en busca de las personas moribundas. Este aspecto ha creado una alerta premonitoria. Por ello ante la muerte de una persona, los miembros del grupos doméstico o allegados, se fijarán en aquellos elementos que han podido constituir una premonición de muerte.

En segundo lugar, voy a reflexionar sobre unos hechos en los que se muestra la decisión de sus propios actores sociales. Uno corresponde a la parroquia de Olveira y el otro a la parroquia de Corrubedo.

Los protagonistas que han nacido en la década de los años cuarenta. Uno de ellos decide ya en su edad adulta acudir al sacerdote para “dejar la videncia” de la *Compañía*, cómo lo testimonia su propia esposa. Y en el otro caso acudirán al sacerdote los miembros de su grupo doméstico para que intervenga del mismo modo en ese “dejar la videncia”.

Estos hechos que ocurren en la segunda mitad del siglo veinte nos muestran una vez más la simbiosis que se da en todos nosotros de nuestro individuo-miembro con el colectivo social. Somos, nos hacemos y desarrollamos nuestra individualidad mediante nuestra situación de miembros sociales.

Aquello que en nuestra comunidad pasa a nivel de substrato, donde se va silenciando y transformando progresivamente, va a propulsar la nueva simbolización.

Los hechos que expongo a continuación son fieles testigos de este paso de la vivencia individual que ya no quiere ser activada por el colectivo, al substrato tanto individual como colectivo.

Comenzaré por la parroquia de Olveira. El hecho es narrado por [Lila], de 53 años.

Esta información es confidencial y por ello no pondré el nombre de la persona.

Para [Lila] la videncia de su vecino es debida a una equivocación en la imposición de los santos óleos, habiéndosele aplicado de niño el óleo de los enfermos (“óleos de los difuntos”, según ella) en lugar del óleo propio del bautismo.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.10.04,1-8:56*

[Lila]: ..O rapaz chegaba a casa a contar cousas raras, e non ye facían caso, vía cousas raras, e claro, de alí a uns días sucedía o que o rapaz ye contaba e entón claro como pasaba o que o rapaz yes contaba, explicáronye ao cura, eo cura o sacou rápidamente.

Eu: E xa non ve nada.

[Lila]: Non, desde aquela xa non volveu, non sei que ritual fixo o cura, ti xa sabes que aí a unción dos enfermos e mais a do bautizo

GALIZA INFORMANTES1999:10

Es el sacerdote una vez más quien no solamente tiene la potestad de dejar que una persona ya no ande en la *Compañía* sino que incluso deje de verla.

El siguiente caso que expongo ahora corresponde a la parroquia de Corrubedo.

El hombre que tiene este tipo de visiones ha nacido a inicios de la década de los años mil novecientos cuarenta, y acudiría al sacerdote para dejar de ser vidente. Estamos ya en un importante momento de cambio. A diferencia de las generaciones anteriores, a mediados del siglo veinte ya empieza a ser “incómodo” para los actores sociales el hablar de la videncia.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.08.07,6-15:23*

Viuda de Chico: Eu recién novia do meu home, e ese día non vin nada, nada, viñamos das festas que era en setembro o vintetres de setembro, e había alí abaixo unha figueira, e ao chegar alí, o finadoño do meu home díxome, non aqueles eh, non aqueles, non vayas pa diante. Por que, porque non. Viñemos pa aquí e díxome hasta mañán, eu sin saber os motivos. Ao outro día a tarde díxome: Ti non viste nada. Eu nada. E díxome: Bueno, pois teño que ir donde o cura. E ao finadoño do meu sogro cando o bautizaron non lle puseron os oleos dos vivos, puséronlle os dos mortos, e sabía quen iba a morrer e quen non iba a morrer. E ao meu home igualito, igual, igual.

Eu: Ao seu home tamén lle cambiaron.

Viuda de Chico: Non sei si lle cambiaron ou non lle cambiaron, pero que vía cousas, si. Tan claro como che estou dicindo miña miniña.

Eu: Vía a cruz a caixa.

Viuda de Chico: A caixa porque ademais morreu un home ahí no Preceu, o meu home veu que levaban a caixa e todo aínda sin morrer o home, que foi cando despois foi donde o cura. E morreu e a min nunca me dixó o que ye fixera o cura. (O cura): Non, non, non,

Chico que veña donde min él solo, que veña donde min que veña solo. Vivos e mortos que iban no acompañamento, eu non mo podo explicar por o que, pero que vía que sí.

GALIZA INFORMANTES 1999:3

El texto muestra la videncia de esta persona. En esta generación nacida a incios de la década de los años cuarenta se hacía alusión a las narrativas vivenciales en sus grupos domésticos.

Sin embargo, esta generación no está dispuesta a narrar sus vivencias extrasensoriales en su grupo de edad y prueba de ello es la actitud que tiene el novio con la novia.

Este no le cuenta a ella lo que está viendo, sino que se lo dice al día siguiente y decide acudir a pedir ayuda al sacerdote para dejar de ver la *Compañía*.

Otro elemento que aparece en este relato es el hecho de que ésta informante, si bien asegura que a su suegro le pusieron los “óleos de los muertos” en el momento del bautismo de manera equivocada, sin embargo en el caso de su marido ya no está segura de dar este tipo de respuesta.

Ambas narrativas aquí expuestas son testimonio del momento de cambio que los propios actores sociales están viviendo. Pese a que esta generación vive las narrativas vivenciales de sus mayores, en esta generación ya se decide dejar la videncia porque ésta es molesta para el propio individuo-miembro.

Así como la videncia se considera en el colectivo que viene a través de un bautismo administrado por el sacerdote, y en el que ha habido una equivocación en la misma, del mismo modo, se acude al sacerdote para que éste “solucione” la videncia que ya es molesta.

En todas las narrativas de la *Compañía* de este trabajo acuden al sacerdote para pedir su consejo, (si bien a finales de este siglo las experiencias relativas a la misma ya acuden al sabio-a) del mismo modo se “cierra” una cosmovisión de los videntes, acudiendo al sacerdote.

No existe en este trabajo el testimonio de un sacerdote pre-conciliar que haya oficiado en estas parroquias; debido a ello no puedo establecer este contrapunto con la narrativa de mis informantes. Todas las actuaciones que éstos refieren respecto a los sacerdotes son

reales puesto que ellos así las reclaman. No obstante éstas se hallan en su cosmovisión, del mismo modo como se hallan las personas que realmente han viajado en la *Compañía*. Sin más datos, las acciones sacerdotales aquí narradas, sólo pueden ser analizadas desde el punto de vista de éste imaginario social, no desde un punto de vista teológico eclesiástico.

En el momento de “cerrar” el trabajo de campo de ésta investigación, la *Compañía* la siguen viendo los videntes de la generación nacida en la primera década del siglo veinte: Tía Angelita de Alboreda, y Manuel “*de Camián*”. En los demás grupos de edad ya no refieren experiencias vivenciales. Sin embargo, sí se da actualmente en todos los grupos de edad la premonición de muerte, si bien su narrativa se halla expuesta a sus grupos de edad correspondientes, no a nivel intergeneracional, exceptuando la premonición de la parroquia de Olveira consensuada en su colectivo.

En el contexto cultural vasco, la casa es el lugar por excelencia donde se simboliza la permanencia del difunto, manifestándose de este modo el substrato de la síntesis original, casa-panteón, de la memoria colectiva vasca. En el contexto cultural gallego la casa es el lugar premonitorio por excelencia, pero la permanencia del difunto se halla básicamente en la parroquia, manifestándose de este modo el substrato de la síntesis original parroquia-*Compañía* de la memoria colectiva gallega.

En este fin de siglo se van dejando de simbolizar las apariciones de los difuntos en su aspecto colectivo: almas errantes o *Compañía* nos recuerdan la inmortalidad del alma y una forma peculiar de purificación en el más allá, y ésta simbolización sigue vigente en las apariciones del los difuntos que se dan de forma individual.

A continuación, en el capítulo de los sufragios, voy a seguir desarrollando la actitud de los propios actores sociales en el intercambio petitorio que establecen con sus difuntos.

BIBLIOGRAFÍA

ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO (1999): *Catecismo de la Iglesia Católica*. Librería Editrice Vaticana. Edit. Alfredo Ortells y varias.

BARANDIARAN Jose Miguel (1923): *Anuario de Eusko-folklore* (reedición 1981). Edit. Eusko-Ikaskuntza Sociedad de Estudios Vascos Vitoria Im., Lib. Y Enc. Del Montepio Diocesanos San Antonio 8 y 10.

BOUZA-BREY, Fermin (1982): *Etnografía y Folklore de Galicia*. Edicións Xerais de Galicia.

CARO BAROJA Julio (1971): *Los Vascos* Ediciones Istmo. Madrid.

FRAGUAS FRAGUAS, Antonio (1973): *La Galicia Insólita*. Librigal, A Coruña, 1973
- (1986): *As almas do Purgatorio. Revista Encrucillada nº49 Setembro-Outubro 1986*

GONDAR PORTSANY, Marcial (1993): *Romeiros do Alén Antropoloxía da morte en Galicia*. Edicions Xerais de Galicia (1ª edición 1989).

GONZALEZ REBOREDO, Xosé Manuel (1995): *Lendas galegas de tradición oral*. Edit. Galaxia. Vigo.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1981): *Las estructuras elementales del parentesco* Edit. Paidós Barcelona Buenos Aires (Título original: *Les structures élémentaires de la parenté*. Edit. Mouton & Co., Paris – La Haya.)

LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1998): *La Santa Compañía Fantasías reales. Realidades Fantásticas (Antropología cultural de Galicia IV)*. Edit. Akal. Madrid.

LE GOFF, Jacques (1981): *La Naissance du Purgatoire* Edit. Gallimard Paris.

MURGUÍA, Manuel (1888): *Galicia*. Barcelona 1888.

NÓVOA SANTOS Roberto (1925): *Celtiga* número 11

OTERO PEDRAYO Ramón(1979): *Historia de Galiza* Edit. Akal

PICONE Mary: *Ombres japonaises: l'illusion dans les contes de revenants (1685-1989)*
L'Homme 117, janv-mars 1991, XXXI, pp. 122-150-

RODRIGUEZ LÓPEZ, Jesús (1859-1917) (1979): *Supersticiones de Galicia y Preocupaciones vulgares* Ediciones "Celta" Lugo (octava edición).

JUNG, Carl Gustav (1994): *Tipos Psicológicos* (Título original *Psychologische Typen* by Prof.C.G.Jung 1971)

Cyrille VOGEL(1969): *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Âge*. Les éditions du Cerf. Paris.

IV PARTE: LOS SUFRAGIOS: NEXO DE UNIÓN ENTRE DOS MUNDOS.**INTRODUCCIÓN.**

1.- LOS SUFRAGIOS EN EL CONTEXTO CULTURAL GALLEGO	458
1.1.LOS ACTOS POR LOS DIFUNTOS DE LA PARROQUIA: ASPECTO COLECTIVO DE LOS SUFRAGIOS.	460
1.2. LA IMPORTANCIA DE LA COMUNICACIÓN CON EL DIFUNTO DESDE EL LUGAR DONDE SE ENCUENTRA SU CUERPO: EL CEMENTERIO	463
1.3. LA NECESIDAD DE LOS DIFUNTOS DE RECIBIR MISAS.	469
2.- LA ESQUELA, CONVIERTE A LA CASA EN PUNTO DE CONFLUENCIA SOCIAL DEL DIFUNTO.....	470
CONCLUSIONES.....	473
BIBLIOGRAFÍA.....	474

IV. PARTE: LOS SUFRAGIOS: NEXO DE UNIÓN ENTRE DOS MUNDOS.

INTRODUCCIÓN.

Comenzaré por citar al Catecismo de la Iglesia Católica respecto a los sufragios.

1030 Los que mueren en la gracia y en la amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, aunque están seguros de su eterna salvación, sufren después de su muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del cielo.

1031 La Iglesia llama *purgatorio* a esta purificación final de los elegidos que es completamente distinta del castigo de los condenados.

1032 Esta enseñanza se apoya también en la práctica de la oración por los difuntos, de la que ya habla la Escritura: “Por eso mandó [Judas Macabeo] hacer este sacrificio expiatorio en favor de los muertos para que quedaran liberados del pecado” (2M 12, 46). Desde los primeros tiempos, la Iglesia ha honrado la memoria de los difuntos y ha ofrecido sufragios en su favor, en particular el sacrificio eucarístico, para que, una vez purificados, puedan llegar a la visión beatífica de Dios. La Iglesia también recomienda las limosnas, las indulgencias y las obras de penitencia en favor de los difuntos.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA:289-290

La existencia de los sufragios supone que nuestros difuntos se hallan en el purgatorio, según la enseñanza doctrinal de la Iglesia Católica. El sufragio es un concepto amplio, tal y como lo expone éste texto del catecismo y abarca desde la oración, a las limosnas y a las buenas acciones que los vivos realicen por sus difuntos. Por ello, los niños que se mueren bautizados, van directamente al cielo, ellos no precisan de nuestros sufragios.

Parejo a este aspecto doctrinal, existe, basándose en el mismo, la representación mental que le confieren mis informantes a diferentes niveles.

Respecto al contexto cultural vasco, mis informantes que ofrecen sufragios por sus difuntos, no pronuncian la palabra “purgatorio”, dicen que sus difuntos están en el cielo. Sin embargo, en el contexto cultural gallego ningún informante me refiere en mis parroquias estudiadas que sus difuntos están en el cielo y sí nombran el purgatorio. Como desarrollo en el capítulo anterior de los aparecidos, la narrativa vivencial donde los propios informantes viven experiencias con las

almas del purgatorio, hará que en el momento de realizar esta investigación se nombre en el colectivo social el purgatorio como ese lugar donde se encuentran sus difuntos.

Con los sufragios se activa un auténtico intercambio con la trascendencia. El difunto ha pertenecido a la casa, ha compartido parte de la memoria de nuestra vida y mediante el sufragio realizamos el nexo de unión entre las necesidades que los mortales podamos tener en el mundo terrenal y los difuntos. De este modo ayudamos al difunto a alcanzar la Gloria de Dios, donde ya no precisará de nuestra ayuda.

El antropólogo Marcel MAUSS (1872-1950), realiza la teorización sobre “el don”, en el que toda aquello donado voluntariamente reporta un intercambio en esta vida e incluye, asimismo, el aspecto de que también va a repercutir en la otra vida.

Ello lo expone en su obra *Sociologie et Anthropolologie* (1950):

La chose donnée produit sa récompense dans cette vie et dans l'autre. Ici, elle engendre automatiquement par le donateur la même chose qu'elle: elle n'est pas perdue, elle se reproduit; là-bas, c'est la même chose augmenté que l'on retrouve.

MAUSS Marcel (1950):243-244

Así como el autor hace referencia a la cosa entregada y la recompensa que produce tanto en esta vida como en la otra, del mismo modo, en la cosmovisión del sufragio por los difuntos, como veremos a lo largo de esta exposición, se produce una auténtica relación del “don” entre vivos y muertos, es decir, se hace un intercambio con la trascendencia.

Otro aspecto a destacar es el de la lengua. En el contexto cultural vasco, todos los grupos de edad trabajados rezan en euskera, mientras que en el contexto cultural gallego, lo hacen en castellano. Este hecho es un reflejo de las diferentes trayectorias que el clero ha marcado en ambas culturas.

En el momento político del estado español en los años 1950, dominado por el régimen franquista, se impulsaba una única lengua. Pese a todo, en esta misma época se vive en los seminarios vascos la situación que expongo a continuación, narrada por el sacerdote don Joseba BEOBIDE ARBURUA y en la que expone.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 2000.07.03,1-18:30*

En Lekaroz, desde el año 1947 hasta 1954, año en el que finalicé mis estudios de bachillerato, mis conocimientos del euskera (solamente hablado) descienden progresivamente, el ambiente era totalmente castellano parlante. Sin embargo, la mayoría de los alumnos, pertenecientes a la clase media y alta, eran vascos y, o no conocían, o no practicaban la lengua. Estamos en la época en que la enseñanza del euskera está expresamente prohibida por el régimen de la época.

Sin embargo en 1954, en el que ingreso en el seminario el ambiente era completamente opuesto a esta situación. Oficialmente no se propulsaba el euskera e incluso había una reticencia oficial a que se empleara el mismo. No obstante, el contexto social de donde provenía la inmensa mayoría de los seminaristas sobre todo de Gipuzkoa y Bizkaia, cultivaban y propulsaban la lengua vasca. A esto hay que añadir que un cierto número de profesores, aunque no podían expresarse muy abiertamente, sí mostraban una gran sensibilidad hacia la lengua y la cultura vasca, sin que ello supusiera en modo alguno un adoctrinamiento político. Sin embargo, en ésta época en el seminario sí se daban clases de euskera. Estamos en el único reducto cultural de nivel universitario donde se cultiva el estudio de la lengua vasca.

ANEXOS EUSKAL HERRIA 2000:1

Este testimonio refleja el momento político social que atraviesa la cultura vasca, década de los años mil novecientos cincuenta y mil novecientos sesenta, en la que la normativa oficial de la enseñanza no permitía el uso del *euskera*. Sin embargo, el clero vasco cuenta con grandes intelectuales cuyos trabajos han permeado la cultura vasca como elementos identitarios de la misma. Por citar algunos: Azkue, Lekuona, Barandiarán, P.Donostia...etc. Sobre esta base se sustenta la sensibilidad de profesores y alumnos de seminarios y noviciados vascos, lo que hará que éstos centros sean prácticamente los únicos en los que, de manera sistemática, se estén cultivando la lengua y cultura vascas.

Sin embargo, la situación de los seminarios en el contexto cultural gallego, es muy diferente en la misma época a la situación vivida en los seminarios vascos. Y así, voy a mostrar el testimonio del sacerdote don Francisco LORENZO MARIÑO, cura párroco de Agiño, (perteneciente al ayuntamiento de Ribeira, al igual que mis parroquias estudiadas). En ésta zona ha sido un pionero de las misas en *galego*, y su labor en este terreno ha sido recientemente reconocida y galardonada por el gobierno autonómico gallego. Mantengo con él una conversación telefónica, que se realiza el día 1 de julio 2000, a las 10:30 de la mañana.

Don Francisco se ordena en el año 1956. Durante su formación en el seminario estaba prohibido hablar en gallego. Por propia decisión, y teniendo en cuenta la nueva normativa del Vaticano II, en la que se inculca el uso de las lenguas vernáculas, empieza en el año 1965 a decir la misa en

gallego. Reconoce que en un principio hubo resistencia de los más mayores, pero luego se adaptaron al cambio.

Del mismo modo tengo el testimonio de Xosé Estévez, que nació en Quiroga, provincia de Lugo y se formó en los seminarios gallegos, del mismo modo ejerció de sacerdote durante los años 1967-1969 en la provincia de Lugo. Me narra su experiencia de seminarista así como los dos años de sacerdocio.

Recogido en el documento etnográfico Pablo-Enea 2000.09.21,4-8:04 Transcripción de la grabación realizada en su propio despacho de la Escuela Universitaria Técnica de Guipúzcoa (E.U.T.G.) de la capital gipuzkoana o día 2000.90.15,1-16:30-17:25.

Xosé: Eu estiven de crego en dúas parroquias, unha era a principal e a outra era a anexa. A principal chamábase San Cristóbal de Cuiñas e o anexo unha especie de parroquia secundaria agregada chamábase Santiago de Cereicido, as dúas moi cerca de un pobo que se chama....no norte da provincia de Lugo casi colindante con Asturias. Eu estiven desde outubro do ano sesenta e sete hasta outubro do ano sesenta e nove, dous anos prácticamente completos. Eu xa tiña unha conciencia galeguista antes de ir para alí.

Eu: A conciencia donde se forjóu no seminario ou fora.

Xosé: Nunhas vacacions, nas vacacions de primeiro de teoloxía, terceiro de filosofía, que foran no ano 63, estiven un ano fora antes de empezar a teoloxía, como de proba, e fun a Madrid a traballar na construción, estiven traballando no ministerio de obras públicas, entón alí tomín contacto con obreiros, e empezou a conciencia social, a conciencia galeguista foi do ano seguinte nunhas vacacions, uns irmans meus tiñan un [amigo] que estaba estudiando en Madrid, e alí había un núcleo que se formou no ano 64 a 65, da UPG, da unión do pobo Galego, e eu entrín en contacto con este e a conciencia social foise mezclando ca conciencia galerista, si ben eu sempre falaba galego e tiña moi asumido a asunción do galego como idioma vehicular na miña vida.

Eu: Pero no seminario.

Xosé: No seminario o galego estaba perseguido, incluso en sexto, en quinto perdón, no ano cincuenta e nove castigábanos con un anillo, un anelo, si falábamos en galego dábanos o anillo, e quen encontrara a outro que falaba galego entregábao, quen quedaba co anelo pagaba unha multa de cinco pesetas. En quinto, esto era por tanto no ano cincuenta e nove no seminario de Lugo, eu estivera antes nun seminario que tamén o galego estaba un pouco postergado era diócesis de Astorga, As....catro anos, despois pasei a diócesis de Lugo. Bueno despois quitaron eso do anelo, pero estaba mal visto falar galego e tiñanos aos que falábamos galego como un pouco paletos, e eu quizá reaccionaba en contra por esa perscución, e como na miña casa solo se falaba galego e no pobo cos amigos solo falábamos galego, eu o galego tíña asumido de unha forma inconsciente, despois xa o asumín de unha forma consciente. Entón, no seminario non estaba ben visto, incluso ouvo un movemento de protesta ca entrada da nova teoloxía, e todavía recordo que

os seminaristas, algúns firmamos un documento en apoio aos curas vascos, pero a protesta incluso fixemos o documento en castelán, non había unha conciencia nítidamente galeguista, era bastante tímida. Os mais así progres, iban por as directrices do Concilio Vaticano II pero sin megrullarse ca cultura galega. Eu a partir de ese ano empezín a tomar conciencia clara de un modo consciente, a partir de ahí pois bueno incluso interviña en algunhas accions, e despois de crego os 25 mil panfletos do día da Patria galega fixéronse na rectoral donde estaba eu de crego.

Eu empezin as misas en galego ao principio esporádicamente, había que ensayar eu quería que se fixeran con cánticos e tal, e empeceinas a decir, en outubro do 67 empeceinas a decir a diario, aos domingo mezclaba galego con castelán e a partir do vintecinco de xullo de 68 xa empezin a facela todas en galego. Ao principio miraban con unha cousa un pouco rara, pero en seguida se acotumbraron a ir decíndolas a diario, despois había algunha senté que era moi de igrexa de misa e comunión diaria, algúns de eles inculquei esa conciencia de misa en galego e apoiaron esa actitude.

Eu: Non ouvo resistencia.

Xosé: Non, non ouvo resistencia, era unha parroquia de montaña, o único cacique era unha señora, a señora Mercedes que lle chamaban a señora, pero falaba galego, o que pasa co crego falaba en castelán por eso de manter as distancias, cos criados falaba castelán, pero despois si lle falabas en galego a señora era unha solteirona, falaba galego, o que si é certo que tiña unha conciencia social moi clasista. Pero non ouvo así unha gran resistencia, a cousa foi moi suave, eu decía as misas en galego e a xente a tomou como moi normal.

Marcheime no outubro do sesenta e nove a facer filosofía a Madrid...quizá a mayor oposición era dos cregos que había ao redor, ademáis púsenme a traballar nunha carretera que se estaba facendo, non cobraba nin enterros nin cousas de esas, non quería que viñese mais de un crego, que coño, para que iban a vir mais de un crego, a misa era igual con un, que con quince, non cobraba as funcións litúrxicas, non cobraba tampouco os responsos, eso de ir cantando detrás do cadáver e que foran votando diñeiro, eu suprimín todo eso. Claro a mayor oposición foi dos cregos do arredor pero penso que non solo era por o galego sinon por a cuestión de tipo social, incluso unha vez chegoume a decir un compañeiro, e con estas palabras textuais: E que nos fodes o choio. Entón por esa cuestión a o do galego, e o remate foi que enterrín a un que se suicidou, fixen un enterro normal en lugar sagrado, e o código de dereito canónico de aquela prohibía que os suicidados foixen por os mesmos camiños dos difuntos normais, había que enterralos fora do lugar sagrado, non se podía tocar as campans, facer unha misa que se chamaba seca, sin avisar a parroquia, solo podían ir familiais, eu fixen un enterro normal, incluso fun buscar ao cadáver en Asturias. Eso foi a gota de auga, e denunciáronme ao obispo, e tuven que ir ao obispo, eses foron quizás a mayor oposición que tuven dos compañeiros, salvo un que algunhas veces chamábame para decirlle as misas e non se atrevía a decilas en galego, Moncho.

Características de esta narrativa:

1.- La situación se desarrolla en un seminario gallego, año 1959, la censura del idioma se halla en dos estamentos: el profesorado y los propios alumnos divididos entre los que hablaban en gallego y los que no hablaban.

2.- El propio informante diferencia entre tener asumido el gallego de forma inconsciente y tenerlo asumido de forma consciente. Este paso tan importante se produce en dos etapas: la primera etapa es el año 1963, y fuera de su cultura, en Madrid, comienza por tomar una conciencia social. La segunda etapa se desarrolla en el año 1964, donde toma conciencia galeguista.

3.- Durante su magisterio sacerdotal, (años 1967-1969) en las parroquias lucenses de San Cristóbal de Cuiña y Santiago de Cerecido, comienza dando las misas en *galego* junto con el castellano el primer años, al siguiente año las da completamente en gallego.

3.1. Sus parroquianos, según su testimonio, no muestran resistencia.

3.2. La resistencia la tiene de sus propios compañeros y definitivamente de sus superiores.

Los testimonios aquí mostrados reflejan que tanto en el caso vasco como en el gallego, una gran mayoría de los alumnos del seminario provenían de la zona rural, donde la lengua materna eran el vasco y el gallego respectivamente. Sin embargo, como bien nos muestra el testimonio del sacerdote don Francisco Lorenzo Mariño, este hecho no es suficiente para impulsar la alfabetización del gallego sin el apoyo del profesorado.

En el momento de realizar esta investigación, constato la importancia de la labor pedagógica del clero a lo largo de este siglo veinte, que aparece claramente en los relatos biográficos de mis informantes. Como muestra podemos citar la lengua que utilizan los sacerdotes en mis dos contextos estudiados. En la exposición que realizo a continuación veremos que en el contexto cultural gallego la lengua que se utiliza en los actos de culto es el castellano y mis informantes rezan todos en esta lengua. El caso de Agiño (parroquia perteneciente al ayuntamiento de Ribeira, al igual que las mías estudiadas) es más bien una excepción en esta zona, a causa de la labor pionera realizada por el sacerdote don Francisco LORENZO MARIÑO. Respaldado por la nueva normativa del Concilio Vaticano II, propulsa la alfabetización del *galego* en su parroquia.

La situación actual del gallego en los actos religiosos, se halla recogida en una investigación cuantitativa llevada a cabo en toda la geografía gallega y diferenciando diferentes contextos: rural y urbano, la realiza Daniel López Muñoz y lleva por título: *O idioma da Igrexa en Galicia*.

Donde expone lo siguiente: “*Os párrocos de Galicia aspiran idealmente a unha conversión da Igrexa ó galego. Soñan maioritariamente cunha Igrexa galega (agás os da diocese de Tui-Vigo), especialmente os menores de 55 anos e, máis aínda, se teñen estudiado ou pasado algún tempo fora de Galicia.*”(1989:111)

La investigación de este autor, confirma la situación expuesta por mis informantes. Es significativo que sean los menos de 55 años quienes propulsen el *galego* aún cuando muchos de ellos han vivido en los seminarios gallegos situaciones de represión lingüística, también es significativo que señale el autor la toma de conciencia respecto a la utilización de la lengua fuera de la cultura gallega.

Sin embargo, en el contexto cultural vasco, mis informantes han rezado en *euskera* a lo largo de este siglo veinte, cuando todavía no había llegado el cambio de la normativa del Concilio Vaticano II, (1962-1964). Lo voy a mostrar en los propios términos conciliares:

Concilio Vaticano II

Respecto a las reformas litúrgicas de Juan XXIII

A unos meses de distancia de la apertura del Concilio, el 16 de abril de 1962, la SCR promulgó un nuevo decreto general restaurando las etapas del catecumenado y distribuyendo los ritos prebautismales en seis sesiones. Respondía así a los votos de un gran número de obispos, sobre todo de misiones, que querían dar a la institución del catecumenado el carácter litúrgico que tuvo en otro tiempo. Resplandece en esta reforma el mismo espíritu realista y pastoral que venía animando cada vez más la obra reformadora de la Sede Apostólica. Por vez primera después de muchos siglos, la lengua del pueblo es la lengua litúrgica del rito, a excepción de las fórmulas de exorcismo, unciones y bendiciones, y de la forma sacramental.

CONCILIO VATICANO II:89-90

Si bien el decreto general es de 1962, las concesiones rituales bilingües se comienzan a dar en el período entre la dos guerras mundiales.

Las primeras concesiones fueron hechas, entre las dos guerras, a algunas diócesis de Alemania, Austria y Suiza alemana. Los años 1930 y 1932, fueron aprobados los rituales croato y esloveno respectivamente, donde los textos y las mismas rúbricas están en lengua vulgar, conforme a una tradición que se remonta al año 1640.

Ibid:460

Si bien los ritos en lengua croata y esloveno se remontan al siglo XVII, es en este siglo veinte cuando se produce en la Iglesia el cambio general respecto al uso de las lenguas vernáculas en las acciones rituales.

En el contexto cultural gallego, en el momento de realizar esta investigación en mis dos parroquias rurales coruñesas de Olveira y Corrubedo los rezos y actos litúrgicos se realizan en castellano, señalo que en los próximos años, el gallego va a entrar paulatinamente en los actos religiosos y con las nuevas generaciones, ya alfabetizadas, (sobre todo en la última década del siglo veinte) se camina hacia el cambio.

En el contexto cultural vasco la lengua que mis informantes (nacidos a lo largo del siglo XX) utilizan es el *euskera*. Ambos casos, el gallego y el vasco, nos muestran la diferente trayectoria seguida a lo largo de este siglo en las dos culturas. Lo que hace que la expresión del individuo-miembro con la trascendencia se realice en una lengua u otra.

Respecto a las celebraciones de culto, a lo largo de este siglo veinte y en el momento de esta investigación (1998-1999), los “Actos” por los difuntos están vigentes en el contexto cultural gallego. Estos consisten en una misa solemne de funeral por todos los difuntos de la parroquia, que se ofrece semanalmente. Sin embargo, no es una práctica habitual en el contexto cultural vasco en el momento de realizar esta investigación. No obstante, tengo el testimonio del sacerdote y antropólogo Ander MANTEROLA, director del *Anuario de Eusko-Folklore*, quien en la conversación que yo mantengo con él (en 1999.11.98,1-11:29 en Derio en la Euskal Biblioteka,) testimonia lo siguiente:

Ander: En Bizkaia el segundo día de la fiesta, se celebra el día de las Ánimas del Barrio. Está actualmente en vigor en Arratia. Por ejemplo, al día siguiente de San Miguel, los del barrio de Alzistar celebran el día de las Ánimas de las casas del barrio de Alzistar. No hay fiesta plena si no están presentes los difuntos.

ANEXOS EUSAKAL HERRIA INFORMANTES

1999:6

La presencia de los difuntos en las fiestas, del mismo modo se va a dar en la población gipuzkoana de Trintexerpe.

Sin embargo, la celebración conjunta de todos los difuntos de la parroquia se centra básicamente en el Día de difuntos, el 1 de noviembre.

A continuación voy a mostrar el testimonio del párroco de la Iglesia Nuestra Sra del Carmen de la población gipuzkoana de Trintxerpe Don Javier Berzosa.

Recogido en el documento etnográfico Pablo-Enea 2000.07.01,6-19:00

Ego: El día de la festividad del Carmen, celebráis misa por los difuntos.

Javier: Por supuesto, además también celebramos las tres parroquias de San Pedro, Poblado y la nuestra una misa en el cementerio el día de todos los Santos, el día uno de Noviembre. Y nuestra parroquia el tercer sábado de cada mes, realiza una misa de aniversario solemne, que los gallegos le llaman “*Cabo de Ano*”, y esto lo hacemos por los difuntos de nuestra parroquia que han fallecido durante ese mes hace un año y avisamos a todas las familias, a esto añadir los aniversarios individuales.

ANEXOS EUSKAL HERRIA INFORMANTES 2000:1

Quiero señalar que esta situación es una característica de Trintxerpe, con fuerte influencia gallega. Sin embargo, ello no se da en la parroquias contiguas como son la del Poblado y la de San Pedro, si bien ambas tienen la agenda repleta de misas por los difuntos, ni en sus festividades locales, ni una vez al mes, se hace misa por todos los difuntos de la parroquia.

El gesto de Trintxerpe muestra una influencia de la cultura gallega que reclama también la celebración conjunta de los difuntos de la parroquia. A esto hay que añadir que cuando se celebra la fiesta local, se hallan presentes en ella los difuntos de la parroquia, dedicándoles una misa.

El comportamiento cultural vasco en relación a los sufragios por los difuntos se halla desarrollado en el capítulo el *Simbolismo de la casa en la concepción de la muerte en Euskal Herria*.

A continuación veremos el comportamiento cultural gallego en relación con los sufragios, y de este modo podremos comprender un matiz más sobre la comunicación que se realiza con los difuntos.

1.- LOS SUFRAGIOS EN EL CONTEXTO CULTURAL GALLEGO.

Antes de ir mostrando el testimonio de mis informantes en este contexto, voy a comenzar nombrando al etnohistoriador Don Ramón OTERO PEDRAYO (1889-1976) de la Xeración Nós, quien señala en su obra *Historia de Galiza* (1962) la existencia de una convivencia natural y constante entre vivos y muertos, lo vamos a ver en sus propias palabras:

Os galegos saben ben que esta vida “non ha durar sempre”, que “dalá ninguén veu contando nada”, resígnanse doadamente ó primeiro, mais non renuncian de ningún xeito á “outra vida”, ó alén...Repiten adoito a segunda das frases que acotamos, mais por dentro nona creen; pola contra, en Galiza, máis aínda se cadra que nas outras terras da beiramar atlántica, dase una convivencia natural e constante entre vivos e mortos.

OTERO PEDRAYO Ramón (1962) Vol.I:414

Comparto esta reflexión del autor constatando la existencia de la misma en el momento de realizar esta investigación 1998-1999, en mis parroquias coruñesas estudiadas (Oliveira-Corrubedo), donde existe tanto a nivel de individuo-miembro como colectivo la peculiaridad de establecer mediante los sufragios ese nexo de unión entre los dos mundos.

Junto a esta reflexión voy a mostrar la de mi informante, *madríña* Manuela, que nació en 1910 en la parroquia coruñesa de Oliveira quien muestra su forma de concebir la muerte.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra 13 de xullo de 1998-22:22*

Madríña Manuela: sólo hai un estar e eso é a colleita de toda unha vida.

DIARIO ETNOGRÁFICO 1998:2

En estas dos citas en las que se refleja la comunicación con el *alén* y también una estructura de personalidad relacionada con ella, nos demuestran que el individuo-miembro necesita de un mundo de representaciones mentales a lo largo de su ciclo vital.

En mis dos parroquias coruñesas estudiadas (Oliveira y Corrubedo) son las mujeres las principales protagonistas cara al espacio público de ofrecer las misas por los difuntos.

El intercambio en el que se activa “el don” es una realidad, el más allá está presente en la cotidianidad del grupo doméstico, éste tiene en cuenta a las almas de sus difuntos, si bien serán las mujeres las protagonistas más importantes para mantener esta relación.

Respecto a los hombres, los testimonios son escasos respecto a si se da o no en su intimidad esta comunicación. Según grupos de edad existe o no resistencia a manifestar esta situación. Así mis informantes nacidos hasta la década de los años mil novecientos veinte sí me narran que ellos ofrecen misas por sus difuntos. Las siguientes generaciones de hombres nacidas, respecto al diálogo que mantienen con sus difuntos los testimonios que tengo son escasos.

La actuación del mundo masculino respecto a la relación que mantienen en la petición de sufragios por sus difuntos me lo confirma el sacerdote Don Joseba Behobide Arburua en el periodo (1966/1990) de Terranova tanto hombres gallegos como vascos que eran las tripulaciones de los bacaladeros, ofrecían misas por sus difuntos.

Este gesto tiene la característica de que están fuera de sus grupos domésticos, en un espacio de hombres y en el mismo es donde ellos toman este protagonismo. Del mismo modo don Serafin Leizaola, sacerdote jubilado, me narra el seis de junio de 1999 que los días que acude al frontón Galarreta de la capital gipuzkoana, de vez en cuando se le acerca algún hombre y le entrega dinero para que ofrezca misas por los difuntos.

Existe un punto de convergencia en el gesto que realizan los marineros en Terranova y el gesto que realizan en el frontón de Galarreta los hombres, ambos gestos se desarrollan en un espacio de hombres, fuera del protagonismo del espacio doméstico.

Según el testimonio de los sacerdotes y de las propias mujeres, el protagonismo de los sufragios relacionado con las misas converge en las mujeres tal y como veremos a lo largo de la exposición que muestro a continuación.

En primer lugar, las mismas mujeres afirman que son ellas quienes llevan las peticiones. A este respecto mi informante [Lila] que nació en la década de los años mil novecientos cuarenta, y pertenece a la parroquia de Olveira nos refiere:

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra 29 de decembro de 1998*

[Lila]: Oxe danse moitas misas, por o que sea. Antes como a xente non tiña cartos iba a oilas. Era un problema económico. Eu non daba misas por os meus antepasados porque estaba miña nai, eu agora dou misas, unha misa cada mes todos os meses. Por miña nai e meu pai, e o día do santo deles tamén.

La informante hace referencia a un tiempo en el que las dificultades económicas no permitían ofrecer misas por los difuntos, esta es una generalidad narrada tanto en la parroquia de Olveira como en la de Corrubedo, pertenece sobre todo al primer tercio del siglo veinte.

El segundo aspecto hace referencia a la mujer representante de la casa, que es la que se encarga de ofrecer las misas por los difuntos de la casa, en este caso [Lila] se quedó en la casa que nació una vez casada viviendo con sus padres, y hasta el fallecimiento de su madre ella no tomará la responsabilidad de ofrecer las misas por los difuntos.

Este gesto es coincidente en los dos contextos culturales: el vasco y el gallego. En el contexto vasco lo desarrollo en el capítulo del *Simbolismo de la casa*.

1.1. LOS “ACTOS” POR LOS DIFUNTOS DE LA PARROQUIA: ASPECTO COLECTIVO DE LOS SUFRAGIOS.

Si bien trabajo las parroquias coruñesas de Olveira y Corrubedo, también tengo recogidos testimonios de sacerdotes de parroquias cercanas y todos coinciden en que en las misas quieren una por cada difunto de la casa, y para hacer en colectividad tienen un “Acto” por las Ánimas. Este se celebra todos los sábados del año, es una misa de ánimas por todos los difuntos de la parroquia. La misa es solemne igual que un funeral, y se paga con lo que se recoge en la colecta dominical, con éste dinero llega para los gastos de fábrica y para la misa solemne de las Ánimas.

A esto hay que añadir que las familias también ofrecen “Actos” por los difuntos. En esta misa solemne entran todos los difuntos de la casa.

Respecto a la labor que realizan los sacerdotes oficiando “Actos” por los difuntos, lo voy a exponer en el testimonio, de don Franciso Rey Millán de la parroquia de Olveira.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d’Agra lunes 6 de julio de 1998-21:18*

Francisco: Mira, aquí en Bretal, temos Acto todos os sábados. **É unha misa solemne igual que un funeral por todas as Ánimas da aldea.** Ademais están os Actos que piden as familias, estos costan once mil pesetas. En Corrubedo teño que dar dous Actos a seman, un o martes e outro o viernes. O miércoles tócame o Acto en Artes. O jueves tócame en Oleiros.

Rosa: Esos Actos por as Ánimas da parroquia quen os paga.

Francisco: Ca recolleita das misas, a recolleita é para os Actos e os gastos de fábrica (son os gastos da Igrexia, velas, luz..) nunha misa pódese recoller sete mil pesetas, no balance do ano da para os Actos.

El testimonio del párroco de Olveira, nos muestra la gran cantidad de celebraciones que se realizan por todos los difuntos de la parroquia, y ello se hace también en las parroquias vecinas.

En la conversación telefónica que mantengo con don Francisco Rey Millán, el 2000.06.30,5-18:45, me relata la siguiente situación: el 1 de noviembre de 1960 comienza a officiar en la parroquia de Olveira, y ya entonces se daban “Actos” por los difuntos, incluso se conservan a lo largo de estos cuarenta años, los mismos días de celebración de los mismos, y del mismo modo ocurre en la parroquia de Corrubedo.

En los primeros años de ministerio sacerdotal de don Francisco, el número de Actos que pagaban particularmente las personas de la parroquia era más elevado que el que encargan en estos últimos años, si bien se siguen dando, y las misas siguen siendo muy numerosas.

En esta misa solemne de funeral que se celebra cada semana (que se denomina “Acto”) se halla el substrato de la *Compañía*. Los difuntos están en el purgatorio junto con los de su parroquia, en su colectividad “ocupan” un lugar en su purificación. Su estancia, que es un lugar de paso, se desarrolla, al igual que ocurre en la tierra con los vivos, en relación con los otros difuntos. Por ello, los difuntos necesitan, además de la ayuda individual, la ayuda de todo el colectivo.

Para comprender por qué actualmente se celebran los “Actos” semanales por los difuntos de toda la parroquia, tenemos que tener en cuenta dos aspectos: la cosmovisión y las trayectorias biográficas. Ambos elementos nos acercan a la razón de esta situación actual.

Este testimonio muestra una realidad existente en la década de los años mil novecientos treinta. Había escasez en muchas casas y por ello el pago de las misas por los difuntos no siempre se podía realizar. Del mismo modo expone esta situación tía Carmiña “A *Vixana*”, nacida en la década de los años mil novecientos treinta.

Recogido en el documento *Pablo-Enea 1999.08.06,5-14:43 correspondiente a la grabación de tía Carmiña a Vixana realizada 1999.08.06,5-13:19*

Tía Carmiña: Antes non había misas, nin sufragios, porque non había meu fillo, mira aínda non había para comer.

En este fin de siglo veinte estamos ante dos generaciones: la nacida en la primera década del siglo y la nacida en la década de los años treinta. La una en su juventud, y la segunda en su niñez han vivido la escasez de recursos de un modo u otro. Esta doble situación (la elaborada cosmovisión de las Almas del Purgatorio y la escasez económica de su época) motiva la celebración de los “Actos”.

Señalo que la razón por la que, en el momento de realizar esta investigación, la demanda de misas y la celebración de Actos sea tan extensa se debe a que estas dos generaciones que se hallan en este fin de siglo, pueden costear las misas de los difuntos de su familia y justifican en ellas todo el cambio producido en la ausencia de narrativas vivenciales de este fin de siglo respecto a la visión de la *Compañía*. Sin embargo, el substrato de la *Compañía* está presente con fuerza en esa demanda colectiva del Acto por todos los difuntos de la parroquia. Los difuntos no están solos, están con los de su parroquia, y hay que ayudarles en su conjunto.

Vamos a examinar la actitud de las familias con respecto a estas misas de difuntos.

La misa ha de ser ofrecida exclusivamente por un difunto, y éste, además, ha de ser nombrado en ella.

Este aspecto me lo confirman los párrocos. El testimonio que ofrezco a continuación corresponde al sacerdote don Alejandro de la parroquia de Carreira.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d’Agra 24 de xullo de 1998 – 21:07*

Don Alejandro: Cóstalles moito traballo que haia unha misa aplicada por varios difuntos, o individualismo exagerado.

GALIZA INFORMANTES 1998:3

Los propios informantes serán quienes nos muestren por qué quieren una misa por cada difunto. En este gesto existe un consenso originado en su contexto cultural: es la persona individual quien haga el intercambio, que no será con todas las almas de la casa, sino con una en especial a la que se dirigen y piden. No obstante, también existe el intercambio realizado con todos los difuntos de la casa, y para éste se celebra el “Acto”.

1.2. LA IMPORTANCIA DE LA COMUNICACIÓN CON EL DIFUNTO DESDE EL LUGAR DONDE SE ENCUENTRA SU CUERPO: EL CEMENTERIO.

La importancia del cementerio para establecer la comunicación “directa” con el difunto nos lo van a ir mostrando los propios informantes. Para ello vamos a comenzar por la situación a la que ha tenido que enfrentarse el párroco don Alejandro de Carreira, parroquia que, al igual que mis dos parroquias estudiadas (Olveira y Corrubedo), pertenece al ayuntamiento de Ribeira, y se halla próxima a ellas.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d’Agra vernes, 24 de xullo de 1998-21:07 Transcripción da grabación.*

Don Alejandro: Os cemeterios gústalles moito que estén adornados, lévanlle flores constantemente, non sólo por os santos e difuntos, sinon tamén a través do ano. Hai sepulturas ou nichos como ti lle quieras chamar que teñen a cinco, seis eu teño contado hasta oito centros e xa me parece unha verdadeira exageración eso. E despois Dios nos libre que se lles toque, que se lles moleste, porque se sinten moi feridos, moi feridos, hai que ter unha táctica, tanto por exemplo para adecentar os atrios. Hai atrios cas sepulturas nos atrios e entonces trátase de retirar as cenizas dos atrios e levalas para o cementerio e quitalas de alí, e eso costa moitísimo traballo. A mín costou moitísimo traballo, ouvo que visitar casa por casa, casa por casa, e metendo recomendacions familiares. Bueno algún costou moitísimo de sacar. Eu sei de outro sitio con verdadeiros problemas os curas precisamente por sacar dos atrios. Ahí en Boiro touvo que intervenir a Sanidad, para sacalos do atrio e levalos ao cementerio. Ahora xa o párroco xa non quer saber nada, algunhas familias sacaron as cenizas e leváronas para o cementerio novo, e outras opuséronse de maneira violenta. Aquí non ouvo problema, pero foi levada a cousa con moita táctica, con moito rogar, con moito pedir e valéndose de recomendacions.

Eu: En que ano foi eso.

Don Alejandro: Eso fai pouco todavía, cando se fixo o cementerio novo, de o 85 para acá, eu quero decir que en eso hai que ter moitísima táctica e os peores problemas veñen por ese exagerado culto que lle teñen aos mortos.

GALIZA INFORMANTES 1998:2-3

El testimonio del sacerdote don Alejandro nos introduce en el comportamiento social respecto al espacio en el que se encuentran los difuntos; o sea, el cementerio, que en este caso está situado en el atrio de la Iglesia. La normativa sanitaria actual exige situar el cementerio fuera del atrio de la iglesia.

Las dificultades que ha tenido don Alejandro con sus parroquianos para ajustarse a la nueva normativa y llevar los difuntos al cementerio nuevo, nos muestra un trasfondo importante de cosmovisión y comportamiento con los difuntos.

En mis parroquias estudiadas de Olveira y Corrubedo no han existido estos conflictos ya que no ha habido necesidad de mover a ningún difunto. La iglesia parroquial de Olveira se traslada hacia 1960 a un nuevo edificio, y si bien hasta inicios de los años ochenta los difuntos de la parroquia se entierran en el atrio de la iglesia antigua, en esta década ya se construye el nuevo cementerio, sin necesidad de mover ningún difunto, no obstante según testimonio del párroco don Francisco, algunas familias han desenterrado a sus difuntos y los han llevado a los nichos del nuevo cementerio

A inicios de este siglo, el cementerio de la parroquia de Corrubedo ha sido construido fuera del atrio de la iglesia, por falta de espacio en el mismo.

Vamos a examinar ahora el comportamiento de mis informantes con sus difuntos en el cementerio. Sus relatos nos llevan a las siguientes situaciones:

1.- Acudir a la tumba del difunto en el cementerio para pedirle ayuda en algo concreto relacionado con él. Por ejemplo, que intente solucionar el problema de los herederos.

2.- Acudir al cementerio para que el difunto ayude a sobrellevar una situación psicológica (*desbafar*) de tristeza.

3.- Acudir ahí mismo para que el difunto ayude a superar una dificultad a algún miembro de la casa. El intercambio que se realiza entre el difunto y la persona demandante es muy variado y puede ir desde ofrecer misas junto con rezos, a ofrecer únicamente flores y rezos u ofrecer misas solamente.

4.- En el momento de realizar esta investigación (1998-1999), no constato en mis parroquias estudiadas ningún caso de acudir al cementerio para pedir ayuda de curación al difunto. Esta situación se da en la primera mitad del siglo veinte y lo tengo desarrollada en el capítulo del *Poder de la palabra*.

1 Acudir a la tumba del difunto en el cementerio para pedirle ayuda en algo concreto relacionado con él.

Carmen de Taurés, de cincuenta y cuatro años en mil novecientos noventa y ocho, quedó viuda en la década de los sesenta con veintidós años y dos hijos. Ella nos muestra en su contexto la relación que mantiene con sus difuntos.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra lunes 28 de decembro de 1998-18:27*

Carmen: Hai Señor canto teño rezado miña filla, te podes imaxinar (empeza a chorar e continúa), rezaba e sigo rezando, si os santos fan os milagros, os santos son os difuntos non?, a quen mais lles pedía era aos meus difuntos, aínda hoxe sigo pidindo cando me encontro aflixida, ao meu home e ao meu pai.

GALIZA INFORMANTES1998:3

En su relato me dice que todos los días que pasa por el cementerio reza, y últimamente ha tenido problemas con las *partillas*⁷² de la herencia y mantiene un diálogo con su suegra difunta cuando va al cementerio.

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

Eu: E falar con eles alí no cemeterio.

Carmen: Ai si, cada vez que vou a sepultura.

Eu: E con quen soles falar mas co teu home ou ca túa sogra.

Carmen: Ultimamente tuven moitos problemas aquí cas partillas, porque miña sogra deixou as partillas sin facer, deixou para min o millorado, pero agora portáronse mal os meus cuñados cando foi das partillas, levaron o que quiseron o mellor dos sitios levarono eles. Esta viña que está aquí no camiño e mais as cuñadas de aquí debaixo deixounas libres a miña sogra, pero meus cuñados, o levaron, e agora últimamente tuven moito disgusto e entonces eu decía moitas veces (empeza a chorar): Miña sogra, non sei si é que está donde non poden facer nada, pero si púderan facer algo, rectificar algo.

GALIZA INFORMANTES 1998:6

Características de este relato:

1.- Ante un problema concreto que está relacionado con un difunto, se acude al lugar donde se halla el cuerpo del mismo (el cementerio) para comunicarle la situación.

Aquí detecto una importante diferencia entre mis informantes del contexto cultural vasco y los del contexto cultural gallego. En la cultura vasca, la *etxeandrea* (ama de casa) reza por los difuntos de la casa y se comunica con ellos, pero esta relación la establece desde la *etxe* (casa). Esto lo desarrollo en el capítulo *El simbolismo de la casa*. Sin embargo, en la cultura gallega la mujer, además de comunicarse desde la casa con sus difuntos, acude también al cementerio,

⁷² *Partilla*: Según el diccionario Normativo Galego-Castelán (1994) PARTILLA, sf. Partija, parte de la herencia que le corresponde a cada uno de los herederos. SORTE. / Partija, acción o reunión en que se divide una herencia.

lugar donde se hallan su cuerpos y que, por ello, tiene una importancia especial. Esta es una realidad que me muestran mis informantes.

2.- Se dirige a su difunta suegra, pero no como si estuviera ella sola, sino como difunta que convive con otros difuntos. Ello se expresa en estas palabras: “*non sei si é que están donde non poden facer nada, pero si puderan facer algo, rectificar algo*”⁷³. En esta frase se halla la cosmovisión de la *Compañía*; en ella los difuntos en el Purgatorio no están solos. (Esto se halla desarrollado en el capítulo de los Aparecidos).

La misma informante, Carmen de Taurés, me dice que ofrece misas por todos los de casa: su esposo, su suegra, la abuela, y por un pariente que dejó dinero para la casa. No obstante, hace un año que falleció el sacerdote de la parroquia y mi informante ya no las encarga.

Eu: Ahora todavía da misas.

Carmen: Ahora xa fai que non, porque desde que morreu o cura que tínamos na parroquia, agora xa habrá un ano que non, porque acostumbraba a ter sempre que facía o meu home o ano, facía unha misa, e por miña sogra, por meu pai, por miña abuela, bueno por todos os da casa logo, e mais por un home que morreu aquí na casa, entonces tiña unha misa por o señor Ramón ese, pero agora xa abrá un ano que non teño misa ningunha.

Eu: E de rezar a noite.

Carmen: Hai si, de noite e de día cando paso por o Camposanto.

Ibid.:6

El cambio respecto a las misas es una realidad para ésta mujer, ya que hace un año que ha dejado de ofrecerlas por los difuntos de su casa. Sin embargo, en cuanto a la comunicación con las almas hay que señalar que los rezos que ella les dirige son diarios.

El ofrecimiento de misas ha dejado de ocupar para ella un lugar importante en el intercambio con los difuntos de su casa. Señalo un hecho social que ha podido intervenir en ello, y es que en la actualidad está sirviendo en una casa de la Coruña.

2.-Acudiendo al lugar del difunto para *desbafar*.

Existe otro tipo de comunicación con los difuntos que es interesante señalar aquí, puesto que no sólo se acude a ellos para pedir ayuda sino también para “*desbafar*”⁷⁴. En este caso se acude al

⁷³ “*Non sei si é que están donde non poden facer nada, pero si puderan facer algo, rectificar algo*”, traducción al castellano: No sé si están donde no pueden hacer nada, pero si pudieran hacer algo, rectificar algo.

⁷⁴ Desbafar: desahogarse.

cementerio y se realiza este desahogo emocional ante la tumba del difunto. Durante esta investigación (1998-1999) narran este gesto mujeres de todos los grupos de edad, y también hombres que han nacido en la década de los años mil novecientos veinte. Las siguientes generaciones de hombres guardan silencio en esta materia y tampoco se ven hombres de esa edad en el cementerio.

Voy a mostrar aquí el testimonio de una informante que ha nacido a finales de la década de los años mil novecientos cincuenta y se ha quedado viuda con dos hijos hace tres años. Si bien en el cementerio están enterrados su madre y su hermano, sin embargo, es sólo con su marido con quien va a hablar.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra sábado 26 de decembro de 1998-20:12. Transcripción da grabación.*

Ego: Ao cemeterio soles ir falar a tumba e lle contas as túas cousas, as túas preocupacions.

Carmen: Sí, si, hai veces que estou deprimida e vou ao cemeterio e si non está a porta aberta vou coller a chave, non me vai facer nada non, pero parece que me vou desbafando.

Ego: Vas desbafar.

Carmen: Desbafar, cando me encontro deprimida con ganas de chorar, vou desbafar.

GALIZA INFORMANTES 1998:4

3.- La petición realizada ante la tumba difunto para que ayude a los miembros de la casa cuando tienen alguna dificultad.

Esta informante corresponde a la parroquia de Olveira y nació en la década de los años mil novecientos cincuenta. María “*de Lema*” nos muestra cómo realiza la petición a sus difuntos.

Lo vamos a ver en su propio testimonio.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra vernes 24 de xullo de 1998-9:32 Transcripción da grabación 23.07.1998.*

María: Eu co meu sogro falo con él como si estuvera vivo.

Eu: ¿Dónde?.

María: No cimenterio, no cimenterio.

GALIZA INFORMANTES 1998:3

A esta situación de comunicación con su suegro en el cementerio, en la que ella testimonia que la realiza “como si estuviera vivo”, vamos a ver como formula todo el proceso de petición.

María: O pequeno, sacou o carné e tuvera un disgusto de morte porque suspendera a primeira vez. Entrou por a porta con un disgusto que bueno, e eu lle dixen: ¿Qué pasa?.

Fillo: Eses todo o queren a perfección e non se pode.

María: Hai que saber perder, non me digas a min como é o conto.

Aboa: Bueno muller, ti que sempre estás unha misa aquí, unha misa alí, tes que rezar por o rapaz.

María: Funme a misa, e mirin para a Virgen e lle disen: “Ti que eres nai como min, ti sabes ben o que se pasa, eu tamén teño disgusto, axudao porque a ver”. E venme a mente o meu sogro, e fun alí ao cemeterio, e eu fállolle así, porque él ten unha foto: “Teño un disgusto de morte, eh, xa o sabes ti, e eu prométoche que te traio flores desde oxe hasta novembro, eiche de procurar que non che sequen.

Ibid:5

Características de esta narrativa:

1.- En este grupo doméstico viven tres generaciones: los padres de María, ella misma y sus hijos. Es en la segunda generación donde recae la responsabilidad de realizar el intercambio petitorio por los miembros de la casa.

2.-El hijo llega disgustado a casa porque ha suspendido el carnet de conducir. Interviene su abuela (la madre de María), que ha nacido en la década de los años mil novecientos treinta, y le pide a la hija que pacte con la trascendencia.

3.- En un primer momento, María acude a la Virgen, pero se acuerda de su suegro difunto y acude al cementerio para comunicarle la situación y realizar el intercambio petitorio con él.

3.1. Ella hace alusión a una foto del suegro que está en su tumba. La foto refuerza la presencia física del difunto.

3.2. El intercambio lo realiza mediante una ofrenda foral al difunto durante un tiempo estipulado con el mismo.

Es interesante señalar ahora que el intercambio no lo realiza encargando misas sino ofreciendo flores. Sin embargo, la misa sigue siendo el intercambio más importante, como lo vamos a ver a continuación.

El párroco de Olveira, don Francisco, me enseña su agenda de misas en julio de 1998. Tiene una lista de espera de un mes para poder oficiarlas, y, según él, es así todo el año.

Para nuestros mayores las misas son estructurales. Quiero destacar seguidamente cómo viven ellos la relación que las misas ofrecidas tienen con la trascendencia.

1.3. LA NECESIDAD DE LOS DIFUNTOS DE RECIBIR MISAS.

En los relatos biográficos que tengo recogidos, se comprueba que en la generación nacida hasta la década de los años mil novecientos veinte existe un denominador común. Es el miedo que tienen las personas de ésta generación a que, una vez fallecidas, los vivos no recen por ellas. En su cosmovisión las misas suponen la ayuda más importante en el viaje a la otra vida. Ello lo vamos a ver a través del relato de tía Angelita de Alboreda, de la parroquia de Olveira, y que nació en la primera década del siglo veinte.

Transcripción da grabación realizada o sete de xullo de 1998.

Tía Angelita: Autos eu paguín dez mil polos meus difuntiños, antes eran nove mil, ahí está Manuela que tamén os da ela como mín, e agora dín un novenario, agora dín un auto o mes pasado, agora dín dúas misas a semana pasada, unha ao meu sogro e outra aos meus pais e ao meu home.

Eu: E a súa filla tamén da misas.

Tía Angelita: Tamén, elojo, non ten ao seu home para as dar. Tenlas que dar, alí están a esperar por nós para que os axudemos. E a nós quen nos vai a axudar, ninquén, quedamos como cans.

Eu: E que vai pasar con nós si non nos dan misas.

Tía Angelita: A padeceres alí hasta que Dios mande, a padecer alí, (esto o dí en castelán), eternos tormentos en el infierno el que sea malo, y si eres bueno subirás al cielo a la diestra de Dios Padre todo Poderoso, desde alí ha de venir a juzgar a vivos y muertos.

GALIZA INFORMANTES 1998:18

Características de este relato:

- 1.- Tía Angelita ofrece misas y “Actos” por todos los difuntos de su casa.
- 2.- Los difuntos están “esperando” recibir las misas de los vivos.
- 3.- Narra en lengua castellana el concepto de cielo e infierno, no nombra el purgatorio.
- 4.- Alarma de tía Angelita con relación a las nuevas generaciones. Teme que no le ayuden en el *alén*.

Nuestros mayores ven llegar el cambio que se está produciendo. Las misas pierden la relevancia que tenían antes como ayuda exclusiva a las almas. Cada vez más se va acudiendo a un diálogo personal con el difunto mediante rezos o flores que se llevan al cementerio.

A este respecto, mi tía abuela *Madrina* Manuela, que tiene ochenta y ocho años en 1998, y vive en la parroquia de Olveira, decidió dejar dinero de su herencia a un convento para que ofrecieran misas por ella cuando muriese. Actualmente, todo el dinero que cobra de la pensión

lo entrega para misas por todos los difuntos de la familia. *Madriña* puede estar tranquila, pero no así la mayoría de las personas de su generación, que se preguntan quién les va a ayudar en la otra vida, sabiendo que esa ayuda tiene que provenir del mundo de los vivos exclusivamente.

Y hay que destacar aquí un elemento importante de la cosmovisión gallega respecto a la muerte. La vida y la muerte forman una unidad: los muertos dependen de los vivos, y, a su vez, los vivos necesitan de los muertos para que les ayuden en su vida cotidiana. Además de ésta vertiente, que sigue vigente y con mucha fuerza en el momento de realizar esta investigación, ha surgido una nueva forma de intercambio con los difuntos, que son las flores que se llevan al cementerio.

2.- LA ESQUELA CONVIERTE A LA CASA EN PUNTO DE CONFLUENCIA SOCIAL DEL DIFUNTO.

Esquela correspondiente al contexto cultural vasco.

VIERNES, 7 DE ABRIL DE 2000

† NEREA DIEZ EZKURDIA

*"Nerea lore bat bezala
joan zara udaberria
heltzean gure bihotzean
izango zara biz geran bitartean"*

Falleció ayer, a los 25 años de edad, después de recibir los S.S. y la B.A. de S.S.
- R. I. P. -

Sus padres: Luis y Juli; hermanos: Javi y Ana; padrinos: Juan y José Luis; tío, primo y demás familiares.
Ruegan a sus amistades encomiendan su alma a Dios y asistan a los funerales que se celebrarán HOY, VIERNES, a las SIETE Y MEDIA de la tarde, en la iglesia parroquial del SAGRADO CORAZÓN, de Loyola, por todo lo cual les quedarán muy agradecidos.

San Sebastián, 7 de abril de 2000
Domicilio: Sierra Aralar, 66

Atzo hil zen, 25 urte zituela.
Elizakoek eta Aita Santuaren
Bedeinkuak ia hartu ondoren
- Golan bego -

Haren gurasoak: Luis eta Juli, anai-arrebak: Javi eta Ana, aitababi eta amababi: Juan eta José Luis, Ibañ, osab-izebak, lehengusak eta gainerako aha-dak.
Haren animaren alde erantzul behar ezkarzen dugute eta ariren alor zaila/erria GAUR, OSTIRALIA, arratsaldeko ZAZPI ETERRI-DIETAN, Loiolako JESUSEN BIHOTZAREN parokoi, oinarri, egungo oien Pieliera. Aidez buruzak, mila esker!

Donostia, 2000ko apirilaren 7an
Helbidea: Sierra Aralar, 66

LA JOVEN

† NEREA DIEZ EZKURDIA

SIEMPRE ESTARAS PRESENTE
EN NUESTROS CORAZONES

TUS TIOS Y PRIMOS

San Sebastián, 7 de abril de 2000

LA JOVEN

† NEREA DIEZ EZKURDIA

TUS AMIGAS:
MAITE, IDOIA Y JUNKAL

TE QUEREMOS Y SIEMPRE
ESTARAS CON NOSOTRAS.

Donostia, 7 de abril de 2000

Periódico: **Diario Vasco** del día viernes, 7 de abril de 2000.

Características de la misma:

1.- La primera esquela se halla escrita en dos lenguas, euskera y castellano.

- 2.- La familia de la difunta hace público el fallecimiento, según la fórmula al uso.
- 3.- Se nombra a los familiares de forma jerárquica: padres, hermanos, padrinos, y a continuación, sin personalizar, a la familia extensa.
- 4.- Se dirigen a las amistades para que recen por su alma y les anuncian la hora y lugar de la celebración del funeral.

En ningún lugar de la esquela se nombra el entierro.

La segunda esquela se halla escrita sólo en lengua castellana, y se la dedican los tíos y primos, sin personalizar. Estos no piden rezos por la difunta, simplemente hacen alusión al recuerdo permanente que ellos tendrán de la misma.

La tercera esquela se la dedican sus amigas, en este caso personalizadas. Igualmente hacen referencia al recuerdo de la difunta.

Esquela correspondiente al contexto cultural gallego.

64 / Esquelas Pontevedra

Domingo
23 de abril de 2000

† EL SEÑOR
D. Albino Fernández Díaz
Falleció el día de ayer, a los 63 años, habiendo recibido los Santos Sacramentos
D. E. P.

Su esposa, Asunción Duarte Rey; hijos, María Rosa, Manuela, María Esther, Serafín y Manuel Fernández Duarte; hijos políticos, Jesús García, José Manuel Magariños, Joel Moniezún, Cristina Lougarre y María José Ferro; madre política, María Rey Paz (viuda de José Duarte); hermanos, Jesús, Rita, Francisco, Manuel y José Fernández Díaz; hermanos políticos, Carmen Durán, Carmen Fernández, Manuel, Manuela (ausente), Secundino, José María, Isaura y Jacinto Duarte Rey, Aurora Coucillón, Emilio Vidal (ausente), Manuela Romero, José Castro, María del Carmen Riego, Esther Puente, José Maquieira y Julia Garrido; nietos, sobrinos, primos y demás familia.

Ruegan una oración por su alma y la asistencia a la conducción del cadáver que tendrá lugar hoy domingo, día 23, a las SEIS Y MEDIA de la tarde, desde la casa mortuoria hasta la iglesia parroquial de San Félix de Estacas, para la celebración de la misa de cuerpo presente y seguidamente a su inhumación en el cementerio de dicha parroquia; favores por los que anticipan gracias.

Los funerales tendrán lugar mañana lunes, día 24, a las ONCE de la mañana, en la iglesia parroquial de San Félix de Estacas. Casa mortuoria: Magán, nº 4.

Nota: Saldrán dos autocares a las cuatro y media de la tarde. Uno de San Andrés de Cesar (Reinz), por Aboi, Cesariños, Souto, Campelo, Baltar, Framentáns, Bar Stop y Casal, y el otro de Frades, por Casalpaño, Requián, Martores, Raxoi, Valga, Pino, Cernadas, Riboclas y Casaldrago.

Estacas - Cuntis, 23 de abril de 2000
(Central Funeraria, S. L. - Tanatorio Estradense)

† EL SEÑOR
D. Raimundo Rodríguez Fernández
Falleció el pasado viernes, a los 68 años de edad, confortado
con los Santos Sacramentos y la Bendición Apostólica
D. E. P.

Su esposa, Esperanza Pérez Carballo; hijos, Palmira, Ludgero, Ramón e Inés Rodríguez Pérez; hijos políticos, Antonio García, Remedios Paz, María Jesús Ledo y Miguel Ángel Bouzo; nietos, Fátima, José María, Ludgero, David, Martín y Miguel Ángel; hermanos, Domingo, Balbina, Manuel, Encarnación y Laura; hermanos políticos, Alejandrina Pérez y María Fernández (viuda de Manuel Pérez); Belarmina Ojea, José Iglesias y Rafael González; tíos, sobrinos, primos y demás familia.

Dan las más expresivas gracias a cuantas personas se dignaron asistir en la tarde de ayer a la conducción del cadáver desde el Tanatorio de Ponteareas al cementerio de Villasobroso; así como a las que lo hagan mañana lunes, a las DOCE de la mañana, a los funerales en la iglesia de San Martín de Villasobroso. Y a todas aquellas que por medio de flores, tarjetas, firmas, telegramas o cualquier otro medio les testimoniaran su condolencia.

Villasobroso - Mondariz, 23 de abril de 2000
(Poncos Fúnebres del Condado, S. L., del Grupo Eurfunerarias. Tf. 986 661111. Ponteareas)

Periódico: **La Voz de Galicia** pág. 64 Domingo día 23 de abril de 2000.

Esquela de la izquierda.

Características de la misma:

- 1.-Lengua de presentación: castellano.
- 2.-Publicación del fallecimiento según la misma fórmula al uso. Se nombra igualmente a los miembros de la casa de forma jerárquica, nombrando del mismo modo a los difuntos varones fallecidos. También se hace referencia a los familiares vivos que están ausentes.
- 3.-Toda la familia pide a la sociedad en general que rece por su difunto.

4.-A continuación se detalla la hora de la conducción del cadáver desde la casa mortuoria hasta la iglesia parroquial, donde se celebrará la misa de cuerpo presente, tras la cual se procederá a la inhumación del difunto en el cementerio. La familia agradece la asistencia de todos al entierro. A ello hay que añadir la nota final, que incluye la oferta que hace la familia de dos autocares al servicio de los asistentes al entierro, señalando el itinerario que van a realizar dichos autocares. Se señala la celebración del funeral al día siguiente. Sin embargo, en este caso no se pone un autocar a disposición de la gente ni tampoco se dan las gracias anticipadas.

La esquila de la derecha tiene características similares a la de la izquierda. Se anuncia la hora del entierro así como la del funeral, agradeciendo la familia la asistencia a ambos actos. No ponen autobuses.

Me comunican de Pompas Fúnebres del Condado (Pontevedra), una vez realizada la llamada telefónica el 2000.08.07, que se señala indistintamente en la esquila el nombre de la persona (hombre o mujer) a la que había sobrevivido la persona ahora fallecida.

Semejanzas y diferencias entre las esquelas de ambos contextos culturales, vasco y gallego:

Semejanzas:

- 1.-Presentación de la fallecida, según la fórmula al uso.
- 2.- La familia de la difunta es la que pide a la sociedad en general que recen por su alma. Esta petición se extiende, además de estos dos contextos, a otros contextos más amplios. Esto lo comprobamos en diferentes comunidades autonómicas, cuyas esquelas tienen como denominador común la petición de la oración por el difunto desde la casa del mismo.
- 3.- Se anuncia la fecha, hora y lugar de la celebración de los funerales. Este punto es también común en las esquelas de dichas comunidades autonómicas.
- 4.- En ambos contextos la casa se erige mediante la esquila en punto de confluencia social del difunto.

La diferencia entre el contexto cultural gallego y el vasco consiste en anunciar la celebración del entierro, junto al agradecimiento de la familia a la asistencia al mismo y la puesta a disposición de la gente de autobuses con su itinerario correspondiente.

CONCLUSIONES

1.- Respecto al contexto cultural vasco, mis informantes que ofrecen sufragios por sus difuntos no pronuncian la palabra *purgatorio*; dicen que sus difuntos están en el cielo. Sin embargo, en el contexto cultural gallego ningún informante me refiere en mis parroquias estudiadas que sus difuntos están en el cielo y sí nombran el purgatorio.

2.- Siempre dentro del campo de mi investigación, la principal diferencia que existe entre la cultura gallega y la cultura vasca en esta materia de los sufragios consiste en lo siguiente:

2.1. En la cultura vasca el difunto se halla simbólicamente en la casa y desde ésta se establece básicamente el intercambio. Aquí se halla el substrato cultural vasco de casa – panteón que analizó el paeloantropólogo don Jose Miguel de Barandiarán .

2.2. El substrato cultural gallego, sin embargo, está arraigado en la *Compañía*. Los difuntos de la casa no están solos, se hallan junto a los de su parroquia. Y, pese a estar en el purgatorio, realizan “sus trabajos” partiendo del cementerio parroquial. De esta cosmovisión surgen los dos gestos diferenciadores con relación a la cultura vasca: los “Actos” por los difuntos (petición colectiva del sufragio) y la comunicación en el cementerio (lugar donde mora el difunto).

3.- Con los sufragios se activa un auténtico intercambio con la trascendencia. El difunto ha pertenecido a la casa, ha compartido parte de la memoria de nuestra vida y mediante el sufragio realizamos el nexo de unión entre las necesidades que los mortales podamos tener en el mundo terrenal y a la vez (en la simbolización que los mortales tenemos de la otra vida) se le ayuda al difunto en el más allá.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.

ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO (1999): *Catecismo de la Iglesia Católica*. Librería Editrice Vaticana. Edit. Alfredo Ortells y varias.

CONCILIO VATICANO II (1962-. Edición dirigida por S.EXC^a. RVDMA DON Casimiro Morcillo González. Arzobispo de Madrid-Alcalá. Biblioteca de Autores Cristianos Madrid MCMLXV.

LÓPEZ MUÑOZ Daniel (1989): *O idioma da igrexa en Galicia*. Consello da cultura galega. Colección de lingüística. Santiago.

MAUSS Marcel (1950): *Sociologie et Anthropolgie*. Presses Universitaires de France. Paris.

OTERO PEDRAYO, Ramón (1979): *Historia de Galiza*. Edit. Akal Madrid.

DIARIO VASCO. (prensa) del viernes 7 de abril del 2000.

LA VOZ DE GALICIA.(prensa) del 23 de abril del 2000.

**Capítulo IV: EL DIALOGO CON LA MUERTE: ENTRE LO
INDIVIDUAL Y LO SOCIAL**

CAPÍTULO IV: EL DIÁLOGO CON LA MUERTE: ENTRE LO INDIVIDUAL Y LO SOCIAL.

INTRODUCCIÓN.....	479
1.- DIÁLOGO CON LA MUERTE DESDE EL NIVEL INDIVIDUAL	483
2.-DIÁLOGO CON LA MUERTE DESDE EL NIVEL SOCIAL.....	494
2.1. LAS NARRACIONES ANTE EL DIFUNTO	494
2.2. EL DIFUNTO: LAS BENDICIONES Y LO BENDITO.....	498
2.3. LA “SALIDA” DEL ALMA DE LA CASA DEL DIFUNTO.....	506
2.4. LA HORA DE LA MUERTE: ENTRE DIOS Y NUESTRA BIOLOGÍA	510
3.- ENTRE LA EXPRESIÓN DEL DUELO COMUNITARIO Y EL DUELO INDIVIDUAL	515
3.1. MANEJO DE EMOCIONES	515
3.1.1. INTERPRETACIÓN DEL DUELO DE LOS HOMBRES DESDE “LA MIRADA” DE LAS MUJERES.....	524
3.2.2. “LA MIRADA” INTERCULTURAL EN EL MANEJO DE LAS EMOCIONES: LOS “UNOS” Y LOS “OTROS”.....	524
3.3. EL LUTO COMO EXPRESIÓN ESTÉTICA VISUAL DEL DUELO Y SU PERMANENCIA EN EL TIEMPO COMO UN RITO DE PASO.....	529
CONCLUSIONES.....	537
BIBLIOGRAFÍA.....	538

CAPÍTULO IV: EL DIÁLOGO CON LA MUERTE: ENTRE LO INDIVIDUAL Y LO SOCIAL.

INTRODUCCIÓN

En este último capítulo voy a mostrar una doble vertiente: el diálogo que se establece con la muerte a nivel individual así como el diálogo que se origina con la misma dentro del colectivo social.

Por ello comenzaré citando a LOUIS-VINCENT Thomas en su monografía *Antropología de la muerte* (1993) (Título original *Anthropologie de la mort* 1975) donde expone lo siguiente:

Sin duda es posible vivir un cierto trayecto que conduce a la muerte pero no la totalidad del recorrido.

LOUIS-VINCENT Thomas (1993):275

Este autor plantea que solamente podemos llegar a “transmitir” una parte del recorrido que conduce a la muerte. Esto supone que la especie humana en su simbolización sobre el más allá, solamente podrá entender a nivel cognitivo una primera parte de dicho recorrido; la segunda parte pasa a nuestro mundo de creencias y representaciones mentales; éstas conviven con nosotros dinamizando nuestra propia vida, y, a su vez, nos introducen en un crisol de diferentes formas de percibirla. De este modo nuestras representaciones mentales constituyen una de las manifestaciones mas poderosas de nuestras síntesis biográficas.

En la primera parte consideraremos, conducidos por el testimonio de dos informantes, ese “trayecto que conduce a la muerte”; los informantes nos dejarán al borde del “río”: son ellos quienes viven la experiencia de cruzarlo.

En la segunda parte veremos junto al diálogo colectivo diferentes gestos que se incluyen en el mismo, así como el manejo del duelo.

Los relatos biográficos de mis informantes (que incluyen todos los grupos de edad) nos muestran los cambios que han tenido que adoptar en sus vidas en relación a la simbolización de la muerte. En estos cambios se incluyen el hecho de poder drenar el duelo en el colectivo social simbolizado mediante el luto y la expresión específica de las emociones consensuada en dicho

colectivo, y en la misma biografía adaptarse al duelo drenado solamente entre individuos, no en la colectividad, ya que esta no lo permite.

Actualmente, en una primera mirada, en cualquier ciudad europea y, por lo tanto, en mis propios contextos culturales investigados (bien sea el vasco o el gallego), parece “no existir la muerte”; la manifestación externa, de la expresión estética del luto, como forma de duelo consensuada por el grupo social, es en nuestros días muy reducida. Del mismo modo, en las poblaciones rurales vascas la visión estética del luto es muy escasa, aunque es más común en el contexto rural gallego, como veremos a lo largo de esta exposición.

Respecto a nuestra sociedades el antropólogo Philippe ARIÈS reflexiona en su monografía *L'Homme devant la mort* (1977) de este modo:

La société ne connaît plus de pauses: la disparition d'un individu ne trouble plus sa continuité. Dans le ville, tout continue comme si personne ne mourait.

ARIÈS Philippe (1977):198

Para el autor, la muerte de un individuo no afecta a la continuidad del ritmo social, y todo sigue como si nada hubiera ocurrido. Esta no es la realidad que me muestran mis informantes, ellos son **testigos** de que la pérdida de un miembro del grupo social lleva a la reorganización del mismo. Así, a partir de la muerte de su esposo, la *amona* Agustina y su hija abandonan el caserío de la población gipuzkoana de Aduna. Este es uno de tantos ejemplos de mis informantes, a los que la muerte de un miembro del grupo (doméstico o social), les conduce siempre a una reorganización del mismo. Y respecto a la ciudad, para Philippe Ariès, “sigue como si nadie muriese” y, en efecto, esa es la visión general que nos proporciona la misma. No obstante, siempre se estará **negociando** el duelo en las relaciones interpersonales de sus habitantes, lo cual es inevitable mientras la muerte exista en la especie humana.

Esta negociación radica en una activación de un mundo de creencias y representaciones mentales motivada por la pérdida del otro, que tiene una parte sustancial de la memoria de nuestra vida, y que conlleva un proceso de duelo. Por ello vamos a reflexionar sobre el concepto de negociación inserto en la teoría de la comunicación, tal y como lo desarrolla la antropóloga y profesora M^a Jesús Buxó Rey en el capítulo “La inexactitud y la incerteza de la muerte: Apuntes en torno a la definición de religión en antropología” en la monografía *La religiosidad popular II vida y muerte: la imaginación religiosa* (1989)

Las creencias culturales son el resultado de una activación de la *poiesis* (autoimágenes) que, en su expresión consciente aporta formulaciones condensadas, formas eficientes de pensar las inexactitudes y las incertezas, y que, por virtud de su vaciedad, por no tener carácter referencial, se puede reestructurar. De ahí el universalismo de las formas y el particularismo de los contenidos de los sistemas de creencias. Así, la realidad es una función cuantitativa de la cognición que se puede intensificar, disminuir, colorear y alterar. De esta capacidad para crear modelos de realidad diferentes derivan las variantes culturales que fijan el movimiento continuo e infinito de la experiencia en creencias, normas, valores y actitudes hasta constituir sistemas culturales tan potentes cognitivamente que pasan a ser fuerzas trascendentes. De ahí que vivamos en realidades culturales.

BUXÓ I REY M^aJesus 1989:210

En el análisis de las creencias culturales, para la autora, existe el universalismo de las formas y el particularismo de los contenidos de los sistemas de creencias. En estos contenidos se hallan las funciones cuantitativas de la cognición, con un variado crisol de posibilidades, éstas pueden dotar cognitivamente a los sistemas culturales con suficiente fuerza trascendente.

A este análisis de la autora añado que en el universalismo de las formas se hallan los arquetipos culturales, estos existen en todas las culturas junto con la dinamización de los diferentes substratos existentes en la misma, constituyendo el particularismo el modo de utilización de dicho sistema, este modo de utilización se haya consensuado en cada una de las memorias colectivas que existen en cada contexto cultural.

Otro aspecto a destacar en esta negociación colectiva es la referencia que se hace respecto a la pérdida de ritual en torno a la muerte, por ello voy a citar al antropólogo Marc AUGÉ, en la monografía *La mort et moi et nous* (1995) donde expone:

S'interroger sur le rapport actuel à la mort, c'est ainsi faire allusion à une déperdition rituelle dont le déni de la mort serait la case essentielle.

AUGÉ Marc (1995):71

El autor hace referencia a una pérdida ritual respecto a la muerte, pero ¿realmente se ha producido una pérdida ritual?. Desde el momento en que se produce la muerte de uno de los miembros del grupo, éste ya entra en tiempo ritual; lo que ha cambiado ha sido la manifestación ritual del mismo, puesto que, como bien reflexiona Claude LÉVI-STRAUSS en su monografía *Antropologie Structurale* (1974) toda cultura necesita **actualizar** su propia simbolización, y ésta

es una realidad con la que nos encontramos. Pero ante la muerte la ritualización siempre estará vigente porque es estructural al *anthropos*.

¿Realmente podemos afirmar que la muerte no se manifiesta en nuestras culturas?

Mi punto de partida es que la manifestación cultural de la muerte actualmente sigue vigente en las dos culturas estudiadas, la vasca y la gallega, y partiendo de ellas lo hago extensible a las demás culturas.

Estamos viviendo diariamente en los grupos domésticos una globalización a nivel intercultural a través de los medios de comunicación. Éstos presentan sus mensajes, con fines muy variados, dinamizando dos elementos: la muerte y la juventud. Respecto a la muerte nos muestran grandes hambrunas, guerras, accidentes,...etc. y junto a ello se hallan los anuncios del culto al cuerpo mostrados en una eterna juventud.

Respecto a la juventud, ésta **activa** en nuestra memoria colectiva dos elementos: la vida y la inmortalidad. Nuestros primeros padres Adán y Eva, antes de comer el fruto prohibido, eran inmortales y no conocían la vejez. Este es nuestro referente simbólico de la memoria colectiva más antiguo que poseemos en el contexto cultural judeo-cristiano.

Con relación a la muerte, los medios de comunicación nos presentan continuamente la muerte del otro a nivel social; en él se incluyen actitudes hacia la misma, mostrándonos escenas del rito funerario, como el llanto de los familiares y se anuncia a su vez, en los casos de accidentes, el apoyo de especialistas, tales como los equipos de psicólogos.

El gran pilar dinamizador de los medios de comunicación es la unidad binaria: Vida/Muerte. La misma genera a su vez la aspiración de la especie humana a la Inmortalidad. De ahí el énfasis en subrayar la Vida, regenerada siempre en la juventud. Todo ello se sustenta en el arquetipo de la Inmortalidad. (Este arquetipo también es analizado con una gran variedad de matices simbólicos en el capítulo de los aparecidos).

Esta es la pedagogía diaria de los medios de comunicación. A este respecto Bourdieu reflexiona sobre la televisión la cual contribuye a producir efectos sociales.⁷⁵ A ello quiero añadir que en el tema de la muerte la rapidez con que se sucede la misma en este medio, y a ello unido la falta de intervención en el rito funerario de las nuevas generaciones. Ambos elementos conducen a una priorización de la **muerte virtual** dentro de los esquemas representativos. No obstante, el encuentro con la **muerte real** es inevitable a lo largo de un recorrido biográfico.

Si bien no voy a entrar en más elementos de análisis de la misma, sí he de señalar que a nivel social existen en el momento de realizar esta investigación (1998-1999), dos actitudes claramente diferenciadas respecto al manejo del duelo:

⁷⁵ Pierre Bourdieu (1996): Sur la télévision Edit. Raisons de Agir

- 1.- Aceptación social de la simbolización del duelo reducida al rito funerario. A partir de éste ya no se permite la simbolización del duelo en el colectivo social, sino solamente entre individuos.
- 2.- Aceptación social de la simbolización del duelo en el rito funerario y prolongación del mismo, consensuado en un tiempo que varía según la categoría del difunto, y que está centrado en una persona representante de la casa; el resto de los miembros de la casa tienen que drenar su duelo entre determinados individuos.

Pero en la muerte del otro hay que diferenciar dos elementos muy importantes:

- 1.- La muerte del otro, que tiene parte de la memoria de nuestra vida.
- 2.- La muerte del otro, que no tiene parte de la memoria de nuestra vida.

Si bien ambas muertes nos llevan a planteamientos diversos, va a ser en la muerte del otro, que tiene parte de la memoria de nuestra vida, en la que se active todo un proceso de duelo.

Antropólogos estudiosos de la muerte, como Louis-Vincen Thomas, y Jean Baudrillard, establecen según la edad y condiciones en las que se produce la muerte varias categorías, que van desde la muerte natural hasta el hecho de producir la muerte a otra persona. Por ello, si bien en este trabajo tenemos el caso de la muerte violenta que sufrió Aitor Zabaleta, en la que los medios de comunicación han permitido a Xabier Zabaleta, padre de la víctima y representante de su familia, manifestar su duelo, del mismo modo, el medio social permite también manifestar su duelo a Arrate Kortazar, madre de la víctima. Sin embargo, esto no es permitido en el medio social en otro tipo de muertes. No es el objetivo de esta tesis analizar los tipos de muerte y la respuesta del colectivo social cara a la misma, sino analizar la muerte en sí misma junto a algunas formas de diálogo que se realizan ante ella.

1.- DIÁLOGO CON LA MUERTE DESDE EL NIVEL INDIVIDUAL.

Vamos a entrar en el diálogo que se establece con la muerte desde el nivel individual, partiendo del testimonio de dos informantes: uno correspondiente al contexto cultural vasco y el otro al contexto cultural gallego.

En los dos testimonios que muestro realizaré una mirada sobre algunos elementos de los mismos. Sin embargo, el pilar de esta exposición lo constituyen los testimonios mismos de los informantes, puesto que a partir de éstos podemos entrar en un variado crisol de miradas.

Ambos casos nos demuestran que ante nuestra propia muerte “estamos solos”, ya que “solos” tendremos que “coger la barca que atraviesa el río”, pero en realidad no estamos solos, ya que la “barca” la cogemos llevando con nosotros nuestro mundo de representaciones mentales y con éstas pactamos hasta el último momento. De aquí que no se produzca una ruptura en nuestro individuo-miembro.

Comenzaremos por el testimonio del sacerdote don Ignacio Múgica.

TESTIMONIO DEL SACERDOTE DON IGNACIO MUGICA ANTE EL HECHO DE VER ACERCARSE SU PROPIA MUERTE.

Antes de mostrar su propio testimonio, voy a señalar algunos elementos de su biografía. Estos los hallamos expuestos en un escrito realizado por José Manuel REQUENA GARMENDIA (“Txapel”) bajo el título *DON IGNACIO MUJICA hombre con los demás y cura para los demás*. La difusión de este escrito es más bien local (Villafranca de Ordizia) y cercana a la Diócesis de San Sebastián. Me lo proporciona para este trabajo el sacerdote don Joseba Beobide Arburua el día 18.06.2000.

A continuación voy a transcribir parte del documento:

Don Ignacio nacía en Ordizia, en la calle Urdaneta nº61 (hoy nº4) el 10 de febrero de 1932 en el seno de una familia humilde y sencilla, el cuarto de cinco varones.

Cuando don Ignacio tenía solo doce años, como otros tantos niños, abandonaron la escuela de su querido maestro para unos marchar a la escuela de CAF, otros a trabajar como aprendices,...y don Ignacio Mujika, decidió tomar otro camino, el del sacerdocio. Así, con sus doce años se marchó al seminario de Comillas. El ambiente religioso que se respiraba en su casa, que su padrino y tío fuera sacerdote y el hecho de que su hermano mayor llevara cuatro años en el seminario fueron algunas de las pautas que marcaron su decisión. Allí estuvo desde 1944 hasta 1959, años en los que se licenció en filosofía (1953), Teología (1957) y Derecho Canónico (1959).

En 1957 fue ordenado sacerdote en Comillas...Al finalizar la carrera, la intención de don Ignacio era la de marchar a Badajoz, a trabajar como profesor del Seminario Mayor; pero el Sr. Obispo, Font y Andreu, no se lo autorizó porque consideró que haría más falta en su Ordizia natal (6-VII-1959)...

El futuro le deparaba a don Ignacio un nuevo destino que a él le costó mucho aceptar: el 16 de julio de 1990 fue nombrado Capellán de la Policlínica Gipuzkoana de San Sebastián...

También el obispo don Juan María Uriarte le visitó varias veces desde que viniera a San Sebastián y así habla: “Cuando en la mañana del Jueves Santo lo visite por última vez, pude comprobar que, con dolor y lucidez. Era realista y sabía que la muerte le rondaba en cercanía. Era creyente y asumía que Cristo esperaba de él una reacción humanamente digna y cristianamente nobles”.

Y así, don Ignacio fallecía en la Policlínica el 2 de mayo de 2000 hacia las nueve de la noche.

REQUENA GARMENDIA José Manuel “TXAPEL”:1-2-4

Características que muestra este escrito sobre la biografía de Ignacio Mujika:

- 1.- Nace en el contexto cultural vasco en el año 1932, siendo el cuarto hijo de cinco varones.
- 2.- Su familia es de condición humilde. A ella pertenecen un tío y un padrino de Ignacio que son sacerdotes; a lo que hay que añadir que su hermano mayor está en el seminario. Existe, por lo tanto, un ambiente de predisposición hacia una formación sacerdotal en su grupo doméstico. Este es nuestro primer grupo social, y en él existen nuestras primeras posibilidades de dar significación tanto a nuestro mundo de representaciones mentales como a nuestro modo de vida.
- 3.- Su dedicación sacerdotal le lleva a supeditar sus deseos a las necesidades de su diócesis, ya que ésta decide cómo se ha de plasmar su formación al servicio de los demás.
- 4.- El obispo testimonia que “con dolor y lucidez, aceptaba la muerte”. “Era creyente y asumía que Cristo esperaba de él una reacción humanamente digna y cristianamente noble”. Estamos ante lo que se “espera” que muestre a nivel social la síntesis biográfica del individuo-miembro

A continuación vamos a reflexionar mediante su propio testimonio escrito.

Este documento ha sido recogido por su hermano, quien ha permitido su difusión posterior. Me lo proporciona, al igual que el anterior, para esta investigación el sacerdote don Joseba Beobide Arburua el día 18.06.2000.

Este documento que ha continuación veremos, es un diario etnográfico que el sacerdote comienza a escribir el día dos de febrero del año 2000, y finaliza el día tres de abril del mismo año.

COPIA DEL TEXTO MANUSCRITO LEGADO POR IGNACIO MUGICA.

Cómo he vivido la enfermedad 14-02-2000

He vivido con tal intensidad los últimos tres meses de mi vida que me gustaría no olvidarlo.

Ha sido como una ruptura interior tanto en mi cuerpo como en mi espíritu. Mi cuerpo se ha ido degradando desde la retención de orina y posible cáncer de próstata del 8-11-1999, y es que a partir de esas fechas me han fallado mis fuerzas, mi humor, mis ganas de vivir, no sólo notaba una caída y desmoronamiento físico, sino que vivía una angustia moral, una crisis religiosa como no la había vivido antes: ¿Señor, dónde estas, porque me ocultas tu rostro?.

Yo ya sabía que el hombre es limitado, ¡he acompañado a tantos hasta el último suspiro, hasta la muerte! Pero ahora lo vivía como algo que me tocaba a mí. Una cosa es hablar del amor y otra estar enamorado, hablar de Dios y experimentar a Dios, hablar de la muerte o experimentar que tú te puedes morir, viví unos días enfrentado a mi propia muerte y al encuentro con el Señor ¿Cuándo, dónde, cómo se dará ese encuentro, se da de verdad?, yo no temía a Dios, me angustiaba el vacío de Dios, el silencio de Dios. Yo viví en soledad, me descargué con algún compañero cura pero sin llegar al fondo del problema.

En realidad he experimentado que cada uno vive su propia vida en solitario y se enfrenta a su propia muerte sólo: desde la fe, el ateísmo o agnosticismo. Yo casi había tocado fondo y varios factores interiorizaron para salir del foso; los caminos de Dios impenetrables, inesperados, incontrolables... pero fraternales siempre:

- Aparecieron Marcial, Bego y Jesús M^a
- Me enfrenté (no podía más) con mi salud acudiendo a un médico, durante 1 hora me escuchó (me confesé con él), me vio llorar, escuchó mi estado de ansiedad y angustia era el día 02-02-2000 y yo me abandoné en manos de los médicos, acepté que estaba enfermo y que podía estar gravemente enfermo.
- Ante Dios la postura se inclinó hacia el abandono: "desde lo hondo" "no me escondas tu rostro" no le pediré curarme sin saber enfrentarme con dignidad a los acontecimientos.
- Experimenté la soledad, el celibato es un riesgo.

A partir del día 9 los acontecimientos se precipitan, la situación se transforma y yo alcanzo la armonía física y la paz de espíritu, empiezo ese día angustiado, aterrado, sin ocultar mi miedo. Hay que extirpar el tumor del pecho que parece el foco y causante de las fiebres altas, me lo hace Elorza quien me transmite tranquilidad y serenidad, me acompañaron mis hermanos, todos los médicos, enfermeras... me rodean de calor, ánimo y afecto. En fin Dios Padre estaba omnipresente y fui al quirófano en paz, allí formule ésta oración:

"Señor, cuando yo era niño mi aita me llevaba en brazos a la cama, me daba un beso y yo me dormía, así quiero dormirme en tus brazos"

Me extirparon un tumor de kilo y medio y con él el foco de infección; la fiebre desapareció.

02/02/2000. Empiezo con Mateu

- A las 2,30 consulta con Mateu. A lo largo de casi una hora hemos hablado con absoluta sinceridad y franqueza. Ve un foco de infección en los análisis, inflamación de hígado, y el bulto del pecho izquierdo hay que estudiarlo más a fondo.
- A las 8: radiografía y eco.

03-02-2000

Le he preguntado sobre la conveniencia o no de ingresar. El cree que si ingresara tendría más tiempo para dar vueltas a las cosas, me abrumarían con visitas... De acuerdo (no le pido Dios Padre que me cure o deje de curar, sino que no pierda la serenidad ante la enfermedad y sienta su presencia amorosa-fraternal a mi lado. No temo el castigo de Dios, si que me asusta el "vacío" de Dios)

09-02-2000

Estoy ingresado, he recobrado el apetito, puedo salir a los pasillos y voy recuperando las fuerzas en paz. Abrumado por las atenciones de todo el personal me siento feliz y agradecido.

07-03-2000.

Cuando me dicen "no pienses" me ofuscan, porque el distintivo del ser humano es el pensamiento. Si no pienso o dejo de pensar me convierto en un vegetal, o si por otro lado me dicen: "piensa en positivo" me crispo. La vida es una sucesión de alegrías y dolores, frustraciones y esperanzas.

Yo intento superar las pruebas y el dolor con serenidad y lagrimas y agarrarme a tantas cosas bellas y divinas en el amor de Dios, pero también con el afecto y ternura de las personas que me quieren y lo demuestran. La vida tiene su fin y yo quiero asumirlo.

14-03-2000.

En pocas palabras, tengo metástasis en los dos pulmones, yo lo interpreto y asumo "como el principio del fin". Por mucho que me hablen de que no hay que perder la esperanza, que hay que luchar.....palabras.

"Señor, ya sé que tú no nos abandonas, sólo te pido que sienta tu presencia amorosa a mi lado, y me ayudes a afrontar con esperanza y paz si es el final. Que me sienta en tus brazos como en los brazos de mis padres"

03-04-2000.

A las 8 de la noche viene Elorza que ha hablado con el oncologo Sánchez. Ha hablado con Sánchez de médico a médico como si fuera mi hermano, en mi nombre, del terrible efecto que me produce la quimioterapia. Elorza me ha visto decaído, roto por efecto del tratamiento y por el miedo al próximo "¿qué ventajas me puede proporcionar prolongar el tratamiento?", la curación no, a lo más un "pequeño alivio" ¿torturarle durante 4 meses para un posible alivio? Si el tumor que Elorza me quitó tardó años en degenerar en cáncer, ¿porqué no pensar que la metástasis puede durar un tiempo largo que me permita unos años de vida? y si se desarrolla rápido llegó mi hora. En mis manos seguir o suprimir la quimioterapia. Mañana lo decido yo.

Y ahora estoy en paz, más, hoy me siento feliz, porque he experimentado la presencia amorosa, la ternura de Dios, en la delicadeza, ternura y grandísima calidad de los médicos, enfermeras, auxiliares, administrativos.... Estoy abrumado, agradecido y feliz. Pido a Dios y a los médicos 4 ó 5 años de vida útil, para poder acompañar, aliviar, amar a los enfermos de ésta casa, que se cruzan en mi vida.

A partir del 7 de Marzo que voy al oncólogo de la Residencia todo cambia a peor, pero esa es otra historia, hoy las experiencias que no quiero pasar de largo:

1. Con un médico "me confesé con él", fue para mí el confidente que supo escucharme mis angustias, temores, incluso dudas religiosas, en silencio, atento, respetuoso: "puedes contar conmigo siempre que lo necesites, me dijo, como médico y como persona"
2. Con el bien que hacen los médicos y cómo me gustaría que fueran conscientes de ello. Yo Ignacio gracias a ellos soy otra persona en cuestión de 2 días, identificado el mal, he pasado del hundimiento, aplastamiento a la serenidad y paz. Dios actúa a través de los demás: no nos libra del mal, nos da fuerzas para enfrentarnos al mal y vencerlo.

Mi ideal de vida no es añadir años "alargarla", para mí lo que da calidad a mi vida es ponerla al servicio de los demás, dame y darles lo poco que soy y tengo, éste es mi sueño ¿cual será la realidad, Señor?.

Características de este diario etnográfico:

1.- Su testimonio nos muestra que es la propia persona quien se está acercando a comprobar en su experiencia la cercanía de su muerte. “Yo ya sabía que el hombre es limitado, ¡he acompañado a tantos hasta el último suspiro, hasta la muerte! Pero ahora lo vivía como algo que me tocaba a mí. Una cosa es hablar del amor y otra estar enamorado, hablar de Dios y experimentar a Dios, hablar de la muerte o experimentar que tú te puedes morir”. Hasta ese momento solamente había podido vivir la muerte en la muerte del otro.

2.- A raíz de aquí comienzan sus pactos. El mismo testimonia el hecho de que pactará con un médico en los siguientes términos: “me confesé con él”. El médico representa todas las posibilidades de “sobrevivencia” de nuestro vehículo físico.

3.- Evoca una sensación de su infancia (“Señor, cuando yo era niño mi *aita* me llevaba en brazos a la cama, me daba un beso y yo me dormía, así quiero dormirme en tus brazos”) y proyecta dicha sensación a la trascendencia. Es así como quiere ser recogido en los brazos amorosos de Dios Padre.

4.- Pacta con la ciencia y ve a Dios en los demás.

5.- Siguiendo con la expresión de su propio mundo de representaciones mentales y de su biografía, la “soledad” toma su protagonismo. Así queda manifestado en éste testimonio. “En realidad he experimentado que cada uno vive su propia vida en solitario y se enfrenta a su propia muerte sólo: desde la fe, el ateísmo, o agnosticismo”.

Existen dos realidades para Ignacio Múgica:

5.1.- vivimos solos, si bien siempre nos estamos desarrollando en y para los demás, y a la muerte nos enfrentamos partiendo de los demás, pactando con ellos, y

5.2.- a la vez, nos enfrentamos a la muerte, sabiendo que estamos solos ante ella.

A esto quiero añadir que, a su vez, esa “soledad” no es tal “soledad”, puesto que en ella estamos con nuestro aprehendido mundo de representaciones mentales. Este mundo es dinamizado de forma excepcional en el momento de vivir en nuestra propia corporeidad la pérdida de la misma.

TESTIMONIO DE XENUCA CASTRO ANTE LA MUERTE DE SU ABUELA VENTURA REIRIZ.

El caso que voy a exponer a continuación sucede en Euskal Herria en una familia originaria de Galiza (Agiño), próxima, a unos cinco kilómetros, de mis parroquias estudiadas (Olveira y Corrubedo).

Desde la década de los años mil novecientos setenta se asentaron a vivir en esta casa, de la C/ Pablo-Enea, de la población gipuzkoana de Pasaia. Emigraron el matrimonio con la abuela y los hijos ya escolarizados. Xenuca, hija de esta familia, nació en la década de los años mil novecientos cincuenta, y es quien me narra la muerte de su abuela Ventura, con noventa y siete años.

Por mi parte, yo tuve el privilegio de mantener largas conversaciones con su abuela, Ventura Pérez, e incluso de pasar juntas unas vacaciones en el verano de 1986, en su segundo domicilio de Cintruénigo (Nafarroa) Siempre admiré a esta mujer, su comportamiento me evocaba a mi abuela materna Rosa Pérez que falleció en 1983. Ventura era muy rápida intelectualmente, y su forma de ocupar los espacios dentro de la casa era imponente. Así es como yo la percibía, se comunicaba mucho sin palabras y con la mímica corporal, que yo sabía interpretar puesto que eran los mismos códigos que los de mi abuela Rosa.

Voy a transcribir los últimos momentos de su vida narrados por su nieta Xenuca Castro. A esta informante y a mí, nos une la similitud de formación recibida de nuestras abuelas.

Ventura Reiriz, en el momento que sabe que va a morir actúa de forma muy concreta; esto sucede entre el 23-24 de julio de 1997, produciéndose su fallecimiento el día 24.

Ventura Reiriz nació en Agiño en el año 1902. Si bien tengo recogida su biografía, en esta tesis solo introduzco este episodio y en el capítulo de los aparecidos su actitud ante la *Compañía*. No padeció un proceso de enfermedad antes de su fallecimiento. Llevaba una vida muy activa, organizaba la casa, la comida y era un importante punto de referencia para las personas que la conocíamos, ya que ante la exposición que le hacíamos de cualquier situación de la vida, ella respondía generalmente con metáforas haciendo hincapié en los matices. Sobre ello somos testigos quienes la conocimos. La muerte le sobrevino rápidamente en un corto periodo de cinco días.

Introduzco estos elementos de la personalidad de Ventura, ya que los mismos nos van a ayudar a comprender la actitud que ella adoptó ante su propia muerte.

En un primer momento la abuela pacta con la nieta para que ésta le comunique al médico su deseo de finalizar con su vida mediante una inyección, ya que teme al dolor y a perder el conocimiento. La nieta se niega y será la propia abuela quien lleve las riendas de su situación. Lo expongo a continuación.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea, jueves 21 de mayo de 1998. Transcripción da grabación realizada 20.05.1998,3*

Xenuca: Miña aboa díxome que mañán cando veña o médico eu quero dormir, que que lle digas que eu quero algo para dormir e ir a Agiño.

Xenunca: Eu díxenlle que vaia parbada, que para ir a Agiño había que ir desperta pero non dormida.

Miña aboa: Ti sabes o que che quero decir, vas a facer o que eu te mando non o que ti quisera facer.

Miña aboa díxome que o iba a facer, porque xa estaba feito o que tiña que facer. E eu agora para ti xa son unha carga e que xa estaba ben, que era un tempo de eu vivir e ela descasar que xa estaba moi cansada.

Cando o médico chegou, a doctora Osa facíame preguntas e eu iba contestando. E miña aboa non me quitaba os seus ollos jáceos de enriba, e eu dixen a miña aboa: “Eu non o bou a decir a doctora Osa, dillo ti”.

Entonces a doctora como moi maternal dixo: “¿Bueno Ventura qué pasa, qué me quieres decir?”

Miña aboa: “Mire eu quero algo para eu descansar. Non, dixo: para eu dormir, foi así, e ela mirou para min.

A doctora: Mire Ventura, yo sé lo que me estas pidiendo e independentemente que esté de acordo o non co que ti me pides sabes que non podoo facelo. Ademais a ley mo prohibe facelo. O que si te prometo é que non vas a sufrir que che vamos a axudar. Entonces en unha destas díxolle o médico: “Bueno Ventura eu penso que ti eres unha persona crellente, entonces poder falar co cura”.

E a reacción da miña abuela foi moi explícita. Ela levantou a man sigindo mirando con aqueles ollos moi claros, moi claros que tiña, que poucas veces os deixaba ver, ela vía pero non quería que nadie a vira e dixo:

“Pare, o que eu lle acabo de pedir a usted (é curioso, ela falaba bastante ben o castelán é en ese momento eu tuven que traducirle a doctora Osa, xa que falou en galego e dixo: “PARE, EU CREO EN DIOS, PERO NO DIOS QUE EU CREO, O QUE EU ESTOU PIDINDO A USTED, EU A ESE DIOS NON LLE FALTO. ENTRE ÉL E EU SABE O QUE PIDO. NON LLE

FALTO. NON FAGO NINGUN PECADO, EU NON O OFENDO A ÉL. EN CAMBIO A OS CURAS ENSEÑÁRONLLE PARA PODER VIVIR O QUE TEÑEN QUE DECIR A XENTE. ENTONCES ELES NON PODEN DECIR OUTRA COUSA, PERO ESO NON TEN NADA QUE VER CON ÉL”

A doctora di que nunca encontrou a unha persona de esta edad así.

EUSKAL HERRIA INFORMANTE 1998:12-13

Características de esta situación:

1.- La abuela le comunica su situación a su nieta, ello lo hará mediante una metáfora. La nieta lleva la interpretación hacia otra dirección. A partir de aquí, la abuela deja la metáfora y le habla no solamente de manera directa sino haciendo uso de su posición jerárquica respecto a su nieta. Ello se encuentra en la expresión (traducida al castellano): “Tu sabes lo que te quiero decir, y vas a hacer lo que yo te ordeno, no lo que tu quisieras hacer”. Junto a esta orden también se halla, en el diálogo que establece la abuela, el hecho de decirle a la nieta que ya es una carga. Este elemento es muy importante en mis parroquias trabajadas, y es un deseo verbalizado en la generación nacida en la primera década de este siglo veinte. A mi me lo han ido diciendo a lo largo de este trabajo de campo mis informantes correspondientes a esta época; además, yo he oído desde niña esta expresión a los más mayores de la *Casa dos Nosos* decían así: “*Que Dios me leve na camisa da semana*”⁷⁶, el aspecto de no suponer una carga para la anterior generación en la vejez, era algo muy importante para esta generación. Y Ventura Pérez así se lo expresa a su nieta.

2.-La nieta decide no colaborar con la abuela. Por ello será la propia abuela quien exponga ante la doctora su propia decisión.

En un primer momento, la doctora reacciona exponiendo que la ley le prohíbe hacer lo que ella le pide, es decir, provocar su muerte; no obstante le asegura que no va a tener dolor, y en este punto es donde la doctora le aconseja que hable con un sacerdote.

3.- La reacción de Ventura Reiriz es contundente: ella tiene su propia creencia en Dios, no precisa de los curas, a quienes considera que les han enseñado para poder vivir lo que tienen que decir, pero la enseñanza de los curas no tiene nada que ver con Dios.

⁷⁶ “*Que Dios me leve na camisa da semana*” significa en castellano: Que Dios me lleve en la camisa de la semana.

Ante el momento de su muerte, Ventura Reiriz, no solamente pacta con su mundo de creencias, sino que además como individuo-miembro las muestra y reivindica su lugar, manifestándose de éste modo su síntesis biográfica. En esta situación se halla un alto grado de manifestación de su individualidad realizándose en su miembralidad.

Estos dos casos aquí mostrados me confirman la reflexión de mi Madriña (tía abuela) Manuela de Pérez, que nació en 1910 en la parroquia de Olveira . Para ella la muerte es un Estar, y en éste se halla la síntesis de toda una vida. Estos dos hechos aquí expuestos muestran ese Estar del individuo-miembro en el que predomina su mundo de creencias que, en definitiva, constituye la expresión de sus síntesis biográfica por excelencia.

2.-DIÁLOGO CON LA MUERTE DESDE EL NIVEL SOCIAL.

Voy a mostrar diversas formas de diálogo que se producen a lo largo del rito funerario dentro del colectivo social. Estas formas van desde las narraciones ante el difunto hasta la bendición del mismo y las reflexiones sobre la hora de la muerte.

Constituyendo gestos realizados por las mujeres: “encaminamiento del alma” durante la agonía, narrativa ante el difunto, (ambas prácticas en desuso en este fin de siglo veinte) y la bendición del difunto por la comunidad práctica mayoritariamente realizada por las mujeres pero donde también realizan algún gesto los hombres. Los testimonios expuestos a continuación corresponden al contexto cultural gallego.

2.1. LAS NARRACIONES ANTE EL DIFUNTO.

Según mis informantes, estas narraciones dejan de producirse habitualmente en la década de los años mil novecientos setenta, si bien la última narración es de inicios de los noventa. El cese de las narraciones influirá en la expresión de las emociones durante el velatorio: así, deja de producirse el llanto en voz alta, reservándose éste únicamente para el momento en que sale el difunto de la casa. Por ello, en el momento de realizar esta recogida de datos en mis dos parroquias del contexto cultural gallego, ya ni se llora en voz alta en los velatorios, ni se narra la vida del difunto, ni se reza el rosario. Estos tres elementos son los que han dejado de producirse en ésta última década. Como gesto comunitario sí se sigue realizando la bendición comunitaria del difunto, siempre que esté la sala mortuoria en el domicilio del mismo. Si el difunto se halla en el tanatorio la comunidad no realiza dicha bendición.

Respecto a las narraciones sobre la vida del difunto, observamos en ellas una característica peculiar y es la doble interpretación que se hace de las acciones del mismo y que confluyen en destacar el aspecto sexual de las mismas. Este aspecto está muy extendido en mis parroquias estudiadas, y constituye un elemento muy activo en la memoria colectiva de la misma. Voy a mostrar las narrativas más activadas en el momento de ésta investigación (1998-1999).

La narrativa que muestro a continuación está muy extendida en la parroquia de Olveira. La expondré tal como la relata Secundina de “Tato”.

Recogido en el documento etnográfico *Secundina de “Tato” amortaxando en Bretal. Transcripción da grabación realizada o vernes 17 de setembro (1999) en Oleiros*

Secundina: Un irmán de tía Dolores, era músico e puséronlle a gaita, ni mais ni menos entre as pernas. E despois a irmán a chorar, e decía nada menos que: “Meu irmanciño que tanto nos tés divertido con esa gaitiña que levas ahí entre as pernas”. E a xente con esas cousas ríanse. E había de todo.

Unha tamén dicindo: “Meu Ramón, meu Ramón, que che comprín unha cunca grande para comer o caldo meu Ramón”. Eran tonterías, que se decían, contábase a vida a chorar o bó e o malo.

GALIZA INFORMANTES 1999:14

Como podemos ver son aspectos de la vida del difunto los que se están narrando.

La primera narrativa hace referencia a una de las actividades que ejercía el difunto en vida, y era la de músico, concretamente *gaiteiro*. Su instrumento musical lo colocan en el ataúd junto al difunto. Al hacer referencia la hermana al modo en que está colocado el instrumento en el ataúd, se activa en el lenguaje colectivo la doble interpretación, que en este caso es la sexual, y se evoca al mismo tiempo los buenos momentos que en éste aspecto el difunto ha proporcionado a la gente. Todo ello provoca la risa de todos los asistentes.

A continuación voy a mostrar otra narrativa que lleva, al igual que la anterior, a una confluencia de la vida del difunto a la evocación sexual. En este caso me la narra Xosé de Pérez, de la *Casa dos Nosos*, Bretal, mi casa de referencia genealógica y de fuerte formación pedagógica en mi biografía. Esta narrativa sucedió en Campelos, Bretal.

Recogido en el documento etnográfico. *Casa d’Agra domingo 19 de xullo de 1998-8:26*

Xosé de Pérez: Primeiro morreu a muller e levaron a caixa para o cemiterio por un camiño. E cando morreu o home, como por ese camiño non se podía pasar por a lama, levaron a caixa por outro camiño.

E cando chega o cura para rezar o padrenuestro, antes de pechar a caixa, as fillas empezan a gritar e din:

“Ai meu pai, xa ves a nosa nai por baixo e usted por enriba” (quer decir que a súa nai foi por o camiño de baixo e o seu pai ten que ir por o camiño de enriba). Todos os que estábamos alí, morríamos ca risa. E o cura moi serio di: “Basta de cacharadas, e vamos rezar por o difunto”.

GALIZA DIARIO ETNOGRÁFICO 1998:2

También esta narrativa me la han narrado todos los grupos de edad de la parroquia de Olveira. El hecho sucedió en la década de los años setenta, si bien algunos informantes me la han situado en la década de los años ochenta. Existe en la misma un dato importante para situarla en el tiempo y es que en el momento de este fallecimiento, la pista asfaltada no llegaba a la casa del difunto, sino que era un camino.

En el momento de cerrar el ataúd, las hijas del difunto gritan y le dicen que lo tienen que llevar por el camino de arriba mientras que su madre fue llevada por el de abajo. Se activa el doble lenguaje que evoca en sí la realización de un acto sexual. Ello propicia la carcajada general.

Del mismo modo los hechos que aparecen en la siguiente narrativa sucedieron a inicios de la década de los años mil novecientos noventa y es narrada por todos mis informantes de la parroquia de Olveira. Lo voy a mostrar en las palabras del propio protagonista.

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

Xosé de Pérez: Unha muller de aquí de Campelos, estropeóuselle o motor de chicar a auga e mo dixo.

Entón eu fun. E non fixen nada mais que sacar a buxía, limpiala e volvela a poñer. E a muller quedou moi contenta. E resulta que a semana morre o seu marido. Casualidad, esa noite, eu non podo acudir ao velatorio.

O día do intierro, cando vou ao bar despois do cimenterio, dinme os homes: Xosé, a muller antes de cerrar o ataude decíalle ao seu home: “Hai o meu home, déixasme soliña, e agora que vou facer ca túa farramenta. Xa ves Xosé de Pérez púsome en marcha, e agora que fajo eu ca farramenta”. E veña risas. E insiste: esto é certo que pasou.

Un hecho reciente de la vida cotidiana, narrado ante su difunto esposo, provoca la doble interpretación, en la que la herramienta de trabajo se interpreta como atributo sexual. Con la expresión “y ahora, ¿que hago yo con la herramienta?” la mujer está dando a entender a sus vecinos: “Y ahora ¿qué hago sexualmente?”, pues se ha quedado sin compañero.

María de Lema, que en el momento de mostrar sus relatos biográficos tiene cuarenta y seis años, recuerda que en su adolescencia, cuando acudía a los velatorios, las familias narraban la vida del difunto. Voy a indicar sus propias palabras.

Ego: Sigues indo aos velatorios, e ti ves moita diferenza dos velatorios de agora aos velatorios cando ti eras rapaza.

María: E igual. A familia me gusta mais agora que as tonterías que se facían antes.

Ego: Antes as familias choraban moito verdade.

María: Descubrían a vida, aquilo non era chorar, descubrir...ai o que me fiseste, cando fomos a sementar...contándolle ao home, ou contándolle ao pai.

GALIZA INFORMANTES 1998:13

Las mujeres son quienes narran siempre los episodios de la vida del difunto. Pero en caso de que la fallecida sea una mujer, la narración, y la expresión del llanto corresponden a la madre, a las hermanas, o a las tías. Es decir, **tanto las narraciones como el llanto es normativamente femenino**. En el momento en que realizo esta investigación, las narraciones ya no existen, sí el llanto, silencioso a lo largo del velatorio, y en voz alta en el momento de cerrar el ataúd. También he sido testigo de una valoración de las cualidades positivas del difunto, (realizada por Secundina de Tato).

Otra práctica realizada por las mujeres, además de las narraciones ante el difunto, es el “encaminamiento” del alma, es decir, el rezo de las letanías de los difuntos, que en la parroquia de Olveira se realizaba por el libro *El Áncora de la Salvación*. Esta práctica ha caído en desuso en esta última década del siglo veinte. Sin embargo, mi madre, Rosa Orellán (que nació en la década de los años mil novecientos treinta y formó su propia familia en Euskal Herría), acude a la aldea de Bretal ante la gravedad de su hermano (1997) y ella, asume la práctica del “encaminamiento” del alma ante su comunidad leyendo en el libro *El Áncora de la Salvación* las letanías de los difuntos. La realización de este gesto supone una excepción entre el consenso de las mujeres de su generación. Esta actitud nos abre a nuevas investigaciones, que nos llevan a reflexionar sobre la influencia que en el dinamismo de la cultura gallega realizan los gallegos emigrantes en otras culturas.

A continuación veremos la bendición que se realiza al difunto, gesto realizado mayoritariamente por las mujeres, así como la práctica de llevar objetos bendecidos al enterramiento.

2.2. EL DIFUNTO: LA BENDICIONES Y LO BENDITO.

Este hecho se va a dar de forma simultánea en las dos parroquias (Olveira y Corruedo); la misma empresa funeraria cuando prepara el cuerpo del fallecido en su casa, coloca un recipiente con agua bendita y un hisopo para que vayan bendiciendo al difunto. Esto ocurre durante esta última década de los años mil novecientos noventa, en que la funeraria realiza todos los preparativos, y ha adoptado la costumbre de la aldea, si bien en lugar del ramo de olivo bendecido, coloca el hisopo. Sin embargo, la funeraria no coloca el hisopo en el tanatorio pues se vela al difunto a través del cristal, y por ello se pierde la realización de este gesto comunitario.

Los gestos de bendición del difunto por parte de la comunidad que muestro a continuación constituyen una apropiación de un gesto litúrgico, por el que la comunidad, además del sacerdote, tiene la facultad de convertir al muerto en difunto.

Voy a mostrar la oración que dice la informante nacida en la década de los años mil novecientos treinta, tía Carmiña “A Vixana”, en el momento que entra en el velatorio. *Recogido en el documento etnográfico Pablo-Enea 1999.08.05,4-12:56 Transcripción de la grabación realizada 1999.07.26,1*

Tía Carmiña: Hai, si, si, vótase e así como colles a auga bendita dis: POR ESTA AGUA BENDITA QUE TOMO EN MIS MANOS, TODOS TUS PECADOS TE SEAN PERDONADOS.

Votas a auga bendita e fas en nombre del Padre, esa é a oración que se lle di.

Ibid:18

Esta oración tiene las siguientes características:

1.- La dice en castellano; este hecho ya está desarrollado en el capítulo de los sufragios, donde vemos la diferente trayectoria seguida por el clero en la cultura vasca y en la cultura gallega.

2.- El gesto de tía Carmiña, de perdonar los pecados del difunto, es una apropiación que la comunidad realiza de un rito eclesialístico

En el momento de realizar esta investigación la bendición a los difuntos recae mayoritariamente sobre las mujeres; el gesto de acudir al velatorio para rezar por el difunto y bendecirlo supone una excepción entre los hombres de mis dos parroquias estudiadas.

Voy a mostrar a continuación la oración que dice al entrar en el velatorio ante el difunto una mujer nacida en la década de los años mil novecientos cincuenta. Corresponde a la parroquia de Olviera, y lo dice María “*De Lema*”.

*Recogido en el documento etnográfico Casa d’Agra vernes 24 de xullo de 1998 – 9:32
Transcripción da grabación 23.07.1998.*

Ego: Tamén facías o do ramo de olivo.

María: Para mín ese corpo é sagrado.

Ego: E ti qué é o que dís.

María: Bendigo.

Ego: Toda a xente o fai.

María: Toda non. Eu o que non fago é o de pasar o ramo por a frente. Non sei porque a xente lle vota a bendición ao cadáver e lojo pasao por a frente.[O ramo].

Eu: Fan: Eu che bendigo, no nome de Padre do Fillo e do Espírito Santo.

María: Sí, eso eu o fago sempre e lojo rezo o padrenuestro que “O SEÑOR O ACOLLA NO SEU REGAZO E QUE PIDA POR A SÚA FAMILIA PORQUE ESTÁ MAIS CERCA DE DIOS QUE NÓS.” Eu: Tanto o fan homes como mulleres.

María: Os homes por o general non o fan, nin entran a velo, teñen que ser amigos moi íntimos, na cociña están toda a noite, pero adentro moi poucos homes o fan.

GALIZA INFORMANTES 1998:14

Para la informante el difunto es sagrado y esta forma de expresar lo que es para ella un difunto constituye un denominador común entre mis informantes mujeres. Respecto a los hombres consultados sobre cómo viven ellos los velatorio, las respuestas han sido rápidas: velatorio=lugar de narrativa de chistes.

1.- María no entiende el gesto de algunas mujeres que una vez bendecido el difunto con el ramo de olivo, éste se lo pasan ellas mismas por la frente.

2.- La petición que María le realiza al difunto, refleja su propia cosmovisión. La cercanía con Dios es mayor en el mundo de los muertos que en el de los vivos. Por ello, los muertos pueden ayudarnos a los vivos.

Esta situación narrada por María “*de Lema*”, la constataré como observadora participante en el velatorio de Francisco “*de Tato*”, la tarde y noche del 24 al 25 de diciembre de 1999.

Las mujeres de todos los grupos de edad que han entrado en la sala mortuoria han bendecido al difunto, que tenía unos treinta y pico años. Sin embargo, la mujeres de edades inferiores a los treinta años he observado que no bendecían al difunto, si bien sí se situaban enfrente del mismo durante muy escaso tiempo como en actitud de oración y se retiraban.

Los hombres que entraron a bendecirlo son muy escasos. Sin embargo, uno de ellos tuvo el gesto de dirigir una oración comunitaria que transcribo a continuación. Este hombre tendría unos cincuenta años y no era vecino de Bretal. Esta acción se produce una hora antes de llegar el sacerdote de la parroquia.

Recogido en el documento etnográfico Casa d’Agra 1999.12.26,7-8:30. Transcripción de la grabación realizada a las 15 horas el día 25.12.1999,6

Tía del difunto, Secundina de Tato: Hai dios mío, hai dios mío meu filliño,..... moito disgusto moito disgusto....(siguen los lamentos)

Madre del difunto, tía Pepa de Sobrido: Hai meu filliño...O noso regalo que se nos vai.

Voz de hombre son las cuatro menos veinte!: En el nombre del Padre del Hijo y del Espiritu Santo.

PRIMERA INTENCIÓN (No se entiende en la grabación la primera intención pero sí recuerdo que dijo el nombre del difunto: **Francisco de Tato** que San Pedro que tiene la ley te conforte...

Padre nuestro que estas en los cielos santificado sea tu nombre venga a nos el tu Reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo. (Coro) El Pan nuestro de cada día (murmullo de rezo)

Hombre: Dios te salve María llena eres de gracia el Señor es contigo bendita tu entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre Jesús.

Coro: Santa Maria, Madre de dios ruega por nosotros pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte amen.

Hombre: Gloria al Padre al Hijo y al Espiritu Santo.

Coro: Como era en un principio ahora y siempre por los hijos de los hijos Amen.

SEGUNDA INTENCIÓN: Por el mismo, San Pedro que tiene la ley que lo conforte para que pida a Dios por todos nosotros. Padrenuestro....

TERCERA INTENCIÓN: Por el mismo, San Pedro que tiene la ley que lo conforte para que pida a Dios por todos nosotros. Padrenuestro...

CUARTA INTENCIÓN: Por todos los difuntos de esta casa. Padre nuestro que estás en los cielos santificado sea tu Nombre venga a nos el tu Reino hágase tu voluntad así en la tierra como en el Cielo.

Coro: El Pan Nuestro de cada día..

Hombre: Dios te Salve María

Coro: Santa María, madre de Dios...

Hombre: Gloria al Padre al Hijo

QUINTA INTENCIÓN: Por las Benditas Almas del Purgatorio.

Padre Nuestro que estás en los cielos santificado sea tú Nombre hágase tú voluntad, así en la tierra como en el cielo

Hombre: Dios te Salve María llena eres de Gracia el Señor es contigo bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre Jesús.

Coro: Santa María..

Hombre: Gloria al Padre al Hijo y al Espíritu Santo.

Coro: Como era en un principio ahora y siempre por los siglos de los siglos. Amén.

SEXTA INTENCIÓN: Por las Obligaciones de todos los aquí presentes.

Padre Nuestro que estás en los cielos...

Hombre: Dios te salve María llena

Hombre: TRES AVE MARÍAS A MARÍA SANTÍSIMA PARA QUE RECOJA EL ALMA DE NUESTRO HERMANO.

Dios te salve María llena eres de Gracia, el Señor es contigo, bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre Jesús.

Coro: Santa María Madre de Dios..

Hombre: Dios de salve María llena eres de Gracia el Señor es contigo bendita tú entre las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre Jesús.

Coro: Santa María, Madre de Dios...

Hombre: Dios te salve María llena eres de Gracia, el Señor es contigo y bendita tú entre las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre Jesús.

Coro: Santa María, Madre de Dios...

Hombre: Gloria al Padre al Hijo y al Espíritu Santo.

Coro: Como era un un Principio ahora y siempre por los siglos de los siglos Amén.

Hombre: UNA SALVE A LA SANTÍSIMA VIRGEN PARA QUE LO CUBRA EN EL RIGOR DE SU SANTO ESCAPULARIO Y LO TENGA EN SUS MANOS.

(Todos en silencio rezando la Salve)

(Hombre Finaliza diciendo): QUE TU ALMA DESCANSE EN PAZ.

Coro: Amén.

GALIZA INFORMANTES 1999:1-3

El texto refleja el pacto que desde la colectividad. Esto es, entre individuos que se relacionan en calidad de MIEMBROS de un colectivo. El pacto se realiza con la trascendencia por el alma de Francisco “*de Tato*” sin la presencia eclesial.

Características del mismo:

Es dirigido por un hombre, éste se erige en “sacerdote” de este acto, que es seguido por el resto de la comunidad.

1.- La jerarquía existe en el *Alén*: “San Pedro que tiene la ley te conforte” y “Pide a Dios por nosotros”.

Este petición se “cierra” nombrándola tres veces (el número tres en esta parroquia corresponde a un cierre ritual, ello lo muestro en la curación de las *beloiñas*); en la misma existe la “ayuda” que San Pedro le puede aportar y a su vez la “ayuda” que el difunto nos puede aportar a los vivos.

2.- La cuarta intención es por “todos los difuntos de la casa”. Tal como veremos a continuación se cuenta que recientemente en Corrubedo el hecho de no rezar por todos los difuntos de la casa durante un velatorio, ha provocado la manifestación de los mismos por medio de ruidos diversos.

Sostengo que la narrativa vivencial es un importante soporte de referencia para seguir realizando gestos, actitudes, y, en este caso, la oración por “todos los difuntos de la casa”.

Lo voy a exponer en el propio testimonio de la protagonista

El hecho que narra tía Carmiña ocurrió en su aldea hace siete años.

Tía Carmiña: Os de Guillermo, morreulle o pai, e ao morrer o pai, unha foi rezar o rosario, e rezou, que esa casa foi comprada, pero non rezou por os difuntos da casa, e tan pronto aquelou

de rezar uns golpazos, alí escaparon todas asustadas, todas caladiñas disque un ruído naquela casa, e decían as mulleres que estaba alí no velatorio. Isto foi, por non rezar, por os de esta casa, vamos a rezar por os difuntos de esta casa, porque non rezaron por os difuntos de aquela casa e disque uns golpazos criminales, o contaron para o outro día.

-Hai o que nos pasou a noite no velatorio.

-¿E lojo?

-Rezamos por os difuntos, pero non rezamos por os difuntos de esa caa e resulta que uns golpazos e eran uns golpazos enormes. Ves aínda pasan cousas así.

Eu: E fai moito de ese velatorio.

Tía Carmiña: Non, fará sete ou oito anos.

Ibid:17

En este relato as persoas asistentes al velatorio non tiveron en consideración a los antigos propietarios difuntos de esa casa. Con lo cual, el sonido que las mujeres oyen, es atribuido a la manifestación de protesta por parte de los difuntos.

Esta situación muestra la importancia que tiene la casa en la que ha vivido el difunto para su posterior manifestación desde el más allá. El espacio físico de la casa, así como el cementerio, la iglesia y los caminos que unen las siete parroquias, son los principales recorridos en las manifestaciones de los difuntos. A esto se suman todos aquellos lugares en los que va a acaecer un nuevo fallecimiento. Los “trabajos” que realizan las almas del purgatorio, se “conocen” perfectamente en el mundo de los vivos.

Son únicamente las mujeres las que se asustan. En el relato la presencia de los hombres es prácticamente invisible.

El hecho ocurre hace unos siete u ocho años, se encuentra dentro de la década de los noventa. En ésta década escasean enormemente nuevos hechos vivenciales con los difuntos, esto está manifestado en la expresión que dicen las mujeres: “Aún ocurren cosas así”.

3.-La quinta intención es por las Benditas Almas del Purgatorio. Es en la *Compañía* donde el difunto se “mide”, y desde ese lugar se comunica con los vivos (antes de llegar a la Gloria de Dios) y es así como lo sostiene la narrativa vivencial cuyo substrato es la creencia religiosa católica de la comunidad.

4.- Sexto: “Por las obligaciones de todos los aquí presentes”.

5.- Finaliza pactando con la Virgen para que recoja su alma y descanse en paz.

Toda la petición se “cierra” en el número siete con el gesto de bendecir al difunto con la rama de olivo y el agua bendecida en Pascua.

Junto a la bendición del difunto por parte de la comunidad, se halla en la parroquia de Olveira el gesto de no permitir que el difunto lleve ningún objeto bendecido en el ataúd; esta acción tiene como base el trasfondo de la narrativa vivencial, que todas las generaciones nacidas durante el siglo veinte hemos oído pero que ahora han decaído notablemente.

Voy a comenzar por evocar mi propia narrativa vivida en la aldea de Bretal. Desde este momento de redacción.

Cando morre unha persona e se lle pon un hábito, si esa persona non foi boa, andara penando por a parroquia hasta que chegue un vivo e lle rache o hábito por o medio, entón queda liberado. Esto ocorreu aquí na nosa parroquia.

ROSA, MIS RELATOS BIOGRÁFICOS: 2000.07.23,7

Este testimonio surge de mi evocación de la narrativa de la aldea. No recuerdo a qué persona le ocurrió esta vivencia, pero sí recuerdo que si no se llevaba un hábito con el suficiente grado de buenas acciones en la vida, éste hábito pesaba sobre el alma del difunto, necesitando éste que un vivo le liberara. De aquí que la colectividad haga una trasposición: “¿Hasta qué punto todas las personas que mueren, aunque no lleven hábito, pueden llevar algo bendecido con ellas?”. Si sus acciones no son suficientemente buenas el objeto bendecido puede pesar sobre ellas.

Esta narrativa ha sido recogida del mismo modo a lo largo de la geografía gallega. A este respecto don Ramón OTERO PEDRAYO recoge en su *Historia de Galiza*.

As máis das veces veñen para que lle “rachen o hábito”. Créese que os difuntos que foron á cova levando enriba cousas santas, ou sexa, medallas, reliquias, cruces, cousas bentas, ou foron empanados co hábito dunha orden ou cofradía relixiosa, non poden entrar no inferno, se foron condenados, namentras non lle tiren esas cousas que levan. Daquela como non poden descansar deica non estaren no lugar para onde foron destiñados, veñen pedir ós vivos que os despoxen das cousas boas que levan. O mais común é o hábito. O hábito téñenllo que rachar, o cual non se fai sin perigro certo para quen lle empresta iste servicio.

OTERO PEDRAYO Ramón:423

El texto muestra las dificultades que puede conllevar en el viaje del mas allá el hecho de llevar objetos bendecidos. Del mismo modo Secundina “*de Tato*”, que es la mujer que ha amortajado en la aldea de Bretal (parroquia de Olveira) desde inicios de los años mil novecientos cincuenta hasta inicios de los años mil novecientos noventa, nos va a exponer su propio testimonio a este respecto.

Recogido en el documento etnográfico *Transcripción da grabación reliaza o vernos 17 de setembro na casa de Secundina de Tato*.

Secundina: Tampouco non é ben que leve o difunto unha cousa bendecida.

Eu: E como é que leva sempre un rosario na man.

Secundina: Sí, pero despois sácanos antes de cerrar a caixa. E alí donde Domitila cando morreu.(ocurre en julio de 1999), eu lles dixen que lle sacaran o rosario. Pero o rosario non estaba bendecido, unha cuñada xa lle pusera un que non estaba bendecido.

GALIZA INFORMANTES 1999:15

Aparece aquí la importancia de no permitir que el difunto lleve nada bendecido para realizar su “viaje”.

La primera vez que veo realizar este gesto es en el cementerio de Pasai San Pedro (Gipuzkoa). Es el año 1994, y acudo al entierro del padre de una amiga. Mi sorpresa fue grande cuando, en el momento en que los enterradores van a introducir el ataúd, la viuda levanta el brazo, les manda parar y, sin mediar palabra, arranca con fuerza la cruz del ataúd y se queda con ella. La viuda es originaria de la parroquia de Corrubedo.

Posteriormente, pregunto a esta mujer por qué ha realizado este gesto. Y ella me responderá que es porque la cruz está bendecida y no puede ir con el difunto. (Esta mujer ha nacido a inicios de la década de los años mil novecientos treinta y ha emigrado a Euskal Herria a inicios de los años mil novecientos cincuenta).

Tanto en el contexto cultural vasco como en el gallego las mujeres bendicen al difunto con el ramo de olivo. Tengo constancia de este gesto en las poblaciones gipuzkoanas de Pasai Donibane y Aia.

2.3. LA “SALIDA” DEL ALMA DE LA CASA DEL DIFUNTO.

A lo largo de este siglo, tanto en el contexto cultural vasco como gallego, ha existido una determinada simbolización en la casa para que saliera el alma del difunto.

En el momento de realizar esta investigación dicha simbología se halla vigente en mis dos parroquias estudiadas dentro del contexto cultural gallego.

A continuación voy a mostrar la simbolización correspondiente a la parroquia de Corrubedo. Narrada por tía Carmiña “*A Vixana*”, nacida en la década de los años mil novecientos treinta. Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.05,4-12:56*

Eu: Actualmente decides a frase.

Tía Carmiña: A min enseñáronme, a min enseñaronme, son sei si o din ou non.

Eu: Non a din en voz alta.

Tía Carmiña: Non, non, non. Ademais a din as que quedan de último, porque a xente sale e despois queda unha para cerrar a casa, e esas son as que teñen que decir: “**e vamos vivos e mortos**”, cando se cerran as portas.

GALIZA INFORMANTES 1999:19

La misma simbología utilizada en Corrubedo existe también en Carreira, ambas poblaciones están unidas por playas en una distancia de pocos kilómetros.

Quiero señalar que en la invitación a salir de la casa (a vivos y muertos) se halla vigente la existencia de la narrativa vivencial del primer tercio de este siglo veinte respecto al carácter premonitorio de la Santa Compañía., en el que los espíritus de vivos y muertos realizaban el ritual funerario del moribundo. (Ello se halla desarrollado en el capítulo de los aparecidos).

En ambos lugares tienen la misma imploración cuando sale el difunto de la casa, y en uno de ellos (Corrubedo) existe un caso de olvido y las consecuencias del mismo.

Recogido en el mismo documento arriba indicado.

Pero en Carreira pasou un caso, bueno antes enterrábanse o difunto e despois había o funeral, e cando sale un difunto ai que decir: “Vamos, e vamos todos, vamos vivos e mortos” (aino que

decir unha persona, e non o dixeron, e quedou alí a sombra do difunto alí na casa, e despois veían aquela sombra sempre, aquela sombra, porque foronse para o funeral pero non dixeron nada, e despois vían aquela sombra, todos os días aquela sombra). Esto oíno a unha tía miña, cambiaban a vela, non había electricidade, cambiaban a vela, iban para outro sitio, e sempre aquela sombrina, e despois dixeron: A ver si alguen non dixo que se fora de aquí a alma, sempre pensando dios mío.

Foron a falar co cura e dixo: Mirade o que podedes facer é de ter unha misa, vouye a ter unha misa por esa alma, e decide: “Vamos e vamos todos, vamos vivos e mortos, esta misa é por a alma de fulano”. E acabouse a sombra non tiveron mais....Ademais din as que quedan de último, porque a xente sale e despois queda unha para cerrar a casa, e esas son as que teñen que decir, e vamos vivos e mortos cando se cerran as portas.

Eu: Normalmente quen cerra a casa é unha veciña.

Tía Carmiña: Claro unha veciña ou un familiar ou o que sea, aí que ir. A que cerra a casa teno que decir.

Ibid:18-19

El relato de la “sombra” del difunto es la justificación para que los vivos realicen la oración, en la cual se invita al difunto, nombrándole, a que salga de la casa.

Para todo lo relacionado con los difuntos acuden al sacerdote. Este será quien encuentre la solución, ya que estamos ante la persona a la que el colectivo social otorga la cualidad de pactar con los dos mundos, el de los vivos y los muertos; de aquí que siempre se acuda a él. El sacerdote refuerza la efectividad de la petición de que salga de la casa el alma del difunto mediante la frase: “*Vamos e vamos todos, vamos vivos e mortos*”, y es él quien aconseja a la familia que digan esta frase durante la celebración de la misa junto con el nombre del difunto. De este modo desaparece la “sombra”, es decir, el alma del difunto definitivamente abandona la casa.

En las narraciones que se remontan a todo este siglo, no detecto en la parroquia de Olveira ningún relato referente a la “sombra” del difunto, es decir cuando su alma no ha salido aún de la casa. Sin embargo, sí respetan de forma rigurosa el hecho de dejar la puerta de la casa algo abierta para que salga el alma del difunto, ya sea en invierno o verano. Sin embargo, en Corrubedo cierran todas las puertas, y el alma del difunto saldrá con la invitación verbal del vivo. Incluimos ahora las propias palabras de tía Carmiña, que nació en la década de los años mil novecientos treinta.

Eu: En Bretal ai costumbre de deixar sempre a porta da casa aberta aunque sea inverno, porque disque así de ese modo a alma pode salir por a porta. Aquí en Corrubedo hai esa costumbre.

ía Carmiña: Non, aquí cérranse as portas, si vai frío están todas as portas cerradas, as portas xa as abren eles cando queren, abren as portas e ti non te enteras, as portas non aquelan nada.

Ibid:19

Tía Carmiña justifica que no es necesario dejar las puertas abiertas puesto que el difunto “si quiere ya las abre y no te enteras”. Se está refiriendo así al alma o espíritu del difunto.

A lo largo de las narrativas biográficas que aquí recojo, todos los informantes de la parroquia de Olveira han coincidido en la importancia de dejar la puerta abierta, si bien ninguna de estas personas informantes ha expresado que esto lo hacían para que de este modo pudiera salir el alma del difunto.

Lo voy a exponer en la propia narrativa de los actores sociales, en este caso, María “*de Lema*” que ha nacido en la década de los años mil novecientos cincuenta.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d’Agra vernes 24 de xullo de 1998-9:32*
Transcripción da grabación realizada o xoves día 23.07.1998 as 4:35

María: estando nun velatorio, cerráronse todas as portas da casa de repente, sin vento, e a xente dentro, e xente maior: Hai Jesus. E eu abrin as portas.

Según dín , miña nai e toda a xente, que as portas cando está o morto non poden estar cerradas, teñen que estar abertas.

Ego: E por qué.

María: Eso xa mo dixó miña nai, e ela tampouco o sabía, di que xa era cousa da súa nai. Pero eu vexo que ninguén cerra as portas. A porta principal está aberta, a veces eu teño feito adrede, adrede, entrar, decír: Buenas noches, e cerrar a porta. E sempre, alguien se levanta a abrila.

Ego: A porta da casa e da habitación.

María: A da habitación donde está o morto sempre está aberta, pero a da casa, a da saída a da saída. Temos pasado frío, e eu mirando pa porta seguido, a veces acompañando toda a noite cos amigos o xente da miña aldea.

GALIZA INFORMANTES 1998:12

Características de la narrativa:

La puerta de entrada a la casa siempre está abierta durante los velatorios, incluso en las frías noches de invierno. María pone a prueba ésta tradición y la reacción se produce inmediatamente: vuelven a abrir la puerta.

Ni María ni su madre conocen el significado explícito de este gesto (y por ello no lo explican), si bien en él está implícita la salida del alma del difunto.

Del mismo modo, en el relato biográfico de Secundina “*de Tato*” de setenta y cinco años, se refleja esta situación. *Secundina de Tato amortaxando en Bretal. Transcripción da grabación realizada o vernes 17 de setembro en Oleiros.*

Eu: E aí a costumbre de deixar a porta da casa aberta.

Secundina: Non é ben tela cerrada.

Eu: En Corrubedo cerrana.

Secundina: Pois eu teño oído que non é ben cerrala cando está o difunto na casa, por qué non sei.

GALIZA INFORMANTES 1999:15

Fuí testigo de ésta situación la noche del veinticuatro de diciembre de 1999, durante el velatorio de Francisco “*de Tato*”, de la parroquia de Olveira.

Es una casa de labranza, con dos hermosas cocinas contiguas; al fondo se halla la cocina antigua con la *lareira* encendida, y a continuación la cocina moderna con la calefacción encendida. Ambas cocinas están repletas de hombres de todos los grupos de edad. Luego está la sala mortuoria, en el amplio salón comedor de la casa, donde están situadas varias sillas, y donde nos sentamos las mujeres. Pero en esta sala las mujeres que tienen preferencia son las de la familia (cercana o extensa). El resto de las mujeres del vecindario, si no tienen sitio, se tienen que sentar a la entrada de la casa.

He observado durante la noche, cómo en esta casa, la puerta de la calle no se ha cerrado, pese al fuerte viento, lluvia y frío que hacía. A esto hay que añadir que en el recibidor no había calefacción. Soy testigo de cómo las mujeres vecinas, y yo entre ellas, incluyendo a todos los grupos de edad, hemos estado en este espacio durante toda la noche y hacía frío. Nadie cerró la puerta.

El 10 de junio de 2000, hallándome en la redacción de esta tesis, fallece en la parroquia de Olveira, *madriña* Manuela de Pérez, mi tía abuela. Sin que yo formule pregunta alguna, Gelucha que nació en la década de los años mil novecientos cincuenta, me dirá que la puerta de la casa permaneció abierta durante toda la noche, pese a la lluvia.

Detecto en las informantes nacidas en la década de los años cincuenta una especial atención a este gesto de su parroquia.

En Euskal Herria, tengo el testimonio de la informante Mari Karmen Lamberri, nacida en la década de los años mil novecientos treinta. Durante su infancia y adolescencia, ella ha visto en un caserío de la población gipuzkoana de Tolosa retirar la teja, y ella esperaba ver una paloma blanca simbolizando al alma de la difunta. (Esto se halla expuesto en el capítulo “El simbolismo de la casa en Euskal Herria”). Según mi informante [Josu] Nazabal, esta costumbre la ha visto en diferentes caseríos del Goierri durante su infancia, transcurrida en la década de los años mil novecientos treinta. Sin embargo, en el contexto vasco, mis informantes no me han narrado ningún gesto vigente en el momento actual.

El hecho de dejar la puerta abierta durante el velatorio en la aldea de Bretal (parroquia de Olveira), tiene un sentido ritual al que los informantes nacidos a lo largo de este siglo veinte no le confieren un significado explícito. Este es el consenso tal como yo lo he comprobado en esta investigación, si bien en todos los informantes está presente el significado implícito de la salida del alma del difunto.

2.4. LA HORA DE LA MUERTE: ENTRE DIOS Y NUESTRA BIOLOGÍA.

Voy a exponer tres aspectos:

- a) El testimonio de un informante que reivindica “saber” el momento que llega la muerte expresado por la propia persona que lo vive.
 - b) Los pactos realizados con la trascendencia para negociar una muerte en lugar de otra.
 - c) Los informantes reflexionan sobre el tiempo que se nos concede de vida
- a) Voy a comenzar por exponer la reivindicación de un informante, que espera que su moribunda esposa le comunique que ha llegado la hora de su muerte.

El 24 de diciembre de 1999 estoy en la parroquia de Olveira en el velatorio de Francisco “*de Tato*”. Son las diez de la noche y me dispongo a salir del velatorio, miro hacia el espacio de los hombres y veo a mi informante Francisco Pego, que nació en la década de los años mil novecientos veinte y cuya esposa, tía Juanita de Montemuiño, ha fallecido recientemente. Este hombre estaba vestido de luto, con una camisa negra. Me acerco a él y le doy el pésame. Me refirió que lo más doloroso para él de la muerte de su esposa ha sido el hecho de que ella no le

comunicara que la muerte ya se acercaba y con lágrimas en los ojos me dijo: “*si realmente eres gallego has de saber cando morres*⁷⁷”.

Esta frase resume en sí la expresión de toda una síntesis biográfica en la que la pedagogía premonitoria es una realidad activada en el colectivo. Ello lo desarrollo más ampliamente en el capítulo de los aparecidos.

No obstante la plasmación de este aspecto premonitorio en el ethos cultural gallego no es más que un matiz del mismo, como veremos a continuación.

b) Junto a esta realidad de querer “saber” cuándo llega el momento de la muerte, se hallan los pactos realizados ante Dios por las personas que rodean al moribundo en la hora de la muerte, así como las reflexiones de mis informantes sobre el tiempo que se nos concede de vida. Todo ello tiene un trasfondo cristiano. Sin embargo, también existe una reflexión sobre la hora de la muerte cuyo trasfondo es simplemente nuestra propia biología. Lo expongo a continuación.

Los pactos realizados con Dios los voy a mostrar a través de la informante Secundina “*de Tato*”, que nació en la década de los años mil novecientos treinta. En este caso presencié *in situ* dichos pactos durante el velatorio de su sobrino Francisco “*de Tato*”. Secundina va narrando aspectos positivos de la personalidad y vida de su sobrino difunto para concluir en los pactos que ella realiza con Dios ofreciendo su vida a cambio de la de él, pero ella sigue reflexionando, en voz alta, que nada se puede hacer ya que es Dios quien nos señala el momento de la muerte. Esto se produce el día 24.12.1999, y se desarrolla durante el velatorio de Francisco “*de Tato*”.

Recogido en el diario etnográfico: *Casa d’Agra 1999.12.26,7-9:34*

Serán as sete e cuarto da tarde cando de pronto oio a Tía Secundina de Tato narrar, non tiña grabadora nese momento, sigo a miña memoria.

Era como unha plegaria chea de sentimento, narraba aspectos da personalidade do seu sobriño, e decía algo así:

“Ti sempre tiñas unhas palabras de tranquilidade para os demais, non te queixabas de nada e a todos dábasnos paz. Ti que vaste para alá cheo de cilicios, xa non necesitas padecer mais meu fillo. Eu pidínlle tantas veces ao Señor que me levara a min e que te deixara a ti, pero o Señor non o quiso así, porque a min todavía non me chegou a miña hora pero a ti si te chegou a túa.

O Señor dounos tan pouco tempo para disfrutar de ti, vaste tan xoven.

Meu filliño da alma pedirás por nós que quedamos aquí desfeitos sin ti.”

GALIZA INFORMANTES 1999:6

⁷⁷ Traducción al castellano: “si realmente eres gallego tienes que conocer el momento de tu muerte”.

Este texto tiene dos aspectos:

1.- Evoca las acciones buenas de la vida de su sobrino. En este caso esta informante me ha proporcionado en sus relatos biográficos el trasfondo que se halla detrás de esta “narrativa de la vida del difunto”, que tiene una característica especial: la de recordar las buenas acciones del mismo. En dicha narrativa se halla el pacto con San Miguel para que sus buenas acciones pesen en la balanza del bien y tenga un encaminamiento del alma más llevadero. En los relatos biográficos de Secundina, en los mismos se hallan la pedagogía aprendida desde niña, de forma oral, no escrita, me narra la siguiente oración que ella ha rezado, hasta la década de los años ochenta, en los velatorios después de amortajar a los difuntos.

Eu: Acórdaste de algunha das oracions que rezabas?.

Secundina: O rosario, e despois decía: SEÑOR NO SEAS SU JUEZ, SÉ SU SALVADOR, POR TU SANTO ESCAPULARIO, LLÉVALO CONTIGO AL CIELO, Y A SAN MIGUEL ARCÁNGEL PARA QUE LE PESE EL ALMA EN LAS PESAS DEL BIEN, A SAN PEDRO PARA QUE LE ABRA LAS PUERTAS DEL CIELO Y A TODOS LOS SANTOS DE LA CORTE CELESTIAL PARA QUE SE ACUERDEN DEL ALMA DE NUESTRO HERMANO DIFUNTO.

Eu: Que tiña algun libro.

Secundina: Non, era de memoria. De pequena as aprendín de tía Ramona que andaba co peixe, e ten dormido aquí na nosa casa, e eu era unha rapaza e dormía con ela, e enseñábame as oracions.

GALIZA INFORMANTES 1999:2-3

Como podemos observar en esta oración, existe en ella un juicio de las obras realizadas por el alma del difunto, y en su invocación aparece claramente una auténtica jerarquía.

El Juez es el Señor. San Miguel Arcángel es quien realiza la acción de pesar en la balanza las acciones del alma del difunto. San Pedro tiene las llaves del cielo y la facultad de dejarle pasar, pero además está rodeado de toda la corte de santos celestiales. Y desde la tierra, ella pacta con ellos recordándoles las buenas obras de su difunto sobrino.

c) -El tiempo de vida que se nos concede según nuestras creencias religiosas; de aquí proviene el pacto que Secundina hace respecto al alma de su sobrino con Dios. Ella intentó negociar con la trascendencia ofreciendo su vida por la de su sobrino, pero no lo consiguió. De aquí que concluya, “a mi todavía no me ha llegado mi hora y a ti, sí”. Esta reflexión la constato muy

generalizada y asentada en la generación nacida en la década de los años mil novecientos treinta. Por ello, del mismo modo otra mujer de ésta generación dirá respecto al tiempo que se nos concede de vida lo que expongo a continuación. El testimonio corresponde a tía Carmiña “A Vixana” de la parroquia de Corrubedo.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.08.06,5-16:28 Transcripción de la grabación realizada 1999.07.26,1*

Tía Carmiña: Mira, había un padre cando eu era rapaza pequena que nos explicaba e decía: Mirar queridos míos, de aquela non se falaba tan claro porque había outra cousa. Cuando se crea un niño Dios le pone una pila, a unos le ponen una pila pequena son los que se mueren de niños, a otros le ponen una pila mediana, esos se mueren de jóvenes, y a otros le ponen una pila muy grande, son los que se mueren de viejos, de muy ancianos, pero todos nacemos con una pila. Cuando se gasta es cuando tenemos que irnos. Así que si a min a pila se me vai gastando adios.

GALIZA INFORMANTES 1999:41

Esta informante nos narra la enseñanza que ella recibía de niña de los padres misioneros que predicaban en las diversas parroquias durante la Semana Santa, realizando una enorme labor pedagógica en su época. Aquí se muestra claramente que el tiempo de vida de una persona depende del concedido por el Creador. De aquí la reflexión que realiza Secundina “de Tato” ante su difunto sobrino: “Te llegó tu hora”.

Sin embargo, respecto al tiempo de vida que se nos concede, también ha existido en la simbología cultural gallega, hasta tiempos recientes, otra cosmovisión diferente de la anterior.

La voy a exponer, narrada por Tía Manuela “A Tata”, que nació en la década de los años mil novecientos treinta en la aldea de Goianes (Boiro) y corresponde a su abuelo que era sabio y vivió cien años.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.09.26,7-10:33 Transcripción da grabación realizada no tren de Santiago destino Irun 1999.09.24*

Cierro y abro.

Estábame comentando que o seu abuelo miraba as venas das muñecas e con eso xa sabía o que iba a vivir unha persona y lle dixo ao matrimonio da súa filla (os pais da Tata).

(A Tata): E dixo: meu fillo, ela lévache catro anos, pero has de saber que ti morres antes eh. El o sabía por os nombres os apellidos e Adán y Eva. E papá morreu con cincuenta e seis anos era rapaz, e mamá quedou.

El texto muestra una cosmovisión diferente a la cristiana respecto al tiempo que vamos a vivir.

En este entran otros elementos como son:

- 1.- Elementos biológicos propios de la persona: características específicas de las venas.
- 2.- El nombre que se da a una criatura en el momento de nacer, unido a los dos apellidos.
- 3.- No recuerda la relación que el abuelo daba a la mención de Adán y Eva.

Existe una importante diferencia en ambas cosmovisiones:

En la cristiana, el tiempo de vida de una persona depende de Dios.

En la del “sabio”, el tiempo de vida de una persona está inscrito en su propia biología: las venas, la herencia que te dan los padres con la idiosincrasia de tu nombre y los dos apellidos de ambos progenitores, y la relación con nuestros primeros padres Adán y Eva. (Esta tercera no se puede analizar por carecer de más datos).

Los tres elementos aquí expuestos:

- el conocer la propia persona el momento en que le llega la muerte y comunicarlo,
- pactar con la trascendencia ofreciendo una vida en lugar de otra, y
- reflexionar sobre el tiempo que se nos concede de vida. Aquí encontramos la visión cristiana, y la visión insertada en la biología.

Todo ello nos muestra la variedad de matices en el diálogo con la muerte que existe en la cultura gallega. De aquí que al intentar formular un Ethos gallego respecto a cómo se concibe la muerte, necesito profundizar más en dicha cultura.

En esta investigación sólo puedo mostrar matices de la misma.

3.-ENTRE LA EXPRESIÓN DEL DUELO COMUNITARIO Y EL DUELO INDIVIDUAL

En el momento de realizar esta investigación, en mis dos contextos estudiados, la expresión del duelo comunitario se ha reducido en el tiempo y ha cambiado su manifestación desde la mitad de este siglo veinte hasta el final del mismo. El duelo individual tiene hoy día un peso mayor que el que tenía a mediados de este siglo veinte. No obstante ambas manifestaciones de duelo, el comunitario y el duelo individual, siguen produciéndose.

La manifestación del duelo comunitario abarca desde la expresión consensuada de una determinada actitud de las emociones, hasta la expresión estética del luto. Voy a mostrar ambos aspectos.

3.1.- MANEJO DE LAS EMOCIONES.

En primer lugar desarrollaré el manejo de las emociones tanto a nivel individual como social. Para ello comenzaremos reflexionando sobre ello con el antropólogo Marcel MAUSS en su monografía *Essais de Sociologie* (1969). En ésta obra dedica un capítulo a “*L’expression obligatoire des sentiments*”; desarrolla ahí la tesis de que las lágrimas no agotan las expresiones de sentimientos con una única vertiente psicológica o fisiológica, pues éstos confluyen básicamente a nivel social. Y es aquí donde se refleja tanto la espontaneidad como la obligación mas perfecta..

Este aspecto social de la manifestación de los sentimientos, lo matizo en mis análisis con su confluencia en la memoria colectiva. En ésta se hallan todas las posibilidades de expresión inmersas en una descripción densa.

Siempre que actuemos como observadores participantes de un acto social, debemos considerar que las expresiones de sentimientos se hallan en un consenso de descripción densa, y solamente los relatos biográficos de cada uno de los actores sociales son los que dan significación concreta a su propia expresión de sentimientos.

Voy a comenzar por el contexto cultural gallego Para ello voy mostrar en un primer momento una expresión de duelo comunitario ocurrido en 1920, si bien no corresponde a mis parroquias estudiadas. Lo incluyo aquí puesto que el testimonio que expongo a continuación tiene la validez de la “mirada” de las maestras, que eran urbanas en su mayoría, y venían a trabajar a las aldeas.

En el momento en que yo hago esta recogida de campo, doña María Cigarrán cuenta con ciento dos años. Estos hechos suceden en 1920, Doña María va de maestra a la aldea de Cespón (Coruña), es la primera vez que se pone en contacto con la vida rural, hasta ese momento su vida transcurrió en la ciudad de Santiago.

Lo expongo en sus propias palabras.

Doña María Cigarrán. TRANSCRIPCIÓN DA GRABACIÓN REALIZADA EN SANTIAGO, C/ Pitelos nº2 o día 13 de xullo de 1999, martes. Documento realizado en C/ Pablo-Enea 1999.08.09,1-12:26

Eu: Como eran los velatorios en 1920.

Doña María: En 1920 tenía yo veinticuatro años, y en la aldea pasaban la noche los vecinos y amigos, pasaban la noche con los familiares en la cocina si era el invierno al calor de la lareira.

Eu: Usted fue a alguno.

Doña María: No, no, yo a velatorios no, yo siempre tuve eso de no hacer distinciones, si iba a uno tenía que ir a todos, que esas cosas se miran mucho en la aldea, no fui a ninguno, pero se por referencias que pasaban la noche con la familia, y en la lareira al calor de la lumbre, y había eso sí, porque yo por el día iba a rezar el rosario, y entonces tenían un pocillo con agua bendita de la que se bendecía el día de Jueves santo y con un ramito de oliva y de vez en cuando salpicaban eso sí. Pero ya en mi tiempo iban llorando detrás cuando se llevaba al cementerio, iba la gente llorando, y esto si que me paso a mi que se me murió una señora en una ocasión, y yo el domingo fui a misa, y la gente en la misa se aplicaba por el difunto, y allí una llorera, allí la gente en la iglesia antes de empezar la misa, allí reunida y llorando y tan compungidos que a mi me hicieron llorar, porque estaban con tanto sentimiento, a min fisesteme eso, a min me diste tanto, todas las cosas buenas que hizo, y ya no te puedo pagar lo que te debo, y todo en gallego, pero ya te digo, que después fue las primeras veces que ya a lo último yo estuve allí seis años y medio fue mi primera escuela, luego pedí para la parroquia inmediata que tenía la vivienda en la carretera para mí era más cómodo, yo fui para Dealo en el año veinticinco, y a Cespón en el año treinta y uno....tengo constancia por lo menos mientras yo estuve allí, porque yo a la casa de todos iba a dar el pésame y rezaba el rosario. La gente estaba allí, relevándose pero está todo el día con la familia, turnándose salen unos y entran otros, constantemente está la casa llena de gente, pero no están siempre los mismos, se turnan, eso sí, eso lo presencié yo.

GALIZA INFORMANTES 1999:2

Este texto tiene las siguientes características:

1. En 1920 Doña Maria está cómo maestra de escuela en la aldea, y decide no acudir a los velatorios para no hacer distinciones. Sin embargo, acude a rezar el rosario. Este hecho también me es narrado en Bretal por *Madriña* Manuela nacida en 1910. Doña Joaquina, que será la maestra de escuela desde la década de los años mil novecientos treinta, no acudía a los velatorios, pero sí iba a despedirse del difunto rezando ella un rosario.
2. El duelo vivido por toda la aldea representa el último homenaje al difunto; el difunto pertenece a la comunidad, no solo a su casa. Por lo tanto, la comunidad drena en conjunto la emoción de la pérdida de uno de sus miembros y se recompone a sí misma ante la ausencia de dicho miembro. Se reclaman para la Memoria colectiva las buenas acciones del difunto.
3. Toda la gente de la aldea pasa por la casa del difunto.

A continuación voy a exponer la expresión del duelo durante el rito funerario (que abarca desde el amortajamiento hasta el sepelio). Nos situamos en el momento de este trabajo de campo y examinamos cómo se produce la expresión de las emociones en las zonas rurales del contexto cultural gallego.

Hasta la década de los años mil novecientos treinta, las generaciones nacidas han vivido en su recorrido biográfico la expresión de sus emociones en la colectividad durante el rito funerario y el periodo de duelo, con características similares al testimonio que nos ofrece la maestra de la escuela de la población rural coruñesa de Cespón, doña Maria Cigarrán. Estas generaciones han adoptado el cambio manifestado en esta última década del siglo veinte: el llanto silencioso.

Voy a mostrarlo con el testimonio de una mujer nacida en la década de los años mil novecientos treinta en San Pedro de Muros (Xuño- prov. De Coruña), próxima a mis parroquias unos quince kilómetros. Esta mujer cuida de la iglesia y ella narra cómo vivió el velatorio de su marido, que falleció en enero de 1998. Ella nos muestra la situación actual en los velatorios, donde se manifiestan dos elementos muy importantes de cambio consensuados definitivamente en esta última década del siglo veinte: no narrar la vida del difunto y no llorar en voz alta. A continuación la propia informante nos lo va a mostrar.

Recogido en el documento etnográfico Casa d'Agra vernes 31 de xullo de 1998-14:43

Ego: Ahora cambiaron os velatorios a como era antes.

Muller: Sí, cambiaron moito, agora as mulleres xa non fan as tolerías de chorar tanto e contar a vida, agora están caladas e choran un pouco de alto cando levan a caixa da casa, pero nada mais.

A min agora cando me morreu o meu marido as bagullas chegábanme ao chan, pero de alto non chorín.

Ego: E si é un home o que queda viudo non chora.

Muller: Non, os homes non, choran as mulleres da familia.

GALIZA INFORMANTES 1998:7

Ante la reciente muerte de su esposo, mi informante, llorará en voz baja, si bien lo hará un poco más fuerte en el momento de salir el difunto de la casa. Sin embargo, los hombres no lloran, en caso de ser ellos los que quedan viudos, el llanto lo realizan las mujeres de la familia.

Respecto al hecho de no llorar en voz alta, lo he constatado en el velatorio de Francisco “*de Tato*” la noche del veinticuatro de diciembre al veinticinco de 1999 en la aldea de Bretal. Era un chico joven nacido en la década de los años sesenta, y el llanto en voz alta lo realiza la madre y la tía en el momento de salir el difunto de la casa.

La narrativa de la aldea “recuerda” a los hombres que no deben llorar durante el proceso del rito funerario. A este respecto Secundina de “*Tato*” nacida en la década de los años treinta, evoca una anécdota de un velatorio que explica algo por qué los hombres no suelen llorar.

Recogido en el documento etnográfico *Transcripción da grabación realizada o vernos 17 de setembro en Oleiros na casa de Secundina*.

Secundina: As mulleres eran as que choraban, os homes unha vez un viudo que choraba, un choraba por a muller e chegou outro. (e lle di): “Teña paciencia, que Dios lle dea fortaleza para criar a súa filla.

(O outro): A filla de quen compadre, a filla de quen. Xa pensaba en outra.

GALIZA INFORMANTES 1999:14

La narrativa tiene las siguientes características:

- 1.- Señala que son las mujeres las que lloraban.
- 2.- Existe esta excepción de un viudo que llora por su difunta esposa.
- 3.- Le consuela otro hombre.
- 4.- El viudo responde a las palabras de consuelo mirando hacia otra mujer.

A esto hay que añadir un segundo aspecto: el hecho de que durante el velatorio las mujeres no debían moverse del lado del difunto y estar en ayuno. Este aspecto de manifestar el dolor no ingiriendo alimentos, corresponde a la pedagogía que vivimos en la década de los años mil novecientos sesenta en la parroquia de Olveira. En la casa *Dos Nosos*, los mayores hacían una valoración del grado de dolor que la mujer representante de la casa ha soportado por el difunto en los siguientes términos:

“Estaba tan dolorida, que ni unha cunca de augua fervida podía tomar”.

ROSA, MIS RELATOS BIOGRÁFICOS: 2000.07.27

El dolor de la mujer se manifestaba, además, no ingiriendo ningún alimento. Por ello, la narrativa que expongo a continuación muestra la activación de este comportamiento desde el grupo doméstico.

Narrado en la parroquia de Olveira por María “*de Lema*” que nació en la década de los años mil novecientos cincuenta

María: Antes a xente estaba ao lado do cadáver e non querían nin ir comer, porque tiñan medo que falaran da casa porque iban comer, porque recórdome do conto do meu abuelo, o meu abuelo que estaban dúas fillas ao lado da caixa da súa nai, e unha chamábase Ramona e a outra chamábase Dolores e entonces dixeron: ala muller, veña veña víndeos.

(E as dúas fillas): Hai mi madre, mi madre, nosa madre. Hai Dios mío. Mira Doloriñas si vas ti tamén vou eu.

Risas.

María: Era o qué dirán, levantáronse as dúas e a comer.

Ibid:7

Se recuerda en la narrativa, como elemento que ha trasgredido la norma comunitaria, el hecho de que las dos hermanas dejan de velar a la madre difunta para ir a ingerir alimentos. Puesto que es normativo que cuando se les hace la invitación de que vayan a comer, la respuesta tiene que ser negativa. Pero al aceptar la invitación de ir a comer, no cumplen la norma y por ello se rememora este gesto en los grupos domésticos.

A continuación expondré la doble vertiente que se produce *in situ*: mi actitud de observadora participante de los hechos y a la vez mi propio duelo. Por ello comparto plenamente la reflexión que expresa al inicio de este capítulo el sacerdote don Ignacio Múgica, quien en su propio diálogo nos muestra que no es lo mismo hablar de la muerte que vivir la propia muerte. Del

mismo modo, yo me encuentro en esta investigación ante la situación de que no es lo mismo hablar del duelo que vivir el propio duelo. Me encuentro con esta realidad realizando mi trabajo de campo en el contexto cultural gallego.

Es el año 1998. Fallece una amiga mía de la infancia que nació a finales de la década de los años mil novecientos cincuenta: María Dolores Boo Valiño, que vivía en Santiago y que desde niña, al igual que hacia yo, siempre iba a su casa de la aldea de Bretal con su familia. Mi relación con ella recorre toda mi biografía.

En este caso se establece una fuerte comparación entre mi forma de vivir este duelo y la expresión del duelo comunitario de la aldea. Comenzaré por mostrar el duelo comunitario. Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra sábado 25 de xullo de 1998-21:05*

Fíjome, nas mulleres de uns sesenta anos salindo da igrexa e vexo moitas de elas secándose os ollos, e non son familiares da difunta, son da aldea, Sara ven donde min asombrada porque miña nai tamén votou a lagrimiña, e dime: “Pero si la abuela no está triste”. (lo dijo en castellano).

GALIZA INFORMANTES:2

Esta niña, que nació en 1986 y vive en Euskal Herria, ha pasado sus vacaciones todos los años en la aldea de Bretal. Acude por primera vez a un funeral con su abuela. La niña ha observado que a lo largo del día su abuela no estaba triste; sin embargo, llora en el funeral.

Su desconcierto me lleva a mi propia infancia. Siendo yo niña también viví esta situación en la aldea de Bretal durante el luto de mi abuela Rosa Pérez. Llegaban las vecinas a darle el pésame por mi abuelo, y la abuela se ponía a llorar con ellas y yo comprobaba que no había una continuidad en sus emociones, ya que veía a mi abuela antes y después de recibir el pésame.

Del mismo modo, la maestra de la aldea doña Joaquina, en la década de los años sesenta, nos llevó a todas las niñas al entierro de un niño de la parroquia, a ello añadir mi vivencia de dos velatorios más de la familia durante el único curso escolar que viví en la aldea de Bretal. En el primero al que acudí con la maestra, recuerdo oír los gritos de los mayores, pero yo observaba a las niñas y no lloraban. Una vez en el cementerio, en el momento de enterrar al difunto, los gritos me producen congoja y me pongo a llorar, nunca olvidaré la mirada seria de doña Joaquina que con voz enérgica me dijo algo así en castellano: “A ti no te corresponde llorar”.

Del mismo modo Mari Karmen Lamberri, que nació en la década de los años mil novecientos treinta, durante su infancia transcurrida en el caserío de la población gipuzkoana de Aduna, su

tía le advierte, ante la congoja que le produce la forma de tratar a los animales, que con eso no se sufre.

Todas las culturas enseñan a manejar las emociones a sus miembros; esto se produce básicamente a nivel intergeneracional y en el grupo doméstico. Luego, el segundo nivel estará en el grupo de edad y de género al que cada uno de los individuos-miembros pertenecemos; en ellos se halla el consenso de nuestra expresividad emocional.

Siguiendo con el funeral de Maria Dolores Boo Valiño, voy a exponer el testimonio del hermano de la difunta, Boo, de cuarenta y cuatro años que ha vivido a lo largo de su biografía en Santiago y Vigo, pero siempre con la referencia de la aldea. El nos expone como se siente ante la actuación de la comunidad.

Recogido en el documento etnográfico: Casa d'Agra domingo 26 de xullo de 1998 – 20:05

Boo: A min gustoume moito, eu non soporto os intierros das cidades, nin me gustan os tanatorios, a xente da moita calor, e ademais teñen o xesto hasta de chorar.

Antes de salir da casa miña nai díxonos a meu irmán e a mín que unha vez enterrada a miña irmán, que vaiamos para a porta do cemiterio os dous, para que nos den o pésame, e que non pase como cando morreu o meu pai, que nós non sabíamos nada e a xente buscándonos e nós xa nos fóramos.

Ego: Cómo os daban o pésame.

Boo: O pésame dos homes é ritual, formal, daban a man e decían: “Acompáñoche no sentimento”. Si eran amigos igual non decían nada solo facían un xesto, e as mulleres todas dábanos un bico. O pésame é dos homes, e as mulleres da familia a consolalas, a miña nai nadie lle dou o pésame formal.

Lle daban bicos, abrazos e lle decían: Bueno muller resignación, ou cousas parecidas.

GALIZA DIARIO ETNOGRÁFICO 1998:3

Este informante nos muestra las siguientes características:

El hecho de ver llorar a sus vecinos, supone para él una forma de sentirse acompañado.

El pésame que él recibe lo percibe como ritual, formal; sin embargo, el que recibe su propia madre, carece para él de formalidad, es simplemente “un consolarla”.

¿La madre de la difunta ha vivido realmente el pésame expresado por sus vecinos como un simple “consolarla”?

Nosotros, los observadores sociales, solamente podemos realizar el análisis desde el significado que los propios actores sociales le dan a dichas acciones, y no únicamente de la acción que estamos observando. La antropóloga debe dejar el significado de la acción abierto a una descripción densa.

Siguiendo con el mismo rito funerario, mi actuación externa es la de no llorar, pese a que las mujeres de mi generación sí lloraban. Sin embargo, ese mismo día lloraré en mi soledad, y el duelo de su muerte me acompaña durante varios meses, consciente de dos elementos fuertemente activados en mí a raíz de esta muerte. En primer lugar va a ser el recorrido biográfico de la difunta el que me lleva a observar el mío propio. Y en segundo lugar es el comprender *in situ* que con cada persona entramos en un universo diferente, y si esa relación deja de existir, a ese universo solo le queda sobrevivir en el recuerdo. Estos dos elementos son los propulsores de mi duelo.

Esta situación vivida por mi, me alerta como observadora participante en otras manifestaciones colectivas de duelo, como ocurre en el cementerio de la población gipuzkoana de Pasai Donibane en el momento del enterramiento. Parto de que conozco a todos los asistentes al sepelio, así como la relación que tenían con el difunto. Pero hay una mujer que nació en la década de los años treinta y que su expresión de duelo es exagerada. Esto se muestra en el momento en que se procede al enterramiento. Estamos ante un elegante panteón que tiene seis compartimentos y dos enterradores han retirado la losa superior. Silencio general. El único hijo del difunto, Joaquin, llora en voz baja con su madre. Observo a más personas y veo que también hay más mujeres llorando; son todas de cincuenta años para arriba. La mujer del caserío llora de forma exagerada, con fuertes suspiros, y me da la impresión de que es excesiva esta muestra de dolor en este contexto. Voy a exponer el por qué de su llanto con sus propias palabras.

Recogido en el documento etnográfico.

Cuando voy a dejar el cementerio estoy situada al lado de la mujer del caserío. Yo le digo: Como te encuentras? Y me dice: Fatal, he visto cuando abrieron el panteón la caja de mi madre, ya que esta familia nos dejó enterrarla en su panteón, y ya está caída la tapa. Tú que crees de qué será.

ANEXOS EUSKAL HERRIA INFORMANTES 2000:

La informante en el momento del sepelio no llora por el difunto, sino porque ve que la parte superior del féretro de su madre ya está hundida.

Todo ello, desde mi experiencia hasta la de mis informantes, me lleva a sostener que en la expresión de las emociones, la activación de las mismas se produce por el reflejo de la situación que está ocurriendo. Dicho reflejo hace que el individuo-miembro active sus propias emociones.

Todo se halla consensuado en la memoria colectiva, en la que el significado de cada duelo individual se halla inmerso en una descripción densa

3.1.1.INTERPRETACIÓN DEL DUELO DE LOS HOMBRES DESDE LA “MIRADA” DE LAS MUJERES.

El hecho que narro a continuación lo testimonia Maria “*de Lema*”, de 46 años en 1988, de la parroquia de Olveira. Ella reflexiona sobre la manifestación de la emociones tanto por parte de las mujeres como de los hombres.

Recogido en el documento *Casa d’Agra vernes 24 de xullo de 1998-9:32*

María: ..Non sei si é porque somos mais curiosas ou porque o levamos mais dentro, non sei por qué, o home penso eu que si fai esas cousas, o que vai a misa, penso que ten o reino de dios ganado, mais que nós. Dame que si chora o sinte de verdad, e min sempre dame mais respecto ver un home diante de un cadáver, que ver unha muller. Si vexo un home, párteme o corazón, unha muller chora, non sei si é porque somos mais choronas.

Para mín [os homes] que o sinten mais, e que non fingen nada, cando van, van de corazón, as mulleres son mais hipócritas en ese sentido, os homes están como mais atentos aunque despois no bar desmándanse.

GALIZA INFORMANTES 1998:14

Un hombre no tiene por norma “la obligación” de estar al lado del difunto; por lo tanto, el tiempo que un hombre está en ese espacio, María lo interpreta que lo hace por su propia voluntad individual.

Al hombre no le corresponde expresar sus emociones, si lo hace es porque vence su individualidad y no interviene la norma; lo mismo ocurre con las misas: si va a misa tiene más mérito que una mujer.

Reconoce que los hombres se desmadran en determinados espacios públicos, como bares, etc...

María establece que la mujer es “más llorona” por norma social, aunque duda si ello es por naturaleza o por cultura. La reflexión naturaleza-cultura no sólo pertenece al ámbito de la

abstracción e investigación, sino que las personas en sus contextos culturales se plantean estas preguntas.

3.1.2. LA MIRADA INTERCULTURAL EN EL MANEJO DE LAS EMOCIONES: LOS “UNOS” Y LOS “OTROS”.

Voy a mostrar la interpretación que al manejo de las emociones le da don Serafin Esnaola, sacerdote que ejerció su ministerio en la población gipuzkoana de Trintxerpe. En el momento en que suceden estos hechos un 90% de la población, es originaria de distintos lugares de Galicia, sobre todo de la costa, y solamente el 10% son vascos de poblaciones pesqueras

El dos de julio de mil novecientos treinta y nueve, recién ordenado don Serafin, es destinado a Trintxerpe, zona básicamente pesquera. En ella ejercerá su magisterio hasta el 22 de enero de 1964, fecha de la inauguración solemne de la iglesia. Al poco tiempo se produce su cierre tras una serie de incidentes que surgen tras no ser nombrado párroco; la gente se rebela y la parroquia de Trintxerpe queda en entredicho. Don Serafín es destinado a Bergara, pero no olvida a sus primeros feligreses. Por ello decide en el año 1997 escribir un libro “Trintxerpe, el cierre de una Iglesia”, donde expone todo el proceso ocurrido.

Actualmente está jubilado y vive con una hermana soltera en Donostia. El día 5 de junio de 1999, le realizo la primera grabación que posteriormente se la entregaré, él la revisará, y de este modo va a ser cómo yo la introduzca en éste trabajo.

Este sacerdote narra en los siguientes términos la actuación de los gallegos ante la muerte. Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.06.06,7-10:17 Transcripción de la grabación.*

Ego: En estas situaciones de ritos de paso tan importantes como son las muertes, cómo vivían la muerte los gallegos.

Don Serafín: Gritaban cuando moría alguien. Normalmente las mujeres. Incluso cuando sacaban el cadáver salían al balcón a gritar, normalmente las mujeres, las viudas y las madres, eran las que más gritaban.

Ego: La viuda iba al funeral o se quedaba en casa.

Don Serafín: No, no, entonces no se iba al funeral. Entonces, no tengo seguridad, pero es casi total, los vascos tampoco, la viuda normalmente no iba. Eso de que vaya la familia al funeral, es más reciente.

Ego: Y recuerda usted, a mi mo lo ha comentado Juanito, como delante del cadáver la persona iba narrando la vida.

Don Serafín: Dentro de casa era normal que se sentara al lado y allí iba hay hijo mío, esto y aquello, mas que narrando una cosa seguida, iba lamentándose y saliendo episodios de su vida, lamentos que le salían recordando datos, hechos circunstancias.

Ego: La viuda era la que hacía eso.

Don Serafín: La viuda si, los hijos no. Ahí, se vió un cambio de unos años a otros, no era lo mismo el año treinta y nueve que el año sesenta y cuatro. En cuestión de muerte y estos fenómenos para más la diferencia es el temperamento, son dos temperamentos distintos, uno es más sensible, más sentimental, más romántico si quieres, y el otro es más frío, mas seco, ya ves la diferencia, y ante la muerte la reacción es la misma, unos con más aparatosidad, mas sentimiento, y el otro con más, esa es la diferencia, uno exterioriza con gritos, con lamentos, y lo de hablar con el muerto, la mujer vasca estará al lado de la cama y estará callando, pero diciendo lo mismo que la otra está diciendo.

EUSKAL HERRIA INFORMANTES 1999:18-19

Este texto tiene las siguientes características.

Para el sacerdote, el hecho de ver desde su cultura vasca la actuación de la cultura gallega le lleva a dirigir la mirada y comparar a los “unos” y los “otros”. Ya que tomamos consciencia de los que “somos” en función del “otro”, esto ocurre tanto entre individuos como a nivel de identidad cultural manifestada en el Ethos.

En su valoración se halla el hecho de que los gallegos tienen la siguientes características: son más sensibles, sentimentales, románticos, y los vascos, sin embargo, tienen la característica de ser mas fríos, secos.

Don Serafín ha “fijado” mediante la comparación de los “unos” y los “otros” unas características a cada grupo. Del mismo modo Don Joseba Beobide Arburua reflejará en su mentalidad una mirada intercultural. A continuación voy a realizar unas cuantas exposiciones.

A ello quiero añadir el testimonio de Juan Lazcoz, que nació en la década de los años cuarenta y que pertenece a una familia vasca de fotógrafos afincada en Trintxerpe desde el primer tercio de este siglo veinte. Estos fotógrafos eran los únicos de la zona y en consecuencia son un referente de gran importancia como testimonio gráfico de los ritos de paso de este lugar.

Recogido en el documento etnográfico *Hernani viernes 7 de agosto de 1998. Transcripción de la grabación.*

Ego: Juan, en qué época fue cuando tu me has comentado la vivencia de las familias gallegas que hablaban con los muertos.

Juan: Mira, mi experiencia es de los años sesenta, sesenta y cinco, como fotógrafo nos llamaban para ir a hacer fotografías de muertos, fotos en las cajas en aquella época. Incluso niños muertos, yo pienso que sería porque los padres estaban en el bacalao, entonces el único documento para enseñar al padre que había venido del bacalao era la imagen del niño fallecido, y respecto a las personas mayores yo recuerdo que la gente lloraba, chillaba, e incluso había gente que le DABA RECADOS A LOS MUERTOS, por ejemplo, si ves a mi primo o a mi hermano o no se qué, dile que, no me acuerdo qué palabras eran en aquella época qué recados.

EUSKAL HERRIA INFORMANTES 1999:3-4-

Entre don Serafín y Juan Lazcoz existen claras diferencias. Don Serafín sostiene que hacia los años mil novecientos sesenta ya no se producían esas manifestaciones “exageradas” de duelo. Sin embargo, para Juan Lazcoz, todavía en mil novecientos sesenta y cinco, éstas se dan, con el matiz de dar recados al difunto para que los lleve a otros difuntos. Junto al hecho de pedir que le hagan la foto al difunto.

Respecto a la importancia de la fotografía del difunto, el sacerdote don Joseba Beobide Arburua, que ha trabajado con los pescadores de Terranova durante 1966-1990, vive la siguiente experiencia intercultural.

Recogido en el documento etnográfico *Pablo-Enea 1999.06.26,6-14:35 Transcripción de la grabación realizada 1999.06.24*⁷⁸.

Joseba: De todos modos los gallegos todo lo que sea ultratumba, funeral, son mucho más sensibles que los de aquí. Aquí también el vasco es sensible, pero el gallego más. A veces pueden ser un poco demasiado. A inicios de la década de los setenta, tuvimos un caso a destacar con la muerte de un marinero en Terranova. Ya sabes que entonces teníamos que pasar por una larga espera legal para que la muerte tuviera un referendo oficial. Esto suponía que la viuda tardaba hasta varios años en cobrar. Para paliar esto organizamos desde el Stella Maris de Saint Pierre et Miquelon (Territorio francés cercano a Canadá) una colecta denominada Caja del Marino, que se realizaba entre toda la flota bacaladera. La gente aportaba el dinero de esta colecta y al final de la campaña llevábamos el importe a las viudas que habían sufrido la pérdida del hombre de la casa. El caso a que me refiero aquí ocurrió en la zona de Bueu, (Pontevedra).

⁷⁸ La transcripción de este documento etnográfico ha sido revisado por el propio informante 2000.08.07,6. El mismo lo ha corregido he incorporado algunos datos.

Fuimos los dos capellanes de Terranova, el capellán del Apostolado del Mar de la Coruña y otros amigos a la casa de la viuda para entregarle el dinero recogido en la colecta. Al presentarnos ante ella empezó la viuda y los familiares a hacer un drama, a chillar, unos sollozos tremendos... Cuando se calmó el “temporal”, el capellán de la Coruña, un hombre de gran sensibilidad hacia la gente de mar y la cultura gallega, propuso a la viuda que, como tenía dos hijos adolescentes que ya haría getiones para que fueran a unos colegios y prepararlos para tener un futuro mejor. La madre se cerró en banda y dijo repetidas veces: “*hai non, non, meus fillos non*”. Como la gallina con los pollos, igual. No había nada que hacer, de ninguna manera, que no se separaba de los hijos... Entonces, mi compañero capellán de Saint Pierre se le ocurrió decirle a la viuda: “Ya le mandaré a usted las fotos del funeral que hicimos en Saint Pierre”.

Mira, fue ésta la noticia mejor que le dimos a aquella mujer, por poco le da un beso, de lo agradecida, de lo contenta que se puso y tal. No se me olvida que a la salida de aquella casa el capellán de La Coruña, muy enfadado y volviéndose a nosotros dijo: “Somos un pueblo funerario, un pueblo celta y con nosotros no hay nada que hacer”. Le proponen a la madre un futuro para aquellos niños y nada, y sin embargo, lo que más apreció aquella mujer son las fotos que le iban a mandar del funeral de su esposo en Terranova.

EUSKAL HERRIA INFORMANTES 1999:10-11

Este hecho sucede a inicios de la década de los años mil novecientos setenta y tiene las siguientes características:

1.- La valoración que realiza el sacerdote ante la experiencia intercultural vivida: “De todos modos los gallegos todo lo que sea ultratumba, funeral, son mucho más sensibles que los de aquí. Aquí también, el vasco, pero el gallego más”.

2.- La muerte del marinero ocurre, lejos de su tierra, en Terranova, allí le entierran. Acuden al domicilio del difunto los capellanes de Terranova y Galicia que estaban en estrecha relación con la gente del mar.

3.-Comportamiento de la mujer:

La actitud de la mujer de lanzar los gritos, es la de simbolizar de nuevo la muerte de su esposo.

Negativa de la misma a permitir que los hijos salgan de la casa para formarse.

Alegría de la mujer al constatar la existencia de fotografías del funeral de su esposo, de este modo en su memoria puede incorporar este elemento basado en una muestra que le acerca a lo palpable, la fotografía.

A esto tengo que añadir mi propia experiencia. En el mes de junio de 1999, en la población gipuzkoana de Pasaia, asisto a un velatorio en el domicilio de la persona fallecida. La difunta es gallega y sus hijos han nacido en esta población vasca. Uno de los hijos de la difunta, que estaba trabajando en la mar en Africa, si bien llegará para el funeral sin cuerpo presente, no llega al entierro. Ante la propuesta que le formulo a la hija, que es la representante de este duelo, de realizar una foto a su madre difunta, me responde que sí y que está muy agradecida, ya que de este modo su hermano podrá ver a su madre muerta. Estamos ante la importancia que existe todavía en la mente cultural gallega, de que “vean” la muerte todos los miembros de la casa.

Una vez que hemos visto el testimonio de mis informantes ¿realmente el gallego es más sensible, sentimental y romántico y el vasco es más frío y seco?.

Mi reflexión es que el individuo-miembro desarrolla su individualidad en su miembralidad dentro de los códigos culturales a los que pertenece. Ahora, nos vamos a centrar en una persona representante del duelo ante el difunto, que en estos testimonios corresponde a la mujer. Como observadores sociales de los hechos, y ante la visión que se nos presenta de una mujer vasca en actitud de silencio y recogimiento ante el difunto de su casa y una mujer gallega narrando la vida del difunto y llorando en voz alta ¿podemos formular la tesis en los siguientes terminos: la mujer vasca es poco sentimental y la mujer gallega es muy sentimental?.

Ante semejante formulación podríamos caer en una mirada superficial, ya que ni una es poco sentimental ni la otra es muy sentimental. Cómo es cada mujer solamente ellas nos lo tienen que mostrar en sus relatos biográficos, no obstante estamos presenciando unos comportamientos culturales concretos. En este caso parece ser que el comportamiento vasco no permite la expresión de las emociones en este acto y el comportamiento gallego sí permite la expresión de las mismas. Y partiendo de mi propia experiencia de duelo expresada en este trabajo, en el que durante el rito funerario, correspondiente a la cultura gallega, de Maria Dolores Boo Valiño, no muestro exteriormente ninguna emoción, ¿significa acaso que yo no estaba viviendo el duelo como las demás personas? Mi testimonio expresa que yo también estoy viviendo el duelo, sin manifestarlo en el colectivo.

No obstante, los individuo-miembros pertenecientes a cada cultura están desarrollando, tanto en la actitud externa de no expresar la emoción como en la actitud externa de expresarla, su individualidad en su miembralidad y están manifestando sus emociones tanto en la no expresión como en la expresión de las mismas. Y ello no significa que una sea más sentimental que la otra, solamente que se expresan según sus modelos culturales, es en estos

donde se halla consensuado el Ethos de cada cultura, el cual a su vez recae en los comportamientos culturales de cada uno de sus actores sociales.

3.2.- EL LUTO COMO EXPRESIÓN ESTÉTICA SOCIAL DEL DUELO EN Y PARA LA COMUNIDAD Y LA PERMANENCIA EN EL TIEMPO DE UN RITO DE PASO

Esta categoría del luto lo voy a analizar, basándome en los datos de mis informantes, como un rito de paso permanente en el tiempo. El antropólogo Arnol VAN GENNEP en su clásico libro *Les rites de passage*, 1909, dice así:

Pendant le deuil, les vivants et le mort constituent une société spéciale, située entre le monde des vivants d'une part et le monde des morts de l'autre, et dont les vivants sortent plus ou moins vite selon qu'ils étaient plus étroitement apparentés au mort.

VAN GENNEP Arnold (1981):211

Es una situación de margen respecto al grupo social. Comparto este planteamiento de situación de margen y también veo en ella una dilatación en el tiempo del rito; éste no finaliza hasta que el grupo social lo decida.

La muerte es un rito de paso relacionado con el ciclo vital, al que voy a denominar un rito Mayor. No obstante, existen ritos de paso menores que se manifiestan a lo largo de la vida de una persona en su relación social, como puede ser un cambio de trabajo, o las normas que dos personas se ponen entre ellas en su relación interpersonal. El rito de paso que yo denomino Mayor parte del grupo doméstico para dar su cumplimiento en la comunidad, y se establece en, y para la colectividad, como ocurre con la manifestación estética del luto.

Siguiendo la reflexión de Maurice HALBWACHS, creemos que nuestros actos son independientes. Sin embargo, del mismo modo que uno de los elementos que hace reaparecer el recuerdo lo constituyen los pensamientos colectivos entretegidos, (que nosotros pensamos que son independientes) así también nuestros actos están condicionados por el grupo social. Lo voy a mostrar en sus propias palabras, recogidas en su obra *La mémoire collective* (1968). donde expone:

...nous croyons alors que notre acte est indépendant de toutes ces influences, puisqu'il n'est sous la dépendance exclusive d'aucune d'entre elles, et nous ne nous apercevons pas qu'il résulte en réalité de leur ensemble, et qu'il est toujours dominé par la loi de causalité. Ici, de même, comme

le souvenir reparaît par l'effet de plusieurs séries de pensées collectives enchevêtrées, et que nous ne pouvons l'attribuer exclusivement à aucune d'entre elles, nous nous figurons qu'il en est indépendant, et nous opposons son unité à leur multiplicité.

HALBWACHS Maurice (1968):34

Asimismo, actualmente el luto parte de una decisión aparentemente independiente, los informantes dicen hoy día que si ponen luto “*é porque lles sae da alma*”⁷⁹; pero sabemos que el luto se tiene que dar en el colectivo de esa comunidad, ella lo reclama. Va a ser la generación nacida en el primer tercio del siglo la que vivió en la aldea la obligación de poner el luto, y las mujeres actuales argumentan que si lo ponen es porque lo sienten así. En la parroquia de Olveira murieron seis jóvenes de accidente hace tres años, y sus madres, que nacieron en la década de los años mil novecientos cuarenta, están de luto “cerrado”, (es decir, vestidas totalmente de negro), y las demás mujeres de esta generación dicen que éstas mujeres llevan el luto porque verdaderamente lo sienten, pues “un hijo duele mucho”.

El luto es un símbolo dentro del contexto social. La antropóloga Mary DOUGLAS, reflexiona sobre el símbolo en su monografía *Símbolos naturales* 1988, (Natural Symbols Exploration in Cosmology, 1978) y señala a este respecto lo siguiente:

El símbolo adquiere sentido únicamente en relación con otros símbolos, es decir enmarcado en un sistema.

DOUGLAS Mary (1988):13

El luto como símbolo social recae normalmente en la mujer y ella se llena de “respeto” cara a los demás en su comunidad.

En este último tercio de siglo ha habido importantes cambios respecto a la persona por la que se debía poner el luto. De ponerlo por todos los miembros de ambas familias en las dos líneas, matrilineal-patrilineal, se ha pasado actualmente a ponerlo solo por los familiares más directos: padres, esposo e hijos.

⁷⁹ “*é porque lles sae da alma*” significa en castellano: es porque les sale del alma.

El luto de los padres puede ser de un año a seis meses, el del esposo tiene un mínimo de un año y por los hijos las mujeres dicen en general que son “los que mas duelen”, y puede llegar a los tres años.

Si bien la comunicación de actitudes entre unas y otras mujeres está presente dentro del ambiente de la aldea parroquia, hay que tener en cuenta también que no existe una parroquia ni una aldea aislada, todas viven en relación con el pueblo que las engloba. Esta observación la he comprobado en más culturas. Así, en la cultura vasca, constato que en Aia, pequeña población rural de Gipuzkoa, los relatos biográficos de mis informantes “miran” a Zarautz y Orio, que son poblaciones más urbanizadas; incluso, tienen como referente a la capital, Donostia.

En todos los grupos de edad, incluidos nuestros mayores, no se da ya esta manifestación exterior del luto, pero mantengo que éste se sigue manifestando en las actitudes del grupo social y concretamente en el grupo doméstico. Así lo indica William DOUGLASS en su monografía sobre *Muerte en Murélagu*,(1973).

La medida en que una persona observa las restricciones vestimentarias y se abstiene del trato social, varía según su posición en la estructura del grupo doméstico. También está condicionada por la posición que el difunto ocupaba en la estructura del grupo doméstico.

WILLIAM A. DOUGLASS (1973):75

Actualmente, si bien el luto desapareció externamente de la población gipuzkoana de Aia, sin embargo, éste se sigue manteniendo en la mentalidad del grupo doméstico, puesto que tiene que reorganizarse.

En la cultura occitana, en la que entro en contacto en abril de 1998, la población de Montaillou “mira” a Ex Thèrmes et Foix, y el etnohistoriador Emmanuel LE ROY LADURIE en su monografía *Montaillou, village occitain* (1975), constata que, entre 1294 a 1324, existía relaciones económicas (y de otro género), con otras poblaciones vecinas.

En même temps que les poules et oeufs, destinés à la vente qui procure l'argent de poche féminin, on porte donc le blé pour qu'il soit réduit en farine au moulin comtal d'Ax-les-Thermes.

LE ROY LADURIE Emmanuel 1975:30.

La diacronía es una realidad, y será en esta cultura occitana donde por primera vez tengo esta “mirada antropológica”; por ello, las parroquias donde está realizado éste trabajo, “miran” a su población cercana urbana, y a la capital, que es Santiago.

Estas “miradas” son recíprocas y se producen tanto diacrónicamente en el desenvolvimiento social y cultural como sincrónicamente en el momento actual. En esta relación se crean intercambios económicos y modos de vida, formándose un espacio cultural común con los dos lugares, lo que hace que estas mujeres cuando se desplazan a las zonas urbanas de referencia, fuera de sus aldea, sigan sintiéndose en su casa.

Vamos a ver a continuación el diálogo que existe entre los dos espacios, el rural y el urbano, mediante el testimonio de dos graffitis, correspondientes al contexto cultural gallego.

Mes de julio de 1999

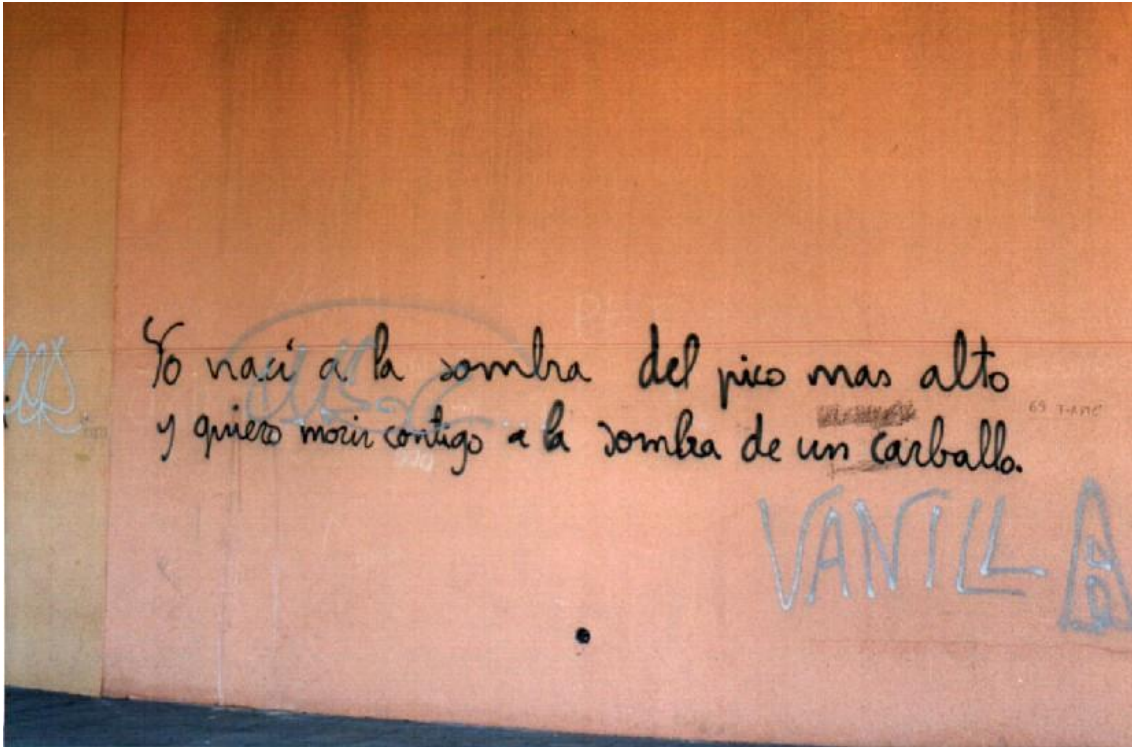
Foto nº1. Realizada por Rosa García Orellán. Contexto rural.

Lugar: Muro de la pared del bar “Tres Chicas” en Sirves, aldea perteneciente a la parroquia de Olveira del ayuntamiento de Ribeira.(Coruña)



En el mes de julio de 1999

Foto nº2. Realizada por Rosa García Orellán . Contexto urbano. Lugar: Playa de Coroso. Riveira.(Coruña)



En el momento de realizar esta investigación, los dos graffitis, existentes el primero en una población rural y el segundo en una población urbana, nos muestran la relación consensuada entre ambas poblaciones respecto al diálogo relacionado con la muerte. Sin embargo, esto no ocurre cuando tienen que viajar a otras culturas. Ello lo vamos a ver con el testimonio de mi informante Carmen de Taurés cuando viaja a otra cultura.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra luns 28 de decembro de 1998-18:27*.
Transcripción da grabación realizada o 27.12.1998

Carmen: Sen por roupa ningunha (refírese a roupa que non sea loito), estuven vinte anos, despois xa fun alibiando, agora xa poño calquer roupa, pero tardei moitos anos en pola, porque aínda cando se me casou a filla fai catorce anos en Estados Unidos, alí puxen un traxe azul marino e despois cando vin para España, non empecei a por alibio, según co negro.

GALIZA INFORMANTES 1999:

Su relato biográfico muestra la influencia que tiene el grupo social en la manifestación estética de todos nosotros, así como también en las actitudes y comportamientos generales. Esta informante, se quitó el luto en el momento de ir a trabajar a la Coruña. Señalo en esta actitud una estrategia económica, es decir, hay una independencia familiar en la representación social de viuda. Lo mismo le ocurre a Angelita de Pérez. Siendo joven quedó viuda con dos hijos, recibió ayuda económica de la familia y en la actualidad (mil novecientos noventa y ocho) tiene unos sesenta y cuatro años y aún sigue de luto, asumiendo su rol de manifestación estética de viuda permanente. Nunca salió a trabajar fuera de casa.

Carmen Orellán, cuarenta años en mil novecientos noventa y ocho, hace tres años quedó viuda con dos hijos. Actualmente vive de la pensión de viudez y de la ayuda de su familia, y está alargando en el tiempo su luto. Al igual que en el caso de Angelita, hay una justificación de ayuda económica que impulsa la prolongación del luto en su vida. Respecto a la posibilidad de rehacer su vida y ante la pregunta de si tiene pensado casarse expondrá.

Recogido en el documento etnográfico *Casa d'Agra sábado 26 de decembro de 1998 – 20:12*

Carmen: Non, non, non, casínme unha vez é chegoume ben...mira, pasín un trago moi grande e non quero pasar outro.

GALIZA INFORMANTES 1998:3

En los modelos de socialización en el grupo doméstico, esta mujer se encuentra con el hecho de ver a su madre siempre de luto.

Carmen: Eu acordoa sempre, eu a miña nai sempre de negro co pano a cabeza a o mellor no verán e co calor o sacaba na casa.

Ibid:3

Las decisiones de las estrategias a seguir son individuales, pero se toman en relación al grupo. En una decisión siempre se entretajan varios factores y en ellos se hallan nuestros modelos sociales. Unos pueden ser conscientes, otros inconscientes, pero todos ellos tienen la suficiente fuerza para que la decisión vaya en una u otra dirección.

El luto de la generación nacida en el primer tercio de siglo veinte se manifiesta en Tía Dolores Orellán, de ochenta y cuatro años. En la actualidad va de luto cerrado, no lleva pañuelo en la

cabeza desde hace diez años, y, según ella, no le gusta un medio luto ni tan siquiera para estar en casa. Hace treinta y ocho años que quedó viuda y desde entonces no lo sacó. Pero ella me va narrando cómo a lo largo de su biografía fue vistiéndose de luto. La primera vez que lo hizo tenía solamente doce años.

Recogido en el documento etnográfico *sábado 2 de xaneiro de 1999-21:42 - Casa d'Agra.2.02.1999*

Tía Dolores:..Eu tería doce anos e pusen o luto da miña prima, e por o Rosario os mozos tocaban a música a carón cerca da casa, e fun mirar a ventana e levín unha trompada da miña nai.” “Pusen luto por miña prima, por unha abuela, despois tuven que por por un primo, pusen luto por moitos, pusen luto por meu sogro e despois que morreu meu sogro había catro anos que morrera tirín o luto e de alí a o pouco tempo xa o tuven que por por o home e xa non o tirín mais.

GALIZA INFORMANTES 1999:5

Nuestras mujeres mayores han tenido que poner el luto por las dos líneas genealógicas, tanto la matrilineal como la patrilineal, incluyendo a todos los miembros. Esto suponía llevar luto casi toda la vida. Así, mi *Madriña* Manuela, que nació en 1910, cuando murió su madre (mi bisabuela) tenía catorce años, se vistió de luto, y ya no lo sacó en el resto de su vida puesto que se le fueron juntado los demás fallecimientos de la familia. En la actualidad lleva pañuelo en la cabeza y lo mismo le ocurrió a tía Angelita de Alboreda, que nació en el año mil novecientos ocho. Según ella, quedó huérfana con nueve años. La posterior sucesión de fallecimientos en la familia hizo que el luto se prolongara durante toda su vida. Del mismo modo que *Madriña* Manuela, tía Angelita en la actualidad lleva el pañuelo negro en la cabeza. Estas mujeres son una excepción en la aldea, pues las que nacieron en mil novecientos veinte, si bien llevan luto, no llevan el pañuelo en la cabeza. En la visión estética de nuestras mujeres el pañuelo se está perdiendo, quedan muy pocas mujeres que lo usan, y cuando mueran las más mayores, ya desaparecerá, ya que la mayoría de las mujeres de ochenta años no lo llevan.

En sus relatos biográficos, las mujeres me van contando que a inicios de la década de los años mil novecientos setenta, los hombres ya no se ponían la banda negra y sí alguna camisa negra por una muerte muy allegada, como de hijo o mujer; y eso durante un cierto tiempo nada mas. La mujer siempre ha sido más representativa del luto y será hasta inicios de la década de los años setenta que en las casa se dejaba de oír la radio, tampoco se ponían las televisiones. Las informantes se quejan de que cuando finalizaba el periodo de luto los aparatos estaban estropeados. En la actualidad esto no ocurre y en las casas toda la gente ve la televisión. Los

jóvenes van al cine o salen con su grupo como siempre, y los hombres siguen yendo a los bares, siendo las mujeres las representantes del luto en la familia.

El luto puede llegar a desaparecer como expresión estética visual en el grupo social, como ocurre ya actualmente en la cultura vasca, concretamente en la población gipuzkoana de Aia.

Las expresiones de duelo a lo largo del rito funerario junto a la expresión estética del luto en el mismo hace que en ese tiempo ritual el diálogo con la muerte se produzca a nivel social. El cambio más importante con el que nos encontramos al finalizar este siglo veinte, es que se ha producido una reducción del tiempo en la manifestación del duelo, lo cual conlleva un incremento de la duración del tiempo del mismo a nivel individual. Ello nos está mostrando elementos de reestructuración social en dicha manifestación. Del mismo modo Buxó establece que los cambios en el comportamiento lingüístico no son sólo modificaciones de carácter comunicativo, sino que éstos cambios tienen un propósito subyacente de reestructuración del orden social.⁸⁰ Bien sea que el cambio se produzca en el manejo de las emociones o en el comportamiento lingüístico, la nueva reestructuración social descansa sobre el substrato representativo de la anterior.

La plasmación de los cambios que se han producido a varios niveles con relación al diálogo con la muerte, ha llevado a muchos estudiosos sociales a formular la tesis de que la presencia social de la muerte no existe en nuestra cultura occidental. Sin embargo, ésta investigación demuestra que lo que en realidad está ocurriendo es una renovación de la simbolización, que si bien se ha reducido en el colectivo social, se ha fortalecido entre individuos. Incluso es común la práctica hoy en día de acudir a “especialistas” (sicólogos) para drenar el duelo, inevitable ante la muerte de quien forma parte sustancial de la memoria de nuestra vida.

⁸⁰ Se halla recogido bajo el título de “Antropología lingüística” en Cuadernos de Antropología. Edit. Anthorpos 1983

CONCLUSIONES.

1-El diálogo que se establece con la muerte a nivel individual, nos muestra en los dos testimonios, tanto el de Mugica como el de Ventura Pérez, que en ese Estar ante la experiencia que constituye vivir la propia muerte, predomina nuestro mundo de representaciones mentales. Esto, en definitiva, constituye la expresión de la síntesis biográfica del individuo-miembro por excelencia.

2-Los informantes nos muestran que la “mirada” que realizan a “una” cultura se produce en relación con la “otra” cultura. De ese modo se “ven” las culturas a sí mismas y a las demás.

3-El diálogo que existe entre la persona y sus representaciones mentales con la muerte, me lleva a mostrar únicamente diferentes matices dentro de la variedad de dichas representaciones de mis informantes, dentro del contexto cultural gallego que yo estudio.

4-Mi experiencia y el testimonio de mis informantes me llevan a sostener que en la expresión de las emociones, se produce la activación de las mismas por el reflejo de la situación que está ocurriendo. Dicho reflejo hace que el individuo-miembro active sus propias emociones.

Todo se halla consensuado en la memoria colectiva. En ella, el significado de cada duelo individual se halla inmerso en una descripción densa.

4- Para concluir sostengo que en este fin de siglo veinte, cómo bien reflexiona Lévi-Straus, las culturas necesitan renovar su propia simbolización. Esta es una realidad. Este trabajo muestra el cambio que se ha producido en la simbolización de la muerte dentro de mis contextos estudiados. En dicha simbolización, concretamente en el manejo del duelo, se ha producido una reducción del tiempo y del modo de expresión del mismo en el colectivo social. Ahora son los individuos y no el colectivo social quienes tienen el protagonismo del manejo del duelo. No obstante, mientras exista la muerte en la especie humana, la simbolización de aquella es estructural al *anthropos*. Así lo es también la doble vertiente del diálogo entre lo individual y lo social.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.

AUGÉ Marc (1995): *La mort et moi et nous*. Edit. Textuel Paris.

ARIÈS Philippe (1977): *L'Homme devant la mort* (1977) (Completar)

BOURDIEU Pierre (1996): *Sur la télévision* Edit. Raisons de Agir

BUXÓ M^a Jesús Y Varios (1989): *La religiosidad popular II. Vida y Muerte: La imaginación religiosa*. “La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología” Edit. Anthropos 1989 Barcelona.

BUXÓ M^a Jesús (1983): “Antropología lingüística” *Cuadernos de Antropología*. Edit. Anthorpos n°3

DOUGLASS Mary (1988): *Símbolos Naturales*. Alianza. Madrid Natural Symbols Exploration in Cosmology (1978)

DOUGLASS Willian (1973): *Muerte en Muréлага el contexto de la muerte en el Pais Vasco*. Barral Editores Barcelona.

HALWACHS Maurice (1968) *La mémoire collective*. Presses Universitaires de France.

LE ROY LADURIE Emile (1975): *Montaillou, village occitain de 1294 a 1324*. Edit. Gallimard

LÉVI-STRAUSS Claude (1974): *Anthropologie Structurale* . Edit. Plon

LOUIS-VINCENT Thomas (1993): *Antropología de la muerte* (Título original Anthorpologie de la mort 1975)

MAUSS, Marcel (1969): *Essais de sociologie*. Edit. Minuit

OTERO PEDRAYO Ramón (1979): *Historia de Galiza*. Edit. Akal Madrid.

VAN GENNEP Arnold (1981): *Les rites de passage*. Edit. J. Picard. Paris

TESIS.

Voy a enumerar a continuación las conclusiones a las que me ha llevado la investigación aquí mostrada.

1.-En el contexto cultural vasco:

1.1.- Los hechos, que en la memoria colectiva entran en la narrativa de los cuentos sin la vivencia de sus actores sociales, cumplen su función simbólica profunda, en la forma que dichos actores van a representar; sin embargo, éstos tienen que disfrazar vivencialmente la narrativa del cuento, cuando no está activada de esa manera en la memoria colectiva. Este hecho ocurre con las premoniciones, que se hallan en su substrato representativo, y que, aunque las vivan, no son nombradas por sus actores sociales.

1.2.- La verticalidad ascendente/descendente es una manifestación de la ESTRUCTURA CRISTIANA y se muestra en la naturaleza de la petición. Así como la *amona* Agustina de Maria Karmen Lamberri, que ante la enfermedad en el caserío empieza a simbolizar, del mismo modo, Luis Uranga, presidente de la Real, pide el rezo colectivo ante la gravedad de Aitor Zabaleta. A estos gestos hay que añadir el intercambio petitorio mantenido con los difuntos.

La horizontalidad también está aquí presente, tanto para Mari Karmen Lamberri como para Arrate Kortazar, ya que sus difuntos siguen en casa con ellas. De esta forma están mostrando el substrato de una estructura de religión natural ante la muerte.

Por todo ello mantengo que ambas estructuras, la de la religión natural y la cristiana, se manifiestan también actualmente en el comportamiento cultural vasco, cuyo grado de implantación aquí yo no lo he investigado, aunque los casos de Luis Uranga, presidente de la Real Sociedad de fútbol y de Arrate Kortazar, la madre de Aitor Zabaleta, debido a su amplio eco mediático social vasco como más allá de Euskal Herria, nos están indicando ya su alto grado de implantación social.

Armonizadas en la relación con la muerte, se pueden dar las siguientes manifestaciones:

- a) Únicamente en el diálogo de la cotidianidad, manifestándose de este modo una relación de horizontalidad entre vivos y muertos. (Testimonio de Patricia Berdeal, en el que no existe intercambio petitorio con los difuntos en su diálogo; sino que únicamente les hace partícipes de lo cotidiano).

- b) En una relación de verticalidad únicamente, es decir, manteniendo la comunicación con los difuntos mediante un intercambio petitorio. (Testimonio de Ester Ibarburu en el caserío Itxikondo de Aia. No se dialoga con los difuntos de la casa incorporándolos en lo cotidiano, sino que solamente se establece con ellos un intercambio petitorio en los rezos.)
- c) Combinando ambas formas (la horizontal y la vertical) en la cosmovisión de la muerte. (Testimonio de Arrate Kortazar, que se relaciona con sus difuntos en el diálogo de lo cotidiano y en el intercambio petitorio).

1.3.- En los ritos, tanto religiosos como laicos, que aquí he analizado, la manifestación del *anthropos*, que desarrolla en su miembro su individualidad, es quien da significación al rito. Dicha significación se halla consensuada en una memoria colectiva y ésta se significa en una descripción densa en la que el grado de sacralidad está relacionado con la significación que le den al rito los propios actores sociales.

La familia de Aitor Zabaleta nos está mostrando la estructura de los comportamientos culturales vascos vigentes comúnmente hasta los inicios de la década de los años mil novecientos setenta. La mujer de la casa (*etxeakoandre*) no iba al entierro y sí, en cambio, lo hacían los hombre de la misma. Esta memoria colectiva se sustenta en una síntesis original del Ethos vasco: Enterrar es al hombre como el activar la memoria del difunto en casa es a la mujer.

Xabier Zabaleta, el padre, reclama justicia, y Arrate Kortazar, la madre, es quien lleva el hijo a su casa. Ambos están manifestando desde su condición de individuo-miembro el ethos, con discriminación tanto sexual como matrimonio-parental, de la cultura vasca.

2.-En el contexto cultural gallego:

2.1. Pactos que se realizan ante la enfermedad

Se producen cambios importantes en la manifestación de los ofrecidos en las romerías que aquí he estudiado. Estos cambios comienzan a inicios de la década de los años mil novecientos setenta. Voy a enumerar algunos de ellos:

2.1.1.- El ofrecimiento con la túnica durante todo el año ya supone una excepción estética visual en las comunidades tanto rurales como urbanas.

2.1.2.- La adquisición del automóvil de forma mayoritaria por la población hace que la estancia en la romería se limite a una parte del día.

2.1.3.-El tercer cambio importante es el que se da en la activación de la memoria colectiva y que ya no es compartida por todos los grupos de edad. Expongo un relato representativo (véase en el capítulo de las romerías) respecto a la comunicación que establecen los difuntos con el lugar de su procedencia. Lo cual les lleva a manifestarse para que se cumplan las promesas que tenían en vida como ofrecidos en las romerías.

Estos hechos, narrados y retroalimentados por la generación nacida en el primer tercio del siglo, se hallan en esta memoria colectiva, la cual no es compartida por las demás generaciones nacidas a lo largo del siglo XX.

2.1.4. En las romerías aquí estudiadas existen dos categorías de símbolos representados: El símbolo en el que se deposita la enfermedad y media la intercesión del santo y el símbolo en el que no se deposita la enfermedad sino que cumple el ofrecimiento al santo para que realice su intercesión. En la intercesión del santo se halla el nexo de unión entre el simbolismo representado y el simbolismo figurado.

2.1.4.1. Constató en mis informantes que la petición no se hace únicamente al santo; junto a éste también se le pide al difunto. El difunto es lo más inmediato, él ha salido de la casa, se encuentra en nuestra memoria y, además, habita en la trascendencia. Mientras que el santo habita en la trascendencia, pero no es inmediato a nosotros. De aquí el binomio de petición difunto/santo.

2.1.5.-En el intercambio petitorio, todos los gestos rituales confluyen en el santo, y “el don”(de Marcel Mauss) establece una correspondencia entre las necesidades terrenales y la trascendencia. De este modo se pacta mediante todo un simbolismo consensuado en la memoria colectiva. En ésta se hallan entremezcladas tanto las creencias doctrinales como las creencias populares.

El ofrecido busca una “respuesta” y ésta le tiene que servir bien para curar su enfermedad o bien para sobrellevarla. La finalidad de todo el ritual está en la

posibilidad de dialogar con los miedos más profundos: la enfermedad y la muerte. Para ello el elemento de la fe es la llave en la curación por la palabra o en el intercambio petitorio con el santo.

No obstante, en la doctrina de la Iglesia Católica se halla el milagro como arquetipo representativo básico de todo el intercambio petitorio en los procesos de curación que aquí he expuesto.

En la activación del arquetipo del milagro se halla el dinamismo que la fe o la creencia popular dota al ofrecido de que realmente se puede producir la curación, o seguir conviviendo con la enfermedad.

2.2. Pactos que se realizan ante la muerte.

2.2.1. Simbolismo común en las dos parroquias coruñesas de Olveira y Corrubedo:

En la generación nacida hasta 1920 los vivos vuelan con sus cuerpos físicos en la *Compañía*. La siguiente generación, la nacida en 1930, guarda silencio al respecto.

El vivo para viajar con la *Compañía* tiene que llevar la *facha*, es un elemento material que pertenece al mundo de los muertos y que a su vez está en el de los vivos: el hueso. Éste en la Comitiva durante la noche es una antorcha luminosa, es así como se ven a las almas, con una luz. Con este elemento simbólico, el vivo tiene la “llave” de poder viajar con la *Compañía*.

2.2.2. Aspectos simbólicos vivenciales que dejan de producirse a lo largo del siglo veinte respecto a la *Compañía*:

2.2.2.1. En la parroquia de Olveira:

2.2.2.1.1. En la generación nacida hasta 1920 se presenta la premonición de la *Compañía* en forma de un resplandor que ilumina la casa de la persona moribunda. Esta generación deja de vivir éstas experiencias hacia mediados del siglo veinte.

No constato en la generación nacida en la década de los años treinta este tipo de experiencia vivencial.

2.2.2.1.2. Las experiencias vivenciales de confusión de la *Compañía* con el viático corresponden a la generación nacida en las dos primeras décadas del siglo veinte. El hecho de que esta generación dejen de tener experiencias vivenciales de confusión de la *Compañía* con el Viático, señalo el cese de éste en la década de los años mil novecientos cincuenta.

2.2.2.1.3. En la generación nacida en la década de los años mil novecientos treinta no constato ninguna experiencia vivencial de confusión de la *Compañía* con el Viático.

2.2.2.1.4. En la década de los años cincuenta la confusión del autobús con la *Compañía* representa en la parroquia de Olveira todo un hito a nivel intergeneracional y marca importantes pautas de reflexión. Así constato en la generación de los años treinta la formulación de este planteamiento: ¿habrá o no habrá *Compañía*?. Y en toda ella también compruebo que se halla el consenso de la respuesta “*Cans non somos*” (no somos perros). Sin embargo, las siguientes generaciones nacidas guardan silencio.

2.2.2.1.5. Compruebo con mi propio testimonio de la década de los años sesenta que en los grupos domésticos existe una narrativa vivencial. A partir de aquí la narrativa se produce paulatinamente de forma individual; así me lo constata en sus relatos biográficos Fernando, que ha nacido a finales de la década de los años mil novecientos setenta, de la parroquia de Olveira. Su abuela le narra hechos vivenciales de la parroquia pero lo hace cuando ellos están solos, no en el grupo doméstico. Ello nos muestra la existencia de nuevos grupos emergentes.

2.2.2.2. En la Parroquia de Corrubedo:

2.2.2.2.1. La generación nacida a finales del siglo XIX cuando ve la *Compañía* marca el aspecto premonitorio del futuro entierro en unión de vivos y muertos. Es decir, reclama en la visión que los vecinos de la parroquia están realizando el entierro (oficiado por el sacerdote) junto con las almas del purgatorio. Son los espíritus de los vivos quienes lo realizan pero sus cuerpos permanecen en la casa, sin tener consciencia de ello.

La peculiaridad de esta parroquia es que tiene algunos nexos de conexión con la *Sociedad do Óso*, (Don Ramón Otero Pedrayo: *Historia de Galiza* 1979) en la que son los espíritus de los vivos quienes realizan el ritual premonitorio del futuro entierro. Pero ello lo hacen de forma consciente, (tienen hasta su capellán), mientras que en esta simbología de mi parroquia estudiada, los actores sociales no son conscientes de que están participando en este ritual. Esto queda testimoniado por los videntes.

2.2.2.2.El aspecto premonitorio de la *Compañía*, que ve el futuro entierro, se halla hasta inicios de la década de los años sesenta.

2.2.2.3. En ambas parroquias Olveira y Corrubedo.

2.2.2.3.1. En ambas parroquias los actores sociales, que no son videntes, afirman diciendo que ahora no se ve la *Compañía* porque hay alumbrado y se ofrecen sufragios. Sin embargo, también existen testimonios de los más mayores que reclaman que antes también había sufragios y las visiones se debían al miedo que tenía la gente ante estos encuentros.

2.2.2.3.2. Finalizo el análisis de *La Compañía* de la Almas del Purgatorio, señalando su existencia en función de una simbolización de carácter opuesto, que es la celestial *Compañía dos Anxeliños*.

2.2.2.3.3. En la década de los años mil novecientos cuarenta la videncia resulta molesta para los propios actores sociales, se acude al sacerdote para dejarla. Todos los elementos tienen que confluír en la nueva simbolización emergente. La *Compañía* paulatinamente pasa a ser un substrato.

2.2.2.3.4. En el momento de realizar esta investigación (1998 y 1999), la *Compañía* la siguen viendo los videntes de la generación nacida en la primera década del siglo veinte: Tía Angelita de Alboreda, y Manuel “*de Camián*”. En los demás grupos de edad ya no refieren experiencias vivenciales. Sin embargo, sí se da actualmente en todos los grupos de edad la premonición de muerte, si bien su narrativa se halla expuesta a nivel

individual. Exceptuando la única premonición de la parroquia de Oliveira consensuada en su colectivo.

En los diferentes aspectos premonitorios que se producen en mis dos parroquias estudiadas, en ellos se halla el substrato de la existencia de la *Compañía*, la muerte tiene que venir al encuentro de uno, tiene que ser anunciada.

2.2.2.3.5. Estos hechos que ocurren en la segunda mitad del siglo veinte nos muestran una vez más la simbiosis que se da en todos nosotros de nuestro individuo-miembro con el colectivo social. Somos, nos hacemos y desarrollamos nuestra individualidad mediante nuestra situación de miembros sociales. Aquello que en nuestra comunidad pasa a nivel de substrato, donde se va silenciando y transformando progresivamente, va a propulsar la nueva simbolización

3.-Contexto cultural vasco y Contexto cultural gallego.

3.1. En el contexto cultural vasco, la casa es el lugar por excelencia donde se simboliza la permanencia del difunto, manifestándose de este modo el substrato de la síntesis original, casa-panteón, de la memoria colectiva vasca. En el contexto cultural gallego la casa es el lugar premonitorio por excelencia, pero la permanencia del difunto se halla básicamente en la parroquia, manifestándose de este modo el substrato de la síntesis original parroquia-*Compañía* de la memoria colectiva gallega.

3.2. En este fin de siglo se van dejando de simbolizar las apariciones de los difuntos en su aspecto colectivo: almas errantes o *Compañía* nos recuerdan la inmortalidad del alma y una forma peculiar de purificación en el más allá, y ésta simbolización sigue vigente en las apariciones de los difuntos que se dan de forma individual. De lo individual a lo colectivo y viceversa, todo ello se sustenta en el arquetipo de la inmortalidad.

3.3. Respecto al contexto cultural vasco, mis informantes que ofrecen sufragios por sus difuntos no pronuncian la palabra purgatorio; dicen que sus difuntos están en

el cielo. Sin embargo, en el contexto cultural gallego ningún informante me refiere en mis parroquias estudiadas que sus difuntos están en el cielo y sí nombran el purgatorio.

3.4. Con los sufragios se activa un auténtico intercambio con la trascendencia. El difunto ha pertenecido a la casa, ha compartido parte de la memoria de nuestra vida y mediante el sufragio realizamos el nexo de unión entre las necesidades que los mortales podamos tener en el mundo terrenal y a la vez (en la simbolización que los mortales tenemos de la otra vida) se le ayuda al difunto en el más allá.

3.5. Siempre dentro del campo de mi investigación la principal diferencia que existe entre la cultura gallega y la cultura vasca en esta materia de los sufragios consiste en lo siguiente:

3.5.1. El substrato cultural vasco de casa –panteón básicamente el intercambio con el difunto se realiza partiendo de la casa.

3.5.2. El substrato cultural gallego, sin embargo, está arraigado en la *Compañía*. Los difuntos de la casa no están solos, se hallan junto a los de su parroquia. Y, pese a estar en el purgatorio, realizan “sus trabajos” partiendo del cementerio parroquial. De esta cosmovisión surgen los dos gestos diferenciadores con relación a la cultura vasca: los “Actos” por los difuntos (petición colectiva del sufragio) y la comunicación en el cementerio (lugar donde mora el difunto).

3.6.-Dentro del contexto cultural gallego que yo estudio, el diálogo que existe entre el individuo-miembro y sus representaciones mentales con relación a la muerte, me lleva a mostrar únicamente diferentes matices (véase capítulo IV) dentro de la variedad de dichas representaciones de mis informantes.

3.7.-Mi experiencia y el testimonio de mis informantes me llevan a sostener que en la expresión de las emociones, se produce la activación de las mismas por el reflejo de la situación que está ocurriendo. Dicho reflejo hace que el individuo-miembro active sus propias emociones.

Todo se halla consensuado en la memoria colectiva. En ella, el significado de cada duelo individual se halla inmerso en una descripción densa. En este fin de siglo veinte, en dicha

simbolización, concretamente en el manejo del duelo, se ha producido una reducción del tiempo y del modo de expresión del mismo en el colectivo social. Ahora es a los individuos y no al colectivo social a quienes se les confiere un mayor tiempo de protagonismo en el manejo del duelo.

3.8.-Desde una posición de observadora participante, establezco que son los actores sociales quienes confieren un significado a sus acciones y, a su vez, éstas se hallan en el conjunto de la memoria colectiva. Es ésta quien dota a dichas acciones de las posibilidades de significar. Por ello, toda significación ritual se halla a dos niveles: individual y social. Como individual entra en las posibilidades del abanico social, y como social existe en función de los gestos individuales.

4- Para concluir sostengo que en este fin de siglo veinte, cómo bien reflexiona Claude Lévi-Straus, las culturas necesitan renovar su propia simbolización. Esta es una realidad. Sin embargo, no renovamos nuestros arquetipos. Si bien partiendo de éstos tenemos la capacidad de producir nuevas simbolizaciones. Este trabajo muestra el cambio que se ha producido en la simbolización de la muerte dentro de mis contextos estudiados. En éste siempre existe la doble vertiente del diálogo entre lo individual y lo social

El diálogo que establece el individuo-miembro, al sentir que la muerte la va a vivir en su propia experiencia, nos muestra un Estar ante la misma donde predomina nuestro mundo de representaciones mentales. Esto, en definitiva, constituye la expresión de la síntesis biográfica del individuo-miembro por excelencia. Demostrándonos que, partiendo de lo individual a lo social y viceversa, la muerte es el principal dinamizador de la vida, y de los contextos culturales estudiados por mí, lo extendiendo a todas las demás culturas.

GLOSARIO VASCO.

Adeuna: Misa de funeral que se celebraba de nuevo a los siete días de realizar todos los ritos funerarios, para que de este modo toda la familia extensa pudiera participar en los mismos.

Aitona: Abuelo.

Amaiketako: almuerzo.

Amona: Abuela.

Auzoak: vecinos.

Argizaiola: tablilla para enroscar la vela.

Baserri. Caserío. Espacio físico de la casa y propiedades de la misma.

Etxekoandre: Mujer casada y representante de la casa.

Etxe: espacio físico de la casa, en esta denominación recae el simbolismo de la misma.

Filomenak: vela de enroscar.

Indarra: Según el Hiztegia Elhuyar (1996) indar. iz. 1. Fuerza; vigor, ímpetu;...2. Fuerza; efectividad, influencia...3. Fuerza; poder, autoridad...4. Fuerza; violencia...5. (herr.)Fuerza, energía (eléctrica)...6. (Fis.) Fuerza... Este término utilizado por mi informante Arrate Kortazar, lo aplica a su propia disciplina física y emocional ante la muerte de su hijo Aitor Zabaleta.

Kalean: en la calle. En este contexto significa viviendo en un piso en la calle en contraposición al *baserri* (caserío).

Morroí: Criado.

GLOSARIO GALLEGO.

Adevisa: Término utilizado en mis dos parroquias (Olveira y Corrubedo) para señalar una experiencia relacionada con una premonición de muerte.

Alén. Según el diccionario normativo galego-castelán (1994): ALÉN, *sm.* El otro mundo, el mundo de ultratumba.

Borralla: (según el diccionario normativo Galego-Castelán 1994).- Ceniza, polvo gris resultante de quemar completamente una cosa.

La “bola de borralla”, en el contexto curativo, consiste en un bola de ceniza compacta, una vez que se ha colado el agua. En dicha bola se manifiesta el tipo de aire mediante pelos (animal o mujer) y bultos (difunto).

Beloña: definida como un *bultiño*, como si fuera un grano de trigo que sale entre la pupila del ojo y el cristalino. También es definida como un *quistiño* pequeño que sale en el ojo.

Cans non somos: Su traducción literal: “No somos perros”. Expresión utilizada de forma metafórica en la parroquia de Olveira por la generación nacida en la década de los años mil novecientos treinta, para consensuar respecto a toda la simbología de la Compañía que algo hay.

Compañía, Gracia de Dios, Santa Compañía: Los tres términos son sinónimos en mis dos parroquias (Olveira y Corrubedo). Y hace referencia al recorrido que realizan las almas del purgatorio en su doble aspecto: premonitorio, es decir cuando las almas del Purgatorio van a realizar los ritos funerarios previo al fallecimiento. Y en su recorrido de las siete parroquias.

Compañía de Anxeliños: En este contexto se refiere a los niños difuntos que han fallecido bautizados antes de cumplir los siete años y sus almas recorren la parroquia durante el día. Vienen directamente del cielo, y el encuentro de los vivos con esta *Compañía* es gozosa.

Desbafar: Término utilizado en la parroquia de Olveira y significa desahogarse a nivel anímico.

Facha: En esta simbología, durante el día es un hueso que pertenece a un difunto y una antorcha luminosa durante la noche, su luz tiene la forma de fuego, con la característica de que éste no quema ni echa humo.

Gramalleira: Según el diccionario normativo galego-castelán (1994): GRAMALLEIRA, *sf.* Caramilleras, cadena o pieza de hierro dentada que cuelga de una viga para suspender potes o calderas sobre el fuego en la LAREIRA.

Lareira. En mis parroquias es una piedra granítica elevada del suelo con dos bancos corridos a ambos lados, y donde nos sentábamos los niños y ancianos las noches de invierno (década de los años mil novecientos sesenta). Según el diccionario normativo galego-castelán (1994): LAREIRA, *sf.* Piedra o piedras de la cocina rústica, un poco elevadas sobre el nivel del suelo, en las que se enciende la lumbre. LAR.

Madriña y Padriño: En la parroquia de Olveira se utiliza para denominar a los tíos consanguíneos, bien sea en primera o segunda generación ascendente, pero que pertenecen a la casa de referencia, ésta puede ser línea ser matrilineal o patrilineal.

“O Aire”: hasta la generación nacida a finales de los años mil novecientos veinte *O aire*, es un elemento abstracto que transmiten las hembras de los animales cuando “están de alta”, el difunto, o la mujer que está con fluidos menstruales o puerperales. Para la generación nacida en la década de los años mil novecientos cincuenta, existe un consenso. *O aire* está en relación con parásitos intestinales.

Pau de abeneiro: rama del árbol abeneiro. Según el diccionario normativo galego-castelán: (1994) AMENEIRO, *sm.* *Alnus glutinosa*, aliso, árbol betuláceo de tronco grueso y liso, copa redonda y hojas viscosas. Abunda en las orillas de los ríos. ABENEIRO. AMIEIRO..

Ruchadiño: sinónimo de “consumido”. Ruchadiño es un término utilizado dentro de los giros lingüísticos de la aldea de Bretal (parroquia de Olveira), significa delgadez enfermiza que es característica cuando un niño o persona adulta ha cogido “el aire”.

“Ter a paletilla”: En mis parroquias hasta la generación nacida a finales de los años mil novecientos veinte significa: “*Perder o salaz*”, es decir, que físicamente no ocurre nada aparente; sin embargo, la persona se encuentra muy cansada, con ganas de estar acostada. Para la generación nacida en la década de los años mil novecientos treinta significa: depresión, tener un hueso caído.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

Nota: Todas las referencias bibliográficas aquí mostradas se citan en ésta investigación, sin embargo no está citado el volcaje bibliográfico que he realizado para acotar estas citas concretas.

APALATEGI BEGIRISTAIN Joxemartin (1987): *Introducción a la Historia Oral, Kontzaharrak (Cuentos Viejos)* . Anthropolos

ARSUAGA Juan Luis MARTINEZ, Ignacio (1998): *La Especie Elegida. Editores: Temas de hoy, Madrid.*

ARIÈS Philippe (1977): *L'Homme devant la mort*. Editions du Seuil, Paris.

ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO (1999): *Catecismo de la Iglesia Católica*. Librería Editrice Vaticana. Edit. Alfredo Ortells y varias.

AUGÉ Marc (1995): *La mort et moi et nous*. Edit. Textuel Paris.

AUGÉ Marc (1998): *Las formas del olvido*. Edit. Gedisa. (Título original: Les formes de l'oubli. Edit. Payot, Paris 1998)

BARANDIARÁN, José Miguel (1922): *Obras Completas Tomo I* (1972)

BARANDIARAN José Miguel: *Obras Completas IV*. 1974 Edit. "Gran Enciclopedia vasca"

BARANDIARAN Jose Miguel (1923): *Anuario de Eusko-folklore* (reedición 1981). Edit. Eusko-Ikaskuntza Sociedad de Estudios Vascos Vitoria Im., Lib. Y Enc. Del Montepio Diocesanos San Antonio 8 y 10.

BAUDRILLARD, Jean (1976) : *L'échange symbolique et la mort* , Gallimard Paris.

BIBLIA DE JERUSALEN (1998) Editorial Desclée De Brouwe, S.A. 1998 Bilbao.

BOLETIN OFICIAL DEL OBISPADO DE SAN SEBASTIAN nº 464, enero de 1990:
Orientaciones sobre el Sacramento de la Reconciliación.

BOURDIEU Pierre (1996): *Sur la télévision* Edit. Raisons de Agir

BOUZA-BREY, Fermin (1982): *Etnografía y folklore de Galicia*. Edicións Xerais de Galicia a cargo de José Luis Bouzas Alvarez.

BRIONES GÓMEZ Rafael (1997): “El recurso a lo religioso en el itinerario terapéutico” pág. 197-219 *Medicina popular e antropología da saúde. Simposio internacional en homenaxe a A. Fraguas Fraguas*. Ed. Consello de Cultura Galega. Santiago, 1997

BUXÓ M^a Jesús Y Varios (1989): *La religiosidad popular II. Vida y Muerte: La imaginación religiosa*. “La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología” Edit. Anthropos 1989 Barcelona.

BUXÓ M^a Jesús (1983): “Antropología lingüística” Cuadernos de Antropología. Edit. Anthropos nº3

CARO BAROJA Julio (1971): *Los Vascos* Ediciones Istmo. Madrid.

CONCILIO VATICANO II (1962-. Edición dirigida por S.EXC^a. RVDMA DON Casimiro Morcillo González. Arzobispo de Madrid-Alcalá. Biblioteca de Autores Cristianos Madrid MCMLXV.

CRISTIANI, L (1936).: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Tome Treizième.

DARTIGUES, André (1998), *Dictionnaire de Théologie Critique*.

DENZINGER Enrique (1997): *El Magisterio de la Iglesia*. Editorial Herder, S.A. Barcelona.

DE SEYSELL, Chantall, (1986), *Dictionnaire de Spiritualité Tomo XII – II*

DEL VALLE, Teresa, Y Otros (1985): *Mujer vasca imagen y realidad*. Anthropos. Barcelona

DEL VALLE Teresa (enero-junio de 1997): “La memoria del cuerpo”. *Revista de historia de las mujeres*. Arenal. Vol.4, nº1. (pág.59-74)

DIARIO VASCO. (prensa) del viernes 7 de abril del 2000.

DICCIONARIO NORMATIVO GALEGO-CASTELÁN (1998). Galaxia.

DOUGLAS Mary (1978): *Símbolos Naturales*. (Título original Natural Symbols-Exploration in Cosmology, 1970). Alianza Editorial.

DOUGLASS Willian (1973): *Muerte en Murélagu el contexto de la muerte en el País Vasco*. Barral Editores Barcelona.

DURKHEIM, Emili (1993): *Las formas elementales de la vida religiosa el sistema totémico en Australia*. Alianza, Madrid

ELHUYAR(1996): *Hiztegia*

FRAGUAS FRAGUAS, Antonio (1973): *La Galicia Insólita*. Librial, A Coruña,

FRAGUAS FRAGUAS Antonio (1986): “As almas do Purgatorio”. *Revista Encrucillada nº49 Septiembre-Outubro 1986*

FRAGUAS FRAGUAS, Anton (1931): *O culto ós mortos*. Historia de Galicia, Nós, (1931) Buenos Aires (1962).

GARRAIO ETA ERREPIDE DEPARTAMENTUA “Sobre el apuñalamiento del aficionado Realista Aitor Zabaleta (1998.12.09 / 1999.01.12) konsulta zk: 7905 1999/01/12

GARCÍA ORELLÁN Rosa: *Etnografía y relatos biográficos en Euskal Herria y Galiza 1998-1999 (Sin publicar)*.

GEERTZ Clifford (1990): *La interpretación de las culturas* (Título original: The interpretation of Cultures 1973) Gedisa. Barcelona

GONDAR PORTSANY, Marcial (1993): *Romeiros do Alén Antropoloxía da morte en Galicia*. Edicions Xerais de Galicia (1ª edición 1989).

GONDAR PORTASANY Marcial (1999): *Crítica da razón galega Entre o nós-mesmos e o nós-outros*. Edicions A Nosa Terra. Vigo. (1ª edición 1993)

GONZALEZ REBOREDO Xosé Manuel (1999): “Mediadores en la Galicia urbana hoy” (pág.95-103) *Religión y Cultura* Vol.I. Editan Consejería de Cultura y fundación Machado.

GONZÁLEZ REBOREDO Xosé Manuel (1997): *Guía de fiestas populares de Galicia*. Edit. Galaxia. Vigo.

GONZALEZ REBOREDO, Xosé Manuel (1995): *Lendas galegas de tradición oral*. Edit. Galaxia. Vigo.

HALWACHS, Maurice (1877/1945) (1968): *La mémoire collective*) Edit: Universitaires de France.

------(1994): *Les cadres sociaux de la mémoire*. Éditions Albin Michel, S.A.Paris. (Première edition: 1925)

JUNG, Carl Gustav (1994): *Tipos Psicológicos* (Título original Psychologische Types, 1971)Editores: Edhasa, Barcelona

KUBLER-ROSS, Elizabeth (1992) (1986 1ª.Publicación): *La Muerte un Amanecer*. Edit. Luciérnaga. Barcelona

LA VOZ DE GALICIA.(prensa) del 23 de abril del 2000.

LA VOZ DE GALICIA. (prensa) del día 22 de septiembre de 1997 y del 19 de septiembre 1997.

LEACH Edmund (1993): *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. (Título original: Culture and communication. The logic by wich symbols are connected 1976). Siglo XXI Editores

LE ROY LADURIE Emile (1975): *Montaillou, village occitain* de 1294 a 1324. Edit. Gallimard. Paris.

LE GOFF, Jacques (1981): *La Naissance du Purgatoire* Edit. Gallimard Paris.

LÉPICIER (1936): *Le Dictionnaire de Théologie Catholique* (Tome Treizième)

LÉVI-STRAUSS, Claude (1981): Las estructuras elementales del parentesco Edit. Paidós Barcelona Buenos Aires (Título original: *Les structures élémentaires de la parenté*. Edit. Mouton & Co., Paris – La Haya.)

LÉVI-STRAUSS Claude (1964) : *Mythologiques. Le cru et le cuit.*. Plon. France

----- (1974) : *Anthropologie structurale*. Plon Première édition 1958

LÉVI-STRAUSS DIDIER ERIBON (1988): *De près et de loin* Odile Jacob France

LE ROY LADURIE, Emmanuele (1975): *Montaillou village Occitain de 1294-1324*. Gallimard

LIS QUIBÉN V (1980).: *La medicina popular en Galicia*. Akal. Madrid.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1998): *La Santa Compañía Fantasías reales. Realidades Fantásticas (Antropología cultural de Galicia IV)*. Edit. Akal. Madrid.

LIBRO DE LOS HERMANOS COFRADES (1941): *Manuscrito de la Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno*.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo(1974): *Perfiles simbólicos morales de la cultura gallega*. Akal. Madrid

LÓPEZ MUÑOZ Daniel (1989): *O idioma da igrexa en Galicia*. Consello da cultura galega. Colección de lingüística. Santiago.

LOUIS-VINCENT Thomas(1993): *Antropología de la muerte* (Título original: *Anthropologie de la mort*, 1975), Fondo de Cultura económica.

MANTEROLA, Ander (1996-97): Anuario de Eusko-Folklore: Etnografía y paletnografía. N° 40

MARIA MOLINER (1992): *Diccionario de Uso del español, 1992*.Gredos.

MALINOWSKI Bronislaw: *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1975), (título original: *Argonauts of the Western Pacific* 1922)

MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (1987): *Las Romerías / Peregrinaciones y sus símbolos*. Edicións Xerais de Galicia.

MARIÑO FERRO Xosé Manuel (1986): *Medicina Popular II*. Edicións Xerais de Galicia.

MARSILLACH Adolfo (Invierno de 1998): “Un invierno muy cálido”. Revista Vivir Bizi nº41

MAUSS, Marcel (1969): *Essais de sociologie*. Edit. Minuit

MAUSS Marcel (1950): *Sociologie et Anthropolgie*. Presses Universitaires de France. Paris.

MURGUÍA Manuel (1888): *Galicia*. Barcelona 1888.

MORENO NAVARRO, Eduardo y LOPEZ MARTÍN VARÉS, José Enrique: El 30.04.2000,7. Recogido en la página web <http://plediads.com> (Publicado en Octubre 1997) bajo el título: *La Experiencia Psicodélica de la Muerte*.

MONTAIGNE Michel (1965): *Essaies I*, Gallimard.France

NAMER Gérard (1987): *Mémoire et société*. Edit. Librairie des Méridiens. Paris.

NEIRA PÉREZ, Xoan Manuel (1998): *As cofrarías dos clérigos da concepción na diócesis de Santiago. Nacemento e historia Séculos XII-XVI*.Toxosoutos

NÓVOA SANTOS Roberto (1925): *Celtiga* número 11 “A Santa Compañía traballo feito adrede para Céltiga”. Director: Jaime Quintanilla.

ORAMAS DÍAZ Jehová y RODRIGUEZ LUIS Iradia: “La información científica y la medicina natural” Recogido el 2000.09.15. Internet: <http://bvs.sld.cu>. Resumed 1999; 12 (1):39-46

OTERO PEDRAYO Ramón (1979):*Historia de Galiza*.Edit. Akal Madrid.

PICONE Mary: “Ombres japonaises: l’illusion dans les contes de revenants” (1685-1989) L’Homme 117, janv-mars 1991, XXXI, pp. 122-150.

PROGOFF Ira (1975): *At a Journal Workshop The basic text and guide for using the Intensive Journal*. Edit. Dialogue House Library. New York.

QUINTANA, Ana Rosa (2000): *Sabor a ti* ANTENA 3 TV

RISCO Vicente (1962): “Etnografía. Cultura espiritual” *Historia de Galiza*, v.I dirigido por Otero Pedrayo. Edit. Nós Buenos Aires.

RODRIGUEZ LÓPEZ, Jesús (1979): *Supersticiones de Galicia y Preocupaciones vulgares* Ediciones “Celta” Lugo (octava edición).

SAN AGUSTIN (354-430): *De cura pro mortuis gerenda* (X-XV, 12-18:PL 40, 600-605)

SIMMEL, Georg (1986): *Sociología. I Estudios sobre las formas de socialización* (Título original: *Soziologie Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 1908). Alianza, Madrid.

TABOADE CHIVITE Xesus (1982): *Ritos y Creencias gallegas*. Sálvora. A Coruña.

TODOROV Tzvetan (1989): *Nous et les autres La réflexion française sur la diversité humaine*. Seuil Paris

VAN GENNEP Arnold (1981): *Les rites de passage*. Edit. J. Picard. Paris

VOGEL Cyrile (1969): *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Âge*. Les éditions du Cerf. Paris.

ZAMORA MOSQUERA, Federico (1972): *Refrans e ditos populares galegos*. Edit. Galaxia. Vigo.

