

ÍÑAKI OLAIZOLA EIZAGIRRE

MUERTE, RITUAL FUNERARIO Y LUTO EN EUSKAL HERRIA

¿CÓMO QUIERES MORIR?
¿CÓMO QUIERES QUE TE ENTIERREN?
¿CÓMO VIVIR EL LUTO?



ÍÑAKI OLAIZOLA EIZAGIRRE

**MUERTE, RITUAL FUNERARIO Y
LUTO EN EUSKAL HERRIA**

**¿CÓMO QUIERES MORIR?
¿CÓMO QUIERES QUE TE ENTIERREN?
¿CÓMO VIVIR EL LUTO?**

Utriusque Vasconiae

© Iñaki Olaizola Eizagirre
© Utriusque Vasconiae
Lehen argitaraldia: Donostia, 2015eko ekaina
ISBN: 978-84-942531-7-1
Lege-gordailua: SS 480-2015
Diseinua eta maketazioa: P.I.A.

UTRIUSQUE VASCONIAE - Ategorrieta Hiribidea, 3-3.
20013 Donostia. Tel.: 943-270433
Iparraldean: 0033547640386

Banatzaileak:
BITARTE – 31195 Berriozar (Nafarroa).
Tel.: 948-302239

JAKIN – 64100 Baiona (Lapurdi)
Tel.: 0033559592232

<https://sites.google.com/a/utriusque.com/utriusque-vasconiae/>

Debekatuta dago, legean aurrikusitako kasuetan izan ezik, liburu honen erreprodukzioa, banaketa, komunikazio publikoa eta eraldaketa egitea jabetza intelektuala duten titularren baimenik gabe. Aipaturako eskubideak haustea jabetza intelektualaren kontrako delitutzat har daiteke (Kodigo Penaleko 270 art. eta ond.).

Marijoseri, berriz...

AGRADECIMIENTOS

Sin la ayuda de muchas otras personas la elaboración de este libro hubiera sido imposible.

Al realizar el trabajo de campo, las entrevistas con la mayoría de las personas que cito, en ocasiones con su propio nombre, y en ocasiones con un nombre imaginario, han sido de gran valor. En primer lugar, porque muchas de esas personas tenían experiencias que contar, pero, además, porque quisieron contribuir con el objetivo de divulgación de muchas de las cuestiones ocultas en el proceso de morir. A todas ellas les reconozco la cualidad de coautores de esta publicación. Eskerrik asko (por orden de aparición en el texto) Karmele, Carmen, José, Miren Josebe, Mercedes, Felipe, Unai, Manuela, Luisa, Juanjo, Javier, Ane Miren, Enrique, Isabel, Lorea, Jon, Teresa, Joseluis, Fermín, Joaquín... Gracias por hacerme partícipe de vuestro conocimiento y de vuestras inquietudes.

Cuando he realizado la parte de este libro que dedico al luto y al duelo, la obra dirigida por Iñaki Peña (Aulki Hutsak) me ha sido de gran utilidad. Le felicito por su trabajo, y le agradezco la amabilidad que tuvo al hacerme llegar las transcripciones de los diálogos. Estos diálogos me han brindado una ayuda excepcional.

A lo largo de los tres años en que he realizado este trabajo, las conversaciones con muchas, muchísimas personas, me han abierto las puertas a información valiosa. No puedo nombrar a todas y a todos. Sin embargo, como les tengo en mi recuerdo, haré con todas esas personas un monumento en el que haré reconocibles los nombres de mis hermanas Ramoni, Isabel y Maritxu, a las que he castigado con mi incansable afán por contar las cosas que iba descubriendo. Sé que les he dado la tabarra, pero ellas conseguían que, la mayoría de las veces, yo no me diera cuenta de que estaba ocupando la posibilidad de hablar de otros muchos temas, que también son muy interesantes.

En casa, ha sucedido algo parecido. Creo tener la percepción de que he sido pesado al monopolizar muchas conversaciones, al preguntar con excesivo realismo qué pensaban acerca de la eutanasia, la calidad y el sentido de la vida, la dependencia, el ritual funerario, los funerales religiosos o laicos, el destino del cuerpo, el luto, etc. Itsaso y Josu; Xele y Judit, me han escuchado, y aconsejado, con mucha sabiduría y mucha paciencia.

Creo ser tertuliano, si esto quiere decir que me gusta hablar, y escuchar también. Por eso, las charlas con los amigos y amigas, en tantas y tantas cenas, en tantas y tantas tertulias, han sido el campo de experimentación de muchas teorías, de muchas conjetu-

ras, que iba incorporando al trabajo. Begoña y Xabier, Kepa y Margari, Joseba y Maria José, Fermín y Miren, Jokin y Maite, Luís y Arantxa, Idurre, Jexux y Josune, me han escuchado con interés, y creo que les he escuchado, cuando hablábamos de estas cuestiones, con la sensación, siempre, de que lo que me decían lo tenía que apuntar inmediatamente, porque todo era valioso, todo me interesaba, todo tenía provecho. Les agradezco sus comentarios, y su ánimo, sinceramente.

En un ámbito muy especial, muy querido también, he recogido las reflexiones y la experiencia, y tienen mucha, de Maria Jesus, Beatriz, Marta, Marielo, Maria Luisa y Lurdes, mis amigas en ese grupo que las y los asociados de DHE en Gipuzkoa tratamos de mantener operativo y válido para el debate acerca de las cuestiones que trato en este libro. Su escucha, sus comentarios, sus opiniones, me han ayudado mucho.

Debido a que mi experiencia universitaria en antropología es tan reciente, apenas han pasado diez años desde que empecé, he hecho de algunos profesores y profesoras un reducto de conocimiento. Sé que saben mucho acerca de los temas que trato en este trabajo. Por eso, cuando he podido hablar con alguno o alguna de los profesores, he estado ávido de escucharles, e, incluso, cuando directa o indirectamente he conocido que citaban el trabajo que yo estaba haciendo, o me invitaban a desarrollar a modo de seminario, en sus respectivas asignaturas en la Facultad, me han insuflado un ánimo que, tal vez, ni siquiera puedan imaginar. *Eskerrik asko, irakasles.*

Y para terminar he dejado lo más importante, M-Jose, mi mujer. Le debo gratitud por todo lo que me ha enseñado y, sobre todo, porque me ha hecho creer que sirvo para hacer estas cosas. Ella, como buena profesional, no puede evitar las críticas, pero, al hacerlo, casi las convierte en piropos, porque al censurar, y lo hace, antepone, siempre, lo positivo, lo bueno que ella cree encontrar en mi trabajo, del cual es mi más ferviente admiradora y lectora. *Muxu bat, M-Jose!*

INDICE

PRÓLOGO, <i>Jokin Apalategi</i>	13
INTRODUCCIÓN	17
El Proceso de Morir: Cambios sociales y culturales	17
Modelo tradicional; modelo biográfico	19
Metodología	20

PRIMERA PARTE

¿CÓMO QUIERES MORIR?

INTRODUCCIÓN	29
ENFERMEDAD Y DEPENDENCIA	33
ETAPA PRÓXIMA A LA MUERTE Y LA PROPIA MUERTE	43
EUTANASIA	47
MUERTE VOLUNTARIA: ESTRATEGIA Y TÁCTICA	53
Empoderamiento del sistema sanitario	55
Teoría del doble efecto: intencionalidad de la acción	56
Legalidad/no-legalidad de las prácticas eutanásicas	57
LA SOCIEDAD CIVIL EN DEBATE: LEYES DE MUERTE DIGNA	63
VACIANDO EL TINTERO	73
CUADRO DE DIÁLOGO	76

SEGUNDA PARTE

¿CÓMO QUIERES QUE TE ENTIERREN?

INTRODUCCIÓN	79
Una breve historia del cambio	82
Significados atribuidos al ritual funerario	85
Análisis del sector funerario	91

TESTAMENTO VITAL Y RITUAL FUNERARIO	103
LA COMUNICACIÓN DE LA MUERTE	111
Las esquelas	111
Nuevas formas de comunicar/ o no-comunicar la muerte	119
EL DESTINO DEL CUERPO	123
Criterios de decisión y cosmología de la muerte	123
Interés/desinterés por el destino del cuerpo	131
El tanatorio, un paso obligado	133
Una panorámica desde el tanatorio	138
El caso de Maribel	144
El caso de Bixenta	146
El caso de Joxan	151
La alternativa de inhumación/incineración	153
Prácticas acerca del destino del cuerpo	162
El cementerio	164
El mar, uno de los destinos preferidos	175
El monte	182
LA CONSTRUCCIÓN DE UN DISCURSO FUNERARIO	191
RITUAL RELIGIOSO	193
LUGARES Y NO-LUGARES	215
RITUAL LAICO	221
El proceso de desacralización	221
La construcción del discurso	235
Estructura del ritual civil de despedida	240
El valor de la música	250
Compostura y formas	253
Lugares (espacios) donde celebrar el ritual	257
El acto de recuerdo-homenaje-despedida, que no pudo ser	259
MUERTE Y RITUAL EN COLECTIVOS ESPECÍFICOS	271
Los colectivos religiosos	272
Las residencias de las personas mayores	275
La gente de la política, la cultura... ..	276
La Universidad	280
CUADRO DE DIÁLOGO	296

TERCERA PARTE
¿CÓMO VIVIR EL LUTO?

LUTO Y DUELO	299
EL DERECHO A LA INTIMIDAD	311
LUTO Y DUELO EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y MÉDICAS. DEFINICIONES Y ETAPAS	317
LA SOCIALIZACIÓN DEL LUTO. UNA CUESTIÓN DE SALUD. UNIDADES DE APOYO	325
HECHOS DIFERENCIALES EN LA ORIENTACIÓN DEL LUTO	333
La duración del luto	333
El afecto, el amor, la bondad, la maldad, el desamor, la violencia... ..	336
La muerte de los niños y las niñas	341
La viudedad; la muerte de los hijos y las hijas; los hermanos y las hermanas	347
Se murieron las primas... ..	352
La situación de dependencia sobrevenida	353
La edad. La muerte del padre y de la madre	356
El género de la persona en luto	363
El tipo de muerte: suicidio, accidente, larga enfermedad... ..	366
La influencia en los niños y las niñas por la muerte de sus seres más queridos	368
¿CÓMO SE RECUERDA A LOS MUERTOS?	375
Trascendencia social. La obra póstuma	377
Epitafios e inscripciones en las sepulturas	382
CUADRO DE DIÁLOGO	391
BIBLIOGRAFÍA	393

PRÓLOGO

¿Qué está sucediendo en nuestras sociedades para que, de pronto, tanta gente especialista en ciencias humanas y sociales se ponga a preguntar acerca de cómo se puede o se debe concebir la muerte, el ritual funerario y el luto que le suceden? ¿Acaso hemos olvidado la extraordinaria creatividad que ha generado históricamente el tema de la muerte y lo desconocido del más-allá?

Recientemente el antropólogo Maurice Godelier¹ ha conseguido reunir en un libro los conocimientos acumulados en catorce sociedades diferentes a la actual occidental europea, sobre las representaciones y prácticas inventadas en épocas diversas para dar sentido a la muerte y disponer de los muertos. Entre esas catorce contribuciones, están Grecia y Roma antiguas, el judaísmo, el islam, la cristiandad de la Edad Media, la India y la China, de un lado. Entre las siete sociedades restantes están los Uzbekos de Samarcanda, los Thais del sudeste asiático, los Ngaatjatjarra de Australia, los Baruya y los Sulka de Melanesia, los Tikuna y los Miraña de Amazonia. Todo ello da cuenta de la complejidad de representaciones de la muerte y de su tratamiento en cada una de esas sociedades. Eso, que las catorce sociedades del estudio no son más que un puñado entre los millares que han existido en la humanidad y que siguen coexistiendo con la nuestra occidental europea en los cinco continentes. A todas ellas les une una premisa invariable, más allá de los imaginarios y de los ritos distintos que cultivan todas estas culturas, a saber que *la muerte nunca se opone a la vida*. Analizaremos esta expresión para proponer una interpretación primera y básica diferente a la idea de la necesidad práctica de E. Kant², quien escribió que «la inmortalidad del alma es un postulado de la razón pura práctica», puntualizando de inmediato, a continuación, que «por ello entiende que se trata de una proposición teórica, pero que como tal no puede ser probada», aunque resulta «necesario» si la Humanidad quiere progresar hacia un Soberano Bien».

Creo que hemos entendido todos de la misma manera lo que se afirma en el comentario de E. Kant. Es decir, que la razón pura práctica nos muestra que debemos admitir que existe un Soberano Bien, idéntico para toda la Humanidad, y que, por lo tanto, debemos orientarnos a la búsqueda del mismo en nuestras vidas. ¿Qué ocurre en la realidad de los seres humanos? Que a lo largo de los siglos de existencia de la Humanidad

¹ Godelier, M. (2014). *La mort et ses au-delà*, CNRS editions, Paris.

² Kant, I. (1788/1993). *Critique de la Raison Pratique*, PUF, Paris, p.132.

se han ido conformando bloques de pensamiento con más o menos influencia, y, en consecuencia, se han disputado teóricamente siempre, y a veces prácticamente, incluso llegando a enarbolar banderas de guerra en favor de la «verdadera» interpretación de la muerte, y el ritual funerario y el luto consecuentes con la misma. ¡El Soberano Bien no puede estar detrás de esas conquistas de guerra! La Humanidad debe ser capaz de mejorar su existencia, la de todos sus miembros, fuera de esos bloques de pensamiento totalizantes, sin obligación de perseguir un Soberano Bien, y estar dispuesta a conferir a cada uno de los suyos el principio de un alma inmortal y una otra vida después de la muerte, si así lo desean. Después corresponderá a cada uno tomárselo o dejarlo. Pero ningún humano es quién para decretar nada en uno u otro sentido en lo que concierne a los demás.

El libro de Iñaki Olaizola parte, a mi modo de ver, de esta realidad básica de atender las demandas de todos y cada uno de los miembros de nuestra sociedad, y sobre todo de los mayores, a fin de aliviarles en los sufrimientos y penas que han podido acumular en el transcurso de la vida, y librarles de los temores que se hayan podido introducir en sus mentes respecto al *postmortem*.

Que quede claro que el pensamiento humano científicamente racionalizado puede obedecer a la vez a dos lógicas. La una, apoyándose en los datos de la existencia concreta, y más recientemente, sobre los resultados de las ciencias experimentales y de las ciencias deductivas, sobre todo cuando esos resultados han sido verificados universalmente, pasa a definir las fronteras entre lo posible y lo imposible. La otra, habiéndose producido en parte del pensamiento humano unos mundos imaginarios que luego se transforman en instituciones, en prácticas individuales y colectivas, en una palabra en realidades «sociales», pasa a hacer de las mismas la demostración de la evidencia de lo correcto de aquel pensamiento que las ha impulsado, sin aportar jamás otra prueba externa al círculo vicioso así formulado, y permite a esa parte de la humanidad concebir la muerte como una pugna con la vida, y como punto de arranque hacia un destino «metafísico» y «trascendente» donde se puede triunfar para siempre. Estas dos lógicas siguen vivas, y aunque en los tiempos no muy lejanos a los nuestros, cuando se formuló la filosofía de las «Luces» del progreso se creyó que con los logros de la educación científica generalizada, cosa difícil de lograr, se podría conseguir que toda la humanidad entrara en la primera de las lógicas que hemos expuesto, con el transcurrir del tiempo posterior se ha disipado en parte esa esperanza, y hoy en día se puede augurar que habrá una prolongadísima era de la humanidad donde deberán coexistir las dos lógicas mencionadas anteriormente, a no ser que una de las dos logré imponerse por el uso de la fuerza abusiva sobre la otra.

Una vez alcanzada esta atalaya para nuestra reflexión, vamos a abordar los beneficios que se pueden obtener del hecho de plantear la muerte no como una pugna con la vida, sino como el colofón del nacimiento. El binomio nacimiento-muerte nos lleva directamente a la naturaleza permitiéndonos prescindir de las conjeturas en torno al tipo de vida que puede seguir a la muerte humana. Si alguien lo desea es libre de recrear en su mente un itinerario de vida espiritual sin cuerpo material que lo asista, pero tan libre debe ser pensar que uno vuelve al cosmos como una partícula anónima. Creo descubrir

este sentimiento en el texto que escribió Don Julio Caro Baroja³ refiriéndose a su propia muerte: «Esperar. Esperar la muerte con tranquilidad, con serenidad. Morirse es algo que les ha ocurrido a tantas personas importantes que no hay por qué estar alborotado ante la idea de la Muerte propia. La cuestión es que ésta no sea demasiada dolorosa, molesta o envilecedora. ¿Qué puede hacer uno cuando ocurre algo que ni le gusta, ni llega a comprender bien?».

La penúltima frase de esta cita recoge en gran parte la inquietud que anima al autor del libro que hoy prologamos: «En este trabajo he manifestado que muchas personas están más preocupadas por el temor a una mala muerte, a morir con unos estándares de calidad insuficientes, que por la muerte en sí misma. Para contribuir a mejorar la calidad de la muerte, la propia muerte y la de los demás, podría resultar beneficioso fomentar la reflexión y el debate social en torno a determinadas cuestiones relacionadas con el proceso de morir y también con la eutanasia ». Éste es el tema fundamental que preocupa al autor del presente libro. Y encomiendo al lector de este prólogo que lea con detenimiento todos y cada uno de los capítulos que conforman el libro. No se va a arrepentir del tiempo empleado en ese quehacer. Pero, además, se plantea el tema del ritual de los funerales y el luto por los muertos.

Una vez acaecida la muerte, todas las sociedades se hallan confrontadas a la doble necesidad de disponer del cadáver y de separarle del mundo de los vivos. Este doble objetivo se realiza a través de los ritos funerarios. Pueden preceder, acompañar y seguir a los funerales que constituyen el momento en que los vivos se separan de sus muertos. ¿Cómo ha evolucionado esto en Euskal Herria? Partiendo de la idea de que somos continuadores del Cro-Magnon, el tipo de ser humano que se enraíza desde su origen en el Pirineo vasco y en sus entornos tanto pirenaicos como cantábricos, sabemos que en el eneolítico utilizaba todavía como viviendas y como sepulturas las cuevas. Pero es asimismo cierto que además de las cuevas tenía viviendas al aire libre, construcciones rústicas sin duda. Se supone que tales viviendas, generalmente temporarias, serían semejantes a las actuales chozas pastoriles. Y el único tipo de construcción de este período que conocemos en Euskal Herria es el dolmen, monumento sepulcral capaz de contener algunos o muchos cadáveres. Parte de la población seguía la vieja costumbre de depositar los cadáveres en el interior de las cuevas naturales. Otra parte de la población depositaba los cadáveres en dólmenes. Finalmente, las grutas artificiales de Araba pudieron servir de cementerios, puesto que en muchas de ellas existen sepulturas excavadas en la roca del suelo.

Desde el fin de la edad de bronce numerosos movimientos de pueblos se registran en la Europa occidental, lo que da ocasión a la población pirenaica para establecer contactos, en especial con diversas gentes de origen céltico. En consecuencia aparece un nuevo tipo de sepultura. Se trata de los *baratz* o círculos de piedras a modo de cromlechs. Esto nos indica que la mayor parte de las viviendas debieron de estar al aire libre, situadas en parajes mejor avenidos con la transhumancia y la vida pastoril de una parte de la población y con la vida agrícola de los habitantes de las regiones bajas. En cuanto

³ Caro Baroja, J. (1989). Julio Caro Baroja. Premio nacional de las Letras Españolas, Anthropos, Barcelona, p.142.

los vascos fueron estableciéndose en el campo y se creó lo que se ha convenido en llamar la institución de la casa vasca, cada familia inhumaba los suyos en su campo propio. La casa era entonces inviolable y gozaba de derecho de asilo. Tenía voto, no sólo en los concejos de vecinos, sino también en las asambleas forales. Fue asimismo objeto de diversas creencias y prácticas que revelan la función de servir de panteón doméstico. La inhumación comenzó a cambiar de destino a partir de la fundación de las villas, apareciendo con las mismas los cementerios colectivos. En el siglo IX aparecen, por vez primera, estelas discoidales en las cercanías de Gernika. Con el asentamiento de la Iglesia en Euskal Herria la sepultura se trasladó al atrio o al interior del templo. En el siglo XVI se crean los cementerios en los entornos de la iglesia. Regresan las estelas discoidales. Y en el siglo XVII aparecen las cruces en los cementerios-jardines. El *jarleku*, que primeramente fue sepultura, más tarde significó asiento, y era una parcela del pavimento de la iglesia parroquial que cada casa de la parroquia tenía asignada como propia para ciertos actos culturales en sufragio de sus difuntos. Pero la Iglesia vasca se ha ido desmoronando, y los últimos vestigios de la institución de la casa vasca se están desmantelando y derruyendo.

Además de la cuestión de los cementerios debemos abordar la cultura original de la convivencia con los antepasados reconstruyendo el ritual funerario de una Euskal Herria sometida a unos procesos de cambios sociales y culturales, inmersa en la aceleración de la historia. ¿Cómo podemos guardar lo identitario multiseccular al tiempo que innovamos a la luz de las ciencias exactas, sociales y humanas? El centro de nuestras preocupaciones pasa por recoger las inquietudes que anidan en las conciencias de nuestros contemporáneos. Analizar la muerte y su concepción moviliza una reflexión que rebasa el solo momento de la extinción de la vida y de su tratamiento social. Debe necesariamente integrar las creencias y representaciones a propósito del nacimiento, del ciclo de la reproducción humana y cósmica, o todavía de la cartografía espacial y de sus transformaciones. El objetivo más inmediato consiste en reconfortar a los vivos temerosos y desorientados, y honrar a los muertos.

Jokin Apalategi

INTRODUCCIÓN

El Proceso de Morir: Cambios sociales y culturales

El proceso de morir, que no la muerte, se puede analizar desde muy diferentes perspectivas. En este trabajo dividiré este proceso en tres etapas: la etapa previa a la muerte y la propia muerte, el ritual funerario que acompaña a la muerte, y, finalmente, el período de luto que sucede a la muerte.

Al analizar el modo en que se están produciendo las transformaciones sociales y culturales en la Sociedad Vasca, resulta conveniente tomar en consideración los cambios que se están dando en su estructura social, pues resulta razonable suponer que el alargamiento de la esperanza de vida, los nuevos modelos de convivencia, la estructura y el tamaño de las familias, el trabajo remunerado de la mujer fuera de casa, la distinta influencia de la Iglesia católica⁴, los postulados de la neomodernidad, la manera de asumir la vida con mayores cotas de responsabilidad, reflexividad y autonomía, y otros cambios también, ejercerán su influencia en la práctica totalidad de los episodios o etapas del proceso de morir.

La prolongación de la esperanza de vida y, en consecuencia, el alargamiento de la etapa de enfermedad y/o dependencia, ocasiona una mayor necesidad de cuidar y de ser cuidado o cuidada, e introduce una perspectiva diferente en relación con la calidad y el sentido de la vida, perspectiva ésta que puede fomentar la reflexión acerca del proceso de morir, tanto en relación con la propia muerte como con el ritual funerario también. De hecho, el alargamiento de la esperanza de vida presupone que las personas mayores de 65 años viviremos unos siete años en dependencia, situación ésta que el Consejo de Europa define como «un estado en que se encuentran las personas que por razones ligadas a la falta o pérdida de autonomía física, psíquica o intelectual, tienen necesidades de asistencia y/o ayudas importantes a fin de realizar los actos corrientes de la vida diaria», tales como: comer, vestirse, ducharse, ordenar y limpiar el hogar, etc. (Gobierno Vasco, 2005).

Debido al cambio en la estructura social, cada vez son más las personas mayores o dependientes que han optado por fórmulas de convivencia diferentes al modo tra-

⁴ Debido a que la Iglesia católica es la de mayor influencia en la Sociedad Vasca, no he tomado en consideración las aportaciones de otras religiones, si bien se percibe la cada vez mayor influencia de las mismas en la construcción del proceso de morir.

dicional. Actualmente no es frecuente la vida en el seno de familias extensas, y, como consecuencia, cada vez son más las personas que optan por vivir, o solas aunque con una relativa ayuda externa, o bien adoptar fórmulas de convivencia en residencias o en familias de acogida, entre otros modelos posibles, porque muchas personas enfermas o dependientes no quieren aceptar ser una carga excesiva para quien les cuida, con excesiva generalidad sus hijas.

Coincidiendo además este hecho con los actuales modelos y tamaño de las familias, y el trabajo remunerado de la mujer fuera de casa, el cambio es tan importante que desde una perspectiva social, aunque principalmente desde el feminismo, en tanto que «hecho social total», como lo describe Maria Luz Esteban (2006), se apunta la necesidad de revisar las políticas públicas y privadas de manera que hagan posible la conciliación de la vida laboral, familiar y personal. Todos estos cambios bien podrían afectar a la calidad de la vida e incidir nuevamente en la revisión del sentido de la vida, y la muerte, la *muerte voluntaria*, podría ser, de hecho lo es en ocasiones, una alternativa, una estrategia de vida. Y, puede suceder, que al reflexionar acerca del modo en que se desea morir, se reflexione también acerca de cómo se desea construir el propio ritual funerario.

Desde una perspectiva más cultural, el cambio está influenciado por la diferente manera de asumir la responsabilidad en relación con la vida –y por tanto con la muerte–, y por el modo distinto al configurar los valores y construir los discursos en relación con la enfermedad, los códigos éticos y la bioética, la centralidad de las personas y su capacidad de autodecisión, el derecho a vivir, y por tanto a morir, la disminución de la religiosidad y el aumento del laicismo, etc.

Del estudio de múltiples hechos sociales se puede inferir la idea de que el pasado está presente en la actualidad. Siendo esto así, resulta fácil reconocer la influencia que han ejercido en nuestra sociedad los imperativos de la religión católica en un tema tan sensible para la religión como es el de la muerte. En efecto, para la Iglesia católica la muerte ha sido una de sus especialidades y ha ostentado, durante muchos siglos, un monopolio casi exclusivo sobre ella. Por ello, es oportuno recordar que una gran parte del sustrato cultural sobre el que se sostiene el miedo a la muerte se puede atribuir a la tradición religiosa, por haber difundido el miedo al infierno.

Según describe Juan Madariaga, el contexto histórico en el que se plantea la muerte en el País Vasco, tras muchos siglos de influencia, ha exacerbado el miedo al infierno, y con ello a la muerte, hasta límites insospechados, pues, según las prédicas, «muchos son los llamados y pocos los escogidos» (Madariaga, 2007:10). Podemos suponer, pues, que este terror al infierno fuera la causa de que la muerte se viviera con pánico, algo que, en cierta medida, se ha mantenido como criterio generalizado hasta los años 1960 y que, en menor medida, pervive aún a través de ese mecanismo de encarnizamiento de los miedos.

Desde los postulados de la neomodernidad y de la manera de asumir la vida con mayores cotas de responsabilidad, existe un interés creciente por estudiar, desde enfoques y perspectivas disciplinares diferentes, conceptos relativos a la vida, la salud, la muerte, los rituales funerarios, el luto, etc., partiendo del principio de que son hechos sociales que las personas pueden gestionar en coherencia con el proyecto de individualización responsable y reflexiva de su propia vida. Esta forma de «asumir poder personal»

—empoderamiento— es característica de una sociedad que asume más riesgos⁵ (Beck⁶ y Beck-Gernsheim, 2003) y se va abriendo camino en la sociedad, también en la sociedad vasca, desde el inicio de la transición al siglo XXI, en la *neomodernidad*.⁷

Ya en plena neomodernidad, Anthony Giddens (2004), en su obra *Sociología*, reivindica una mayor consciencia en la gestión de la vida propia, y hace referencia a la autoconciencia que permite a las personas conferir sentido y finalidad a lo que hacen. Siendo esto así, ¿cuál es el nivel de autoconciencia de quien no es capaz de encontrar sentido alguno a su vida?

Incluso antes de la neomodernidad, autores como Thomas B. Bottomore, al estudiar el proceso de estratificación social, analizan cómo surgen las concepciones de poder y autoridad, y adoptan como definición del poder la idea ya expresada por Max Weber de que el poder es: «La probabilidad de que un actor, dentro de una relación social, esté en condiciones de salir adelante con su voluntad».

Por lo tanto, en relación con el proceso de morir, nos podríamos preguntar: ¿Es vida una vida con tal carencia de poder? ¿Qué poder tiene quien quiere morir pero no puede conseguirlo?

Beck (en Beck *et al.* 2003) plantea concebir la vida asumiendo responsabilidades, partiendo de un supuesto que denomina «individualidad reflexiva». Propone una forma de administrar la vida en solidaridad, asumiendo responsabilidades y extendiendo la práctica democrática a los asuntos sociales, pero desde la individualidad. Este enfoque sugiere, en mi opinión, un paso adelante en la gestión de la muerte, como episodio último del proceso de vivir, y permite interpretar el morir —la elección del modo de morir— como un derecho que la sociedad no debería usurpar al individuo, o cuando menos considerarlo desde la perspectiva de la libertad de morir⁸, que no es sino una manifestación de la libertad genérica.

Modelo tradicional; modelo biográfico

Como resultado de los cambios sociales y culturales que he descrito, el proceso de morir en la sociedad vasca es *ahora* diferente del de *antes*, y se aprecian discursos y prác-

⁵ Cuando Beck y Beck-Gernsheim (2003) utilizan el concepto de *riesgo* lo hacen pensando en las incertidumbres a las que se exponen las personas que asumen, o no asumen aún, actitudes de empoderamiento. Sin embargo, creo oportuno apuntar que el proceso de individualización incrementa la posibilidad de una mayor discriminación social en la parte de la sociedad que carece de cualquier tipo de recursos, o sufre un déficit de prestaciones sociales estructurales.

⁶ El día 1 de enero de 2015, justamente cuando yo estaba realizando las últimas correcciones a este trabajo, falleció Ulrich Beck. A modo de respeto y admiración por su obra, le dedico mi sentimiento de simpatía.

⁷ Esta etapa, que llamaré *neomodernidad*, y que se inicia en la transición al siglo XXI, es denominada también *nueva modernidad*, *segunda modernidad*, o simplemente *modernidad*, como lo hace Ulrich Beck. En relación con la modernidad, la postmodernidad y la neomodernidad, suele establecerse la siguiente secuencia: *modernidad*, —a la cual Beck llama etapa de la Ilustración—, del siglo XIX en adelante; *postmodernidad*, a partir de los años 1960-70; y *neomodernidad*, en la transición del siglo XX al XXI. Aunque las características de estas tres etapas coexisten de distintos modos y en distintos grados.

⁸ Más adelante analizaré las diferencias que desde la práctica jurídica se asignan a los conceptos de: «Derecho a morir» y «Libertad de morir», según describe Iñaki Subijana Zunzunegui (2014).

ticas que muestran que la tradición mantenida durante años se encamina hacia nuevos diseños, dotados de nuevos significados que influyen en el propio acto de muerte, y en el ritual funerario también. En pocas palabras, podríamos afirmar que, debido a que las tradiciones tienen un carácter dinámico, la sociedad está reformulando la manera de morir y de vivir las prácticas funerarias, de forma que algunas personas, en función de su biografía, viven este tipo de acontecimientos en clave de emergencia social, de cambio constante, en tanto que muchos de los discursos y prácticas que demandan y propician se hallan todavía en fase de emergencia o preemergencia social, en el sentido en que utilizan estas expresiones Teresa del Valle *et al.* (2002).

La idea de que las transformaciones sociales, culturales, políticas y económicas ejercen influencia en el proceso de morir nos hace presumir que para cada sociedad han existido diferentes modelos de este proceso, fruto de la evolución del contexto social y de los valores de cada época. Esta generalidad se refleja en la actualidad y al analizar cómo se configura el proceso de morir en la sociedad vasca comprobamos que, en comparación con años relativamente recientes, mediados del siglo XX, la manera actual de morir es diferente; que ahora no se muere como se moría en los años 1960.

Como resultado de estas transformaciones se puede afirmar que existe un *antes* y un *después*; que la manera en la que se moría en el pasado, impregnada por el contexto de la época, no es la manera en la que se muere ahora, tras recibir el influjo de esas transformaciones; que ese antes y este ahora presentan unas características determinadas que los hacen diferentes. Y justamente estas diferencias, estas diversas configuraciones que ha adoptado el proceso de morir con el paso del tiempo, nos ayudarán a diferenciar dos modelos, que he llamado modelo *tradicional* y modelo *biográfico* del proceso de morir, pero que coexisten, debido a que en la sociedad vasca las transformaciones en los hechos sociales pocas veces se manifiestan de manera total y abrupta.

Consecuentemente, en los últimos años se manifiesta una mayor propensión a gestionar el proceso de morir desde una mayor *autonomía*, adecuando o sustituyendo la idea de *trascendencia* que sustenta la religión católica a las propias convicciones culturales. Asimismo, se insiste cada vez más en el sentido utilitario de la vida y, en relación con el final de la vida, se plantea el debate acerca de la posibilidad de ejercer un control personal sobre el momento y la manera de morir. Por último, en relación con las prácticas funerarias y el diseño del luto, algunas personas intentan construir su ritual de manera más acorde a su propia biografía.

Metodología

En relación con el nombre del trabajo, debo aclarar que la pretensión de analizar este tema en el contexto de Euskal Herria posiblemente no cumple las razonables expectativas que se pudieran suponer. De hecho, el trabajo de campo lo he realizado, en gran medida, en Gipuzkoa, e incluso en la zona de Donostialdea. Como lamentable consecuencia, las citas a los demás territorios son escasas, principalmente las referidas a Iparralde.

Siguiendo con la práctica de muchas investigaciones en antropología, he optado por utilizar el método cualitativo. Al hacerlo, he utilizado mayormente las técnicas de la entrevista en profundidad y la observación participante, y de manera complementaria he aprovechado todas las oportunidades de comunicación con familiares y personas amigas y expertas. De hecho, a lo largo de la realización de este trabajo he recabado a través de una amplia red de informantes la búsqueda de esquelas y noticias acerca de actuaciones funerarias de personas de diferente perfil (políticos, deportistas, agentes culturales, etc.). También he utilizado con profusión, la prensa, la radio, la televisión, y de manera muy intensa Internet. Dado que durante el período de elaboración de este trabajo he participado en conferencias y congresos, he tratado de provocar el debate y la confrontación dialéctica acerca de todas estas cuestiones, pero una práctica que me ha mantenido en tensión, con la mirada siempre atenta a estos asuntos, ha sido la asistencia a prácticas funerarias de personas que no conocía: introducirme en algunos tanatorios y mirar las caras, las actitudes de las personas que acudían a velar, a despedir, a homenajear a sus difuntos. Siempre, a lo largo de muchas actuaciones, he creído percibir matices nuevos que me han sugerido nuevas conjeturas, nuevas teorías.

Además de una nutrida fuente bibliográfica, he utilizado con especial interés dos unidades de observación: el cine y otros relatos de ficción (en general, novela), aunque bien se podría atribuir al cine y a la ficción en general, la idea de que, en muchos casos, la ficción es solamente aparente, pues de hecho, los casos que describen retratan con seriedad y rigor la sociedad donde suceden los hechos que relatan.

Considero que el cine está contribuyendo de manera muy eficaz a la transmisión de los cambios que se están produciendo en esta temática de estudio. De hecho, la enfermedad y la dependencia, la muerte, el ritual funerario y el luto son los temas predilectos de muchas películas, hasta el punto de poderse decir que están de *moda*, contribuyendo de esta manera a una amplia socialización de estos hechos sociales.

Al objeto de mostrar mi actitud, mi posicionamiento personal ante los temas que trato en este trabajo, debo confesar que, al pensar en la influencia de la religión católica en la muerte y en el ritual, tengo la convicción de que el daño ocasionado ha sido grande; de que se han usurpado derechos que han provocado, y provocan todavía, un déficit democrático importante, porque con su doctrina pretenden obligar a todos. Siempre he considerado que la mejor alternativa, la más democrática, consiste en reconocer el derecho a ejercer la libertad, sin doblegarla a otros postulados.

Al pronunciarme de este modo soy consciente de que en numerosas ocasiones, para muchas personas, la contribución de la religión ha sido muy positiva, pero no puedo sustraerme a la idea de que, más que bien, ha causado sufrimiento. Dicho de manera diferente, considero que vivir el proceso de morir en el modelo biográfico, primando la reflexión y la libertad, es más gratificante que hacerlo desde las premisas del modelo tradicional, en el que todavía quedan rescoldos de aquellas *ars moriendi* que tanto sufrimiento provocaban. De hecho, en el testimonio de algunas personas, muy mayores evidentemente, he constatado que el miedo al infierno, o al purgatorio, les estremece, y, tanto como a morir, tienen miedo de ir al infierno, o al purgatorio, que lo entienden repleto de llamas. Debido a ello, he tratado de discernir entre jerarquía y feligresía, y en

ningún momento he sentido la tentación de censurar los actos de la feligresía, al entender que son el resultado de una tradición secular establecida desde el poder religioso.

Considero que en el modelo biográfico se viven los episodios de muerte y ritual con mayor grado de libertad, de autonomía, de reflexión: con la práctica del testamento vital, en algunos casos. Sin embargo, sé de la futilidad de estos comentarios por cuanto que, para equilibrar el debate, habría que dar cabida a la parte que asigna a la *fe* un valor explicativo importante del que yo no me puedo beneficiar.

No obstante estos comentarios, quiero dejar constancia de que en el trabajo de campo he respetado escrupulosamente las creencias de mis informantes, y que al referirme a la influencia histórica y social de la religión he tratado de hacerlo «*sin poner fuego donde no hace falta*», como bien recomendaba Víctor Hugo en su obra *Los Miserables*. No obstante, mi intención de usar guante blanco, no me sitúa en la alternativa de estar en una posición cómoda, siempre equidistante, ni puede poner en plan de igualdad a quienes ansían el ejercicio de prácticas de libertad y a quienes consideran que uno de los grandes errores actuales consiste en «divinizar la libertad», como manifestó el obispo de Donostia, José Ignacio Munilla, en la catedral del Buen Pastor (2014).

A través de las fuentes de observación que he utilizado, he ido configurando mi propia manera de sentir y conocer el modo en que muchas personas construyen sus proyectos de muerte y ritual funerario. Es por ello que, en el marco metodológico que la antropología propugna, he tratado de transmitir las opiniones y querencias de las personas que yo he analizado, y, supongo, en realidad creo estar convencido, de que cuando, sin referirme a otros casos, me persono en el proceso de construir yo mismo una teoría acerca de la muerte y del ritual funerario estoy, a la vez, transitando por los modos de sentir de una buena parte de la sociedad vasca, como parte integrante que soy de la misma. Pero en relación con la manera personal de describir los acontecimientos, los rituales que presencio, es oportuno precisar que la muerte y el ritual funerario tienen una componente emocional de primera magnitud. Por ello, el flujo de sentimientos no se capta en la manera precisa si en ese acto de presencia activa, de observación participante, no se da una situación de empatía, de afecto, de pena para con los y las dolientes. Por eso la propia historia personal del observador es tan importante, porque, y esto es una conjetura, las personas que están alegres tendrán más dificultades de entender a las personas tristes, y las personas en luto activo estarán más predisuestas a entender la tragedia de las personas que se inician en un proceso de luto.

Pero, puesto que estoy hablando de actitud, debo confesar que la citada conjetura es en parte el resultado de mi propia experiencia. A lo largo de la realización de este trabajo, unos tres años aproximadamente, he vivido diferentes episodios de tristeza por la muerte de algún familiar querido, y de muy buenos amigos y amigas también. Sé por ello, que mi actitud en los rituales a los que he asistido, mi modo de *mirar* y de *ver* al deudo principal, han sentido el influjo de mi situación personal. Al citar estas cosas, sé que estoy inmerso en uno de los principales debates de la antropología, porque estoy resucitando esas diferencias que se suscitan cuando la investigación antropológica se realiza respecto a cosas que suceden a *los demás*, o cuando se realizan con *tu* gente, con los tuyos. Al decirlo de esta manera estoy intentando pasar de puntillas del debate teórico entre la

perspectiva *etic* o *emic*, pero sí quiero apuntar que, como sucede en muchos ámbitos de la vida, la experiencia personal nos da la clave para posicionarnos en muchos debates: los estados de tristeza, de melancolía, de aflicción, ayudan a entender los estados de ánimo por los que transitan las personas que están en situación parecida. Ésta es mi experiencia. Como consecuencia, al realizar este trabajo he sentido con mayor emoción unos casos que otros, y el que esto se note en el relato es una consecuencia, en parte querida.

Hay otra cuestión que quiero citar en el ámbito de estas reflexiones metodológicas. Se trata de si asumir para las nuevas prácticas funerarias que se están consolidando el nombre de ritual es oportuno, o no lo es. De hecho, esta duda se suscita cuando he constatado que a muchas personas les choca la utilización de la expresión de ritual funerario, o funeral, cuando se aplica a unas prácticas no-religiosas. Pretenden preservar el nombre de funeral para el ritual religioso, y se sorprenden, o incluso disgustan, al oír hablar del funeral civil, pongamos por caso. Esta ha sido una experiencia repetida, incluso en el ámbito académico universitario.

En este trabajo, he utilizado con profusión la palabra ritual al referirme a actos de recuerdo-homenaje-despedida, porque los modelos actuales trasgreden el principio según el cual el ritual se contemplaba exclusivamente en el contexto religioso. Por consecuencia, cuando en este trabajo utilice el término «ritual» lo haré con la acepción extensa de Buckser: «Para denotar cualquier actividad con un alto grado de formalidad y un propósito no utilitario, uso que no sólo comprende las actividades claramente religiosas, sino también eventos como festivales, desfiles, iniciaciones, juegos y saluciones» (Buckser, 2001:545). Y, en este sentido, adopto una perspectiva antropológica, por lo que las prácticas en relación con la muerte, aun cuando no se desarrollen en el ámbito religioso, tendrán la consideración de ritual, a pesar de que se enmarquen en el ámbito de lo civil⁹: porque pretenden transmitir sentimientos sociales diferenciados y crear vínculos de solidaridad entre las personas que postulan por otro tipo de sociedad, menos religiosa y más laica.

En relación con su estructura y contenido, el trabajo está dividido en tres partes. Una dedicada a reflexionar acerca de la pregunta: ¿Cómo quieres morir? En esta parte he tratado de fomentar la perspectiva de que *la muerte voluntaria es una elección intrínseca a la naturaleza humana*, y he aportado argumentos para fomentar el debate y ampliar las expectativas de nuevos marcos de discursos y prácticas en la sociedad vasca. Discursos y prácticas que hacen de la autonomía personal, de la libertad, la base de la toma de decisiones que afectan al cómo, dónde y cuándo morir. He tratado de contribuir a

⁹ Cuando a lo largo de este trabajo me refiero al funeral civil, incluso al definirlo, lo equiparo al funeral, término históricamente limitado al uso religioso, sin entrar en el debate acerca de la corrección de dicho uso. Pero recordemos que a los matrimonios entre personas del mismo sexo se les negaba, y se les niega todavía, el derecho a llamarse así. No entraré a debatir si se trata de un funeral o de una ceremonia u homenaje de despedida, ni a interpretar el significado de términos como oficiar u otros, generalmente asociados al vocabulario religioso. No obstante, soy consciente de que la confusión terminológica está en la calle. Ejemplo de ello es el siguiente caso: en la votación de la ordenanza de Altsasua mediante la que se cedía un determinado espacio municipal para la celebración de funerales civiles, «el PSN votó en contra, al entender, entre otras razones, que un funeral es distinto que un homenaje» (Diario de Navarra 29/11/2008.).

la elaboración del discurso del derecho a morir como una expresión más concreta del amplio derecho a la libertad, como algunos autores lo expresan desde una perspectiva más jurídica; al análisis y reflexión acerca de las llamadas Leyes de Muerte Digna; a asignar valor al testamento vital; a entender que, en los supuestos de muerte de calidad, muchas personas manifiestan que en su proceso de morir desean que el coste emocional y económico sea pequeño, para sí mismos y para los demás, porque no desean interferir, excesivamente, en las vidas de sus cuidadoras, pongamos por caso.

En la parte segunda, que he titulado ¿Cómo quieres que te entierren?, he tratado de describir y fomentar el debate acerca de nuevas formas emergentes en la construcción de un ritual funerario. He analizado: algunos de los significados asignados al ritual funerario y su evolución; la estructura del sector funerario y el coste de los servicios; la importancia del testamento vital; la manera en que se comunica la muerte; cómo se elaboran las esquelas; cómo se construye el ritual funerario en los diversos colectivos (niños y niñas, artistas, gente de la política, colectivos religiosos, etc.); cuáles son las preferencias en relación con el destino del cuerpo; cuáles son algunos de los espacios preferidos, *lugares antropológicos*, para la celebración del ritual de despedida y el aventamiento o enterramiento de las cenizas; cómo son algunas prácticas en el tanatorio; cuál es la evolución y el sentimiento respecto a los cementerios; cómo se van construyendo el discurso y las prácticas del funeral civil en comparación con el funeral religioso, etc.

He dedicado la parte tercera de esta obra al estudio del luto. Debo confesar que en la intención inicial de este trabajo no contemplaba la elaboración del luto, pues pensaba tratarlo como un apéndice al tema del ritual funerario. Sin embargo, la acumulación de episodios de duelo en tantos lutos me ha llevado a profundizar, más de lo planeado inicialmente, en esta cuestión. Así, bajo el título de ¿Cómo vivir el luto? he tratado de analizar cómo se trata el luto en las ciencias sociales; cómo es el desgarramiento que ocasiona la muerte de los niños y las niñas; qué pasa en las situaciones sobrevenidas de dependencia en los viudos y en las viudas; cómo se sobrevive al dolor de la muerte de las personas amadas, reconociendo al mismo tiempo que en la vida, en la convivencia, se dan también episodios de maldad, que dejan poco juego al luto verdadero; cómo se está tratando de eliminar el dolor, el sufrimiento –tal vez medicalizándolo de manera excesiva, porque parece que desde interpretaciones sesgadas de la psicología positiva el objetivo es ser feliz siempre–, obviando que la tristeza, la pena, es un rasgo característico de nuestra naturaleza humana, aunque siempre con matices, también.

Por último, quiero hacer una mención a las autocitas cuando me persono en primera persona en los relatos que realizo. Al recopilar material para la realización de este trabajo he utilizado referencias de tres obras que he escrito anteriormente.

Una, titulada *Transformaciones en el Proceso de Morir: La Eutanasia, una cuestión en debate en la Sociedad Vasca*, recoge básicamente la tesis doctoral que realicé en Antropología el año 2011 y que fue dirigida por la profesora Maria Luz Esteban. He utilizado algunas de las aportaciones teóricas de este trabajo, y, también el material en parte utilizado y en parte inédito que utilicé en la investigación de la tesis.

Otra publicación que he utilizado y en parte reproducido, es la titulada *Nola hila nahi duzu. Hiltzen ikastea* (Uztaro, 86, 5-27).

Finalmente, una tercera, titulada *Eutanasia: Estrategia y Práctica*, que recoge mi aportación a las sesiones de la XIII Reunión Anual de la Sociedad Vasco-Navarra de Psiquiatría, celebradas los días 2-3 de Octubre de 2014, en Arantzazu.

Estas dos últimas publicaciones están parcialmente integradas en el texto de este trabajo, y entre todas ellas se dan complementariedad recíproca.

PRIMERA PARTE

¿CÓMO QUIERES MORIR?

INTRODUCCIÓN

Dice James Rachels (1986) que cada vez hay más personas que quieren tomar decisiones en torno a su propia muerte. Esta apreciación, realizada hace ya casi treinta años, cobra validez en la sociedad vasca de nuestros días, pues, efectivamente, cada vez son más las personas que al reflexionar acerca de sus vidas consideran que su muerte les concierne, y desean, por lo tanto, ser partícipes de su propio proceso de morir, de manera que al hacerlo incluyen las características de *la muerte propia* en contraposición a *la muerte del otro*, más adecuada a los tiempos pasados.

Sabido es que la muerte es un proceso cultural y, como tal, sujeto a transformaciones históricas y culturales. Como consecuencia, resulta pertinente recordar que se puede aprender a morir; que aquí y ahora no se muere de la misma manera que allí y antes, y, también, que aquí y ahora se muere de manera diferente en función de premisas sociales, políticas, culturales, religiosas y económicas, diferentes para cada individuo o grupo social.

Por ello, fruto de la evolución del contexto social y de los valores de la época, podemos precisar que ahora no se muere como se moría en los años 1960, en nuestra sociedad. Como resultado de los cambios que se producen en la sociedad existen dos modelos, representativos de un *antes* y un *después*; pero, debido a que las transformaciones en los hechos sociales se manifiestan de manera gradual, actualmente coexisten dos modelos, como polos extremos de un *continuum*, que he llamado modelo *tradicional* y modelo *biográfico* del proceso de morir.

El modelo tradicional se sustenta en un consenso, aparentemente pleno, acerca de cómo administrar el proceso de morir. En él se aprecian pautas generales de obligado cumplimiento, pautas que se podrían identificar como indicadoras de regularidad y ortodoxia cultural, que se muestran de manera sutil, como un sistema de sanciones y prescripciones que refuerzan los valores y las normas formalmente aceptadas por la sociedad.

Este modelo, que ha persistido casi como modelo único hasta la década de 1960, recoge básicamente el influjo de la tradición cristiana. Las principales características que lo definen son: la hegemonía del pensamiento religioso –y con ello el sentimiento de indisponibilidad de nuestra propia vida–, y la atención domiciliaria del paciente en un contexto de vida en el que predominaban las familias extensas y en el que el cuidado de los familiares era un deber obligado y casi exclusivo de las mujeres.

El modelo biográfico, por el contrario, incorpora actuaciones de cambio asumidas por personas menos complacientes y conformistas que optan por prácticas menos disonantes con sus propias representaciones, y que establecen un diseño más personal, más coherente con su biografía, la cual apunta hacia mayores cotas de autonomía y libertad. Estas actuaciones son el reflejo de los cambios culturales y democráticos que se están produciendo en la actualidad, algunos de los cuales están todavía en fase de preemergencia activa, mientras que otros operan ya como auténticos modelos emergentes.

De hecho, este modelo incorpora una percepción diferente del morir y de la muerte. Morir no es únicamente un acto de muerte desligado de la vida, pues lo que realmente acontece es que la vida, en sus fases finales, es un proceso complejo en el que la enfermedad, la dependencia, el acto de la propia muerte, el ritual funerario que le sigue, etc., son etapas importantes de la propia vida: El proceso de morir.

Consecuentemente, para vivir esa etapa, para aprender a morir y optar por seleccionar entre las diversas maneras de morir (¿cómo quieres morir?), algunas personas, antes de iniciar su etapa de enfermedad y dependencia, asumen cotas de mayor responsabilidad y personalización, que se acomodan a nuevas premisas éticas y de concepción de valores, de manera más afín al perfil biográfico de ellas mismas. Para ello, introducen reflexiones en relación con la calidad de la vida y la muerte de calidad, el sentido de la vida, la incidencia en los demás del propio proceso de morir, la incidencia tecnológica de la medicina, los postulados de la bioética, el deseo de vivir el proceso de morir de manera más autónoma, más independiente y más alejada del principio de ocultación y mentira en que se ha basado, principalmente, el modelo tradicional.

Por estas razones, en el desarrollo del modelo biográfico surge el deseo de incorporar algunas de las prácticas emergentes del proceso de morir que, entre otras características, muestran ciertas reflexiones en relación con: gestionar el proceso de morir con mayor conocimiento médico y psicológico de la situación; dar sentido utilitario a la vida y aspirar a vivir un estado relativo de bienestar teniendo en consideración el coste emocional y económico que esto supone para los demás; debatir, en relación con el final de la vida, acerca de la posibilidad de ejercer un control personal sobre el momento y las circunstancias de morir; y, por último, en relación con las prácticas funerarias, intentar construir su ritual funerario de manera más acorde a su propia biografía.

Estos dos modelos coexisten y comparten algunas de sus prácticas y representaciones, e incluso, en función del contexto en el que se aplican, pueden convivir aspectos parciales de uno y otro, pero esta convivencia, siempre dinámica, encierra, en ocasiones, tensiones que contribuyen a aumentar el sufrimiento y la no-felicidad en el seno de la propia sociedad. Por ello, porque pienso que el modelo biográfico es más democrático, al igualarnos a todos en derechos y no sobre la base de creencias que se sustentan en sólo una parte de la sociedad, uno de los objetivos de este trabajo consiste en propiciar el debate y el cambio social. Así, al recordar a Teresa del Valle *et al.* (2002), cuando analizan los fenómenos emergentes, renuevo con ilusión la creencia de que nuestros sentimientos y energía pueden impulsar el cambio social en el proceso de morir, también haciendo hegemónicas las prácticas y expectativas respecto al derecho de cada persona para construir su proceso de morir, según sus convicciones más íntimas. Por ello, fomentar

el debate social en torno al proceso de morir y la eutanasia podría contribuir a paliar el déficit democrático que todavía hoy sufren muchas personas en esta etapa importante de su vida. Éste es el sentir de Víctor Méndez (2002:10), quien, al referirse a los cambios en el proceso de morir y a la eutanasia, señala que «sólo la superación de las formas actuales de pensar esa cuestión puede hacer que lleguemos a ser capaces de enfrentarnos de forma democrática a los verdaderos problemas que nos plantea el modo contemporáneo de morir».

Analizaré, desde un enfoque principalmente antropológico, cómo se están produciendo las transformaciones del proceso de morir en sus etapas sucesivas, y dedicaré una atención especial al debate en torno a la muerte voluntaria.

ENFERMEDAD Y DEPENDENCIA

Uno de los hechos más influyentes en relación con la enfermedad y la dependencia es el *envejecimiento* de la población, que en veinticinco años ha incrementado en seis la esperanza de vida de las personas mayores. Este hecho, que plantea aspectos muy atractivos para la vida, encierra, también, una serie de problemas para las propias personas y la sociedad en su conjunto.

Desde la perspectiva pública, el crecimiento del gasto no es irrelevante y ha llegado a formularse la hipótesis de que una de las causas de la crisis económica que actualmente padecemos tiene una de sus razones en el aumento importante del gasto social en las personas mayores y dependientes. Incluso, desde la perspectiva inversa, se supone que el coste de los servicios¹⁰ va a impulsar, o está ya impulsando, cambios importantes en la construcción de nuevas éticas en relación con el proceso de morir. De hecho, incluso se puede admitir ya, que algunas de las actuaciones del sistema público de sanidad, Osakidetza en el caso de la C.A.V./E.A.E., están produciendo en algunos sectores de población una relativa alarma social, por el hecho de que a partir de determinada edad se supone que están reduciendo algunas de las prestaciones médicas, y sobre todo quirúrgicas.

Desde una perspectiva más individual, tampoco todo son ventajas, pues si bien se puede afirmar que muchas personas, la mayoría tal vez, viven la vejez en condiciones satisfactorias, otras muchas sufren el embate de la vejez, pero sobre todo la dependencia, en condiciones muy adversas. De hecho, al estudiar las prioridades en el pensamiento cotidiano, las personas mayores de edad (65 años y más) consideran que la muerte no se encuentra entre sus «preocupaciones principales»¹¹, pues por delante se sitúan la soledad, la enfermedad, la dependencia, la sensación de inutilidad, la pérdida de memoria, la inactividad, el dolor y, por último, la muerte.

¹⁰ La referencia a la economía es siempre una cuestión espinosa, que no recibe en general el aplauso de la ciudadanía. No obstante, al aflorar la cuestión económica lo he hecho desde la perspectiva de que el llamado cuarto principio de la bioética, el de *justicia*, trata de esta cuestión. Actualmente, existe un interés creciente por vincular la construcción de los distintos modelos sociales con la perspectiva económica que los sustenta. Así, por ejemplo, lo manifestaban los prof. Jorge Vergara y Marcos Ruiz de la Huerta, de la Facultad de Filosofía de Chile, en el seminario de filosofía de la UPV/EHU, Campus de Gipuzkoa (23/9/2014), al opinar que una de las razones del fracaso de las teorías explicativas de los modelos sociales en el contexto de la globalización consiste en no haber prestado atención suficiente a la incidencia de la economía en la construcción de los mismos.

¹¹ CIS (1997), en Durán (2004:16)

Este hecho podría sugerir la conveniencia de profundizar en un debate ya iniciado, por el cual algunas personas se cuestionan acerca de la bondad, y el derecho también, de alargar la vida hasta el límite que la ciencia médica posibilita.

Afortunadamente, se puede decir que el alargamiento de la vida tiene su porción principal en esa parte que podríamos considerar como vida de calidad, pero también es cierto que el alargamiento ocasiona más tiempo de vida en dependencia, y por lo tanto, mayor necesidad de cuidado, tanto institucional como familiar. Ésta es la reflexión de Karmele, una de las personas entrevistadas, que a sus cincuenta años conoce bien el significado del coste emocional y del trabajo de cuidar a sus padres.

Karmele: «... Ahora, ¿quién debe de pagar? No lo sé. Han alargado la vida de las personas, eso lo ha logrado la ciencia... Se ha alargado la vida. Lo de la mejora no lo tengo tan claro... Ese alargar la vida nos ha llevado a esto, entonces digo, pues no sé, está bien que las instituciones se metan ahí y ayuden o te echen una mano».

El alargamiento de la etapa de vejez y dependencia ocasiona una necesidad importante de cuidar, pero además introduce en las personas más reflexivas consideraciones en torno a la calidad y sentido de la vida cuando la misma se da en condiciones difíciles. Máxime, en cuanto que las personas más reflexivas pretenden asumir la responsabilidad de la gestión de esa etapa de su vida.

En el modelo tradicional, principalmente en la época en que este modelo era casi exclusivo, esta etapa era relativamente corta, pues la muerte, en la vejez, perseguía muy de cerca a la enfermedad y la dependencia. Las características principales de este modelo son, además de magnificar la influencia del pensamiento religioso y el sentimiento religioso de la trascendencia: mostrar una relativa resignación ante el dolor; delegar en los familiares la gestión y cuidados de la enfermedad o dependencia; mantener una relación sumisa frente a las actitudes paternalistas del sistema médico; priorizar la atención domiciliaria en un contexto prefigurado por la vida en familias extensas y la ocupación casi exclusiva de la mujer al cuidado de los familiares; y, finalmente, consentir una relación basada en el principio de ocultación y de mentira que mantiene al moribundo ignorante de su próximo destino.

Como consecuencia de los cambios sociales y culturales, todas estas características están en proceso de transformación, pues no en vano, como resultado del debate ya iniciado en relación a los postulados bioéticos y el hecho de querer asumir una mayor o total cuota de responsabilidad —empoderamiento—, se plantea la posibilidad de actuar sobre la base de ese plus de responsabilidad que algunos autores, Ulrich Beck (2003) y Anthony Giddens (2004) entre otros, hemos visto que llaman *individualización reflexiva*, según la cual la gestión de la propia salud, y del proceso de morir por lo tanto, pasa a ser una responsabilidad personal, y no exclusiva de los sistemas públicos.

En este contexto de asumir mayor control de la vida y de asumir responsabilidades de gestión de la misma, una situación novedosa se origina por el hecho de que algunas personas establecen condiciones mínimas a la *calidad de la vida*, por debajo de las cuales manifiestan que no querrían vivir.

En el trabajo de campo realizado, cuando he preguntado a un grupo de mujeres mayores de Biarritz, pero todavía en condiciones de vivir en amable socialización, acerca de cuáles serían estas condiciones mínimas, han manifestado, siempre en primer lugar, que el dolor —y no se referían a dolores insufribles, ciertamente— sería la barrera infranqueable; pero además, posiblemente orientadas por el triste recuerdo que guardan del hecho de haber cuidado, manifiestan su negativa a ser cuidadas por sus hijas. Ahondando en las condiciones de vida por debajo de las cuales no desearían vivir, todas ellas han insistido en que, llegado el momento en que no fueran autónomas y no pudieran ellas mismas, con una relativa ayuda, valerse para seguir viviendo en su propio domicilio, desearían que se les ayudara a morir. Incluso, manifiestan que la necesidad de tener que utilizar *dodotis*, cuando esto fuera perceptible por los demás, sería causa para desistir del deseo de vivir.

Posiblemente, este planteamiento sea un tanto extremo y no adecuado para una amplia generalización, por cuanto que cuando todavía persiste el sentido de la vida, esto es, cuando utilizar *dodotis*, siguiendo con este ejemplo, posibilita la realización de una vida satisfactoria, esta circunstancia podría ser superada. Carmen, que durante muchos años ha cuidado a su padre y a su madre, es consciente del valor de la vida cuando se sabe o se puede dotarla de razón, y por ello atribuye un sentido finalista a las acciones de cuidar, asear, etc., a las que solamente encuentra lógica cuando sirven para algo más que vegetar, cuando realmente ayudan a un proceso de vida humana, de vida digna, no solamente vegetativa.

Carmen: «Yo creo que no pasa nada porque te ayuden a poner las bragas o porque te ayuden a lavarte, siempre y cuando sea por algo; no que te ayuden a poner las bragas y te ayuden a lavarte para que luego no sepan qué hacer contigo, para que tú no puedas disfrutar de un rayo de sol, ni puedas leer, ni puedas escuchar música, ni puedas... Entonces, no tiene ningún sentido, y hay que desaparecer, pero pienso que si una persona que está en silla de ruedas y que le tienen que ayudar a hacerse su aseo personal, y luego, con la silla de ruedas, sale al jardín y ve las flores, y lee un libro, y..., pues me parece que eso todavía es bueno».

Este comentario encaja plenamente en la idea de que la vida, en determinadas circunstancias de enfermedad y/o dependencia, es una carga difícil de soportar porque, según palabras de Dostoievski, «el secreto de la existencia no consiste solamente en vivir, sino en saber para qué se vive». Por eso, la idea del ¿para qué? es tan citada en el trabajo de campo que he realizado (Enrique: «!...pues, para qué vas a estar dando la lata!, ¿no?»; Luisa: ¿«Para qué quieres vivir, encima mal cuidado?»).

Estos comentarios inducen a suponer que la asignación de valor a la vida tiene relativa analogía con esa manera de explicar en economía el concepto de *elasticidad*. Según ese principio, el valor de los bienes y servicios que consumimos tiene una valoración diferente en función de la satisfacción que nos produce. Cuando la satisfacción que produce un bien que consumimos decrece —y déjenme que en esta analogía califique a la propia vida como un bien que consumimos—, el valor que le asignamos es también decreciente. Se dice que la utilidad marginal decrece. Así sucede en el sentir de muchas

personas a las que la vida, la prolongación de la vida en el estado de insatisfacción o pena en que viven, no les produce ninguna satisfacción, sino al contrario. Por eso, a diferencia de quienes consideran que la vida, sea cual fuere su calidad, es un valor supremo que siempre hay que preservar, otras personas desean desistir de su vida, y ansían que se les ayude a morir, porque no saben para qué viven, porque no saben encontrar sentido a sus vidas, porque su vida se ha tornado en sufrimiento.

El modo de sentir y vivir la religión ha ejercido gran influencia en la mala calidad de la muerte, pues, no en vano, la Iglesia católica, especialista en la muerte, además de incrustar un miedo pavoroso al purgatorio y al infierno en el momento de morir, ha asignado sentido trascendente al dolor en la etapa de enfermedad y dependencia, y ha penalizado sistemáticamente las prácticas de disponibilidad de la propia vida. Este miedo a la muerte, y asignación de valor al dolor, lo describe Juan Madariaga (2007:19) al analizar las artes de bien morir –*ars moriendi*–, pues para la Iglesia católica existían, y existen todavía, dos tipos de muerte: «...la del justo que se ha mortificado y que muere en paz, pero además es la muerte lenta, consciente, con tiempo para arrepentirse, dejar todo ordenado, tener plena conciencia del paso que se está dando [...]. La muerte es dulce para quien vive bien, y amarga para quien vive mal [...]»; y la mala muerte, «... la fulminante, la que no da tiempo al arrepentimiento, la que llevan aparejados los injustos, los impíos o lujuriosos que, sorprendidos, mueren en pecado mortal. Esta mala muerte se evidencia además, por ciertos y terribles caracteres externos: angustia, dolor, tentaciones y agujoneo por parte de toda suerte de diablos [...]. Así, como los que mueren en pecado, comienzan a experimentar, aún en el lecho de la muerte, ciertos dolores del Infierno con los remordimientos, terrores y desesperación».

Podemos suponer, y en parte lo he conocido directamente, que este terror a la muerte, muerte tras la cual la mayoría de los difuntos se condenaba (en muchas prédicas se sugiere que más del 80% de la población –y se referían a los católicos–, se condenaba), propiciaría que la muerte se viviera con pánico, algo que, en cierta medida, se ha mantenido como criterio generalizado hasta los años 1960 y que, en menor medida, pervive aún en las personas mayores a través de ese mecanismo de encarnizamiento de los miedos.

Sin embargo, en tiempos recientes, podemos apreciar diferentes estrategias y/o tácticas, tanto en la jerarquía de la Iglesia católica, como en parte notoria de las personas creyentes.

En relación a la jerarquía, actualmente, en la medida en que la Iglesia católica va perdiendo el monopolio del discurso y las prácticas en relación con la enfermedad y la muerte, y la sociedad laica y civil va ganando terreno como consecuencia en parte del proceso de modernización y secularización, la Iglesia, según se describe en el *Diccionario de Pastoral de la Salud y Bioética* (2009), siempre con la finalidad de conservar su influencia social, siente la necesidad de incorporar parte de la ideología neomoderna. Así podría entenderse la transición que dicen propiciar, desde la Teología Terapéutica –una interpretación *dolorista* que hace interdependientes el sufrimiento, el pecado y la no-salvación o el cielo– hacia una nueva Teología de la Salud, relacionada con la salud, la vida y la calidad o el bienestar. En este sentido, desde esta nueva interpretación de

la Teología de la Salud, las referencias al tratamiento del dolor, ya iniciadas en 1957 por el papa Pío XII en relación con la utilización de analgésicos opiáceos, relativizan en cierta medida el valor redentor del dolor. Respecto al hecho de disponibilidad de la propia vida, se aprecia, también, una relativa adecuación a nuevos valores, por cuanto que al suprimir, casi de hecho, las referencias a las llamadas eutanasia indirecta o pasiva, cuyo mantenimiento les supondría un obstáculo para asumir la sedación o renunciar a los procedimientos de encarnizamiento terapéutico, asumen con relativa frecuencia, aunque de manera desigual, la práctica de la sedación final, por cuanto que, dicen, el objetivo principal de la sedación no es propiciar la muerte, sino aliviar el dolor aunque ello adelante la muerte, haciendo de la *declaración* de la intencionalidad un valor moral explicativo.

En el ámbito individual, he podido apreciar que muchas personas que se manifiestan religiosas, o incluso muy religiosas, han iniciado un proceso de hacer compatible su credo particular con unas prácticas no aceptadas, o incluso contrarias al credo en vigor, el que actualmente mantiene la Iglesia católica, sin que esta situación les cree conflicto de disonancia. Así lo entienden muchas de las personas que he entrevistado, entre ellas ese grupo de mujeres que nos han relatado cuáles serían las condiciones necesarias para desear seguir viviendo. En este mismo sentido, las denominadas corrientes culturales orientales ejercen también su influencia.

Pero este proceso de adecuación, de domesticación de las creencias religiosas, es un fenómeno transversal. Como muestra, observamos el caso de José, un hombre de 82 años aquejado de hemiplejía, que se declara creyente e incluso muy creyente, y que me ha manifestado reiteradamente que le gustaría que alguien le ayudara a morir, y opina que la religión no debería afectar al posicionamiento ante la eutanasia.

José: «No importa. Es perfectamente compatible (Se refiere a la eutanasia). Soy perfectamente religioso y lo veo compatible.

...

Y hay muchos casos así. Con cáncer, con mucho sufrimiento, hay mucha gente así, que desearía tener asistencia para morir, pero no hay... Yo también he pensado, más de una vez, en pagar a un hombre para que me lleve a la estación y me deje sentado allí, en el andén, para que pueda tirarme al primer tren que pase».

Sin embargo, Karmele, su hija, que se declara religiosa, reconoce que a su madre, que es la esposa de José, sí que le influye mucho la religión, hasta el punto de atormentarla y de convertir su muerte en un proceso colmado de miedos.

Karmele: «A la *ama* la religión sí que le puede. A mí, no me puede. A ella sí le puede, ¡eh!, a ella sí, a mí, no. A la *ama* la religión le ha creado problemas de conciencia terribles, hasta el extremo de crearle depresiones, sí, sí, sí».

Una de las consecuencias directas ocasionadas por el alargamiento de la etapa de la enfermedad y la dependencia, es la ingente necesidad de cuidar. La necesidad de cuidar durante esos cinco o siete años que, como media, viviremos en dependencia las personas mayores antes de morir, plantea en el ámbito familiar unas estrategias de

cuidados, que algunos llaman *informales*, pero que en realidad son actos de contenido médico importante: una auténtica relación asistencial, dice Antonio Casado (2008:46). Estos cuidados que se desarrollan en el ámbito familiar, al margen de los sistemas de salud y desde posicionamientos menos sumisos que cuando se prestan desde el sector público, incluso con niveles de exigencia insospechados, originan sufrimientos y tensiones tanto para las personas dependientes, que tal vez no se ven atendidas conforme a sus aspiraciones, a las que incluso creen tener *derecho*, como también para las personas cuidadoras que pueden sufrir un rigor excesivo en la demanda, o incluso exigencia, de esos servicios de cuidado.

En la C.A.V./E.A.E., las personas que cuidan de manera informal, y que, en su conjunto, constituyen la protección social invisible, presentan el siguiente perfil: mujeres (83,6%) y, en general, amas de casa (50%); aunque la ocupación primordial de la mayoría de las mujeres que se encargan del cuidado de los mayores son las tareas del hogar (la mayor parte se encuentra fuera del mercado de trabajo), existe un importante segmento que compatibiliza dichas tareas con el trabajo remunerado; la edad media de las cuidadoras es de 52,9 años; habitualmente son esposas, hijas o nueras de la persona que cuidan; no tienen formación específica para realizar las tareas de ayuda; el 75% prestan ayuda de forma permanente, y el 47% lleva más de seis años cuidando a una persona dependiente (Gobierno Vasco, 2005:89).

Estos datos, que esbozan el perfil de la cuidadora, deberían contribuir a concienciar acerca de la gravedad de la situación real de las mujeres cuidadoras, porque las mujeres, además de ocuparse de sus hijos e hijas y de las personas ancianas o enfermas, también cuidan «a los hombres adultos, y todo en conjunto representa costes para las mujeres, costes monetarios directos, en tiempo, básicamente de ocio, en desgaste de energías, en malestar, en renunciás» (Carrasco, 2003)¹².

La generalización de estas situaciones induce a considerar que estamos ante un fenómeno social, público, y no simplemente personal. Desde esta perspectiva conviene reflexionar que la idea de la *naturalización*, por la cual se supone que las mujeres son más adecuadas para el trabajo de cuidar, no es legítima ni inherente a las personas, sino que obedece a formas concretas de mantener relaciones de poder y dominación, que algunos pretenden atribuir a características del cuerpo y de la biología, como señala María Luz Esteban (2006:11).

«Cuando hablamos de naturalización nos referimos a una percepción absolutamente esencialista y biologicista del cuerpo humano... En el caso concreto de las mujeres supone teorizar, por ejemplo, que la responsabilización de las mujeres respecto al cuidado de las criaturas o enfermos, una división sexual del trabajo que restringe la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, se explica por una biología y una psicología diferencial que, en último extremo, se relaciona siempre con la capacidad reproductiva femenina».

Otra cuestión que debería ser objeto de reflexión y debate es el hecho de que, en nuestra sociedad, cualquier forma diferente de la manera tradicional de *recibir cuidados*

¹² Carrasco (2003), en Castro *et al.* (2008:2)

y morir en casa presenta los rasgos característicos de un fenómeno en emergencia social, que todavía no ha encontrado una vía normalizada para establecer el modo de convivencia, atendiendo a las necesidades reales tanto de la persona dependiente como de su cuidadora. Desde el punto de vista cuantitativo, la fórmula de recibir cuidados y morir en la propia casa parece ser la alternativa preferida, y en algunos casos también exigida por medio de una especie de chantaje moral hacia las hijas, pues las actuaciones de institucionalizar a una persona fuera del domicilio –ingresarla en una residencia– se consideran «conductas desviadas» que una parte importante de la sociedad todavía repudia.

En mi opinión, esta cuestión debe ser objeto de mayor reflexión y debate pues el trabajo de cuidar en casa, debido: al cambio demográfico y la vida en familias menos extensas, a que no todas las casas están adecuadas para vivir en situación de enfermedad y dependencia, y al ingente trabajo que supone el hecho de cuidar, introduce nuevas perspectivas en relación a los modos de convivencia posibles. La elección de nuevos modos de convivencia se vive con extrema tensión, e incluso, algunas personas, lo hemos visto ya, consideran que cuando la vida en casa ya no es posible, más que vivir preferirían morir.

Pero el debate del modo de convivencia tiene, cuando menos, dos ámbitos de expresión. En el ámbito privado, además de la alternativa de la casa, se debaten nuevas formas de convivencia, como son las residencias, el reagrupamiento de miembros de una misma familia extensa, el agrupamiento de amigos y amigas en edad o situación parecida, la vida en casas de acogida, etc. Por ello, como muestra de que es posible aprender a morir, aprender a vivir la etapa de la enfermedad y/o la dependencia de manera alternativa, algunas personas, cuando están todavía en fase activa para decidir, consideran que, llegada la situación de dependencia profunda, no les asiste el derecho, ni siquiera el deseo, de ser cuidadas a través de tanto esfuerzo y tanto sufrimiento, y optan por un medio de convivencia fuera de su casa, aunque con esta decisión no optimicen la plena satisfacción de su deseo íntimo. Por ello, y en pleno ejercicio de su autonomía, manifiestan, a través del testamento vital, que llegado el caso, desean ser ingresados/as en una residencia, o incluso manifiestan la preferencia de no desear seguir viviendo cuando, como consecuencia de la dependencia, no es posible hacerlo en casa en consonancia con sus criterios de *dignidad*. Esta perspectiva, además de un acto de reafirmación de su propia autonomía, o manera sensible de entender la dignidad, cuando la realidad biológica y clínica crean procesos que hacen que las personas se sientan dependientes, débiles y humilladas, debido a la vergüenza que provoca el deterioro del cuerpo cuando todavía la mente es consciente de su realidad, representa un acto de generosidad hacia sus seres queridos, pues no se reconocen para sí mismas el derecho a ser cuidadas por sus hijas, a cualquier coste.

Sin embargo, desoyendo en parte este debate, desde la Administración, desde el sector público, se prima la práctica de cuidar en casa, y para ello se aducen aspectos de calidad. Al reflexionar acerca de esta cuestión, quiero apuntar que esta alternativa podría estar favoreciendo la opción más económica; que no tiene en consideración el ingente trabajo que supone a las mujeres el hecho de cuidar; que, en resumen, según consideran

Sira Del Río y Amaia Pérez Orozco (2004:19), esta estrategia propiciada desde la Ley de Dependencia –tan mermada de recursos actualmente– podría estar ocasionando el cierre reaccionario de la crisis, con grave perjuicio para las mujeres cuidadoras. A este respecto es oportuno el título de la ponencia presentada por las integrantes de la Plataforma por un Sistema Público Vasco de Atención a la Dependencia en las IV Jornadas Feministas de Euskal Herria (Portugalete, Abril 2008): *No habrá igualdad sin servicios públicos y reparto del cuidado* (Castro *et al.*, 2008).

Pero, cuando la decisión de externalizar los cuidados no surge de la persona dependiente, el hecho de ingresar al padre o a la madre se vive con una tristeza y un relativo sentimiento de traición, como se refleja en la obra de teatro *Aitarekin Bidaian* (A. Iturbe y A. Intxaurreaga, 2009), donde se muestra el sentimiento de culpa que embarga al hijo, ya cuarentón, ante la perspectiva de ingresar a su padre en una residencia, pues había prometido a su madre que le cuidaría.

Otro testimonio que evidencia lo difícil que puede resultar ingresar en una residencia a un ser querido es el de Miren Josebe, quien, al recordar cómo fue el ingreso de su madre en la residencia, no puede contener la emoción y llora con congoja.

Miren Josebe: «Fuimos a la habitación (En la residencia donde ingresaron a su madre), y no se me olvidará nunca, la estoy viendo, se sentó la *ama* en una butaca y nosotras, pues, colocando la ropa..., ya sabes..., y se sentó y dijo: ¡Qué triste! (Lágrimas en sus ojos)».

Desde una perspectiva más general, estas reflexiones encuentran su soporte teórico en el debate acerca de *la obligación de cuidar y el derecho a ser cuidado/a*, pero antes conviene recordar el carácter cultural de la manera de asumir la obligación de cuidar y el derecho a ser cuidado/a. Efectivamente, como consecuencia del modelo familista que perdura en nuestra sociedad, Isabel Larrañaga (2005:236-237), al estudiar *Las relaciones intergeneracionales en la familia y redes de apoyo*, describe que, en la sociedad vasca, entre las personas mayores de 65 años, solamente un 11% viven solas en sus hogares unifamiliares, frente a porcentajes muy superiores, en torno al 30%, de personas que viven solas en otras sociedades occidentales, como es el caso de Holanda, por ejemplo.

Por eso, al analizar cómo se vive la etapa de la dependencia desde la precariedad y, en consecuencia, cómo se cuida también desde la precariedad, algunas feministas plantean el debate acerca de la obligación de cuidar y del derecho a ser cuidado/a desde un enfoque de negociación de responsabilidades, que abarca tanto el ámbito individual, como el social: pues cuidar es una responsabilidad social, además de individual. Por esto, se puede interpretar que frente al presunto derecho que tienen, que tenemos las personas a ser cuidadas (del que algunas personas, generalmente adscritas al modelo tradicional, se sienten acreedoras porque ellas han cuidado anteriormente) en las condiciones que ellas establezcan –a menudo en casa–, se imponga una limitación a dicho derecho, de forma que cuidar se convierta en un acto compatible con la vida y bienestar razonable de la persona cuidadora. De ahí el importante matiz que Del Río y Pérez Orozco (2004:14) destacan entre el «derecho a (no) cuidar cuando las condiciones no son dignas», en contraposición al «derecho a cuidar en condiciones dignas», porque cuidar, cuando las condiciones son dignas, puede ser no solamente una obligación sino también un derecho.

Llegados a este punto, otra cuestión que requiere atención es la actitud de los hombres, tanto como cuidadores como en relación con su propensión a aceptar cuidados de todas las mujeres de su entorno familiar. En relación al primero de estos dos aspectos cabe decir que, en el marco de la investigación que he realizado, se aprecia que los hombres, cuando cuidamos, lo hacemos a quien queremos y cuando queremos. Efectivamente, en general, cuando los hombres cuidamos, cuidamos a nuestro cónyuge, a nuestra pareja, y cuando lo hacemos es a partir de una edad en la que el proyecto laboral está casi concluido, en ocasiones anticipando unos pocos años la edad de jubilación, cuando es posible, pero sin asumir la obligación genérica de cuidar. Es decir, cuidamos si queremos y cuando queremos. Respecto a la propensión de los hombres a aceptar ser cuidados, voy a apuntar simplemente que en Euskal Herria, en ocasiones más frecuentes a las habituales en otros países (Holanda, USA, Reino Unido, por ejemplo), se da el hecho de que los hombres, al enviudar, recurren a trasladar su domicilio a casa de una hija (únicamente un 5,6% de los hombres mayores de 65 años viven solos en su casa, según se describe en el mismo trabajo de Larrañaga), debido principalmente al hecho de ser dependientes funcionales, esto es, debido a que, durante la parte más activa de la vida, los hombres no hemos querido desarrollar las habilidades necesarias para vivir, tales como lavar, cocinar, hacer la compra... ;ni siquiera cuidarnos!

Sin embargo, ratificando la idea de que se puede aprender a morir —a vivir la enfermedad y la dependencia en este caso—, se aprecia una tendencia al cambio en la manera de asumir y vivir esta etapa, y, como consecuencia, muchas personas introducen pautas de comportamiento diferentes a las del modelo tradicional. Así, las personas adscritas al modelo biográfico del proceso de morir, optarán por:

- Proyectar una actitud más individualizada, asumiendo mayores cotas de responsabilidad y riesgo en la gestión de su proceso, y mostrando una incidencia menor, o nula, del sentimiento religioso.
- Mantener una actitud ante la vida que suponga una toma de decisiones estratégicas y económicas (dónde vivir, cómo adecuar la casa para la etapa de dependencia...) al construir con previsión su propio proceso de morir, tratando de minimizar la incidencia de la dependencia en los demás.
- Controlar de modo más personal la gestión de la enfermedad y la dependencia; combatir el dolor de modo prioritario.
- Priorizar mientras sea posible, más que exigir, los cuidados en el domicilio, y ser, por lo tanto, más favorables a la institucionalización cuando estos cuidados resulten excesivos para las personas cuidadoras.
- Mostrar actitudes dialogantes, y discrepantes si fuera necesario, con el sistema médico, en relación a los objetivos de bienestar en la enfermedad y la dependencia.
- Otorgar el testamento vital al objeto de delimitar ciertos tratamientos médicos y otras disposiciones que atañen a la calidad de vida, a los modos de convivencia y al diseño de su propio ritual funerario, entre otras cuestiones.

En este momento del relato podría interesar introducir el valor y la eficacia del testamento vital. De hecho, es en esta etapa del proceso de morir cuando se dan las condiciones adecuadas para realizarlo, describiendo la manera deseada de establecer las prioridades a tener en consideración en la propia muerte y en el ritual funerario también. Sin embargo, debido a que la parte troncal de este trabajo se centra en torno al ritual funerario, para el cual la manera de pensar y organizar la propia muerte tiene gran influencia, pospongo para más adelante las reflexiones en relación con el testamento vital.

ETAPA PRÓXIMA A LA MUERTE Y LA PROPIA MUERTE

Transcurridas las primeras fases de la enfermedad grave y de la dependencia severa, Elisabeth Kübler-Ross describe, ya en los años 1960, que sobreviene la fase de aceptación de la propia muerte. En esa fase, en que ya se ha dejado atrás la rebeldía a la muerte, muchas personas inician un proceso de interiorización y se interesan en construir nuevas pautas de comportamiento y reflexión para esa etapa en la que la muerte se siente ya muy cercana.

Al analizar la etapa próxima a la muerte y la propia muerte, nos estamos centrando en el hecho más frecuente de que, en nuestra sociedad, en general, se muere de mayor, a edad avanzada, y como consecuencia de un proceso de enfermedad. Sin embargo, es pertinente recordar que esto no es siempre así, pues hay personas que mueren jóvenes sin estar enfermas, y también que hay personas que, estando enfermas, antes de adentrarse en la fase crítica de su enfermedad o dependencia, o incluso desde el inicio, optan por morir, pues no quieren asumir una vida a la que no encuentran sentido.

Cuando la muerte sobreviene como consecuencia de la enfermedad y/o la dependencia, existe la percepción de que, en general, *se muere mal*, y esta presunción es importante porque la calidad de la muerte es un indicador de la calidad de la vida, como destaca María Ángeles Durán (2004).

En general, desde una perspectiva laica, civil, se vislumbra una tendencia a representar un ideario de lo que podría ser actualmente una buena muerte o *muerte de calidad*, y, ciertamente, las características que se le asignan están muy alejadas de las que se recogían en las artes de bien morir, ya descritas. Al conceptualizar para sí mismas la muerte de calidad, en la actualidad, he percibido que las personas que he entrevistado muestran una sintonía importante con las características que Durán (2004:19) describe como mejores para una muerte de calidad: «Sin dolor; inconsciente, durmiendo; rápida, aunque no por accidente; acompañado por familiares o amigos íntimos; a edad avanzada; en casa; con bajo coste para los demás (que no les contagie, lleve a la ruina, etc.)».

Sin embargo, es oportuno destacar que los puntos en que la heterogeneidad de respuestas es mayor guarda relación con las características de «inconsciente» y «rápida», pues muchas personas manifiestan que querrían disponer de tiempo para despedirse, por ejemplo, mientras que otras desearían que su muerte fuera repentina. ¡Meterte en la cama y no despertarte!, dicen algunas personas.

No obstante, en contraposición con la anhelada muerte de calidad que muchas personas ansían, Margarita Boladeras (2009:55-56), al citar la obra de Milagros Pérez Oliva, destaca que en el Estado español el 70% de los pacientes agonizó sin ayuda médica suficiente: con dolor no controlado, disnea, angustia vital, vómitos, miedo o agotamiento [...] Todos los pacientes menos uno tenían puesto algún catéter al morir, y aunque todos padecieran disnea, sólo se suplementó oxígeno en el 76% de los casos. Morían extenuados [...] Tampoco habían sido advertidas de la inminencia de la muerte el 42,9% de las familias [...] y casi todos compartían habitación cuando murieron». Y para sintetizar esta situación, y para destacar el componente de azar que aportan las circunstancias territoriales y socioeconómicas en esta etapa del proceso de morir, concluye que «morir con dignidad y sin sufrimiento es hoy algo así como una lotería: “depende de dónde vivas y de qué mueras”». Además, añadiría yo, depende de con quién te topes, pues desde determinados sectores religiosos, que han hecho de los cuidados paliativos una de sus especialidades, no se respeta, en demasiados casos, el derecho a la autonomía y libertad de las personas que manifiestan el deseo de morir.

En el trabajo de campo se constata también este déficit de calidad de la muerte, y muchas de las personas han manifestado que a sus seres queridos, al morir, les han sobrado una, dos, o muchas semanas de sufrimientos inútiles. La sensación de que a sus seres queridos se les ha alargado indebidamente la vida durante un tiempo importante ha sido uno de los argumentos más frecuentemente esgrimidos por las personas que he entrevistado.

Así lo expresa Miren Josebe, al recordar cómo fue la muerte de su madre, que era muy mayor:

Miren Josebe: «Es que nos quedábamos a la noche los últimos diez días o así, todo el día allí, día y noche, no nos movimos... Y igual hacía: ¡ah! ¡Ya está! –le tocabas a ver si estaba fría–; es que era vivir una angustia, esperar el minuto, esperar ya...»

Yo creo que una semana sí (considera que el tratamiento se alargó de manera injustificada), una semana sí. Una semana o diez días, tranquilamente».

Por eso, garantizar los estándares de una muerte de calidad no parece ser una cuestión sencilla, si se deja que la muerte sobrevenga como un proceso natural al final de la enfermedad, y muchos autores plantean que despojar de sufrimiento, a menudo de dolor profundo, a la muerte constituye un propósito difícil, porque creen que el ansiado deseo de construir una muerte digna no es más que un mito, a pesar de los innegables avances de la medicina paliativa y las técnicas para combatir el dolor. Así, ante la imposibilidad de dignificar el trance de la muerte, Sherwin Nuland (1998:21) recoge la experiencia clínica de muerte de un número muy alto de personas, principalmente enfermas de cáncer, y describe que «la muerte moderna se produce en el hospital moderno, donde es posible ocultarla, purificarla de su corrupción orgánica y, finalmente, “empaquetarla” para el entierro moderno». Este mismo autor nos aporta el testimonio de una mujer que, en relación con la muerte de su madre, manifiesta:

«Mi madre murió en medio de terribles sufrimientos –dijo–, y aunque los doctores intentaron todo para ayudarla, no pudieron facilitarle las cosas. No tuvo el tranquilo

final que yo había esperado. Pensaba que sería algo espiritual, que hablaríamos de su vida, de las dos, pero no sucedió así: Había demasiado dolor... No hubo dignidad en la muerte de mi madre».

No obstante, de estos episodios no se debe colegir que no exista un margen de actuación en relación con la calidad de la muerte, que no podamos aprender a morir. De hecho, existen al menos dos causas que podrían modificar y mejorar el acto de muerte.

Por un lado, una causa más general y externa podría derivarse del extraordinario avance de la medicina paliativa que, cuando se puede acceder a ella, y cada vez es más fácil el acceso, elimina en gran medida la agudeza del dolor. Esta situación de mejora está impulsada en algunos casos por la legislación general del Estado español –Ley 41/2002, de Autonomía del Paciente–, y de manera más específica por una nueva legislación que de manera genérica se refiere a morir con dignidad.

Por otro lado, una causa más particular y personal podría producirse como consecuencia de la incidencia de las transformaciones sociales en el modo de concebir la vida, en la manera de ejercer derechos en relación con el debate bioético, y en la forma de vivir y entender el sentimiento religioso. Este planteamiento de adecuación y transformación de las creencias y de las actitudes refuerza la idea de que la calidad de la muerte no es sólo consecuencia del azar, sino que existe un cierto grado de competencia personal para asignar un perfil al momento y a las circunstancias de la muerte, con el fin de alcanzar una mejor calidad de muerte. Podríamos, en resumen, aprender a hacer realidad la declaración de Marga Iraburu (2005:112): «Quiero morir y no dejar que me mueran».

EUTANASIA

Desde una perspectiva histórica, bajo una forma u otra, «los fenómenos del nacimiento y la muerte estuvieron desde siempre sometidos a un control social para cuya comprensión no hay que atender a la historia de las políticas explícitamente formuladas, sino a la más silenciosa historia de las prácticas privadas». (Marvin Harris y Eric B. Ross, en: Méndez, 2002:106).

Sin embargo, ahora, al reflexionar acerca de la eutanasia, no quiero persistir en esa actitud de clandestinidad que todavía existe, sino incidir en el carácter legítimo y de derecho de ejercer la libertad a través de un modo reflexivo de entender la vida a tenor de la incorporación de nuevas éticas, de nuevos derechos, en razón de un proceso de maduración que afecta a nuestra sociedad en general, y a un ingente número de personas que consideran que su vida les pertenece de pleno derecho, y no en usufructo como se postula desde otras perspectivas.

Por eso, conviene tenerlo presente, otras sociedades, como es el caso, entre otros, de Holanda, Bélgica y Suiza, ya han formulado la legalidad de diferentes maneras de ejercitar el derecho a la muerte voluntaria (eutanasia o suicidio asistido), en el marco más amplio del ejercicio de la libertad. También conviene recordar que en el trabajo del CIS (2010), *Estudio 2803 Atención a Pacientes con Enfermedades en Fase Terminal*, se constata que la mayoría de la población del Estado español mayor de 18 años opina que «los médicos deberían administrar la medicación necesaria para aliviar el sufrimiento de los enfermos incurables, incluso si con ello acortan la vida del paciente (55,4% totalmente de acuerdo y 27,2% bastante de acuerdo)», si bien, esto no quiere decir que todas estas personas aprueben la eutanasia, concepto éste no fácil de aprehender.

La multitud de definiciones existentes en relación con la eutanasia confirma que no resulta sencillo definirla. Esta idea la anticipa Méndez (2002), al reconocer que la construcción de la «categoría eutanasia» no es un asunto fácil. En este sentido, además del carácter polisémico de la palabra eutanasia, las representaciones de la misma tienen las características propias de un «concepto borroso», de una «categoría difusa», tal como se entiende en las disciplinas sociales, ya que se representa de maneras muy diferentes: imbricado con otros conceptos cercanos –suicidio, sedación, etc.–, sin límites claros, etc., y tanto a nivel colectivo (legislación, ideología tanto religiosa como política, sistema médico, etc.), como a nivel personal.

En general, al tratar de construir la categoría eutanasia, los criterios principales que se utilizan hacen referencia a los tres hechos siguientes: los sujetos que intervienen; las razones que llevan a realizarla; y la aceptación voluntaria de la muerte por parte de la persona que muere como consecuencia (Ley holandesa, 1999 y 2002). Sin embargo, de estas tres características, no todas ellas tienen el mismo rango, pues la clasificación realizada sobre la base de los sujetos que intervienen encierra un mensaje de prioridad hacia la profesión médica, que se debiera neutralizar, pues en la aplicación de cualquier forma de eutanasia, siempre un acto de amor, un acto piadoso hacia la persona que va a fallecer, la intervención de la persona afectivamente más querida, asesorada por personal sanitario, debiera ser favorecida. En este sentido podría resultar conveniente suponer que los actos de amor, los actos de piedad, son constructos privativos del ámbito familiar o de las personas más queridas, más que de los y las profesionales de la salud, quienes podrían manifestar y sentir verdadera empatía con esas personas en su etapa de muerte, pero actuar por amor y piedad de manera continuada es algo que está lejos del alcance de la profesión.

En mi opinión, una de las razones principales para la interpretación y definición del hecho eutanásico consiste en la aceptación, o no, del derecho a morir. Éste podría ser el sustrato más relevante para el debate. Actualmente se perciben dos tendencias principales. Una, postula por la existencia del derecho a morir cuando, como consecuencia de una situación, casi siempre de enfermedad terminal, una persona sufre mucho. Esta casuística se ha acuñado ya en la literatura especializada y en la legislación, como el «*derecho a morir dignamente*». Por el contrario, otra tendencia se desvincula del requisito de enfermedad terminal, y amplía la acepción de lo que se entiende por sufrimiento (no solamente físico), y postula por el «*derecho a morir*», cuando la persona así lo desea.

Estas dos maneras diferentes de entender el derecho sobre nuestra propia vida marca una profunda diferencia conceptual en la percepción del hecho eutanásico, pues, si bien la mayor parte de la población está a favor del derecho a morir dignamente, la aceptación del derecho a morir es controvertida, y algunos autores, que se manifiestan a favor de la eutanasia, consideran que existe una limitación al derecho a morir que se sustenta en una especie de «contrato social» que compromete a todas las personas, en tanto que miembros de una sociedad. Aducen, además, que no poner límites garantistas al derecho a morir haría de la eutanasia una práctica casi imposible de administrar socialmente, porque podría estar encubriendo actos de homicidio, e incluso asesinato. Este último es el argumento principal¹³ que, con el nombre de la «pendiente resbaladiza», se utiliza para vetar la práctica del derecho a morir; pero debemos insistir en que, el hecho de que un derecho sea difícil de preservar en sus términos precisos, no debería suponer su supresión. Exigirá, en todo caso, una elaboración más cuidada de la ley que lo regule.

En el trabajo de campo he constatado que la mayoría de las personas son partidarias de vincular el derecho a morir a un deterioro considerable de la calidad de vida –el

¹³ He omitido la referencia a la *inviolabilidad de la vida* que se apunta como argumento principal del debate desde posiciones contrarias a aceptar el derecho a morir, habida cuenta que al asumir desde esos postulados la existencia del derecho a morir dignamente, va implícito el reconocimiento de que en ocasiones, cuando una persona está en situación terminal, el recurso a la muerte no es inviolable.

derecho a morir dignamente—. De hecho, muchas de las personas que he entrevistado muestran una predisposición favorable a la plena autonomía de cada persona y defienden que se respete su libertad, pero sin embargo *no entienden* que la simple manifestación del deseo de morir, sin causa aparente para los demás, sea razón suficiente para conceder un derecho por el que se pudiera recabar asistencia pública para satisfacerlo. Incluso, matizando su oposición al reconocimiento del derecho a morir, muchas de esas personas no entienden, tampoco, que a las personas que manifiestan su deseo de morir les pueda asistir el derecho a la *libertad de morir*, excluyendo de este modo la exigencia de recabar recursos públicos que posibiliten el ejercicio de la facultad de disposición¹⁴.

Sin entrar en esta importantísima disquisición entre el derecho a morir y la libertad de morir, sobre la base del reconocimiento del derecho a morir o del derecho a morir dignamente, surge la primera pauta de clasificación del hecho eutanásico. Por ello, llamaré «*eutanasia DM*» a las prácticas que parten del supuesto de aceptación del Derecho a Morir, y llamaré «*eutanasia DMD*» a las prácticas que surgen como consecuencia de la aceptación del Derecho a Morir Dignamente. Clasificadas de este modo, parece razonable suponer que el suicidio¹⁵ anómico, o debido también a otras motivaciones, e incluso el suicidio asistido cuando no media una situación de enfermedad terminal, son prácticas que tienen cabida en esa categoría de eutanasia DM.

En relación con la presunción de la existencia del derecho a morir de las personas que optan por suicidarse, Mercedes, una médica que presta sus servicios en una unidad de cuidados paliativos, manifiesta que no habría que prestar ninguna asistencia al suicida: «Si tú estás consciente, orientado, y te quieres morir, pues haz lo que quieras». Este tipo de declaraciones priva al suicidio de aquella característica que, ya hace más de cien años, Durkheim definía como «hecho social», y no simplemente individual. Por consecuencia, esta manera de interpretar el suicidio despoja de sentido al hecho de que algunas personas exijan a la vida aspectos de calidad que, en ocasiones, son difíciles incluso de intuir por las personas que están empeñadas en identificar la vida con estar vivos, y en valorar, prioritariamente, los aspectos más biológicos de la enfermedad, sin tomar en consideración otras formas de sufrimiento que no pueden ser catalogadas como

¹⁴ La diferencia apuntada entre el *derecho a morir* y la *libertad de morir* encubre categorías jurídicas diferentes, como lo expresó Iñaki Subijana Zunzunegui en la XIII Reunión Anual de la Sociedad Vasco-Navarra de Psiquiatría, celebrada los días 2-3 de Octubre de 2014, en Arantzazu.

¹⁵ Cuando en este texto cito el suicidio, me estoy refiriendo al acto realizado por personas con plena capacidad de discernimiento. No estoy incluyendo, por lo tanto, actuaciones suicidas de personas con trastornos que la psiquiatría pudiera tratar e intentar curar o controlar. No obstante, puede resultar oportuno apuntar que esta clasificación no siempre es fácil de interpretar, debido, en ocasiones, a ese rasgo paternalista con que, antes más que ahora, se ha ejercido la profesión médica. Consecuentemente, no me estoy refiriendo a la totalidad de esos aproximadamente 300 suicidios que cada año, según datos de Osakidetza (Suicidios de la C.A. de Euskadi por grupos de edad, Territorio Histórico y sexo. 2013), se realizan en la C.A.V /E.A.E, donde ya el suicidio es la primera causa de muerte entre los jóvenes vascos de 25 a 34 años. Tengo a bien suponer que muchos de ellos, posiblemente la mayoría, obedecen a situaciones clínicas que se debieran tratar de prevenir. Sin embargo, creo reconocer que algunos de estos suicidios, realizados en muchos casos con escasez de medios, con información y recursos técnicos insuficientes, en desamparo, en soledad, en clandestinidad, son el exponente de una injusticia social que nuestra Sociedad debería enmendar.

trastorno mental o enajenación transitoria. Consecuentemente, no aceptan ninguna forma de eutanasia DM, pues no quieren entender que, en ocasiones, la pulsión por la vida se manifiesta de manera más sutil, y sus límites no son especialmente nítidos. De hecho, ciertas personas que no padecen ninguna patología clínica, incluidas las llamadas patologías psiquiátricas, pueden llegar a una situación en la que no sienten miedo a morir, y les atormenta el tener que vivir.

Pero como muestra de heterogeneidad social, de diversidad, otro grupo de personas amplía las circunstancias en que sería razonable recibir ayuda para morir, y aceptan el derecho a la eutanasia DM. Así lo manifiesta Enrique, recién jubilado y en buen estado de salud e ilusión por vivir, quien considera que para que te ayuden a morir «no tienes por qué ser enfermo terminal. Simplemente, con que tú hayas llegado a un grado de degradación en tu vida que ya no te..., que ya no veas que llevas una vida digna...».

Por eso, en este supuesto que agrupa los casos de personas que no están enfermas y manifiestan su deseo de morir, podrían incluirse los casos de quienes, por determinadas circunstancias, no encuentran sentido a su vida, a las que no les interesa en absoluto el proyecto de vida que viven, a las que, en pleno uso de razón, plantean que esta vida no les merece la pena y, en consecuencia, tratan a la muerte con una especie de *altivez*, porque morir con dignidad es también vivir con dignidad, y no significa exclusivamente morir sin dolor, sino también morir en armonía con las creencias propias, y que se respeten los valores acordes con su biografía. Por ello, se debe profundizar en el debate acerca del derecho a morir, es decir, acerca del derecho que tenemos las personas a que no se nos obligue a vivir una vida que no deseamos vivir, y se nos ayude a morir, porque el derecho a morir es, en mi opinión, un derecho inherente al derecho a la vida, un derecho humano universal, y por lo tanto, sometido a *tutela*.

En el discurso de las personas que he entrevistado, y en el debate de la calle también, es notorio que existe una gran confusión en relación con el significado que se asigna a los términos derecho a morir y derecho a morir dignamente, de donde deriva la dificultad importante para definir la categoría de eutanasia. Efectivamente, la palabra eutanasia asimilada al derecho a morir dignamente, eutanasia DMD, que, recordemos, se aplica en relación con las personas en situación terminal o muy deterioradas, se utiliza con significado amplio y en general incluye otras dos *técnicas* diferentes: sedación y suicidio asistido.

En este contexto de enfermedad terminal, las tres voces –eutanasia, suicidio, pero principalmente suicidio asistido, y sedación– podrían considerarse como pertenecientes a la misma categoría –eutanasia DMD–, porque, aunque con técnicas diferentes, ofrecen un mismo resultado: la muerte como única alternativa a esa situación; y una misma motivación: actuar por compasión. En efecto, si lo planteamos a grandes rasgos, la diferencia entre eutanasia y sedación radicaría en la dosificación del cóctel a inyectar. Si la cantidad inyectada es grande, la muerte sobrevendrá en pocos minutos y al acto se le llamará eutanasia; si la dosis aplicada es menor, la muerte sucederá transcurridas unas horas (en general doce, porque es el límite que la jurisprudencia acepta para concluir una no-relación entre causa y efecto) y se le llamará sedación.

Planteado ahora el contraste entre eutanasia y suicidio asistido –recordemos que seguimos en el supuesto de enfermedad terminal– se aprecia que el hecho diferencial

consiste en que si la propia persona enferma toma la pastilla que le conduce a la muerte (a pesar de que otra persona se la consiga, se la haga accesible, le ayude a dosificar, etc.) será un acto de suicidio asistido; mientras que, si la persona en esa situación de enfermedad necesita que alguien dé un último impulso a la medicina para hacerle posible su ingesta, será un caso de eutanasia.

Se aprecia que estas diferencias no son constituyentes de grandes ni pequeñas diferencias éticas o morales, pues al tratar de diferenciar eutanasia, suicidio asistido y sedación se enfatiza en los aspectos fenomenológicos, que no son los más importantes, por cuanto que el suicidio, la eutanasia o la sedación, cuando se dan determinadas circunstancias frecuentes –sufrimiento, proceso terminal y voluntariedad del acto, principalmente– llevan al mismo resultado, y no existe entre ellas diferencia moral alguna, porque las tres prácticas pretenden lo mismo, y se amparan en sentimientos piadosos.

Esto nos lleva a recordar nuevamente la idea de Méndez (2002), quien considera que «eutanasia» es una categoría que no funciona bien en el debate acerca de esta cuestión, entre otras razones debido al influjo que ejerce el hecho de que sea una práctica prohibida, tanto por el ordenamiento jurídico, como por el poder religioso. Por ello, al objeto de impulsar el debate y tratar de avanzar en la construcción de las representaciones y prácticas del proceso de morir, e incluso para aprender a morir, resulta oportuno debatir la categoría de eutanasia a través de determinados supuestos que tratan de situarnos ante hechos casi cotidianos. Por ejemplo:

- ¿Qué debe hacerse cuando una persona enferma expresa su voluntad de morir?
- ¿Qué debe hacerse cuando la enfermedad está en estado muy avanzado, cuando el enfermo se debate entre la vida y la muerte?
- ¿Qué debe hacerse cuando una persona sufre mucho?
- ¿Qué debe hacerse cuando una persona manifiesta su deseo de morir?

Podría entenderse que la discusión acerca de estos cuatro supuestos, trazados desde una perspectiva que bien podría recoger una buena parte de la casuística que plantea la muerte, pudiera producir consenso en la manera de encauzar las prácticas eutanásicas. Sin embargo, a pesar de la amplitud con que han sido seleccionados –enfermedad/ no-enfermedad; terminal/ no-terminal; voluntaria/ no-voluntaria–, el contexto social en el que se debaten estos supuestos está viciado debido a que desde el poder –religioso y político– se practica la sanción y la condena de quienes quieren reconocer el Derecho a Morir. No obstante, desde ese mismo poder se argumentan, con nuevos discursos y prácticas, estos mismos cuatro supuestos, pero solamente tomando en consideración el Derecho a Morir Dignamente.

De manera consecuente, para dotar de una teoría jurídica que posibilite ciertas prácticas de eutanasia DMD, algunas C.C.A.A en el Estado español han desarrollado leyes específicas de muerte digna, como ya lo he anticipado, pero estas actuaciones son muy controvertidas, y se podrían enmarcar en una amplia estrategia urdida desde el poder para controlar la muerte, como voy a intentar mostrar.

MUERTE VOLUNTARIA: ESTRATEGIA Y TÁCTICA

Desde el poder político, buena parte del debate institucional acerca de la eutanasia se sustenta en la presunción de que la sociedad no está preparada, no está madura, para abordar *excesivos* cambios en el proceso de morir.

En el contexto institucional, Política y Religión son los máximos exponentes de la regulación y del discurso de las prácticas eutanásicas, prestándose mutuamente colaboraciones inestimables. La acción concertada entre Estado e Iglesia es notoria, no solamente en el supuesto ámbito institucional (Concordato; Estado aconfesional, que no laico), sino en el hecho de que con aparente oposición mantienen la misma estrategia, en relación con la muerte voluntaria. Algo que tiene mucho que ver con estas cuestiones ya lo sabía Napoleón.

«También Napoleón Bonaparte se apresuró a encuadrar y utilizar el clero al servicio del Estado. Convirtió a los hombres de iglesia en funcionarios, sosteniendo que tener un cura en un pueblo es mejor que cien gendarmes. El control de las conciencias aseguraba una influencia más poderosa que el control de las encrucijadas. Napoleón sabía bien que mediante los obispos garantizaba el orden público general, mientras los prefectos se encargarían de cualquier alteración concreta». (Sarrionandia, 2012:863).

Entre ambas instituciones se da un relativo estado de complicidad en la acción, pues, en vista de las actuaciones realizadas en los últimos años, el mantenimiento del actual estatus es lo más conveniente para ambas¹⁶.

De hecho, han conseguido que, a pesar de notorias demandas sociales de cambio en relación con la muerte voluntaria, poco o nada se haya avanzado en los últimos años, a pesar de las reiteradas promesas de cambio realizadas por algún partido político en campaña electoral.

Con intencionalidad manifiesta, he agrupado a la política y a la religión en responsabilidades casi compartidas, dado que, en contra de lo que se podría suponer, es la Política, con la contribución excepcional del sistema sanitario, y no la Iglesia, quien prohíbe las prácticas eutanásicas, o limita el desarrollo legislativo para el cambio.

¹⁶ Conviene recordar que en relación con el aborto, una materia en cierta medida afín a la eutanasia, el Gobierno español, antes que comunicar en su Parlamento a los partidos políticos de su oposición el cambio que pretendía hacer en relación al Proyecto de Ley del aborto, se vio en la necesidad de informar al Vaticano (Septiembre, 2014).

Abordar el debate del reconocimiento del Derecho a Morir (DM) o el Derecho a Morir Dignamente (DMD), interpretando que la cantidad de dolor o de sufrimiento (situación terminal) es la cuestión principal, constituye un grave error. Analizar los hechos desde esta perspectiva, desde la consideración de un tipo específico de dolor o sufrimiento (proceso de muerte, como se le denomina en las Leyes de Muerte Digna), impide dirigir el debate en relación con la estructura más íntima, más profunda, del derecho que lo ampara, que no es otro que el reconocimiento de que «la muerte voluntaria es una elección intrínseca a la existencia humana», tal como lo plantea Thomas Szasz (2002:13). Ésta es la gran cuestión que históricamente ha acompañado a este debate, tan ideologizado por cierto, y que con un significado parecido lo han descrito Marvin Harris y Eric B. Ross, como he citado anteriormente.

Un breve repaso por la historia nos lleva a recordar que, desde premisas cristianas, la vida, nuestra vida, es propiedad divina, y que el uso o disfrute de ella podemos hacer es en tanto que usufructuarios de la misma. Dado que durante centurias también el poder emanaba de Dios, es razonable suponer que a ambos estamentos les favorecía la presunción de que morir voluntariamente, suicidarse, auto asesinarse, etc., era, además de un pecado contra Dios, un acto de rebeldía contra el poder, y, por lo tanto, recibía, además de la consideración de pecado, el castigo penal, por cuanto que suponía la usurpación del derecho que tenía el *señor* sobre la vida de sus súbditos. La sanción y el castigo por el suicidio eran tan crueles (negativa al entierro, mutilación y escarnio del cadáver, confiscación de bienes, degradación social para la familia, etc.) que consiguieron anatematizar, condenar y privar de sentido, el ejercicio de una acción, el suicidio, que desde otras perspectivas y en otros tiempos fue legítima, e incluso honrosa¹⁷.

A mi entender, en esta manera de concebir el poder que *otros* tienen sobre la vida de los demás, surge la *estrategia* de la Iglesia y el Estado: controlar la muerte, porque otorga poder religioso y simbólico a la Iglesia (no olvidemos que la muerte es una de las principales especializaciones de la Iglesia), y porque está en la base del biopoder, que tantos beneficios aporta al mantenimiento del Estado. Y esta situación no es simplemente rememoración del pasado, pues todavía el intento de suicidio es considerado como un pecado y recibe, de hecho, una fuerte penalización social. Incluso, hasta hace poquísimos años, el suicidio, y el intento de suicidio también, han estado penalizados legalmente (actualmente, en el Código Penal español, en el art.143, se penaliza la ayuda *necesaria* al suicidio).

Es de sobra conocido que la Iglesia hace gala de inmovilismo, pues sus criterios inspiradores son eternos, dicen. Por el contrario, el poder político se manifiesta de modo más dinámico, más adaptativo a las nuevas circunstancias sociales, pretendiendo, en ocasiones, dar la sensación de que promueve el cambio, sin dejar entrever que sus ac-

¹⁷ El análisis comparado de autores de diferentes épocas es una práctica habitual en la literatura, la filosofía, y, en general, en todas las ciencias sociales. Describo el párrafo con el que Alonso José Padilla Sánchez concluye su trabajo *Shakespeare y Sófocles: el suicidio* (2011) (Internet): «En conclusión, podemos decir que Sófocles y Shakespeare utilizan un mismo tema y unos mismos métodos para mostrar la importancia del suicidio para los personajes. Sea como método de liberación por pecados o dolores que se sufren en la vida terrenal, como un método para poder unir a los dos amados ya que uno ha fallecido y no se puede ver el uno sin el otro». Además de otras muchas motivaciones, diría yo.

tuaciones están en muchas ocasiones forzadas por los cambios sociales que les preceden. En cualquier caso, como sucede en otros ámbitos también, Iglesia y Estado comparten una misma estrategia, utilizando para sus propósitos diferentes o idénticas *tácticas*, según convenga.

Empoderamiento del sistema sanitario

Una de las causas que impulsó la necesidad de cambio en relación con el suicidio fue, en el ámbito de lo civil primero y en lo religioso después, la crueldad extrema de los castigos que se imponían a los suicidas o a quienes lo intentaban. Hasta tal punto fue el clamor que, incluso los mismos tribunales que juzgaban estos hechos, para paliar el sufrimiento que ellos mismos infligían, modificaron la tipificación del motivo que impulsaba al suicida, pasando de considerarlo un acto de rebeldía que usurpaba el poder al señor, a interpretarlo como la consecuencia de una situación mental que enajenaba al suicida del discernimiento necesario para la acción suicida. Éste fue el hito importante que propició la intervención del sistema sanitario en las cuestiones que atañen al control de las actuaciones de muerte voluntaria, y de otros supuestos también.

El poder delegado en el sistema médico es demasiado grande, porque se han derivado hacia la profesión médica asuntos que no son estrictamente de su competencia académica —que corresponden más al ámbito de lo social—, y porque, además, a nivel colegiado se les ha instituido como responsables de cuestiones para las que no están preparados de manera específica. De hecho, son, en ocasiones, utilizados desde el poder para desarrollar misiones de control social. Lo hemos visto ya en relación con las prácticas de suicidio, pero es que, además, al analizar otros hechos sociales que desde el poder siempre se han reprimido —la libertad de las mujeres por ejemplo—, la profesión médica, en tanto que institución sanitaria, ha colaborado en ello¹⁸. Como testimonio, la cita situada en la segunda década del siglo pasado, en los albores de la primera guerra mundial.

«Cualquier hombre adinerado de clase alta podía lograr que encerrasen a una mujer de su familia sin demasiada dificultad, lo único que Fitz tendría que hacer sería encontrar dos médicos dispuestos a convenir con él que debía estar loca para querer casarse con un alemán». (Ken Follet, 2013:329).

Se podrá aducir que esta descripción no es sino parte de un relato de ficción. Es cierto, pero cabe aducir que, con ser así, goza de fiabilidad social para reconocer que cuando este autor describe una época, unos determinados hechos sociales, acontecimientos de ésta índole podrían suceder en la realidad, porque todavía perduran en el recuerdo e incluso en las prácticas de algunas personas.

¹⁸ Las reflexiones críticas a las prácticas realizadas por diferentes colectivos profesionales, e incluso equivalentes a lo que actualmente se entiende como organizaciones no-gubernamentales sin ánimo de lucro, es frecuente. Ha sucedido con la *antropología* de la descolonización, con la *iglesia* evangelizadora y misionera, con la *sociología* en los regímenes autoritarios, etc. No se libra de esta reflexión la práctica de la *medicina* y la *psiquiatría* en el contexto de la muerte voluntaria.

De hecho, actualmente la institución sanitaria despliega un poder casi absoluto sobre la aplicación de la muerte voluntaria. Hasta tal punto el poder que se le ha otorgado es grande que puede actuar en contra de la voluntad de las personas cuando éstas manifiestan su deseo de morir, en base a funciones delegadas por el Estado que siente como obligación –constitucional, dicen– preservar la vida de los ciudadanos, obligándolos a vivir aún cuando ellos no quieran.

Teoría del doble efecto: intencionalidad de la acción

En el debate que sustenta las intervenciones del sistema sanitario en el ya influyente ámbito de la bioética, una táctica utilizada con profusión, y que fue iniciada por la Iglesia católica hace más de cincuenta años, consiste en la utilización confusa de lo que se podría llamar el *doble efecto*. La *declaración* de la *intencionalidad* de la acción que pudiera dar muerte al sujeto está en la base de gran parte del debate. Es la manida referencia a los asimilados *efectos colaterales* de una acción realizada en el ámbito sanitario, cuando la aplicación de ciertas sustancias o drogas, además de aliviar el dolor –resultado pretendido–, causa –sin pretenderlo, aunque es sabido que ocasionará– la muerte de la persona.

En un contexto lejano, aunque sujeto al mismo marco teórico, he constatado la utilización de este mismo postulado de intencionalidad. En apariencia, parece ser que el uso de la declaración de la intencionalidad en estas cuestiones es una especie de reciclaje de una parte del viejo discurso, de hace ya más de cinco siglos, que recoge Joseba Sarrionaindia acerca de la manera de interpretar el principio de la intencionalidad de la acción en las prácticas de los moriscos.

«En 1504, en respuesta a una petición de los moriscos, el muftí de Orán Ahmed ben Abu Juma decretó que los musulmanes podrían comer cerdo, beber vino e infringir otras prohibiciones religiosas en caso de ser conminados y obligados a ello y no haciéndolo con voluntad de pecar. Bajo amenazas y violencia, el musulmán podría actuar cabalmente ateniéndose al principio de “la prudencia”. Podía bautizar a su hijo, por ejemplo, y al volver a casa debía lavarlo con agua caliente para eliminar los restos del agua bautismal. Podía incluso renegar del profeta Mahoma, siempre que siguiera amándolo de corazón». (Sarrionaindia, 2012:860).

Para la Iglesia, por ejemplo, la interpretación del llamado *doble efecto* es cardinal, y de hecho, ante esta cuestión, hemos visto que la Iglesia ha aceptado cambios que, analizados en ese contexto de inmovilidad que he citado, tienen su importancia.

No se trata de negar valor a la *intencionalidad* de los actos, por supuesto. Yo mismo he valorado positivamente el hecho de que, en determinadas condiciones, la intencionalidad en relación con la eutanasia, el suicidio asistido o la sedación clínica no son sino tres técnicas de una misma categoría, porque las tres se basan en la misma intención: obrar por compasión y en defensa de la libertad de quien manifiesta su deseo de querer morir.

La intencionalidad con que se formulan las leyes o se construyen los códigos éticos es un valor primordial, pero encubrir en la *declaración* de intencionalidad lo que cierta-

mente es una *coartada* para asumir nuevos o diferentes postulados es un contrasentido. No se debería aplicar en relación con la sedación clínica la idea de que la muerte, que *forzosamente* sobreviene, es un daño colateral. Convendría más reconocer que la muerte, en esas condiciones, es un objetivo deseado, porque en muchas ocasiones es la única *solución*.

En este sentido, desde la nueva interpretación de la Teología de la Salud (J.C. Bermejo y F. Álvarez, 2009), que sustituye la anterior Teología dolorista del sufrimiento, se aprecia que el hecho de disponibilidad de la propia vida tiene una relativa adecuación a nuevos valores, por cuanto que, en parte lo hemos visto ya, suprimen, casi de facto, las referencias a las llamadas eutanasia indirecta y pasiva, cuyo mantenimiento les supondría un obstáculo para asumir la sedación, o para renunciar a los procedimientos de encarnizamiento terapéutico. Así, asumen con relativa frecuencia, aunque de manera desigual y discriminada, la práctica de la sedación final, por cuanto que, *declaran*, el objetivo principal de la sedación no es propiciar la muerte, sino aliviar el dolor aunque ello adelante la muerte, haciendo de la declaración de intencionalidad un valor moral explicativo.

Como consecuencia de esta táctica, la Iglesia reconoce actualmente la licitud de la sedación paliativa, que la asimila a una práctica médica, siempre, claro está, cuando el paciente se debate entre la vida y la muerte. Se puede apreciar que con esta táctica se refuerza, además del mantenimiento de la influencia religiosa, la idea de que el debate se centra en una cuestión que afecta al ámbito sanitario, más que a lo ético y a la libertad o autonomía, no del paciente sino de la persona humana. Este posicionamiento de la Iglesia, favorable a la sedación paliativa, es decir ajustado al Derecho a Morir Dignamente –DMD–, en condiciones muy pactadas, nunca generalizables, es pues la táctica principal que utiliza la Iglesia para preservar su influencia en el control de la muerte. Es también, la táctica utilizada desde el poder que ejercen los gobiernos para evitar el cambio brusco.

Legalidad/no-legalidad de las prácticas eutanásicas

Desde los mismos intereses estratégicos de Estado e Iglesia, otra táctica utilizada en el mantenimiento del control sobre la muerte voluntaria es la discusión acerca de la *legalidad o no-legalidad* del suicidio, así como de los otros supuestos eutanásicos. Esta táctica, tan acompañada a los intereses del poder, pretende vincular lo legal con lo ético, y ocultar de esta manera el reconocimiento de un derecho que tiene que ver más con la ética que con las leyes. Desde esa perspectiva de identificación de lo legal con lo ético: ¿Es legal todo lo que no está prohibido? En caso afirmativo, dado que el suicidio no está prohibido, ninguna acción coercitiva del Estado, en muchas ocasiones a través de la encomienda que ha hecho al sistema de salud, podría ir en contra de la libre elección de una persona al suicidarse o planificar su suicidio. Sin embargo, no es ésta la línea argumental que deseo seguir; prefiero suponer que el derecho a la muerte voluntaria tiene raíces *prejurídicas*, porque la libertad es un derecho que antecede al juicio jurídico.

Una de las formas habituales de abordar la consideración jurídica de las prácticas eutanásicas (vinculadas al Derecho a Morir Dignamente –DMD–, al Derecho a Morir –DM–, o, siguiendo ascendiendo en la generalización, al ejercicio de la libertad), que

es en definitiva el marco en que se encuadra la muerte voluntaria, consiste en analizar el encaje constitucional de dichas prácticas. En las líneas sucesivas voy a tratar este aspecto, pero quiero advertir que si un sistema constitucional no alberga la posibilidad de prácticas amparadas en el ejercicio de los derechos humanos, si permite que se apliquen tratos inhumanos, si no respeta la dignidad de las personas, y si, por último, no posibilita el libre desarrollo de la personalidad, ese sistema constitucional hay que cambiarlo; no vale; no es adecuado, porque cercena la libertad de las personas.

Muchos autores han analizado el encaje de las prácticas eutanásicas en la Constitución española y, cabía esperarlo, muchas de las interpretaciones realizadas excluyen la posibilidad de conciliar Constitución con eutanasia. Por eso, nos interesa de manera especial la interpretación que hace Fernando Rey (2008), quien, además de la descripción de los cuatro bloques que posicionan el encaje del debate eutanásico en la Constitución, destaca el carácter vivo del Derecho, al alterar, flexibilizar o modificar la interpretación de la aplicación del Derecho cuando un acontecimiento de especial relevancia irrumpe en el debate social. Por ello, al comentar el caso de Ramón Sampederro, que tanta relevancia tuvo, y tiene, en el debate de estas cuestiones, Rey considera que este caso influyó incluso en las interpretaciones jurídicas de algunos artículos constitucionales. Este hecho es esperanzador, por cuanto que se podría suponer que, dado que el debate está abierto y cada vez en mayor medida crece la demanda de incorporación del derecho a la muerte voluntaria, podría irse ampliando su reconocimiento legal.

Sin extenderme en excesivos detalles, Rey sintetiza en cuatro modelos las interpretaciones jurídicas de la Constitución en relación con la eutanasia:

- Modelo tradicional de la eutanasia constitucionalmente prohibida.
- Modelo de la eutanasia como derecho fundamental.
- Modelo de la eutanasia como libertad constitucional legislativamente favorable.
- Modelo de la eutanasia como excepción legítima, bajo ciertas condiciones, de la protección estatal de la vida.

En opinión de Margarita Boladeras (2009), de entre estas cuatro alternativas descritas, la cuarta, la que considera que la eutanasia es una excepción legítima, bajo ciertas condiciones, es la posición jurídica que defiende Rey. Esta cuarta formulación, descrita con mayor detalle, se formula del modo siguiente:

«Modelo de la eutanasia como excepción legítima, bajo ciertas condiciones, de la protección estatal de la vida: la eutanasia activa directa no es un derecho o una libertad constitucionalmente amparada, entre otras cosas, porque, además de los riesgos de abuso, requiere la participación ejecutiva de un tercero (a veces empleado público, a veces simple particular), que estaría jurídicamente obligado a poner fin a la vida de quien lo solicitara bajo cierto grado de despenalización como excepción legítima, bajo ciertas condiciones, de la protección de la vida». (Rey, en Boladeras, 2009:77).

En sentido similar a la interpretación de Rey, Gregorio Peces Barba, en el *Seminario III Encuentro interautonómico sobre protección jurídica del paciente como consumidor* (2010), reivindicaba una ley general que regulara la eutanasia y garantizara la seguridad

jurídica de los pacientes con una salud «irreversiblemente deteriorada», porque en su opinión, el ciudadano tiene un «derecho a la muerte», en contraposición al «derecho a la vida».

Consecuentemente, manifiesta:

«Desde mi punto de vista, no hay dificultad en admitir el tema de la eutanasia pues la Constitución Española sólo protege la vida digna y no cualquier vida. El problema es saber cuándo la vida deja de ser digna y ése es uno de los primeros problemas que tiene que plantearse la ley. Y, cuando la vida deja de ser digna, hay que establecer los criterios de control que deben ser muy poderosos y, además, esos criterios lleven a sujetar absolutamente el tema de la ley a unos parámetros concretos, es decir, tiene que quedar clarísimo y acreditado que es una situación sin ninguna solución posible médicamente y eso son las condiciones previas, teniendo, además, por descontado naturalmente que existe una voluntad de morir. Porque siempre hay personas que quieren continuar en la vida, aunque sea con sufrimientos. Estas personas por sus propias convicciones morales o religiosas son capaces de sacar provecho positivo de una “vida indigna” y no se plantean terminar con su existencia, pero hay otras personas que buscan otra opción cuando llegan a una situación sin posibilidad de reversión.

El problema hasta aquí puede tener una solución, sobre el que puede haber acuerdo. Pero el problema principal es el práctico, pues se trata de valorar, si la persona está inconsciente, las posturas de los que tienen que dar la aceptación para que se produzca la eutanasia. Porque, supongamos, la abuelita puede ser que está muy mal, en una situación irreversible, o que la abuelita es rica y los herederos quieren que muera». (Peces Barba, en *Revista D.M.D. nº 55/2010:18-19*).

Ciertamente, la discusión acerca de la interpretación que hace Rey, y continúa Peces Barba, abre el debate, siempre dinámico, en torno a la eutanasia DMD, por el mero hecho de presentar reflexiones que rompen el bloque monolítico de la prohibición más absoluta.

Al analizar el posicionamiento de estos dos autores se percibe una sintonía con la postura que ya en 2002 apuntaba Víctor Méndez, por cuanto que se podría englobar a estos tres autores como favorables al derecho a la eutanasia como excepción legítima, en ciertas condiciones. Esto, en mi opinión, contraviene el reconocimiento pleno del Derecho a Morir y nos remite a lo que habitualmente se denomina Derecho a Morir Dignamente, lo cual supone importante inconveniente para los postulados que defiende.

Pero sucede, además, que el reconocimiento del derecho a la eutanasia como excepción ocasiona una situación que aviva la inseguridad jurídica, incluso en la referencia al DMD. De hecho, en la práctica jurisdiccional, la interpretación de la Constitución en relación con la eutanasia no es siempre la misma. Surgen distintas interpretaciones, a veces erráticas, en las que la aplicación de una doctrina resulta cuando menos discutible en lo referente al principio constitucional del derecho a la vida, que obliga al Estado a proteger la vida de todos los ciudadanos. Como ejemplos de esta trayectoria errática, Boladeras señala que:

«Algunas sentencias del Tribunal Constitucional han aplicado una doctrina muy discutida; entre ellas, las sentencias sobre la alimentación forzosa de los miembros del

GRAPO en huelga de hambre no han concitado ningún consenso (Sentencias 120/1990 y 121/1990), porque sitúa la obligación del Estado de proteger la vida por encima del derecho individual a la autonomía. En otras sentencias han pesado más los derechos derivados del principio de autonomía personal y libertad de creencias: por ejemplo, la Sentencia 154/2002, en la que se enjuicia el comportamiento de unos padres, Testigos de Jehová, que se negaron durante cierto tiempo a la transfusión sanguínea que podía salvar a su hijo; la resolución es favorable a los padres, en razón de sus creencias religiosas». (Boladeras, 2009:78).

En respuesta también a la trayectoria desigual de las sentencias del Tribunal Supremo, en el seno del Comité Consultivo de Bioética de Catalunya se elaboró el *Informe sobre la eutanasia y la ayuda al suicidio*, en el cual se manifiesta que:

«Los pronunciamientos del Tribunal Constitucional no deben impedir, en primer lugar, abrir el debate oral, ético y cívico, político y jurídico, que propugnamos, y tampoco que el legislador democrático pueda abrir la vía de una regulación justificada, a partir de la idea de dignidad, de comportamientos eutanásicos en el marco del sistema sanitario para enfermos que sufren y que son plenamente competentes en el momento de manifestar la voluntad de acortar su vida». (Boladeras, 2009:78).

Esta declaración resulta muy oportuna y, como destaca Zagrabelsky en el Comité Consultivo de Catalunya (2006:119-120), promueve posicionamientos democráticos que consideran que: «Ya no es desde la Constitución desde donde se puede mirar la realidad, sino que es desde la realidad desde donde es preciso mirar a la Constitución».

Utilizando otros términos, pero en ese mismo sentido,

«La Constitución pluralista tiene que dejar un espacio a la política constitucional. Son los agentes del poder (Parlamento, grupos sociales, partidos políticos, opinión pública) los comisionados por la Constitución para activar las concepciones vigentes en un momento social y político determinado, con el objetivo esencial, entre otros, de no convertirse en un instrumento tiránico y antidemocrático que pueda llegar a comprometer el desarrollo» (Zagrabelsky, en Boladeras, 2009:79).

Con estas palabras se recoge el marco en el que se debería analizar la eutanasia, sin dejar de recordar que, al margen de las importantísimas disquisiciones jurídicas, persiste la necesidad de debatir la eutanasia desde la obligación primordial de proteger a las personas de un sufrimiento innecesario y cruel.

Así, desde una perspectiva amable con las personas que, siendo competentes no quieren vivir, Ignacio José Subijana, al analizar la protección existente en el sistema constitucional español, de modo esquemático distingue dos supuestos de amplio contenido jurídico:

- «Protección penal de la vida de quien quiere vivir».
- «Protección penal de la vida de quien, siendo competente, no quiere vivir».

Las interpretaciones del primer supuesto son de sobra conocidas: La protección de la vida forma parte necesaria del derecho a la vida; vida y libertad se desenvuelven en el

mismo sentido volitivo; y el legislador no tiene margen de maniobra en la configuración de la protección: es una tutela imperativa.

¡Aquí no *se muere* a nadie!¹⁹

En el segundo supuesto, sin embargo, la interpretación del autor consiste en que la protección penal de la vida de quien, siendo competente, no quiere vivir, no forma parte necesaria del derecho a la vida; vida y libertad se desenvuelven en un sentido volitivo antitético; y, finalmente, y esto es muy importante, el legislador tiene margen de maniobra en la configuración de la protección de la persona que no quiere vivir: es una tutela facultativa. (Subijana, 2014).

¡Aquí, *se muere*, a quien no quiera vivir!

Siguiendo con este mismo autor, vamos a tratar, primero de reconocer y luego de diferenciar, la existencia de dos figuras jurídicas que matizan el debate en relación con las prácticas eutanásicas. Distingue el autor entre el *Derecho a Morir* y la *Libertad de Morir*.

Para diferenciar ambas figuras jurídicas precisa los atributos siguientes:

- *«Derecho a Morir:*

- * Derecho a la Omisión
- * Derecho a la Acción
- * Derecho a la Tutela

- *Libertad de Morir:*

- * Derecho a la Omisión
- * No puede pedir al Estado que tome medidas o viabilice recursos que posibiliten el ejercicio de la facultad de disposición
- * No se puede postular de los órganos judiciales que tutelen su facultad de disposición
- * ¿Puede pedir al Estado que impida que terceros obstaculicen la libertad de actuación?» (Subijana, 2014).

Como se puede apreciar, ambas alternativas plantean escenarios que, si bien tienen algún elemento en común –el Derecho a la omisión–, son sensiblemente diferentes.

Efectivamente, la aplicación del derecho a la omisión en el Código Penal es un tema importante. Significa que la persona que quiera acabar con su vida tiene el derecho a que no se le impida realizar su acción. Además, el no-reconocimiento del derecho de acción por parte de los demás (sistema sanitario, familiares y personas muy queridas, etc.), en relación con la libertad de morir, hace que ambos supuestos legales sean claramente diferenciables.

¹⁹ Es una manera de tratar de conjugar, de manera dos veces reflexiva, el verbo morir. Una de las maneras se dirige, evidentemente, a los verbos reflexivos; la segunda manera se remite a un proceso de reflexión, de búsqueda de diferenciación, o de identificación, entre ayudar a morir o que te maten. La manera en que he conjugado este verbo podría, tal vez, ayudar a entender esa manera tan opaca de tratar de diferenciar, como debate principal en las llamadas de Muerte Digna, las expresiones «Dejar morir, en buenas condiciones», y «ayudar a morir activamente», que en realidad están en el fondo del debate.

Estas precisiones son pertinentes en los casos de suicidio y en los demás supuestos eutanásicos en los que, desde la profesión médica y otros sectores sociales también, se veta la práctica eutanásica y se penaliza la acción de terceras personas que pudieran colaborar.

Sin embargo, a pesar de reconocer que la libertad de morir es un escenario más amable que el actual para las personas que manifiestan su deseo de morir, las diferencias entre *Libertad y Derecho* son demasiado importantes, y no se debería tratar, al simplificar, de asimilarlas o igualarlas, a pesar de vislumbrar un avance en el reconocimiento de la libertad de morir para progresar en el proyecto de morir mejor, de morir con mayor calidad. El que no se pueda pedir al Estado que tome medidas o que viabilice recursos que posibiliten el ejercicio de la facultad de disposición, y el que no se pueda postular de los órganos judiciales que tutelen la facultad de disposición, pone a las personas que no quieren vivir en una situación de fragilidad que no merecen, porque la tutela de los derechos deben estar garantizados.

No obstante, en esa estrategia de «ir a por todas», a la que más adelante haré referencia, la táctica de entender que a las prácticas eutanásicas les asiste, cuando menos, la libertad de morir, es un paso hacia delante que podría ser asumido por la sociedad, desprovista del poder para ejercitar el derecho a morir, la muerte voluntaria.

Al describir estas tres tácticas (Empoderamiento del sistema sanitario; Teoría del doble efecto e intencionalidad de la acción; y Legalidad/no-legalidad de las prácticas eutanásicas), he pretendido mostrar parte de los recursos utilizados desde cualquier perspectiva de poder, que pretende impulsar el discurso más conveniente a su estrategia, que no es otra que el mantenimiento de su poder e influencia en la gradación de los cambios de las formas actuales del modo de morir.

Pero frente a estas tácticas utilizadas con profusión, la sociedad civil, muchas veces no representada en las estructuras del poder, y fragmentada tanto en defensa como en contra del derecho a la muerte voluntaria, utiliza también otras tácticas, en ocasiones coincidentes y en ocasiones diferentes, tanto en la construcción de su discurso, como en ayuda u oposición al desarrollo legislativo.

LA SOCIEDAD CIVIL EN DEBATE: LEYES DE MUERTE DIGNA

En general, se puede afirmar que las personas o grupos que asignan a la vida un valor absoluto, que consideran que la vida no nos pertenece, participan de las tácticas utilizadas por los estamentos del poder, y no resulta sorprendente que en ocasiones se muestren incluso más radicales que los propios grupos de los que toman su ideología, como suele suceder en otros dominios del debate social. Por eso, algunos de esos grupos consideran ilícita la práctica de la sedación clínica en los supuestos que el Estado y la Iglesia aceptan.

Por el contrario, desde la perspectiva de quienes desean que la muerte voluntaria no esté coartada por el poder religioso o civil, una de las tácticas utilizadas consiste en *ocultar* la real intencionalidad de su estrategia, que no es otra que el reconocimiento de que el suicidio, la muerte voluntaria, es una acción legítima, no sometida a limitaciones. Pero para conseguir este objetivo, que vislumbran lejano, plantean el debate acerca de la conveniencia de «ir a por todas», o pausar las actuaciones del proceso a través de la consecución de objetivos intermedios. Por eso, al planear las tácticas más eficaces en el marco de su estrategia global, surge el debate de si es conveniente aceptar e impulsar actuaciones desprovistas del sentimiento más íntimo de su objetivo, cuando con ello se mejoran, aunque sea de modo parcial y restrictivo, las condiciones de la muerte de algunas personas. Éste es el debate que surge, precisamente, al posicionarse a favor o en contra de las llamadas Leyes de Muerte Digna que se construyen, siempre, como una excepción al derecho a una muerte voluntaria, pero con excesiva coerción exterior.

De hecho, lo que con la promulgación de estas leyes está sucediendo consiste en rechazar que la muerte voluntaria es una elección intrínseca a la especie humana, y crear una reglamentación casuística, de caso a caso, para que desde el poder político, a través del sistema sanitario, se vaya ejerciendo, vía excepción, el control de la muerte voluntaria.

Al optar por la táctica de la excepción, la Iglesia católica²⁰ y algunos sectores políticos próximos a ella, que preconizan que no tenemos derecho a trastocar el supuesto orden natural de la muerte porque ésta no nos pertenece, preservan lo importante de

²⁰ Conviene recordar que la Iglesia católica interpreta como buena práctica médica el uso selectivo de la sedación clínica cuando la persona enferma se encuentra en situación terminal, en aplicación, lo hemos visto ya, del pretendido supuesto del *doble efecto*. En este contexto, al referirme a la Iglesia católica lo estoy haciendo, tanto en sentido literal, como de manera especial, al recordar la manera en que M. Cátedra interpreta que, para los vascos, «el párroco local es la Iglesia» (Cátedra, 1988:32), y la mayoría de los sacerdotes de Euskal Herria consideran que, llegado ese momento, la sedación clínica es aceptable.

su estrategia, e inducen y casi obligan a quienes postulan desde posiciones contrarias a hacer un evidente seguidismo de sus tácticas. Ésta es la situación en que se encuentran los grupos y las personas que, siendo favorables al reconocimiento de la muerte voluntaria sin otras excepciones (La Asociación Federal Derecho a Morir Dignamente, por ejemplo), se ven comprometidas a apoyar e incluso impulsar las leyes de muerte digna, dirigidas a las personas en proceso de muerte²¹.

Con la utilización de la táctica de la excepción, las personas y grupos favorables al reconocimiento del derecho a la muerte voluntaria pretenden obtener pequeños aunque importantes avances en los casos concretos de muchas personas, muy enfermas o en situación de mucho sufrimiento, para que un médico o una médica *legalice*, de manera excepcional, el acto de poner fin a sus vidas, de acuerdo a una ley que no es aplicable a todas las personas de esa jurisdicción. Desde la política, pues, obviando la autonomía de las personas que están en pleno uso de sus facultades, o debidamente representados cuando no lo están, se delega en el sistema médico el establecimiento de los criterios por los que se puede ayudar a morir a un *paciente* (una *persona*, evidentemente), creando de esta manera una excepción democrática, por cuanto que la interpretación de la Ley de Muerte Digna se delega en un médico, y no en un juez, como de manera acertada describe Szasz. Pero al denunciar esta excepción democrática en la manera de aplicar la ley, no estoy impulsando la figura del juez para que interprete a quién se le debe reconocer o no la ayuda para morir. Trato más bien de mostrar que, más que el juez o la jueza, el médico o la médica, es la persona en esa situación la que debe decidir cuándo y cómo morir.

A pesar de este contrasentido jurídico, debido a que algunos de los casos más dolorosos de las personas en proceso de muerte se pueden beneficiar, vía excepción, de la muerte voluntaria, muchas personas y grupos de personas, posicionadas en el extremo más favorable a la muerte voluntaria, optan por participar en el debate de estas leyes, que se presenta en muy diversos escenarios.

Así, en el empeño de mejorar la calidad de la muerte, algunas Comunidades Autónomas del Estado español²² han legislado a favor del reconocimiento del derecho a la muerte digna de las personas que se encuentren en situación terminal (DMD). Los objetivos generales que se persiguen en esas leyes son:

- «Proteger la dignidad de las personas en el proceso de su muerte.
- Asegurar la autonomía de los pacientes y el respeto de su voluntad en el proceso de muerte, incluyendo la manifestada de forma anticipada mediante el testamento vital». (Artículo 2 de la Ley 2/2010 de la Comunidad Autónoma de Andalucía).

²¹ He mantenido la expresión proceso de muerte debido a su utilización frecuente en las Leyes de Muerte Digna. En otra parte del relato mostraré la inconveniencia de hacerlo.

²² Si bien se trata de una Proposición de Ley, presentada y en fase de debate en el Parlamento Vasco (Marzo, 2015), transcribo los objetivos que se declaran en la misma: Artículo 2. Objetivos: Los objetivos de esta ley son los siguientes:

Garantizar la dignidad de la persona en el proceso del final de su vida.

Defensa proactiva del respeto de la autonomía y de la voluntad de la persona enferma en el proceso del final de su vida, incluido lo manifestado previamente por la misma en el Documento de Voluntades Anticipadas.

Al referirme a la llamada Ley Andaluza, lo he hecho desde el reconocimiento de que, en sectores especializados, se considera que esta ley, además de ser la que mayores cotas de bienestar posibilita a las personas en situación terminal, ha sido el modelo –aunque en ocasiones interpretada desde una mayor restricción en su aplicación, al centrarse exclusivamente en el dolor físico (Léase Ley Navarra)– de las demás Leyes que se han promulgado, o están en fase de tramitación parlamentaria, en otras CC.AA. del Estado, como es el caso de la CAV/EAE (El Parlamento Vasco, en la sesión plenaria celebrada el día 2 de octubre de 2014, adoptó el acuerdo de tomar en consideración la proposición de ley formulada por el grupo parlamentario EH Bildu).

Dado que la promulgación de la Ley Andaluza fue el resultado de un debate entre los que no querían mover nada –porque la elección del momento y circunstancias de nuestra muerte es designio divino y no está entre las atribuciones de las personas– y los que querían el pleno derecho a ejercitar la libertad –para adecuarla al proyecto vital de cada persona–, el refrendo de la Ley se realizó de manera negociada, cediendo cada parte algo que creyeron poder hacerlo.

En el debate que precedió a la promulgación de esta ley se hizo cuestión de los conceptos que delimitan el alcance efectivo de la estrategia de cada uno de los dos bloques, a través de la utilización de ciertas tácticas.

Una de ellas consiste en acotar *la base de los sujetos* a quienes esta legislación se puede aplicar. La ley, al remitirse a las personas en *proceso* de su muerte (las personas que están en el proceso del *final de su vida*, dice la Proposición de Ley de la CAV/EAE), está solamente incluyendo a las «personas que se encuentran en situación terminal o de agonía» (Artículo 5-j). Con esta táctica se excluye a la mayor parte de la población a ejercitar su derecho a la muerte voluntaria.

Otra táctica consiste en fraccionar la vida en dos etapas, la vida y la muerte, considerando así que la muerte no es un episodio de la propia vida. De esta manera se pretende asignar *dignidad* sólo a la muerte de las personas, «pacientes», que se encuentran en situación terminal y de agonía, restando esa valiosa característica de dignidad, de libertad, a las personas que, en pleno uso de sus facultades, desean *vivir y morir*, en sintonía con los postulados que dictan desde su propia autonomía, en plenitud de derechos, sin cortapisas para ejercer la acción de muerte voluntaria.

Una tercera táctica concentra en el *poder de los médicos y de las médicas* la capacidad de decisión y de actuación, para posibilitar o denegar, por ejemplo, la sedación cuando el *paciente* está en situación terminal o de agonía, excluyendo a la propia persona de ser protagonista de su muerte, y relegando el juicio de sus familiares y amigos a un papel subordinado a las decisiones que, más que técnicas, pudieran ser de competencia ética.

En cuarto lugar, la ley se remite a la declaración de *voluntades anticipadas*, que, con ser valiosa, oculta que, en las manifestaciones que se pueden inscribir, solamente tienen cabida las que están amparadas por el ordenamiento jurídico actual, y excluye por lo tanto las referencias a la eutanasia y el suicidio asistido.

Otra táctica utilizada, la quinta, consiste en ampararse en el encaje jurídico en el que debería sustentarse las leyes de muerte digna. El resultado fue que, más que incidir en el debate del derecho o no-derecho a la muerte voluntaria, las discusiones jurídicas

obviaron que, en el fondo, la cuestión que debía tratarse era un *derecho humano* previo a la estructura temporal de una Constitución, además siempre modificable.

Finalmente, otra táctica, la sexta en esta enumeración, consiste en *manipular el lenguaje*, hasta hacerlo prácticamente incomprensible, tanto al delimitar o interpretar las situaciones de dolor o sufrimiento en las que los médicos y las médicas podrían matar²³ a los pacientes, como al tratar de discernir entre prácticas que no constituyen diferentes categorías porque, lo he dicho ya, el que intervenga una tercera persona, con declaración manifiesta de que se persigue la muerte; el que se ayude en el proceso, pero con exclusión de un tercero para dar el último impulso a la droga que mata, porque esa persona mantiene habilidades para hacerlo por sí misma; o el que la acción se realice por personal sanitario, aunque con la manifestación de que el objetivo sea aliviar el dolor, si bien se conozca que ello conduzca a la muerte, no es constitutivo de categoría, ya que lo que las diferencia se basa en aspectos estrictamente circunstanciales, más que éticos.

Estos últimos comentarios tácticos, que no son digresión del tema de este trabajo porque influyen poderosamente en el desarrollo de los acontecimientos futuros, son los que constituyen la trama de gran parte del debate acerca de la eutanasia, o de las prácticas eutanásicas. De hecho, el debate acerca de la muerte digna, que promulgan estas leyes, ha generado en algunas personas la idea de que, con estas leyes, el debate acerca de la eutanasia es innecesario; que el debate se agota con las mismas.

Esta percepción es errónea y produce daños importantes. Ahora, igual que siempre, la lucha por conseguir que las personas puedan optar por construir su proceso de morir está vigente. Por eso, al interesarse por este debate, sucede que surgen dos perspectivas: la de aquellos que consideran que el ejercicio de la libertad se satisface por la beneficiosa contribución de estas leyes que ayudan a morir mejor a algunas personas, y la de otras personas que, desde otra perspectiva, tal vez más reflexiva, vislumbran y anhelan un horizonte más amplio, más acogedor, más democrático, que ampare a todas las personas para quienes vivir se torna en sufrimiento, y que por lo tanto desean morir y que se les ayude a conseguirlo.

Este debate es excepcional, pues en él participan tanto las personas como las instituciones. Podría ser, incluso, uno de los debates que la sociedad tiene pendiente y que más confort podría aportar a sus vidas porque la gente, más que miedo a morir, tiene miedo a morir mal, a morir sin dignidad. Porque morir bien, morir con dignidad, no consiste simplemente en morir sin dolor, sino que incluye, además, el deseo y el derecho a morir en consonancia con la propia biografía, en el amparo y la protección de los postulados éticos que en vida se proclaman.

²³ Soy plenamente consciente del impacto que crea la palabra *matar*. Al hacerlo, no estoy sugiriendo ninguna responsabilidad penal, por supuesto; estoy simplemente tratando de hacer comprender que matar a una persona es en ocasiones la única solución; que cualquier otro escenario sería siempre peor para esa persona. No podía pasar sin enunciar que los médicos y las médicas podrían matar a sus pacientes, a determinadas personas, pues referirme siempre a la expresión de *ayudar a morir*, encubre esa perspectiva que he denunciado como tergiversación de la declaración de intencionalidad y abusa del sentido que se atribuye al principio del doble efecto.

Como ejemplo de esta manera más reflexiva de entender los cambios que se están dando en la sociedad, resulta ilustrativo enunciar las recomendaciones tácticas que, desde la Asociación Federal Derecho a Morir Dignamente (Asociación DMD), se apuntan a través de su órgano de difusión. Así, en el nº 65/2014 de su revista, conscientes de la conveniencia de impulsar una nueva orientación al debate de la muerte voluntaria, se preconizan nuevas recomendaciones prácticas y discursivas. «*DMD entra en el debate público de la eutanasia*», es el título de este número de la revista. Con ello pretenden aflorar el debate; dejar constancia de que cuidados paliativos y sedación, a la manera en que actualmente las leyes de muerte digna preconizan, no cubren la demanda de muerte voluntaria; llevar a la calle y a las tribunas en que participan la idea de que es posible mejorar en derechos.

Para lograr estos objetivos, una de sus recomendaciones tácticas consiste en dejar constancia del rechazo que formulan a quienes, más que utilizar argumentos a su favor, tratan de tergiversar los argumentos de los contrarios, a quienes consideran adversarios, sin percibir que quienes están a favor del derecho a la muerte voluntaria no postulan por la obligatoriedad de hacerlo cumplir, sino por el derecho a ejercerlo quien así lo desee.

Debido a la interpretación indebida que con excesiva generalidad se hace del supuesto juramento hipocrático, la Asociación DMD recuerda que, incluso en el caso de que este juramento se realizase, cosa que no es cierta, el mismo «tendría en la práctica más de compromiso corporativo que de atención al enfermo», en clara alusión a algunos Colegios Profesionales.

Vinculado con la supuesta vigencia del Juramento Hipocrático, otro pronunciamiento táctico consiste en la reflexión acerca de que «la ley no puede estar supeditada a la deontología, sino más bien a la inversa»: «Primero la autonomía; después ya llegará la deontología», dicen en referencia notoria a la llamada objeción de conciencia.

También muestran que la utilización generalizada de los argumentos de la «pendiente resbaladiza», ha sido una falacia, pues en absoluto se han cumplido las previsiones catastróficas que auguraban para Holanda, Bélgica, etc., por la aplicación de sus respectivas leyes.

De manera consecuente, la asociación DMD continúa recomendando «hacer pedagogía de la muerte y de los derechos, porque el conocimiento es la mejor herramienta para ahuyentar el miedo».

En último lugar, como muestra de firmeza en el cumplimiento de su compromiso, recomienda generalizar el debate público²⁴ de «la defensa del derecho de toda persona a disponer con libertad de su cuerpo y de su vida y a elegir libre y legalmente el momento y los medios para finalizarla», lo cual es el objetivo de la Asociación DMD.

Como consecuencia de estas reflexiones, al analizar las Leyes de Muerte Digna promulgadas en algunas CC.AA. y también la Proposición de Ley presentada en el Parla-

²⁴ No obstante, al decirlo, la Asociación DMD manifiesta que «no acepta debates públicos donde no se cuente con un mínimo de equidad en el diálogo», en clara alusión, al trato de favor que desde algunas Instituciones Públicas, o desde la Iglesia, se otorga a quienes postulan en contra del derecho a la muerte voluntaria.

mento Vasco, se desprende que la conveniencia de ir desarrollando estas leyes, si bien es oportuna para quienes solamente desean ahondar en los planteamientos vinculados al Derecho a Morir Dignamente, resulta claramente insuficiente para quienes, además de eso, plantean la existencia del Derecho a Morir, en el marco más amplio del derecho a la libertad, que postulan, al menos teóricamente, todas la Constituciones.

Efectivamente, las Leyes de Muerte Digna, obvian la premisa principal, según la cual «*La muerte voluntaria es una elección intrínseca a la naturaleza humana*», como ya he citado en ocasiones anteriores, dado que:

- No reconocen el Derecho a Morir de las personas que manifiestan su deseo de morir (DM), y solamente, como excepción, lo reconoce para las personas que se encuentran en una situación terminal, a quienes, para evitarles dolor o gran sufrimiento, se les aplican prácticas médicas que les alivia, aunque como consecuencia de las mismas se pueda anticipar la muerte (Teoría del doble efecto).
- Instrumentalizan excesivamente el poder del sistema médico en una cuestión que no es plenamente de su competencia. Juzgar la calidad de la vida y el sentido de la vida (estimaciones subjetivas, obviamente) no es el ámbito profesional de los y las profesionales de la salud, ni es exclusiva su competencia en estas cuestiones. El derecho a la libertad de las personas que manifiestan su deseo de morir se mediatiza, se anula, se obvia, por el informe, supuestamente técnico, de los médicos y médicas. Desaparecen las personas y se institucionalizan los *pacientes* ¿Por qué?
- Vinculan con excesiva generalidad la acción del suicida con un acto de salud, con un *problema*, y no entran a suponer, siquiera, que bien podría ser un acto de libertad.
- Son leyes acomplejadas, que apenas superan los contenidos generales de la Ley 41/2002 de Autonomía del Paciente; que no van más allá de lo que la propia Iglesia católica acepta: la sedación paliativa; y entran en el mismo juego de significados que se derivan del llamado doble efecto, es decir, hacen centralidad de la *declaración* de la intencionalidad, sin reconocer el derecho primigenio que asiste a las personas a morir, cuando así lo desean. De hecho, estas leyes no cumplen las expectativas que otros sistemas jurídicos han sabido dotar a sus leyes de eutanasia o suicidio asistido, dicho esto en términos generales.
- Reprimen, e incluso propician la persecución, imputación y encarcelamiento de quienes colaboran en la realización de prácticas eutanásicas que se realizan en aplicación del Derecho a Morir (DM) de muchas personas que manifiestan su voluntad de morir, aunque no se hallen en situación terminal. De hecho, además, no dan solución eficaz al debate y a las prácticas de muerte de las personas con tetraplejías; en estado de coma; con enfermedades crónicas de gran sufrimiento; en situación de Alzheimer muy avanzado; en procesos de enfermedades curables en ocasiones, pero que merman excesivamente la calidad de la vida; en personas en situación de anomia; etc.
- Seguiría haciendo necesaria una red de grupos y personas solidarias con los objetivos de la muerte voluntaria, que actuaran con grave riesgo personal y en la

clandestinidad (recordar la cita de Marvin Harris & Eric B. Ross). De hecho, estas leyes, al regular la excepcionalidad de algunos supuestos de muerte voluntaria, dejan en mayor desamparo jurídico los casos afectos a otros supuestos no especificados en la Ley.

- Finalmente, podrían aparcar el debate acerca de la muerte voluntaria y retrasar el reconocimiento del derecho a la eutanasia DM, incluido el suicidio asistido.

Consecuentemente, para que quede patente que estas Leyes *no* abordan la defensa del derecho de las personas que, sin ser enfermas terminales, manifiestan su deseo de morir, de que alguien, las instituciones también, les ayude a morir, para que su muerte sea de más calidad, de menor o nulo sufrimiento, con el reconocimiento de que todas las personas tenemos derecho a morir, cuando lo deseemos..., y por cuanto que, además, estas leyes formulan medidas que mejoran las condiciones de la vida y de la muerte de las personas en situación terminal o de muy grande sufrimiento (en general físico), este tipo de leyes deberían titularse con el nombre de *Ley de Cuidados Paliativos*, y no Ley de Muerte Digna, como se las conoce, puesto que el objetivo de estas leyes consiste en regular los cuidados paliativos en las personas en situación de enfermedad terminal.

El llamar a estas Leyes con este nombre facilitaría la elaboración de discursos que distinguieran entre *estrategia* y *táctica*, pues podría dejar aclarado que con esta Ley no se alcanzan los objetivos *estratégicos* del derecho a morir, sino que obedece más bien a la *táctica* de incidir en el Derecho a Morir Dignamente, pero incluso después de excesivo sufrimiento.

He anticipado que en el ámbito competencial de la C.A.V./E.A.E., desde el segundo semestre de 2014, se está tramitando un proyecto cuyo nombre formal es «Proposición de Ley de garantía de los derechos y de la dignidad de las personas en el proceso final de su vida».

En mi opinión, a este proyecto le son de aplicación las mismas objeciones generales que he citado en relación con la Leyes de Muerte Digna en el Estado español. A pesar de la buena voluntad del grupo que impulsa esta proposición, el proyecto no consigue desligarse de las ataduras profundamente políticas que enmarcan a las leyes de este tipo. Por eso, hasta donde conozco, no he sabido encontrar diferencias sensibles con la llamada Ley Andaluza, por ejemplo.

Sabido es que esta proposición está sometida a cambios a lo largo del proceso que habrá de seguir hasta su aprobación; o podrá terminar también en el baúl de los recuerdos si no logra el consenso necesario para su aprobación, pero difícilmente podrá superar la barrera del éxito, debido a la falta de poder político que encierra el Estatuto de Autonomía.

Es de sobra conocido el escaso poder político en Euskal Herria, y, como consecuencia, la dificultad de desarrollar una ley de muerte voluntaria en la C.A.V./E.A.E.²⁵. Las li-

²⁵ Con preocupación y pena he de decir que no he sido capaz de reflexionar acerca del derecho a la muerte voluntaria en relación con todos los sistemas jurídicos y judiciales que delimitan la práctica política en la *Sociedad Vasca*, como lo había prometido en el título general de este trabajo.

De hecho, apenas he hecho referencia alguna a la legislación en vigor en el Estado francés, y que tanta repercusión tiene en Iparralde. A modo de ejemplo, piénsese en el caso del médico Nicolas Bonnemaison del hospital de Baiona a quien desde otras plataformas he transmitido todo mi apoyo y solidaridad.

mitaciones estatutarias son tan evidentes que, por citar un ejemplo, cuando se aventan en el mar las cenizas de una persona que amamos –incluso dentro del Abra de Bilbao, de la ría de Gernika, de la Concha de Donostia, o de la bahía de Txingudi en Hondarrabía–, estamos cometiendo una irregularidad administrativa, pues el Gobierno Vasco no tiene autonomía para autorizar dichos vertidos (Es una competencia de Medio Ambiente del Gobierno Español, como lo veremos más adelante).

La C.A.V./E.A.E., marco en el que se pretende desarrollar la *Proposición de Ley de garantía de los derechos y de la dignidad de las personas en el proceso final de su vida* tiene limitado el ejercicio de los derechos civiles, y acotado el marco del Código Penal, y la propia Constitución, dado que su Parlamento, el de Gasteiz, no los puede modificar. Esta cuestión no es baladí, pues, para construir una Ley tan general, tan amplia, que trate del proceso de morir, el cual abarca el reconocimiento del Derecho Humano a la Vida, y consecuentemente a la muerte voluntaria, será forzoso recurrir a la adecuación, al cambio, de los respectivos Códigos Penal y Civil, e incluso se requeriría tener poder para interpretar esa perspectiva de la Constitución que pudiera hacer de la eutanasia un «derecho fundamental» o «una excepción legítima, bajo ciertas condiciones a la protección estatal de la vida» (Rey, en Boladeras, 2009), como ya antes he relatado.

Por eso, resulta conveniente recordar, como se hace desde algunos sectores del ámbito de la filosofía, pero también desde la política, que para ejercer algunos derechos humanos es requisito previo que la sociedad tenga reconocidos sus derechos civiles, lo cual supondría tener la capacidad de modificarlos, y la Sociedad Vasca no tiene esa capacidad.

Este comentario resulta oportuno al analizar, por ejemplo, las sutilezas de la diferenciación entre Derecho a Morir y Libertad de Morir, que de manera tan precisa matizó Ignacio José Subijana en el Congreso (2014) que ya he citado anteriormente. Las referencias a Derecho de Omisión, Derecho a la Acción, Derecho a la Tutela que se vinculan al Derecho a Morir, y las referencias al Derecho de Omisión también, y a las limitaciones que incorpora la Libertad de Morir al delimitar las medidas que el Estado debe disponer para el ejercicio de la facultad de disposición, entre otras, deja patente que la figura del Estado impregna todas estas cuestiones.

Por eso, legislar sin ser Estado, hace imposible la quimera de construir para la C.A.V./E.A.E. una Ley, buena o mala, que aborde la generalidad de la muerte voluntaria.

Sin embargo, ante la alternativa de tratar de hacer siquiera una aproximación, convendría explorar fórmulas que bordearan los límites de la legalidad impuestos por la Ley, porque sabido es que la calidad de la muerte en el Estado español es mala y que se debería tratar de mejorar.

A propósito de esta cuestión, el 16 de marzo de 2015, el Parlamento francés ha aprobado una Ley que permite «dejar morir en buenas condiciones» y no «ayudar a morir, activamente», haciendo de la utilización del lenguaje una táctica que, también en Francia, ha impedido la legalización de la eutanasia, o del derecho a la muerte voluntaria.

En relación con Navarra, la omisión ha sido casi voluntaria, pues me apena constatar que, pudiendo hacerlo mejor, han elaborado una Ley de Muerte Digna visiblemente peor que la Ley Andaluza que sirvió de modelo.

En relación con la C.A.V./E.A.E., debido a que la futura Ley está en fase de Proposición de Ley, haré comentarios algo más concretos.

En mi opinión, el órgano de gobierno adecuado desde el que un Estado debiera abordar esta cuestión debiera ser Presidencia o Justicia, pero nunca Sanidad, por cuanto que esto derivaría –lo hemos visto– al tratamiento de la muerte voluntaria como un problema y no como un derecho a tutelar. Sin embargo, debido a las limitaciones políticas que he descrito, en el caso de la C.A.V./E.A.E., la encomienda de este proyecto podría derivarse al ámbito de la sanidad (como se ha hecho), ámbito éste que, si bien no goza de plena autonomía (ninguna de las competencias de la C.A.V./E.A.E. son plenas, como se puede verificar en otras competencias que también se suponían plenas: *Loapas*, *Lomses*, *Vacaciones Fiscales*, etc.), podría amparar ciertas prácticas eutanásicas basándose en una interpretación más *correcta* del significado y sentido de lo que actualmente se entiende por salud, sufrimiento y enfermedad.

bito de la C.A.V./E.A.E., la Proposición de Ley que actualmente se está debatiendo en relación con una posible Ley de Muerte Digna, además de utilizar postulados demasiado similares a los que han utilizado otras CCAA del Estado español, no enfatiza con sutileza algunos aspectos competenciales de la misma. En efecto, no se agotan las posibilidades de interpretación de la competencia en SANIDAD, al no realzar suficientemente la idea del sufrimiento, vinculado a la definición de salud sostenible que hace la propia OMS, cuando la define como «*un bienestar razonable y prudente que haga posible desarrollar una vida social valiosa*», obviando esa manera tradicional y caduca de relacionar la salud, principalmente, con el sufrimiento físico. Por esta razón encuentro excesivas las referencias a la enfermedad, a la situación de agonía, a los síntomas de difícil manejo, al proceso avanzado, progresivo e incurable, etc. a los que alude la Proposición de Ley, sin tomar en consideración que la vida social valiosa, se esfuma, desaparece, mucho antes de llegar a esas situaciones tan lastimeras.

«La salud es un concepto normativo, cultural e histórico, y también una realidad humana alejada de la irrealizabilidad de aquel concepto de la Organización Mundial de la Salud (1946) que hablaba del completo bienestar físico, intelectual y social. La salud de hoy, [...] es la denominada salud sostenible: un bienestar razonable y prudente que haga posible desarrollar una vida social valiosa. Es la salud como capacidad humana básica, como oportunidad o posibilidad de vida que permita perseguir nuestros objetivos vitales e interactuar en el marco social». (Casado, 2008:14)

Dado pues que no está en manos del Parlamento Vasco la modificación del Código Penal para que pudiera hacer legal (mejor que despenalizada), la ayuda al suicidio, por ejemplo, cuestión ésta que podría ser el núcleo sobre el que construir una ley que amparara la muerte voluntaria, la legislación que tratara de estas cuestiones, desde la sanidad, desde una formulación de Ley de Cuidados Paliativos, debería propiciar el acceso a la sedación terminal a todas aquellas personas que, no pudiendo desarrollar una vida social valiosa, así lo pidieran, personalmente cuando pueden decidir en condiciones de plena autonomía, como a través de sus representantes legales cuando no están en disposición de hacerlo.

Además, al disponerlo así, no se debería obviar la aportación excepcional que los familiares o amigos queridos de la persona que va a morir, porque así lo desea, podrían

hacer, al ser esas personas las que, con el asesoramiento de las médicas y los médicos, realicen, por amor, por compasión, pero sobre todo por justicia, el acto que ponga fin a la vida de esa persona.

VACIANDO EL TINTERO

En este trabajo he manifestado que muchas personas están más preocupadas por el temor a una mala muerte, a morir con unos estándares de calidad insuficientes, que por la muerte en sí misma. Para contribuir a mejorar la calidad de la muerte, la propia muerte y la de los demás, podría resultar beneficioso fomentar la reflexión y el debate social en torno a determinadas cuestiones relacionadas con el proceso de morir y también con la eutanasia.

En primer lugar, las *mujeres*, debido a que han cuidado previamente de enfermos y dependientes, y a que viven más años, muchos de ellos en estado de viudedad, situación ésta asociada a una mayor precariedad, muestran un mayor compromiso con el cambio en el proceso de morir. Así se constata en el trabajo de campo y en las estadísticas de asuntos que guardan relación con el proceso de morir: el número de mujeres que ha realizado su testamento vital duplica al de los hombres; la participación de las mujeres a la Asociación DMD/DHE, en la Comunidad Autónoma Vasca, duplica, con creces, a la de los hombres; han sido las mujeres, más que los hombres, quienes han cuidado y quienes han intervenido directamente en actuaciones eutanásicas, cuyo motivo principal era la compasión, etc. Por esto, pensando principalmente en las mujeres, que son las grandes sufridoras, quiero enfatizar en esa característica de la muerte de calidad que reclama que se produzca con bajo coste para los demás, principalmente en la etapa de la dependencia, y en la etapa próxima a la muerte y la propia muerte también.

Esta reflexión incide en la aceptación o el rechazo de ciertos nuevos modos de convivencia, específicamente en la práctica de la institucionalización de las personas mayores y/o dependientes en residencias especializadas. Actualmente, aunque se percibe un avance, la convivencia en residencias está todavía en fase de preemergencia activa y, en consecuencia, ciertos estratos de población, y muchas familias, la consideran conducta desviada, una práctica que la sociedad todavía contempla con reticencia. Conveniría reflexionar acerca de esta cuestión que tanto trabajo e injusticia acarrea a las mujeres, pues la casa, en los términos afectivos y cariñosos con que se la describe, es, en demasiadas ocasiones, una ficción que no está en las posibilidades de la mayoría de las personas enfermas o dependientes²⁶. Persistir en la idea de considerar siempre la casa

²⁶ Diferencio la situación de enfermedad o dependencia leves, a las personas que, inmersas en esa situación, pueden, con una relativa ayuda externa, vivir en su casa, de aquellas otras situaciones en las que debido a

propia como el mejor lugar para la convivencia penaliza a las mujeres, a quienes se les asigna la obligación de cuidar, y ampara la práctica del sector Público, las Diputaciones por ejemplo, que ven en el modelo de cuidar en casa una alternativa más barata que la de institucionalizar.

Convendría avanzar en la configuración de una *sociedad civil y laica*, donde el protagonismo se manifieste a través de las leyes, y no de las creencias religiosas, porque la salud es un bien laico. Actualmente se incumplen los postulados de aconfesionalidad del Estado, y los partidos políticos están desoyendo la demanda social para legislar acerca de estas cuestiones. Esta falta manifiesta de interés en los partidos políticos de la sociedad vasca por una mejora en la calidad de la muerte es, ciertamente censurable, pues, debido a su inactividad, a su insuficiente coraje, y a que ciertamente el desarrollo legislativo desde una sociedad cuyo parlamento tiene cercenadas sus competencias es una cuestión difícil, muchas personas mueren mal, con mucho sufrimiento. Por ello, conviene recordar a la clase política que quien realmente prohíbe la eutanasia no es la religión, sino las leyes, que es, o debiera ser, su ámbito competencial.

En relación más directa con la calidad de la muerte, además de la demanda para que se legisle acerca de esta cuestión, constatamos la conveniencia de profundizar en el debate del *derecho a morir* (DM), de la muerte voluntaria, pues de este derecho podrían derivarse cambios decisivos en la organización y estructura de ese largo proceso de vida que es el proceso de morir. Sin perjuicio de esto, insistiré en la necesidad de *exigir el cumplimiento real de derechos* –principalmente los relativos a la autonomía del paciente para rechazar tratamientos, contemplada en la Ley 41/2002– que no se cumplen en numerosas ocasiones por desconocimiento y/o motivaciones ideológicas, tanto de la profesión médica, como de los propios familiares, que con frecuencia incumplen la voluntad anticipada por la persona en trance de morir. Éste es en parte el objetivo que anuncia la *Asociación Derecho a Morir Dignamente* en su proyecto de creación de un «observatorio de la muerte digna», porque conviene recordar que la práctica de la sedación, por ejemplo, se ajusta a derecho, y que el incumplimiento del deseo debidamente formulado por la persona enferma, o por sus representantes legales, entraña, en muchas ocasiones, la comisión de un delito.

También en relación con la calidad de la muerte, es decir con la calidad de la vida en esos estadios finales de la misma, resulta pertinente reflexionar acerca de la situación que se deriva del desmantelamiento del llamado *Estado de bienestar*. A propósito de este hecho, quiero trasladar mi percepción de que la calidad de vida y la calidad de los servicios en el cuidado de las personas influyen en el cambio ideológico acerca del proceso de morir y la propia muerte. Esto se constata, en parte, al observar cómo, como consecuencia de la crisis, aumenta el número de suicidios, y cómo, como consecuencia de una menor calidad de vida en la dependencia, aflora el deseo de morir. Por esto, al reflexionar acerca de las condiciones materiales de los cuidados que reciben actualmente

un grave y muy fuerte deterioro de la salud, o agravamiento de la dependencia, la necesidad de cuidar se convierte en obligación, en perjuicio evidente de la calidad de vida de la persona cuidadora.

las personas dependientes, a sabiendas de que los comentarios que haré se prestan a un gran debate (hagámoslo), considero que existe la necesidad de movilizar recursos económicos, recursos estos que, en el ámbito privado, están materializados en el valor de la propia vivienda. Como consecuencia, traigo a colación la existencia de dos figuras financieras que podrían ayudar a utilizar dichos recursos para poder vivir mejor esta etapa de la vida: la «hipoteca inversa» y la «venta de la nuda propiedad» de la vivienda. Adicionalmente convendría profundizar, en mayor medida, en el tratamiento fiscal de la plusvalía generada por la venta de la vivienda cuando, realmente, el destino de la misma fuera costear la dependencia, habida cuenta que desde el sector público no se está atendiendo debidamente (se está desatendiendo) esta necesidad que, además de personal, es social.

Pero, para terminar, quiero dejar constancia de que el auténtico *aprendizaje en el proceso de morir* vendrá como resultado de un diseño de personalización racional de la propia vida, que añada un plus de responsabilidad a la gestión de los procesos vitales y acentúe el ejercicio de las características más adscritas al modelo biográfico, al ejercitar nuevos valores y nuevas éticas. Todo ello contribuirá a consolidar las características más emergentes del proceso de morir, e impulsará el cambio social.

CUADRO DE DIÁLOGO

¿Y TÚ, QUÉ? ¿CÓMO QUIERES MORIR?

¿Quieres dirigir tu proceso de morir? ¿En qué estás pensando? ¿Has hecho tu testamento vital?

¿Consideras que tus hijas o hijos tienen la obligación de cuidarte, sin límite?

¿Se debería ayudar a morir a una persona enferma que expresa su voluntad de morir?

¿Se debería ayudar a morir a una persona cuando la enfermedad está en estado muy avanzado, cuando el enfermo se debate entre la vida y la muerte?

¿Se debería ayudar a morir a una persona cuando esa persona sufre mucho?

¿Se debería ayudar a morir a una persona cuando ésta manifiesta su deseo de morir?

¿Confías en que el sistema sanitario te garantice una muerte de calidad, conforme a tu ideología, conforme a tus creencias?

¿Has incorporado a tu vida alguna reflexión económica o estratégica en relación con la manera de vivir la dependencia y tu propia muerte?

SEGUNDA PARTE

¿CÓMO QUIERES QUE TE ENTIERREN?

INTRODUCCIÓN

«... hemos hecho de la muerte un momento aséptico: no es que hayan quedado obsoletas las mortajas, bulas, ofrendas, misas de aniversarios, toques de campana y caminos de muertos... Es que ya casi nadie muere en casa sino en el hospital, lejos de su entorno; no vemos al cadáver, pues pasa directamente del tanatorio al cementerio; los funerales caen en desuso y los recordatorios se olvidaron; la incineración gana cada día en adeptos, ya que ni imaginar queremos que nuestros adorados cuerpos vayan a corromperse. Todo limpio, distante y ajeno, como si el muerto fuera siempre el otro, y nuestra propia muerte irreal». (Antxon Aguirre Sorondo²⁷, 1994:179)

Conviene recordar que, con antelación al ritual funerario, la mayoría de las personas vivimos un largo período de nuestra vida vinculadas a un proceso de enfermedad y dependencia. Efectivamente, si bien es cierto que la muerte de algunas personas se manifiesta de manera súbita o casi repentina, como consecuencia de un accidente cerebral, cardiovascular, de carretera, por la manifestación fulminante de una enfermedad que ni siquiera suponíamos, etc., el hecho más frecuente consiste en vivir el proceso de morir como una época relativamente larga. Es a lo largo de este período en el que las personas, inmersas en los sinsabores de la enfermedad, se sienten vulnerables, frágiles, y, en muchos casos, solas. Es a lo largo de esta etapa cuando esas personas ven morir a sus seres más queridos, a los amigos y amigas de la niñez. En ocasiones han asistido a sus funerales, a sus entierros; o saben que les han incinerado, que les han quemado, y que después han extendido sus cenizas en el mar, en el monte o en un sitio muy bonito cerca de la casa donde nacieron. Algunas de estas cosas las han entendido; otras, les han aturcido, pues

²⁷ Esta cita la dedico a Antxon Aguirre Sorondo, «superhombre de la etnología» como destaca el periódico Noticias de Gipuzkoa en su número de 1/2/2014. Antxon falleció el 30/1/2014 y fue un incansable investigador de los usos y costumbres en Euskal Herria. Al estudio del ritual funerario le dedicó una especial atención. Vaya aquí mi testimonio de admiración y de respeto.

en su experiencia sólo recuerdan que, cuando alguien moría, se velaba el cadáver en casa, y que incluso los niños y niñas visitaban el muerto –por eso, todavía muchas personas pueden recordar a su *primer* muerto–; se le hacía un funeral en la iglesia, normalmente con muchos curas; luego se enterraba el cadáver en el camposanto; se daba dinero para las misas –dinero que se apuntaba en una libreta–; la familia hacía luto, e incluso para mostrar la pena, se vestían de negro; no se iba al baile, no se ponía la radio (la televisión no existía), y se rezaban rosarios, muchos rosarios... Algunas mujeres, al enviudar, aunque fueran jóvenes, nunca abandonaron, ya, el color negro de su vestimenta; parecía que ellas también se habían ido del mundo: unas, porque querían o creían quererlo; otras, muchas, porque la costumbre, la presión social, así lo exigía.

Todas estas cosas pasaban todavía en los años 1960. No repetiré en esta ocasión cuáles eran las causas sociales y culturales que anclaban episodios de este tipo. En la mente de todos está, todas y todos lo sabemos, que la Iglesia tenía mucho que ver con todo ello. Sin embargo, ahora, en algunos sectores poblacionales más que en otros, se vislumbran nuevas formas; pero convendría recordar que el desarrollo de estas nuevas formas rituales se beneficia de la experiencia de personas más disconformes y rebeldes, que se enfrentaban al poder para adecuar sus prácticas rituales a sus creencias. Esas personas, ya desde el inicio de la Ilustración en el siglo XVIII, dice José Jiménez Lozano (2008), trataron de emular aires nuevos, aires que trajeran mayor tolerancia, incluso en el ritual funerario.

De hecho, manifiesta este autor, esas personas descubrieron que la construcción de un ritual civil exige la previa construcción de una vida civil, laica, beneficiada en el pensamiento crítico. Pero la reflexión va incluso por delante porque, al insistir acerca de la transformación de lo religioso a lo laico, el autor descubre que la condición previa al ritual civil es la *muerte civil*, pero la muerte civil, tanto en el siglo XVIII como en el XXI también, es un empeño ciertamente difícil.

En el contexto de la época, propiciar el cambio, manifestarse ateo, agnóstico, materialista, o simplemente inconformista, traía aparejado el riesgo de ser tratado de heterodoxo, situación ésta que resultaba peligrosa en una sociedad en la que la Inquisición (que todavía persistía en los códigos de conducta de muchas personas, pero sobre todo de muchas instituciones), y el rechazo social que suscitaba muchas veces por terror, condicionaban todos los aspectos de la vida. Refiriéndose a estas cuestiones, en el Estado español, con quienes una parte importante de los vascos hemos compartido jerarquía eclesiástica durante centurias, Jiménez Lozano describe cuál podría ser el destino de quien optara por una muerte civil:

«Pero un corral o el campo abierto era la tumba segura que esperaba a los ilustrados españoles, si murieran impenitentes, porque la Iglesia o la sociedad misma no podían permitir muertes civiles que negaban el horizonte social católico y español, y servirían de letal ejemplo». (Jiménez Lozano, 2008:34).

Incluso actualmente, vivir una vida civil en nuestra sociedad es un empeño hartamente complicado, pero tener una muerte civil lo es todavía más. La imbricación de lo religioso en la pretendida vida civil es penetrante en muchos de los actos ordinarios de la vida. Por eso, no resulta exagerado apuntar que la elección del nombre de pila (ya empezamos),

la celebración de las fiestas patronales (continuamos), la celebración de algunos ritos de paso (seguimos con lo mismo), etc., etc., son, incluso en un Estado que se declara aconfesional, actuaciones que se han realizado desde la impronta de la religión, sin alternativa para hacerlo desde una perspectiva civil o laica²⁸. ¡Cuánto más difícil, todavía, celebrar un ritual funerario, tema éste del que la Iglesia católica ha hecho una de sus más importantes especialidades!

Sin embargo, algunas personas, más disconformes y rebeldes respecto a la ortodoxia cultural emanada de quienes detentan el poder, consideran que quieren ejercer el control de esos episodios de sus vidas. De hecho, se sienten concernidas, y desean gestionar los asuntos que les son propios, porque la vida, dicen, les pertenece: es su vida. Así, esas personas que proyectan sus vidas con la certeza de que les asiste el derecho y la obligación de gobernarla, planean para sí discursos y actuaciones en relación con su ritual: buscando una coherencia mayor y tratando de acomodar sus prácticas a su trayectoria vital, a su proceso de morir, a su propia biografía.

Por eso, reflexionan y son sensibles a la manera en que desean se realice su ritual funerario; quieren opinar y decidir acerca del destino que se dará a su cuerpo; cómo será el acto de su despedida; cómo se comunicará su muerte; etc. Es a estas personas a las que va dirigido este trabajo, porque sus anhelos, sus ansias, no tienen en ocasiones la acogida que merecen.

Pero este propósito no debe encubrir una exigencia de cambio donde no surge la necesidad. Respetar la tradición de quien encuentre confort en la misma es un derecho que se debe preservar, porque no hago del cambio un objetivo; solamente quiero manifestar que el ritual deberá seguir a la demanda social, y no imponerlo a quien no lo desee.

Para ilustrar este comentario con un ejemplo, podrían ser oportunas las palabras con que John Berger relata la manera en que una familia acepta y respeta la situación de dependencia de un hombre anciano, de 95 años, en su etapa de deterioro:

«... A medida que F envejecía, sus hijos, que creían en el trabajo, lo aceptaron tal como era y no trataron de cambiarlo. Era un hombre que pensaba, rezaba y no trabajaba mucho. Era anarquista por temperamento. Respetuoso y obstinado al mismo tiempo.

²⁸ Precisamente, en el momento de escribir este párrafo, he recibido en mi dirección email una comunicación, enviada desde una empresa funeraria de mi ciudad, Donostia, que parece entender el ritual funerario exclusivamente desde la perspectiva del católico. Dice así:

«Familia agurgarria: Urte bete honetan Polloe-Mémora Hileta Zerbitzuetan konfidantza jarri duten zenduen familia bezala, jakinarazten dizuegu gure enpresak zendu guztien animaren alde Meza bat ospatuko duela Santu Guztien eguna dela eta.

Eukaristia hau urriaren 31ean, ostiralez, arratsaldeko 18:30etan Artzai Onaren katedralean izango da. Ekitaldi ospetsu honetan parte hartzera gonbidatzen zaituztegu, egun seinalatu honetan maite ditugunak gogora ekartzeko asmoz.

Estimada familia: Desde la Funeraria Polloe Memora le informamos que con motivo de la Festividad de Todos los Santos vamos a celebrar una Misa en memoria de todos los difuntos, cuyos familiares han confiado en nuestra Empresa para la organización del servicio funerario a lo largo de este año.

Dicha Eucaristía tendrá lugar en día 31 de octubre, viernes, a las 18:30 horas, en la Catedral del Buen Pastor. Les invitamos a participar en este acto solemne cuyo objeto es recordar, en este día tan señalado, la memoria de los seres queridos».

Hace poco los hijos reconstruyeron toda la casa, pero dejaron intacta su habitación, ubicada junto a la cocina, para que pudiera seguir dando exactamente los mismos pasos, seguir con su rutina de cortar verduras para la sopa, rezar, encender la pipa y tratar de contestar sus propias preguntas». (John Berger, en Iona Heath, 2008:8-9).

El respeto que se manifiesta en esta cita, crea las bases para la construcción de *su* ritual funerario, respetuoso para con esa persona, porque el ritual funerario a aplicar a un ser querido debería ser la prolongación lógica del ritual de *su* vida.

De aquí mi interés en destacar la idea de «construcción» que tiene el proceso de morir a lo largo de sus diferentes etapas –y el ritual funerario es una de ellas–, y el hecho de la coexistencia, siempre dinámica, de dos modelos culturales, el tradicional y el biográfico, que ejercerán una influencia notoria en el modo de entender y estructurar las características del ritual, porque el ritual funerario no es algo que se inicia tras la muerte, sino la consecuencia lógica y razonada de algo sustantivo con la propia vida. Por eso, al ritual funerario podría serle de aplicación aquella recomendación de Sthephane Hessel²⁹ al recordarnos que somos responsables, como individuos, de la marcha de la sociedad, porque la responsabilidad de una persona no puede ser asignada al poder...

A nivel social, habida cuenta la heterogeneidad cultural y social, los representantes de la autoridad deberían asumir la obligación de proveer los recursos materiales y la renovación social para garantizar el respeto a los ideales de todas las personas, pero esto no sucederá de modo espontáneo, sino más bien será la consecuencia de una cada vez mayor demanda social, porque, utilizando la expresión atribuida a Albert Camus³⁰: «Los gobiernos, por definición, no tienen conciencia».

Una breve historia del cambio

El estudio del ritual funerario es uno de los campos preferidos por la antropología, pues en el mismo se manifiestan las primeras muestras del valor simbólico que nuestros antepasados atribuyeron a la vida, y a la muerte. Es, de este modo, uno de los principales vestigios de humanización, al mostrar esa característica especial de la evolución que diferencia a los humanos de las otras especies animales.

Sin remontarnos a los estudios que analizan las prácticas funerarias en tiempos prehistóricos, o muy lejanos, el interés de las ciencias sociales por el ritual funerario ha sido notorio pues, no en vano, algunas de las prácticas aplicadas en el ritual constituyen una parte importante del acervo cultural reciente de la sociedad.

Un hecho significativo que conviene destacar consiste en que, en tiempos pasados, la convivencia entre vivos y muertos era más amable de lo que es actualmente, pues «en el País Vasco la morada de los vivos y la de los muertos han constituido siempre un do-

²⁹ Sthephane Hessel falleció el 23 de febrero de 2013, justamente cuando yo estaba leyendo su libro *Haserretu zaitetze!*, traducido al euskara por Inma Errea. Esta cita es un homenaje a su autor.

³⁰ Albert Camus en *Témoins* (5zk) 1945ko udaberria, dice: «Gobernuek ez dute, definizioz, kontzientzarik».

minio inseparable, no sólo en los tiempos remotos en que el patrimonio doméstico no podía ser enajenado, sino también en aquellos otros más modernos en que la inflexibilidad del principio antiguo se suavizó y mitigó, y fue factible el divorcio entre los bienes y la familia». (Echegaray, 1925:16)

Al ritual funerario se le podría asignar el antecedente de haber sido un elemento influyente en la ordenación del territorio en la sociedad vasca. Coincidiendo con otras cuestiones de la herencia y la preservación del tamaño de la unidad de producción en el mundo agrícola, la imbricación de la casa con la propia sepultura de la casa, y el tratamiento jurídico que se aplicaba a la servidumbre que se constituía para preservar los caminos mortuorios, que llevaban desde la casa a donde estuviera la sepultura del grupo familiar, estabilizó durante muchos años la estructura de propiedad del caserío y la construcción de sus vías de comunicación. Como describe Bonifacio Echegaray, en relación con el derecho de servidumbre, «un casero, debido a que el tránsito habitual estaba cerrado, autorizó el paso de la comitiva fúnebre por su terreno, pero al día siguiente protestó para que no se consolidara un pretendido derecho de servidumbre para aquél trazado en el camino».

Al analizar la obra de los autores que han estudiado el ritual funerario tal como se realizaba en los albores del siglo XX, se constata que el primordial objeto de estudio es la estructura social del grupo, y se puede apreciar que las referencias vinculadas a los sentimientos de las personas difuntas son prácticamente obviadas. De hecho, el proyecto mortuario del difunto, cuando existía tal proyecto, apenas gozaba de consideración, pues el ritual se realizaba, exclusivamente, de acuerdo a lo que estaba prescrito y sancionado por la tradición. En este sentido, W. Douglass (2003 [1970]), al estudiar la muerte enfatiza en el hecho de que en el País Vasco la muerte es un hecho social de excepcional significado, porque activa todo el marco de las relaciones sociales en el grupo social. Pero al insistir tanto en esta idea, que es prácticamente la tesis de su publicación, deja también en evidencia la despreocupación del grupo social, principalmente familiares y amigos, pero fundamentalmente de la Iglesia, por reconocer vestigios que apunten hacia un ejercicio autónomo del deseo de la persona en trance de morir. Se prioriza de este modo el carácter social del ritual, frente al desarrollo de un acto personal, elaborado y realizado en consonancia con la voluntad o el deseo del difunto.

Por eso, cuando autores como Barandiaran y Manterola (1995) y Douglass (2003 [1970]), entre otros, analizan el ritual tradicional en la sociedad vasca, da la sensación de que entonces, y describen casos acaecidos en pleno siglo XX, todas las representaciones y prácticas se ajustaban a un modelo único, de que el ritual estaba *atado y bien atado* por el rígido control que ejerció la Iglesia durante años de monopolizar las tradiciones que ella misma había creado, y de que en manos de la población sólo quedaba ejecutarlas de acuerdo con lo establecido.

En la obra de estos autores (principalmente Barandiaran y Manterola) se recogen con fidelidad las prácticas más frecuentes del ritual funerario. Por ello, disponemos de abundante información que corrobora que los rituales tradicionales se celebraron, casi sin alteraciones, desde 1614 hasta los cambios propiciados por el Concilio Vaticano II, entrados ya en el siglo XX (1959/1965). También se aprecia que el ritual tradicional

constaba de un conjunto de prácticas que abarcaban un largo período: desde la aparición de los primeros presagios de muerte hasta el final del período de luto. En ese intervalo, se desarrollaban y entretejían hechos diferenciados del ritual, que constituían una tupida red de actuaciones pautadas que, debido a su repetición y asunción generalizada *–ritual–*, dejaban poco espacio a un diseño más personalizado del mismo.

Debido al carácter solemne y elaborado del ritual funerario tradicional, se podría suponer que éste presentaba una complejidad que carecen los nuevos rituales. En mi opinión, sin embargo, esta primera impresión requiere una matización, pues, en los nuevos rituales, como consecuencia del ejercicio de mayores cotas de personalización, surge una mayor variedad de alternativas posibles. Por consecuencia, en los actuales rituales funerarios adscritos al modelo biográfico del proceso de morir, tanto al adoptar ciertas prácticas como al omitirlas, se muestra una mayor elaboración y reflexión. Por eso, a pesar de que, en comparación con el ritual tradicional, algunas prácticas de los rituales acordes con el modo biográfico aparenten ser más sencillas, menos solemnes, más privadas y menos ceremoniosas, no por ello son menos complejas, porque esas prácticas suelen estar colmadas de significado, en ocasiones no inteligible para quienes nada quieren ver al margen de la tradición.

Al analizar las prácticas de los rituales funerarios voy a tomar en consideración dos cambios importantes:

- El conjunto de prácticas que se recogen en la obra de Barandiaran y Manterola (1995) se ha reducido de manera considerable y muchas de las prácticas que conocieron nuestros antepasados, e incluso nosotros mismos, casi han desaparecido por completo. Con generalidad se podría decir que incluso los nombres de las prácticas rituales que se citan en el índice del libro de estos autores, son actualmente desconocidos por una parte muy importante de la población³¹.
- Actualmente el ritual se vive con mayor discreción y mayor intimidad, a través de actos menos públicos y más restringidos al entorno de los familiares y amigos o amigas. Consecuentemente está más dirigido a mostrar los sentimientos y deseos de la persona difunta, que a impulsar las relaciones sociales del grupo, principalmente en los ámbitos más urbanos.

³¹ Debido a la importancia que ha ejercido esta obra en los estudiosos del ritual funerario en la sociedad vasca, a continuación reproduzco su índice: «Presagios de muerte. Heriotzaren zantzuak»; «Agonía y muerte. Agonia eta heriotza»; «Viático y extremaunción. Azken sakramentuak»; «Creencias sobre el destino del alma», «Duelo doméstico y ayuda vecinal»,* «Comunicación de la muerte*»; «Amortajamiento. Hilaren bezititzea*»; «El Velatorio. Gaubela*»; «Caminos mortuorios. Hilbideak*»; «La conducción del cadáver a la Iglesia*»; «El cortejo fúnebre. Segizioa*»; «La indumentaria en el cortejo fúnebre»; «Portadores de ofrendas en el cortejo*»; «Exequias. Hiletak»; «Días exequiables*»; «Las sepulturas en las Iglesias. Jarlekuak*»; «Ofrendas y sufragios en la sepultura. Argiak, olatak, hilotoitzak*»; «Sepelio*»; «Regreso a la casa mortuoria y ágapes funerarios»; «El luto. Dolua»; «Conmemoración de los difuntos»; «Asociaciones en torno a la muerte»; «Lugares y modos de enterramiento*»; «Aparecidos y ánimas errantes. Arima herratuak» (En esta nota, he señalado con un asterisco (*) las fases del ritual tradicional de las que hoy en día se encargan las empresas funerarias).

Significados atribuidos al ritual funerario

Según la cita atribuida a Thomas Mann, «es evidente que la muerte de un hombre es asunto de los supervivientes más que un problema del interesado» (en Douglass, 2003:25). Esta frase, que se refiere principalmente al ritual funerario, tendría pleno sentido en el modelo tradicional, pero actualmente podría ir perdiendo vigencia.

La antropología lleva muchos años interesándose por el estudio de los ritos funerarios y de su evolución. En los años 1960, Barandiaran, que desde los años veinte venía trabajando intensamente en la etnografía vasca, propuso crear un *Atlas Etnográfico de Vasconia* a partir de un bosquejo que él mismo había realizado. El tercer volumen de este atlas, *Ritos Funerarios en Vasconia*, es el trabajo que he citado en anteriores ocasiones. (Barandiaran y Manterola, 1995).

El sentido y el significado del ritual funerario tradicional están condicionados al hecho de que, «al igual que en otras regiones de Europa las costumbres funerarias en Vasconia se han desarrollado en el ámbito de una cultura de marcado signo cristiano y algunas de ellas incluso en cumplimiento de las normas y ritos establecidos por la Iglesia en su liturgia» (Barandiaran y Manterola, 1995:55). Por eso, si partimos de que la influencia de la religión católica en nuestra sociedad ya no es la misma, no resulta extraño suponer que las formas y el significado atribuidos al ritual también hayan cambiado.

En relación con la religiosidad, el cambio es tan importante, que en el estudio del CIS *Atención a pacientes con enfermedades en fase terminal* (2010), que analiza la incidencia del sentimiento religioso en todas las cuestiones relacionadas con el proceso de morir, se constata que del 70,1% de las personas que se declaran católicas en el Estado español, solamente el 14,7% (10,3% del total) «acude a misa u otros oficios religiosos, sin contar las ocasiones relacionadas con ceremonias de tipo social³², por ejemplo, bodas, comuniones o funerales» y únicamente el 14,7% (el porcentaje se repite) manifiesta que «sigue *siempre* las recomendaciones de la Iglesia católica en cuestiones éticas y morales» (CIS, nº 2803:26-27). Estos datos podrían explicar que el significado que se atribuye a la muerte y al ritual funerario esté cambiando a medida que evoluciona la manera de vivir el hecho religioso.

En general, como muestran estos datos, en la sociedad actual la vida se percibe con un sentido menos trascendente, menos vinculado a la religión y más asociado a la autonomía propia. En este contexto, algunas personas interpretan la muerte como un proceso natural del final de la vida, sin concebir siquiera que, después de ésta, exista *otra vida*, por lo que el ritual funerario, en los términos tradicionales, pierde sentido. Así, el sentimiento religioso marca una notable diferencia en el significado que cada persona asigna al ritual y, en consecuencia, también en la manera de realizar las prácticas rituales. Aunque no debemos olvidar que, incluso para quienes desearían tener una muerte civil, este empeño se vuelve hartamente difícil, por lo que también es posible vivir y morir en conflicto, en disonancia entre las creencias que se sienten y las prácticas que luego se realizan.

³² Nótese la diferenciación que el propio informe hace entre las «ceremonias de tipo social» y los «oficios religiosos».

Como consecuencia de los cambios sociales y culturales, el ritual tradicional incorpora la impronta de los tiempos actuales y, poco a poco, emerge un proceso de sustitución, tanto en las formas como en el significado que se les asigna, y se aprecia la aparición de nuevos rituales funerarios, o rituales actuales, por cuanto algunas personas suplen el ritual tradicional (único, monolítico, igual para todos, perfectamente estructurado por quien tenía el poder para *inventar* las tradiciones) por múltiples maneras de ejercitar otras prácticas y dotarlas de sentido, según un diseño más personalizado, más acorde con las creencias, o no-creencias, de cada cual, es decir, más acorde con la biografía personal.

Se percibe que, incluso manteniendo las mismas prácticas (el funeral en la iglesia, por ejemplo), se les atribuye un valor simbólico diferente del que derivaba de su concepción trascendente como rito de paso a la otra vida. Como resultado, los actos funerarios, parcialmente desposeídos de su simbolismo religioso y del peso de la tradición, se ven obligados a compensar esa pérdida de vigor, y a luchar por la pervivencia. Por eso, resulta oportuno recordar que la construcción de nuevos rituales funerarios se enfrenta al reto de prescindir de prácticas que se suponía eran el resultado de una tradición secular y que tenían el vigor necesario para inculcar, por repetición, aquellos valores que establecen la continuidad con un pasado histórico adecuado (Hobsbawm, 1999:40).

Sin embargo, esta ruptura con la tradición, y la pérdida de influencia religiosa, hacen del ritual funerario una etapa más compleja, en la que la heterogeneidad social se refleja en la pluralidad de rituales. Por eso, habría que precisar que, en este proceso de cambio, no se elimina el valor simbólico de los nuevos rituales, sino que se sustituye.

La obra de Begoña Aretxaga (1987), *Los funerales en el nacionalismo radical vasco*, describe cómo, a partir de la década de 1970, se inicia un proceso de sustitución del modelo tradicional por nuevas formas rituales. En esa época ya se aprecia una sustitución del valor simbólico y emocional de ciertas prácticas rituales y, simultáneamente, se constata una tendencia a recomponer estas prácticas en forma de tradiciones inventadas, donde, sin abandonar plenamente algunas referencias religiosas —en ocasiones se traslada el féretro a la iglesia—, o a un espacio público como el ayuntamiento, se subrayan la identidad y pertenencia a un grupo social.

Sin embargo, en ocasiones, más que darse un proceso de sustitución, se procede al abandono del valor simbólico, pues para algunas personas resulta difícil conceder un plus de trascendencia a los hechos naturales de la vida, como es el morir y, por lo tanto, tienden a restar valor simbólico a sus prácticas funerarias, o a atribuirles el mismo valor que a las prácticas sociales a las que se dedicaban en vida (despedirse de amigos y amigas, propiciar estados de alegría en los demás, etc.).

La transición de una forma de ritual a otras diferentes no se produce de inmediato, por lo que, en nuestra sociedad se percibe la coexistencia de múltiples maneras de interpretar el ritual. Para algunas personas, una parte importante del ritual, el funeral, es principalmente un acto social —ceremonia de tipo social, según el trabajo del CIS que he citado—, más que un oficio religioso. De esta misma manera lo entienden Mercedes y Felipe, ambos médicos especialistas en cuidados paliativos, y que se autodefinen como no-religiosos y de ideología de izquierdas.

Mercedes: «Creo que es un acto social de despedida que viene muy bien a la familia para llevar el duelo; ¡en general viene muy bien! El que sea religioso o laico me importa poco; yo creo que se sigue con la tradición de hacerlo en la iglesia, aunque no se tenga un convencimiento de que sea creyente, y yo creo que a la familia, en general, le viene bien».

Felipe: «Por lo que yo sé, se ha pasado de unos ritos muy centrados en la religión a la comodidad social».

Esta misma idea del cambio está presente en el testimonio del joven Unai, que también se manifiesta no-religioso y de izquierdas, y que, al pensar en el diseño de su propio ritual, manifiesta:

Unai: «Yo prefiero que hagan una comida o una cena, que se junten, pero que hagan un acto social, una comida o lo que sea...; más eso que hacer un funeral en que todo el mundo te diga: lo siento, lo siento, lo siento..., porque al final es..., es muy duro».

Por el contrario, en otros casos en los que pervive el sentimiento religioso, Miren Josebe, que se declara de derechas y que ya antes nos ha contado lo duro de su experiencia al ingresar a su madre en una residencia de ancianos, y Manuela, que se declara de izquierdas y dedica su vida profesional al cuidado de personas enfermas y dependientes, sí que atribuyen sentido al funeral religioso:

Miren Josebe: «Yo, para mí y los familiares haría un funeral normal, por la Iglesia».

Manuela: «Funeral, sí. Yo pienso que después de muerto algo tiene que haber, porque si no esta vida no tendría sentido, para mí. Yo he hablado con mi padre muchísimo, porque él decía que se moría y se acabó; me decía: ¡eres más tonta! Yo no sé lo que es; hay algunos que le llaman cielo, infierno...; a ver, yo no sé lo que es, pero yo sigo diciendo que no tendría mucho sentido vivir, ¿Por qué estamos viviendo aquí, entonces? Luego nos morimos y qué, ¿Se acaba todo? ¡No, tiene que haber algo! Lo que sea, no lo sé».

Voy a hacer un paréntesis para intercalar una perspectiva diferente al *sentido* de la vida. A lo largo de este libro veremos cómo la apelación a la idea de que es forzoso que las cosas que hacemos, que la propia vida, tengan sentido, es frecuente. Posiblemente esta declaración nos da confort. Sin embargo, conviene recordar que ésta es una perspectiva anclada en los postulados religiosos, pero que algunos autores de renombre no comparten.

«¿Así que nuestros antepasados medievales eran felices porque encontraban sentido a la vida en los engaños colectivos acerca de la vida en el más allá? Sí. Mientras nadie echara por tierra sus fantasías, ¿por qué no tenían que serlo?»

Hasta donde podemos saber, desde un punto de vista puramente científico, la vida humana no tiene en absoluto ningún sentido. Los humanos son el resultado de procesos evolutivos ciegos que operan sin objetivo ni propósito.

Nuestras acciones no forman parte de ningún plan cósmico divino, y si el planeta Tierra hubiera de explotar mañana por la mañana, probablemente el universo seguiría su camino como de costumbre. De ahí que cualquier sentido que la gente atribuya a su vida es sólo ilusión». (Yuval Noah Harari (2014: pos.7027).

Superado este paréntesis, y continuando con el relato, también hay personas que, aunque no se sienten religiosas, respetan que las personas que así lo deseen tengan un funeral religioso, pero consideran que no habría que imponerlo a las personas que no lo quieren. En el testimonio de Luisa, una mujer que tiene amplia experiencia en la vivencia del sufrimiento, se percibe además que, debido al cambio generacional y a la pérdida del sentimiento religioso parejo, para su hija y su hijo el funeral carece de valor simbólico alguno y, por ello, lo rechazan.

Luisa: «Es una costumbre (el funeral religioso); a mí no me parece mal. No es necesario... No me parece mal ni hacer el funeral, ni no hacer...»

Si la persona no es religiosa, pues no hay que hacerlo. ¿Para qué vas a hacer? Yo, si ya sabe que se va a morir, le preguntaría: ¿Oye, tú luego querías? O también se puede, sin estar mal, sabiendo que no es creyente, algún día si te pasa algo a ti te gustaría. Esas cosas, yo creo que hay que hablar cuando se está bien.

Mi hijo nos dijo: A mí no me llevéis al cementerio ni a la iglesia, ¡eh! Dijo que no quería funeral; Mi hija no cree en nada, tampoco. Ésa se casó sólo con los padrinos, y creo que tampoco querría funeral».

No obstante, como muestra más de heterogeneidad en los comportamientos sociales, también he recogido expresiones que atribuyen al funeral religioso un sentido y una emotividad muy grandes, incluso en personas jóvenes que se declaran poco religiosas. Es el caso que narra Juanjo, que bien podría mostrar el encarnizamiento de algunas tradiciones y mostrar la fuerza con que éstas permanecen, haciendo del cambio un proceso largo y complejo. Así relata los funerales religiosos en su pueblo, en Navarra, en la zona del Bidasoa.

Juanjo: «Los funerales en mi pueblo, o en los pueblos de cerca, pero especialmente en el mío que es lo que yo más conozco, son rituales –el católico al menos, que es el que yo más conozco– muy potentes. Es un rito muy potente, y, en el momento de la misa, muy emocionante; el órgano de la iglesia es un órgano romántico, que suena muy bien, muy bueno, y hay un organista que lo toca que, encima, es ateo ¡manda cojones!... Toca todos los funerales él. Es un ritual muy bonito. El aspecto artístico del funeral, la puesta en escena, me parece espectacular: ¡Un templo de mil pares de puñetas, muy antiguo, con el órgano, la coral, y tall!; es un acto muy emocionante, y, como despedida, me parece hasta bonito; hasta bonito, aunque yo no soy creyente³³, pero voy, no asiduamente, pero sí cuando toca a alguien cercano, a alguien conocido...».

En esta descripción se podrían reconocer algunas de las propiedades que Víctor Turner, en su obra *La Selva de los Símbolos*, asigna a los símbolos rituales, porque cuando Juanjo cita la belleza del templo, la puesta en escena, el órgano romántico, pero sobre todo cuando se refiere a su pueblo, *condensa* «muchas cosas y acciones representadas en una sola formación», y *unifica* «significados dispares, interconexos, porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociados de hecho o en el pensamiento» (Víctor Turner (1999 [1967]:30-31).

³³ Sin embargo, en otros episodios de la entrevista Juanjo se autodefine como poco religioso.

Como consecuencia del cambio en el valor simbólico que se concede a ciertas prácticas del ritual, recogemos expresiones que desmitifican el sentido de las mismas, incluso en relación con el destino de los cuerpos. Los textos que transcribo a continuación son muestra de ello: «¡Que hagan conmigo lo que quieran!» (Mirentxu, que cuenta con la experiencia de haber ayudado a su tía a morir); «Como si me quieren tirar al rompeolas» (José, el anciano de 82 años que se declaraba muy creyente y que padecía apoplejía); «Tirar las cenizas» (el joven Unai); «Me da igual que echen mis cenizas, o al mar o a la tierra» (Isabel, una mujer que cuida enfermos y que le gusta dotar de sentido de trascendencia a los actos ordinarios de la vida); «Todos (*los funerales religiosos*) son, más o menos, lo mismo» (Lorea, una mujer joven y creyente); «El que sea religioso o laico me importa poco» (Mercedes, la médica especialista en cuidados paliativos); «Es una costumbre (*el funeral religioso*), a mí no me parece mal. No es necesario» (Luisa); «¡Hombre!, la incineración es más higiénico, pero no lo sé...» (Manuela); etc. Estas formulaciones reflejan la pérdida del valor reverencial que en el modelo tradicional se atribuye, por ejemplo, al tratamiento escrupuloso del cuerpo de las personas difuntas, porque el cuerpo recogía el sentido trascendente de la vida después de la muerte y era, en consecuencia, una parte importante del ritual. (Barandiaran y Manterola, 1995).

Esta desmitificación del lenguaje, que en parte surge de la separación entre la sociedad laica y la sociedad religiosa, o entre el mundo profano y el mundo sagrado, en el sentido que utiliza Arnold Van Gennep (1969:11), choca con la manera tradicional de usarlo en las necrologías. Por ello, el abandono aún parcial del lenguaje eufemístico mortuario³⁴ (entregó su alma a Dios, descansa en la paz del Espíritu, encomienden su alma a Dios, etc.) es un indicador clave de la pérdida de valor simbólico de las propias prácticas que se realizan en muchos rituales funerarios, y es un presagio indicador del cambio.

Al tratar de buscar referentes simbólicos en los rituales en otras culturas, Alberto Ruz Lhuillier (2005 [1968]:277), al referirse a las costumbres funerarias de los antiguos mayas afirma que «es evidente que las costumbres y los ritos funerarios han de reflejar el todo cultural del que forman parte (los mayas), ya que una cultura determinada está impregnada por elementos interdependientes». En mi opinión, aunque el autor dedica esta idea a la cultura maya, éste es un hecho incontrovertible en todas las culturas, pues, en efecto, el ritual funerario, que en gran medida es la exhibición de la estructura social de una sociedad, es la síntesis de esa manera específica de asumir la finitud, o trascendencia en muchos casos también, de la propia vida. Es, de hecho, una síntesis de las creencias más profundas acerca del sentido de la propia vida, y del temor instintivo de ese más allá

³⁴ Es posible que el empeño por solemnizar las prácticas mortuorias rituales explique la utilización en algunos idiomas de palabras diferentes para referirse a la muerte de las personas y a la muerte de los animales. Como ejemplo de esta práctica, Nigel Barley (2005:56) describe que un diccionario malayo recoge el uso de «diferentes clasificaciones culturales para mostrar que “*mampus*” significa morir aplicado a bestias e infieles, pero nunca a musulmanes». Esta diferenciación también se hace en euskara, pues para referirse a la muerte de las personas se utiliza, preferentemente, la palabra «hil», mientras que para referirse a la muerte de los animales se utiliza preferentemente el verbo «aka(ba)tu», que también significa acabar, y que aplicado a personas es despectivo. (Diccionario Elhuyar, 2009).

de la muerte que, a juicio de algunos investigadores, Herbert Spencer (1820-1903) por ejemplo, da origen al surgimiento de las religiones³⁵.

Es a través de la idea de inmortalidad, o no-inmortalidad, donde florecen los sentimientos más auténticos de los postulados que pudieran dotar de sentido a la vida, y por lo tanto al ritual funerario, algo que posiblemente podría estar en consonancia con la idea de: *trascendencia*, cuando se asume un cambio en el estado y esencia de la persona, y se fundamenta la creencia en el dogma de una vida futura; o *inmanencia*, cuando los referentes principales son la razón, el proceso biológico, la idea de trascendencia social.

Esta misma idea ha sido tratada por muchos estudiosos. En la obra de Bernat Soria y Manuel Toharia (2007), *El Mito de la Inmortalidad*, se abordan estas cuestiones que se plantean desde esas mismas perspectivas de inmanencia y trascendencia. Contraponen el debate científico y el debate dogmático, y desde su experiencia científica, pero principalmente humana, como les gusta recalcar, no encuentran en el mensaje dogmático los argumentos científicos que se requieren para demostrar, o incluso mostrar, la evidencia de la inmortalidad. En su análisis, una cuestión que sorprende, favorablemente, es el interés que muestran para que de manera racional se establezcan las bases de la creencia en la inmortalidad. No las han encontrado, entre otras razones porque nadie las ha descrito. Sin embargo, ellos dos, tratan de buscar antecedentes en los postulados de la propia naturaleza, analizando las estructuras más íntimas de la materia, pero principalmente de la vida, y no logran poder argumentar a favor de las teorías de inmortalidad, que en torno al alma, por ejemplo, se describen, desde ciertos postulados religiosos. Profundizando en su empeño, tratan de explicar las creencias en las religiones, al recapacitar en el hecho de que «el 95% de la especie humana, si no más, cree en algún dios, o en una mezcla de dioses, o tiene alguna forma de religión» (Bernat Soria y Manuel Toharia, 2007:26); pero la respuesta que buscan la encuentran en las estructuras cerebrales, y en la construcción social, también. Sustentan el origen de la necesidad religiosa en el hecho de que nuestra especie, la especie humana, que ha desarrollado su cerebro hasta niveles importantes, ha desarrollado también, entre otras habilidades, algunas experiencias «trascendentes», dicen ellos, que pueden generar pensamientos predictivos, a través del mecanismo de la mentira en tanto que habilidad social. Por eso, dicen, al ser los humanos los únicos seres de la naturaleza en saber que vamos a morir, resulta razonable suponer el interés por la pregunta acerca de «qué hay después de la muerte..., si es que hay algo después de la muerte». En respuesta, consideran que se genera una angustia por el temor a la muerte, a lo desconocido. Lo argumentan así:

³⁵ No pretendo dar a entender que personalmente atribuyo al significado de la muerte el origen de las religiones. En la importante clasificación que asigna razones psicológicas o sociológicas para tratar de explicar el origen de las religiones, soy más dado a suponer que son razones de índole sociológica las que mejor pueden explicar el origen de las mismas. Soy partidario de considerar, como remarca Radcliffe-Brown, que en el inicio sucediera que «la religión desempeña[ra] la parte más importante en el mantenimiento de la cohesión y del equilibrio sociales. La religión es [fuera] parte intrínseca de la constitución de la sociedad» (Radcliffe-Brown, 1972:193). Por eso, soy dado a reconocer que «la religión es en cualquier lugar una expresión, en una forma u otra, de un sentido de dependencia de un poder fuera de nosotros mismos, un poder del que puede hablarse como poder espiritual o moral». (Radcliffe-Brown, 1972:180).

«Si los demás mueren, es obvio que eso nos va a ocurrir a nosotros también; y no queremos que ocurra. Entonces, ¿qué hacemos? Pues nos inventamos una estructura superior, algo que nos lleva más allá de la muerte, que así nos sobrevive, y nos permite seguir viviendo. Sería entonces una respuesta a la angustia de la muerte». (Bernat Soria y Manuel Toharia, 2007:28).

También es a través de la narrativa del ritual funerario, y de la propia puesta en escena de las actuaciones rituales, cuando y donde escribimos el último renglón ideologizado de nuestra existencia, porque «los rituales tienen siempre varias dimensiones», e «incluso los rituales religiosos tienen expresión política» como bien lo expresa Víctor Turner.

Debido a ello, no resulta extraño que algunos autores, al tratar de explicar la exaltación de trascendencia que puede surgir en las prácticas rituales, supongan que son fenómenos que guardan relación con la empatía y la calidez solidaria que emana en los rituales que se celebran en lugares y condiciones propicios. (Lugares antropológicos, en oposición a los no-lugares).

Esta es posiblemente la perspectiva desde la que Bernat Soria y Manuel Toharia entienden el efecto beneficioso de las prácticas rituales.

«En el fondo, se trata más de un acto social, mediante el cual te sientes integrado en tu colectividad, que de un acto puramente religioso. La reacción es muy íntima, muy personal, y por tanto no tiene nada que ver con la trascendencia supuesta o real, de las religiones». (Bernat Soria y Manuel Toharia, 2007:36).

Al debatir estas ideas –es una cuestión que ya he anticipado en la metodología seguida en este trabajo–, he tratado de no «poner fuego donde no hace falta». Por ello, aunque estos últimos comentarios que he traído a colación pudieran parecer que son un enfrentamiento innecesario hacia quienes postulan por las creencias y el dogma de la resurrección, por ejemplo, debo añadir, utilizando otra vez a los mismos autores, que «los seguidores de los dogmas no suelen ser tan respetuosos con los que no compartimos sus dogmas».

«Allá cada cual con sus creencias. Por supuesto, y en esto hay que ser muy tajantes, jamás se me ocurriría denunciarlos o perseguirlos (se refiere a los dogmáticos), ni obviamente desearía quemarles en ninguna hoguera purificadora. Como, dicho sea de paso, sí han hecho en cambio muchas religiones con algunos científicos –con los “herejes”, en general– en el pasado, y aún quizá en el presente». (Bernat Soria y Manuel Toharia, 2007:23).

Análisis del sector funerario

En el informe del Gobierno Vasco (2010), *El sector funerario en la Comunidad Autónoma Vasca. Análisis jurídico-económico y competencial*, se recoge que las tasas de mortandad en la C.A.V./E.A.E. y en Navarra han sido, en el año 2012, de 9,3 y 8,41. Esto significa que en nuestra sociedad fallecen, aproximadamente, 9 personas al año por cada

mil habitantes, lo cual da como resultado que unas 20.000 y 5.500 personas fallecieran en ambos territorios a lo largo del 2012.

En el mismo informe se destaca que el coste medio de los servicios funerarios que prestan las empresas funerarias oscila en una horquilla de 1.800 y 2.800€. Esto supone un volumen bruto de negocio que oscilaría entre 36 y 56 millones de € en la C.A.V./E.A.E., y de entre 9,9 y 15,4 millones de € en Navarra. Al analizar estas cifras conviene recordar que, por tratarse de empresas de servicios, no existe adquisición importante de materias primas y, por lo tanto, que la estructura del coste tiene como componente principal los costes salariales del personal que emplean.

Desde una perspectiva económica, el sector funerario es un conglomerado económico importante. Como rama de actividad económica es un sector con alta cualificación que se gestiona con criterios de rentabilidad. Esta circunstancia es muy importante, porque conciliar intereses económicos en un sustrato impregnado por el ritual, los usos y costumbres, el valor de lo intangible sobre lo material, etc., no siempre es fácil. Debido a esta dificultad, probablemente, el sector se halla inmerso en un proceso de modernización y adaptación al cambio, tratando en ocasiones de generar oferta novedosa que propicie el cambio, pero generalmente adaptando su oferta a la demanda de mercado existente, pues, como sucede con generalidad, la oferta y la demanda de servicios se influyen.

Conocer la forma y manera en que la oferta y la demanda se influyen es relevante si tratamos de aventurar las tendencias y la intensidad del cambio, pero, a falta de datos empíricos, aunque guiándonos por los testimonios de personas afectas a las empresas del sector que he hemos entrevistado, podemos suponer que, por criterios económicos, el sector funerario no realizará movimientos importantes de cambio si previamente no percibe señales de nuevas formas en la demanda. Por aproximar esta idea con un ejemplo, cuando el sector perciba que cada vez hay más gente que desea para sus familiares y amigos rituales laicos, analizará la conveniencia de ofertarlos, de crear ese producto. Por eso, debemos suponer que, en una sociedad dinámica como la nuestra, los grupos minoritarios, más rebeldes con el mantenimiento irreflexivo de la tradición, serán los que, al instaurar nuevas prácticas rituales, propiciarán el cambio que estimulará luego a las empresas funerarias. No es razonable, pues, suponer que el cambio en los rituales será impulsado por el sector funerario; el cambio irá precedido por una más selectiva demanda social.

Debido a que la actividad del sector funerario se realiza en relación con la muerte, y tiene como objeto primordial el tratamiento de los restos mortales hasta su destino final, el plazo desde que se genera la demanda, tras la defunción, hasta que se contratan los servicios, es extremadamente reducido: casi siempre es cuestión de horas. Esta circunstancia es muy específica del sector y genera grandes oportunidades en el mismo, pues el cliente no está en condiciones óptimas de decisión.

Del análisis del informe del Gobierno Vasco (2010), exclusivamente dedicado a la C.A.V./E.A.E., se desprende que la actividad del sector funerario es lo que con mayor precisión se considera un «servicio esencial» que se desarrolla en el ámbito de las competencias de salud (salud mortuoria), y que está formalmente muy regulado³⁶:

³⁶ Citas legislativas en el informe (G.V., 2010). NORMATIVA ESTATAL: Ley 7/1985, de 2 de abril, de Bases de Régimen local; Real Decreto-ley 7/1996, de 7 de junio, de medidas de carácter fiscal y de

- Está sometido al control de las administraciones públicas. (Los ayuntamientos principalmente, muy numerosos y diferentes al mismo tiempo).
- Tiene una fuerte conexión con la rama de los seguros privados, que de hecho son los generadores de la demanda. (Incluso creando un seguro específico, llamado de decesos, y que tanta influencia ejerce en muchas prácticas del ritual funerario).
- Acomete el traslado de cadáveres en el ámbito internacional.
- Se regula, también, por las disposiciones del medio ambiente; etc.

Dada la maraña legislativa en que se desarrolla esta actividad, resulta oportuno reproducir las conclusiones del referido informe en relación con su marco normativo:

«El ámbito de los servicios funerarios se integra, a efectos legales, en la materia genérica de Sanidad y, de forma específica, en la esfera de sanidad mortuoria. La Administración Pública de la CAE³⁷ dispone de plenas competencias³⁸ tanto de desarrollo legislativo como de ejecución de la normativa básica del Estado en la materia. De todos modos, no se ha desarrollado una normativa específica de servicios funerarios, sino que se ha regulado a través del Reglamento de Sanidad Mortuoria de la Comunidad del País Vasco. En la CAE tampoco existe una normativa que tenga por objeto regular los servicios funerarios municipales en aquellos municipios que no cuenten con Ordenanzas específicas, o que establezca un marco normativo para la elaboración de dichas normativas. Adicionalmente, a diferencia de otras comunidades autónomas, tampoco cuenta con una normativa específica que regule los derechos de información y los intereses económicos que asisten a las personas usuarias de los servicios funerarios.

En base a lo dispuesto por el Real Decreto-ley 7/1996 y sus modificaciones posteriores, los Ayuntamientos ostentan la facultad de establecer normativamente y siempre dentro del contexto normativo autonómico, los requisitos, elementos y características que han de cumplir las empresas funerarias para instalarse en el municipio, disponiendo las mismas, una vez autorizadas al efecto, de plena capacidad para prestar servicios funerarios en todo el Estado.

fomento y liberalización de la actividad económica; Real Decreto Legislativo 6/2004, de 29 de octubre, por el que se aprueba el Texto Refundido de la Ley de Ordenación y Supervisión de los Seguros Privados; Ley 24/2005, de 18 de noviembre, de reformas para el impulso de la productividad; Ley 26/2006, de 17 de julio, de mediación de seguros y reaseguros privados; Real Decreto 1298/2009, de 31 de julio por el que se modifica el Reglamento de ordenación y supervisión de los seguros privados...; Ley 25/2009, de 22 de diciembre, de modificación de diversas leyes para su adaptación a la Ley sobre el libre acceso a las actividades de servicios y su ejercicio. **NORMATIVA AUTONÓMICA:** Ley Orgánica 3/1979, de 18 de diciembre, de Estatuto de Autonomía del País Vasco; Ley 8/1997, de 26 de junio, de Ordenación Sanitaria de Euskadi; Decreto 165/1999, de 9 de marzo, por el que se establece la relación de actividades exentas de la obtención de licencia de actividad...; Decreto 202/2004, de 19 de octubre por el que se aprueba el Reglamento de sanidad mortuoria de la Comunidad del País Vasco. **NORMATIVA MUNICIPAL:** aquí se incluyen gran número de ordenanzas y reglamentos municipales que tienen gran importancia en la ordenación del sector funerario.

³⁷ En este informe se llama CAE a la Comunidad Autónoma Vasca. (C.A.V./E.A.E.).

³⁸ En capítulos posteriores mostraré que no todas las competencias en materia mortuoria se pueden desarrollar desde la C.A.V./E.A.E. En cuestión de vertidos de cenizas al mar, incluso en «aguas interiores» la competencia reside en el Ministerio español de Medio Ambiente.

La implantación de empresas funerarias en la CAE requiere la tramitación de la preceptiva Licencia de Actividad para el inicio, ampliación o reforma de la misma. Las actividades funerarias sin crematorio se clasifican como exentas, mientras que los Cementerios se consideran Actividad Clasificada.

En el caso de los tanatorios y los crematorios se exige el pronunciamiento previo y favorable del Departamento del Gobierno Vasco competente en materia sanitaria. Además, en función del desarrollo de la correspondiente normativa municipal, puede haber normas de índole medioambiental, urbanística, de transportes, etc., que afecten al desarrollo de los servicios funerarios.

Asimismo, la normativa de seguros, que reconoce la especialidad del ramo de seguros de decesos, incide en el sector funerario al establecer las especialidades propias para la suscripción de contratos de agencia –con o sin exclusividad– entre compañías aseguradoras y terceros, y al permitir la participación accionarial en las empresas de servicios funerarios, o la compatibilización de las funciones de empresas de servicios funerarios y agencia de seguros». (G.V., 2010:18-19).

Continuando con el análisis del sector funerario, se puede decir que el mismo está muy fragmentado, pues el número de empresas funerarias que operan en la C.A.V./E.A.E. es de 51 (B=23; G=23; A=5). Sin embargo, debido al proceso de concentración, las tres principales empresas en cada uno de los tres territorios captan el 65% de los servicios mortuorios que se solicitan en los mismos. Esta situación da un poder económico notorio a las empresas grandes, que cuentan con servicios más completos, incluido el servicio de cremación, en las proximidades de las poblaciones mayores, y deja a las empresas menores la prestación del servicio de tanatorio, sin cremación, en los núcleos más pequeños.

Al analizar las estrategias de las distintas empresas, debido principalmente al hecho ya descrito del corto tiempo disponible para contratar los servicios, el informe citado describe las siguientes características de la demanda:

- Demanda forzosa y garantizada.
- Desinformación del demandante de servicios.
- Demanda cuasi-inelástica.
- Ineficiencia del criterio de precio y calidad.
- Demanda ocasional (cuando sucede el óbito), a diferencia de la demanda habitual (en el caso de seguro de decesos).
- Carácter urgente e inmediato de la demanda.
- Carácter local.
- Demanda altamente intermediada y dirigida.

Por el contrario, las características de la oferta son:

- Un servicio sujeto a obligaciones regladas, desconocidas por el demandante, y que se contrata en condiciones emocionales especiales.
- Necesidad de autorización para determinadas actividades.

- Variable, con el fin de poder responder a las nuevas tendencias del mercado (el incremento de la cremación frente a la inhumación).
- Integración y coordinación de las distintas prestaciones funerarias: Carácter integral.
- Carácter local.
- El precio como variable no determinante. El consumidor desconoce qué precios son los habituales.

Todas estas características de la oferta y la demanda configuran el marco en que las personas afectadas por el fallecimiento de un ser querido deben tomar decisiones. Pero es que además sucede que, debido al clima de tensión que vive la familia por la muerte de un ser querido, al contratar estos servicios no se explicita claramente en el seno de la misma quién es la persona más cercana que debe hacerlo, porque no resulta fácil establecer la figura de alguien en la familia que asuma el control de la contratación de los servicios y que, además, controle las finanzas del difunto, o se haga responsable del coste de los mismos.

De hecho, en ocasiones, al contratar los servicios funerarios, suelen surgir conflictos familiares. Así nos lo cuenta Javier, el director de la empresa funeraria más importante de Gipuzkoa.

Relata que una cuestión importante consiste en concretar el alcance de los servicios que se contratan, debido al coste de los mismos, o a la lejanía emocional que tienen con el difunto.

Javier: «Hay mucha gente que, debido a problemas económicos, o por el apego que tenían con el fallecido, optan por no incrementar los costes, y en lugar de optar por los servicios funerarios del tanatorio, directamente los dejan en el depósito, como se hacía antiguamente cuando se dejaban en el depósito de los cementerios hasta que se procedía a la inhumación; o en el depósito de los hospitales. Sólo contratan el servicio de depósito».

Otra causa generadora de complejidad al contratar los servicios proviene de las relaciones conflictivas en vida entre los distintos miembros de la familia, o de las familias.

Javier: «Hay situaciones en las que hay conflictos entre familiares que vienen de lejos; que vienen derivados de que la relación se había roto por el tiempo, por el trabajo, que unos se habían ido a un lado, otros a otro lado. Y también, a veces, suele haber conflictos derivados de que tienen una relación con una pareja, se casan, se divorcian, tienen hijos, rehacen su nueva relación, vuelven a tener hijos, y entonces se dan esos conflictos que, cuando fallece el padre o la madre, pues los hijos del fallecido y la nueva viuda, pues de alguna forma, tienen opiniones dispares con relación a qué es lo que hay que hacer: ¿Hay que llevarlos a Salamanca, porque era la voluntad de mi padre, o, yo, porque soy la viuda, digo que quiero que se le incinere y que las cenizas se dejen depositadas en tal lugar...»

¿Esto suele suceder!: disputas entre la viuda y los hijos del fallecido, donde chocan las voluntades de una y los hijos del otro; los hijos, igual, quieren que se le inhume en el

panteón familiar que tenían todos ellos en Polloe y la viuda dice que se le incinere y que quiere llevarse las cenizas a Salamanca».

Un factor que cuenta en la contratación de los servicios funerarios es la existencia, en muchas ocasiones, de una póliza de seguros de deceso.

Javier: «Hay mucha gente que tiene seguro de decesos; entonces, las prestaciones del servicio funerario ya están contratadas anticipadamente, porque cuando esas personas tienen una póliza con Santa Lucía, o con Ocaso, o con Preventiva, o con cualquier compañía de seguros, ya vienen una serie de servicios que integran el servicio funerario: viene una caja, una preparación, un coche fúnebre, una inhumación en un panteón, en un cementerio, viene un arreglo. Entran una serie de prestaciones que vienen integradas en las pólizas de las compañías aseguradoras. Normalmente, dicen las estadísticas que el 60% de la población tiene una póliza de decesos».

Prosiguiendo en el comentario de las características específicas de la oferta y la demanda en este tipo de actividad económica, «el coste total de los servicios se ha visto influenciado por las nuevas tendencias desarrolladas en este mercado. En este sentido, la creciente elección de la cremación, frente a la inhumación, ha supuesto un descenso del coste medio de la totalidad de los servicios funerarios: el féretro es más sencillo, se demandan menos flores, etc., y no se debe abonar la tasa municipal por la inhumación y utilización del cementerio municipal». (G.V., 2010:24).

La elección de un féretro más sencillo, de una menor demanda de flores, etc., puede deberse a una manera más radical de abordar el sentido que se asigna al cuerpo difunto, al cadáver. Se podría suponer que las personas que optan por la incineración podrían estar más cerca de suponer que en el cuerpo sin vida ya no *está* la persona querida, que la persona querida ya no *es*. Esta idea concuerda con esa declaración de talante más filosófico según la cual no se puede *estar* muerto, no se puede *estar* muerta, porque los muertos no *son*.

Javier: «Luego, además, hay que tener en cuenta que hoy en día el 50% de los fallecidos opta por la incineración, por lo cual, ya, cuando se celebra la ceremonia en la iglesia, el funeral, ya no hay la presencia física del fallecido».

El avance creciente de la cremación frente a la inhumación, es un hecho. En este sentido, en el informe citado se muestra que «la extensión de la prestación de los servicios de crematorio es relevante, más en un momento en el que el porcentaje de cremaciones aumenta progresivamente. De hecho, en el año 2007 suponía el 44%; en 2008, el 46%; y en 2009, el 48%». (GV, 2010:43).

Desde una perspectiva económica, la que interesa al sector funerario como rama de actividad empresarial, el abaratamiento del coste de la incineración respecto al de la inhumación podría ser importante. Efectivamente, en la CAE, el 43% de la población ha contratado un seguro de decesos (GV, 2010:37) y a estas empresas aseguradoras no se les puede pasar por alto su conveniencia por abaratar sus costes parciales, puesto que con su póliza cubren un servicio completo. Por eso, no debería sorprender que supusiéramos que el incremento del número de incineraciones obedece a la incidencia de dos

factores: uno, cultural, en respuesta a las nuevas formas de plantear el ritual funerario; otro, económico, porque esta práctica es más económica para las compañías de seguros.

Con esta idea quiero reforzar la hipótesis de que algunos cambios que se están operando en el ritual guardan relación con criterios económicos, en general no expresamente explicitados, claro está, porque es plausible suponer que las compañías de seguro, que tanto deciden en la contratación de los servicios, propiciarán todos los cambios que supongan una contribución beneficiosa a su negocio, y no favorecerán el cambio de prácticas cuya influencia económica no resulte de su interés. Así lo he constatado en las conversaciones que he mantenido con representantes del sector funerario.

Javier: «Es una empresa (Se refiere a una de las más importantes empresas funerarias que actúa en la C.A.V./E.A.E. y en Navarra) de capital riesgo que actúa en todo el Estado, aunque es de origen catalán. Es una empresa de gente que invierte en esas empresas durante cuatro años, haciendo inversiones muy importantes para modernizarlas, y a los cuatro años, lo dotan de valor y lo venden todo, y con ese dinero lo meten en otro negocio. También hay compañías aseguradoras que las compran para hacer una integración vertical».

Para finalizar con la descripción del sector en la C.A.V./E.A.E., incorporo las conclusiones y las recomendaciones que, en el estudio tantas veces citado, se realizan, debido a la influencia que el sector funerario puede ejercer en la construcción del ritual funerario en la sociedad vasca.

Conclusiones:

- «1. La CAE cuenta con plenas competencias en materia de Sanidad Mortuoria, aunque no ha desarrollado una normativa específica relativa a los servicios funerarios. La Administración local, por su parte, somete la actividad a la obtención de las autorizaciones administrativas correspondientes, de ámbito sanitario, urbanístico y medio ambiental.
2. La demanda se caracteriza por ser inelástica, muy intermediada y dirigida. En ella los criterios de precio y calidad no intervienen de la misma forma que en el resto de mercados. Está garantizada por su carácter forzoso, además de ser ocasional y de carácter urgente. Se aprecia un alto grado de desinformación.
3. La información deficiente o no información sobre el precio, sobre la obligatoriedad o no de los distintos servicios, y sobre la libertad de elección de empresa funeraria con relación al seguro de decesos supone una limitación de la libertad de elección del demandante de servicios, que se presta a aprovechamiento por parte de las compañías funerarias –y/o de las aseguradoras–, más en las circunstancias especiales que envuelven al demandante en el momento de la contratación.
4. Las actuaciones de los distintos hospitales y residencias para mayores respecto a los fallecidos en sus centros son de diversa índole, aunque algunos de ellos han optado por el establecimiento de protocolos tendentes a facilitar información suficiente y neutra a los allegados del fallecido. En todo caso, se deben evitar turnos de reparto que constituyan reparto de mercados y la actividad prescriptora por parte del personal a cambio de una comisión.

5. Las entidades públicas no siguen un procedimiento de actuación homogéneo en la contratación de servicios funerarios y, es habitual que opten por el establecimiento de turnos de reparto que podrían constituir repartos de mercado.
6. La configuración territorial de los distintos territorios históricos ha influido de manera decisiva en la caracterización de los distintos mercados.
7. Tras la liberalización de 1996, las funerarias tradicionales se mantienen en sus ámbitos geográficos habituales mientras que los grupos empresariales optan por mercados de gran masa poblacional. De todas maneras, esta dicotomía se está rompiendo, si no en la apariencia, sí en el fondo: los grupos empresariales han adquirido, participado o creado empresas que operan en los tradicionales mercados locales, hacia los que también se dirigen servicios de mercados conexos como los crematorios.
8. Tras la liberalización de 1996, la Sociedad municipal Servicios Funerarios de Donostia-San Sebastián, S.A. o funeraria Polloe es la única funeraria municipal presente en los distintos mercados relevantes y, a diferencia de otras funerarias de propiedad municipal de fuera de la CAE, no cuenta con posición de dominio en su mercado. La sentencia del Tribunal Superior de Justicia del País Vasco de 2010 puede cambiar la situación de forma radical.
9. La tendencia a la integración de prestaciones en los distintos niveles del proceso, desde la disposición de los restos mortales del difunto hasta la prestación de servicios de cementerio o cremación, constituye uno de los principales fenómenos que se observan en el panorama funerario y mortuario, de la mano de los grupos empresariales.
10. El mercado relevante es el de la prestación de servicios funerarios de ámbito comarcal, con la excepción del mercado supracomarcal que se constituye en torno a Vitoria-Gasteiz y que comprende las comarcas de la Llanada Alavesa, Estribaciones del Gorbea, Montaña Alavesa, Valles Alaveses.
11. Son mercados conexos al de los servicios funerarios: el mercado de seguro de decesos, el mercado de crematorios, el mercado de cementerios y otros adicionales como flores, mobiliario funerario, etc.
12. En principio, no se considera al tanatorio como instalación esencial dado que en la CAE no constan limitaciones legales ni económicas que impidan la construcción de tanatorios.
13. Debido al importante volumen de fallecidos en los mercados del Gran Bilbao, Donostialdea y Vitoria-Gasteiz y comarcas colindantes, gran parte de los servicios funerarios prestados en la CAE se desarrollan en dichas zonas geográficas, en las que concurren, por lo menos, cuatro grupos empresariales y la única empresa municipal que opera en la CAE.
14. En tres mercados: Cantábrica Alavesa, Bajo Bidasoa y Tolosaldea una sola empresa concentra más del 80% del mercado, con el consiguiente riesgo para la competencia, que se vería reforzada por la posición de estas empresas con relación a mercados conexos. Además en 4 mercados (Rioja Alavesa, Vitoria-Gasteiz y resto de Álava, Encartaciones y Goierri) la primera empresa posee más del 50% del mercado. Por el contrario, la comarca del Alto Deba cuenta con una oferta menos concentrada, que se distribuye entre cinco empresas y la empresa que menor cuota de mercado tiene supera el 10%.

Adicionalmente, en mercados como Donostialdea, empresas (5) pertenecientes a un mismo grupo empresarial alcanzan una cuota conjunta superior del 50% (2 de las empresas son las líderes de este mercado).

15. Un 43% de la población cuenta con seguro de deceso, lo cual supone una concentración de la demanda en las compañías aseguradoras que pueden prestar el servicio a través de sus propias empresas o de empresas vinculadas. Esto puede provocar distorsiones competitivas en los distintos mercados. En torno al 30% de la cuota de los distintos mercados están condicionados directamente por las decisiones relativas al prestador de servicios que tomen las empresas aseguradoras y, en consecuencia, la viabilidad de muchas empresas funerarias puede depender del suministro de servicios de estas compañías aseguradoras. En definitiva, el mercado de servicios funerarios puede resultar ser, parcialmente, un mercado de seguro de decesos y, por ello, la integración vertical puede constituir una barrera de entrada. En la CAE destacan, por su cuota de mercado, Santa Lucia (Grupo Albia), Ocaso (Servisa), Previsora Bilbaína (Grupo Funeuskadi) y Preventiva.

16. Los grupos empresariales se extienden a través de los distintos mercados relevantes. Funeuskadi está presente en el Gran Bilbao, el Bajo Deba y Donostialdea. Euskofunerarias, por su parte, es un caso especial: tres personas físicas dedicadas tradicionalmente al sector y con relaciones individuales, en calidad de agentes, respectivamente, con distintas compañías aseguradoras son, asimismo, propietarias de un conjunto de empresas relacionadas con el sector mortuario. Esta relación multilateral con diferentes grupos aseguradores, le ha colocado en una posición preferente en mercados como Donostialdea, Bajo Bidasoa, Tolosaldea y Urola Costa.

17. No existen barreras legales de entrada en los mercados relevantes definidos».

Propuestas:

«1. Total separación de las compañías aseguradoras que comercializan seguros de decesos y de los prestadores del servicio funerario, o una regulación más restrictiva que asegure la independencia en sus actuaciones y la neutralidad en la contratación de los servicios funerarios.

2. Elaboración y aplicación de una normativa que regule la información que se facilita en los centros sanitarios y residencias para mayores, así como que impida el acceso a estas instalaciones de las empresas oferentes de servicios funerarios o la actuación de su personal en calidad de prescriptor. Una normativa que formule la obligatoriedad de entregar al familiar directo del fallecido un folleto donde, al menos, consten los servicios obligatorios y optativos a los que pudiera acceder así como las empresas funerarias que los pudieran ofrecer. Cuanto más detalle aporte dicha información más redundará en beneficio del cliente, que será consciente de las alternativas comerciales, y, asimismo, repercutirá en el mercado al aceptar todas unas mismas reglas de juego.

3. Protocolo de actuación para las entidades públicas que actúen como contratantes de servicios funerarios. Las Administraciones Públicas deberán establecer criterios que eviten el establecimiento de turnos que puedan equipararse con repartos de mercado y exclusión de empresas.

4. Control de la información facilitada a la persona usuaria por las compañías de servicios funerarios: precio, obligatoriedad o no de los servicios y libertad de elección de la empresa funeraria si se cuenta con seguro de deceso, en cuyo caso también se debería realizar el seguimiento de las compañías aseguradoras que ofertan seguros de decesos.
5. Seguimiento de los mercados en los que una empresa o grupo funerario concentre más del 50% del mercado relevante.
6. Seguimiento del acaparamiento de mercados conexos, operaciones de concentración e integraciones verticales. Se requiere una mayor vigilancia del fenómeno de integración vertical de las compañías aseguradoras y empresas funerarias, que puede dar lugar a barreras de entrada al mercado funerario, sobre todo si se tiene en cuenta el porcentaje de servicios funerarios que se contratan a través de las compañías aseguradoras. Además, se deberán observar los precios de las empresas funerarias controladas por aseguradoras, precios que condicionan la determinación de las primas de los seguros de decesos. Así, un alza de los precios de los servicios funerarios, justificado o no, repercutirá en las primas del seguro de decesos» (G.V., 2010:76-80).

Coincidiendo con el reconocimiento de que la actividad del sector mortuario ha desarrollado un sector empresarial importante, se ha iniciado una etapa en la que esta actividad es objeto de interés en los relatos de ficción. Dado que los bienes y servicios que producen las empresas funerarias son relativamente nuevos, se produce un efecto sorpresa en la sociedad al descubrir la variedad y heterogeneidad de servicios que ofertan, la mayoría de los cuales eran inexistentes hace simplemente un par de décadas.

Además, se da el hecho de que estas empresas utilizan en su jerga de gestión –lo hemos visto ya– expresiones tomadas de sectores empresariales en los que el producto que venden es menos sensible a la caricaturización, porque lo que fabrican o los servicios que venden llevan largas décadas incorporados al mercado (tornillos, acero, bicicletas, automóviles, servicios bancarios, agencias de viaje, etc.), y esto puede producir una propensión a lo cómico, al presentar como ridículos algunos de los servicios que ofertan.

Esta situación se percibe, por ejemplo, en la ficción que se recoge en la novela de Alberto Gismera, *Morthotel* (2014). En la misma, ya el nombre apunta a la sátira en relación con la muerte, se hace escarnio del intento de negociar, de ganar dinero, con unas prácticas funerarias que retratan como extravagantes, y que en demasiados casos lo son, por ahora. La novela, que pretende caricaturizar el éxtasis del liberalismo –dice en su presentación– es hilarante, al imaginar cómo un consejo de administración se posiciona ante «los nuevos productos, del más allá o del más acá», que ofertan.

Cuando desde el Consejo de Administración se pretende asignar valor a los servicios que ofertan, dicen:

«Desde hace diez años miles de personas han podido morir el día, la hora y de la manera en que han decidido hacerlo. Desde hace diez años nuestros servicios han procurado Paz Eterna a todos aquellos que lo han necesitado y han recurrido a nosotros».

Sucede en la novela que, con ser plausible la idea que preconizan y los servicios que venden, que en realidad están en el catálogo de nuestras empresas funerarias, en su exposición lo vuelven todo ridículo. Extraigo algunos párrafos:

- «– Nuestros servicios post mortem no tienen nada de malo: incineramos o enterramos con todo lujo de detalles y tenemos una oferta más que amplia en féretros y urnas. Además, nos comprometemos a dar... ¿Cuántas misas, José María?
- Hasta cuatro en los años sucesivos a la defunción...
- Para ponerlos algunos ejemplos, Worthy End, en los Ángeles, ofrece dispersar las cenizas del difunto en una avioneta en cualquiera de los océanos del planeta en que se elija reposar
- La posibilidad de lavar tu imagen ante familiares, amigos e incluso opinión pública. Pueden, aunque por supuesto eso no lo publicitan, hacer desaparecer o cambiar archivos, fotografías, publicaciones y tocar las teclas necesarias en cualquier medio de publicación. Podrían hacer pasar a Jack el Destripador por una hermanita de la caridad».

Incluso los nombres que utilizan sirven para provocar el espanto: «*Democratic End*», es una empresa que puede organizar rebajas en paquetes de «Muerte a la Carta»; «Hacer ofertas especiales»; «Rebajas en verano para menores de treinta»; etc.

En la sociedad vasca también este tipo de novelas han hecho aparición. En la novela de Karlos Linazasoro (2012), *Bertan Goxo*, se sitúa el epicentro de la acción en un tanatorio de una pequeña localidad. En la novela se despoja a este tipo de establecimientos de todos los aspectos deprimentes que tradicionalmente se le han adjudicado. En esta ficción el tanatorio es una empresa normal, donde trabaja el padre de una niña de la ikastola; en el tanatorio se recibe la visita de los jubilados donde se les invita a conocerlo y celebrar una pequeña fiesta; etc. No pasa nada de aquello que todavía pasaba en la realidad recientemente, cuando un barrio entero de Donostia se manifestaba en protesta de la instalación, en su barrio, de un tanatorio, incluso alegando cuestiones de salud mental para los vecinos cercanos al tanatorio, según recogía la prensa local.

También el cine ha tomado a los servicios funerarios como motivo de comedia, haciendo parodia de cuestiones que pasan todos los días en los tanatorios. En la película *Un Funeral de Muerte*, película del Reino Unido dirigida en 2007 por Frank Oz, se lleva al ridículo el caso de una familia al organizar los actos rituales del funeral de un miembro de la misma.

La referencia a estos relatos de ficción tiene el propósito de mostrar sin complejos que las prácticas que se realizan por las empresas funerarias son actos ordinarios de la vida: que en el sector trabaja gente que desarrolla su trabajo sin impacto emocional especial; que en el sector se dan las mismas prácticas empresariales que en cualquier otro sector de servicios; que, cada vez más, la población en general considera que las empresas funerarias y los tanatorios, aplicando conocimientos que les vienen del Derecho, negocio y management, realizan una actividad ordinaria que no se mira con recelo porque se reconoce su valor utilitario y de transformación de la sociedad, a través del ritual funerario.

TESTAMENTO VITAL Y RITUAL FUNERARIO

Si bien es cierto que el objetivo principal del testamento vital (TV) guarda relación con los aspectos que regulan la propia muerte, sucede también que determinadas personas incluyen en su testamento vital las disposiciones que consideran pertinentes en relación a las otras dos etapas importantes de sus respectivos procesos de morir: La etapa de la enfermedad y/o dependencia, y el ritual funerario también.

El registro de las previsiones relativas a estas dos etapas, diferentes de la etapa que se centra en el acto de la propia muerte, no son en general del agrado de las personas que, desde el departamento de sanidad, gestionan la tramitación del testamento, porque consideran que la misión del testamento vital, en tanto que afecto al Departamento de Sanidad, concierne a los asuntos relacionados con el acto de muerte. Sin embargo, cada vez son más las personas que se sienten interesadas con la forma y la manera en que desean se realice su ritual funerario, y no desean vincular exclusivamente su testamento vital al ámbito sanitario.

La práctica de realizar el testamento vital no es demasiado frecuente en la sociedad vasca. Sin poder aportar datos consolidados para la totalidad del territorio, en la C.A.V./E.A.E. la Ley 7/2002, y en la Comunidad Navarra la Ley 11/2002, dan la cobertura legal que ampara la efectividad y rango del testamento vital. Sin embargo, estas leyes, si bien amparan la práctica del testamento, limitan su alcance, por cuanto que proscriben el registro de voluntades que, durante la vigencia de la Ley, están prohibidas. La mayor evidencia de esta limitación consiste en el hecho, por ejemplo, de que en el registro de voluntades anticipadas no se acepta la inclusión de cláusulas en las que, en el ejercicio de la autonomía como principio que se postula desde la bioética, se solicite, para sí mismo, la práctica de la eutanasia, por salirse del marco de la legislación vigente. En la C.A.V./E.A.E., según consta en la memoria del año 2013 de la Asociación Derecho a Morir Dignamente/ *Duintasunez Hiltzeko Eskubidea* (DMD/DHE), los datos son los siguientes³⁹:

³⁹ Datos a 13 de Noviembre de 2013, facilitados por el Registro de Voluntades Anticipadas del Gobierno Vasco.

**Personas con el Documento de Voluntades Anticipadas en la CAPV,
por sexo y edad**

	Hombres	Mujeres	Totales
Entre 18 y 45 años	534	832	1.366
Entre 45 y 65	1.506	3.206	4.812
Mayores de 65 años	1.615	3.543	5.158
Totales	3.655	7.681	11.336

**Personas con el Documento de Voluntades Anticipadas en la CAPV,
por sexo y territorio histórico**

	Hombres	Mujeres	Totales
Araba	665	1.464	2.129
Bizkaia	1.414	2.821	4.235
Gipuzkoa	1.576	3.396	4.927
Totales	3.655	7.661	11.336

**Modalidad de realización del Documento de Voluntades Anticipadas,
por sexo**

	Hombres	Mujeres	Totales
Encargado de R.V.A.	2.138	4.940	7.078
3 testigos	873	1.593	2.466
Notaria	644	1.148	1.792
Totales	3.655	7.661	11.336

En estos cuadros se aprecia que:

- La mitad de las personas que han realizado el testamento vital tienen más de 65 años.
- Por cada hombre que lo ha realizado, son dos las mujeres que lo han hecho.
- La forma preferida para hacerlo es ante un encargado del Registro de Voluntades Anticipadas (R.V.A.), previa cita⁴⁰.
- El número de personas que lo han realizado es muy pequeño, 11.336 personas, lo que equivale a un porcentaje de apenas el 0,05 % de la población total, o al 1,3 % si computáramos solamente la población de los mayores de 65 años; sin embargo, el crecimiento del número de personas que realizan el testamento vital va a un ritmo mayor que el histórico, siendo unas 110 personas las que mensualmente lo realizan actualmente.

Pero de entre los comentarios realizados, quiero volver a insistir en el hecho de que las mujeres duplican al número de hombres que han realizado el testamento vital, y esta mayor participación de las mujeres es una constante que he apreciado en todas las manifestaciones del proceso de morir, porque la reflexión y la propensión al cambio casi siempre se manifiesta en mayor número de mujeres que de hombres.

Como consecuencia de la reflexión que la realización del TV⁴¹ induce, algunas personas incorporan declaraciones relativas a: la manera de comunicar la muerte; sus preferencias entre las alternativas de inhumación o cremación; el destino preferido para sus restos mortales; cómo y dónde desean se realice el acto de su despedida; el carácter religioso o laico del acto; los aspectos relativos a la manera en que desearían ser vestidos; el hecho de que sus cadáveres sean expuestos, o no, a la visión de los demás; etc.

Todas estas precisiones muestran, de alguna manera, que la expresión según la cual la muerte a todos nos iguala, no es tan cierta. Claro está que todos y todas morimos, pero ni la muerte en sí misma, ni el ritual funerario que le sigue, nos iguala; perviven tantos matices como existen en la propia vida. De hecho, la práctica de personalizar las formas rituales contribuye a la construcción de la memoria individual que, por acumulación, va creando la memoria colectiva de una sociedad. Esta reflexión no es baladí, porque la manera en que una sociedad construye su ritual funerario es un indicador representativo de su nivel cultural, y, en suma, de su nivel democrático.

La práctica de establecer preferencias en el ritual funerario ha sido habitual a lo largo de los últimos siglos de nuestra historia. Juan Garmendia Larrañaga⁴², en su obra

⁴⁰ En la fecha de redacción de este trabajo, el teléfono para solicitar la entrevista personal para realizar el Testamento Vital es, en la C.A.V./E.A.E., el 945 019 254. registrodevoluntadesanticipadas-san@ej-gv.es

⁴¹ Para obtener mayor información acerca de la manera de confeccionar el TV, recomiendo el acceso a la página web siguiente:

Gobierno Navarra: LEY FORAL 11/2002, de 6 de mayo, sobre los derechos del paciente a las voluntades anticipadas, a la información y a la documentación clínica de Navarra.

Gobierno Vasco: Ley 7/2002, de 12 de diciembre, de las Voluntades Anticipadas en el ámbito de la Sanidad.

⁴² Con gran pena, dejo constancia del fallecimiento de tan insigne antropólogo tolosarra, el día 8 de enero de 2015. Sus aportaciones a la etnografía en general, y al ritual funerario también, han sido muy importantes.

Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco: del siglo XVI a nuestros días, aporta un testimonio de excepcional valor: El testamento otorgado por Martín Gil y María de Irazá, vecinos que fueron de la villa de Navaridas.

«**Enterramiento** en la sepultura de la iglesia.

Item. Mandamos que después de nuestro fallecimiento, nuestros cuerpos sean sepultados en la iglesia de Santa María, del dicho lugar, en la sepultura que en ella tenemos ().

Conducción. Funerales. Comida y limosna de costumbre a los frailes.

Item. Mandamos acompañen nuestros cuerpos al entierro a los beneficiados y sacerdotes de la dicha iglesia, y para las honras y cabo de un año se llaman (a) otros seis clérigos de los lugares comarcanos, a los cuales se les dé de comer como se acostumbra, y se nos hagan los dichos oficios de entierro, novena y cabo de año, como se acostumbra a personas de nuestra calidad y se pague de nuestros bienes.

Item. Mandamos que por cada uno de nosotros venga la comunidad de los frailes del convento de San Francisco, de Labastida, y se nos haga un oficio. Y por ello se les dé de comer y la limosna que es costumbre.

Vestir a tres pobres que acompañen en el entierro.

Item. Mandamos que por cada uno de nosotros se vistan tres pobres, los más necesitados que haya en el lugar y pareciera a nuestros cabezaleros, los cuales acompañen nuestros cuerpos al entierro. ().

() y otorgado en el dicho lugar de Navaridas a veintisiete días del mes de Septiembre de mil seiscientos cuatro (...). (Juan Garmendia Larrañaga, 1991).

En este testamento se puede suponer la existencia de un interés firme para que el ritual se celebrara conforme a lo descrito. Podría considerarse que es un texto imperativo, reflexionado y meditado por quienes lo han otorgado.

Sin embargo, en tiempos relativamente cercanos, finales del siglo XX e incluso actualmente, la práctica de incluir referencias rituales en el testamento civil se ha devaluado. De hecho, aunque esta práctica todavía pervive a modo de incrustación, a modo de supervivencia, en el testamento civil, sobre la base del trabajo de campo que he realizado se podría afirmar que las personas en cuyo testamento civil se incluye una cláusula relativa a su preferencia ritual no eran conscientes de haberlo hecho. Podría decirse, pues, que, en la actualidad, cuando en los testamentos civiles, esos testamentos que principalmente disponen acerca del destino de la herencia que dejan, se hace referencia al ritual, más que declaración expresa de la voluntad se reproduce un texto que permanece como reliquia de textos notariales muy antiguos, como éste que he transcrito y es parte de la investigación realizada por Juan Garmendia.

En un testamento concreto que conozco, por haber intervenido en calidad de albacea y parte beneficiaria (el testamento se otorgó ante un notario de Donostia/San Sebastián, el 23/4/1996), la cláusula referida a esta cuestión recoge: «que profesa la Religión Católica», y a continuación, en la Cláusula Primera manifiesta: «Deja todo lo relativo a su entierro, funerales y demás sufragios por el bien de su alma a la voluntad de

sus herederos y legatarios». De hecho, en el caso concreto de este testamento, no existían legatarios, un dato más que me lleva a suponer que es una cláusula de estilo.

Sin embargo, actualmente, tanto en los testamentos vitales registrados, como los realizados a través de otras formas de comunicación, incluso no escritas, algunas personas dejan constancia de la manera en que desearían se realizaran algunas actuaciones de *su* ritual.

En relación con la preferencia por la incineración, y la elección del lugar en el que le gustaría se guardaran sus propias cenizas, Antxoni, una mujer de setenta y pocos años, relata cómo su madre, que falleció en un pequeño pueblo del Goierri el 23/7/2013, a los 95 años, «repitió hasta la saciedad, cada vez que pasaba por delante del aparador donde conservan las cenizas de su marido y de su hija, que para sí misma quería un lugar junto a esas cenizas», mostrando de esta manera una relativa ruptura con el sistema tradicional: sus cenizas reposan sobre el aparador del comedor de la casa, y no en el cementerio, como hubiera sido lo esperado desde una perspectiva que no hubiera contemplado esa manera difusa de compartir prácticas en el *continuum* de los modelos tradicional y biográfico.

Otro caso que alterna prácticas provenientes del modelo tradicional y del biográfico es el que describe Luís, un hombre que conocí de niño y que ahora, como yo, se ha descubierto septuagenario.

De ascendencia catalana pero donostiarra de nacimiento, recientemente Luís ha escrito a su mujer –en general a su familia– una extensa carta en la que cuenta cómo le gustaría que fuera *su* ritual funerario. Dice así:

Luís: «Con mis restos haced lo que consideréis oportuno: Podéis incinerarme, pero enterrad mis cenizas junto a mis Padres en el panteón del Cementerio de Alza y mucho más tarde a la Amá conmigo (si ella así lo quiere).

Tanatorio: En caso de enfermedad que me desfigure, NO ME EXPONGAIS, cerrad la caja y a lo sumo poner una foto fuera.

No llevéis a los niños menores de 10 años a verme una vez muerto, salvo que ellos por voluntad propia así lo deseen.

Ponedme en un ataúd muy, muy sencillo con un crucifijo pequeño en la tapa.

Que me vistan con ropa normal, pantalón azul marino y camisa clara o blanca, sin corbata.

De no ser absolutamente necesario que no me maquillen.

Donación de órganos: Si aún sirviesen para alguna cosa mis órganos, no dudéis ni un instante en donarlos, en donarlos TODOS si fuese necesario.

Funeral: El funeral debería ser con misa. En el funeral sed muy parcos en gastar dinero, prefiero lo gastéis en alguna misa y en que deis una buena limosna a las Monjas de San José de La Montaña. Como veis, me gustaría que el funeral lo hicieseis en San José de la Montaña, sin que estén presentes mis cenizas o cuerpo.

No me pongáis mas que un pequeñísimo ramo de flores blancas y azules. Si queréis gastaros mas dinero, dádselo a quien lo necesite.

En la Misa Funeral os pido que se celebre enteramente en Castellano y que solamente se cante el *GURE AITA* en euskera, y al final del funeral el *AGUR JESUSEN AMA*. Durante la comunión, si queréis música por mí ningún problema, pero que se pueda cantar en castellano.

En el funeral, que el sacerdote pida también por los fallecidos de toda la familia
Decidle al sacerdote que celebre que no haga un panegírico de mi humilde persona.
Acaso decir que: Traté de ser un buen Marido, Padre, Hermano, Familiar y Amigo de los que me rodeasteis.

No lloréis.

Esquela: Poned mi nombre completo Luís Ramón (1er apellido) (2º apellido), aunque luego se me mencione en todo momento como Luís, a secas. Ponedla solamente en castellano CON UNA CRUZ, que figuren nuestros hijos con sus respectivas parejas, mis hermanos con sus respectivas parejas (si alguno hubiese fallecido incluídlo con una †) y los nombres de nuestros nietos. Poned una fotografía mía reciente.

Muy Importante: No pongáis señas ni domicilio en la esquela.

Árbol Genealógico: Me gustaría que alguno de mis hijos continuase dando datos a (aquí da el nombre de uno de sus amigos que está elaborando la genealogía de una rama familiar), facilitándole los datos de nacimientos, fallecimientos, matrimonios etc., de nuestras familias.

Avisos de mi muerte: Comunicad a nuestros familiares mi fallecimiento, pero insistirles en que no hagan sacrificios para venir a Donosti.

Comunicad a nuestros amigos de igual manera y que no vengan: (aquí intercala una lista de 23 persona y de dos empresas, que por privacidad no incluyo, dirigidas a personas del mismo Donostia, pero también de Labastida, Pamplona, Madrid y Canjajar)».

Este testimonio es de mucho valor porque, además del relato de un caso personal, es una muestra de que los cambios se perciben en nuestra sociedad. Analizado con relativo detalle, deja evidencia del hecho de que el ritual es un relato importante de la historia personal, y es una parte importante también de la construcción de la memoria colectiva, porque afloran las concepciones éticas de la vida, las referencias al idioma, y muchas otras alusiones a comportamientos que bien pueden contribuir al conocimiento de la realidad sociopolítica de una sociedad, en un momento determinado.

Testimonios de este tenor son frecuentes en Euskal Herria. Tal vez no con el detalle con el que lo ha hecho Luís, pero sí de manera más sencilla, más informal; muchas veces en conversaciones y, posiblemente, la mayoría de las veces, en relación con aspectos fragmentados del ritual. En este sentido, podría ser frecuente que nosotros, la mayoría de las personas, hubiéramos recibido la confianza de algunas de nuestras personas queridas acerca de si quisieran ser incineradas; o si quisieran ser enterradas; o si preferirían más bien que sus cenizas fueran esparcidas en...; o, en general, cualquier otra disposición que pudiera afectar a la construcción de su ritual funerario...

Pero actualmente, entre otras razones debido a su eficiencia, la forma más adecuada para comunicar la voluntad anticipada es el Testamento Vital, muy a pesar de los impedimentos habituales que desde el registro se pudieran poner.

Efectivamente, el testimonio escrito, rubricado, meditado, reflexionado, etc. de una persona al otorgar su Testamento Vidal, transmite la idea de que la voluntad así expresada es sincera, y que, por lo tanto, hay que respetar. No debemos olvidar, además, que, en la situación de tristeza y descontrol de la estructura familiar, no resulta fácil incinerar el cadáver de una persona querida cuando no hay consenso general entre sus seres queri-

dos. Por ello, el TV facilita la toma de decisión y garantiza en su medida que las prácticas que se realicen serán más ajustadas al deseo de la persona al fallecer.

Sin embargo, también en el actual testamento vital se han introducido cláusulas de rutina. De un testamento vital, registrado en el Registro Vasco de Voluntades Anticipadas en el año 2008, extraigo el texto siguiente:

Ane Miren: «Dono todos aquellos órganos y tejidos que puedan ser de utilidad para la asistencia sanitaria.

Deseo que mi cuerpo tras el fallecimiento sea incinerado y que no se guarden mis cenizas.

Deseo que no se realice funeral religioso y que la comunicación de mi muerte se realice sin que medien referencias religiosas».

Como consecuencia de ser una comunidad pequeña, y de que la práctica de realizar el testamento vital es poco frecuente (recordemos que entre las personas mayores de 65 años solamente el 1,3 % lo ha realizado), está sucediendo que muchos de los TV realizados son copia los unos de los otros. Por consecuencia, el mismo texto que reconocí por primera vez en ese testamento vital otorgado en el año 2008, lo he visto repetido en años sucesivos. Como se desprende del mismo, se puede constatar que no tiene el grado de desarrollo que el testamento vital de Luís, pero sí deja las trazas suficientes para entender que Ane Miren ha dejado testimonio de que su ritual le interesa, que es un tema de su competencia, y deja en evidencia que desea adaptar su ritual al modelo biográfico de su vida, de su proceso de morir.

LA COMUNICACIÓN DE LA MUERTE

En el modelo tradicional, la muerte era un acontecimiento público y se pretendía por lo tanto dar publicidad⁴³ generalizada de ese acontecimiento por medio de diferentes prácticas, entre las cuales la notificación personalizada según el estatus social⁴⁴, el tañido de las campanas, el anuncio por medio de un cartel en la puerta de la iglesia y en otros espacios públicos (plaza del pueblo, ayuntamiento, etc.), era y todavía es habitual en los núcleos rurales. Como hemos visto en la obra de Barandiaran y Manterola (1995) y de Douglass (2003), la práctica de la comunicación de la muerte se extendía incluso, mediante fórmulas precisas, al ganado y a las abejas que tenían su colmena en el caserío.

Actualmente, muchas personas consideran que la muerte es algo íntimo y privado, por lo que estas prácticas, cuando menos en el contexto urbano, casi han desaparecido, y, si bien la práctica de comunicar la muerte a través de las esquelas es mayoritaria, ciertas personas optan por una comunicación más controlada.

Además, en la actualidad, existen formas específicas para la comunicación de la muerte a diversos colectivos sociales y, como muestra de la irrupción del cambio a través de la tecnología, navegaremos un poco por Internet, porque este medio propicia el acceso a nuevas formas de comunicar la muerte, y otras materias conexas que, en ocasiones, nos sorprenden.

Las esquelas

Muchas personas desean que al fallecer se publique su esquela, pero principalmente alegan motivos de cortesía, pues no pretenden recibir adhesiones espirituales ni oraciones, como era, y es, en muchos casos todavía, la demanda habitual que se hace en las mismas (...asistan a sus funerales y encomienden su alma a Dios). Además, mucha gente se interesa por leer las esquelas, porque la asistencia a las honras fúnebres de las personas conocidas —«te movilizas», en palabras de Juanjo— constituye una práctica social.

⁴³ Como muestra del interés público de la muerte, Douglass (2003:28) relata cómo en Murelaga (actualmente Aulesti), en el año 1965, el párroco realizaba un periódico mensual en el que se daba cuenta de los fallecimientos ocurridos, y que enviaba a los naturales del pueblo que trabajaban en Estados Unidos, en América Latina y en Australia.

⁴⁴ A modo de ejemplo, Douglass (2003:50) relata que, para el grupo doméstico, la primera reacción después de la muerte consiste en informar a los miembros de la casa vecina más próxima: «*auzorik urrena*».

Enrique: «Me parece que socialmente es una obligación que la gente sepa que te has muerto (*por eso quiere que le pongan una esquela*), y ya está; simplemente para que la gente te borre de la agenda y ya está, pero sin más».

Unai: «Sí, probablemente sí (*desearía que publicaran una esquela a su nombre*). Yo creo que es importante que la gente sepa..., para saber que has muerto y para no encontrarte por la calle y preguntar por alguien y que te digan: ¡Pero si se ha muerto hace dos años! O sea, para eso son importantes las esquelas...»

Yo suelo ver las fotos de las esquelas, para ver si conozco a alguien, pero nada más».

Isabel: «Yo creo que las esquelas se ponen para que los que conocían al que ha fallecido se enteren. Es un proceso que hay que hacer...».

Luisa: «Sí, no me parece mal. Yo, lo primero que miro es las esquelas, para ver si se ha muerto algún conocido».

Carmen: «Pues no tengo ningún interés, ¡fíjate!, no tengo mucho interés en que pongan mi esquela. Yo, por ejemplo, creo que a mi padre le hubiera dolido mucho que no le hubiéramos puesto una esquela; le hubiera parecido fatal, y a mi madre, también. Yo no tuve duda de que había que poner una esquela. También creo que si yo me muero en San Sebastián es una información a la comunidad: ¡Pues se ha muerto fulano de tal! ¡Me fastidia que vean que me he muerto, quiero que piensen que estoy viva! (*riéndose*), pero, ya que me he muerto, creo que es como un servicio a la comunidad: ¡pues, se ha muerto! Pero yo no leo las esquelas, por ejemplo, yo no las leo, y sé que hago mal, porque todo el mundo lee las esquelas; a veces veo y pienso: ¡Uy, qué joven este chico que se ha muerto!; me doy cuenta que no controlo yo el tema de las esquelas, pero si yo me muero en otro lugar, no quiero que me pongan una esquela, ¡si da igual!».

Lorea: «Hay algunas esquelas en las que no ponen el funeral, que no tienen funeral; pero la mayoría pone esquela. Yo, sí quiero esquela, supongo: quiero el lote completo estándar (*quiere el ritual tradicional completo*)».

Juanjo: «Sí; yo creo que sí (*desea que publiquen una esquela en su nombre*). Para mucha gente es la única manera de enterarse. A mí me ha pasado: ¡Ahí va, se ha muerto este señor!, y te movilizas. También, son muestras de afecto muchas veces, cuando se muere alguien: pues sus trabajadores, o sus compañeros de trabajo, o la cuadrilla, o...».

Jon: «Sí; sí, sí (*quiere que publiquen su esquela*)».

Otras personas, sin embargo, piensan que la comunicación de la muerte debe limitarse al grupo de amigos y amigas y, por lo tanto, opinan que la comunicación debe ser más restringida.

Mercedes: «Normalmente, si son amigos, están enterados de que estás enfermo; lo que pasa es que verbalizar la muerte, la verdad, cada vez pienso más que es un acto muy íntimo, terriblemente íntimo. Cuando tú te sientes en proceso de muerte yo creo que se habla de ella con muy poca gente, entonces, tenemos modos de despedirnos de una manera indirecta...».

Felipe: «La muerte, cada vez se comunica menos. En pueblos y ciudades pequeñas, sí; es importante, todavía las personas mayores miran las esquelas, a ver quién conocen, pero en las ciudades se pierde».

Por último, ciertas personas no desean que se comunique su fallecimiento, o exigen que la notificación de su muerte se restrinja exclusivamente a las personas de su entorno más próximo. Así, Enrique relata que no se comunicó la muerte de su padre, Eduardo, que se declaraba anticlerical, «porque él, incluso, no quería que se conociera, aunque, lógicamente, a mis hermanos pues sí se les dijo».

Enrique: «Mi padre fue en eso muy radical, e incluso nos impuso que cuando se muriera ni se pusieran esquelas, ni nada.

Él no quería que nadie se preocupase, digamos, porque se hubiera muerto, sino que luego lo fuésemos diciendo tranquilamente; pero que no hubiese, ¡digamos!, ningún tipo de acto, ni de comunicado social, ni nada de eso; sino morirle él discretamente, sin molestar a nadie, sin obligar a que hubiese ningún acto al que tuviera que ir la gente, ni conocidos ni nada, y que bueno..., la gente le recordase como había sido, y nada más.

En eso, me pareció una postura quizá un poco radical, pero la verdad es que aprecio mucho esa decisión, y no sé, no sé qué haría yo».

Al analizar las opiniones de las personas que he entrevistado se desprende que la motivación principal para comunicar el fallecimiento no es la demanda de actos piadosos y oraciones, como era, y todavía lo es en parte. A través de la práctica de los *recordatorios* se pedía «rogad en caridad por el alma de...», y en las propias esquelas en las que, tras anunciar que «falleció, habiendo recibido los Santos Sacramentos y la Bendición Apostólica de Su Santidad» (casi todo con mayúsculas), se pedía que encomendaran su alma a Dios. Por el contrario, en los rituales más acordes con el modelo biográfico del proceso de morir, la comunicación de la muerte suele tener motivaciones diferentes, en función de cómo fuera esa persona en vida.

Cuando he analizado cómo se comunica a través de las esquelas el fallecimiento de muchas personas en la sociedad vasca, he constatado que la mayor parte de las mismas incluyen referencias religiosas. Ésta es actualmente la práctica mayoritaria⁴⁵, aunque comienza a presentar fisuras, pues en ciertos casos se anulan las referencias religiosas y se sustituyen por otros signos de filiación ideológica –como el *lauburu*⁴⁶, o las siglas del partido en el que militaba o del que era simpatizante–. Incluso, en ocasiones, no solamente se percibe la ausencia del hecho religioso, sino, además, el distanciamiento expreso, o la oposición al mismo.

Un ejemplo de ello es la esquela que dejó diseñada Emilio Quílez Royo, que falleció por suicidio⁴⁷ en 2008, en Donostia/San Sebastián, y que tuvo gran repercusión,

⁴⁵ Debido a la falta de previsión o de práctica a la hora de confeccionar la esquela por parte de los familiares, las empresas funerarias, para simplificar su trabajo, tienden a homogeneizarlas bajo fórmulas estándares que no siempre representan debidamente la voluntad de las personas fallecidas, ni la de sus familiares.

⁴⁶ El *lauburu*, sometido a diversas interpretaciones artísticas, tiene la forma siguiente: 

⁴⁷ En una de sus poesías Quílez escribe: «No me sorprende “doña Muerte”; soy yo quien de lejos la llama y la obligo a proceder».

pues la utilizó para expresar públicamente su enfado porque no se hubiera legalizado la eutanasia.

La esquila en cuestión es una representación simbólica de sus principios ideológicos y, al mismo tiempo, muestra un rechazo al hecho religioso: «Ahogué mi credulidad buscando Conocimiento», dejó escrito Emilio. En la propia esquila sugiere también otros posibles epitafios: «Preferí la increencia», «Me fié de la increencia», «Me creí algo más libre», e «Intenté entender». También recalca el valor simbólico de ciertos aspectos de su identidad, que los incorpora a su esquila: «La boina, porque nació y es ciudadano de Euskadi...» Incluso marca sus preferencias en el ámbito de su familia, al declarar «mayor estima por Artola, apellido de su abuela materna, versus el nefasto Sudupe de su abuelo materno».

A continuación, el testimonio de otra persona que a través de su esquila manifestó su rechazo a la religión. La esquila se publicó en GARA en noviembre de 2007, y por indicación del finado declaraba lo siguiente: «Josemari Ortiz Estévez, pintor, murió en Donostia a los 70 años sin haber solicitado ni recibido los santos sacramentos ni bendiciones apostólicas».

Al analizar esta última esquila, Gabriel Ezkurdia Arteaga⁴⁸ destaca:

«Muchas veces los vivos hemos sufrido por los muertos el escarnio de leer esquelas, presenciar funerales, misas y discursos repugnantemente incoherentes con las ideas del difunto. El “¡ya sabes, es que la familia...! ¡no es el momento de montar broncas!, ¡los padres son muy mayores...!” son los socorridos argumentos para que la práctica totalitaria de los creyentes se imponga sobre los criterios de falsa prudencia y malsana timidez de los no creyentes del entorno del difunto».

Una característica que muestra la complejidad de esta parte del ritual funerario consiste en la elección del modo de comunicar las esquelas. Sin entrar en demasiados detalles, se diferencia el mensaje que se transmite cuando la esquila se publica en un

Esta misma idea podría estar recogida en el poema *Amodiozko Gutuna* (Carta de Amor) de Joan Mari Irigoien, traducido del euskara por Idurre Lekuona:

AMODIOZKO GUTUNA	CARTA DE AMOR
...	...
Zu, Eutanasia, ene azken orduko esperantza	Tú, Eutanasia, esperanza para mi última hora;
Zu, ene azken hatsa;	Tú, mi último suspiro;
Zu, ene Buda errukibera;	Tú, mi Buda de la compasión;
Zu, ene balizko sufrimenduen aringarri;	Tú, alivio de mis posibles sufrimientos;
Zu, ene maitaleen maitale.	Tú, amante de mis amantes.
...	...
Joan Mari Irigoien	Joan Mari Irigoien

⁴⁸ GARA, 26/11/2007: «*Sutiles Talibanes*».

http://www.google.es/url?url=http://gara.naiz.eus/paperezkoa/20071126/50228/es/Sutiles-talibanes&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=dJP1VL_cGMH1UsK-gYAM&ved=0CBMQFjAA&usg=AFQjCNFc_ITbGUeQLBdCDTijl2GJikWpdA

periódico «abertzale» o «no-abertzale», y dentro de ellos en función de la distinta ideología que representan o que se les asigna, por ejemplo; también la elección del idioma, euskara/español, es elemento ideológico diferenciador; del mismo modo se aprecia que en algunas esquelas se matiza la pertenencia del difunto a determinados partidos políticos, así como su participación, si la hubo, en determinados episodios de guerra. Por todo ello, insistimos, los rituales funerarios actuales presentan, respecto a los tradicionales, una mayor complejidad.

En la mayoría de los casos, las esquelas se elaboran en el propio tanatorio. Dice Javier Salgado, director del tanatorio de Rekalde en Donostia:

Javier: «Sí, las construimos desde aquí. Tenemos unos formatos ya determinados, y, en función de los familiares, se eligen los contenidos que ellos nos quieran dar, nosotros los integramos y lo mandamos al Diario Vasco».

La referencia automática a un periódico exclusivo, como indicador de la generalidad, ha tenido mucha fuerza. Lo he comentado ya al describir el sector funerario, pero se aprecian indicios del cambio:

Javier: «Bueno, suele ser la familia. Muchas veces suelen ser razones políticas y de tendencia ideológica, por lo que te marcan un periódico u otro periódico. Entonces, hay gente que quiere GARA, y no que salga en el D.V., porque el ámbito familiar está más vinculado a este periódico o lo leen más personas que son de su entorno; pero hay gente que quiere el D.V., porque es el medio de difusión prácticamente número uno de Gipuzkoa».

Pero la confección de una esquela, relata Javier, no está exenta de conflictos.

Javier: «Normalmente no suele haber conflictos. Ahora, sí hay veces en que ha habido conflicto derivado de que, igual, la viuda hace su esquela y los hijos de su primera relación hacen otra esquela; pero no suele ser muy frecuente. Los conflictos suelen ser más entre hermanos, las personas que tenían más o menos relación. Igual algunos hermanos han perdido la relación, han abandonado a su padre y luego quieren aparecer en la esquela junto al resto de los hermanos. Los otros quieren excluirle...»

Otros quieren que sus esquelas sean limpias y que no aparezcan familiares ni amigos. Que aparezca una frase o alguna cita que le había gustado en vida...

Ahora algunas familias piden que no se hagan referencias religiosas y sólo quieren comunicar la muerte. En general la gente más joven, ya no pide las típicas frases que se usaban antes: habiendo recibido la bendición apostólica...».

Javier: «Entonces, en relación con las esquelas, normalmente a la gente se le hace una prueba de cómo quedaría la esquela. Luego la gente la matiza: ¡Oye, que me has puesto Francisco y no Patxi, porque normalmente la transcripción de la esquela es en función de lo que pone en el DNI, pero, muchas veces son los nombres cariñosos los que quieren incluir; oye, nos hemos olvidado de la tía del pueblo, de la tía que vive en Francia. Entonces, siempre se dan 2 ó 3 posibilidades a la familia para que pueda modificar, rectificar o ampliar la esquela».

Para mostrar las características de las esquelas que se utilizan habitualmente en la sociedad vasca, he analizado las publicadas en el Diario Vasco⁴⁹ el 31/3/2007. Dicho periódico editó 52 esquelas: 28 de fallecimiento, 17 de aniversario y 7 de agradecimiento.

Respecto a las esquelas de fallecimiento:

- Si bien sólo habían fallecido 18 personas, se publicaron 28 esquelas. Esto evidencia que algunas personas recibieron más de una esquela: una persona tuvo cinco esquelas; otra persona, cuatro; otras tres personas, dos cada una; y otras trece personas, una única esquela.
- En 15 esquelas de las 18 personas fallecidas, se rogaba que se encomendara su alma a Dios, o se pedía una oración por su alma; en dos se agradecía la asistencia a los funerales, y en una de ellas se comunicaba, sin referencia religiosa alguna, que el difunto era miembro de un partido político.
- Las personas que dedicaron o suscribieron las esquelas fueron: la familia, los sobrinos, la empresa, sus amigos, sus amigos de..., los nietos, la esposa e hijos, sus compañeros y sus compañeros de trabajo.
- Respecto al idioma, de las 28 esquelas, quince estaban escritas en español, diez en euskara y tres en ambos idiomas.

En relación con las 17 esquelas de aniversario:

- No se repetían las esquelas. Cada persona tenía una.
- El aniversario que conmemoraban era: en un caso, el 21. aniversario; en otros dos casos, el sexto aniversario; en otro caso, el cuarto aniversario; en tres casos, el segundo aniversario; y en once casos, el primer aniversario. Estos datos podrían resultar ilustrativos en relación con la duración del luto.
- En todos los casos fue la familia quien dedicó o suscribió la esquela. También este dato podría ilustrar algunas de las características del luto. Podríamos suponer que es en el seno de la familia donde realmente perdura el recuerdo. No obstante, lo veremos más adelante en el capítulo dedicado al luto, en ocasiones podría darse la existencia de un no-derecho al luto, cuando la relación de afecto, amor o cariño carece de legitimación social, como sucede en ocasiones.
- Respecto al idioma, de las 17 esquelas, once estaban en euskara y seis en español.

En lo referente a las 7 esquelas de agradecimiento:

⁴⁹ El Diario Vasco es el periódico que más esquelas publica en toda la prensa gipuzkoana. De hecho, se supone que esta circunstancia contribuye a ampliar su difusión. Para analizar esas esquelas, a modo de muestra, he elegido un sábado porque, además de las que corresponden a ese día, es práctica habitual publicar en sábado las esquelas de agradecimiento y de aniversario. En la actualidad, como resultado de la diversidad ideológica, la proliferación de periódicos hace que no sea posible que, con la lectura de un único periódico, se pueda estar informado de quién muere en tu ciudad. Por eso, fuera del ámbito más cercano de familiares y amigos íntimos, los grupos sociales de amigos gestionan la comunicación de la muerte en la hipótesis de que la esquela en un determinado periódico no es vía de comunicación suficiente; porque sucede, o puede suceder, que la comunicación de la muerte de un amigo por parte de su grupo de amigos sea considerada una forma de exclusión del grupo propio. Más todavía, si la persona fallecida tiene un relativo renombre social, cultural o político.

- No se duplicaron las esquelas.
- En todos los casos fue la familia quien dedicó o suscribió la esquela.
- Respecto al idioma, de las 7 esquelas, seis estaban en español y una en euskara.

A través de esa amplia red de informantes que he citado en el apartado dedicado a metodología, y que tanta información me han suministrado, he recibido una colección de esquelas publicadas en el periódico *Le Soleil* de Québec (entre febrero y marzo de 2009). Dado que soy partidario de suponer que las experiencias de otras sociedades pueden más adelante dejar su impacto en la nuestra, quiero destacar que estas esquelas muestran una mayor personalización, y podrían constituir un antecedente para la sociedad vasca. Si bien hay muchas analogías entre esas esquelas y las más habituales en la sociedad vasca –la invitación al funeral, principalmente–, las principales diferencias que apreciamos es el hecho de que, en las esquelas de Québec, se incluyen referencias como las siguientes:

El agradecimiento por los cuidados recibidos, tanto a la residencia donde el difunto ha vivido los últimos años, o al hospital donde ha fallecido:

«Remerciements à tout le personnel de l’hôpital de Laval» (Nuestro agradecimiento a todo el personal del Hospital de Laval), «Un remerciement particulier au personnel du 4e étage du Centre de Transition St-Jean-Etudes et du personnel du CLSC. Un merci spécial à Monsieur et Dre » (Nuestro agradecimiento particular al personal de la cuarta planta del Centro de Transición St-Jean-Etudes y al personal del CLSC. Damos las gracias especialmente al señor y a la doctora).

Una petición para recaudar fondos en beneficio de una asociación, generalmente una que se ocupa de las personas con enfermedades o problemas similares a los que provocaron la muerte a esa persona:

«Compensez l’envoi de fleurs par un don à la Société Canadienne du Cancer» (Rogamos que en lugar de enviar flores hagan una donación a la Asociación Canadiense del Cáncer); «Compensez l’envoi de fleurs par un don à la Société Alzheimer» (Rogamos que en lugar de enviar flores hagan una donación a la Asociación del Alzheimer); «Vos témoignages de sympathie peuvent se traduire par un don à la Fondation des maladies du coeur du Québec» (Consideren que pueden expresar sus muestras de afecto con una donación a la Fundación de enfermedades del corazón de Québec).

Por último, como muestra aún más clara de la elaboración de las esquelas de acuerdo con un proyecto más biográfico, en ocasiones se incluye una referencia a la profesión y al estilo de vida de la persona difunta:

«Membre du Régiment de la Chaudière, homme d’affaires, impliqué dans différents organismes, jouer de golf, chasseur» (Miembro del regimiento de infantería del ejército de Canadá, hombre de negocios, implicado en diferentes organismos, jugador de golf, cazador), práctica ésta que en Euskadi aún se refleja de forma más escueta y con menor frecuencia.

Con las excepciones ya señaladas, en general la mayoría de las personas desean que, al morir, se notifique la defunción a sus familiares y amigos. Pero antes de comunicar la muerte a través de la esquela, existe un círculo de personas allegadas a quienes la familia más próxima comunica la muerte. Esta comunicación se realiza, normalmente, por teléfono, y la familia nuclear contacta con cada uno de los supuestos representantes de la familia extensa, anunciándoles la muerte y realizando una brevísima descripción de cómo sucedió el óbito.

En mi experiencia reciente he podido apreciar unas determinadas pautas. En primer lugar, el afán por mostrar ser una familia unida, que se ha mantenido en contacto permanente, y que, ante la inmediatez del desenlace, todos se han reunido junto al lecho de muerte para «celebrar» un acto íntimo de despedida. Otra característica que se enfatiza con satisfacción consiste en mostrar que el difunto, la difunta, tuvo la suerte de morir en *su* propia casa. Esta circunstancia es definitoria de estatus social, porque al insistir en que falleció en su casa están mostrando la oposición a otras formas de convivencia, en las que la madre o el padre han fallecido en una residencia, porque estaban institucionalizados. Ambas declaraciones se elaboran en tono de ortodoxia, pues se supone que la familia unida y el cuidado intensivo, en casa, a los seres queridos, son valores que hay que preservar.

En relación con la primera característica señalada, he verificado que la evidencia de una muerte próxima –cuestión de días, se podría decir–, no interrumpe las prácticas ordinarias, e incluso extraordinarias, de la vida normal. Por ejemplo, la hija de una de esas personas fallecidas, miembro de una de las familias que tan bien relatan cómo todos los hermanos y hermanas se despidieron de su madre, pongamos por caso, no alteró su plan de viaje de ocio a Londres unos días antes de fallecer su madre, y, consecuentemente, su madre falleció mientras ella realizaba unas merecidas vacaciones.

Esto podría guardar relación con esa manera de anticipar la muerte en el marco social, por lo cual algunas personas, muchas posiblemente, vinculan la muerte de una persona, no con la muerte biológica, sino con la muerte social, que ya habían asumido bastante antes de morir. Ya se habían despedido...

En relación con la segunda característica apuntada, he podido constatar que, en algunos casos, al indicar en la esquela el domicilio de la persona difunta, incluso cuando ésta llevara años viviendo en una residencia, se utiliza el domicilio de alguno de los hijos para ocultar de esta manera que la madre, o el padre, vivió y murió en una residencia. Este hecho es importante, porque aflora la interpretación de conducta desviada que con demasiada frecuencia se asigna al hecho de utilizar, como sistema de convivencia, las residencias de ancianos, o cualquier otro modelo de convivencia diferente a vivir en la propia casa, o en la de alguna de las hijas (he excluido voluntariamente la referencia a los hijos, porque esto, si bien sucede en ocasiones, es una práctica excepcional).

Esta manera personal de comunicar la muerte tiene su segundo episodio en el propio tanatorio, donde los hijos o personas más allegadas transmiten estos mismos comentarios a las personas que allí acuden.

Cuando la muerte de un ser querido se intuye cercana, las personas más allegadas inician el proceso mental de elaborar su esquela. ¿Cuál es el detalle al que hay que descender? ¿Cómo citar a los familiares difuntos, y sobre todo a los afines? ¿Cómo tratar las rencillas

o malas relaciones entre hermanos? ¿Y los familiares del primer matrimonio, cuando ha habido un segundo? Todas estas cuestiones plantean serios problemas y son objeto de una elaboración en el seno del núcleo duro de la familia, entre las personas que asumen la responsabilidad de controlar el ritual. De hecho, no resulta extraordinario que las decisiones adoptadas puedan estropear ese equilibrio, a veces difícil, en las relaciones familiares.

Incluso suele suceder que, por causa de un error, se omita en la esquela la referencia a alguna persona que debería estar citada en la misma. Cuando existe la posibilidad de mostrar que se trata simplemente de un error, el problema se soluciona, se aclara; pero cuando cabe la presunción de que la omisión ha sido deliberada, las consecuencias en las familias pueden ser grandes.

Además, la no inclusión de ciertas personas en la esquela podría ser el preludio de un conflicto mayor, pues, en no pocas ocasiones, muestra una selección de las personas incluidas en el reparto de las pertenencias de las personas difuntas. Incluso algunas personas consideran, erróneamente, que la propia esquela es el documento acreditativo de la condición de heredero, cuando la herencia se transmite *ab intestato*, principalmente, cuando en la familia, algunos miembros de la misma, interpretan que, en compensación a los servicios prestados a la persona difunta, les corresponde, no solamente una primacía en el reparto de bienes, sino, además, una situación de preeminencia en el protocolo que se aplique.

No resulta pues irrelevante el modo y la manera de comunicar la muerte. De hecho, podría ser una de las primeras decisiones sobre la que se construye el ritual funerario.

Nuevas formas de comunicar/ no-comunicar la muerte

La ruptura del monopolio periodístico en relación con la divulgación de esquelas, introduce en parte de la población prácticas nuevas. Una de ellas consiste en el fomento de utilizar Internet para conocer la relación de fallecidos del día anterior. Con el alcance limitado que todavía tiene esta práctica, algunas personas se han desvinculado de comprar tal o cual periódico, pues satisfacen la necesidad de estar informados de los fallecimientos a través de Internet.

Internet es un ámbito privilegiado para observar la variedad de prácticas utilizadas en el ritual funerario. Las palabras clave que he utilizado en la búsqueda de información, han sido: esquelas, funerales, ritual funerario, último adiós, despedida, ritual religioso, ritual laico...

En relación con la comunicación de la muerte, en el portal <http://www.rememori.com/articulos/> podemos encontrar una amplia gama de servicios, que, con la declaración de ser «el sitio online donde recordar y homenajear a tus seres más queridos», los agrupa en los capítulos siguientes: esquelas, homenajes, empresas, obituarios y artículos. Todos estos capítulos muestran una oferta completa de servicios mortuorios.

En relación con las esquelas, se anuncia la existencia de un archivo de 698.339 esquelas actualizadas hasta el mismo día de la consulta (10/11/2014, en este caso). De manera fácil, muestra dos alternativas: buscar una esquela o publicar una esquela.

Para publicar una esquela, hay que rellenar un sencillo formulario, pero el cambio más audaz consiste en que, para hacerlo, solamente «es imprescindible que adjuntes tu nombre completo, tu correo electrónico y un teléfono válido de contacto que nos servirá para validar tu identidad», lo cual modifica el procedimiento ordinario que se inicia con el certificado de defunción, el cual pone en marcha todas las actuaciones de la empresa funeraria con la que se contratan los servicios mortuorios.

Siguiendo con la oferta de servicios de estas empresas, en el capítulo que dedican a homenajes, se pueden colgar textos *in memoriam* de la persona fallecida. Solamente a modo de ejemplo, para dejar constancia del estilo de alguna de estas prácticas:

«La mamá que uno siempre deseó, la que siempre se preocupaba por todos, tanto por los mayores como por los pequeños. Querida por todos, sacrificada en todo momento, nunca faltaba un plato en la mesa, a todos contentaba y todos sus hijos y nietos y bisnietos, no la olvidarán nunca, porque siempre estará aquí con nosotros. Un beso mamá...».

Más adelante, en el capítulo que dedican a empresas y otros servicios, la oferta *online* abre los apartados siguientes: floristería, funerarias, tanatorios, aseguradoras, cementerios, iglesias (e iglesias de diferentes confesiones), hospitales y centros de salud. En cada uno de estos epígrafes hay una oferta importante de servicios. Siguiendo con el ejemplo, en el caso de Gipuzkoa, esta empresa (rememori.com) oferta los servicios de siete floristerías ubicadas, cuatro de ellas en Donostia y una, respectivamente, en Tolosa, Zumarraga y Bergara.

Dedicado a obituarios, la empresa publica relatos laudatorios de personajes de renombre que han fallecido. Ahí podemos encontrar obituarios dedicados a personas del ámbito cultural, artístico, económico, deportivo, religioso, famosos en general... Me consta que es una información frecuentemente utilizada, y me consta también que circular por listas casi interminables de personas que han sido de renombre, y que ya han fallecido, produce una especie de vértigo, porque muestra la futilidad de episodios y personajes de la vida que han sido nuestros coetáneos⁵⁰.

Finalmente, en el capítulo dedicado a artículos, destaco una selección de los temas que resultan accesibles desde este portal: Cómo expresar una condolencia; cómo proceder correctamente ante un deceso; testamentos y herencias; máscaras de personalidades después de morir; cementerios con encanto; servicio de velatorio *Express*; última inno-

⁵⁰ A modo de vértigo, desde mi perspectiva, cito una selección de personas tomadas de las últimas páginas de este obituario: Brittany Maynard, Oscar de la Renta, Miguel Boyer, Emilio Botín, Manuel Pertegaz, Richard Attenborough, Lauren Bacall, Robin Williams, Álex Angulo, Alfredo Di Stéfano, Ana María Matute, Gabriel García Márquez, Adolfo Suárez, Paco de Lucía, Luís Aragonés, Manuel 'Manu' Leguineche, Joan Fontaine, Nelson Mandela, Fernando Argenta, Doris Lessing, Manolo Escobar, Concha García Campoy, Elías Querejeta, Georges Moustaki, Alfredo Landa, Giulio Andreotti, José Luís Sampedro, Margaret Thatcher, Eric Hobsbawm... Dejo al lector la tarea de reflexionar acerca de *su* lista de fallecidos, de entre los que se citan en esta misma página web. Para mí, resulta difícil hacerlo. Para información del lector, he mantenido la cronología de los fallecimientos. Debo citar que conozco el riesgo de citar unas personas y eludir la cita de otras. El propósito de esta nota a pie de página consiste en dar a conocer la práctica del obituario en Internet. No he citado, pues, a mis muertos favoritos.

vacación funeraria: esparcir las cenizas en la estratosfera... (Recordemos la perspectiva esperpéntica de esta misma oferta que he descrito en el relato de ficción, *MortHotel*, de Alberto Gimerá).

Otra dirección importante para dar a conocer, para comunicar, la muerte de algunas personas es: <https://www.youtube.com/results?q=azken+agurra>

En esta dirección online es posible encontrar información de cómo se han celebrado los homenajes de despedida de muchas personas de Euskal Herria. En ocasiones, estos homenajes son, en el tiempo, distantes de la fecha del fallecimiento. Citaré, a modo de ejemplo, algunas de ellas: Arkaitz Bellón, Manuel Irujo, Ane Gastesi, Judith Uriarte, Kepa Bereziartua, Pedro Iriondo, Txillardegi, Maddi Alvarez, Josemiel Bidator, Xabier Lete, Benantxio Irureta, Jean Haritzelar, Ramon Labayan...

A propósito de esta selección, simplemente decir que he seguido el orden prefijado en esta página Web. Un análisis más detallado de esta relación mostraría las razones por las que a estas personas se les ha dedicado el homenaje. Dada la heterogeneidad de nuestra sociedad, y la importancia de la militancia activa en los ámbitos políticos y culturales, la muestra seleccionada guardará relación con estas circunstancias.

Como muestra del interés económico que estas actividades pueden despertar, incorporo el texto online de una empresa en el área de producción de esquelas y gestión del recuerdo.

«Dos hermanos emprendedores... han creado *Esquelasyrecuerdos.com*, un portal de recordatorios funerarios digitales e interactivos. El servicio, de pago, permite la publicación en la web de distintos formatos de necrológicas, esquelas y recuerdos.

Esquelasyrecuerdos da un paso más en los recordatorios funerarios y permite incorporar vídeos y fotografías a la tradicional necrología en prensa. Además facilita que éstas se compartan con familiares y allegados a través de las redes sociales... Además del servicio de esquelas, estos empresarios ofrecen un servicio de creación de vídeos conmemorativos accesibles a través de códigos QR. Un cuadrado con un código de formas capaz de registrar una información como si de un código de barras se tratase. La idea de los hermanos... es que este código se pueda pegar en la lápida, para que cualquiera pueda ver el recordatorio desde su teléfono móvil. O incluso descargarlo.

Otra de las novedades del portal es la publicación periódica de recordatorios que coincidan con el aniversario del fallecimiento en cuestión. O la posibilidad de que cualquier usuario pueda dejar pésames o comentarios en las esquelas.

Los precios de esta página web van desde los 25 euros de la esquela más básica a los 65 del 'servicio Premium Deluxe': esquela con foto y vídeo resaltado. Siempre durante un año. Otros servicios como las 'webs conmemorativas' alcanzan los 350 euros».

Con todos estos ejemplos he tratado de mostrar que, actualmente, la comunicación de la muerte tiene derroteros diferentes al modo a como se hacía simplemente hace un par de décadas. Es una muestra más del cambio en las prácticas del ritual funerario.

EL DESTINO DEL CUERPO

«¿A qué causa se atribuye la muerte? ¿La creencia de que el alma sale de modo visible? ¿Dónde se coloca al muerto?

La muerte se le atribuye a la voluntad de “DIOS”. “Dios ha querido y se lo ha llevado de esta vida”. La muerte es el fin de una etapa física de la vida que conlleva a lo espiritual. “Ha llegado su hora”.

En el caserío había la creencia de que el alma salía del cuerpo de modo visible y por ello abrían la ventana de la habitación del finado cerrando el resto del caserío, diciendo; “Zabaldu bentania animia irten dixan”⁵¹. (Koldo Lizarralde Elberdin, 1995).

Criterios de decisión y cosmología de la muerte

Supuesto que la muerte representa también los valores de la vida, cabe esperar que la creencia o los supuestos acerca de lo que la muerte representa ha de tener influencia, tanto en la construcción del ritual funerario en torno al destino del propio cuerpo, como en la construcción de esa otra parte del ritual funerario que engloba el luto y las muestras de duelo, tras la muerte.

Esta influencia se percibirá además de manera grupal, pues no en vano el proceso de morir es un proceso cultural, social, pero se percibirá a nivel individual, según haya sido la adaptación de la persona a las formas emergentes de nuevos postulados sociales: al cambio.

Por ello, suponer, como entre otros hace el antropólogo Carlos Rodríguez (2001), que los sistemas de creencias de una sociedad marcan, en origen, la arquitectura del ritual funerario, parece acertado. Este autor parte del supuesto de que el ser humano siente la necesidad de trascender a su propia existencia, y en base a esta premisa describe cuatro sistemas escatológicos. Dice el autor:

⁵¹ «Abrid la ventana para que el alma pueda salir». Koldo Lizarralde Elberdin (1995). Pregunta 240 del cuestionario de la “Encuesta Etniker Usos Domésticos (II): ritos de la muerte en Elgoibar”. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 13, 189-232.

«En el primero, el más allá es cercano, un universo casi idéntico al de los vivos, con la posibilidad constante de reencuentros (sueños, posesión y reencarnación). Este modelo se observa en el chamanismo de Liberia, de América y, en especial, en el animismo de África.

En el segundo, el más allá es un mundo sin retorno, un mundo diferente y lejano, tal y como se concebía en la Antigua Mesopotamia y en el Egipto faraónico, caracterizados por la centralización del poder, tanto político como religioso, donde el Estado controlaba los dos mundos, el presente y el futuro.

En el tercer sistema, se plantea el tema de la resurrección de la carne, una duración lineal y acumulativa; donde el ser humano una vez muerto logra la plena perfección. Esta creencia culmina en el zoroastrismo, el mazdeísmo y las religiones de la Biblia: judaísmo, cristianismo e islamismo.

Y por último, como en el caso de la India, el más allá no asume la forma de un espacio, de un mundo diferente en el que el hombre entraría para no volver a salir. Tiene más bien una dimensión temporal y se manifiesta por una serie de intervalos de tiempo que separan las reencarnaciones sucesivas de un mismo principio espiritual. Es un tiempo cíclico, esto es, un período más o menos extenso, en el que el “ser” se incorpora unas veces como humano y otras veces como espíritu, hasta su perfección; este sería el caso de los budistas». (Carlos Rodríguez, 2001:46).

Pero si bien en esta clasificación se asume el principio de la trascendencia, otra perspectiva es posible porque algunas personas, lo veremos más adelante, sin recurrir a esas ideas de trascendencia, tratan de encontrar plausibilidad a sus vidas a través de la inmanencia, y sienten que con la muerte se instauran las fuerzas de la naturaleza, el retorno a los postulados de la química, a la desintegración y la incorporación a la naturaleza. Nada más, si exceptuamos el deseo de perdurar en el recuerdo de los demás y de suponer que nuestras vidas han podido ejercer influencia en la vida y los comportamientos de los demás. Y a esa idea, a la pretensión de ser o haber sido un eslabón de esa gran cadena que se llama humanidad, le he dado el nombre de *trascendencia social*. Estas ideas, o muy similares, ya las he comentado al analizar parcialmente el trabajo de Bernat Soria y Manuel Toharia (2007).

Un ejemplo de la manera de entender algo parecido a lo que yo llamo trascendencia social es el relato que se adjudica a Publio Cornelio Escisión, en base a las memorias que supuestamente escribió hace ya XXIII siglos, de las que, al perderse, sólo quedan algunos testimonios parciales, según relata Santiago Postiguillo (2010) en su novela *La Traición de Roma*. En el relato que transcribo a continuación se recoge una referencia al espíritu, pero el reconocimiento público que demanda está más en este mundo que en el otro, porque Publio Cornelio, más que reclamar la gloria en el mundo de los muertos, quiere que se la reconozcan en el mundo de los vivos, y más que dentro de los siglos, ahora, aplicados al beneficio de su Pueblo, de su Roma. Como quiera, además, que tengo propensión a asignar a los buenos relatos de ficción un valor explicativo importante, salvo la posible autenticidad del texto con la idea de que si no lo es, bien pudiera serlo.

«... Lo que ningún extranjero consiguió en el campo de batalla, lo alcanzaron desde la propia Roma mis enemigos en el Senado: ellos me derribaron, sólo ellos fueron capaces

de abatirme para siempre. Sé que están contentos y sé que Roma me olvidará durante largo tiempo, ellos creen que para siempre, pero llegará un día, quizá no ahora, sino dentro de quinientos o mil años, llegará un día en que un general de Roma, en las lindes de nuestros dominios, sintiendo las tropas del enemigo avanzar sin freno arrasándolo todo a su paso, se acordará de mí y me eche de menos. Entonces me buscarán, entonces querrán mi consejo. Pero ya todo se habrá perdido y será demasiado tarde. Mi espíritu vagará entonces en el reino de los muertos y contemplaré la caída de Roma con la indiferencia del exiliado». (Santiago Postiguillo, 2010: pos. 386)

En Euskal Herria, la influencia de la religión católica en la construcción del discurso y de las prácticas en relación con el destino o tratamiento que se ha de dar al cuerpo ha sido muy grande desde tiempos remotos, pues, no en vano, el control de la muerte favorecía el control de la vida de esas personas, y de su sociedad consecuentemente.

La creencia en el más allá, y el dogma de la resurrección de los muertos, que Carlos Rodríguez (2001) sitúa en el tercer supuesto escatológico, daba cobertura espiritual a la construcción del discurso y prácticas en torno al ritual de la muerte.

Para entender mejor la incidencia de la religión católica –que tanto aviva la creencia en la resurrección de los muertos– en la construcción del ritual funerario, y por ampliación en la práctica totalidad de las prácticas y representaciones que configuran el proceso de morir, voy a referirme a determinados artículos del Catecismo católico⁵², actualmente en vigor (Catecismo de la Iglesia Católica. Santa Sede, 1992); o en Internet:

«988. El Credo cristiano –profesión de nuestra fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, y en su acción creadora, salvadora y santificadora– culmina en la proclamación de la resurrección de los muertos al fin de los tiempos, y en la vida eterna.

989. Creemos firmemente, y así lo esperamos, que del mismo modo que Cristo ha resucitado verdaderamente de entre los muertos, y que vive para siempre, igualmente los justos después de su muerte vivirán para siempre con Cristo resucitado y que Él los resucitará en el último día. Como la suya, nuestra resurrección será obra de la Santísima Trinidad.

990. El término “carne” designa al hombre en su condición de debilidad y de mortalidad. La “resurrección de la carne” significa que, después de la muerte, no habrá solamente vida del alma inmortal, sino que también nuestros “cuerpos mortales” volverán a tener vida.

991. Creer en la resurrección de los muertos ha sido desde sus comienzos un elemento esencial de la fe cristiana. La resurrección de los muertos es esperanza de los cristianos; somos cristianos por creer en ella».

No debe sorprender, pues, que estas creencias ejerzan su influencia en la práctica del ritual funerario, pues, todavía, actualmente, la promesa del catecismo está presente en el sentir de muchas personas, aunque les cuesta mucho comprender cómo, después de la cremación –que es una práctica reciente en sus mentalidades–, o incluso después de la putrefacción en el sepulcro –que es la práctica tradicional que ya tienen asumida desde

⁵² En los artículos citados he suprimido las citas internas.

tiempo inmemorial–, la resurrección de la carne, la extensión de la vida con nuestros cuerpos mortales, sería posible.

Sucede además que el catecismo no realiza simplemente una descripción de los hechos que se anuncian en relación con la resurrección, sino que, enfatizando en esa característica de incrustar miedo a sus creyentes, anuncia dos tipos de resurrección: los buenos –dice– resucitarán, incorruptibles, para la vida; los malos –continúa– resucitarán para la condenación.

«997. ¿Qué es resucitar? En la muerte, separación del alma y el cuerpo, el cuerpo del hombre cae en la corrupción, mientras que su alma va al encuentro con Dios, en espera de reunirse con su cuerpo glorificado. Dios en su omnipotencia dará definitivamente a nuestros cuerpos la vida incorruptible uniéndolos a nuestras almas, por la virtud de la Resurrección de Jesús.

998. ¿Quién resucitará? Todos los hombres que han muerto: Los que hayan hecho el bien resucitarán para la vida, y los que hayan hecho el mal, para la condenación».

Pero frente a esta perspectiva católica de la resurrección, algunas personas que se declaran no-creyentes manifiestan una manera diferente, una cosmología distinta, de suponer el más allá de la muerte. Al no pretender profundizar en la tipología de todas esas personas que, de manera genérica, se manifiestan como no-creyentes, haré mío el comentario que Txemi Apaolaza relata en el *in memoriam* que dedicó en el acto de recuerdo, homenaje y despedida a su amigo Alfredo Bayón (2014): «Era un no-creyente, nunca se preocupó, pues no lo veía necesario, de diferenciar un agnóstico de un ateo».

Esas personas, no-creyentes, entienden la muerte como el punto final de la vida, y piensan que con la muerte todo se acaba. Consecuentemente, consideran que «la resurrección de la carne», tal como ha quedado descrita en párrafos anteriores, es una promesa –«ilusoria promesa», dirá Víctor Hugo por boca de uno de los personajes no-creyentes de su novela *Los Miserables*–. Esta perspectiva reduce el valor simbólico e intencional de los muchos actos que se celebran con posterioridad a la muerte, y por eso quitan significado, al menos parcialmente, al destino que se pueda dar a su propio cuerpo.

No obstante, un posicionamiento tal ante la muerte no debe significar que se sustraiga a la muerte y a las prácticas del destino del cuerpo su valor ritual, pues muchas de esas personas asignan un significado social a sus vidas, y ellas mismas, o las personas más allegadas, tratan de dejar testimonio de su existencia, tanto en el espacio material tradicional (cementeros, panteones, lápidas, etc.), como en el más simbólico (el mar, tal montaña, junto a tal bosque, en tal río, etc.). En palabras resumidas: incluso entre quienes no creen en la existencia de una vida tras la muerte, existe el deseo de dejar un recuerdo, generalmente bueno, en sus seres queridos. «A mí me gustaría dejar ese buen recuerdo», dice Carmen cuando se pronuncia respecto a las preferencias de su propio ritual funerario.

Pero incluso en sentido recíproco, las personas que sobreviven al difunto pueden sentir la necesidad de asignar valor trascendente a la obra realizada por esa persona difunta, en recuerdo-homenaje-despedida a las enseñanzas de ella recibidas en los ámbitos de los afectos, o de los conocimientos, porque al enseñar, al contribuir a construir la

identidad, al asignar valor a ciertas categorías de la vida en relación con la solidaridad, la amistad, el aprendizaje de la vida, la política, la lengua materna, etc. ha podido dejar una huella perceptible en las personas de su entorno. Y esto, pueden querer manifestarlo; pueden querer dedicarle un homenaje, porque desean que su recuerdo perdure.

Más adelante, en el capítulo que he dedicado al luto y al duelo, tendré ocasión de incorporar algunos casos en los que se percibe un interés social, colectivo, en perpetuar el paso por esta vida de algunas personas de renombre. Citaré a personas que, como Txillardegui por ejemplo, han dejado una huella, unas enseñanzas, que sus muchos amigos y amigas, e incluso de personas que desde una perspectiva grupal que puede ir más allá del ámbito de la amistad, desean mostrar. De hecho, su contribución cabría situarla tanto en el ámbito de construcción de la *memoria individual*, como en el de la *memoria colectiva*.

Ello, sin embargo, no debe inducir a suponer que la trascendencia social está exclusivamente vinculada a las personas de renombre, pues en el ámbito de los afectos y de las enseñanzas no regladas, casi todas las personas tenemos un espacio reservado para el recuerdo de esas personas que, aunque desconocidas para la mayoría, han cualificado nuestras vidas.

En el contexto de estas reflexiones surge de manera oportuna la pregunta que formulan Soria y Toharia (2007) en relación con: «dónde estaremos después de muertos».

Dicen:

«Quedan cosas materiales, como su cadáver, sus objetos personales, su obra y su descendencia; y también recuerdos y afectos inmateriales, y la huella intelectual que dejó en sus seres próximos. Con el curso del tiempo, esa misma experiencia nos dice que todo eso acaba por desaparecer. Salvo en casos aislados y notables, la memoria personal y objetual de los fallecidos pasa al desconocimiento absoluto del mundo de los vivos al cabo de muy pocas generaciones. Prácticamente nadie hay que posea algún tipo de recuerdo o conocimiento de sus 16 tatarabuelos, no digamos ya de los 32 progenitores de sus tatarabuelos o de los antepasados remotos que nos legaron los apellidos. Con todo y eso, nos resistimos a pensar que después de la muerte no haya absolutamente nada. Porque al morir quedan muchas cosas, si bien es cierto que esas cosas restantes se van relegando al olvido. El Tiempo es inexorable, borra todo vestigio de memoria individual y casi cualquier resto de memoria colectiva, si pasa el suficiente» (Bernat Soria y Manuel Toharia, 2007:123-124).

Si bien los cambios importantes en la construcción del ritual son claramente perceptibles desde los años 1960-70, algunas personas más activas, menos conformes con el mantenimiento de la tradición sin convicción, más exigentes en el ejercicio de su libertad, etc., mostraron su propensión al cambio en épocas muy anteriores. Citar la Revolución Francesa como agente del cambio, brusco o muy brusco en determinados dominios, es un lugar común. De hecho, acuñó esa clasificación que distinguió el *viejo* del *nuevo* Régimen, y en el nuevo régimen que la Revolución instaura deja abundantes testimonios de que la religión no es el principio inspirador de todo el universo simbólico, de que la sociedad, la sociedad civil y laica, es también generadora de prácticas y representaciones beneficiosas.

Debido a que el progreso, el paso de las alternativas en preemergencia social a prácticas y discursos legitimados, requiere un proceso de socialización y de divulgación de las mismas, actualmente la literatura, el teatro, el cine, la radio y la televisión, y también Internet, evidentemente, son la vía principal de penetración del cambio. Entre estos medios de divulgación, o de extensión del conocimiento, voy a recurrir nuevamente, en el ámbito de los relatos de ficción, a la novela, que en numerosas ocasiones es un campo excepcional para la divulgación del conocimiento. Con el aval que supone citar nuevamente a Víctor Hugo, voy a destacar alguno de los pasajes de su obra *Los Miserables*, cuando, en boca de un senador y conde también, representante del nuevo régimen, relata la perspectiva *materialista* de la vida, y de la muerte:

«Para el hombre sacrificar la tierra al paraíso es como soltar la presa. ¡Engañado por el infinito! No soy tan necio. Sé que no soy nada. Soy el conde de la Nada, senador. ¿Era antes de nacer? No. ¿Seré tras la muerte? No. ¿Qué soy? Un agregado de polvo con forma de ser vivo. ¿Qué debo hacer aquí en la Tierra? Puedo elegir. Sufrir o gozar. ¿Adónde me llevará el sufrimiento? A la nada... Ésa es mi filosofía. Así que, no puede ser de otra forma, el sepulturero está allí, el Panteón nos espera, todo cae en el gran hoyo. Fin. Finis. Liquidación total. Es el lugar de la evanescencia. Créame, la muerte ha muerto... No me deje engatusar con pamplinas...» (Víctor Hugo, 2013:36).

Sin embargo, superando u omitiendo planteamientos que pudieran, como el anterior, anclar sus bases en los modelos del nuevo régimen, sorprende que la creencia en la resurrección, no sólo del alma sino también del cuerpo –además de otras admoniciones acerca de «La visión cristiana de la muerte» (1.012...), «La unción de los enfermos» (1.409...), «El purgatorio e infierno», y «La liturgia» a aplicar a la muerte (1.136...)–, puedan suponer un serio obstáculo a las transformaciones en el ritual funerario en general, y a la práctica de la incineración, más en particular. De hecho, la práctica de la incineración plantea un conflicto mayor que la práctica de la inhumación, al tomar en consideración el tema de la resurrección del cuerpo, incluso cuando este cuerpo haya estado largamente sometido a la descomposición, a la putrefacción. Han sido centurias las que han dado plausibilidad a esta sorprendente creencia.

Desde la perspectiva de la Iglesia católica, una idea que se mantiene vigente guarda relación con el supuesto de la «comunidad de creyentes», incluso después de la muerte.

Por eso las ideas de resurrección, aunque adaptadas a otras formas menos literales del catecismo, y la existencia de una comunión de creyentes tras la muerte, modulan la licitud de la práctica de incineración, por ejemplo.

Cuando en relación con estas cuestiones he hablado con el párroco de uno de los pueblos importantes de Gipuzkoa (recordar el criterio de María Catedral (1988) que interpreta que, para los vascos, «el párroco local es la Iglesia»), he constatado la idea de que, si bien la resurrección no la entiende como se describe en el catecismo, sí mantiene en vigor la idea de una nueva vida tras la muerte, en la cual la comunidad de creyentes pervive.

Respecto a la forma de entender la resurrección, dice este sacerdote:

Joseluis: «Yo creo que en algunos sectores se mantiene la creencia de la resurrección en carne mortal, en la misma materia y todo esto... ¡No, no tiene sentido! Yo soy algo

más que cuerpo, porque al fin y al cabo va regenerando las células..., pero lo que sí se mantiene es la identidad. Es decir, desconocemos la forma que vamos a adquirir, pero yo no estoy pensando en que se va a regenerar nuestra carne...».

La idea de la resurrección, pues, plantea actualmente una dificultad importante para validar la alternativa de la incineración, aún cuando reconoce que, en tiempos anteriores a la cristianización, la cremación fue práctica habitual en Euskal Herria.

Joseluis: «Para gente que piensa en la resurrección de la carne, de manera literal, se puede crear un problema de fe con la incineración. Yo, respecto a la incineración, veo que para algunas personas es un cambio muy fuerte, si bien aquí, en Euskal Herria, a través de monumentos megalíticos, ha habido una doble cultura de incineración y también de inhumación».

Pero incluso para quienes suponen que la resurrección, la otra vida, será en forma distinta al propio cuerpo, el abandono de la tradicional forma de enterramiento y su sustitución por la incineración, y el destino que se pretenda para las cenizas, plantea otro tipo de problemas. De hecho, este sacerdote considera que la incineración es una manera demasiado radical, demasiado individual, demasiado excluyente de una manera de concebir una *comunidad*, después de muertos.

En opinión de este sacerdote, uno de los problemas se deriva a través de esa manera *tan individual* de concebir la otra vida, o incluso de negarla, en ruptura con la comunidad de creyentes, con la comunidad de fe, dirá en el párrafo siguiente:

Joseluis: «El aspecto comunitario es importante. Lo que estas prácticas cuestionan es la comunidad de fe, por la cual los creyentes, no solamente cada uno personalmente, también están ligados a una comunidad. Ahí sí que puede haber ruptura del vínculo comunal. Hay una historia determinada. Hablando del significado, el sentido de evocar una iglesia, un edificio, una historia concreta, y el cómo la has vivido; ¿si significa algo! Volvemos otra vez al significado de una comunidad de fe, de una comunidad cristiana, o si intento dar a mi vida y a mi muerte un significado personal, algo limitado a mí. Pero yo conozco casos de aventamientos de gente que diríamos personas laicas, sino de curas también, que han pedido que se les aventara en la costa, o en el monte tal, o... Sobre todo porque el mar, por ejemplo, tiene una cierta trascendencia: el océano y tal..., la inmensidad, etc. Hay otras dimensiones... También su pertenencia a un grupo, más allegado a él, con el que ha mantenido su manera de ver o de vivir la fe...».

La idea de la comunidad de creyentes, de la comunidad de fe, está efectivamente latente cuando menos en el discurso y en el sentir de la Iglesia. No podría ser de otra manera. Sin embargo, todo esto podría chocar, de hecho en numerosas ocasiones choca, con esa otra idea que ya he apuntado en la introducción de esta segunda parte de este trabajo: la dificultad que la Iglesia y una parte importante de la Sociedad muestran para asumir, sin condena, la *muerte civil*, al modo a como la describe Jiménez Lozano (2008). Pero conviene recordar que la demanda del ejercicio de una muerte civil no debería entenderse como reñida con esa manera de demandar trascendencia social a la vida y la obra de las personas que así desean vivir, y morir.

Otro problema que plantea la incineración surge en relación con esa característica de fragmentación inmediata del cuerpo, receptáculo que ha sido de la vida como valor divino, según considera la Iglesia católica. Por eso, al interesarme por las razones por las que algunos sacerdotes católicos excluyen a las cenizas de una persona fallecida de la práctica, por ejemplo, del responso, dice este sacerdote:

Joseluis: «Bueno, sí... Es posible que de hecho se podría pensar que las cenizas no son ya restos significativos de aquella persona, pues han quedado ya en el anonimato, que han perdido presencia, pero tampoco debiera haber obstáculo para hacer una oración, en memoria del difunto cuyas cenizas representan».

Como se desprende de este comentario, en el fondo tolerante, no resulta fácil suponer la existencia de una marca indeleble en las reflexiones y las prácticas de los creyentes, ni en las de los no-creyentes. En multitud de casos, las prácticas se construyen en base a procesos de personalización del discurso, en cuya construcción se debilitan, o cambian de sentido, los postulados que sustentan los discursos o las prácticas que les han precedido. Tanto más cuando, como sucede actualmente, cada vez se da una mayor proliferación de maneras personales de entender los postulados que prescribe el catecismo de la Iglesia católica, en un intento de hacer compatibles en un mismo Credo posturas tan dispares, y donde incluso la parte más dogmática pudiera estar difuminándose.

Resulta perceptible que los comentarios de este sacerdote son genuinos, en el sentido de que siente íntimamente lo que predica. Pero, sin embargo, estas ideas acerca de la comunidad cristiana tras la muerte, que tanta influencia ejerce en el posicionamiento ante la incineración, anclan sus principios en la cita del Catecismo que dice: «La Iglesia permite la incineración cuando con ella no se cuestiona la fe en la resurrección del cuerpo».

En relación con la cremación dice:

«CREMACIÓN

Aunque la Iglesia recomienda la costumbre piadosa de dar sepultura a los cuerpos de los difuntos, se permite la cremación con tal de que no se haga por razones contrarias a la enseñanza de la Iglesia (Canon 1176.3, Catecismo de la Iglesia Católica, 2301).

1. Es preferible que la Misa de Funeral o la Liturgia de Funeral fuera de la Misa se celebra en la presencia del cuerpo del difunto antes de ser cremado (Apéndice Cremación, 411-438).

2. El significado de tener el cuerpo del difunto presente durante la liturgia de funeral se indica a lo largo de los textos de la misa y por medio de las acciones rituales. Por lo tanto, cuando se hagan arreglos respecto a la cremación, el sacerdote de la parroquia tiene que recomendar que: a) luego del velorio, o durante un tiempo de visita, se celebra la liturgia funeral en la presencia del cuerpo del difunto y que después de la liturgia de funeral, el cuerpo del difunto sea cremado; b) la Misa de Funeral termina con la última recomendación en la iglesia; c) en un tiempo apropiado, usualmente algunos días después, la familia se reúne en el cementerio para el entierro de los restos cremados. Durante este tiempo se celebra el Rito de Sepultura en el que se incluirán las oraciones propias del entierro de las cenizas (406.3).

3. Si la cremación ya se ha llevado a cabo antes de la Liturgia de Funeral, el párroco puede dar permiso de la celebración de una Liturgia de Funeral en la presencia de los restos cremados de la persona difunta. Los restos cremados del cuerpo deben de colocarse en un vaso digno. Las parroquias pueden comprar un osario (un recipiente donde se coloca la urna o la caja con las cenizas). En el lugar donde usualmente se coloca al ataúd, puede colocarse una mesa para poner allí los restos cremados. La urna funeral o el osario pueden ser llevados a ese lugar en la procesión de entrada y colocados sobre la mesa antes de que comience la liturgia.

4. Pueden existir circunstancias especiales, tales como preocupaciones acerca de salud o transportación desde fuera del estado o del exterior, que provoquen que la familia tenga que hacer arreglos para la cremación antes de hacer arreglos para el funeral. Si la cremación ya se ha hecho, el sacerdote de la parroquia puede recomendar lo siguiente: a) Una reunión con la familia y amistades para orar y recordar al difunto; b) la celebración de una liturgia funeral; c) una reunión con la familia y amigos para el entierro de los restos cremados en el cementerio durante el Rito de Sepultura.

5. Los restos cremados deben de tratarse con el mismo respeto que se le da a los restos del cuerpo humano, y debe de sepultarse ya sea en la tierra o en el mar. Desperdigar los restos en la tierra o en el mar, o dejar en la casa una parte de los mismos por razones personales, es una disposición final del difunto que la Iglesia no acepta como reverente. Debe dejarse en claro que el entierro en el mar de los restos cremados difiere de desperdigarlos. Si los restos se van a sepultar en el mar deben de colocarse en un recipiente digno y bastante pesado para quedar en descanso final en el fondo del mar».

Se desprende de estos textos que, si bien hay una tolerancia a la cremación, su aceptación plena se condiciona a que no se realice por razones contrarias a la enseñanza de la Iglesia. Entendido de esta manera, muchas, muchísimas cremaciones, quedan excluidas de un trato no discriminatorio por parte de la Iglesia católica.

Interés/desinterés por el destino del cuerpo⁵³

En relación con el destino del cuerpo al morir, en el trabajo de campo he identificado un amplísimo espectro de alternativas que van, desde un despego total por esta cuestión, a un claro convencionalismo acerca de lo que hay que hacer con el propio cuerpo tras el fallecimiento. Carmen, a quien he descrito como una persona que tiene mucha

⁵³ Citar a Shakespeare en una cuestión como ésta, es casi obligado. Inicialmente había previsto utilizar esta cita en el apartado que he dedicado a *Epitafios e inscripciones en las sepulturas*. Sin embargo, debido al contenido específico del epitafio, he considerado que es una muestra importante de la importancia que este autor relevante asigna al destino de los restos humanos. «Shakespeare está enterrado en la Holy Trinity Church de Stratford-upon-Avon, bajo un epitafio que dice: “Buen amigo, por Jesús, abstente de cavar en el polvo aquí encerrado. Bendito sea el hombre que respete estas piedras y maldito el que remueva mis huesos”. Además, una leyenda afirma que en su tumba se hallan las obras inéditas que se sabe que escribió pero que no han llegado a nuestros días».

<http://www.iberlibro.com/blog/index.php/2013/12/13/15-cosas-que-quiza-no-sabias-sobre-william-shakespeare/>

experiencia en estas cuestiones por haber cuidado durante muchos años a su padre y a su madre y haber organizado su ritual funerario, responde con relativo desinterés, sin demasiada convicción, a la pregunta que le formulo en relación con el interés que ella podría sentir en relación con el tratamiento a dar a su cuerpo cuando fallezca. Delegando en la voluntad de quienes tendrán que decidir –apelando, sin decirlo, a esa vieja idea de que la muerte es una cuestión que atañe a los demás–, apunta que, aunque prefiere la incineración, no concede demasiada importancia a esta cuestión, pero sí formula, sin embargo, un deseo respecto a la música que le gustaría se interpretara en su despedida.

Carmen: «Que me incineren y que si quieren hacer algo en una iglesia o en un lo que sea, que lo hagan..., pero les voy a pedir que pongan una canción que a mí me gusta. Es la canción de *Smile*, que lo que dice es: Sonríe...; en los momentos duros en los que el ánimo está bajo, en los que no crees que va a salir el sol, Sonríe...».

En sentido similar, cuando he preguntado a Joaquín, que se manifiesta agnóstico, y que guarda el triste recuerdo de haber enterrado a dos hermanos menores, veinteañeros, al referirse al último hermano en fallecer, dice que, debido a que tenían panteón familiar y a que su padre no manifestara dudas acerca del entierro, lo enterraron.

Joaquín: «Le enterramos e hicimos el funeral. Posiblemente fui yo el que tomó la iniciativa, por que mis hermanos son varios, distintos, y mi padre delegaba estas cuestiones».

Al narrar estos hechos, Joaquín que también es arquitecto y que tiene una relativa afición a pensar en el diseño de los cementerios, se manifiesta con apatía, dando a entender que el tema no le interesa. Lo plantea, casi, como un trámite administrativo, y le incomoda hablar de ello. Por eso, cuando le pregunto acerca de lo que querría para sí mismo, dice, con despreocupación:

Joaquín: Incinerar. Estas cosas no tienen importancia, no tienen importancia, ni teórica, ni conceptual, y se hace lo más práctico, que, por supuesto, es quemar. Por higiene. Creo que en mi familia, ahora todos preferirían incineración. No lo hemos hablado, pero lo supongo, aunque sin grandes reflexiones.

Pero este debate, acerca del destino de los restos mortales, que algunas personas lo plantean en el ámbito del practicismo, podría guardar relación con una vertiente más espiritual del sentido que se asigna a la vida, y a la muerte:

Joaquín: «Está en relación con el significado personal del mensaje del significado que una persona quiera dar a su muerte y a su memoria. De vincularlo a lugares que han sido especialmente significativos para esa persona: el mar, el monte, el huerto, su pueblo de origen, su hogar... Aquello que ha sido como su lugar afectivo...».

De este comentario se desprende que el debate no es insustancial. Antes de debatir el destino del cuerpo surge la lógica de vincularlo con la biografía del personaje, con «el significado que una persona quiera dar a su muerte y a su memoria», como expone Joaquín. Incluso expone la idea de que es diferente organizar el destino de su propio cuerpo o el de los demás, porque al pensar en los demás aflora la reflexión acerca de la conve-

nencia de hacer lo que suponemos que ellos hubieran querido. Aquí marca su fuerza la tradición, las razones que movieron a los antepasados a tener su propio panteón, el panteón familiar, que analizaré más adelante en mayor detalle.

Pero al comentar estas cuestiones, sobre todo cuando piensa en sí mismo, y cuando además me intereso por otros episodios del ritual funerario, las cenizas, el funeral, etc., Joaquín es coherente con la poca importancia que asigna a estas cuestiones, y dice:

Joaquín: «Enterrar en el panteón familiar! Tenemos panteón, pero yo no haría nada por tener un panteón familiar. No lo he pensado demasiado, pero si la alternativa fuera ir a un nicho de esos de la pared, pues, probablemente sería ir al monte, o no sé...

No, pero ni me gusta ni me disgusta (se refiere al aventamiento de sus cenizas). Quiero decir que no lo he pensado. En un principio quiero lo normal, lo mismo que lo del funeral, que me da lo mismo que me hagan un funeral...».

Pero en el amplio intervalo de alternativas que he anunciado, otras personas manifiestan distintas opiniones. Lo hemos visto en el caso de Luís, que, por el detalle de las instrucciones que trasmite, bien se le podría situar en el extremo opuesto a Joaquín. Entre ambos extremos, los casos de muchas personas que, cuando otorgaron testamento, incluyeron en el mismo una cláusula relativa al ritual funerario. Es el caso, por ejemplo, de Bixenta, una mujer íntimamente creyente que falleció a los 97 años, y que había dispuesto en su testamento⁵⁴ otorgado el año 1973:

«PRIMERA: Declara profesar la Religión Católica, Apostólica y Romana, en cuya fe vive y desea perseverar y morir. Deja lo relativo a su entierro, funeral y bien de alma, encomendado a la piedad y afecto de su esposo e hijos que más adelante se mencionan».

Con este tipo de manifestación, Bixenta (me consta que pensaba de este modo), y muchas otras personas de edad avanzada, están transmitiendo su deseo de que el ritual funerario que se les dedique sea realizado al modo tradicional, pues posiblemente ni se les ha ocurrido pensar que pudiera haber una alternativa diferente a ser enterradas en el cementerio, a que se celebrase un funeral en *su* iglesia, y a que se aplicaran unas misas en beneficio de su alma, como antes se había hecho con sus padres.

El tanatorio, un paso obligado

En la práctica totalidad de los casos, el destino primero del cuerpo tras el fallecimiento es el tanatorio. Es el lugar que ha sustituido a la casa, y en él transcurre una parte importante del ritual, que en parte está condicionado por el cumplimiento de unas normas obligadas, como he descrito al analizar el sector funerario.

⁵⁴ En páginas anteriores he desposeído de valor significativo a este tipo de declaración de voluntades, habida cuenta de que, en general, son simples rutinas incrustadas, provenientes de una tradición anterior, cuando el testamento, que ahora llamamos civil y tiene principalmente significado económico, anteriormente era el lugar idóneo donde formular, y hacer que se cumplieran, este tipo de deseos.

Desde la perspectiva del cumplimiento de estas obligaciones –estoy por lo tanto excluyendo la perspectiva humana, religiosa, espiritual, etc.–, lo primero que se debe realizar es dar el parte del fallecimiento al servicio público de salud⁵⁵. Desde ese servicio mandarán personal médico para que certifique la defunción y emita el llamado «Certificado Médico de Defunción». El médico o la médica que acuda al lugar donde se ha producido el fallecimiento, pedirá a los familiares que se retiren, para poder así practicar el acto médico de verificar la muerte. En cuestión de uno o dos minutos saldrá de la habitación y certificará la muerte en un documento oficial de una única página, Mod. CMD-BED-E, cuyo encabezamiento dice:

CERTIFICADO MÉDICO OFICIAL
HERIOTZA ZIURTAGIRI MEDIKUA

Éste es el trámite necesario para proceder al traslado de la persona difunta al tanatorio.

Posterior o simultáneamente, la práctica habitual consiste en llamar a una empresa de servicios funerarios, la cual activará todos los mecanismos necesarios para el cumplimiento de los procedimientos administrativos, principalmente los relativos al entierro y/o cremación, pero también los relativos al funeral, sea éste de la índole que sea.

- Pone a disposición de la familia la utilización de los servicios del tanatorio.
- Realiza el contacto con la iglesia para la práctica del funeral.
- Organiza un cierto ritual funerario en la que llaman sala multiculto y en la que ofrecen los servicios de un presentador-conductor del acto, que hace una glosa de los méritos del difunto, según datos que obtiene de la propia familia, y da entrada a los músicos contratados para el acto.
- Ofrecen los servicios de entierro o cremación, y el aventamiento de cenizas en el mar si así se desea.
- Ofertan la conversión de las cenizas en forma de un diamante, para preservar «su mejor recuerdo», dicen.
- Disponen de servicios de floristería, música, gestión de esquelas, recordatorios, etc.
- Además, desde la perspectiva económica o comercial, le recordarán sus derechos en el caso de que tenga convenida una póliza de seguros, y le ofrecerán financiación, si fuera necesaria.
- Pondrán a su disposición los servicios de asesoría jurídica para tramitar la baja de la Seguridad Social y la obtención del certificado de últimas voluntades, imprescindible para la posterior ejecución del testamento.

Dado que pocas familias están «preparadas» para el fallecimiento de un ser querido, el trabajo de organizar el funeral, el entierro, los trámites administrativos, etc. aparentan ser muy complicados. Por ello, uno de los puntos de reclamo comercial de las empresas

⁵⁵ En el caso de la CA.V./E.A.E., hay que comunicar a OSAKIDETZA, llamando al teléfono 112 (o el 4611), para que certifiquen la muerte de esa persona.

funerarias es la oferta llave en mano, de todos los servicios funerarios con una simple llamada telefónica. En el díptico comercial de una de ellas, se dice:

«En caso de fallecimiento, haga su primera llamada al XXX XXXXXXX, y nosotros nos encargaremos de todos los trámites con cualquiera que sea su Compañía de Seguros.

Porque le informamos que Ud. tiene derecho a elegir libre y directamente sus Servicios funerarios y de Tanatorio con la Funeraria que desee.

Trabajamos con todas las Compañías de Seguros: Santa Lucía, Mapfre, Cisne, Finis-terre, Ocaso, La Preventiva, Norte Hispania, Previsora Vizcaina...».

En general, el empeño de las empresas funerarias consiste en dar cobertura completa a la demanda de servicios que surgen tras la muerte. Así, al describir una de las empresas más importantes de La C.A.V./E.A.E., cuál es su «misión», dice:

«Satisfacer todas las necesidades de los familiares y allegados de los fallecidos, ofreciendo un servicio de calidad, cercano, cálido y adaptado a las necesidades de los clientes, basado en la amplia experiencia y profesionalidad de nuestro equipo humano. Siempre recordando el medio ambiente».

Y, para cumplimentar tal «misión», destacan sus principales «valores»:

- «Profesionalidad.
- Cercanía: Estar al lado del cliente siempre que sea necesario.
- Orientación al cliente: Sensibilidad hacia las necesidades que pueda tener el cliente para poder satisfacerlas.
- Equipo Humano: Equipo humano implicado, cualificado y capacitado que busque la mejora continua y la aportación de valor a la empresa y al cliente.
- Innovación: Organización orientada a la mejora continua y al cambio y que persigue la aportación de valor al cliente de forma sistemática».

De estos enunciados se desprende un planteamiento empresarial común con la generalidad de empresas de servicios. Sin embargo, una cuestión que podría suscitar una cierta curiosidad, si no lo hubiera descrito ya, es la relativa a «siempre recordando el medio ambiente». Acerca de la propensión a vincular el proceso de destrucción o descomposición del cuerpo con la naturaleza, con el medio ambiente, hablaremos más adelante, al referirnos a la alternativa incineración/inhumación y al analizar el cementerio, pero resulta de interés constatar que los nombres de las salas del tanatorio de la Vascongada de Donostia, por ejemplo, a pesar de estar situado en un polígono industrial-comercial, y no en una verde pradera, sean los de los montes con mayor significado emotivo de la comarca de Donostialdea, o de Gipuzkoa: Uliá, Urgull, Santiomendi, Txoritokieta, Adarra, Belkoain, Errekalde, Oriamendi, Andatza y Mendizorrotz.

Al enunciar estos nombres, y compararlos con los habituales de los cementerios, el cementerio de Polloe, por ejemplo, se constata una migración de los nombres religiosos de sus calles –San Rafael, Santa Teresa, San Antonio, etc.–, a los nombres que, al margen de la religión, están inspirados en la recuperación de la naturaleza, de los espacios naturales.

Del análisis más detallado de la oferta funeraria, destaco algunos ejemplos que muestran la diversidad de los servicios que prestan:

- Financieros: «Para poder pagar...».
- Floristería: Además de la oferta habitual de ramos y coronas, algunas empresas funerarias ofertan la posibilidad de que los conocidos y amigos hagan llegar, vía Internet, una rosa blanca a los familiares del difunto. Dicen: «Acompañe con una rosa blanca su mensaje personal. Una rosa blanca representa la amistad...».
- Correspondencia personalizada: «A tu lado en los momentos difíciles...».
- Joyería: Ofrecen la conversión de los restos orgánicos del difunto en un diamante. Le llaman: «Un recuerdo lleno de vida»; «Los diamantes *MEMORY DIAMOND* están...».
- Música para el recuerdo: Los tanatorios ofrecen la posibilidad de incluir música personalizada en el ritual que se pueda celebrar en el tanatorio. El repertorio musical de una de las empresas funerarias, del grupo *Mémora*, se ampara en el eslogan de «Una despedida especial es una despedida en armonía».

Cuando estas empresas analizan los procedimientos de control del servicio que prestan utilizan buenas herramientas de gestión. Así, tras el servicio que realizan, remiten a la persona que contrató los servicios funerarios un cuestionario, que llaman de *percepción de la calidad* de los mismos. El cuestionario es importante, porque muestra cuáles son los elementos de satisfacción que persiguen. Pretenden también, conocer el nombre o la empresa *prescriptora* de los servicios, pues saben que, cuando una persona fallece en un hospital, o en una residencia de ancianos, los familiares, casi siempre desorientados, aceptarán de buen grado el teléfono de una empresa funeraria.

Éstas son las preguntas que formula una de las principales empresas funerarias de Gipuzkoa, lo cual podría orientarnos hacia dónde pretenden dirigir sus mejoras de gestión.

ACOGIDA:

- La facilidad de entrar en contacto
- El tiempo de espera al teléfono
- La cordialidad del interlocutor telefónico
- La calidad de acogida por parte de nuestro personal
- El confort e intimidad de nuestros locales de recepción

CONTRATACIÓN Y ORGANIZACIÓN DEL FUNERAL:

- La atención recibida por nuestro asesor
- La variedad de productos y servicios
- La claridad de la información de productos y servicios
- La información en torno a la organización del funeral
- La interpretación de sus deseos personales
- La claridad y explicación del presupuesto/tarifa

FACTURACIÓN Y PRECIOS:

- La calidad del servicio respecto al precio
- La conformidad de la factura respecto al presupuesto
- Las condiciones de pago ofrecidas

RECOGIDA Y PREPARACIÓN:

- Tiempo de espera hasta el traslado al tanatorio
- La actitud del personal en la recogida del difunto/a
- La atención de nuestro personal al fallecido/a (sic...)
- Cumplimiento de horarios previstos
- El cumplimiento de los compromisos acordados

EL VELATORIO:

- La presentación del fallecido/a
- La intimidad y confort en la sala velatorio
- La limpieza y estado de la sala velatorio
- La atención del personal en el tanatorio
- La estancia en general en el tanatorio
- La ceremonia en el tanatorio

SOBRE EL SERVICIO:

- La calidad y el estado de las flores servidas
- La calidad de los servicios complementarios (esquelas...)
- El aspecto de los vehículos de acompañamientos
- El aspecto del féretro (limpieza-estado)
- La corrección de la vestimenta de nuestro personal
- El comportamiento de nuestro personal durante el servicio

Finalmente, en el propio cuestionario, se interesan por estos dos temas:

- Destacan el compromiso de la empresa con el Medio Ambiente
- Y preguntan: ¿Recomendaría nuestros servicios?

Completando este aspecto de la gestión del servicio, ofrecen, además, una «Tarjeta de Confianza», «para que usted y sus allegados puedan utilizarla sin ningún cargo adicional asociado y beneficiarse de facilidades y ventajas en la prestación de servicios funerarios».

Todas estas cuestiones son importantes, pero, de entre todas, destacaré que los puntos que considero más necesitados de nuevos comentarios son los relativos a: la claridad y explicación del presupuesto/tarifa; la actitud del personal en la recogida del difunto/a; la atención de nuestro personal al fallecido/a (sic...); la presentación del fallecido/a; la ceremonia en el tanatorio; la corrección de la vestimenta de nuestro personal; y el comportamiento de nuestro personal durante el servicio. De alguno de estos temas hablaremos a continuación; de otros, más adelante.

Una cuestión que se debate con acalorado interés es el coste de los servicios funerarios. En la parte que he dedicado al análisis del sector funerario en la sociedad vasca he apuntado que en el informe (G.V., 2010) se destaca que el coste medio de los servicios funerarios que prestan las empresas funerarias oscila en una horquilla de 1.800 € y 2.800 €.

Con ocasión del reciente fallecimiento de Bixenta, en marzo de 2014, su familia quiso celebrar un ritual funerario que en términos económicos se pudiera catalogar como «sencillo», pues nadie de su familia sentía necesidad de este tipo de vanidades. Con la precipitación y desinformación con que se contratan estos servicios, la factura correspondiente fue la siguiente:

Arca –SANDAL– R-190	1.044,75 €
Manipulación y eliminación de residuos	14,00 »
Mesa y libro de firmas	30,63 »
Esquela, Berria 2 Zutabe	246,00 »
Flor. Corona Mod. Nº 5	383,25 »
Tramitación gestoría 2	77,81 »
Impreso Certificado médico Defunción	4,00 »
Polloe panteón.	560,42 »
Inscripción en lápida emplomada.	100,00 »
Tramitación y prestación servicio fúnebre	719,25 »
Servicio acondicionamiento	313,69 »
Servicio recogida	204,48 »
Servicio Tanatorio	460,00 »

Todo ello da un total de 4.158,28€, que al aplicarle el IVA (867,20 €), que aunque distinto para cada epígrafe resulta ser el 20,85% como tipo medio, hace que el coste total del servicio funerario fuera de 5.025,48€.

Esta factura podría servir como base para el debate acerca de cómo orientar algunas prácticas rituales, habida cuenta de que una respuesta frecuente en relación a las alternativas funerarias ha sido: «lo más barato». Y la incineración, por ejemplo, resulta más barata que la inhumación en un cementerio; y el vertido de las cenizas en la mar o en el monte, o incluso no retirarlas del tanatorio, puede resultar más económico que depositar las cenizas en el cementerio, lo cual conlleva, además, la práctica de grabar en una lápida el nombre y las circunstancias de la persona difunta.

Una panorámica desde el tanatorio

El comentario más frecuente de la gente a quien he preguntado su opinión acerca de los tanatorios ha sido negativo. El tanatorio es un lugar triste, despersonalizado, casi industrial, donde prima el trabajo repetitivo de ciertos actos que no consiguen dar un tono adecuado a lo que allí se realiza. Les falta solemnidad, emoción, referencia a lo público, simbolismo, etc., dicen las personas entrevistadas. Les falta ritual, digo yo.

Desde perspectivas distintas, Fermín, un hombre ya jubilado y que conoce muy bien el territorio y las tradiciones del País, y Joaquín, que ya he presentado como archi-

tecto y persona que utiliza más adjetivos que sustantivos, que valora lo cualitativo sobre lo cuantitativo porque es amante del detalle, de lo equilibrado, etc., tienen sus ideas respecto a la *calidad* de los tanatorios:

Fermín: «Los tanatorios son necesarios porque actualmente no se quiere tener demasiado contacto con la muerte; pero no los puedes mejorar demasiado porque son muy fríos. A mí me parecen absolutamente fríos, sobre todo lo que llaman la sala multi-culto».

Joaquín: «Me parecen terribles, terribles, pero ahí influye, probablemente, mi deformación profesional. Yo prefiero mil veces una iglesia que un tanatorio, porque el espacio es mejor, no porque sea religioso. Creo que los tanatorios deberían tener otra componente más emotiva; mejorar la configuración de los tanatorios, de los espacios..., pero ahí entra mi carácter profesional, que de alguna forma te influye muchísimo.

He estado en el de Coca Cola⁵⁶, y eso sí que he dicho: ¡Aquí no me traéis, eh!; ¡a mí, a Coca Cola no me traéis, eh!... Pero es un asunto profesional. El sitio no me gusta, es más bonito el sitio de Zorroaga; lo que no puede estar un tanatorio es entre industrias, en un polígono industrial, en una carretera. Es una cuestión de principios: ¡Yo aquí, no! El de Polloe está bien, el de Polloe, ése pequeñito, que bajas que subes y tal, está recogido..., ahí, al lado del cementerio, pues me parece suficiente. Preferiría que fueran de otra forma, que fueran espacios más dignos, más importantes...».

La referencia a lo público, a lo institucional, es frecuente. Creo que existe una vinculación entre lo público y lo solemne, pues se supone que lo privado, al contemplar excesivamente los resultados de la cuenta de explotación, no tiene el anhelo de lograr lo que aparentemente sería superfluo. En discurso cruzado, simulado, se manifiestan Joaquín y Javier, el director de una empresa funeraria:

Joaquín: «El problema es que los tanatorios son empresas privadas. Todos los tanatorios funcionan como empresas que, no sólo tienen planteamientos económicos, sino que les da lo mismo poner un tanatorio en Rekalde, en un polígono industrial...».

Javier: «En muchos casos no hay que dejar de pensar que esto es un negocio y organizar un acto civil de este tipo conlleva sus gastos, no es gratuito, porque habría que poner un vaso de vino, un canapé. Nosotros lo podemos hacer, pero no se hace, porque la gente no está para pagar extras en el tanatorio; incluso la gente no está para pagar los gastos del tanatorio y suelen dejar al difunto en el depósito⁵⁷».

La dificultad del tanatorio para dar una buena oferta resulta más evidente cuando la persona difunta no es creyente, y sus familiares y amigos, en sustitución de un funeral religioso o laico, optan por celebrar un acto ritual, a modo de despedida, en la que llaman sala multi-culto, o multi-confesional. Sucede, además, que en el relativo desconcierto que se genera en la celebración de los actos rituales en el tanatorio, algunas personas que se sienten no-creyentes no cuentan con los recursos o habilidades sociales para organizar

⁵⁶ Nótese la manera desdeñosa utilizada para designar al más importante tanatorio gipuzkoano. Se refiere al de la Vascongada, en el barrio donostiarra de Rekalde.

⁵⁷ La opción más económica consiste en dejar al difunto en el depósito del propio tanatorio, sin contratar la utilización de la sala-velatorio, y la posterior incineración en el féretro más sencillo.

un ritual personalizado, biográfico, y deambulan en esa zona difusa, entre lo religioso y lo laico, causando carencia de sentido a lo que allí se hace.

Incluso, aunque hay síntomas de que esto va desapareciendo, el tanatorio suele, o puede ser o haber sido, un espacio de confrontación de lo religioso con lo civil, pues no está del todo abandonada la práctica de negar apoyo litúrgico, el responso por ejemplo, a las personas que hubieran optado por la cremación, por ser ésta una práctica que, desde la perspectiva de ciertos sectores de la Iglesia católica, agita los cimientos de la promesa de la resurrección. De hecho, sea debido a la falta de sacerdotes, o al hecho de que la Iglesia quiere que las celebraciones religiosas se celebren en una iglesia, y la sala multi-culto de un tanatorio no lo es (no está consagrada), la presencia de los sacerdotes en el tanatorio es matizada.

Javier: «No, no tenemos un sacerdote habitual aquí. Normalmente lo trae la familia. Tenemos una capilla, que es una capilla que no está consagrada, porque son normas canónicas las que impiden que las capillas de los tanatorios estén consagradas. Por eso, en esta capilla no se pueden celebrar misas. Se hacen celebraciones de respensos.

En ese espacio, que llamamos multiconfesional, hay una cruz y unas velas, pero en el momento que lo pide una familia de otro tipo de comunidad religiosa, o cuando no son religiosos, se quitan esos símbolos, o se pueden poner otros, o no se coloca ninguno... La mayoría de la gente no quiere ni la cruz, ni las velas...

Nosotros, lo que tenemos es una relación con unas monjitas que suelen venir a hacer respensos en aquellos casos en que no venga ningún sacerdote... No les pagamos porque no están en nómina, pero les damos una cierta cantidad... Hablamos con el obispado y les pareció buena idea que a determinadas familias no se les dejara solas en aquellas situaciones, sobre todo en ceremonias de incineración, en las que los difuntos no pasan por la iglesia, no pasan por la misa funeral, pues normalmente de la sala velatorio se pasa al horno crematorio, y ahí se hace la incineración. Entonces, había que darle una salida a una situación que se quedaba como muy fría. Entonces, lo de las monjas es una pequeña ceremonia de despedida.

Normalmente se pasa de la sala velatorio a esta capilla multiconfesional; ahí se hace el ritual que cada familia quiere, en la forma que ellos quieren. Si son católicos y quieren la asistencia de un sacerdote, lo traen, o vienen las monjas y le hacen el responso; si por el contrario son musulmanes, pues organizan el ritual usual con sus clérigos; si son mormones, o son judíos, o son testigos de Jehová, lo realizan ellos. Pero también hay gente que no tiene ninguna confesión religiosa, y entonces lo organizan a nivel de despedida civil. Ellos mismos vienen con proyectores, con música, con diapositivas, como ellos quieran celebrar esa ceremonia de despedida. Nosotros les cedemos el uso de la instalación y los medios audiovisuales, si los necesitan».

Y en el ámbito de la confrontación también, el tanatorio es en ocasiones un espacio de luchas, de desavenencias en el seno de las familias, pues la diversidad actual de modelos familiares, la crisis económica, el descreimiento o la religiosidad entendida de una manera menos rígida, menos dogmática, se manifiestan en el momento de toma de decisión respecto a las prácticas y los servicios a contratar. En la conversación con el director de una de las funerarias más importantes de Gipuzkoa, surge el tema del conflicto familiar al encargar los servicios del tanatorio, pues, en ocasiones, no resulta fácil discernir

quién tiene, en el ámbito de la familia, la capacidad de decidir, cuando hay conflicto de intereses. Incluso resulta un problema discernir quién tiene el derecho sobre las cenizas.

Javier: «Si es una familia que se lleva bien, que todos los hermanos se llevan bien, sí que existe ese reparto en relicarios. Hay otras familias, en que fallece un familiar suyo, sea padre, madre o tío, y no quieren saber nada del fallecido; incluso optan por no utilizar los servicios de tanatorio, las salas, y dejan al fallecido en el depósito del tanatorio, en las cámaras frigoríficas. En esos casos, no hacen la vela del cadáver, ni hacen tampoco la ceremonia de despedida, en el sentido social. Esto no es lo normal, no es lo habitual, pero suele suceder.

Legalmente no está perfectamente definido. No existe ninguna normativa legal que diga quién tiene el mando. Lo que pasa es que nosotros intentamos siempre poner de acuerdo a los familiares. Intentamos mediar o gestionar. Nosotros tampoco nos podemos vincular, porque al final generaríamos un conflicto hacia nosotros...

Normalmente se acepta la decisión de la viuda, que es la que últimamente ha convivido y es la que puede aportar, de alguna forma, que la voluntad de su fallecido esposo, era que al fallecer sus cenizas fueran a Salamanca... Por eso, suele ser conveniente, y a veces es lo que hace la gente, predeterminar su voluntad, suele decir cuál es su voluntad».

Con este último comentario Javier refuerza la idea acerca de la conveniencia de realizar el testamento vital.

Sin embargo, a pesar de las objeciones apuntadas, el tanatorio presta un servicio muy importante. Hay personas que se cuestionan acerca de si el servicio que estos prestan, en tanto que permiten la externalización de los ritos que se hacían en casa, es un signo de progreso o no. Para algunas personas, la exclusión que hacemos de los muertos, justo al morir, es un signo de retroceso de civilización, pues no cabe duda de que la intensidad del recuerdo, que se encarna en relación con la muerte, es diferente cuando el lavado, el velatorio, los rezos, las visitas, la presencia del difunto sobre la cama de la alcoba principal de la casa, la salida al cementerio, etc., se hacían en casa, a cuando, como ahora, se hacen en el tanatorio.

Cuando he preguntado a Fermín, que ya ha cumplido los setenta, cómo recordaba su «primer muerto», cómo fue la primera ocasión en que fue consciente de la muerte de alguien, le aflora el recuerdo de todos los ritos que se hacían en la casa. Esto le permite tener criterio propio en relación con los tanatorios actuales.

Fermín: «... y, de repente, *abú*, que era como le llamábamos cariñosamente a mi abuelo, pues que se está poniendo peor..., hasta que un día..., en ese silencio que se produce en una familia en donde estábamos nosotros, entonces mi padre, mi madre, mi tía, mi abuelo, y una chica de servicio que teníamos —de esas que se casaban en casa, la he conocido toda mi vida—, pues, de repente, una especie como de movimiento..., un cuchicheo..., y una especie de querer mis padres que no viésemos aquello. Sin embargo, yo me fui en un momento a la alcoba, y le recuerdo perfectamente, perfectamente, cómo estaba tumbado en la cama, y estaba con una servilleta que le habían puesto atada, pues para que tuviese la boca cerrada, porque entonces no había funerarias, ni tanatorios, ni todas esas cosas... Eso lo recuerdo perfectamente, como si lo estuviese viendo hoy. Y cómo también había una especie de ¿esto que no lo vean los niños...!».

Y, cuando después le he preguntado nuevamente acerca de lo que piensa de los tanatorios, del mismo modo a como lo hacen otras muchas personas, lo interpreta en versión comercial, como un negocio, si bien reconoce su utilidad. Posiblemente sea la palabra «frío» –y no es una cuestión de temperatura– la más recurrente al hablar de los mismos.

Fermín: «El tanatorio es una oficina para gestionar la muerte. Me parecen muy fríos, revistas, periódicos, caramelos, una mesa, una antesala, una especie de alcoba separada por un cristal, donde está el cadáver del pariente o del amigo, y una serie de personas que llegan allí diciendo tonterías. ¡Qué bien está!, ¡Es que está mejor que en vida!, ¡qué bien lo han arreglado! Me parece absolutamente frío.

Pero sin embargo son necesarios porque la gente, cada vez más, quiere vivir más alejada de la muerte, y entonces no la quiere tener en casa: ¿Y quién pasa la noche con el muerto que lo tengo al lado, en la cama del cuarto de al lado? Por eso, rápidamente, ¡oye, que está muy mal el *aitona*, el *aita*...! Entonces, rápidamente al hospital. Le certifican, le hacen las cosas, y ahí, con un sistema de información preferencial o privilegiada, viene la lucha económica del tanatorio tal, el tanatorio cuál, porque es un pingüe beneficio el tema de la muerte. (Catálogos de ataúdes, flores, coronas...).

En este relato, Fermín repasa aspectos importantes del ritual: Por un lado, hace un juicio crítico, aunque positivo, de los tanatorios; reconoce una cuestión importante del sector funerario cuando ironiza por la lucha comercial por «captar» un cliente; expone esa difícil convivencia que tenemos con el mundo de los muertos; se duele, en el fondo, por el abandono de esa manera tradicional de realizar el aseo, el vestido, los rezos, las velas, el crucifijo, las pastas sobre una mesita, el pañuelo para mantener bien cerrada la boca del difunto, etc., que él recuerda que se hacía cuando todavía era un chaval.

En relación con las prácticas en el tanatorio, una alternativa cada vez más debatida se remite al hecho de exponer, o no exponer, el cadáver a la vista de los asistentes. Si bien la exposición del cadáver es la práctica más habitual, actualmente se están extendiendo dos tipos de prácticas: una consiste en exponer ante las visitas el féretro que contiene el cadáver, pero manteniéndolo cerrado; otras personas, sin embargo, optan por no enseñar ni siquiera el féretro.

Creo haber constatado que las familias que optan por no exhibir de ninguna manera, ni el féretro abierto ni cerrado, son más proclives a suponer que con la muerte se acaba todo, que el muerto ya no *está* allí, haciendo suya aquella idea, que al hablar del sector funerario he anticipado, según la cual no se puede *estar* muerto, no se puede *estar* muerta, porque los muertos no *son*.

Esta es, pues, una práctica que va en aumento, tanto debido a la influencia de ver el cuerpo cadáver desde la perspectiva de finiquito, –se acabó–, como por la incidencia económica del coste de los servicios. De hecho, en ocasiones, por cuestiones de economía, se utilizan los servicios del tanatorio para el depósito del cadáver hasta transcurridas las horas preceptivas antes del entierro o la incineración, y no se demanda ningún otro servicio.

Pero en general, aunque decreciendo, la exhibición del cadáver es la práctica más habitual, y a esa exhibición se le asigna una valoración de muy diferente sentido. Para algunas personas, la forma de vestir al difunto, incluso manteniendo sus joyas –pen-

dientes por ejemplo–, y de maquillarle con las técnicas que aporta la tanatopraxia y la tanatoplastia, es muy importante; para otras, en cambio, es una práctica en absoluto consistente. En Hernani, una población cercana a Donostia, existen dos funerarias. Con ocasión del fallecimiento de José –ese hombre que ya conocemos y que falleció a edad madura–, su esposa, que no tuvo fuerzas para acudir al tanatorio, se manifestó contenta porque le habían dicho que «le habían dejado muy guapo». Dijo, además: «¡Sí, es un chico que tiene mucha fama; los deja muy guapos; ha estudiado en Alemania!».

Con notoria ironía –lo acabamos de ver –, Fermín ha dicho: «¡Qué bien está! ¡Es que está mejor que en vida! ¡Qué bien lo han arreglado!».

Pero hay ejemplos que muestran que algunas personas ponen condiciones al modo en que desean ser expuestos después de muertos.

En el testamento vital de Luís, al analizarlo ahora en relación con esta cuestión, hemos visto su deseo.

Luís: «En caso de enfermedad que me desfigure, NO ME EXPONGAIS, cerrad la caja y a lo sumo poner una foto fuera.

Ponedme en un ataúd muy, muy sencillo con un crucifijo pequeño en la tapa.

Que me vistan con ropa normal, pantalón azul marino y camisa clara o blanca, sin corbata.

De no ser absolutamente necesario que no me maquillen».

De modo diferente a como lo quiere Luís, otras personas no desean ser expuestas, porque, simplemente, aunque esto en realidad no es nada simple, no va con su manera de ser. Con ocasión del fallecimiento de Alfredo Bayón (2014), un profesor universitario, sus amigos, que organizaron un acto de recuerdo-homenaje-despedida, acordaron utilizar el tanatorio solamente para los servicios de depósito y cremación, y cuando el empleado de la funeraria les ofertó el servicio de exposición del cadáver, Txemi, el profesor y amigo que asumió el control del ritual que se le debía aplicar, manifestó que «¡cómo le iban a exponer, ahora, si se había pasado toda la vida ocultándose de los demás!» Se refería a esa afición tan suya de sentirse a gusto solamente con sus verdaderos amigos; sin ostentación, siempre desde la discreción.

Las alternativas posibles en los tanatorios no son siempre uniformadoras, pues, cualquiera que sea el área de interés, sucede que no todos los casos se resuelvan de la misma manera. No es cierto, como con demasiada generalidad se dice, y lo he comentado ya, que la muerte nos iguala a todos, pues, la biografía de la persona, sus familiares, sus amigas y amigos, etc., condicionan las prácticas en el tanatorio.

Este hecho es de gran trascendencia, porque hay biografías que casi marcan una trayectoria ritual, porque tienen una auténtica historia que contar; hay casos en que el grupo familiar o de amigos tiene recursos suficientes, principalmente de relaciones y habilidades sociales, para dar un paso adelante en la construcción de nuevas formas rituales, y saben y quieren dar forma y contenido al acto de despedida que en el propio tanatorio se celebra, aunque el espacio a utilizar sea esa sala multi-culto, que tan lejos está de poder ser considerada un lugar antropológico.

Tomando en consideración el contexto familiar y social, relataré, a modo de ejemplos, tres casos que he presenciado en el tanatorio, y que convertiré en tipologías diferentes:

- Persona de edad avanzada, actividad social moderada, débil estructura familiar y reducidas amistades.
- Persona de edad avanzada, actividad social moderada, fuerte estructura familiar, y reducidas amistades.
- Persona madura, muy amplia actividad social, y fuerte estructura familiar y arraigo social.

El caso de Maribel: Maribel, mi prima, tenía 88 años, era viuda y no tenía hijos. Falleció el 6 de diciembre de 2013. Debido a su deteriorada salud, a que no tenía autonomía suficiente, cuando ya no era capaz de vivir en su casa, incluso contando con una cierta ayuda externa, sus familiares, representados por una prima por cada rama familiar, acordaron trasladarla a una residencia de ancianos. Allí vivió, desde la muerte de su hermana acaecida seis meses antes, en una residencia de ancianos que ella rechazaba: «¡me quiero ir a casa!», decía. Pero no tenía casa; bueno, casa sí tenía, ladrillos sí tenía, pero era una casa sin calor de hogar, sin los servicios mínimos que hicieran posible convertir aquella casa en el *hogar* donde se pudiera realmente vivir la enfermedad y la dependencia, porque cuando se es mayor resulta muy excepcional el hecho de conseguir vivir en casa, como lo he tratado de mostrar cuando, al principio de este trabajo, en el capítulo titulado *Cómo quieres morir*, he analizado la etapa de enfermedad y dependencia.

Sus familiares más próximos eran, seis primas y primos, todos y todas relativamente mayores, dos por línea materna y cuatro por línea paterna. Con algunos de los primos, pero principalmente con sus primas, sí tenía una relación de acompañamiento, y amistad también, y, de hecho, le visitaban con frecuencia. Eso era todo, pues no había amigas al margen de esa reducida familia.

Cuando falleció, las mismas dos primas que habían gestionado su ingreso en la residencia, acordaron trasladar su cadáver al tanatorio de Zorroaga, de la funeraria Polloe, del grupo *Mémora*. Allí dispusimos de una bonita sala-velatorio, contigua al espacio donde se la expuso a familiares y amigos, en un bonito féretro abierto.

Los servicios de la funeraria ayudaron a los familiares a redactar la esquela, que se publicó en el DV, porque éste era el periódico que Maribel siempre había leído, cuidando esta vez de no cometer el error de seis meses antes, cuando falleció su hermana Ana Mari, de olvidar en la esquela el nombre de una de las seis primas. Debido a que las esquelas, utilizando un lenguaje de producción industrial, se hacen casi a troquel, en la misma se reflejó algo acerca de lo cual convendría reflexionar. Se decía: «Falleció el 6 de diciembre de 2013, a los 88 años de edad, después de recibir los Santos Sacramentos y la Bendición Apostólica de Su Santidad», cosa, esta última, que no era cierta, pues ningún sacerdote le atendió en sus últimos días. Ella no demandaba la presencia de un sacerdote, aunque era consciente de que se estaba muriendo.

En el velatorio no hubo visitas; solamente acudieron los primos y primas, y alguno de los hijos de estos; pocos. No se veló el cadáver durante todo el tiempo disponible.

¿Qué hacer con un cadáver durante tanto tiempo, en nuestro ya estilo mortuario de escasa relación entre vivos y muertos? No hubo lágrimas; todos estábamos de acuerdo (¿demasiado fácil?) en que morir era lo mejor que le podía haber pasado. Más que pesar, creo que vivimos un relativo alivio al sentirnos liberados de la preocupación de tener que atenderle en una vida que cada vez era más complicada, porque cuidarle, visitarle, administrar la marcha de su casa, ver su deterioro, etc., era un trabajo, un esfuerzo, que, pasa casi siempre, cansa.

Cuando el día 8 tocaba trasladar el cadáver al cementerio de Polloe para ser enterrada en el viejo panteón familiar de su línea materna, en el tanatorio realizamos un acto –íntimo de necesidad, por cuanto que solamente estaban sus primos y primas– y en la sala, que llaman oratorio, dos violinistas, hombre y mujer, bien vestidos de negro y blanco, interpretaron el *Adagio* de T. Albinoni, el *Ave María* de F. Schubert y *Lacrimosa* (Réquiem) de W.A. Mozart. Las tres composiciones fueron sugeridas por los propios músicos, pues nadie de la familia conocíamos cuáles hubieran sido las preferencias de Maribel, si es que las tenía.

El acto fue dirigido desde un atril por un empleado de la funeraria que, a falta de información más concreta acerca de la vida de Maribel, daba entrada a los músicos, e intercaló entre las piezas del repertorio un breve discurso sin referencias religiosas, muy al tipo oriental, aunque citando al poeta Antonio Machado al decir que, en vida, Maribel ha hecho «camino al andar». Fue un acto breve, de unos diez minutos de duración, y menos de una decena de asistentes. Sin lágrimas.

He mencionado la presencia de un empleado de la funeraria en la dirección del acto de despedida, en el tanatorio, antes de salir hacia el cementerio. Su presencia, conviene destacarlo, es una aportación conveniente a este ritual de despedida. En general, muchas familias no están preparadas para dirigir el acto, pues, sea por falta de experiencia, o falta de designación de un miembro concreto de la familia, se puede crear un vacío en la organización del acto que puede convertirlo en tenso, desamparado, desangelado, etc., pues nadie sabe qué es lo que hay que hacer.

Esta situación ha sido claramente percibida por los profesionales del sector, que pretenden satisfacer todas las necesidades de los familiares: ofrecer un servicio de calidad, cercano, cálido y adaptado a las necesidades de los clientes, basado en la amplia experiencia y profesionalidad de su equipo humano. Dice el director, no de éste, sino de otro tanatorio:

Javier: «Tenemos profesionales que de alguna forma llevan el día a día, que llevan años trabajando en este campo, en este ámbito, durante más de 10 años, que pueden hacerlo, pero normalmente, tampoco queremos imponerle a la familia, porque muchas veces cada familia tiene su forma de hacer... La gente, cuando viene aquí a hacer una despedida civil, ya viene con unas ideas claras; no viene a improvisar, no vienen a decirnos «oye, di unas palabras», porque muchas veces tampoco sabes muy bien quién es esa persona, es decir, no tienes ningún tipo de referencia para elaborar un texto.

Tenemos profesionales que pueden hacer un discurso de despedida, pero es entrar dentro de la intimidad de la familia para decir cosas que en realidad no conoces bien... Nosotros sí tenemos gente que pueden leer los textos que han elaborado la familia.

Incluso, si la gente nos lo pide, hacemos montajes con fotos, video y audios; lo hacemos pues tenemos profesionales que lo pueden hacer. Las personas que trabajan en el crematorio pueden hacer responsos civiles en un momento determinado y sustituir a las monjitas. Esto, en ocasiones se hace, pero lo que pasa es que muchas veces, nosotros no queremos ese protagonismo, sino que queremos que el protagonismo lo tenga la familia».

En el caso de Maribel, debido a su pertenencia a ese grupo de personas mayores y débil estructura familiar y social, la gestión del acto de su despedida en el tanatorio la llevó la empresa funeraria. Todo fue discreto, si con discreto queremos destacar que no hubo emoción, que no hubo demasiada gente que estuviera en situación de evocar recuerdos bonitos de su vida, de su biografía.

El caso de Bixenta: Bixenta era una persona de edad muy avanzada, apenas tenía relaciones sociales, pero tenía una estructura familiar importante. Sus hijas y su hijo la querían mucho, y en el ámbito de la familia extensa, que ella tanto quería, era considerada como la superviviente de una gran saga de siete hermanos y dos hermanas; y todos los sobrinos y sobrinas la mimaban.

Cuando falleció, el 19 de marzo de 2014, tenía 97 años, era viuda y tenía dos hijas y un hijo, seis nietos y cuatro bisnietos; falleció, en una residencia de personas mayores o dependientes donde había vivido los últimos cuatro años. Si bien al inicio de su estancia allí la vida se le hizo dura, pronto asumió que aquella era *su* casa. De su vida en la residencia, lo peor era el aburrimiento⁵⁸: «¡Aburrida!, decía ella. ¡No hablo con nadie!, decía también. Sin embargo, mantenía sus aficiones; pasaba el día leyendo mucho –sobre todo la revista de Aranzazu, e historias de santos que guardaba en sus varios misales que tenía siempre a mano, aunque también leía el periódico entero, sobre todo las esquelas–; todo los domingos veía los partidos de pelota en ETB2, porque Bixenta entendía mucho de pelota, conocía a la mayoría de los pelotaris, y tenía predilección por los pelotaris que se manifestaban sencillos, sin estridencias, que no echaran tacos, que no mostraran enfado cuando perdían un tanto. *Harroa, Harroputza!* (fanfarrón), era su expresión favorita en *euskara* para mostrar discrepancia con los que, en su opinión, eran arrogantes, o se enfadaban demasiado cuando perdían. Le gustaba la pelota porque, decía, ella misma había jugado con sus hermanos, que adoraba, en el frontón de Segura, de donde era originaria.

Le gustaban mucho las visitas y tuvo la suerte de tener bastantes: de sus familiares más cercanos, de sus sobrinas y sobrinos, de sus antiguas vecinas, y de otros familiares más indirectos, pero que la querían mucho también. Así y todo, las visitas nunca son suficientes y vivió su etapa de dependencia sin saber dar demasiado sentido a su vida. En ocasiones manifestó su deseo de morir, *ya*, pero eso sí, ¡cuando Dios quiera! Esperaba reencontrarse con los muchos difuntos queridos que tan a menudo recordaba: marido, hermanos y hermana, amigas de la niñez, casi todo el pueblo de Segura, etc.

⁵⁸ Para Bixenta, hablar significaba hacerlo con la gente que ella conocía y quería. Nunca tuvo interés por las conversaciones banales, y menos con las personas que apenas conocía. Nunca le gustó criticar a nadie. Le interesaba, casi de manera exclusiva, hablar con la familia y con algún o alguna superviviente de su edad.

Si alguna característica de estos últimos años de su vida se pudiera destacar, diría que era el sentimiento de soledad derivado del hecho de que la mayoría de sus seres queridos, personas mayores, de su edad, ya habían fallecido. En ese sentido, Bixenta, a su edad, se sentía huérfana, pues le faltaban sus padres –los adoraba–, y le faltaban también sus hermanos, su hermana, y, cada vez más, las amigas que recordaba de su niñez, en Segura. Se sentía la única superviviente (con la excepción de una cuñada, con la que todavía mantenía contacto telefónico frecuente) de su mundo afectivo, pues el pasado le gustaba más que el presente.

La mayoría de anécdotas de su vida estaban engarzadas a recuerdos con esas personas ya fallecidas. Todas sus ensoñaciones, los recuerdos gratos, gratísimos recuerdos, en ocasiones no amparados por la realidad de la vida, estaban en aquél pasado que tanto añoraba.

Soy de la opinión de que la ausencia de personas queridas de su edad, de su pueblo, de su familia de hermanos y hermanas, le privaba de la posibilidad de mantener contacto *real* con la vida, pues, con el paso del tiempo, fue quedando claro que lo que más le interesaba eran los episodios de su juventud, más incluso que los de su madurez y vida en la familia que creó junto a su marido y sus hijas e hijo. Se podría decir que, aunque mantuviera bien la cabeza, como se suele decir, añoraba más el recuerdo de su familia de origen que los de la familia que ella contribuyó a crear. Por eso, vivía la vida, la de todos los días, con nostalgia, con añoranza, con relativa tristeza, porque, suele suceder, en tales ocasiones puede resultar muy difícil unir las dos palabras que pretendemos para nuestra propia vida: ¡Feliz vejez!

Falleció a las 21:30 e, inmediatamente, desde el servicio de enfermería de la residencia donde vivía, notificaron al teléfono 112, y antes de media hora se personó, enviado por Osakidetza, un médico que emitió el certificado médico de defunción. Como he descrito anteriormente, un médico, que no la conocía en absoluto, que nunca había estado con ella –pues su relación médica la llevaba el médico de la residencia, pero que a estas horas de la noche no estaba accesible–, nos pidió que abandonáramos la habitación, y en dos minutos certificó las causas de la muerte, sin haberse preocupado en conocer siquiera la historia clínica de Bixenta. «*Insuficiencia respiratoria*», decía; posiblemente porque había dejado de respirar.

Simultáneamente se llamó a la funeraria Polloe, que envió a los pocos minutos un comercial para acordar con la familia los servicios a contratar. Con el certificado médico de defunción se puso en marcha todo el proceso, que se inició con el traslado del cadáver al tanatorio. El empleado de la funeraria recomendó que, dada la hora, para que el cadáver pudiera estar expuesto desde la mañana siguiente, era conveniente trasladarla *ya* al tanatorio.

Una de las hijas eligió el vestido que deseaba se le vistiera, que era un vestido sencillo, de calle, que la hacía muy reconocible porque, posiblemente, era uno de los que más había utilizado últimamente, y eligió también un especial pañuelo de seda, que Bixenta siempre lo había considerado «muy bonito».

Cuando, al rato, llegaron los empleados del tanatorio, pidieron a la familia que abandonaran el cuarto donde se hallaba el cuerpo de Bixenta, y en breves minutos salie-

ron con las joyitas que ella llevaba permanentemente: Las dos alianzas, la de ella y la de su marido; una sortija con dos pequeños falsos brillantes que había llevado *siempre*; una cadena de oro con la Virgen del Carmen por un lado y el Sagrado Corazón por el otro; y una cadena-collar, también de oro, que era parte inseparable de su vestimenta, desde que se la regaló su marido hace unos 40 años.

En ese momento, estábamos presentes la hija mayor y yo, su marido, y el hijo pequeño, que había venido de Holanda, donde vive hace más de veinte años. Los tres nos abrazamos y lloramos. Luego, casi inmediatamente, abandonamos la residencia para irnos a casa. Apenas habían transcurrido dos horas del fallecimiento y ya el cadáver de Bixenta estaba en el tanatorio, y todos nosotros en casa. Así lo exigía el ritmo que marcó la funeraria y que, aunque ahora nos parece precipitado, entonces no supimos prolongar. Quiero suponer que relatos como éste son excesivamente frecuentes, motivados, tal vez, por esa conjetura que antes ya he repetido y que hace alusión a la difícil convivencia entre los vivos y los muertos.

A la mañana siguiente, Bixenta estaba expuesta en su féretro abierto, en una urna refrigerada (obligada por ley), y los familiares dispusieron de una sala-velatorio contigua para reunirse y recibir visitas. En esa sala se vivieron escenas de cariño, de amor, de pena; el lenguaje fluía de manera natural, y todos los que acudieron se sintieron en su sitio; nadie sobra, todos y todas las presentes habían acudido a una convocatoria no explicitada, y había un hueco especial para cada uno; todos y todas las presentes tenían recuerdos y comentarios bonitos que evocar; el contacto entre los asistentes fue cálido.

Le visitaron unas treinta personas. Al finalizar la tarde, antes de abandonar el tanatorio, los presentes hicieron corro alrededor de Bixenta, y el hijo dedicó a los asistentes, pero dirigiendo la mirada con muchísimo cariño a su madre, unas emocionadas palabras. ¡Le salió bien! Recordó cómo la *ama* había nacido en Segura; que había sido la segunda y la única superviviente de los nueve hermanos y hermanas; que con dieciséis años había venido a trabajar a Donostia, a servir en una casa a una familia que todavía ella recordaba con cariño; que en esa misma casa conoció a su marido, que trabajaba de chofer en la misma; que se casaron y se fueron de viaje de bodas a Aranzazu y a Bilbao; que trabajó mucho y que tuvo muy buenos momentos, pero muy tristes también, y al decirlo le recordó a los ocho hijos que tuvo «*Orain, zeruan, beraiekin izango zara*⁵⁹», pero que fallecieron a los días de nacer (problemas de Rh, se decía, y que, cuando se pudieron solucionar, nació él mismo, cuando sus hermanas tenían ya 18 y 16 años); que había sido muy *buena* y muy *justa* –lo dijo remarcando una sonoridad solemne en cada uno de estos dos adjetivos, llenándolos de contenido–; que había disfrutado mucho de las nietas, nietos, bisnietos y bisnietas, y que todos los presentes le querían mucho. Le dijo, también, que pensaba que ahora, en el cielo, les seguiría mirando y cuidando.

De manera espontánea, en parte, pero por expresa invitación del hijo también, cinco o seis de los asistentes le dirigieron palabras tiernas, emotivas, amorosas. Le habló la hija mayor, que se derritió en ternura. Le habló un nieto para decirle que, para él, la *amona* era el símbolo a través del cual aprendió a valorar la *zintzotasuna* (la formalidad,

⁵⁹ ¡Ahora, en el Cielo, estarás con ellos!

la justicia...); le dijo que realmente la había descubierto hace cuatro años, y, que de vez en cuando, cuando la visitaba, le hacía confidencias que sólo a ella hacía, y que la *amona* le prometía secreto y que rezaría; le recordó también que hablaba el mejor euskara, que las *zetas* no las pronunciaba nadie tan bien como ella. Le habló una mujer, familiar indirecta pero que le quería mucho, quien le recordó aquellos paseos, grandes paseos que hacían andando hasta el camping de Igeldo, cuando ya tenía sus ochenta y tantos. Otra nieta, que vivió con ella, durante un año, cuando falleció el *aitona*, contó que se hacían muchas confidencias, que creía que ella sabía cosas de la *amona* que posiblemente no había contado a nadie más; que la *amona* a los ochenta y tantos, y ella a los veintitantos, habían disfrutado de la conversación, de los secretos, de la vida. Alguien más habló y entre todos consiguieron crear esa *txispa*, ese momento cálido que junto a las palabras provocaba miradas afectuosas, sensación de pertenencia a un grupo, a una estructura familiar.

Hubo magia en aquél acto que celebramos en el tanatorio, y parte de ese encantamiento lo puso Xabier, su hijo: *oso ondo Xabier!* —me atrevo a decir—.

El día siguiente, a las 12:30, se debía proceder al traslado y entierro en el cementerio de Polloe, en el panteón familiar donde estaba enterrado su marido, pero antes de salir del tanatorio le dedicamos un acto de despedida en la sala que ya conocemos y que llaman oratorio. A las 11:00 se reunió la familia y los amigos íntimos, unas quince personas. Previamente, un miembro de la familia acordó con los músicos el repertorio que debían interpretar. Se eligieron tres piezas: *Agur Jesusen Ama*; *Eskerrik Asko Jauna*, *Bihotz*, *Bhiotzetik*...; y la canción *Txoria txori*, de Mikel Laboa.

Pero el acto central fue la palabra que le dirigió, nuevamente, Xabier, su hijo. Previamente, la familia había explorado la posibilidad de dedicar a Bixenta un discurso, un *in memoriam*, que recogiera los hitos más característicos de su vida, algunos de los cuales ya se habían anticipado en el acto que celebramos en la sala donde ella estaba expuesta, y que ya he relatado. Sabiendo pues que en *su* iglesia, en *su* funeral en el que ella había pensado tanto, apenas habría ocasión de hablar de ella, de personalizar un discurso, esa noche, entre Xabier y María-Jose, la hermana mayor, redactaron los trazos de la vida de su *ama*. Fue un trabajo que lo encuadro, ya, en el proceso de luto que habían iniciado, pero como del luto y de las manifestaciones de duelo que lo acompañan hablaré más adelante, ahora voy a destacar que le dedicaron, ya de madrugada, muchas horas de reflexión, y que esta reflexión fue fructífera, porque les puso en coordenadas de reconocimiento y recuerdo de la memoria compartida por toda la familia.

Tuvo que ser con ocasión de su muerte, con ocasión de ese acontecimiento tan especial, cuando afloró la necesidad de reflexionar acerca de su trayectoria de vida, porque, en demasiadas ocasiones reprimimos los sentimientos y somos parcos en alabanzas, cohibidos al prodigar muestras de cariño y de admiración también. Sucedió, pues, que, esa noche, mientras preparaban el discurso con que le despedirían, surgió un algo especial, *goxua*, íntimo, solidario, conciliador... Y surgió también un deseo de olvidar lo que no eran los mejores recuerdos de la familia.

Entre los dos, robando horas al dormir de aquella noche, hermana y hermano prepararon un discurso bonito. Le recordaron los momentos cruciales de su vida; su

nacimiento en Segura y aquél episodio de, cuando siendo muy niña, atropelló con la bicicleta a un hombre mayor; los nombres de sus padres y de los otros ocho hermanos y hermanas; sus clases de cocina en Beasain, adonde iba andando todos los días; le dijeron que, tal vez, aquellas croquetas que hacía, las mejores croquetas del mundo, las aprendió a hacer allí; que luego, cuando fue a servir a una casa importante de Donostia (en el barrio del Antiguo, del que ya nunca se movió con excepción de los cuatro últimos años que pasó en *su* residencia), fue una persona muy respetada y querida, además de por la confianza que trasmitía, por la calidad de sus bordados, de sus trabajos de ganchillo, en general por toda clase de manualidades que realizaba; le recordaron el chico guapo, aquél chofer que conoció allí, en aquella misma casa, Joxe, que luego fue su marido; le contaron a su madre las historias que ella antes les había contado: que el noviazgo fue muy largo, porque la guerra, el golpe militar fascista de Franco, lo llevó a la guerra, y, como justamente unos días antes de la movilización se habían *prometido*, parece que sólo de palabra, pues le guardó ausencia, se abstuvo, *noski!* (¡por supuesto!), diría ella, de tratar con otro chico; le recordaron también, cómo durante la guerra, después de ser chofer del comandante Saseta, después de haber presenciado el bombardeo de Gernika, después de haber padecido largo tiempo el penal del Dueso, Joxe regresó, y confirmaron su noviazgo, pero tardaron en casarse porque había que ahorrar, ya que querían comprar una casa antes de casarse, y el empeño duró casi cuatro años, pues se casaron el 15 de mayo de 1943, justamente el día que Joxe cumplía 30 años y Bixenta tenía 26; se casaron y empezaron a llegar los hijos, enseguida además. Llegó la hija mayor, justo a los trece meses de casados, como le gustaba recordar a ella, pues en aquella época, se decía, las malas lenguas parece que decían que había muchos sietemesinos. Antes de transcurridos dos años nació la segunda hija, pero luego llegó la tragedia, que ya en parte he contado: ocho, ocho, sí, ocho niños nacieron y murieron a continuación. ¡Qué pena!, decía ella al recordar, con más tristeza que horror, aquella experiencia de estar tantas veces, decía ella, al borde de la muerte. Ella decía que consultó con el sacerdote, y que le dijo, «!hija!, ¿qué vas a hacer? ¡Sois un matrimonio y no le puedes decir que no a tu marido!». Así pues, Xabier le recordó los ocho niños que perdieron, y, recordando cómo pensaba su madre, le dijo que ahora, en el cielo, estaría con ellos; le dijo a su madre que había sido una buena madre, que además de bondad, que no es poco, era *zintzoa* (justa, formal), que les había ayudado a valorar la verdad, a no decir mentiras; en resumen, le dijo, incluso mejor que decirle consiguió susurrarle –como entre sí hacen los amantes–, casi al oído, porque la miraba con ternura desde la proximidad de su cuerpo junto al de él, que la quería mucho. Consiguió la magia, esa cualidad que hace que las palabras vibren en el corazón de los demás, pues lo que le dijo, la manera en que se lo dijo, no resiste el soporte del papel, del papel escrito. Fue algo más, fue extraordinario, y consiguió que todos –las hijas, el hijo, el yerno y la nuera, las nietas, los nietos, las sobrinas, los sobrinos, las amigas y los amigos allí presentes– sintieran, unos instantes antes de que cerraran la tapa de su ataúd y se la llevaran al cementerio, que eso era justamente lo que ellos mismos le hubieran querido decir.

Justo antes de hacerlo, Xabier se inclinó ante su *amatxo* y le dio un *muxu* (beso). Así pues, Xabier, y era claro que representaba a todos, le dedicó una sinfonía que, de tener

nombre, se llamaría «la sinfonía amorosa», intercalada por la actuación de dos concertistas que interpretaron las tres piezas que he descrito.

De allí salió el coche fúnebre hacia el cementerio. Los familiares y amigos le siguieron en otros cinco o seis coches. Sobre su féretro, una única corona: «*Maite zaitugunak*» (Los que te queremos), y ahí estábamos todos.

El caso de Joxan: Joxan era una persona entrañable. En pocas ocasiones se puede concitar un sentimiento de amistad tan extenso, tan sincero, tan auténtico. En su homenaje cabían todos: desde los que sentían sintonía política y cultural, hasta incluso los que discrepaban con él, pues siempre había sido conciliador y, sobre todo, buen argumentador, buen conversador; aunque siempre firme en sus convicciones, invariablemente correcto y educado, inclusive con sus rivales; comprometido con la cosa pública, con las iniciativas políticas más convenientes para E.H.; siempre con su sonrisa, regalando afecto.

Era joven, tenía 62 años cuando falleció el 9 de abril de 2013, tras una larga enfermedad. Había nacido en Altzo y vivía en Donostia. Estaba casado con Elizabet y tenía una hija y dos hijos. Había sido presidente de EGUNKARIA, y actualmente era presidente del grupo BERRIA. Mantuvo siempre una intensa actividad empresarial, viajaba mucho, y era Director General de una empresa gipuzkoana. Su muerte movilizó a su extensa red de amigos y amigas. Sus más íntimos, asumieron el papel de comunicadores de su estado de salud, pues la avalancha de consultas acerca de su situación desbordaba a la familia. Era, para ubicarlo en esta somera clasificación con que estoy analizando el ritual funerario en el propio tanatorio, una persona madura con fuerte estructura familiar y gran arraigo social.

Le llevaron al tanatorio de Rekalde, de la funeraria Vascongada, y en una de sus salas situaron su ataúd, cerrado y cubierto con un crucifijo. Sobre el mismo, una foto. Una foto del Joxan de siempre, sonriente, guapo, elegante. Así, pues, no lo expusieron a la mirada de los asistentes, fenómeno, éste, que, aunque ya lo he dicho anteriormente, va tomando consistencia en el deseo manifestado por muchas personas que he entrevistado.

En el gran hall del tanatorio había mucha gente, gente en la que se percibía una gran turbación, una gran pena. Se hicieron corros, corros que se reconstruían con la incorporación de otras personas que se alternaban en otros corrillos, porque casi la totalidad de los asistentes se sabían solidarios entre sí, todos se sentían henchidos de empatía porque la pena que produjo su muerte hermanaba a los asistentes, incluso propiciaba la aproximación de quienes previamente hubieran sentido discrepancia. En aquél hall se hablaba en euskara; aquél hall bien podría ser la antesala de un parlamento, de un gran concierto, de la celebración de un hito glorioso para Euskadi, porque en él estaban esas personas de la política, de la cultura, del euskara, de la prensa, también de la empresa, que hubieran festejado, junto a él, el éxito de todo lo que él representaba socialmente. En aquél hall, repleto de familiares y amigos, se entrecruzaron miradas de afecto y de ensoñación.

Su esposa, Elizabet, se veía abrumada por algo que ya sabía, pero que, cuando llega el momento, sobrecoge: tantas muestras de cariño. Y entre esas muestras de cariño, todas

bien intencionadas, había algunas tal vez menos afortunadas que pretendían animarla con la perspectiva de que el paso del tiempo alivia las penas.

Pero ella, no lo tuvo que pensar siquiera, y decía: «¡No, yo no quiero olvidar! ¡Quiero vivir con la pena...!»

Fruto de su intensa actividad social y política, en aquellos corrillos del hall del tanatorio se comentaba ya la conveniencia de organizar un homenaje importante, porque el trabajo realizado, la impronta que Joxan dejaba en los proyectos en que participaba era acreedora de un mayor reconocimiento social. Se trataba de trascender socialmente su obra, su biografía entera. Era, casi, un clamor popular, no orquestado por ninguna voz en particular, sino generado a través de una demanda que era colectiva.

Tan rápido cundió la idea, allí, en el mismo tanatorio, que, al pensarlo, produjo vértigo en su esposa. Elizabet, con mucha pena, decía «¡No sé yo si eso de los homenajes es muy oportuno!».

Al objeto de despedirle, antes de proceder a la inhumación de su cadáver, se celebró un acto en la sala multi-culto, pero que tenía visible una cruz, y dispusieron junto al altar su féretro, y sobre él su foto, y un sacerdote le dedicó la palabra. Palabras de consuelo solamente inteligibles en clave poética, cuando consigue arrebolarse los sentimientos. Con la sala abarrotada, muchos de pie, pues no había cabida para todos, fragmentos poéticos que incluían expresiones tales como: «Polvo seré, pero polvo enamorado»; «enterrar a los muertos en nuestros corazones»; o, incluso, expresiones que ahora, al transcribir las, no sé asignarles el significado de cuando entonces las escuché: «polvo, pero aceptado» y «no cejaré de luchar contra la muerte»... , que someto a la interpretación del lector.

El sacerdote, en su homilía que duró diez minutos, quiso conciliar su perspectiva de persona creyente, con la supuesta no-creencia de algunos de los asistentes, gesto que fue perceptible y, posiblemente, agradecido.

A continuación, Ainoa Arteta le dedicó el «*Maitia Nun Zinan..*»; se rezó el «*Aita Gurea*»; y, para finalizar, todos de pie, se cantó el «*Agur Jaunak*».

Concluido el repertorio, se levantó ligeramente la tapa del ataúd y Elixabet y sus hijos le lloraron, le dieron un *muxu* en la frente, y Elixabet introdujo en el ataúd de su marido una nota escrita. Cerraron el ataúd y se lo llevaron por la puerta de atrás, al crematorio.

Sin Joxan en la sala, un amigo sacó unas cuartillas y se cantaron cinco estrofas de *De Trèvillen azken hitzak*⁶⁰. Así concluyó el acto en el tanatorio, un acto solemne, personalizado y emotivo, en el que la familia, sus amigos y amigas, y una parte muy nutrida de la sociedad civil le rindió homenaje. Con posterioridad, a los meses de fallecido, se le dedicaron actos de homenaje en diversos lugares de Euskadi.

Al narrar los casos de Maribel, Bixenta y Joxan, he tratado de mostrar que el elemento cualificador del acto ritual en el tanatorio, más que la empresa que lo sostiene, es el apoyo familiar o social de la persona a quien se dedica el acto de despedida. En el

⁶⁰ http://www.google.es/url?url=http://kantuak.net/d/De%2520Trevillen%2520azken%2520hitzak/DeTrevillenzkenhitzak.htm&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=ddVsVPq7Do7KaOS1gugB&ved=0CBMQFjAA&usg=AFQjCNFECcuVOLgqlf_ysywNF46CJ9EqpQ

caso de Maribel, el ritual, posiblemente debido a ese débil contexto familiar y social que enmarcó su vida, fue triste, deslucido; en el caso de Bixenta, con un grupo social muy restringido, pero sustentada por una potente estructura familiar, el ritual fue bonito, emocionante, lleno de calor y afecto familiar; y en el caso de Joxan, imbricado en una potente estructura familiar, y también social, el acto de despedida fue soberbio.

Sirvan estos comentarios para concluir con las palabras iniciales de este apartado: ¡La muerte no nos iguala a todos, ni a todas, es prolongación de tu propia biografía!

La alternativa inhumación/ incineración

Al analizar la evolución histórica de las prácticas de cremación de los cadáveres en el orbe católico, J. F. Pérez Gálvez (1995) destaca que la práctica de la cremación, tras un período de decadencia, «llega a suprimirse en el siglo V de la Era Cristiana...».

Cita este autor, que:

«En el año 1658 resurge la cremación en la Edad Moderna, con la idea propuesta por Sir Thomas Browne, médico de Norwich, en un ensayo denominado *Hidrotaphia Urnburial* (Hidrotapia, Sepultura en urna). El año 1664 es la fecha de aparición de un libro titulado *Philosophical Discourses of the Virtuosi of France* (Discursos filosóficos de los expertos de Francia), donde se abogaba por la cremación como alternativa. En 1870, aparecen tanto en Francia como Inglaterra, plantas de cremación coincidiendo con el desarrollo general en la técnica de los hornos industriales, que supuso la base de la cremación. En la exposición de Viena de 1873, fueron exhibidos informes de las primeras investigaciones realizadas sobre el tratamiento científico de las cenizas...».

En España –sigue este mismo autor–.

«El inicio de la historia de cremación podemos situarlo en el año 1890, fecha en que aparecen publicaciones de personas conscientes de la bondad del sistema, tales como un manuscrito titulado “*La Cremación Humana en General y sus aplicaciones al Ejército*”, del que fue autor D. Manuel Andrés y Martínez, médico de Sanidad Militar. Más tarde en 1901, se crea una asociación crematoria, que no consigue ningún éxito y cesa al poco tiempo de su creación.

El primer horno crematorio se instala en Madrid, en el cementerio de la Almudena en el año 1973, por si surge la demanda de algún extranjero, sin imaginar que en pocos años su uso iba a hacerse habitual en nuestro país. Y no está de más recordar que muy poco tiempo antes el servicio funerario se vio obligado a la cremación de un diplomático hindú, por medio de una pira de leña, ya que carecía de horno crematorio.

Seis años más tarde, en 1979, surgirá la *Asociación Crematoria Madrileña*, cuyo ámbito de difusión estaba reducido a la capital de España, aunque su labor sería conocida en otras ciudades del país. Dicha asociación mantuvo su actividad hasta el año 1988, en que desapareció».

Y al referirse a cuándo y cómo la Iglesia católica, en los tiempos modernos, autorizó la cremación, dice:

«La Iglesia Católica autorizó la cremación de los cadáveres de sus fieles en el año 1964. Durante el papado de Juan XXIII, este tema fue revisado, y se dictaminó que la cremación no se oponía a ningún dogma de la Iglesia, y por tanto fue aprobado por su sucesor Pablo VI. Incluso en determinadas construcciones como la nueva catedral de La Almudena, se prevén algunos columbarios de cenizas para su venta al público». (Pérez Galvez, 1995:237-238).

Así pues, hasta que en 1964 el papa Pablo VI levantara la prohibición de la incineración, si bien con muchos o excesivos matices, y hasta que en 1966 se permitiera a los sacerdotes católicos officiar en ceremonias de incineración, la inhumación fue la práctica casi exclusiva en Euskal Herria. Pero, incluso a partir de 1966 y todavía hoy en día, parte de la jerarquía católica continúa poniendo objeciones a la incineración, hasta el punto de rechazar la posibilidad de officiar en los tanatorios responsos en beneficio de los difuntos que optan por la práctica de la incineración, como ya he destacado al citar el relativo conflicto que se percibe en los tanatorios cuando se demanda la presencia de un sacerdote en algunos casos de incineración (no en todos obviamente, pues en razón de la relevancia social o religiosa de la persona difunta, se pueden celebrar actos religiosos dirigidos por sacerdotes. Lo hemos visto en el caso de Joxan). No obstante, una muestra evidente del cambio se puede reconocer, entre otras, en el hecho de que en las obras recientes (2013) en una parte de la catedral del Buen Pastor, en Donostia, se ha instalado, en la cripta, un columbario como lugar de reposo de las cenizas de algunos de sus feligreses.

Habida cuenta, pues, de que hasta entrados los años 1970 la inhumación fue la única alternativa posible, era práctica habitual que las familias compraran una sepultura para dar cobijo a los restos mortales de todos sus familiares, y también a los de los amigos o las amigas especiales. La titularidad de un panteón familiar era casi una condición de estatus socioeconómico, porque quien no dispusiera de una sepultura debía ser enterrado en los nichos comunes, donde los restos mortales se conservaban durante un período regulado por cada municipio, pero que generalmente era de 10 años; tiempo que en aquella época se consideraba insuficiente, porque el desenterramiento planteaba el dilema de qué hacer con aquellos restos mortales.

Más tarde, cuando de manera real se planteó la posibilidad de la incineración, esta opción fue una alternativa *motivada y explicitada* previamente, ya que se consideraba que, en ausencia de manifestación previa, no debía realizarse la incineración. Hoy en día, perdura un tipo de interpretación similar, de manera que, en general, cuando el difunto no ha manifestado en vida su deseo de ser incinerado, su cuerpo se suele enterrar; aunque las excepciones son cada vez más numerosas. De hecho, el cambio es tan acelerado –la mitad de los cadáveres se incineran–, que en numerosas ocasiones se opta prioritariamente por la incineración.

Si bien sigue primando el hecho de tener o no tener panteón familiar, existen razones más profundas en el momento de la opción por una u otra forma.

Cuando se dispone de un panteón familiar, lo común es enterrar, dice Lorea –esa mujer joven y muy creyente que ya he presentado en apartados anteriores–. Recuerda con satisfacción que a su *aita* y a su *amona* los enterraron, porque tenían panteón fa-

miliar. Por eso, como considera que el mejor destino del cuerpo es la inhumación en el cementerio, considera que la incineración se realiza *por defecto* cuando la familia no tiene panteón, porque la utilización de nichos comunes supone una pérdida de estatus, principalmente para las personas mayores.

Lorea: «¡Enterrar, todos enterrados! (*se refiere a su padre y a su abuela*). Tenemos panteón en la familia, y eso, yo creo que hace mucho. Hay gente que no tiene panteón; hoy en día tampoco hay mucha gente que tiene panteón, y entonces se incinera... Yo ya he estado en incineraciones (*Se refiere a actos de aventamiento de cenizas*) y me pareció, un poco, como un entierro, la verdad; fue en la Zurriola y..., ¡raro! Fue en la punta de Sagües, y era el padre de una amiga».

Cuando una persona no ha manifestado su preferencia por la incineración y la familia, o los amigos íntimos disponen de panteón, o si no incluso utilizando un nicho, es habitual que se recurra a la inhumación, posiblemente por la influencia de la religión. Algunas personas así lo reconocen, como es el caso de Miren Josebe, que tenían panteón familiar y para quien la religión ejerce gran influencia.

Miren Josebe: «Pues cuando se murió la *ama*, ¿qué hacemos?: ¿La incineramos o la enterramos? La *ama* nunca..., esas personas mayores nunca dicen..., porque no entraba en su mentalidad, o no conocían tanto, nunca había dicho la ama de incinerar, nunca..., sin embargo, mis hermanos sí querían incinerarle..., pero al final la enterramos».

Pero esto no siempre es así, como comprobamos con el testimonio de Enrique que, sin sentirse creyente, optó por enterrar a su padre⁶¹, sin reflexionar demasiado porque, en el fondo, no quiere asignar *categoría* a una u otra forma de tratar el cuerpo después de muerto.

Enrique: «Él (*Eduardo, su padre, que se declaraba anticlerical*) tenía una tumba familiar en Polloe, y no manifestó el deseo de que le incinerasen, sino, pues, estar ahí..., con su madre, con su familia... (No menciona a la madre de Enrique y esposa de Eduardo)».

No he conocido ningún caso en el que se haya contravenido el deseo de ninguna persona que haya formulado en vida que quiere ser inhumada o incinerada. Es posible que esto estribe en que el incumplimiento de este deseo constituiría una deslealtad muy grave.

No obstante, la alternativa de la incineración se percibe actualmente como una opción real, también entre los creyentes. Así, José, quien se declara muy religioso y a sus 80 años se encuentra en una etapa de la vida en la que reflexiona más acerca de la muerte, asume con naturalidad la práctica de la incineración, superando uno de los puntos más controvertidos del debate: «la resurrección de los muertos en carne mortal».

⁶¹ El comentario que acabo de aplicar a las razones por las que Enrique optó por el enterramiento de su padre no resulta coherente con la expresión previa que yo mismo he utilizado: «enterrar a su padre». Si bien es notorio que Enrique nunca *enterró a su padre*, porque su padre *ya no era*, la mantengo, no obstante, porque me resulta agradable recordar que para no herir sensibilidades es oportuno aplicar aquella idea ya citada, y que tan bien expresaba Víctor Hugo: «*sin poner fuego donde no hace falta*».

José: «Para mí, pues sí (*quiere la incineración*). ¡Pero yo tengo panteón, eh! Compré con miras a los demás, y si algún día alguien necesita, ahí está. Yo para mí me da igual. ¡Como si me quieren tirar al rompeolas, también, ja, ja!

Yo también les dije: yo por lo tanto no puedo creer en la resurrección de la carne. Lo que sí creo es en la resurrección del espíritu. Yo creo que el hombre, como materia, termina con la muerte y el espíritu se separa del cuerpo y el cuerpo va a parar a la tierra, que es de donde vino...».

Sin embargo, José no había hablado con sus familiares acerca de cuál era su deseo, y, cuando falleció, la familia decidió enterrar su cuerpo en el panteón familiar que él había insistido en comprar para todos los miembros de la familia, según solía decir.

El deseo que menciona Enrique de ser enterrado junto a los miembros de la familia, y que es el mismo que llevó a José a comprar el panteón, es muy recurrente y podría guardar relación con la idea que expone Barley (2005:102) cuando, al referirse a la sociedad británica, dice: «El lugar en que le entierran a uno determina quiénes son sus aliados más próximos en vida y viceversa». Esa misma idea se refleja en el testamento de Luís, «enterrad mis cenizas junto a mis Padres en el panteón del Cementerio de Alza», y también en el testimonio de Carmen, quien decidió que las cenizas de su padre y su madre, a los que ella tanto cuidó, fueran enterradas en el panteón familiar en que «residían sus aliados»⁶².

Carmen: «En el caso de mi padre tenían un panteón en Logroño, y en el caso de mi madre, pues su familia tenía un panteón en San Sebastián, pero decidimos llevarlos a los dos a Logroño, porque pensamos que tenían que estar juntos, y, además, en el caso de mi madre había una situación familiar que

Pensamos que, incluso siendo cenizas, lo importante es estar cerca de alguien que te haya querido o que te quiere; y en el caso de la familia de aquí, había bastante controversia, bastantes tensiones, e incluso se peleaban por el tema del panteón. Entonces, pensamos que no merecía la pena...

Entonces, la llevamos allá, que además el cementerio de Logroño es muy bonito, es muy pequeñito, lo podemos mantener de vez en cuando, con flores, bueno...».

Continuando con este ejercicio de mostrar que existen múltiples maneras de motivar la opción elegida, algunas personas que optan por la incineración demuestran además haber reflexionado acerca de esta cuestión y especifican con mayor detalle el destino que desean para sus cenizas.

Mercedes: «Para mí, cremación y, luego, con las cenizas, a la playa de la Concha y al Valle de los Caballos de Aralar».

A veces, el destino que se quiere asignar a las cenizas se transmite con solemnidad, en presencia de las personas más cercanas, y al hacerlo se muestra una tendencia a cons-

⁶² Al hablar de estos temas he constatado que, en algunas familias, cuando muere uno de los cónyuges se abre la discusión acerca de en qué panteón hay que enterrarlo: si en el del otro cónyuge o en el de la propia familia, con su padre y su madre, como Luís quiere, por ejemplo.

truir nuevas formas de ritual funerario, diferentes de la práctica uniforme del entierro tradicional.

Mirentxu: «Luego ya (*después de haber celebrado con anterioridad una despedida civil de la persona amiga fallecida*), el fin de semana siguiente, se esparcieron sus cenizas en dos sitios. Su compañera tenía una casa en Navarra –en no sé qué pueblo– y entonces la mitad allí, en la huerta, y la otra mitad en Ataun, porque procedía de Ataun...

¡Una cosa muy *goxua* (entrañable), muy bonita..., no sé!; me gustó mucho, me gustó mucho, mucho me gustó».

Manuela: «Yo, desde luego, no quiero que me entierren, yo quiero que me incineren, porque a mí, que me coman los bichos...

Al *aita* lo incineramos, porque lo quiso él; él nos lo dejó muy clarito, que quería que le incineráramos y luego me tiráis las cenizas –nosotros somos de León es un pueblecito al lado de León, a cuarenta kilómetros, se llama XXXX de Campos, y, menos una de mis hermanas, todos hemos nacido allí; nos vinimos aquí muy pequeñitos, pero hemos seguido manteniendo el contacto con el pueblo–, y él quería que las llevaríamos a una tierra, que fue de sus abuelos, que fue de su padre, y luego fue de él. Lo llevamos en una urna normalita, le pusimos la misa, porque nosotros eso sí...».

Pero en el trabajo de campo también se percibe con relativa frecuencia la *indiferencia* por esta cuestión. Sucede, pues, que muchas personas no han tomado aún la decisión acerca de lo que desean para sí mismas, porque les es prácticamente indiferente el destino que se dé a sus cuerpos. En consecuencia, son frecuentes incluso las referencias a «lo más económico», y el propio léxico que utilizan («echar las cenizas») es poco acorde con la idea tradicional de ritual.

Mirentxu: «Incineración (*para sí prefiere la incineración*), pero me da lo mismo: ¡que hagan lo que quieran! Si quieren, que me tiren al agua, me da lo mismo: ¡lo más barato que sea!; pero el incinerar ya me gusta..., y, luego, que lo dejen ahí, en el caserío, que lo tiren ahí en la huerta, y ya está. Me da lo mismo, pero que me entierren, no, eso no».

Manuela: «¡Me da lo mismo! (*el destino de sus cenizas*). Yo, sí he pasado parte de mi vida aquí, yo soy nacida allí, pero mi vida está aquí. Todavía no he pensado dónde hay que echar las cenizas. Lo tengo que pensar...».

Tampoco a Unai, una de las personas más jóvenes que he entrevistado, le preocupa demasiado esta cuestión.

Unai: «Amaia (*su esposa*) me dice que me va a incinerar y yo le digo que yo quiero que haga lo más barato. Probablemente, si me hacen cenizas, en la Isla (*la isla de Santa Clara, en Donostia/San Sebastián*), si tengo cenizas, probablemente en la Isla».

Ya te digo, lo más barato, pero si vale lo mismo prefiero cenizas, pero no sé por qué. Es que a mí no me gusta el entierro, eso de ir a un cementerio a llorar a una lápida, a unos huesos, me parece macabro. Si son cenizas, no para guardar en la sala de la casa las cenizas de tu padre y tal, me parece un poco macabro, no me gusta; para esparcir.

Probablemente el echar las cenizas en un sitio que te gusta es distinto, es más bonito que enterrar un cuerpo en un cementerio que ya suena a no sé...

Echar las cenizas en el mar, si le gusta el mar, o en el monte, si le gusta el monte, me suena más simbólico ».

Lorea: «Hoy en día hay dos opciones, y a mí me da igual que me entierren o que me incineren; me da exactamente igual, la verdad. Hay gente que es aprensiva a incinerar y hay gente que es aprensiva a que le entierren; conmigo, que hagan lo que quieran; me da igual...».

Carmen: «A mí me da igual lo que hagan con mis cenizas. A mí, eso de esparcirlas así, no sé si me gusta mucho; me parece como muy estrambótico que te vayan a esparcir las cenizas. Me parecería bien que me pusieran debajo de un árbol, me parece bien que me pusieran debajo de un árbol, pero no en la urna, y si sirven para nutrir el árbol, como que se reciclan ».

Como la posibilidad de optar entre incineración o inhumación es todavía reciente, la alternativa está en proceso de construcción, y se manifiesta con discursos muy ambivalentes y con muchas dudas. Por ejemplo, Miren Josebe, quien para sí misma prefiere la incineración, se cree, sin embargo, incapaz de decidir que se pudiera incinerar a su hija o a su hijo.

Miren Josebe: «Yo les digo a mis hijos: a mí, hacer lo que queráis, me incineráis, pero yo no os voy a incinerar, y me duele, y no quiero

Con la *ama* también anduvimos y, al final, me hicieron caso porque en el fondo la ama no hubiera querido, por su propia voluntad, que la incinerasen; no hubiera querido porque no era la mentalidad de personas de edad, y entre que la ama no le hubieran gustado..., me hicieron caso.

Incinerar me parece muy frío, porque eso de que te metan allí y que salga humo y cenizas ¡Ay Dios mío! Para mí no me importa, a mí no me importa porque yo ya, pero para mis hijos ¡Bueno! Dios quiera, Dios quiera que me vaya yo antes... Bueno, bueno, bueno, que sea así, porque Dios quiera que sea así, no enterrar a un hijo, ¡Dios me libre!, pero yo no sería capaz de incinerarles: me da cosa, me da cosa...».

De estos comentarios se desprende que el cambio se está produciendo en el intervalo de una generación. Efectivamente, cuando Juanjo –un hombre joven que ha reflexionado mucho acerca de la muerte, porque la vio desde muy cerca con ocasión del accidente de carretera en que quedó hemipléjico– comenta las posibles alternativas, cuenta que en el caso de sus padres y de su abuelo la familia optó por la inhumación, porque ellos no lo hubieran entendido de otra manera. Sin embargo, para sí mismo, Juanjo prefiere la incineración.

Juanjo: «Incineración (*para sí mismo prefiere la incineración*). La ama, inhumación, el *aitatxi* (el abuelo) inhumación, porque es costumbre aquí, en el pueblo, y el aita no lo entendería de otra manera. Recuerdo que lo planteamos cuando el *aitatxi*..., y ni para atrás. Pero para mí, por cuestiones prácticas, de higiene y de orden público, la incineración.

Por cuestiones prácticas, así de claro; no me parece lógico, me parece hasta un problema urbanístico, el tema de la gestión de los cementerios –claro, ahí tal vez está la

deformación de mi profesión (*Juanjo es arquitecto*)—. A mi aita, en un orden lógico de las cosas, yo creo que le enterraríamos, porque para él: ¡tú tienes tu tumba aquí y la ha cuidado!».

En el testimonio de Karmele, la hija de José, se percibe la duda, fuerte duda. Por ello, a pesar de que a su padre lo inhumaron (*cabe señalar que, sin embargo, como he citado anteriormente, en la entrevista que le hice él manifestó que prefería ser incinerado, aunque su hija y su hijo desconocían este deseo*), aún no ha decidido qué quiere para sí misma. Alberga dudas, como es habitual cuando los fenómenos se encuentran en situación de emergencia social, en situación de cambio.

Karmele: «Yo he participado en incineraciones; se nos ha muerto, hace poco, un amigo nuestro de la cuadrilla, y se le incineró; quería que se le incinerase y se le incineró. ¡Todo me parece muy bien, y lo respeto perfectamente!

A la hora de planteármelo yo es cuando remoloneo, me escapo, me...».

Algo que podría influir en que algunas personas se decantaran por la incineración, aparte del miedo al proceso de corrupción que ya hemos reconocido en el testimonio de Manuela («¡porque a mí, que me coman los bichos...!»), es el recuerdo tenebroso que guardan de los entierros que conocieron en su niñez. En la transcripción previa del testimonio de Unai («me parece macabro», dice Unai) y en el de Juanjo, en relación con la experiencia que guardan del entierro de su padre y madre, respectivamente, he anticipado en parte esta idea. Asimismo, este recuerdo también está presente en Luisa, quien para sí misma prefiere la incineración, porque le aterra el recuerdo que guarda de los entierros que conoció siendo niña.

Luisa: «Yo, para mí, quiero la incineración. En los pueblos pequeños, pues mi madre, como no podía ir a los entierros porque tenía tantos hijos, me mandaba a mí. Entonces era en la tierra, y luego, la costumbre era coger, besar la tierra y todos a la caja... (*Se refiere a la costumbre de arrojar puñados de tierra sobre el ataúd, lo cual provocaba un ruido estremecedor para algunas personas*).

Y yo, a la noche, no podía dormir; a mí aquello me impresionaba de una forma... Y luego, cuando pasó lo de mi madre y mi padre, igual ¡Eso me parece! Nadie debería ir al entierro, y sobre todo si es de noche, porque claro, con el sol todo es mucho más alegre, es más vistoso, pero a la noche ¡a mí me da una cosa! ¡No, no, no, no quiero...! A mí me incineran y punto. No me gustan los cementerios...».

Otra cuestión que podría influir en la elección podría estar vinculada con la percepción anteriormente citada del cementerio como morada provisional hasta el día de la resurrección, en contraposición a la idea más radical de que, con la muerte, se acaba todo. A este respecto, la alternativa de la cremación, que es tan fulminante, podría tener la virtud de hacer más rápido el proceso de migración, o rito de tránsito, que hacen las personas allegadas con la muerte de un ser querido, tras la cual cambian de estatus y pasan a ser viudos o viudas, huérfanos o huérfanas, etc.

Felipe: «La cremación me parece bien, me parece práctico. No hay cadáver, no hay necesidad de un espacio, y todo se acaba definitivamente. El entierro, pues digamos que

es más natural, porque no se quema, porque el cuerpo orgánico va liberando su energía a lo largo de un tiempo, en la tierra. Claro, me refiero al entierro en tierra, no en esas pilas de nichos de cinco, seis plantas, que son horrosas...

Y luego, un sitio donde ir... Pues eso, ya... ¡no lo sé; no sé si preferiría o no! Entonces, en los tiempos que corren, cada vez hay más incineración porque es más práctico y porque ya la familia corta: ¡aquí se acabó, todo es memoria!».

Felipe —que es médico y que ejercita seriamente su cometido por mejorar la calidad de la muerte de sus pacientes— reflexiona acerca de las diferentes formas de gestionar el recuerdo. Para algunas personas, dice, la inhumación posibilita un duelo formalmente más dilatado: «el cuerpo descansa en algún lugar y se tienen que visitar los restos de la persona difunta». Asimismo, continúa, se perpetúa el recuerdo mediante la inscripción de epitafios, nombres, fechas, etc., que dejan un espacio material para el recuerdo. Mientras que, con la cremación, considera Felipe, no existe ese espacio, «no hay cuerpo ante el que llorar la pérdida de la persona querida y la gestión del recuerdo es más sutil, más íntima, menos escénica». En palabras que tomamos de Ruz Lhuillier (2005:11), con la incineración se acelera «la facilidad con que uno pasa, o hace pasar a otro, de la vida a la muerte».

He dejado para el final de este apartado algunos comentarios referentes al miedo, al pavor que a algunas personas produce la incineración, al imaginar la quema de un ser querido, o al pensar en uno mismo al ser quemado. He conversado con muchas personas mayores, para quienes la práctica de la incineración, el simple comentario de que, si lo desearan, podrían ser quemados, les produce pánico; no lo pueden entender —es el caso de Bixenta, por ejemplo, cuando le hablaba yo mismo acerca de estas cuestiones—. Les parece terrible.

He indagado acerca de esta cuestión, pues para mí, y para otras personas de mi contexto cultural, la destrucción del cuerpo no tiene alternativas buenas. Todas las alternativas son terribles, porque si atroz es el quemarlo, la perspectiva de su descomposición no es mejor. Al abordar esta cuestión con un juego de palabras, se podría decir que esta reflexión es, precisamente, fruto de la reflexión. Algo parecido a esa idea de «aprender a aprender⁶³» con otra mentalidad, que es el nombre de un capítulo del libro de Bernat Soria y Manuel Toharia (2007), *El Mito de la Inmortalidad*.

Desde esta perspectiva, la alternativa inhumación/ incineración es el resultado múltiple de dos orientaciones. Una, la reflexiva, podrá tomar en consideración aspectos que la literatura moderna va incorporando al debate. He relatado que la ecología, el deseo de dar carpetazo a la muerte, la versión más económica, etc., han sido utilizados como argumentos al construir la opción de la incineración. Otra, «la que sale de dentro», creen algunas personas, realmente incumbe a las personas que no han reflexionado sobre estas cuestiones, y que por lo tanto asumen, sin siquiera darse cuenta, la reflexión o el mandato de los demás, de los que glorificaron la inhumación como la única práctica coherente.

⁶³ Aprender a aprender, es una de las referencias más citadas en los programas de renovación en todas las etapas de los sistemas educativos. En sintonía con esta idea, he utilizado la idea de la reflexión como fruto de la reflexión.

No olvidemos, además, que en el debate media «la resurrección de los muertos en carne mortal», como todavía mantiene el catecismo de la Iglesia Católica.

No pretendo insistir en los detalles espeluznantes de la descomposición del cuerpo humano tras la muerte, pero, para igualar el relato con lo explícito que resulta la incineración, sí voy a repetir algunos de los párrafos con que Mary Roach describe la descomposición corporal:

«El líquido que vierten las células estragadas por las enzimas se abre paso por el cuerpo y no tarda mucho en toparse con las colonias de bacterias. Estas bacterias ya estaban en el organismo cuando estaba vivo y podían encontrarse en el tracto intestinal, en los pulmones, en la piel y en cualquier otro lugar que permaneciera en contacto con el mundo exterior...

La vida de una bacteria gira en torno al alimento... Las bacterias descomponen su alimento en compuestos elementales. Las enzimas del estómago descomponen la carne en proteínas. Las bacterias del intestino descomponen estas proteínas en aminoácidos. Cuando morimos, dejan de alimentarse de lo que comemos y empiezan a alimentarse de nosotros» (Mary Roach, 2007:69-70).

Con estos comentarios, tan reales, tan desagradables, me viene al recuerdo una conversación mantenida en Donostia con Teresa, médica especialista en gestión de alimentos. Le comenté que, en dos ocasiones, empleados de algún cementerio me habían manifestado que, ahora, con los conservantes que ingerimos, los cuerpos enterrados tardan más en descomponerse. El comentario, ya en la calle, es, posiblemente, una leyenda urbana.

En un escrito referido a estas cuestiones que me remitió, fruto de aquella conversación, Teresa, con un toque de humor, dice que «aunque no estaría mal que los tejidos se conservasen una vez *fiambres* por consumir alimentos con aditivos conservadores, lo que nos interesaría más es intentar estar *estupendos* antes». He intercalado esta frase de humor porque refleja que, cada vez más, muchas personas hablan de la muerte con fino humor; no es un tabú tan grande como algunos suponen.

Pero al responder en relación con el fondo de la pregunta, Teresa manifiesta que no es razonable suponer una mejor conservación de los cadáveres por el hecho de ingerir conservantes con los alimentos que habitualmente ingerimos.

Teresa: «Los aditivos conservadores actúan estabilizando los alimentos y nuestro organismo tras su ingestión y digestión, los metaboliza como productos químicos no produciendo ningún efecto positivo a nivel de nuestros tejidos

Incluso los aditivos antioxidantes sean naturales o no, tampoco actúan como tales en nuestro organismo».

Hablaré nuevamente acerca de esta cuestión con los enterradores, para volver a contrastar este conocimiento científico con aquellas personas que tanto saben de la muerte, y de la vida, porque son enterradores.

Prácticas acerca del destino del cuerpo

Como consecuencia, entre otras razones también, de la tolerancia de la Iglesia católica a la práctica de la incineración, el cementerio, cuya etimología proviene del término «*koimeteria*», que en griego significa dormitorio –pues los griegos creían que dormirían hasta el día de la resurrección de la carne–, ha dejado de ser el destino exclusivo de los restos mortales⁶⁴.

Al optar por la práctica de la incineración, algunas personas disponen que sus cenizas sean esparcidas en sus lugares predilectos, porque «la mayoría, sin embargo, quiere que sus cenizas estén donde su corazón, buscando así algo más grande que su propia e incierta individualidad» (Barley, 2005:50). Esta elección personal de los lugares más queridos, porque tienen un simbolismo especial para cada persona, como por ejemplo el mar, la montaña, un campo de fútbol, el pueblo de origen, etc., podría explicar la diversidad de destinos que se dan a las cenizas, y la variedad de féretros o urnas que se utilizan en función del destino deseado. De hecho, en las visitas que he realizado a diversos tanatorios, principalmente el de la empresa guipuzcoana Funeraria Vascongada Ehorzketak, he constatado que la gama de urnas que se ofertan para guardar las cenizas incluye algunas con el escudo de clubes de fútbol, Athletic y Real Sociedad, y otras con referencias políticas o muy simbólicas, o escenas pastoriles como carros de bueyes, baseris, etc.

Tanto la inhumación como la incineración presagian prácticas diferentes en relación con el destino del cuerpo, o de las cenizas. En opinión de muchas personas, el acto del entierro, o el momento de dar destino a las cenizas, es el momento cúlmine del ritual funerario. Para otras, sin embargo, más que el momento del entierro, el punto cúlmine del ritual es el funeral. De aquí que, al plantearse la construcción de un nuevo ritual, o de formas nuevas de ritual, el debate se centre en la elección, sea del funeral –cualquiera que sea su expresión, *laica* o *religiosa*–, o sea del enterramiento –cualquiera que sea la alternativa de hacerlo, cuerpo o cenizas–, como momento en el que celebrar el acto esencial de la despedida del difunto.

En el modelo tradicional, el funeral y el enterramiento eran prácticas separadas pero estrechamente vinculadas entre sí; constituían, o constituyen ahora también, una concatenación de prácticas que se celebran en dos ámbitos diferenciados. El ámbito más privado, reservado para familiares y amigos o amigos más próximos, vinculado al traslado y la proximidad del cuerpo (recuérdense las notas de las esquelas que decían y dicen: «la conducción del cadáver se realizará en la intimidad; la familia no recibe»), y el ámbito más público, más social, que convoca también a las personas que no han tenido con el difunto, o la familia del difunto, tanta intimidad.

En el modelo biográfico, por el contrario, ambas prácticas se pueden dar en un único acto, cuyo eje central es, en general, el momento de despedida del cadáver o de sus

⁶⁴ Conviene recordar que el cementerio católico, en su concepción de espacio sagrado, excluía a los no-católicos, a los sospechosos de ser malos católicos y a las personas que se habían suicidado, a quienes se les reservaba un espacio no-bendito. Esta tradición, ya desaparecida, explica en parte la penalización social del suicidio. Explica, también, que muchas personas que nos precedieron nunca fueran enterradas en los cementerios –camposantos–.

cenizas, pero donde simultáneamente se celebra el homenaje del discurso, de la música, de la glosa de los hechos más relevantes de la persona difunta, el «*in memoriam*». Es en este acto, único en muchas ocasiones, en el que se realiza la parte más emotiva del acto, y donde, como muestra de heterogeneidad social, las alternativas son más variadas.

En general, casi todas las muertes provocan sentimientos de pena y solidaridad, pero hay excepciones notorias porque hay muertes que muy pocas personas lloran, que causan alivio entre quienes, aparentemente, le son cercanas y teóricamente queridas, porque resulta fácil de comprender que los sentimientos y actitud tras la muerte sean la continuidad de los sentimientos habidos en vida, y, en ocasiones, la convivencia resulta difícil, nada grata. Por eso, a modo de ejemplo, para mostrar que no siempre es con pena y emoción la manera en que se vive el momento de decir adiós a un difunto, describo el episodio reciente de una mujer y su hija adulta, que al recibir en un tanatorio de Donostia la urna con las cenizas del marido y padre, que en vida más que alegrías les había mortificado, en el camino a casa, al pasar por delante de un basurero, decidieran verter –echar–, allí mismo, la urna con las cenizas de quien tantos recuerdos malos les traía.

Pero el basurero no es el destino de los restos mortales (incluso está prohibido), pues esto es, evidentemente, una excepción, aunque sí conviene recordar la razonable relación entre los hechos en vida y los hechos tras la muerte, en la construcción del ritual funerario. Explicitar rencores o desamores en ese momento, podría considerarse, en nuestra sociedad, principalmente en algunos sectores, una falta excesiva de delicadeza, pues a los muertos, es tradición todavía, se les debe respeto. Con acierto, se conviene en recordar el hecho de que, tras la muerte, se procede, en lenguaje metafórico, al «lavado del muerto», ocultando en ese momento las flaquezas e incluso las maldades, y ensalzando, en ocasiones, las exiguas virtudes del difunto.

Al reflexionar acerca de cuál es, o podría ser, el momento más emotivo del ritual, he percibido que al acto de despedida de los restos mortales, antes muy vinculado a la salida del cadáver del domicilio para ser trasladado al cementerio, donde se procedería al enterramiento, se les asignaba el mayor grado de emotividad. Era, y lo es donde se conserva la práctica de morir en casa, el momento cúspide del ritual funerario.

Así lo recuerda Fermín, que almacena en su saber una imponente colección de datos etnográficos de su país:

Fermín: «... porque ese momento de separación (*con mucho énfasis en la palabra separación*)... el momento en que verdaderamente sale de tu casa tu padre o tu madre, o tu tía, y es llevado. Ése es un momento muy duro, es un momento muy duro.

Y ya, no digamos, cuando llegas al depósito de Polloe; en el depósito de Polloe, entonces, abrían la caja y le echaban una palada de cal encima del vientre, yo he visto eso, encima de la ropa, y luego cerraban y esperaban a que viniese la fenwick (*la carretilla eléctrica*); y ese corto trayecto desde el depósito, después de haber hecho un responso en la iglesia de Polloe, donde recuerdo perfectamente las dos placas que había contra las hordas judeo-nacionalistas y tal..., de la época franquista, que había puestas a ambos lados de la entrada a la capilla, y entonces llegabas al panteón –ya el panteón estaba con la losa movida con los rodillos–, venía el cura, y cuando ya todos estaban rodeando el ataúd se rezaba un responso y se metía el ataúd en el interior del panteón y, entonces, yo,

en tres ocasiones por lo menos, he echado la poca tierra que hay, porque es una gravilla que cuesta arrancar, y la he echado sobre el ataúd».

Pero frente a esta manera de sentir el momento del entierro como el punto cúspide de las emociones que el ritual funerario suscita, para las personas creyentes el funeral eclesiástico bien podría ser el momento sublime en que se asume la soledad por la muerte de la persona amada. En el trabajo de campo que he realizado no he podido corroborar esta hipótesis, pues actualmente el funeral religioso, al modo en que se practica ahora, no consigue despertar ese momento pleno, cálido, emotivo, de desgarrar, que la desaparición del ser querido podría despertar, porque la práctica del funeral religioso está actualmente condicionada por un discurso y unas prácticas sociales que le privan de contenido emocional, en gran medida. De estas cuestiones, de describir con mayor detalle cómo son los funerales en la actualidad, hablaremos más adelante.

Al relatar ahora las prácticas más frecuentes en Euskal Herria respecto al destino de los restos humanos, distinguiré dos alternativas. Para las personas que optan por la inhumación, el destino exclusivo es el cementerio; para las personas que optan por la incineración, el destino de sus cenizas puede ser más variado, y entre las alternativas más frecuentes se dan: el enterramiento de las cenizas en el cementerio; excepcionalmente, el mantenimiento de las mismas en el domicilio; el aventamiento de las cenizas en el mar o en la montaña, a veces en su totalidad, pero en ocasiones, fraccionadas, en distintos espacios, e incluso para destinatarios diferentes, según pueda ser la armonía o el consenso familiar; o, también, posiblemente cada vez en mayor medida, dejándolas en el propio tanatorio, sin recogerlas tras la cremación, porque ni la persona difunta hubiera manifestado preferencia por el destino de su cuerpo, o porque los familiares y/ o amigos y amigos, no tengan el ánimo, o el capital social suficiente, para organizar una ceremonia ritual.

En nuestra sociedad, debido al incesante proceso de la inmigración, y emigración también, el destino del cuerpo una vez fallecido aflora como una problemática nueva. De hecho, está sucediendo en ocasiones frecuentes que los familiares de los inmigrantes desean trasladar el cadáver a su país de origen.

Las empresas funerarias ya han percibido en esta alternativa un nicho importante de negocio, pues el coste de los servicios es importante. Debido al incremento de la demanda y al alto coste del traslado de un féretro a su país de origen, *KUTXA BANK*, por ejemplo, ha incluido en su relación de servicios una línea de crédito y un seguro de repatriación.

Esta práctica resalta el hecho de que el arraigo territorial es muy importante, no solamente en vida, sino tras la muerte también. No cabe duda que al repatriar un cadáver, quien lo encarga está asignando al cuerpo un valor trascendente, y no le es por lo tanto válida, la opinión de quienes, como hemos visto, consideran que con la muerte se acaba todo, y se despreocupan, por lo tanto, con el destino que se pueda asignar a sus cuerpos.

El cementerio

El cementerio es, todavía, el destino más frecuente de los restos mortales, si bien no es el lugar en exclusiva, como lo era cuando el modelo tradicional ejercía el monopolio

de las prácticas de enterramiento, puesto que una parte sensible de las personas incineradas, que aproximadamente son el 50%, opta por dispersar sus cenizas en el monte o en el mar, o guardarlas en sitio distinto al cementerio.

No obstante, la figura del cementerio en el ritual funerario ha sido, durante centurias, el espacio central de sus prácticas, con contados, aunque importantes, casos de excepción.

Vinculada de tal manera la muerte con la religión, la Iglesia hizo de estos espacios un lugar sagrado. No en vano su identificación con el camposanto, «*kanposantua*», denominación, ésta, ampliamente utilizada.

La utilización del nombre de camposanto no es banal, pues en torno a la idea de lo santo, de lo religioso, se han construido todas las prácticas, incluso la exclusión, que desde el control de los cementerios se han aplicado a muchas personas difuntas.

La Iglesia, al alejar a los muertos de las paredes de las iglesias, dedicó un cuidado especial a la configuración de los mismos. Así, el *CAPÍTULO V* (art. 1240/1243) del Código Canónico, promulgado en su nueva versión el 25 de enero del año 1983, dedica, actualmente, a los cementerios, los apartados siguientes:

1240.1. Donde sea posible, la Iglesia debe tener cementerios propios, o al menos un espacio en los cementerios civiles bendecido debidamente, destinado a la sepultura de los fieles.

1240.2. Si esto no es posible, ha de bendecirse individualmente cada sepultura.

1241.1. Las parroquias y los institutos religiosos pueden tener cementerio propio.

1241.2. También otras personas jurídicas o familias pueden tener su propio cementerio o panteón, que se bendecirá a juicio del Ordinario del lugar.

1242. No deben enterrarse cadáveres en las iglesias, a no ser que se trate del Romano Pontífice o de sepultar en su propia iglesia a los Cardenales o a los Obispos diocesanos, incluso «eméritos».

1243. Deben establecerse por el derecho particular las normas oportunas sobre el funcionamiento de los cementerios, especialmente para proteger y resaltar su carácter sagrado.

Cuando Jiménez Lozano analiza los últimos siglos de la historia de los cementerios en el Estado español, establece los hitos importantes que han llevado a su configuración actual. Dado que hasta apenas hace cuarenta años la legislación acerca de los cementerios ha sido legislación básica del Estado español, los hechos que este autor narra son de aplicación en la C.A.V./E.A.E. y en Navarra.

Recuerda este autor que la actual municipalización de los cementerios ha sido el resultado de un proceso de una «lucha político-religiosa». (Jiménez Lozano, 2008:172).

Efectivamente, después de relatar episodios de lucha entre quienes querían un enterramiento laico, o que profesando otra religión distinta de la católica hubieron preferido un enterramiento conforme a su religión, debido a la iniciativa de un ciudadano –inglés en este caso–, en el año 1796 se plantea el debate y la autorización para construir un cementerio segregado (segregado de la Iglesia católica, por supuesto). Apunta el autor que

la práctica del uso de estos cementerios segregados estuvo llena de dificultades, pues tanto el clero, como la propia administración del Estado estaban en contra de las mismas. Sigue relatando, que «fue el decreto de 17 de noviembre de 1868, primicia de las nuevas ideas progresistas de la Revolución de Septiembre de ese mismo año, el que autorizó un cementerio municipal en Madrid», rompiéndose de este modo una tradición, según la cual «la Iglesia había creído que era (*un derecho*) exclusivamente suyo». Cabe anunciar que desde esa fecha la beligerancia entre sectores del Estado y la Iglesia fue imponente, y las luchas entre quienes defendían el cementerio frente a los *corralitos* (los rincones que servían de cementerio civil, en muchísimos casos adosados, pero fuera del camposanto) fue, en demasiadas ocasiones, violenta. Con excesivos altibajos se llega a los tiempos de la II República, y «la Ley de 30 de enero de 1932 plasmaba en su artículo 1º una nueva realidad jurídica y política: la del Estado laico nacido con la República en relación con los enterramientos». Decía en su articulado: “Los cementerios municipales serán comunes a todos los ciudadanos, sin diferencias fundadas en motivos confesionales. En las portadas se pondrá la inscripción «CEMENTERIO MUNICIPAL» Las autoridades harán desaparecer las tapias que separan los cementerios civiles de los confesionales, cuando sean contiguos” (Jiménez Lozano, 2008:192). Fue una especie de secularización de los cementerios. Retomaremos esta cuestión cuando, más adelante, tratemos una propuesta para que las iglesias, algunas iglesias cuando menos, retornen a la sociedad civil.

Prosiguiendo ahora con el devenir de los tiempos, y esto es ya historia casi reciente, en 1938, todavía en plena ejecución golpista, se derogaba toda la legislación republicana con respecto a los cementerios. «El artículo 2º de la Ley decía: Las autoridades municipales restablecerán en el plazo de dos meses, a contar desde la vigencia de esta Ley, las antiguas tapias, que siempre separaron los cementerios civiles de los católicos; y el artículo 3º devolvía a la Iglesia la propiedad de los cementerios parroquiales o de otros cualesquiera que hubieran sido incautados. El artículo 4º reconoce la jurisdicción de de la autoridad civil sobre los cementerios católicos, que serán a la vez municipales; y el artículo 5º pone bajo la jurisdicción exclusiva de esa autoridad civil a los cementerios civiles. El artículo 6º, en fin, prescribía: En el término de dos meses a contar desde la vigencia de esta ley, los dueños, administradores o encargados de panteones, sepulturas, nichos o cualesquiera clase de monumentos funerarios están obligados bajo su responsabilidad a hacer desaparecer de los mismos todas las inscripciones y símbolos de sectas masónicas y cualesquiera otros que de cualquier modo sean hostiles u ofensivos a la religión católica o a la moral cristiana» (Jiménez Lozano, 2008:204-205).

Conviene resaltar, no obstante, que hubo incumplimientos de esta Ley, y que, «desde luego, se levantaron cementerios árabes para los marroquíes que lucharon en la guerra civil (sic.), y la pequeña comunidad judía española no tuvo dificultades legales ni prácticas de ningún tipo para seguir inhumando sus cadáveres en los cementerios civiles o especiales» (Jiménez Lozano, 2008:205).

Todas estas cuestiones guardan relación íntima con la religión y el Estado, porque a ambos estamentos les beneficia el control de la muerte, porque controlar la muerte aporta poder, poder que sirve, entre otras cosas, para tratar de ocultar, de destruir, la memoria colectiva que se plasma a través de las «inscripciones y símbolos de sectas masónicas y

cualesquiera otros que de cualquier modo sean hostiles u ofensivos a la religión católica o a la moral cristiana». Aunque los símbolos sean diferentes, lo hemos visto tanto en el caso de la II República como en las leyes del Régimen Franquista, el control de estas prácticas, en tanto que «actividad sostenida de un determinado pueblo en la consecución de sus objetivos», son parte del ejercicio del poder, «ese poder que es necesariamente indivisible y el grupo lo despliega siempre como totalidad en la realización efectiva de su voluntad», recordando las palabras de Joseba Ariznabarreta, cuando reflexiona acerca de *Pueblo y Poder*, que es el título de su obra (Joseba Ariznabarreta, 2007:30-31).

Casi hasta tiempos recientes, la década de 1970, los cementerios, aunque de titularidad pública en muchos casos, han funcionado bajo la pauta marcada por la Iglesia, hasta el punto de que las personas consideradas no-fieles, sea debido a la práctica de otra religión diferente a la católica, sea debido al sentimiento laico, o sea debido al hecho, por ejemplo, de haberse suicidado, no tenían cabida en los cementerios.

Se trata de un ejemplo, pero es generalizable el hecho de que al recordar la configuración del cementerio de Polloe en Donostia, las personas que cobran ya jubilación guarden el recuerdo de esa parte del cementerio que era una excepción en el mismo. Me refero al espacio situado casi fuera del recinto, antes de entrar a la izquierda, que se reservaba para los ateos, se decía, o para las personas que habían muerto tras cometer ese terrible pecado de suicidio, se decía también.

Para elaborar este trabajo, he visitado esa parcela del cementerio que recordaba de mis años de infancia, cuando el día de Todos los Santos, la familia, casi en pleno, acudíamos a visitar a los muertos y muertas de la familia. Al hacerlo, al repensar en aquella época de los años 1950-1960, se pueden todavía percibir vestigios de aquella discriminación, de aquella profunda exclusión que, además de religiosa, era, también social, porque la negativa a enterrar en el cementerio, en el camposanto, a un miembro de la familia era un signo de estigma social, muy penalizado por «las buenas gentes». De hecho, en versión abreviada, equivalía a reconocer que las personas enterradas en esa parcela estaban en el infierno. Y no se diga ahora que el infierno era una figura simbólica del lenguaje, como ahora dicen tantos y tantos sacerdotes o jerarcas de la Iglesia, porque el pavor que producía, produce, esta mención era efectivamente real, carnal, doloroso, hasta límites que exceden los principios de caridad, de piedad, de conmiseración.

Cuando he recorrido esta zona, que todavía mantiene la entrada distinta, a la izquierda de la puerta principal, aunque comunicada con el cementerio del que es una de sus partes integrada, he constatado la existencia de muchos apellidos extranjeros. Sabiendo que me alejo del método científico, he realizado, no una demostración, evidentemente, pero sí una conjetura, que se basa en la hipótesis de suponer que muchas de esas personas con apellidos holandeses, alemanes, ingleses, etc., pudieran ser, más que católicos, protestantes, por ejemplo, y que ésta fuera la razón de su enterramiento en la parte no bendecida del cementerio. Así, entre los apellidos que he recogido en esa zona están: Reiner, Wilhelm, Browning, Marchand, Herrschel, Viquerat, Jeffrey, Wuillbourne, Pielhoff, Müller-Thyssen, Leonhardt, Niessen, Götze, Chalke, Holke, Sauer Küch, Coope, MacKereth, Dangees, Bobran, Eldagsen, Wiedemann, Beihl Schäffer, Kothny, Nahon, Stepper. Esta relación, que no es exhaustiva, sí muestra que en ese pequeño es-

pacio, conectado ahora interiormente con el cementerio, la proporción de personas con ese tipo de apellidos es muy superior a la media del cementerio. Pero repito, esto no es sino una conjetura.

Al hilo de recordar algunas características del cementerio de Polloe, conviene tener presente algo de su historia. Al hacerlo, utilizaré como hilo conductor el artículo “*El romanticismo funerario en Polloe (San Sebastián)*”, publicado por María Ordoñez Vicente (2002), de Eusko Ikaskuntza.

Considera esta autora que, si bien la construcción del cementerio de Polloe es el resultado de la reflexión sobre la higiene pública, la construcción de los cementerios no se sustrae de las modas urbanísticas y también arquitectónicas de su época. Conviene recordar esto, porque la construcción del cementerio de Polloe, que se realizó por el arquitecto José de Goikoa (1876-1878), coincide con la época en que se estaba construyendo en Donostia la catedral del Buen Pastor (Cesión de terrenos del Ayuntamiento⁶⁵ en 1887; inauguración en 1897; culminación de la torre en 1899), de quien recibe una parte importante de su influjo.

Debido a las circunstancias de la época, el cementerio de Polloe se realizó con un cuidado y mimo exquisitos. Intervinieron muchos y buenos artistas, arquitectos, escultores, marmolistas, etc., algunos de los cuales visitaron cementerios en París y Barcelona (El arquitecto Goikoa, por ejemplo).

Relata María Ordoñez que, desde el propio ayuntamiento, se quiso preservar la buena calidad artística del cementerio y de los panteones-capillas que se construyeron, hasta el punto de que «en la normativa del nuevo cementerio se apunta que serán los arquitectos, o los maestros de obra, las personas autorizadas para la proyección y construcción de los monumentos funerarios». Al enumerar esta autora los nombres de los arquitectos, escultores y marmolistas que participaron en la construcción, tanto del propio cementerio como de los panteones-capilla, destaca, entre otros, los nombres siguientes: José de Goikoa, Antonio Cortázar, Juan Muguerza, Jacinto Matheu Iroster, Juan Muguerza, Francisco Eguren, Marcial de Aguirre Lazcano, Luis y Francisco Aguirre, Domingo Eceiza, Manuel Echave, Ramón Cortázar, Luis Elizalde, Lucas Alday y Augusto Aguirre.

La construcción del cementerio de Polloe fue motivada por la necesidad del cierre del antiguo cementerio de San Martín, construido en el cerro de San Martín, en el mismísimo centro de Donostia. Alegando motivos de salubridad, pues el citado cementerio no respetaba el margen de distancia mínima exigida en la época entre la ciudad de los vivos y la ciudad de los muertos, se construyó el nuevo cementerio de nueva planta, en el que había espacio suficiente para la edificación de importantes y ostentosos panteones-capilla, que pudieran satisfacer el anhelo de los poderosos de la ciudad de mostrar su estatus económico, práctica, ésta, habitual en la historia de los rituales funerarios, pues desde cierta perspectiva, el ritual funerario es la ocasión de marcar la pertenencia social: estatus de riqueza, estatus de poder...

Al recorrer sus calles, todas ellas con nombres de santos y santas, en la parte más noble del mismo, en la parte baja del cementerio cercana a la entrada principal, destaca

⁶⁵ Conviene recordar que la propiedad de estos terrenos a favor de la Iglesia católica se sustenta en la cesión de patrimonio público que realizó el Ayuntamiento de Donostia en 1887.

el monumento erigido en memoria de las personas que, reunidas en Zubieta, acordaron la reconstrucción de San Sebastián tras el incendio y acoso de 1813. En la obra de María Ordoñez he encontrado la explicación.

«En 1879 el ayuntamiento encomienda al escultor Marcial de Aguirre levantar un monumento conmemorativo a aquellos ciudadanos que supieron restablecer el orden municipal después de los sucesos del año 1813. En la memoria explicativa se exigía que se utilizara la caliza gris de Motrico».

Como resultado de tan importantes colaboraciones, la ciudad de San Sebastián construyó una importante «ciudad de los muertos», en parangón, aunque en su relativo tamaño, con los grandes cementerios de Europa. Además, y esto es importante desde una perspectiva antropológica, el cementerio consigue crear una atmósfera de recogimiento, de sosiego, incluso de melancolía, que lo hace agradable para muchas personas, como lugar de ensimismamiento, como lugar de meditación; en suma, como lugar antropológico.

Estas características son reconocidas por Joaquín quien, imbuido por su profesión, ha dedicado un espacio a la reflexión acerca de los cementerios.

Joaquín: «A mí me gustan los cementerios, me gustan los cementerios, y de hecho he ido a ver cementerios; es una deformación profesional. Me gustan los cementerios, de la misma forma que en algunas ciudades he ido a ver los jardines botánicos, en Brooklin, en Lisboa, porque he diseñado parques, jardines, me gustan las plantas, son sitios que me gustan. Yo he aprendido a dibujar en el cementerio de Polloe, en el puerto de San Sebastián, y en algún sitio más. He metido muchas horas en el cementerio de Polloe, dibujando las sepulturas, porque te permite dibujar dibujos técnicos, molduras, arquitecturas muy simples, muy sencillas, muy pequeñas..».

El gusto por los cementerios es actualmente compartido por muchas personas. De hecho, los cementerios son libros abiertos a la historia, donde sin gran dificultad, al pasear por ellos, puedes encontrarte con «gente conocida», gente que hasta entonces solamente estaba en los libros de historia. De hecho, la visita a los cementerios es una práctica que deviene frecuente, no solamente para los estudiosos de estas cuestiones desde la perspectiva antropológica o religiosa, tal vez, sino también para las personas amantes de la naturaleza, de los espacios bonitos. Muestra de ello es la creación reciente de las «rutas de los cementerios», que están haciéndose un hueco en el panorama turístico-cultural, cuando se pueden unir ambas palabras.

Recientemente, en 2014, el cementerio de Polloe ha sido incluido en la Ruta Europea de los Cementerios Singulares y en la página web de la Ruta Europea de Cementerios⁶⁶. Como muestra del atractivo cultural o turístico de los cementerios destaco, a modo de ejemplo, que en octubre de 2014 el cementerio de Burguete ha sido declarado el más bonito del Estado, según recojo en la prensa. Según figura en la nota de prensa, es de 1965 y sólo hay estelas discoidales, todas iguales, sin distinción de clases.

⁶⁶ <http://www.significantcemeteries.org/>; <http://www.cemeteriesroute.eu/en/>

Tras esta digresión, oportuna para apuntar la idea de que los cementerios pueden ser bonitos o feos, en aproximación a esa idea de recogimiento, sosiego y melancolía con que se describe el cementerio de Polloe, Joaquín cuenta el ambiente que él encontró, allí en los años 1960, cuando iba a dibujar como estudiante de arquitectura, entonces. Relata cómo Polloe era lugar de encuentro de personas que vivían, posiblemente de una manera sana, el luto debido a la muerte de un ser muy querido.

Joaquín: «Yo he pasado tardes y tardes de verano dibujando en Polloe, porque es un sitio agradable, silencioso, tranquilo; tienes sitio para sentarte, hay gente... En aquella época, en el 62, 63, 64, había un ambiente social muy especial, que eran los viudos y viudas. A mí, me divertía; yo iba allí.

Entonces era el chavalito que iba a dibujar, que iba con su blok, que se iba a sentar delante de las sepulturas y dibujaba esculturas, dibujaba molduras...

Pero es que, además, si hacía buen tiempo, era muy agradable. El silencio; a mí me gustaban los espacios, los cipreses... y eran motivo de dibujo.

Había un ambiente especial, y descubrí a los viudos y las viudas que iban a acompañar a sus muertos, pero es que además se acompañaban entre ellos. Allí había grupitos de viudos y viudas, como la gente que sale con los perros a la noche, que al fin el perro es un pretexto para relacionarte. Había un grupo de unas veinte personas que acababan haciendo cenas..., y a mí, en los años 62, 63, 64, tú ya sabes cómo era esta sociedad, sobre todo en ciertos niveles, porque la gente joven empezaba a moverse de un lado a otro, pero había unas capas que no se iban a mover nunca...

Entonces descubres que en el cementerio hay gente que va y que viene, que hacen grupitos, que hablan, y luego resulta que son los mismos, y yo sospecho que hay muchos emparejamientos que surgen en el cementerio, en esa época. A mí me resultaba divertido; me gustaba el sitio, me gustaba el sitio con los cipreses y todo eso, y yo me lo pasaba muy bien dibujando; dibujaba gente, y entonces descubrí que había un ambiente que me divertía, que me caía bien».

Desde una perspectiva antropológica, estos comentarios de Joaquín son muy importantes porque muestran que el cementerio, Polloe en este caso, satisface el difícil empeño de ser un lugar antropológico. ¡Allí, la gente se siente a gusto!

Sin embargo, esto, en Euskadi, resulta un tanto excepcional⁶⁷, porque muchos de los cementerios son ciertamente feos. Son espacios vallados con unas tapias muy altas, con mucho cemento, no demasiado bien cuidados, que impiden, por ejemplo, la visión de un horizonte natural. En muchos cementerios, la naturaleza, ni dentro ni fuera, se hace visible.

Al recabar información acerca de otros cementerios, al tratar de imaginar otra manera de concebir los cementerios, he encontrado nuevas perspectivas de diseño. Actualmente, por la misma razón que impulsó el alejar los cementerios de los cascos urbanos, hay una demanda de nuevos cementerios, algunas de cuyas principales características son:

⁶⁷ No me he olvidado, entre otros, del cementerio de DERIO. Ciertamente, es un cementerio excepcional. La razón del olvido aparente radica en mi incapacidad de realizar un recorrido completo por toda E.H. De aquí, mi mayor propensión a centrarme en la zona de Donostialdea, que es mi hábitat natural.

- Un entorno ligado a la naturaleza, sin apenas muros que los excluyan del medio exterior
- Un tipo de construcción minimalista, con especial atención al diseño de un espacio o plaza donde se pueda hacer uso de la palabra. Generalmente al aire libre
- La preferencia por los enterramientos en tierra, más que en nichos de cemento, como es la práctica actual, donde la cubierta sobre el ataúd sea el césped, no la piedra o el mármol
- La reserva de espacios, livianos también, donde guardar/enterrar las urnas con las cenizas
- Inscripciones, e identificadores muy sencillas de los nombres de las personas difuntas allí enterradas
- Homogenización de las sepulturas, sin que se pueda apreciar el rango social de las personas allí enterradas
- Y, principalmente, el carácter laico, o cuando menos poco ostentoso, de la simbología utilizada (nada, alguna pequeña muestra de religiosidad, algún pequeño elemento etnográfico de tradición funeraria vasca, etc.)

Desde esta perspectiva, Joaquín, que ya nos ha anunciado esa querencia profesional que siente por los cementerios, al comentar que Polloe le gusta se sonríe, porque es consciente de que, si bien es bonito, hay cementerios de mucha mayor categoría, «estupendos», suele decir. Al recordar algún cementerio ilustre, dice:

Joaquín: «A mí, el de San Sebastián me gusta. El cementerio de Pierre Lachaise, de París, es estupendo, y he ido expresamente a verlo. No está en el centro, he ido a verlo, y he pasado una buena mañana, y he vuelto. Tienes la oportunidad, aunque a mí eso no me inspira nada, de encontrar la sepultura de gente famosísima».

Pero, al evocar un modelo de cementerio que a él especialmente le gusta, cita el de Estocolmo. ¡Es otro mundo!, dice, como quien compara dos mundos diferentes.

Joaquín: «¡Es que no tiene nada que ver; no tiene nada que ver! ¡Es otra civilización, es otro mundo! ¡Es que son distintos!

Es que Skogskyrkogården, *El Cementerio del Bosque*, que está ubicado al sur de la ciudad de Estocolmo, y que fue proyectado por los arquitectos suecos Erik Gunnar Asplund y Sigurd Lewerentz, es estupendo de paisaje; la propia edificación, y el paisaje abierto, y luego, además también, de concepto.

Si yo viviera en Estocolmo, yo diría: ¡yo quiero en Skogskyrkogården!

Pero aquí me da lo mismo. Si hubiera aquí un cementerio estupendo, igual diría pues llevarme al cementerio del Goierri, aquél que te decía que yo creo que se podría hacer ».

Pero Joaquín no se queda simplemente en la evocación, en la añoranza. Tiene ideas acerca de cómo podrían ser los cementerios en Euskadi. Considera, además, que habría que hacer nuevos cementerios, para ser utilizados por quien quiera, porque no cree que la solución sea: «cenizas y tirar». Incluso, desde la práctica de la incineración, considera

que «el destino normal de las cenizas es enterrarlas, incluso desde el punto de vista higiénico... Que haya además un sitio donde tú puedas despedirte y volver, y recordar... A mí, sí me parecen necesarios los cementerios».

Joaquín: «Yo utilizaría el modelo nórdico, sin duda alguna; y no porque me parece mejor, sino porque creo que se adapta más a la sociedad actual nuestra, que está preocupada por la naturaleza; incluso los símbolos religiosos y los ritos son un poco repudiados en general, y los objetivos de la sociedad son aquí y ahora.

Entonces, en esa situación, en esa vuelta a la naturaleza, pues a mí me parece que volver a la naturaleza y hacer un espacio emocionante en la naturaleza sería estupendo.

Hombre, fíjate, a mí gustaría que me enterraran en un *cromlech*, me encantaría, pero estoy haciendo utopías. Yo habría elegido un sitio, hacemos un *cromlech* y hacemos un entierro allí. No puede ser, pero de alguna forma el sentido nórdico tiene eso; es un gran parque estupendo, muy bonito, donde puedes ir a pasear. Está abierto y hay bosquetes donde tú puedes echar las cenizas, o puedes poner una pequeña plaquita en un espacio abierto».

Animado por los comentarios de Joaquín, a los días visité el cementerio de Arrigorriaga, en Bizkaia. Este cementerio, si bien se inauguró como parque en 2010, ha entrado en funcionamiento en 2012, en sustitución del viejo cementerio de Landaederraga, ubicado en el centro de la población. Con una extensión de casi tres hectáreas, el nuevo cementerio de Arrigorriaga es un pequeño bosque rodeado por un paisaje natural que alberga 160 tumbas dispuestas en 9 gradas de césped, y 850 espacios para urnas. El cementerio está concebido para pasear y disfrutar de la naturaleza. Para su habilitación, al objeto de adecuarlo a las buenas prácticas del medio ambiente —dice el Consistorio— se han conservado 150 árboles existentes en la zona, en gran parte robles, algunos con más de cien años de antigüedad. Además, el ayuntamiento ha plantado otros cincuenta ejemplares autóctonos, tales como hayas, olmos péndula y arbustos.

El cementerio tiene una estela funeraria creada por el artista vasco Vicente Larrea, en la que aparecen representadas unas manos entrelazadas por las que fluye el agua, un símbolo del «lento y frágil discurrir de la vida», considera el autor. Junto a esa estela, hay una plataforma abierta, una especie de plaza al aire libre, desde donde las familias pueden esparcir las cenizas de sus allegados.

Si bien existe en la información disponible la idea de que el cementerio es aconfesional, Aitzol Altuna Enzunza, de Nabarralde, precisa que, dado que acoge sin ocultación la práctica de diversas religiones, se le debería asignar la categoría de multiconfesional. Este debate acerca de cómo denominar al ritual funerario es muy actual, pues no resulta sencillo, en ocasiones, discernir en algunas prácticas el carácter civil, multiconfesional, o laico, de estos espacios. De aquí, la opción que yo he tomado de utilizar lo laico en preferencia a lo civil, por cuanto que lo civil, que no es la oposición precisa de lo religioso, también podría estar impregnado por importantes matices religiosos privados, si esta fuera la voluntad de las personas al fallecer.

La cita del cementerio de Arrigorriaga no es el inicio de la confección de un registro de cementerios en Euskadi; simplemente es un indicador de que los cementerios se están adaptando a una nueva perspectiva. Una perspectiva que da mayor cobertura a

los anhelos de las personas más sensibilizadas que interpretan que la muerte, *su* muerte, es también un acto laico, y que además ven con agrado un retorno hacia la naturaleza, acorde a los cambios que, en otros dominios de la vida social, la valoración del medio ambiente por ejemplo, se están dando en la sociedad vasca.

Refrescadas algunas ideas acerca de la materialidad de los cementerios, acerca de cuáles podrían ser las características de proyecto de los cementerios, procede ahora analizar cómo se percibe el cementerio, tanto al reflexionar acerca de lo que se quisiera para sí, como al vivir el cementerio desde la situación de persona allegada a una persona difunta allí enterrada.

De entre los cambios descritos en la interpretación del cementerio, posiblemente el más importante sea el relacionado con el sentimiento religioso. En efecto, la perspectiva religiosa o laica de la vida suscita, puede suscitar, sentimientos contradictorios acerca de la utilidad y el sentido del ritual funerario.

Con exquisita oportunidad, José Jiménez Lozano (2008), al referirse a los cementerios civiles y, en general, a los rituales civiles, manifiesta que para que existan rituales civiles es preciso que previamente exista «vida civil». Esta idea, tan bien expresada, es asimilable a esa declaración que, ya desde el inicio de este trabajo, manifestaba al decir que el ritual funerario debiera ser una construcción acorde con la biografía de cada persona. De ahí la conveniencia y la lógica de que se delimiten los ámbitos religiosos o laicos de las personas, y los discursos y las prácticas de las instituciones. Éstos deberían ser los cometidos de la ofrecida y siempre incumplida promesa de desarrollar una *Ley de Libertad Religiosa*.

Para aproximarnos al cementerio laico, sirvan los comentarios que he realizado acerca de cómo en Polloe, el cementerio sagrado, el camposanto, estaba vetado a los no-católicos y a los que pretendieron una vida civil o laica. Este veto suponía vejaciones extremadamente crueles.

Al analizar esta cuestión, el Código de Derecho Canónico, en el CAPÍTULO II, cuyo título es «*DE AQUELLOS A QUIENES SE HA DE CONCEDER O DENEGAR LAS EXEQUIAS ECLESIASTICAS*», dice:

«1183.1. Por lo que se refiere a las exequias, los catecúmenos se equiparan a los fieles.

1183. 2. El Ordinario del lugar puede permitir que se celebren exequias eclesiásticas por aquellos niños que sus padres deseaban bautizar, pero murieron antes de recibir el bautismo.

1183. 3. Según el juicio prudente del Ordinario del lugar, se pueden conceder exequias eclesiásticas a los bautizados que estaban adscritos a una Iglesia o comunidad eclesial no católica, con tal de que no conste la voluntad contraria de éstos, y no pueda hacerlas su ministro propio.

1184 1. Se han de negar las exequias eclesiásticas, a no ser que antes de la muerte hubieran dado alguna señal de arrepentimiento:

1184 1.1. a los notoriamente apóstatas, herejes o cismáticos;

1184 1.2. a los que pidieron la cremación de su cadáver por razones contrarias a la fe cristiana;

1184 1.3. a los demás pecadores manifiestos, a quienes no pueden concederse las exequias eclesiásticas sin escándalo público de los fieles.

1184. 2. En el caso de que surja alguna duda, hay que consultar al Ordinario del lugar y atenerse a sus disposiciones.

1185. A quien ha sido excluido de las exequias eclesiásticas se le negará también cualquier Misa exequial».

El paso del tiempo suaviza, en apariencia, la rigidez de estas medidas –medidas que sin duda han llevado mucho dolor y sufrimiento a las familias que se vieron de tal manera discriminadas al enterrar a sus muertos–, pero conviene recordar que, todavía, la discriminación está presente para quienes «pidieron la cremación de su cadáver por razones contrarias a la fe cristiana», como he destacado al relatar episodios en el tanatorio, al considerar la manera en que algunos sacerdotes interpretan que la cremación podría interpretarse como una forma de desvincularse de la comunidad de creyentes. Además, un análisis, incluso poco apasionado, delata que «la negación por parte de la Iglesia de enterrar en sagrado, conforme a sus cánones, rebasa los límites institucionales del «Corpus de esa Iglesia» (Jiménez Lozano, 2008:14).

Por esto, dada la carencia secular de un marco legal claramente regulador de la libertad religiosa, la utilización de cementerios laicos, tiene una carga de sanción, pues enterrar en no-sagrado se ha entendido como una categoría que marcaba a las personas desviadas de la línea que marca la ortodoxia.

Esto, que en parte perdura, pues algo queda en la mentalidad de algunas personas que no han tenido la oportunidad de revisar sus criterios, era excepcionalmente evidente en el nacional-catolicismo, durante la dictadura de Franco.

«Los cementerios civiles se convirtieron en lugar apartadizo de malos españoles que, al renegar de su catolicidad constitutiva o no aceptarla, negaban su españolidad igualmente. O en conventículos de locos o extrañas personalidades enfermas o rebeldes. La sociedad se deshace de ellos como de los delincuentes o de los locos –muertos en vida–, recluyéndolos en aquella especie de corral maldito u olvidado al que se dirigen miradas de terror o de piedad o sólo de indiferencia, mientras el cementerio general católico forma parte de la comunidad de los vivos y se siente como un lugar sagrado». (Jiménez Lozano, 2008:15).

La gran verdad que encierran estas palabras, lo he anticipado ya, es válida en su generalidad para E.H. Sin embargo, el paso del tiempo, pero principalmente la demanda social y las transformaciones culturales, que han propiciado tantos cambios en el ritual funerario, han hecho mella en la construcción y utilización de cementerios cada vez más laicos.

Al describir desde el propio ayuntamiento algunas de las características del cementerio de Arrigorriaga, ya hemos podido percibir un rescate del carácter civil del mismo, en cuanto a su carácter aconfesional, multiconfesional, o de laicidad, según matizaciones más concretas. Pero este caso no es sino un ejemplo de otras iniciativas, de otros proyectos.

Un paso más que suscita interés es el proyecto del cementerio «ateo» *Ibaola Harriak*, que se encuentra en Rioja Alavesa, en Eskuernaga (Villabuena de Araba), y que surge de la iniciativa privada. Está ubicado en un pequeño altozano rodeado de viñedos y con vistas a la cercana Sierra Cantabria. A cien metros, según consta en su catálogo, se encuentra un dolmen de más de 3.000 años de antigüedad. La utilización de este cementerio será para enterrar cenizas, no enterramientos totales.

Según relatan sus promotores, en el catálogo que muestra el proyecto (al redactar estas líneas todavía el cementerio no había sido utilizado), se destaca que, *Ibaola Harriak* es un cementerio singular y diferente, que quiere ser una alternativa a los cementerios religiosos y al aventamiento de cenizas en cualquier lugar. Basado en una estética megalítica, e integrado en el entorno, plantea un rito funerario inspirado en lo ancestral. En el cementerio se ofrecen piedras de entre uno y dos metros de altura, donde al pie de ellas poder depositar las cenizas. Las piedras, *hilarriak*, que representan a las personas fallecidas, podrán ser talladas o marcadas con símbolos o referencias que las identifiquen. El coste ofertado es de entre 500 y 1000€, y con la compra de la piedra, dicen los promotores, se entrega un documento que garantiza la permanencia en el cementerio megalítico por un período de 20 años, si bien, insisten en el propio catálogo, probablemente quede en la parcela indefinidamente.

Pero, además del cementerio, sea cual fuera su característica, cuando el cuerpo se incinera hay otras alternativas posibles. El mar y la montaña son dos de los destinos predilectos. Nos lo cuenta el director de una empresa funeraria importante:

Javier: «En muchos casos se suelen meter las cenizas en el panteón. Hay gente para todo. Hay gente que lo que hace es fraccionarlas, y entonces meten en una especie de relicarios, y las reparten entre los familiares. Pero esta costumbre, tampoco es demasiado general. Todo depende del apego que tenía la familia con el fallecido. Otros las llevan al monte, al mar ».

El mar, uno de los destinos preferidos

El aventamiento de cenizas en la mar goza de la simpatía de muchas personas, no solamente de aquéllas que han vinculado su vida con el mar (pescadores, marineros, pesca deportiva, deporte en el mar, preferencia de la costa para sus ratos de ocio, etc.) sino, también, para aquellas personas que nunca, en vida, manifestaron una predilección por la mar.

Indagar acerca de cuál es el motivo de tal predilección podría resultar laborioso, pues, que yo sepa, no existen demasiadas referencias bibliográficas al respecto. Por ello, a modo de simple conjetura, me atrevería a suponer que la predilección por el mar como destino de los restos mortales, las cenizas, podría deberse a no desear que se le recuerde en un espacio concreto que se convierta en lugar de culto, de recuerdo. Siguiendo con la conjetura, cuando, en ausencia de petición expresa del finado, la persona que decide el lugar del aventamiento elige el mar, la decisión podría deberse a una práctica que se deriva de esa mala convivencia de los vivos con los muertos.

En nuestro ámbito, la convivencia con los muertos es un estilo cultural que no ha sido fomentado, en contra de lo que resulta una pauta frecuente en otras culturas, la mexicana, por ejemplo. De hecho, lo hemos visto ya, el auge del tanatorio como lugar donde desarrollar una parte importante del ritual funerario, en lugar de hacerlo en la propia casa, como se realizaba hasta tiempos no tan pretéritos, podría ser una evidencia de la carga, insostenible hoy en día, que supone sentir la presencia del difunto en proximidad, no digamos en el propio domicilio. El mar, como destino de las cenizas aporta una perspectiva radical de desembarazarse de los muertos, por cuanto que las cenizas no quedan adscritas a una referencia local concreta, como sucede cuando se entierran o se esparcen en un monte, tanto más cuanto que el aventamiento se realice a una considerable distancia de la costa.

Cuando he preguntado a Fermín acerca de si le gustaría el mar como lugar donde verter sus cenizas, la respuesta es claramente negativa. Aporta dos razones: Una, dice, porque no quiere ser incinerado, quiere ser enterrado; otra, porque el mar no le gusta. Sin embargo, sí trata de buscar una explicación del porqué de la predilección por el mar. Es esa idea de que nuestro cuerpo se haga presente en el mundo, que somos parte de él; que desde una perspectiva laica, somos indestructibles, que nuestros átomos andarán por ahí...

Fermín: «Yo soy de los que llama “el mar”, con lo cual quiero decirte que no soy nada de mar, aunque he nacido al pie del mar; ¡no me gusta!... Yo creo que el atractivo del mar puede ser que las cenizas se diluyen. Imagínate que una partícula mía, aquí, en la playa de la Zurriola, puede llegar a Tasmania. Es un todo...».

Sin embargo, debido a la predilección que muchas otras personas sienten por la mar, la práctica de aventamiento de cenizas en el mar, o desde la propia costa, es una práctica frecuente. Sucede, no obstante, que esta práctica se realiza de manera furtiva, por cuanto que la legislación aplicable hace imposible el aventamiento legal de las cenizas. De hecho, esto mismo sucede, en términos estrictos, al aventar las cenizas de un cadáver en tierra, también. Pero, sin embargo, los aventamientos en mar o en tierra son frecuentes en nuestra sociedad.

Efectivamente, la práctica de aventamientos, tanto desde el propio litoral como desde embarcaciones, se realiza al margen de la legislación en vigor, y cuando, en casos concretos, se hace desde la mar se hace por medio de embarcaciones que ni han sido autorizadas para realizar tales prácticas, ni cuentan con la autorización reglamentaria para hacerlo. En el ámbito territorial de Donostialdea, por citar un ejemplo, a nivel particular se realizan aventamientos de cenizas desde:

- Pequeñas embarcaciones, «txipironeras», pertenecientes a algún miembro del entorno familiar o de amigos.
- Pequeñas embarcaciones destinadas a usos de transporte local, las canoas de la isla y las de paseo por la bahía y cercanías, la motora que hace el servicio entre Pasajes San Pedro-San Juan, buscando espacios como Senekozulua en Pasajes, o la Pikatxia, en Donostia, por ejemplo.

- Embarcaciones a vela que aportan un relativo plus de calidad por cuanto que, en la búsqueda de la naturaleza que el ritual funerario incorpora, resultan ser preferidas a las embarcaciones a motor.

Estas prácticas están adquiriendo tal demanda que, a nivel empresarial, incluso alguna funeraria, la funeraria Polloe por ejemplo, oferta la posibilidad de aventar las cenizas desde la embarcación, el catamarán *Ciudad de San Sebastián*, que hace servicios de paseo por la Concha y la Zurriola. Dice el catálogo propaganda de esa funeraria:

«ERRAUTSAK ITSASORATZEA: POLLOE-MEMORAK ESKEINTZEN DUEN
ZERBITZUA. CIUDAD DE SAN SEBASTIÁN KATAMARANA.
Galdetu Tarifak.

ESPARCIMIENTO DE CENIZAS EN EL MAR. SERVICIO OFRECIDO POR
POLLOE-MÉMORA. CATAMARÁN CIUDAD DE SAN SEBASTIÁN.
Consulte tarifa».

Ahondando acerca de los requerimientos legales para la realización de las prácticas que utilizan el mar como destino de los restos mortales, resulta que la maraña administrativa es ciertamente compleja. En general, el origen de toda la legislación relativa a estos usos se basa en prolijos tratados internacionales ratificados por los Estados correspondientes.

De hecho, según me han confirmado en la Capitanía Marítima en Pasaia, «parece ser que en los países de nuestro entorno que han regulado esta actividad lo han hecho de una forma muy variada: unos lo han regulado por su normativa sanitaria; otros por su normativa de interior –poniendo condicionantes sanitarias– de tratamiento reverencial de las cenizas; y la mayoría con condiciones medioambientales».

Sucede, pues, que el vertido en el mar de toda clase productos está sometido a legislación internacional que regula en qué forma se realiza la operación del vertido, y cuáles son los objetos autorizados para poder verter en el mar. Enfocada así la cuestión, la solución al tema que planteamos no resulta fácil, por cuanto que, para hacerlo, se necesitaría autorización expresa del ministerio correspondiente, previa solicitud motivada de cada caso.

Llegados a este punto, se percibe claramente que el procedimiento expuesto no sirve para las aplicaciones concretas que se presentan, pues el plazo que media entre la defunción y el aventamiento de cenizas suele ser, normalmente, cosa de una o dos semanas, excepcionalmente más.

Tal es el poder invalidante de esta reglamentación, que considera «vertido» a todo lo que se echara en la mar y no estuviera incluido en las *excepciones* que determina el reglamento –y las cenizas humanas no figuraban como tal excepción–, que a iniciativa de algunos Estados se modificó la clasificación de los materiales que, por determinadas circunstancias, pudieran echarse a la mar, creando una nueva categoría de productos cuyo arrojó al mar pasaba de ser «vertido» a ser «colocación». Así, sucedió que la echazón de cenizas al mar pasó de ser catalogada como «vertido», a ser tipificada como «colocación», y esto vino, en parte, a dar otra orientación a la búsqueda de solución.

Pero incluso para conseguir autorización para la «colocación» de cenizas en el mar se exige, reglamentariamente en el caso de la C.A.V./E.A.E., por ejemplo, formular al Ministerio correspondiente del Estado español la solicitud para hacerlo.

En estos casos, el ministerio competente es el Ministerio de Agricultura y Medio Ambiente (MAGRAMA), y resulta fácil de intuir la complejidad y el ritmo de tramitación de este tipo de expedientes en un ministerio, máxime cuando en la solicitud se incluye la obligatoriedad de realizar una «memoria» de lo que se va a colocar (cenizas en una urna de determinadas características...), así como de las características del fondo marino donde se pretende «colocar» ese material.

Tal es la complejidad del asunto que, después de haber solicitado información en la capitanía de Gipuzkoa, órgano competente en la tramitación de estas cuestiones, se me ha informado de que a fecha de noviembre de 2013 no se ha recibido en Capitanía ninguna solicitud de «colocación» de restos humanos, por lo cual, desde esa perspectiva «legal», ninguno de los aventamientos realizados en el mar, en la costa de Gipuzkoa, ha sido legal.

Al tratar de conocer cuál sería el procedimiento legal, creo haber descubierto que, en el caso de Gipuzkoa, por ejemplo, en función del espacio marítimo donde se realizaría la colocación de cenizas, la autoridad competente sería:

- La autoridad portuaria de Pasajes, en las aguas portuarias (Senekozulua hasta los Arandos y la zona de fondeo de embarcaciones mercantes en la falda del Jazikibel).
- La propia Capitanía Marítima, con sede en Pasajes, en el resto de las aguas jurisdiccionales del Estado español frente a la costa Gipuzkoana.

De aquí se desprende que, ni siquiera en las consideradas «aguas interiores», sobre las que, a través del Estatuto de Autonomía del País Vasco, el Gobierno Vasco tiene algunas competencias en cuanto a explotación de recursos derivados de la pesca, el marisqueo y la acuicultura, la Comunidad Autónoma del País Vasco tiene competencia alguna para regular el «vertido», o «colocación», de cenizas humanas procedentes de la cremación. La competencia es, parece ser, exclusiva del Gobierno del Estado. Esta situación, tan carente de poder, me lleva a considerar nuevamente la cita a Joseba Ariznabarrera, cuando recuerda que «el poder es necesariamente indivisible y el grupo lo despliega siempre como totalidad en la realización efectiva de su voluntad». ¡La sociedad vasca no tiene poder siquiera para autorizar el aventamiento o vertido (colocación) de las cenizas de los cadáveres en el mar!

Supuesto esto así, con fecha 27 de Noviembre de 2013 formulé al Ministerio de Fomento, a través de la Capitanía Marítima de Pasaia, una consulta, basándome en la situación de enfermedad grave que atravesaba una persona por la que yo me sentía interesado, y que previamente había manifestado la posibilidad de que sus cenizas reposaran en el mar.

En respuesta a mi escrito, en fecha 12 de Diciembre de 2013, recibí en papel oficial del MINISTERIO DE FOMENTO SUSTAPEN MINISTERIOA, del Estado español, la siguiente contestación (Transcribo el texto de forma literal):

«Pasaia a 12 de diciembre de 2013

D. Iñaki Olaizola

Referente a su escrito de 27 de noviembre en el que solicita información para llevar a cabo el vertido de cenizas a la mar, le comunico que:

Esta Capitanía Marítima no tiene inconveniente en autorizar el vertido de cenizas a la mar desde embarcaciones, estableciendo las condiciones de seguridad marítima y de la navegación conforme a la legislación sobre marina mercante vigente.

Por otra parte, el interesado deberá aportar el proyecto requerido en los artículos 3.3 y 3.5 de la Ley 41/2010, de 29 de diciembre, de protección del medio marino. Dicho proyecto deberá ser informado favorablemente por el Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente por lo que se le aconseja ponerse en contacto con la delegación de dicho Ministerio en Gipuzkoa (Servicio Provincial de Costas, en Caserío Parada 45 de Donostia) para aclarar cualquier duda al respecto.

Un saludo,

El Capitán Marítimo».

Sin perjuicio de que la respuesta, que fue rápida en términos administrativos (15 días), llegara después del fallecimiento de la persona por la que me interesaba, de la misma se desprende que la tramitación requerida debe formularse caso a caso, y que, debido a lo complejo de la legislación, la vía oficial hace imposible, legalmente, el aventamiento de cenizas desde el mar.

En efecto, la elaboración de un «proyecto» que contemple los supuestos previstos en los artículos 3.3 y 3.5 (Interpreto que se refieren al artículo 35) que condicionan los vertidos al mar, de la Ley 41/2010, de protección del medio marítimo, debe tomar en consideración:

«Artículo 3.3. Naturaleza y régimen del medio marino.

La autorización de cualquier actividad que requiera, bien la ejecución de obras o instalaciones en las aguas marinas, su lecho o su subsuelo, bien la colocación o depósito de materias sobre el fondo marino, así como los vertidos regulados en el título IV de la presente ley, deberá contar con el informe favorable del Ministerio de Medio Ambiente, y Medio Rural y Marino respecto de la compatibilidad de la actividad o vertido con la estrategia marina correspondiente de conformidad con los criterios que se establezcan reglamentariamente.

Artículo 35. Colocación de materias sobre el fondo marino.

1. Queda prohibido, con carácter general, el depósito de materias u otros objetos sobre el fondo marino cuando dicha actividad tenga por objeto su mera evacuación y/o abandono.
2. Se prohíbe, con carácter general, la colocación de embarcaciones de cualquier clase, excepto aquellas que se destinen a la instalación de arrecifes artificiales y sean autorizados para ello conforme a la normativa aplicable y de plataformas para la extracción de gas o petróleo en desuso, o restos de las mismas, sobre el fondo marino.
3. Para la colocación o depósito de materias u otras sustancias sobre el fondo marino o su subsuelo se requerirá el correspondiente proyecto, que será autorizado por la

Administración competente previo informe favorable del Ministerio de Medio Ambiente, y Medio Rural y Marino a los efectos de determinar su compatibilidad con la estrategia marina correspondiente, sin perjuicio de otros informes previstos en la legislación vigente. La autorización únicamente podrá ser concedida cuando en la solicitud se justifique que los materiales se han evaluado siguiendo los procedimientos que resulten de aplicación de acuerdo con la normativa específica en función de la naturaleza de los mismos o, en su defecto, los criterios, directrices y procedimientos pertinentes adoptados por los convenios marinos que resulten de aplicación. El proyecto deberá incluir una evaluación del fondo marino donde se pretenda realizar la colocación o depósito, así como de los efectos que la actuación pueda causar en el medio marino y en las actividades humanas en el mar.

4. Para la colocación de materias con la finalidad de instalar arrecifes artificiales, el proyecto deberá tener en cuenta los criterios que reglamentariamente se establezcan.

5. Cuando de los programas de vigilancia que se realicen o del seguimiento del medio marino se deduzca que las materias o sustancias depositadas sobre el fondo marino provocan impactos no previstos o no cumplen con sus objetivos, el órgano competente para autorizar su colocación determinará las medidas correctoras correspondientes que resultarán de aplicación o, en su caso, podrá ordenar su retirada».

Analizados estos artículos, necesarios para la realización de un proyecto para hacer vertidos o depósitos en el mar, me parece que estamos ante un monumental despropósito. Se plantean alternativas imposibles de ejecutar, porque, desde el gobierno español, que parece tener la competencia, se exige el cumplimiento de una legislación imposible, porque, realmente, no han legislado pensando en la circunstancia que nos ocupa: «verter o depositar las cenizas procedentes de la cremación de cadáveres en el mar».

Por ello, interpreto que el vertido, depósito o aventamiento de cenizas en la mar se seguirá realizando desde la clandestinidad, lo cual merma, seriamente, las posibilidades de ejercitar un ritual que, a demanda de la persona interesada, bien pudiera ser solemne.

De esta dificultad son conscientes las empresas funerarias que, si bien practican aventamiento o vertidos (depósitos) de cenizas en la mar, lo hacen al margen de la llamada legislación vigente.

Como consecuencia, en la práctica, en muchas ocasiones, los procedimientos que se siguen se construyen al margen de los cauces llamados legales. Buena muestra de esto es la escena que presencié, de modo involuntario, por casualidad, el pasado día 8 de enero de 2014, cuando paseando por la *kanpoko moila* del puerto de Donostia, observé cómo un pequeño grupo de personas arrojaban al mar, en la Concha, tres rosas rojas. En el entorno de las rosas, sobre la superficie del agua, se distinguían las cenizas de la persona en cuyo homenaje habían «colocado» las flores. En aquel grupo se percibía emoción; las personas que lo constituían se miraban cálidamente. Estaban celebrando un ritual funerario, íntimo, muy íntimo, con la elocuencia del silencio, del afecto que se profesaban entre sí, con las miradas enternecedoras con que seguían a las tres rosas y las cenizas a su alrededor, hasta que el pequeño oleaje las disipó: desaparecieron. Luego, según iban abandonado el muelle, les vi reconfortados, porque posiblemente al aventar las cenizas habían contribuido a satisfacer el deseo de esa persona a quien querían y despedían.

Los casos de aventar o verter las cenizas en el mar se dan con relativa frecuencia. Por ello, más que hablar de casos particulares considero que estamos ante un asunto que es público, y, por lo tanto, acerca del cual habría que legislar. Cuando he preguntado al responsable de un tanatorio, en relación con el decreto 202/2004 de sanidad mortuoria, que acusa unas relativas carencias respecto a los temas más actuales, en relación con el mar dice:

Javier: «Es un decreto que está bien. En su momento fue innovador porque hasta entonces no existía nada desde el año 74, reglamento de política sanitaria. Entonces se han regulado distintas materias de sanidad mortuoria. Ahora se están dando situaciones más complejas. Hay muchos municipios que a través de ordenanzas municipales están prohibiendo aventar las cenizas o el tirarlas al mar. ¿Por qué? Pues porque muchas veces se escuchan noticias de que unos pescadores han encontrado una urna de cenizas. Hace poco salio una noticia en televisión diciendo que habían encontrado una urna con unas cenizas donde ponía Polloe. Es alguien que tiró al mar las cenizas en urna de algún material que no se ha desintegrado».

Las empresas funerarias, si bien son conscientes de las dificultades legales para *colocar*, verter, depositar o aventar cenizas desde el mar, se interesan por esta cuestión, porque existe una demanda que, por imagen de su empresa, desean satisfacer a sus clientes.

Javier: «Nosotros tenemos contactado un velero en Hondarribia. Tiene una capacidad para siete personas. Algunos miembros de la empresa (*de la funeraria*) que tienen embarcaciones particulares nos las han ofrecido desinteresadamente; tenemos gente; incluso hemos contactado con el *Ciudad San Sebastián*, con quienes hemos hecho algo de despedida civil; incluso con la motora de Pasajes San Juan, que tiene mucho arraigo para las personas de la zona, los de Pasajes, que tiene un simbolismo importante, hemos contactado y ofrecemos un pequeño servicio.

Pero, por ahora, no son un área de negocio, pero no te digo que a largo plazo no pueda ser un área de negocio, pero desde el punto de vista reglamentario es complicado porque por no sé que reglamento internacional, incluso para echar cenizas, e incluso flores al mar, te tienes que alejar no sé cuantas millas y tienes que tener un permiso de la capitania marítima de San Sebastián, que hemos intentado tramitar en alguna ocasión y que siempre nos han dicho que no.

Las gestiones que hemos hecho han sido infructuosas. No dejan echar ni cenizas ni flores, porque no son desintegrables...

Lo que sí tenemos es urnas funerarias que son biodegradables. Por ejemplo, unas son de sal, muy bonitas (*me enseña una marrón, que dice que es muy bonita*). Si alguien quiere hacer algo específico en el mar, lo hacemos en estas urnas, se sellan perfectamente, se echan al mar y se disuelven.

El tema del mar, lo contemplamos, lo tenemos presente, tenemos el personal, gente que ha trabajado en la mar y los medios necesario, lo ofrecemos, pero el tema es difícil porque los reglamentos son muy restrictivos».

Desde mi perspectiva, reforzando la idea de que la demanda de aventamientos o depósitos en la mar irá en aumento, ya en el año 2006 (cuando por encargo de un promotor privado, y financiado por la Diputación Foral de Gipuzkoa, participé como inge-

niero naval en la elaboración de un proyecto para la posible construcción de una goleta⁶⁸ típica del siglo XIX, de 19,87 m. de eslora), tuve la ocasión, en el seno de un pequeño comité que debatía acerca de los usos alternativos de esta goleta, de proponer la idea de que el barco, circunstancialmente, se pudiera dedicar a aventamientos de cenizas en la mar. Esta idea no se materializó, pues el barco no llegó a construirse, pero ahí queda el recuerdo de cómo un día imaginé que un barco de época, la goleta *MARI*, así se iba a llamar el barco, podría aventar las cenizas:

Pintado de negro, como era muy frecuente; desplegadas sus grandes velas, tintadas de ese marrón rojizo que caracterizaba a aquellos barcos de época; con música a bordo; con solemnidad y profesionalidad al realizar la maniobra de hacerse a la mar; adornado el barco por esas señales que son el código internacional de banderas; vestidos los tripulantes con sentido ceremonial, exhibiendo oficio; zarpando del puerto de Donostia y ciñendo al pasar frente a la isla Santa Clara hacia rumbos de ensueño. Hacia rutas de descubrimiento de cosmologías que superaran el simple vertido de cenizas desde formas tan poco elaboradas, como las txipironeas, las canoas de la isla, etc. Algo más grandioso, más ceremonial, más ritual... En ese barco, esa goleta que, en la mar, es tan importante como una catedral en tierra.

Bien podría ser una manera de aventar las cenizas y dedicar el homenaje adecuado a la gente que les gustara la mar, esa mar que siempre es bonita en cualquier puerto de Euskadi. Brindo la idea para otras iniciativas.

El monte

El monte es también un lugar alternativo donde aventar las cenizas. Al modo a como sucede en el mar, los enterramientos de restos humanos fuera de los cementerios están prohibidos, y el aventamiento de las cenizas también.

No obstante, relata Fermín, ese hombre que conoce tan bien las rutas de Euskal Herria, «basta un simple paseo por éste u otro monte para darse cuenta de que se practican enterramientos de cenizas».

⁶⁸ Se trataba de la realización del proyecto de construcción de un buque de vela de época, tomando como soporte historicista el conocimiento actual de un buque mercante de vela, una GOLETA de dos palos, construido el año 1877 en Aginaga, en el Astillero de D. Antonio de Mutiozabal.

Las características principales de este buque, según definición de la época, son:

Eslora, en la cubierta superior:	19,87 m.
Manga:	5,60 m.
Puntal:	2,35 m.
Arqueo bruto:	60,44 T.R.B.
Arqueo neto:	57,42 T.R.N.

Este tipo de buque es representativo de los que en la época realizaban tráfico de cabotaje entre los puertos del golfo de Bizkaia. Los tráficos habituales consistían en el transporte de carbón, materiales de construcción, madera, algunos productos férreos, diversos granos, y excepcionalmente, ganado. Todavía en el primer tercio del siglo XX su presencia en el puerto de Donostia y otros puertos del litoral vasco era habitual.

El proyecto fue motivado por Josu Guerra, presidente del grupo promotor, y fue realizado por los ingenieros navales Juan Pablo Olaberria e Iñaki Olaizola.

En los testimonios de Mercedes y Mirentxu hemos apreciado que, al referirse a espacios predilectos donde aventar o depositar sus propias cenizas, se han citado espacios concretos. Mercedes, la médica, lo ha dicho con rotundidad: «con las cenizas, a la playa de la Concha y al Valle de los Caballos de Aralar»; y Mirentxu, la sobrina generosa que ayudó a su tía a morir porque razonada e insistentemente se lo pidió, al relatar qué se hizo con las cenizas del cuerpo de una amiga nos dijo: «... el fin de semana siguiente, se esparcieron sus cenizas en dos sitios. Su compañera tenía una casa en Navarra –en no sé qué pueblo– y entonces la mitad allí, en la huerta, y la otra mitad en Ataun, porque procedía de Ataun...».

También Manuela nos ha contado que su padre, más que el cementerio, deseaba que sus cenizas reposaran en tierra, en la tierra de una finca que fue de sus antepasados, en el pueblo en que nació: «él quería que las llevaríamos a una tierra, que fue de sus abuelos, que fue de su padre, y luego fue de él. Lo llevamos en una urna normalita, le pusimos la misa, porque nosotros eso sí...».

Los testimonios son inagotables. Las urnas conteniendo las cenizas son pequeñas, y apenas pesan 1 ó 2 kilos. Además, las empresas funerarias las entregan en una bolsa sencilla, lo cual hace muy fácil el transporte discreto.

El pasado 28/9/2014 celebramos un acto de recuerdo-homenaje-despedida a nuestra amiga Idoia. Murió excesivamente joven. Toda su vida había estado vinculada a la naturaleza, le gustaban los montes que había alrededor de su casa, los árboles que tenía en su jardín, las vistas que tenía desde la ventana de su cuarto... Estaba en equilibrio con su medio.

Cuando falleció, su marido, su hija y su hijo, convocaron a sus amigas y amigos y, en un acto bonito, los familiares y amigos más próximos cavaron un pequeño agujero en un lugar predilecto de su jardín, al pie del roquedo Belako Arkaitza, de 613 metros de altura, que tiene la apariencia de ser un vigía de la casa en que la familia vivía. Mientras lo hacían, su marido miraba y sostenía en la bolsa que le dieron en el tanatorio las cenizas de Idoia. El agujero resultó ser no tan pequeño, porque en el mismo, además de las cenizas se quería plantar un árbol que al crecer las recogiera, y diera materialidad al cuerpo de Idoia. El terreno era pedregoso y llevó un tiempo el hacerlo. Además llovía; caía ese sirimiri que todo lo empapa, pero que nosotros, recogidos por la pena de su muerte, tratamos con desdén, pues ni le hicimos caso siquiera. Mientras el tamaño del agujero se agrandaba, la txalaparta nos acompañó con su música, que parecía especialmente compuesta para Idoia, para aquél lugar. La música, la lluvia, los golpes de las azadas, el entorno, las miradas cálidas de los amigos y amigas, la pena profunda de sus familiares más queridos, todo ello, creó un momento prodigioso. Cuando ya el hoyo tenía el tamaño adecuado, Juan Luís, el marido, sacó la urna de la bolsa, la miró de manera especial, y la depositó en el hoyo, compartiendo espacio con el nogal que plantaron. Allí están las cenizas de Idoia, en un espacio enraizado con su biografía, en un espacio que para ella era un lugar amable.

Fermín, que además de conocer bien la naturaleza conoce de procesos químicos, amplía el sentido de plantar un árbol junto a las cenizas, o verterlas junto a un árbol ya maduro. Dice:

Fermín: «Algunos plantan un árbol sobre las cenizas... Tus cenizas, que como sabemos tienen algo de fosfatos y calcio, están dando nutrientes a ese árbol, y eso tiene un valor simbólico que tiene una congruencia, porque dices que así va a seguir viviendo...

Pero no todas las personas que les gustaría que el monte fuera el lugar de reposo de sus cenizas tienen un jardín al socaire del monte Ernio. Muchas, las más, tienen que hacerlo en espacios públicos, en el ya citado monte por ejemplo, que es uno de los montes míticos en Gipuzkoa. He citado este monte porque, de hecho, es un monte emblemático para muchas personas montañeras que sienten respeto reverencial por él. Tan es así que, en fecha 10/10/2014, el periodista Mikel Huarte describe de esta manera lo que sucede en este monte, llamado también de las mil cruces:

«Retiradas las cruces de la cumbre del monte Ernio

Los ayuntamientos de la zona han tomado esta “drástica y dolorosa medida” para evitar que “se convierta en un cementerio”.

La presencia de cruces, símbolos y placas de recuerdo han ido proliferando en los últimos años en la cumbre de esta emblemática montaña, una de las más preferidas por el excursionista y que popularmente se la conoce como “el monte de las mil cruces”. Ante el riesgo de que esa cima se acabe convirtiendo en una zona masificada de cruces y tras la preocupación expresada por las asociaciones de montañeros, los ayuntamientos de la zona llevan un año trabajando, en contacto con las familias, para retirar esos elementos.

La iniciativa partió de los ayuntamientos de los siete municipios que rodean la cima del Ernio, que en un acuerdo conjunto con el colectivo *Erniozaleen Elkarte*, decidieron tomar cartas en el asunto “siempre en contacto con las familias que pudieran ser localizadas” a las que se les trasladó la medida que se iba a adoptar. “En la mayoría de los casos lo han aceptado” señala el alcalde de Albiztur Gregorio Iraola, que no obstante reconoce que ha habido alguna familia que no se lo ha tomado del todo bien, “ha habido algún caso en el que la misma familia ha tomado la iniciativa y se ha encargado de retirar el recuerdo de manera voluntaria antes de las fiestas de septiembre” añade. Precisa igualmente que en ningún momento se pretende ir en contra de la religión.

A pesar de que estos símbolos han sido eliminados, las instituciones pensaron en levantar un monolito común que sirviera como lugar de recuerdo conjunto para todas las familias. “Se pensó en colocar una piedra con un *bertso* escrito en una zona próxima a la cumbre, con la idea de que la memoria de esas personas fallecidas y el sentimiento de Ernio pudiera estar presente de forma permanente pero a nivel general” señala el alcalde de Albiztur.

El objetivo de esta medida no es otro que ordenar la cumbre. “Se ha llegado a un momento en el que a la hora de colocar las cruces no existe ningún obstáculo administrativo. Temíamos que ante una masificación al estilo de un cementerio, nos íbamos a encontrar con la necesidad de regular la situación y llegado ese momento es muy complicado poder decidir cuáles se aceptan y cuáles no. No podíamos aceptar todas las que vinieran porque eso puede ser un desastre, por lo que nos hemos decantado por quitar todas” afirma el primer edil de este municipio, una medida nada fácil de tomar y que admite ha sido drástica y dolorosa.

Proliferación en la última década: La cruz más antigua data del año 1911, y desde entonces la colocación de este tipo de elementos de recuerdo a difuntos han ido prolifere-

rando en la cima hasta superar la treintena. Desde hace más de una década el incremento ha sido mucho mayor, llegando incluso a personalizar las cruces con fotos y datos del fallecido. Denominada por algunos excursionistas como “el monte de las mil cruces”, Ernio es la cumbre que más cruces alberga de todo el País Vasco. Una montaña de algo más de mil metros de altitud y considerada una de las más emblemáticas de Gipuzkoa tanto por sus amplísimas vistas, por el bello entorno en la subida y por las romerías que se celebran en sus laderas los domingos de septiembre.

El acuerdo sobre la retirada de estas cruces se tomó hace un año entre los ayuntamientos de Alkiza, Aia, Asteasu, Bidegoian, Errezil, Hernialde y Albiztur, junto con la asociación *Erniozaleen Kultur Elkarte*. Ese fue el plazo dado para que las familias pudieran retirar sus cruces o placas de recuerdo. A día de hoy quedan apenas 7 cruces en la cima, algunas de las cuales serán retiradas en las próximas semanas, y sin embargo otras, como la gran cruz central o las del calvario, seguirán en la cumbre del Ernio por decisión de los consistorios».

El reportaje de Mikel Huarte muestra la situación actual de desorden en cuanto a lugares en los que aventar o enterrar las cenizas. La solución no es fácil y esta situación es una muestra más de que se está produciendo un cambio importante en relación con el destino del cuerpo, porque los cementerios, al modo como funcionan actualmente, no captan las adhesiones de muchas personas que aspiran a espacios más vinculados con la naturaleza, y que les transmiten sentimientos agradables, porque en vida han amado esos espacios, los han visitado, han tomado en los mismos decisiones que pudieron ser hitos en sus vidas, han tenido momentos de ensoñación... Por eso quieren que sus cenizas estén ahí, en su lugar predilecto.

Pero hablar de posibles lugares de aventamiento, o enterramiento de cenizas, requiere un conocimiento específico del territorio. Fermín es una de esas personas que, además de conocer el territorio, principalmente Gipuzkoa, sabe lo que desearía que se hiciera con su cuerpo, y esto no pasa precisamente por la cremación. Él preferiría que, al morir, se le enterrara en el monte, en la tierra. Pero sabe que esto no es posible.

Fermín: «Admito la cremación, me parece estupenda, pero no la quiero para mí, por rotura de la cadena cultural.

Y el destino de mis restos, en el panteón familiar, aunque, si estuviese permitido por las leyes vigentes, a mí me gustaría que me enterraran en el monte, en tierra, sin caja.

Me gustaría que fuera en Aralar, en el barranco de Enirio, en la majada Oidui, porque yo he trabajado mucho en Aralar, y en Urbasa, y en Andia, y en Aitzgorri, y en Alzania, y en Gorbea, y en Ernio; en todas las zonas donde hay mundo pastoril, que es un poco el último eslabón de la cadena de una forma tradicional de vida, que viene desde hace 5.000 años hasta nuestros días.

Yo ya he dicho que a mí me gustaría que me enterraran, pero que me enterraran por una cuestión cultural, de la cultura que he vivido. Que mis restos sigan...».

La tradición, una cuestión cultural, que me entierren en tierra, sin caja..., porque Fermín, que ama la naturaleza, se siente parte integrada con ella: ¡en tierra, sin caja!, en los montes que tan bien conoce y donde ha desarrollado un trabajo cultural extraordinario.

Por eso considera extravagantes algunos destinos que se pretenden para el cuerpo. Los encuentra carentes de realismo.

Fermín: «Esos sistemas donde ponen tus cenizas en un cohete y las tiran y las esparcen por el cosmos..., en fin, todas esas cosas... Yo, que prefiero que me entierren en tierra, no veo a estas cosas demasiada sustancia, veo más un aspecto poético que un realismo... El realismo de que cuando te entierran estás en contacto con la tierra de donde has salido».

Sin embargo, es consciente de que enterrar en el monte no es posible, y de que le gustaría estar enterrado con los suyos, todos juntos, y esto solamente es posible en el cementerio, a pesar de que los nichos y los panteones sean de cemento.

Fermín: «Me gustaría solo y en el monte, pero no van a permitir el enterramiento en el monte. Por eso me gustaría estar con todos los míos como va a tener que ser...

Pero el nicho es lo que menos me gusta porque eso sí que es una cosa exenta, eso parece como si fuese un horno, o una cámara que está en la morgue. Yo prefiero en tierra, ¡yo creo que en el cementerio de Donostia quedan todavía algunos sitios donde te pueden enterrar en tierra, creo que sí!».

Fermín sabe lo que quiere para él, pero además conoce las prácticas que se están realizando en el monte. Al hablarnos de estas cruces, quiere aclarar que no todas las cruces que se ven en la cima de los montes son indicadoras de rituales mortuorios.

Fermín: «Yo, pensando en esto, sé que se expanden cenizas en la cumbre del Ernio, que es un lugar sagrado, porque está plagado de cruces de muchos de los municipios de Gipuzkoa.

Hay un bosque de cruces, oficiales, por ejemplo de Usurbil, Alkiza, Errezil, Leaburu... Cruces de hierro, aparte de la cruz grande que se ve desde mucha distancia.

Ya sabes que las cruces éstas están en las cumbres de los montes por una orden papal, de finales del siglo XIX, para sacralizar los puntos emergentes de la geografía.

También sé que se utiliza la cueva-túnel de San Adrián, sitio emblemático, donde los haya.

Con las cenizas, se utilizan varios sistemas: Yo, andando por el monte –que ando todas las semanas un par de días, desde hace 57 años–, me he encontrado, de repente, por ejemplo, con seis piedras y una flor, y luego, hablando con alguien te dice: ¡sí, vinieron unos y echaron las cenizas!; Pero luego te dice que vinieron otros y enterraron la urna, junto a una haya de estas trasmochas, fantásticas, con unas ramas corpulentas y fuertes, y al pie de esos árboles se entierran las urnas.

Esto lo he visto en Urbasa, en la zona hacia Otxaportillo... Son cosas que ves, pero desaparecen los rastros, porque los guardas forestales no te dejan hacer ninguna obra civil, con cemento, porque es un monte forestal, público, y no te dejan. Otra cosa es que te dejen hacer el ritual de dejar las cenizas, pero sin tú poner ninguna cosa especial. Tendrías que pedir permiso. Alguna vez me he encontrado en alguna cueva en Urbasa, casi en el límite con la sierra de Andía, en el interior de la cueva, una especie de templete, una especie de varias piedras que se ven que están colocadas intencionadamente, y algún tiesto con alguna flor. Yo no he hecho excavación pero se supone que son cenizas

Yo por ejemplo presencié y estuve en lo de Joseba Jaka, que le estimaba mucho, que era el promotor de ELKAR, de la librería BILINTX. Murió fuera, en Cádiz, y cuando

vino se hizo una ceremonia y se fue a la Sierra de Altzania, subiendo de Otsaurte hacia el túnel de San Adrián; cuando se llega al punto que se llama Beunda se coge a mano izquierda un camino que va hacia Txutxurumendi, y ahí, igual 200 personas, aventaron sus cenizas. Yo no sé si además se hizo funeral religioso, no lo sé, yo sólo estuve en el acto del aventado de sus cenizas».

Y a Fermín no se le agotan los lugares donde aventar cenizas, ni las razones por las que se hace. Una de las razones que él supone es la necesidad de salir de espacios excesivamente ocupados por las fábricas. Considera que el monte es un espacio de libertad, que sirve para albergar las cenizas.

Fermín: «Siempre el monte, aquí, en el País Vasco, ha tirado muchísimo. Es un punto, habida cuenta de un País tan pequeño, con una conurbación alrededor de cada una de las capitales, una industria fabril que ha sido apabullante».

Pero la experiencia de Fermín no se agota al contar cuatro casos. Cuando le he pedido que me diga cuáles podrían ser espacios rituales, incluso urbanos o medio urbanos, para el aventamiento de cenizas, hace un gesto con el que quiere indicar que hay muchos. De algunos de esos lugares hace unas descripciones que conviene registrarlas, porque al hablar retrotrae recuerdos de experiencias que él ha vivido en contacto con otras personas queridas. Incluso con el temor de olvidarse de muchos lugares, cita los siguientes:

«En el peine del viento, yo mismo he participado, en el caso de una tía de...

En Txutxurumendi, que es donde Joseba Jaka fue aventado.

En el túnel de San Adrián y alrededores. Hablando con un guarda forestal, me dijo que justamente debajo de San Adrián, los padres de Aitor Zabaleta, el chico que mataron en el campo de fútbol de Atlético de Madrid, enterraron sus cenizas allí. Pidieron permiso a la parzonería, e incluso tiene una placa.

En el Hernio en la cumbre, se aventan cenizas en la cumbre.

En Aralar, en la cumbre de Gambo, que es la cumbre más alta del Aralar gipuzkoano.

En Saltarri, que es como la reutilización de un monumento megalítico como lugar en donde se hacen rituales de incineración. Es un monolito, un menhir, que tiene tres metros de longitud...

En el dolmen de Jentilarri, que está en el barranco de Enirio, en la majada de Arrastaran, y está entre la llanada de Pikuta y la majada de Oidui. En ese camino hay un dolmen, un dolmen de corredor, que yo lo he conocido sin tapa, y que hace más o menos unos 48-50 años, los jóvenes de Ataun, por hacerle *plaisir* a Barandiaran, creyendo que esto le iba a gustar a Barandiaran, ya que había hecho la excavación de ese dolmen en los principios del siglo XX, la piedra que estaba desplazada en el galgal –el galgal es el túmulo, el montículo–, había una piedra larga, de caliza, pues sin pensar ni en Dios ni en el Diablo, cogieron la losa esa y la colocaron encima del dolmen. Cuando se enteró Barandiaran –yo estuve con él– estaba muy enfadado, porque, claro, este monumento estaba así (antes de mover la losa); “yo no sé cómo estaba la losa: si estaba así o de otra manera, o en la parte delantera o en la parte trasera, con lo cual, pues es una aberración y alteración del monumento megalítico!”. El dolmen de Jentilarri es un sitio verdaderamente emblemático, es una preciosidad. Es una zona de collada, o sea de paso,

muy suave, para subir hacia Igaratza, hacia Errenaga, y, en una zona de bosquetes de hayas trasmochas, hay un pequeño claro y ahí está. Por ahí pasan todos los rebaños a lo largo de 4.000 años. ¡Simbólico, donde los haya!

En Urbasa, en esa cueva que se llama Lizarraga Portuzargainekoa, ahí también he visto una especie como de enterramiento, en el interior.

En Araia, cerca de una ermita románica, que se llama San Juan de Amamio, que tiene una ventana románica en el ábside, fantástica, hay un terreno particular donde al enterramiento de cenizas le han hecho un pequeño templete

En el puente nuevo de Mundaiz hay una farola con flores...

El caso del surfista de en frente de casa⁶⁹, se ponen flores...».

Y así, sin esfuerzo aparente, relata tantos y tantos sitios emblemáticos en los que se celebran actos rituales de esparcimiento de cenizas, en Gipuzkoa.

Pero, de entre sus comentarios, hay dos que me han rescatado de sendos olvidos imperdonables. Uno trata de las flores que frecuentemente vemos en calles y caminos, que recuerdan el fallecimiento de algunas muchas personas en accidente. En ocasiones, en esos mismos lugares se ha esparcido las cenizas de esas personas.

Pero otro, todavía el olvido sería más grave, porque procede de la maldad de los regímenes totalitarios, es el caso de los miles de personas que fueron muertas y enterradas en cunetas, en la dictadura franquista, y a las que tan poca reparación se les ha hecho.

Fermín: «Me parece una indignidad de los fascistas y de los hijos y sucesores de éstos, que no se reconozca el que haya unas 230.000 personas que no se sabe dónde están enterradas.

Que han sido fusiladas de forma indigna, sin ningún tipo de juicio, en una cuneta, en un bosque, en un lugar apartado, y que, encima, no se quiera dar luz a eso.

Que se ponga todo tipo de trabas, de impedimentos, para impedir que eso pueda salir a la luz.

Por tanto, ese hijo, hija, nieto o nieta, que ahora sí conocen lo que pasó —porque igual hasta hace poco no sabían de ese tema, porque era un tema tabú y secreto en la familia—, que ahora lo quieran sacar a la luz, me parece vital.

Fíjate, por ejemplo en Saseto, muerto en el frente de Asturias. A Saseto lo mataron al lado de un árbol, en un camino, y estaba totalmente aplastado, porque por ahí han pasado todos los tractores y Land Rover, y Cuatro por Cuatro que ha habido en aquél pueblo, en aquella parroquia, durante 70 años. ¡Es una indignidad terrible, es una profanación absoluta!

Y, ya no te quiero ni decir lo de Nabarra. Lo de Nabarra es que es un grito, porque un territorio en el que gran parte de la responsabilidad la tuvieron el clero, y la derecha y los carlistas, que tuvieron la responsabilidad de la guerra, porque si Mola y todos los carlistas que se unieron no lo hubieran hecho, el golpe no hubiera prosperado, y que haya 2.300 personas en un sitio donde no hubo campo de batalla, y que hayan sido casi todos porque: éste era de la CNT; éste era socialista; éste era comunista; éste era nacionalista, etc. ¡Eso es terrible!

Por ejemplo, la absoluta indignidad que ha sido acallada, y siempre acallada por la justicia, y las medias palabras de unos y otros, de la escapada del fuerte de San Cristóbal,

⁶⁹ Se refiere al joven surfista que mataron en Sagües, junto a la playa de la Zurriola.

donde, luego, cazaron, porque es como cazar patos, a 700 personas que las fusilaron, y que luego están muchos de ellos en el cementerio de Ezkaba, y que, como los fusilaban, para identificarles les ponían entre las piernas una botella, y dentro de la botella ponían un papel con el nombre de quién era. Esa botella estaba tapada con un tapón de corcho, y, entonces, de todas las que hay, unos 80 o 90, solamente una tenía un tapón metálico y se ha conservado el papel, y se sabe quién es. En todos los otros casos está la botella, pero ha desaparecido el papel con la identificación».

En este capítulo he tratado de abordar el destino que se da a los restos mortales de las personas al morir. Sin lugar a dudas, ésta es una parte importante del ritual funerario, pero el mismo no termina ahí. En el capítulo siguiente trataré de mostrar cómo se elaboran actualmente los actos de recuerdo, homenaje y despedida de esas personas. Salvo contadísimas excepciones, en el modelo tradicional, todo ello se realizaba en el funeral, siempre religioso por supuesto. Ahora, sin embargo, han surgido nuevas formas.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN DISCURSO FUNERARIO

El discurso que se dedica al difunto es, posiblemente, la parte medular del ritual funerario. Sin embargo, la ceremonia de despedida no se realiza en un acto único, pues, de hecho, el discurso de la despedida se realiza en varias de las sucesivas etapas del ritual.

Cuando la muerte sucede en casa, o cuando menos en una habitación personalizada, un primer ritual discursivo puede suceder en el momento inmediato de la muerte. Habitualmente, serán las personas más íntimas del núcleo familiar o de amigos y amigas las que estarán presentes, y alguien tomará la palabra para dedicar unas brevísimas palabras de cariño. En ocasiones, he presenciado cómo alguna de las personas entona, entre sollozos, una canción con significado especial para el grupo, y también he presenciado cómo alguien lee algún texto considerado sagrado.

Pasados los momentos de estupor, el grupo se activa e inicia a hacer «lo que hay que hacer»: telefonar al núcleo de familiares y amigos y amigas, llamada al tanatorio, comunicación al teléfono 112 para que se persone el médico o la médica que certifique la muerte, etc.

Cuando la muerte acaece en un hospital, en una habitación compartida (aunque está previsto reglamentariamente que esto no suceda así), los actos de emoción se reprimen y la burocracia pasa a ser cometido inmediato del hospital.

Pero, dado que el traslado al tanatorio es casi instantáneo, sin apenas tiempo para asimilar la realidad de la muerte de esa persona, la auténtica celebración de la palabra, el discurso del recuerdo-homenaje-despedida, como se le llama también, surge, alternativamente, con ocasión del enterramiento, o en lo que tradicionalmente se ha llamado el funeral, sin que por ahora explicité acerca de si se trata de un acto religioso o laico.

Aún cuando el orden puede alterarse, y de hecho se altera en las poblaciones más pequeñas, el entierro suele preceder al funeral. Una característica apreciable en la práctica del entierro consiste en la celeridad con que se realiza, pues, en general, se percibe una prisa en enterrar a los muertos que, a juicio de algunas personas que he entrevistado, es excesiva: «¿Por qué le habéis enterrado tan pronto? ¡Hubiera sido más bonito tenerle más tiempo con nosotros!», me dijo una mujer holandesa en el entierro de la madre de su marido en Donostia. La práctica más habitual consiste en, respetando las conveniencias sociales, y los horarios laborales del personal de los cementerios, realizar el enterramiento sin aprovechar el tiempo máximo disponible, sino en tiempo inmediato a las 24 horas imprescindibles.

Cuando el enterramiento es religioso, el acto de homenaje principal no se realiza en ese momento, pues la práctica más frecuente consiste en realizar el entierro en la intimidad de la familia y amigos y amigas muy próximos. El acto de despedida propiamente dicho será el funeral eclesiástico.

Pero cuando prima el sentido laico de la vida, habrá dos oportunidades para celebrar el acto de despedida: sea coincidiendo con el momento del entierro, o el aventamiento de las cenizas en el mar o la montaña; sea en un momento, generalmente posterior.

En ambos casos, el acto de despedida, el funeral, sea éste laico o religioso, es una práctica que trasciende a la intimidad estricta de la familia, y su celebración viene en parte condicionada por las características biográficas del difunto y de su entorno familiar y social.

RITUAL RELIGIOSO

Uno de los elementos culturales que impulsa el cambio en las prácticas rituales es el modo diferente de vivir la religión. De hecho, cada vez es mayor el número de personas que desean construir su vida en base a procesos de racionalización, y que consideran que la influencia de la religión no les constriñe. Efectivamente, la Iglesia católica ha ejercido un monopolio casi total en relación con la muerte, y ha hecho de la misma su especialización. Esto le ha permitido ejercer poder y control sobre sus creyentes, y le ha dotado de recursos económicos substanciales, pues no en vano sucede que, quien es capaz de mediar, arbitrar, sancionar como buenas o malas las prácticas y creencias acerca del modo de morir, ejerce además un control real sobre las personas y sobre la sociedad.

Pero para entender mejor el sustrato sobre el que el modelo tradicional ha anclado sus prácticas, y representaciones, también, es conveniente recordar la manera en que la Iglesia ha ejercido su poder a lo largo de tantos siglos. En el ya citado *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), que está en vigor, redactado como dice en su propia introducción en orden a la aplicación del Concilio Ecuménico Vaticano II, en la parte dedicada a las «exequias cristianas», dice:

«1683. La Iglesia que, como Madre, ha llevado sacramentalmente en su seno al cristiano durante su peregrinación terrena, lo acompaña al término de su caminar para entregarlo “en las manos del Padre”. La Iglesia ofrece al Padre, en Cristo, al hijo de su gracia, y deposita en la tierra, con esperanza, el germen del cuerpo que resucitará en la gloria...

1684. Las exequias cristianas son una celebración litúrgica de la Iglesia. El ministerio de la Iglesia pretende expresar también aquí la comunión eficaz con el difunto, hacer participar en esa comunión a la asamblea reunida para las exequias y anunciarle la vida eterna.

1686. El *Ordo exequiarum* o Ritual de los funerales de la liturgia romana propone tres tipos de celebración de las exequias, correspondientes a tres lugares de su desarrollo (la casa, la iglesia, el cementerio), y según la importancia que les presten la familia, las costumbres locales, la cultura y la piedad popular. Por otra parte, este desarrollo es común a todas las tradiciones litúrgicas y comprende cuatro momentos principales:

1687. La acogida de la comunidad. El saludo de fe abre la celebración. Los familiares del difunto son acogidos con una palabra de “consolación” [] La comunidad orante que se reúne espera también “las palabras de vida eterna”. La muerte de un miembro de la

comunidad (o el aniversario, el séptimo o el trigésimo día) es un acontecimiento que debe hacer superar las perspectivas de “este mundo” y atraer a los fieles, a las verdaderas perspectivas de la fe en Cristo resucitado.

1688. La Liturgia de la Palabra. La celebración de la Liturgia de la Palabra en las exequias exige una preparación, tanto más atenta cuanto que la asamblea allí presente puede incluir fieles poco asiduos a la liturgia y amigos del difunto que no son cristianos. La homilía, en particular, debe “evitar” el género literario de elogio fúnebre y debe iluminar el misterio de la muerte cristiana a la luz de Cristo resucitado.

1689. El Sacrificio eucarístico. Cuando la celebración tiene lugar en la Iglesia, la Eucaristía es el corazón de la realidad pascual de la muerte cristiana. La Iglesia expresa entonces su comunión eficaz con el difunto: ofreciendo al Padre, en el Espíritu Santo, el sacrificio de la muerte y resurrección de Cristo, pide que su hijo sea purificado de sus pecados y de sus consecuencias y que sea admitido a la plenitud pascual de la mesa del Reino. Así celebrada la Eucaristía, la comunidad de fieles, especialmente la familia del difunto, aprende a vivir en comunión con quien “se durmió en el Señor”, comulgando con el Cuerpo de Cristo, de quien es miembro vivo, y orando luego por él y con él.

1690. El adiós (“a Dios”) al difunto es “su recomendación a Dios” por la Iglesia. Es el “último adiós [...] por el que la comunidad cristiana despide a uno de sus miembros antes que su cuerpo sea llevado a su sepulcro».

No he recogido en estas citas al catecismo toda la doctrina católica al respecto de la celebración de las exequias, pues solamente he tratado de mostrar cómo *el Ordo exequiarum* constituye una amplia elaboración acerca de *lo que hay que hacer* en el ritual funerario.

La Iglesia católica, tras siglos de especialización, ha acumulado saber en dotar de sentido ritual a sus actuaciones en y tras la muerte. El ceremonial propuesto, cuando de verdad se cree en la trascendencia, al modo a como propugna la Iglesia, es soberbio, fantástico. Todo está previsto, todo está reglado. Los tres lugares de su desarrollo: la casa, la iglesia, el cementerio; los cuatro hitos de su celebración: la acogida de la comunidad, la Liturgia de la Palabra, el Sacrificio eucarístico y el adiós. Añádase a esto la experiencia oratoria de los sacerdotes, sus vestimentas, sus iglesias maravillosas, sus órganos y música, sus inciensos... Todo precioso, como lo destacaba de manera sentida Juanjo, el joven navarro que, a pesar de declararse poco religioso y no-creyente, manifiesta que le gustan los funerales de su pueblo, a orillas del Bidasoa: «Es un rito muy potente, y, en el momento de la misa, muy emocionante; el órgano de la iglesia es un órgano romántico que suena muy bien, muy bueno»; «¡Un templo de mil pares de puñetas, muy antiguo, con el órgano, la coral, y tall; es un acto muy emocionante, y, como despedida, me parece hasta bonito; hasta bonito, aunque yo no soy creyente, pero voy...».

Al vertebrar el contenido y las formas del discurso funerario, se percibe que las referencias principales, unas extraídas del propio *Ordo exequiarum*, y otras del trabajo de campo que he realizado, son las siguientes:

- La práctica de la Eucaristía.
- El empeño en mostrar que tras la muerte persiste la comunidad de creyentes.

- Iluminar el misterio de la muerte cristiana a la luz de Cristo resucitado.
- La creencia en que, tras la muerte, se inicia una nueva vida: la resurrección en carne mortal y la vida eterna.
- El adiós al difunto, a través del cual la comunidad cristiana despide a uno de sus miembros.
- La creencia en el purgatorio y en el infierno.
- Una actitud de recelo ante la práctica de la incineración, cuando se puede suponer que la elección encubre un deseo manifiesto de desvincularse de la comunidad de creyentes.
- Y, más recientemente, las frecuentes referencias al valor divino de la propia vida aquí, en la Tierra.
- Además, si bien más que un asunto de creencias es una cuestión de práctica, la carencia de sacerdotes para officiar funerales, debido al envejecimiento y a la casi ausencia de nuevas incorporaciones, introduce cambios notorios en la práctica ritual.

Pero, al reflexionar acerca de estos contenidos, una cuestión relevante es la vigencia, o no, de estas creencias religiosas en la sociedad vasca. De hecho, postular por el sentido ritual de las prácticas funerarias, es claramente diferente al hacerlo desde la *trascendencia* o desde la *inmanencia*. Desde la trascendencia que postula la Iglesia, no cabe duda que estas prácticas y el discurso funerario religioso tienen plena vigencia.

Sin embargo, como consecuencia de las importantes transformaciones sociales y culturales que operan en nuestra sociedad, estas referencias podrían perder o haber perdido sentido para una parte muy importante de la población.

Por ello, actualmente, en el marco de la neomodernidad, y debido a una manera de asumir como propias las cuestiones que afectan a nuestra propia vida, la sociedad vasca está construyendo nuevos discursos y nuevas éticas en relación con la vida y con la muerte. Se está produciendo una revisión de esas formas que la sociedad tradicional penalizaba bajo la sospecha de *conductas desviadas*, al modo a como lo describe Foucault, y algunas personas quieren asumir protagonismo, pues se sienten atañidas por todo cuanto acontece respecto a su vidas, y a su funeral también.

En el trabajo de campo que he realizado se puede apreciar un proceso por el que, más que una Iglesia de creyentes, se está perfilando una Iglesia de practicantes. En ese sentido, una parte importante de la población acomoda sus creencias a un marco de mayor autonomía personal, menos dogmático, más ajustado a su propio proceso racional, más compatible con los nuevos discursos que poco a poco la sociedad (algunos elementos de la misma) incorpora. Por otro lado, desde la Iglesia también, supuestamente preocupada por el alejamiento real de su discurso tradicional con lo que ahora piensa su feligresía, se están realizando cambios en la manera de celebrar el ritual del funeral, en tanto que la Iglesia es plenamente consciente de que, entre otras razones, una parte importante de los asistentes no son creyentes, o los son a medias. Así, las referencias al infierno y al purgatorio prácticamente han desaparecido; el discurso funerario asigna un

sentido más moderado al tema de la resurrección, al retirar prácticamente las referencias a la resurrección en carne mortal, y sustituirlas por la resurrección del espíritu.

También sucede que cada vez son más las prácticas que acogen, en cierta medida, la presencia y participación de familiares y amigos en la construcción del discurso, pero de manera, en mi opinión, excesivamente matizada, «evitando el género literario de elogio fúnebre», como se recoge en el catecismo.

Pero hay un hecho inamovible en el ritual del funeral: ¡La celebración de la Eucaristía! Convendría reflexionar en el mantenimiento de esta práctica, pues, como alternativa, se podría imaginar que la vertebración principal del ritual pudiera consistir en enfatizar en la Liturgia de la Palabra, a la que el *Ordo exequiarum* ya le asigna una gran importancia.

Cuando al enunciar anteriormente las referencias principales que se utilizan en el ritual religioso, he anotado la reciente incorporación de las referencias al *valor divino* de la propia vida *aquí*, en esta vida que han catalogado como *peregrinación terrena* en su catecismo (1683). En esta práctica discursiva se podría apreciar un empeño en acercar el discurso a la vida terrena, en contrapunto a aquella otra perspectiva según la cual todo lo grandioso acaecía tras la muerte, haciendo de esta manera un discurso más comprensible para los no-creyentes, porque asigna sentido a la propia vida. A este respecto dice el sacerdote:

Joseluis: «Nosotros hablamos de los evangelios, de Jesús, de un Dios que nos habla de un futuro, de lo que va a venir nuevo. Pero por decir de otra manera, es una demanda de lo que hemos vivido, en el sentido de que el Jesús de los evangelios indudablemente habla del reino de los cielos, del reino de Dios que es algo por llegar, al cual accederemos tras esta vida, pero, indudablemente hay una valoración de la vida misma. La vida no es sólo un sitio provisional, aunque lo es, pero no en el sentido de desvalorizarla y decir que aquí lo que vale es lo que viene a continuación, sino que lo que queremos subrayar, yo personalmente, es que la vida misma tiene un valor humano, y, en tanto que humano, es divino. Que la vida se enraíza aquí, y de alguna manera nuestra vida va a quedar incorporada a esa nueva vida a la que accedemos luego. Pero lo que aquí nos estamos jugando, dice un compañero mío, tiene ya valor de eternidad: valor divino, no sólo humano. Al fin y al cabo, se trata no sólo de pensar que aquí vamos a hacer méritos para luego conseguir algo, sino que esto, ya, tiene valor divino».

Al describir otros de los elementos de cambio en el ritual religioso, he citado la carencia de sacerdotes en las parroquias, lo cual conduce a que los pocos sacerdotes actuales no alcanzan a cumplir con el cometido que anuncian en el *Ordo exequiarum* o Ritual de los funerales; no alcanzan a atender los tres tipos de celebraciones que proponen –en casa, en la iglesia y en el cementerio–, pues, incluso, se está haciendo frecuente la celebración en un único acto del funeral de varias personas.

Joaquín: «Además, ahora los funerales son de tres en tres, porque ahora los funerales se hacen no para uno, sino para varios; todos el mismo día. A mí eso no me gusta, aunque tenga contradicciones y todo eso... Para mí es un ritual, que si es emocionante me parece bien, y que si hay gente, puede ser una despedida más afectuosa, más afectiva».

Desde mi posición de observador atento a estas cuestiones, citaré el funeral celebrado el 24 de noviembre de 2014, de manera conjunta para Sol y Mikel, y otras citas más que haré más adelante. Considero que esta práctica no se debiera dar por aceptable, si una de las razones que la impulsa es, como se aduce, la falta de sacerdotes en una comunidad que niega el derecho al sacerdocio a más de la mitad de la población: las mujeres. Al mismo tiempo sorprende el trato desigual del oficio religioso cuando la persona que ha fallecido fuera famosa, o vinculada por parentesco con algunos sacerdotes. En estas ocasiones es frecuente la participación de no menos de seis u ocho sacerdotes celebrantes.

Otra situación específica, que hemos analizado ya, se deriva de la actitud de parte del clero en relación con la incineración. Acerca de esta cuestión, ya he descrito anteriormente cómo, en opinión de algunos sacerdotes, la cremación atenta, de alguna manera, con esa idea de comunidad cristiana tras la muerte.

Ambas cuestiones, la imposibilidad, en la práctica, de poder dar un servicio funerario personalizado, y la exclusión que en ocasiones supone la práctica de la incineración, entre otras, contribuyen a modificar la estructura rígida que el ritual funerario tenía en el modelo tradicional.

Efectivamente, debido a los cambios en la demanda social, algunas de las características visibles del funeral religioso están cambiando. Algunos de estos cambios vienen impulsados por un relativo empeño de disminuir la tensión, el propio miedo que la alusión y referencia al purgatorio o infierno producía en los asistentes. De hecho, actualmente, las referencias al infierno y purgatorio se han serenado, y apenas se invoca a la necesidad de orar por los difuntos para facilitarles, desde el purgatorio, el tránsito al cielo. Incluso, la escenografía del funeral ha cambiado, y algunos aspectos de su coreografía también. Posiblemente se utiliza menos incienso; el color negro de las casullas se ha sustituido, por recomendación expresa del Concilio Vaticano II, al color morado; el toque de campanas se ha mitigado; etc. En general, se ha desprendido parcialmente de sus características más trágicas.

Al retomar el tema del descenso del número de sacerdotes disponibles para la práctica ritual del funeral, se podría decir que la reducción es tan acusada que, en la práctica, bien podría ser éste el motivo de muchas de las críticas que se hacen en relación al funeral religioso: despersonalización, debida al desconocimiento real que el sacerdote tiene acerca de la trayectoria y vida de la persona difunta; celebraciones de funeral compartido con otra persona; insuficiente toma en consideración del sentimiento no-creyente de la persona difunta y de quienes acuden al funeral, etc.

Al referirme, a modo de ejemplo, a un caso concreto, basta decir que en Hernani, donde todavía hace no muchos años había casi 20 sacerdotes, actualmente solamente hay uno. Dice el párroco de Hernani:

Joseluis: «Los cambios actuales están muy condicionados al hecho de que en activo, si bien en una población como Hernani, había 17 ó 18 sacerdotes, ahora, en activo estoy solamente yo. Entonces, la demanda es abrumadora, porque todavía se mantiene de manera mayoritaria la demanda de que se haga un acto religioso a su difunto».

Esta circunstancia ocasiona una ocupación excesiva para el sacerdote, y convierte el acto ritual a una práctica diaria que se debe realizar sin margen de tiempo suficiente para la personalización del discurso funerario. El mismo sacerdote, seguimos con el ejemplo, debe oficiar un funeral cada día, en ocasiones complicado, además, debido a las circunstancias de religiosidad de cada caso: tanto de la persona difunta como de sus familiares, o parte de ellos.

Joseluis: «El año 2013 hubo en Hernani más de doscientos funerales, y hay de todo. Hay gente que respeta la voluntad expresa de los padres; o incluso aunque no hayan manifestado su voluntad, pero viendo la trayectoria de esa persona, generalmente mayor, respetan su voluntad aunque no haya sido explícitamente manifestada, de que se le haga un acto religioso. La actitud es de respeto. Pero hay también gente que manifestamente adopta una actitud, de “eso no va conmigo”. Nosotros tratamos de dar expresión de solidaridad con la familia, con quienes entran en el templo o quedan fuera del templo. Incluso teniendo en cuenta que entre los que están dentro del templo, la actitud puede ser de comunión o no comunión con lo que allí se está celebrando. Puede variar.

Generalmente los que fallecen son personas mayores, de una determinada generación, que tienen una fe personalizada o han vivido una tradición religiosa, aunque haya habido un distanciamiento en las prácticas religiosas y de asistencia a la iglesia. En este sentido, ha cambiado mucho la manera de concebir la fe, porque la tradición religiosa que servía de soporte hasta la fecha ha bajado claramente. Existe pues una falta de coherencia o disonancia, en el sentido de que se sigue en la inercia de dar una expresión religiosa a este momento, a este momento de tránsito».

Todas estas circunstancias se perciben en la práctica del funeral, que ha pasado de ser un acto solemne, grandioso, fastuoso, que ponía en trance a muchas de las personas asistentes, a ser una práctica austera, desvaída, desprovista de emotividad, de solemnidad, casi, incluso, de sensibilidad, porque puede suceder que los oyentes, una proporción sensible de los mismos, no vibren en la sintonía del discurso religioso, no lo entiendan.

Sucede, además, que la falta de sacerdotes se percibe en actos vinculados con la muerte y que le preceden. Me refiero a la dificultad actual para encontrar un sacerdote dispuesto a confesar a alguien que lo desee. En el caso concreto de Bixenta, una mujer de 97 años que vivía en una residencia privada de Donostia, los hechos sucedieron cuando un miércoles, a consecuencia de una caída, empeoró, y manifestó su deseo de confesar y comulgar. En la residencia donde vivía tenían convenida la asistencia de un sacerdote para celebrar la misa del domingo, y, si bien la familia realizó las gestiones posibles para que acudiera, no pudo ser, pues hasta el siguiente domingo, cuatro días después de la caída, no vino el sacerdote. Bixenta resistió hasta esa fecha, a pesar del diagnóstico médico que la situaba en situación terminal. No obstante, consiguió confesar y comulgar. Para ella supuso un gran alivio.

Este episodio muestra un contraste con un hecho citado por Koldo Lizarralde Elberdin (1995), quien, cuando analiza los ritos de muerte en Elgoibar, describe un episodio sucedido en el año 1832. Dice Koldo Lizarralde:

«Por medio de un documento encontrado en el archivo municipal de la villa; sabemos que en el año de 1832, el Ayuntamiento levantó una protesta, ante el cabildo de la

villa. El motivo no era otro que al haber entrado en agonía uno de sus concejales debía haberse presentado en su domicilio, un cura a “cuidar a bien morir” al enfermo, y sin embargo en su lugar acudió “un mero tonsurado” (grado preparatorio para recibir ordenes menores). Este hecho sorprendió y enfadó mucho a los ediles, ya que hasta esa fecha nunca había ocurrido de esta forma, advirtieron a la Iglesia, de que en lo sucesivo, no volviera a repetirse este hecho».

Muchas, muchas de las personas asistentes a un funeral religioso vivirán el acto con profunda religiosidad. Por el contrario, otras muchas sentirán estar en un acto social más que religioso. Convendría precisar, además, que en excesivas ocasiones el funeral será rutinario, carente de boato. Relataré un caso.

El pasado 21/2/2013 falleció en Hernani José Luís, justamente el día que cumplía 92 años. Sus hijos celebraban esta coincidencia, pues su padre, meses antes, había manifestado su ilusión por llegar a los 92.

Como es costumbre en muchos funerales, con anterioridad al mismo se suele rezar un rosario al que, ciertamente, no acuden demasiadas personas. En este caso, además, si bien, en general, el rezo lo suele dirigir alguna mujer, la voz del rosario era mecánica; un disco rezaba el rosario ante muy escaso número de asistentes, todavía, pues se da la práctica de suponer que, en tanto que acto social, la obligatoriedad de asistir se remite al funeral, que no incluye el rosario.

En el caso de José Luís sucedió también que el funeral fue compartido con otra persona, Inés, que falleció el mismo día. Soy consciente de que esta circunstancia está motivada por la escasez de sacerdotes, pero esta práctica, que está deviniendo excesivamente frecuente, resulta difícil de asumir. Priva al acto de esa característica de individualización, de arraigo al modo biográfico en que la persona difunta ha vivido los postulados de su fe, ha sentido los impulsos de su identidad.

Por eso, la circunstancia de compartir funeral plantea algunos problemas nada desdeñables. ¿En qué idioma realizarlo cuando los dos difuntos pertenecen a comunidades lingüísticas diferentes, como suele ser habitual en la sociedad vasca? De hecho, en esta ocasión, el rosario mecánico estaba grabado en español, y el funeral se celebró en bilingüe, práctica ésta que se está generalizando, posiblemente sin excesivo debate por parte, no solamente del clero y la feligresía, sino incluso por personas estudiosas de la psicolingüística, por ejemplo.

En la plática, genérica por necesidad, el sacerdote, alternando los nombres de Inés y de José Luís, aludió al sentido de la vida, a la necesidad de aprender a vivir para los demás. Otra parte importante de su disertación fue dirigida a la celebración del amor, al reconocimiento de los que se han ido, y dijo «no es un irse definitivo; es un hasta luego». Como cabía esperar, el sacerdote hizo hincapié en el punto más sensible del ritual funerario y de la religión católica, «la vida que empieza tras la muerte».

En general, la intervención de los familiares y amigos en los funerales religiosos es relativamente escasa, pues no gusta a los sacerdotes que offician el funeral que se prodiguen discursos externos que perturben el objetivo de «iluminar el misterio de la muerte cristiana a la luz de Cristo resucitado», como reza en el catecismo. Por ello, los sacerdotes habitualmente hacen mención a la otra vida y a la promesa de una resurrección en la que

los asistentes creyentes se reunirán con la persona difunta. Sucedió, pues, que en el funeral de José Luís, cuyos familiares y amigos y amigas se situaron en el lado del evangelio (tradicionalmente atribuido a los hombres), y los familiares y amigos y amigas de Inés, situados al lado de la epístola (tradicionalmente atribuido a las mujeres), apenas tuvieron ocasión de escuchar algo que los vinculara con sus biografías. Ni dio la sensación de que sus vidas hubieran tenido ese «valor divino» que desde la Iglesia se asigna, ahora, a todas las personas. La única referencia personal que el sacerdote dedicó a José Luís, fue el comentario en el que recordó que, ese mismo día, cumplía 92 años. No hubo ninguna otra referencia personal a su vida, ni a su trabajo, ni a cualquier otro episodio de su biografía.

En base a la clasificación de los espacios en «lugares» y «no-lugares», que ya he tratado parcialmente, existe un relativo consenso al suponer que la asignación de esa categoría es algo muy personal, aunque, en general, obedece a determinadas pautas ideológicas. Por decirlo de manera abreviada, un *lugar*, en su significado antropológico, es ese espacio que concita sentimiento de pertenencia a un grupo, a una comunidad; un espacio en el que las miradas transitan con calidez, con solidaridad; un espacio en el que las personas se sienten a gusto, donde se evocan sentimientos íntimos, donde la reflexión y los mejores valores de nuestra vida surgen; un espacio, también, santificado o ensalzado desde la percepción íntima de los creyentes, o de los que sin trascender en lo divino encuentran claves éticas desde la vivencia terrenal. Digamos lo contrario para los no-lugares: espacios sin significado especial, circunstanciales; donde se está para cumplir una obligación; donde no surge afecto para con las demás personas allí reunidas; donde las muestras de empatía son escasas; donde no se reconocen siquiera esos «hitos o cronotopos» del discurrir de la vida y que han sido auténticos mojones de nuestro recorrido vital. El discernimiento es inmediato: cada cual sabe dónde está.

Al evocar la existencia de los lugares, en oposición a los no-lugares, estoy queriendo sugerir que no todas las personas allí reunidas, en el funeral por José Luís, estábamos en un «lugar». Para tratar de visualizar el porqué de esta conjetura, diré que pocas personas se esforzaron en llegar con anticipación, en acudir a la ceremonia completa. Incluso algunas de las personas llegaron al final, o se quedaron, esperando la salida, en el atrio de la iglesia. Dentro, un cierto desconcierto: no muchas personas sabían cuándo estar de pie o sentados, o, incluso de rodillas; no había especial emoción en el acto; no demasiadas personas sentían estar en la celebración de un acto ritual; pocas cantaron o siguieron con voz la liturgia que se celebraba. Desde mi percepción, aquello era más un acto social que ritual.

De la comparación del presente con el pasado, hace apenas unos 50 años, se desprende que las diferencias son grandes.

Cuando Fermín evoca los recuerdos de *su* primer funeral, si bien entonces funeral y entierro iban más de la mano, inmediatamente uno detrás del otro, cuenta:

Fermín: «Yo, siendo chaval, tendría 12 ó 13 años (1956), mi padre me dijo que íbamos al funeral de un pariente lejano que había fallecido en Asteasu; fuimos allí y celebraron una misa, pues multitudinaria, con gente en el atrio, y al finalizar el acto, todos detrás del ataúd, con la cruz procesional, los dos monaguillos con los hacheros, otro monaguillo

con el aceite y el hisopo. El cura, o los dos curas que habían asistido abrían el cortejo fúnebre, y, por detrás, todos los hombres y mujeres hasta llegar al cementerio. En el cementerio, ya previamente, como era sepultura en tierra, estaba ya preparado el hueco, y entonces allí se procedía a bajar la caja, y por lo general, gran cantidad de los asistentes cogía un puñado de tierra y lo tiraba sobre el ataúd; besaba la tierra y la tiraba sobre el ataúd. Entonces, cuando ese funeral es lejano a ti, o sea, cuando es un pariente que igual lo has visto una vez cuando eras muy niño, pues, vale, no te importa tanto».

Esta concatenación inmediata de funeral y entierro es muy importante; de hecho constituía, casi, un acto único, y muchas personas participaban en ambos. También la presencia del cadáver en la iglesia contribuía a dar solemnidad al funeral. Actualmente, en poblaciones relativamente grandes, no es posible la práctica del funeral con cuerpo presente, por lo que funeral y entierro son actuaciones distanciadas en el tiempo, y basados en la selección de los familiares, y amigos y amigas, que acuden a uno u otro acto. También han desaparecido, casi, los recorridos o caminos procesionales, tan importantes y llamativos en otras épocas.

Vistos los cambios que se están operando, no creo exagerado apuntar que el ritual funerario religioso, en Euskal herria, está en crisis; que la Iglesia, debido a esos cambios, no está haciendo bien su trabajo. Considero que, para una parte importante de la sociedad, el funeral religioso no aporta la calidad que quisieran. Los sacerdotes, al officiar un funeral dirigen su homilía casi exclusivamente a los creyentes, sin tomar en consideración la opinión –incluso la que hubiera tenido el difunto o la que tienen sus familiares y amigos más próximos– de las personas para quienes el funeral, centrado en la esperanza de la resurrección y en la promesa de la otra vida, no tiene excesivo significado; como consecuencia, el funeral religioso, para una parte importante de la población, no tiene capacidad para emocionar.

Ante semejante situación, antes de referirme al funeral civil o laico como alternativa plenamente diferenciada del funeral religioso, voy a considerar algunas opciones que pudieran hacer aceptable, para una mayor base social, la práctica del funeral religioso, sin abandonarlo plenamente. A este propósito, procede recordar la conveniencia de intentarlo, porque, bien a pesar de los comentarios mostrados, en cuestiones de ritual, fuera de la Iglesia hace mucho frío, y no es precisamente al frío meteorológico al que me refiero, sino a la dificultad de conseguir de las instituciones condiciones favorables para construir rituales laicos.

La búsqueda de nuevos enfoques para el ritual funerario religioso, y la búsqueda de una transición hacia nuevas formas, incluso entre las personas que se sienten creyentes, podría ser conveniente porque, en nuestra sociedad, y en relación con la muerte, la separación de lo civil y de lo religioso no es tan evidente en un colectivo muy amplio de personas que tienen la religión encarnada en sus códigos morales, incluso sin ser conscientes de ello, pues no en vano la religión católica ha ejercido una influencia determinante en la configuración de lo ético, en la construcción de las conductas.

Funeral laico o funeral religioso bien podrían ser los extremos de un continuo cuya delimitación intermedia es casi siempre borrosa. Lo hemos visto ya en numerosos tes-

timonios de personas que, sin ser creyentes, debido a características propias del funeral religioso, bien lo quisieran para sí mismas, posiblemente porque no serían capaces de imaginar que pueden transformar la sociedad y construir rituales laicos esplendorosos.

Sin embargo, la búsqueda de alternativas que pudieran hacer compatibles algunos aspectos del funeral religioso y del funeral laico no resulta fácil. Ambos extremos parten de postulados contrapuestos, pues, en ocasiones, más que basados en la racionalidad de un progreso se basan en postulados que solamente pretenden que vinculen a la otra parte: el rechazo de los que en la sociedad laica consideran que hay que cambiarlo todo, sin apenas transición, y la creencia de quienes apoyados en el catecismo consideran que «la liturgia es obra de la Santísima Trinidad y que no se debe cambiar, porque Dios tiene un plan con nosotros desde el principio...».

Una de las circunstancias que pudiera motivar una relativa adecuación del funeral religioso por parte de los creyentes, y una razonable aceptación del mismo por parte de los no creyentes, podría basarse en el hecho, que tal vez representa un exceso de ruptura generacional, de que, cuando el fallecido es una persona mayor que muera en la fe católica, sus hijas y sus hijos, por ejemplo, no puedan ser parte activa del ritual en que se le despidе, se le homenajea, o se le recuerda, por no compartir las mismas creencias.

Joseluis: «En este acto se le está despidiendo, y, claro, puede darse que la familia no comulgue y esté muy distante de las creencias de su ser querido: sus padres, etc., que mayormente es gente mayor».

También conviene considerar los casos en que la persona fallecida esté, de hecho, al borde de la no-creencia, pero no en ruptura manifiesta con la religión. Esta situación es frecuente, lo hemos visto ya, pues se constata en nuestra sociedad una tendencia a adecuar las creencias religiosas con incorporaciones de postulados recientes no incluidos en el credo católico. Incluso, sucede que algunas personas practican la exclusión voluntaria de ciertas partes del credo católico que no les son convincentes, haciendo de este modo una religión que se configura como un catálogo de referencias relativamente personalizadas a sus propias reflexiones. Perviven así, personas que declarándose católicas no se sienten plenamente vinculadas con el credo católico, y ni siquiera se representan del mismo modo al Dios que la religión católica describe. Esta situación, antaño, provocaría la intervención de la Inquisición; actualmente estimula una más amplia pancomuni6n⁷⁰.

Sucede también, con relativa frecuencia, que tanto la persona fallecida como sus familiares más próximos no son creyentes. Que se autodefinan como no-creyentes, agn6sticos, ateos, etc., pero que, a pesar de ello, consideren que la iglesia, la iglesia de su pueblo, es el ámbito adecuado para la pr6ctica del funeral. Las razones para este aparente sin-sentido, podrían decir algunos, pueden ser varias.

Algunas personas bien podrían vivir su no-creencia, su agnosticismo, su ateismo, sin la necesidad de sustituci6n. De hecho, no repudian las pr6cticas religiosas que celebran los dem6s, ni se sienten injuriados por las pr6cticas religiosas, que aunque dirigidas

⁷⁰ Al momento de dar forma a estos comentarios, 28/11/2014, he presenciado en la televisi6n al papa Francisco, orando, descalzo, en la Mezquita Azul de Estambul-Constantinopla.

a los demás, a ellos mismos les envuelven. En ocasiones, esta actitud será por respeto hacia los demás, dirán, pero, en ocasiones también, esta actitud de sometimiento podría deberse al hecho de no tener la capacidad suficiente para construir alternativas: por no saber qué otra cosa puede hacerse «al margen de lo que hay». Como consecuencia, puede suceder que, aunque la pulsión por las nuevas formas de algunas personas convertidas a las ideas del nihilismo se haga espada en mano, sean también frecuentes las personas que, al analizar realidades pasadas y compararlas con las nuevas proclamas que abrazan como más adecuadas a su modo de pensar, estén más dispuestas a reconsiderar ciertas circunstancias atenuantes: por lo menos en la esfera de su individualidad y en lo que personalmente a ellos les afecta. Por ello, resulta frecuente el recurso al funeral religioso en muchas de esas personas que no comulgan con el dogma católico, pero que no están en disposición de combatirlo en cada trinchera de la confrontación, y que tal vez piensan que ese cambio ya vendrá, pero que por ahora...

Algunos sacerdotes son conscientes de esta situación y tratan de adecuar su discurso a la realidad social; —«la mitad, o igual más, no son creyentes»—, dirá el párroco de Hernani. Pero al decirlo, con una relativa dosis de piedad activa, surge el debate íntimo de la oposición, tal vez, entre esos deseos tan humanitarios, y la perspectiva del creyente que corresponde a la Iglesia.

Joseluis: «Lo tenemos en cuenta. Somos conscientes de que la mitad, o igual más, no son creyentes, pero depende también de la capacidad que tengas de personalizar y tener presente en qué situación está la familia, el público, y de tener en cuenta que no te estás dirigiendo solamente al colectivo de creyentes. Pero por otra parte, también le quieres dar un carácter religioso y al fin y al cabo, el comentario, la reflexión la haces desde el punto de vista creyente».

Una situación que podría encajar en el supuesto descrito es la que relata Joaquín, que, al igual que su familia, se declara agnóstico. Joaquín, el hermano mayor de una familia numerosa, vio morir a tres de sus hermanos en condiciones muy trágicas: eran veinteañeros, y uno murió como consecuencia de una enfermedad, leucemia, y los otros dos como resultado del consumo de drogas, tan frecuente en los años 1970. A Joaquín, que entonces tenía 41 años, le tocó asumir la responsabilidad familiar de organizar los funerales. En relación con el de su hermano Javier, que tenía 27 años cuando falleció en 1986, Joaquín nos cuenta cómo fue la conversación que mantuvo con el párroco de la iglesia donde «correspondía» celebrar el funeral.

Joaquín: «Cuando murió Javier, vino F. G. el párroco de San Vicente. F.G. vino a casa, a ver cómo había sido él (Javier), todo un chico joven, y tal y cual, y yo lo primero que dije: ¡mira, hacemos un funeral porque en mi familia siempre se han hecho funerales, aunque en mi familia nadie ha sido creyente nunca, pero aceptamos esto como un rito social, no un rito religioso, entonces no me pidas que te cuente nada especial, más que, que este chico, ha tenido una vida trágica, a su pesar, que era un encanto de personaje, y murió siendo un encanto, a pesar de que había pasado 13 ó 14 años en ese infierno que era la droga! ¡Pero no me pidas nada más, porque no somos religiosos ni creemos en nada!

Y, afortunadamente, lo aceptó.

Joaquín: Mi padre era así, y en mi casa la religión se ha visto como algo gracioso. Mi padre no hacía, en sus comentarios, sangre en los curas, pero lo de la iglesia lo veía como de otro siglo. ¿No sé de dónde le venían esas cosas? La religión, la Iglesia, nunca ha sido un problema, ni una solución. Nunca ha sido nada; era algo que estaba ahí y que tenía unos ritos que servían para los bautizos (todos hemos sido bautizados, todos hemos hecho la comunión) era, un poco, como el protocolo social en mi casa.

Yo se lo dije así al párroco, porque no tenía ganas de tonterías. Él se prestó y me dijo: ¡quiero hablar contigo, voy a tu casa! Y, según llegó, le dije esto: ¡No tengo ganas de hacer paripés, pues se acababa de morir Javier, que fue una cosa muy penosa!».

Más adelante, cuando Joaquín describe cómo fue el funeral que celebraron en la iglesia de San Vicente de Donostia, destaca que él lo entendía como la celebración de un acto social, y que no se sentía ni se siente actualmente incomodado por la presencia de símbolos religiosos. De su conversación se desprende una especie de desdén, de desinterés por estas cuestiones. En lenguaje espontáneo, trasmite la idea de que «pasa de estas cosas», que no les asigna importancia, que, simplemente, esta siguiendo un protocolo, que, aunque él no lo haya escrito, no tiene excesivo interés en cambiarlo.

Sin embargo, del texto que sigue a estas líneas, se desprende que el funeral que celebraron sí incorporó novedades sustanciosas. El respeto a la no-creencia fue evidente, y esto no suele suceder habitualmente en los funerales religiosos. Se podría decir que en el funeral se exhibieron muestras de un estilo más humanizado, con muchas referencias biográficas a la vida de Javier, como corresponde a la celebración de un acto de despedida. Como en el caso del comentario de otro arquitecto también, Joaquín destaca la importancia de la iglesia —¡el recinto me puede!, dirá—, y las potencialidades musicales del órgano, también.

Joaquín: «Sí le veo un interés social, igual que una boda o que Pero tampoco me importa utilizar los símbolos o los ritos religiosos. ¿Sabes por qué? Porque para mí los funerales, algunos, son emocionantes.

¿De qué depende? Depende del ritual y depende del cura.

Por ejemplo, en el de mi hermano, el cura estuvo soberbio, y no habló de ninguna de esas cosas que sabía perfectamente que mi familia no creía: ni del más allá, ni de qué bien y de qué mal, ni de nada, pero hizo un discurso, en esa ocasión, fantástico.

En un momento en que la droga era un problema tan tremendo, hizo un discurso que llamó la atención a mucha gente, a los que yo les dije: Mira, yo le he dicho que venimos a la iglesia porque para nosotros es un acto social, y que nadie en la familia cree en un acto religioso. E hizo un acto emocionante, y además de todo eso, porque a mí el recinto me puede; a mí algunos recintos me emocionan, otros no. Supongo que a todo el mundo. A mí, quizá, por deformación profesional, pero yo creo que a todo el mundo le emociona, y un órgano sonando y una serie de cosas que son buenas ».

Otra alternativa posible en la búsqueda de nuevos enfoques, y que en parte se está incorporando a la práctica del funeral religioso, consiste en ocupar una parte del espacio religioso con formas más usuales en la comunicación verbal entre las personas, acre-

centando el esfuerzo de los sacerdotes en hacerlo, o fomentando la intervención de los seglares en la construcción del discurso.

Pero la utilización de un lenguaje civil por parte de los sacerdotes en la práctica del funeral es, además de compleja en cuanto al cambio de la estructura litúrgica, como ya he comentado, difícil de realizar porque, para tratar de personalizar el discurso, se requiere una dedicación de tiempo que en muchas ocasiones los sacerdotes oficiantes no disponen.

Joseluis: «¡Si fuéramos más sacerdotes! El año pasado de los 200 y pico fallecidos de Hernani, 195 se hicieron aquí (un solo sacerdote), en Ereñozu, se hicieron, dos. Claro, ¡personalizar todos los días!».

Sea la falta de sacerdotes la razón de estos cambios, o sea la iniciativa y el deseo de algunas familias por incrementar su participación activa en el funeral, lo cierto es que en determinados casos la presencia complementaria de la familia y amigos en la celebración del ritual es notoria. Fermín, que antes nos ha descrito cómo recuerda su primer funeral, relata ahora cómo ha sido el último funeral al que ha asistido (2013).

Fermín: «El último funeral fue ayer. Era una amiga nuestra, María Pilar Behobide Arburua, que ha fallecido con 81 años, hija del escultor Julio Behobide, en Zumaia, y el funeral se celebró en la parroquia de San Pedro de Zumaia, una iglesia fantástica, con unos retablos, algunos de ellos flamencos, estupendos; es una iglesia magnífica, desde el punto de vista artístico. Y estábamos en la pequeña plazoleta, delante del atrio, cuando llegó el coche fúnebre, y los hijos de esta señora sacaron el ataúd, el féretro, y lo subieron a hombros hasta la iglesia, y estuvo durante la celebración de la misa de cuerpo presente. Hubo la celebración normal, con una pequeña homilía del sacerdote, que no sé si es el párroco; presidían tres sacerdotes y otro cuarto, que es hermano de la difunta, que está un poco impedido, estaba en silla de ruedas.

Luego, cuando terminó la misa, con muchos cantos, muy participativa, con coro y todo; con coro, porque ella había sido miembro del coro de la iglesia, había sido cantante y había sido pospoliña de aquella embajada que cuando la guerra bailaba por Europa y por América; y en la misma esquela aparece una fotografía, en vez de su cara, una *pospoliña*, en el Diario Vasco de ayer.

Total, que luego, cuando terminó la misa, subió la hija, Idoia, una chica pues que desde los 17 años, ahora tendrá unos 55 o así, ha vivido en Canadá..., y entonces leyó una especie de biografía, muy *sentikorra*, muy cercana, muy bonita, donde agradecía a su madre las cosas. Leyó una poesía, cantó una canción, que solía cantar la madre... y luego hizo toda la semblanza: de cómo era cantante del *abesbatza* del Gobierno Vasco... y después contó, pues todas las actividades, tanto de *ikastolas* como de otras promociones de cosas culturales que se hacían en Zumaia, y no olvidando que el padre de María Pilar había sido un famoso escultor de la villa, de Zumaia.

Después, al terminar todo esto, se dio la bendición a todos los presentes y los hijos sacaron el féretro –detrás iba la hija, pero ella no portaba el ataúd– por las escalinatas, y en el pequeño atrio-plazoleta los *dantzaris*, con arcos, le bailaron a la madre una despedida. Cogieron de nuevo los hijos el ataúd y descendieron una suave pendiente hasta llegar a la zona del puerto, con el ataúd, y los *txistularis* tocando el *txistu*, y allí ya la metieron en el furgón, y de allí subieron al cementerio de Arritokieta.

Esta mujer era muy creyente y las palabras del sacerdote fueron muy emotivas y cercanas porque le conocían bien, estaban implicados. Sin embargo en otros funerales en que he estado, de gente conocida, dices: ¿Pero, por qué no se callará este sacerdote?, porque es que no tiene ni idea de la vida de esta persona, está diciendo cosas comunes, pasando el tiempo, y diciendo cosas que ni se las cree él».

Pero, claro, podríamos pensar, ¿este caso es excepcional!: María Pilar es una persona con una biografía relevante, especialmente introducida en el ámbito cultural y político, ámbitos ambos que más concilian adhesiones en el ritual funerario; tiene además una familia que construye el ritual; unos amigos que le acompañan, que «entienden» y asignan valor a su trayectoria vital. Además, era creyente, muy creyente dice Fermín, y el sacerdote la conocía muy bien. *Su* funeral fue diseñado a *su* medida, acorde con los episodios importantes de *su* biografía.

Son circunstancias excepcionales, que en nada se asemejan a lo que sucedió, por ejemplo, en el funeral de Maribel, que falleció a los 88 años, en Donostia, a finales del 2013, ni en el de Ana Mari, su hermana, que falleció seis meses antes.

El funeral de Maribel (no me atrevo a decir *su* funeral) se celebró (es un eufemismo) en la iglesia del Corazón de María, en el mismo lugar en el que se hizo el funeral por su hermana Ana Mari, soltera y de 90 años de edad, seis meses antes. Vivían juntas, pero apenas tenían relaciones de amistad con otras personas; estaban muy solas, a pesar de que algunas de las primas les visitaran y ayudaran en lo posible. En el funeral de Ana Mari –transcribo las notas que recogí en el mismo–, «estábamos presentes 13 personas: seis primos y siete conocidos o vecinos. No hubo emoción. El sacerdote, alternando español y euskara, no sabía qué decir acerca de Ana Mari. Sólo habla de resurrección, y se dirige a los asistentes como si todos fuéramos creyentes; ninguna concesión para los no creyentes. El sacerdote es joven, tendría unos cuarenta años, y no conocía a Ana Mari. Incluso desconocía si era creyente o no».

Es el funeral más desolador que yo he visto. A la salida, Isabel y Nazario llevaron a su prima Maribel a «la» residencia (que tampoco era *su* residencia), donde vivía pero no quería vivir. Ella estaba totalmente desorientada y no sabía ni lo que hacía.

Seis meses después, en el funeral de Maribel, que ya he empezado a describir, la cosa no fue mejor. Doce asistentes, el sacerdote oficiante tampoco la conocía; supuso que todos éramos creyentes, y nos habló de la resurrección.

Ni Ana Mari ni Maribel tuvieron una vida intelectual o política activa. Al contrario del caso que ha descrito Fermín en relación con el funeral de María Pilar Beobide, vivieron de modo sencillo, no tenían demasiados episodios que contar, se murieron de mayores, y nosotros, la familia, no tuvimos el ánimo y/o la valía de organizar algo mejor. Creo que todos consideramos que, debido a su edad, y a la fragilidad de su salud, eran, ya, vidas gastadas, y les llegó ese tipo de muerte que he llamado domesticada, sin sobresaltos, sin estridencias. No hubo demasiadas lágrimas en sus respectivos funerales y entierros.

Dentro de la inquietud que en algunos casos se percibe por favorecer la participación civil en los funerales, surgen o pueden surgir dificultades que en una primera im-

presión pudieran pasar desapercibidas. Algunos sacerdotes sienten la preocupación de que una apertura a la participación de seglares en el funeral podría suponer una tipificación o diferenciación excesiva entre funerales de personas de desiguales posibilidades, culturales, económicas, de socialización, etc.

Estas reflexiones inciden en el hecho, muy importante, de que organizar un ritual, construir un funeral, no es misión sencilla. No en vano, la Iglesia, por ejemplo, lleva muchos siglos de especialización, y ha contado con el concurso de numerosos sacerdotes (profesionales en su oficio), y mucho, muchísimo patrimonio inmobiliario (las iglesias, casi todas fantásticas). Por ello, la improvisación, la participación solamente emotiva, con ser componentes de excepcional valor, no son, en ocasiones, garantía de saber organizar un funeral, de saber transmitir los mensajes que todas las personas creen guardar en el corazón.

De la dificultad de organizar el ritual funerario de manera diferente, más personal, con mayor participación de familiares, amigos y amigas, son conscientes muchos sacerdotes.

Joseluis: «¡Sí, y lo estamos tratándolo en el Consejo Pastoral;

En relación con la participación de la familia, claro, tengo experiencia que por decir algo, la familia intenta en ocasiones expresar algo, pero, claro, igual salen por peteneras: una poesía, o quieren traer un bertsolari, o un solista y tal...

Pero tienes que limitar un poco debido a que... ¡Si fueran menos, pero, buff...! Además aquellos que tienen medios económicos, te traen el coro, txistularis, bertsolaris ¿Y el que no? Todo depende también de las diferencias que se puedan crear por la diferencia de recursos.

No hay normas fijas, depende de cada parroquia, de la demanda que exista... También depende, además de lo económico, del tipo de persona. Hay gente que tiene muchas amistades. Por eso, personalizar está bien, pero crear muchas diferencias tampoco es lo deseado. No es tan fácil. Incluso he sido testigo de que en funerales civiles, en la plaza, se quiere decir algo, pero a veces no se dice nada. Cada uno piensa que ese momento es sublime, es muy importante, pero a la hora de la expresión, se le entiende, se le comprende, pero ».

Estas reflexiones son muy importantes. El deseo de igualdad en la muerte es muy cristiano, es muy humano, pero tal vez sea un objetivo inconveniente cuando en vida no existe esa igualdad, máxime cuando las diferencias que se suscitan con la participación de los seglares en el discurso funerario, más que económicas, son de índole de arraigo y estructura social. Nadie, supuestamente, pretende revivir aquella estructura de base económica que clasificaba a los funerales en: primera, segunda, o tercera categoría.

Por ello, reflexionar acerca de las distintas oportunidades que tenemos en el momento de celebrar el funeral de una persona querida, he llegado a la consideración de que la parte más importante a preservar guarda relación con el respeto a la biografía de cada persona. Esto no es tan excepcional. De hecho, la muerte, que no es sino un acto de vida, incorpora las características propias de la vida, de la biografía de cada persona. La idea de que la muerte nos iguala es una perspectiva muy específica, válida en el ámbito de una religiosidad que exclusivamente hace alusión a los valores trascendentes que se

asignan a la muerte. Pero, desde otra perspectiva, la muerte recibe el influjo de la vida, del saldo del amor regalado, de los afectos dispersados entre amigos y familiares, del cariño que has volcado a la gente de tu pueblo. Yo lo veo así.

Un ejemplo de que el ritual se estructura en base a la biografía sucedió cuando, en febrero de 2013, falleció Juan. Alberto, su nieto, después de pedir autorización al sacerdote que oficiaba el funeral en Azpeitia, leyó en la iglesia, un texto, forzosamente emotivo, porque en vida el aitona vivió con emoción los afectos y cariños que dispensó a su familia. Por eso, cuando murió, hubo muchas lágrimas en su funeral, hubo mucho amor desparramado entre los miembros de su familia. Además, el sacerdote, que le conocía bien, contribuyó, gustoso, a que uno de sus nietos, en representación de todos, leyera un relato de homenaje al aitona, que tanto como discurso era, además, un compendio del cariño y del orgullo que Juan sentía por sus hijas, preferentemente.

«Agur eran, bere ilobek hitz batzuk esan nahi dizkiogu gure aitona Juan´eri:

Gizon benetan maitagarria izan zera, Aitona.

Asko maite izan gaituzu, eta hainbeste eta gehiago maitatu izan zaitugu. Oso oroimen gozoak uzten dizkiguzu.

Amonak eta gure amak beti esan oi izan digute, nola zure sasoi garaian, nahiz eta inguru latz batean bizi, eta basoan lan gogorren ibili, etxera heltzean, beti zure aldi gozoena azaltzen zenuen; sekula ez zenuen pazientziarik falta izan alabekin jolasteko.

Guk ere horrela ezagutu izan zaitugu; gure artean inork ez da gogorutzen hitz txar edo errita bat zutaz jaso duenik. Gu denok zure inguruan edukitzea izan da zure poz haundiena.

Inguru maitagarri hortan haziak gera, eta gure bizitza osorako oroimen on horiek gordeko ditugu.

Lau alaba dituzu, eta haietaz beti arro egon zara. Gogoan dut nola esan ohi zenuen, edozein mutilek adina balio dik, gure etxeko alabak!

Eta ez zenuen arrazoirik falta, horrela frogatu dizute zure azkeneko eguna arte.

Gu ere, gure apaltasunean, oso arro gaude zutaz.

Agur Aitona maitia.

Mila esker denoi gaur hemen izateagatik».

No es necesario precisar que al escuchar esta despedida las lágrimas fluyeron. Sin embargo, es oportuno destacar que, cuando más adelante hablemos de la construcción de un discurso, las referencias familiares no debieran ser los apuntes exclusivos. Quedan otros ámbitos biográficos por citar, entre otros los relativos a la actividad laboral, cultural, social, política, etc., porque al recordar la vida bien pudieran aparecer anclajes importantes en esos dominios. Pero evocar recuerdos, valores, experiencias, etc. que involucren

a la persona difunta con otras personas, no suele ser demasiado frecuente ni fácil, porque la vida de muchas, de muchísimas personas, si bien guardan una riqueza estimable, una experiencia formidable, ha podido discurrir en el exclusivo ámbito de la intimidad, sin personajes ilustres alrededor que amplifiquen esas vidas que, lo digo a su favor, han sido discretas, veladas a los ojos de los demás.

En marzo de 2014 falleció Bixenta, una mujer de 97 años que se mantuvo lúcida hasta el último momento de su vida. A ella le gustaba recalcar que «¡de cabeza estoy bien; las piernas, sin embargo...!» Era una mujer muy arraigada en la religión católica y que adoraba a su familia.

Antes de fallecer, ella ya había comentado su deseo de que su funeral se realizara en la parroquia del Antiguo, barrio donostiarra en que había vivido desde los 16 años, cuando por primera vez empezó a trabajar en ese mismo barrio. Los cuatro últimos años de su vida los pasó en una residencia, donde tenía su apartamento, que ella llamaba, ya, *su casa*, porque allí tenía sus muebles, tenía sus fotos, recibía las visitas de las tres generaciones que le seguían, además de sus sobrinos y alguna amiga. Por eso no iba ya a su iglesia, aunque seguía siendo feligresa de la misma, pero, transcurrido el tiempo se dio cuenta que no conocía, ya, a ningún sacerdote de su parroquia.

Al fallecer Bixenta, después de la llamada previa que realizó a la parroquia el empleado del tanatorio, dos de sus hijos acudieron a visitar al sacerdote y le pidieron que, en el transcurso del funeral, uno de los hijos pudiera dedicar a su madre dos intervenciones.

En primer lugar, se le pidió al sacerdote autorización para dedicarle un mensaje, a modo de «*in memoriam*», en el que el hijo glosara los hitos más importantes de su vida. Como el hijo lleva viviendo en Holanda casi 20 años, amparó su deseo en esa práctica allí frecuente, y anticipó que le gustaría recordar, ante los familiares y amigos que acudirían al funeral, que su madre, aunque nacida en Segura, vino a servir a Donostia; que se casó con el chofer de aquella casa en que ambos trabajaban; que en ese barrio, y casi siempre en la misma casa, había tenido sus once hijos, aún cuando solamente sobrevivieron tres; que en esa parroquia los bautizó y les hizo hacer su primera comunión —episodios éstos muy importantes para ella— ya que, siendo profundamente creyente, veía que algunos de sus hijos habían abandonado la creencia. Le quería decir también que había sido siempre una madre y una persona muy buena y muy recta; que la recordaba siempre haciendo el bien a todo el que lo necesitaba; que rezaba cada día varios rosarios a beneficio de los distintos círculos en los que incluía a todos sus seres queridos; que era un modelo de honestidad, y..., que le quería mucho. También quería decirle que le iba a pedir que, al igual a como hizo en vida, desde el cielo les cuidara a todos, a toda la familia, y que aprovechara el viaje para dar al *aita*, que estaría esperándole en el cielo, un *muxu* muy grande.

Su hijo, también pidió al sacerdote que le dejara dedicar a su madre unos versos. Uno de ellos, repetición del que le hizo y cantó el año 1993, con ocasión de sus bodas de oro, y otro verso que estaba componiendo para dedicárselo en el funeral.

Lamentablemente, no pudo ser. El sacerdote contó, con todo lujo de detalles, que, en casos anteriores habían tenido serios problemas, tanto por las formas en que algunos familiares realizaron el acto —«demasiado mundano»—, como por el contenido del mis-

mo, pues en ocasiones se había hecho alusión expresa a la no-creencia en la Resurrección, y en la vida futura. Respecto a los versos, sin demasiado entusiasmo, lo aceptó, pero le rogó que, si podía, le hiciera solamente uno. Su hijo, que no comprendía la actitud del sacerdote que pretendía dar luz a aquél acto pero quería aportar poco calor al mismo, con inmensa pena, aceptó su decisión. Pero salió triste del encuentro: primero, porque él creía que la familia tenía *derecho* a decirle a su madre estas cosas, que a ella le hubieran gustado; en segundo lugar, porque se percató que en su Pueblo, que tanto ama, en *Euskadi*, el poder de los curas es excesivo. «Tengo la sensación de que en esto estamos atrasados». Se refería a la manera de hacer el funeral, y como recordaba los funerales en Holanda, él, que piensa que todo lo nuestro es mejor, se llevó una decepción.

En el transcurso del funeral, el sacerdote, que no conocía a Bixenta, hizo un buen resumen del guión que el hijo había elaborado como propuesta del «*in memoriam*». Lo hizo bien, tenía recursos oratorios, pero le faltó *goxotasuna*, le faltó calor.

Pero la verdadera emoción del acto, acto en que toda la familia quería despedir a Bixenta, fue cuando Xabier, su hijo, con dulzura, con respeto a la Iglesia que él mismo asume, aunque de un modo especial, como propia, pero sobre todo porque sabía que su *ama* hubiera censurado cualquier intervención crítica con *su* Iglesia, le cantó los dos versos que había preparado. Entonces, sí hubo emoción, sí hubo comunión, porque todos los presentes se sintieron en aquél momento en un «lugar», lugar antropológico, porque las emociones, las miradas, los abrazos fluían desde el corazón, desde el amor, y no de una rutina que, cuando la dice quien no conoce a la persona, despierta muy pocas emociones.

Le dedicó los versos siguientes:

Primera canción: Urrezko eztaiaiko bertsoak: hamarreko txikia, «Mutil koxkor bat itxuauurreko...».

*«Izanez zintzo, lan asko eginez
irabazi da txanpona,
sinismen sendo, zuzen jokatzuz
hori da bertute ona;
guzti hauxe egia dela
badaki goran dagonak,
guraso gisa dezuten nota
dudarik gabe gorena.*

*Berrogeitahamar urte direla
zineten ezkonberriak,
urteak joan eta etorri
gauza asko dira pasiak;
biok denontzat izan zerate
benetan maitagarriak,
paregabia izan bedila
zuen urrezko eztaiak».*

Segunda canción: Hiletarako bertsoak: zortziko txikia, «Markesaren alaba...».

*«Jaiotzez Segurarra
Gero Donostiarra,
Pertsona zintzo, xuxen
Eta txit edarra;
Fededun praktikante
Guretzat iparra,
Hain onak izateko
Eman guri indarra.*

*San Pedro atezainak
Buruan du kezka,
Nolakoa ote den
Datorren Bixenta,
Kristau zintzoagorik
Eguzkipean ez da,
Zeruan sartu da eta
Egin dezagun festa».*

Continuando con la reflexión acerca de considerar algunas opciones que pudieran hacer aceptable, para una mayor base social, la práctica (parcial) del funeral religioso, sin abandonarlo plenamente, anteriormente he comentado que la prédica funeraria, aunque con muy notables excepciones, se realiza en la hipótesis de que quienes asisten al funeral, y el propio difunto también, son o eran creyentes. Sin embargo, he dejado constancia, en palabras del párroco de Hernani, de que la Iglesia conoce que con demasiada frecuencia —«la mitad, o igual más, no son creyentes»—, y, consecuentemente, los asistentes al funeral podrían no sentirse cómodos con el lenguaje eclesiástico. Por eso, podría ser de interés, y de justicia, que el discurso religioso se construyera sobre la base de la realidad sociológica actual.

Sé que se podría objetar que la iglesia es para los creyentes, y que quien quiera, en la iglesia, un ritual que incluya connotaciones laicas, no está en el derecho de exigirlo. Quisiera refutar el planteamiento al decir que la iglesia, incluso la Iglesia como institución, es patrimonio de casi todos nosotros, tanto porque, en tanto que obras de arquitectura, han sido nuestros antepasados quienes las han construido (sangre, sudor y lágrimas, en palabras extraídas de otro contexto bélico), como por cuanto que, como institución, está, tras muchos años de dominio y control religioso y social, incrustada en nuestro ADN. Aunque de manera exagerada, e incluso aplicando teorías que repuntan pero que yo no acepto, en lenguaje figurado se podría decir que tantos siglos de influencia cultural religiosa han podido modificar algunos alelos de algunos de nuestros genes, haciéndonos partícipes forzosos del sentimiento religioso.

Y al reflexionar acerca de esta cuestión, resulta esperanzador recordar que, cuando el actual papa Francisco ha sido elegido (2013), en el discurso que dio ante 5.000 periodistas del mundo, dijo suponer que no todos los asistentes eran católicos, pero a todos dio

su bendición silenciosa. Yo creo que un planteamiento tal sería de justicia para muchas personas que, sintiéndose no-creyentes, por lo menos al modo a como lo interpreta la Iglesia católica, sienten que en la iglesia de su pueblo podría celebrarse *su* funeral, a condición de que, desde una perspectiva humanista, se adecuara el discurso de manera que tuviera encaje con sus postulados éticos, y que, como hizo el papa Francisco, se bendijera a todas y todos a los asistentes, pero a cada cual en el respeto de la discrepancia. Esta idea podría encajar en la expresión de este mismo papa al manifestar que la Iglesia debiera ser como un hospital de campaña. Creo entender que en el funeral que relata Joaquín, el párroco de San Vicente se esmeró en tratar de inculcar estas ideas que muchos años después manifestó el papa.

Este relativo cambio de actitud, todavía incipiente en tanto que proceso emergente, es una muestra de lo que podría estar sucediendo en el seno de la Iglesia católica. Al analizar los hechos sociales se puede constatar la existencia de determinadas agrupaciones cuya evolución, cambio o transformación, siguen ritmos o secuencias parecidas, pues son hechos que, aunque se manifiestan aparentemente de manera independiente, están interrelacionados, de modo que todo cambio en uno de ellos trastoca el posicionamiento en el otro.

El 2 de Mayo de 2014, el periódico Noticias de Gipuzkoa informaba de que, habida cuenta el gran número de peregrinos que hacen el Camino de Santiago sin sentirse o manifestarse creyentes, «La *Compostela* se adapta a los tiempos. El certificado se entregará aunque el peregrino no profese la fe religiosa». Siguiendo con la noticia: «La Iglesia católica anunció ayer que a partir de ahora ofrecerá el documento conocido como la *Compostela* a todos aquellos que hayan recorrido el Camino de Santiago, independientemente de que expresen su fe religiosa».

Con estas palabras, el Deán de la Catedral de Santiago manifiesta el deseo de «no negar ni cerrar puertas, sino abrirlas».

Estas declaraciones bien podrían sugerir la idea de que, en parte lo hemos visto ya, la Iglesia católica pudiera sentir la conveniencia de modificar su discurso y sus prácticas en relación con el ritual funerario, y abrir las puertas, también, a quienes no profesen la fe católica, de manera que las personas no-creyentes, o aquellas que pudieran «estar entre dos religiones, la que aún no se ha abandonado y la que todavía no se ha abrazado», como bien describía Víctor Hugo (1863[2013]:558), pudieran celebrar su ritual funerario en la iglesia de su ciudad o pueblo utilizando la puerta grande, y no, como hemos visto, con un programa extremadamente controlado por el clero, como se hace hoy en día en demasiados casos (limitación o prohibición de que familiares o amigos y amigas puedan dedicar, en la iglesia, algunas palabras de recuerdo, homenaje y despedida a la persona difunta).

Pero resulta cierto, también, que la alternativa a la adaptación parcial se presta al debate porque, desde ciertas perspectivas, la separación de lo laico y lo religioso debe ser total, radical, de manera que las prácticas de unos y otros sean hasta cierto punto irreconocibles. Esta actitud supondría enfatizar en las diferencias que hacen trascender la división evolutiva binaria de «nosotros frente a ellos», en contra de la unidad potencial de la humanidad, como explica Yuval Noah Harari (Pos:3.029).

Posiblemente, en relación con el ritual funerario, que en el fondo plantea las mismas interrogantes que las habituales en el debate acerca de las religiones, esté ya sucediendo este fenómeno de fractura total que, desde una perspectiva histórica, podría ser coincidente con la dirección de la Historia: «un proceso cuyo devenir ya está escrito», en opinión de este último autor.

Comparto esta idea, como punto de llegada, pero, sin pausa también, podría ser conveniente tratar de hacer el camino para cimentar un ritual civil que tomara en consideración algunas de las prácticas que ha creado o preservado la Iglesia católica. Desde una perspectiva amplia, se podría tomar en consideración:

- Una asignación más justa del patrimonio material, también las iglesias, claro que sí...
- Un esfuerzo legislativo que iguale a la población en derechos «mortuorios», en los cementerios por ejemplo, y mucho, más en el Boletín Oficial...

De hecho, está sucediendo que muchas personas, llegado el momento de organizar el ritual funerario de alguna persona querida no saben qué hacer, porque dudan acerca de la conveniencia, y comodidad, de hacerlo como siempre, en el ámbito de la Iglesia católica, o adecuarlo a los postulados de una sociedad laica.

Pero esta situación de evidente disonancia social no es algo que en general se perpetúa, pues el proceso normal es adaptativo, sea adecuando las creencias a las prácticas, o modulando las prácticas en el sentido que marcan las creencias. Por eso, quisiera suponer que el cambio ya es perceptible como consecuencia del tratamiento discriminado en detrimento de los no-creyentes, a quienes se les priva del uso de un patrimonio arquitectónico, las iglesias, esos espacios que se han convertido, de derecho, para beneficio exclusivo de sólo una parte de la población.

Pero es que además sucede que, vinculado a ese patrimonio arquitectónico, está asociado un patrimonio cultural que no es exclusivamente religioso.

Y es que el patrimonio cultural que la Iglesia ha encarnado en su feligresía, desde la más tierna infancia, es muy importante y es casi indeleble pues para modificarlo necesita largos períodos de transformación personal. A propósito de la pérdida de patrimonio cultural que sobreviene con la sustitución de los valores religiosos por los humanistas de una sociedad laica, transcribo una parte del escrito, *Cartas a la Dirección*, publicada en el periódico Noticias de Gipuzkoa el 9 de mayo de 2014. En la carta, Daniel Ezpeleta, que trataba acerca del valor del canto gregoriano, pero que se refería a algo más que a la música, reflexionaba acerca de esos valores perdidos cuando, por causa de la descreencia, se renunciaba al uso de las iglesias:

«Pero también puedo decirle que se pierde una ocasión única. No sólo en cuanto a las melodías, sino en cuanto a todo lo que rodea esa ceremonia: los ábsides, las columnas, los capiteles, las cúpulas, la vestimenta y edad de los frailes, el sosiego, el cirio pascual. El misterio del silencio. Invita a pensar gozando. Rezar cantando».

De algunas de estas cosas hablaremos más adelante, cuando tratemos de describir esas características, casi ocultas, que convierten un *no-lugar*, en un *lugar antropológico*.

Por este tipo de razones, no debería ser exigible que con la renuncia a la creencia, incluso con la apostasía, pongamos por caso, los no-creyentes se vean obligados a renunciar a ese patrimonio arquitectónico y cultural construido con el esfuerzo de sus antepasados también. Por eso, porque las iglesias son un patrimonio cultural de la sociedad, actualmente laica en gran medida, el apartado que dedicaré más adelante al proceso de desacralización es pertinente.

Una muestra más de la necesidad del cambio, una muestra más de que la celebración del actual ritual eclesiástico no satisface a muchas personas, es el testimonio de Fermín, quien, a pesar de reconocer la necesidad y lo inevitable del cambio, considera que, todavía el ritual civil está, en algunos sectores, socialmente penalizado.

Fermín: «Yo creo que hay un déficit grande (para los no-creyentes) porque, ahora que la gente no cree en muchas de estas cosas, la gente no tiene un sitio donde de forma decorosa y de forma solemne se haga una despedida a esa persona querida. He observado que, cada vez más, hay gente que se queda fuera de la iglesia, y no porque la iglesia esté llena, sino porque los que están fuera van porque hay que ir, y se quedan fumando hasta que termine, y que te vean poder hablar con gente conocida que no has visto en tiempo.

Hombre, todavía no podemos evitar el que se hable y se diga como cotilleo: ¡Pues fíjate, han hecho un funeral civil! Todavía se cuchichea acerca de eso. Socialmente, el funeral civil se penaliza en algunos ambientes. Socialmente la tradición cristiana está muy metida.

Otra cosa son las nuevas generaciones. Ayer, por ejemplo, no había nadie más joven de 30 años».

LUGARES Y NO-LUGARES

Cuando en apartados anteriores he dirigido la atención a los cementerios, a los tanatorios, a la necesidad de favorecer sentimientos de empatía en el ritual funerario, etc., me he remitido a ese concepto tanpreciado de la antropología por el que se clasifican los espacios de interacción en «lugares» y «no-lugares».

Al analizar algunas cuestiones acerca de las cuales convendría reflexionar para hacer compatibles los intereses de quienes postulan por dos formas diferentes de ritual funerario, debemos tomar en consideración el hecho de que las iglesias, en tanto que construcciones arquitectónicas, son espacios en general soberbios, grandiosos; son, casi siempre, el mejor edificio de la población; son las mejores edificaciones –¿lugares?– donde organizar un ritual funerario. Repetiré nuevamente, por lo gráfico de su contenido, que la iglesia del pueblo de Juanjo es «¡Un templo de mil pares de puñetas!».

La cuestión no es baladí, pues la contribución de lo solemne es casi siempre conveniente en la práctica de lo simbólico, de lo ritual. Sin embargo conviene recordar que el recurso a las iglesias no es obviamente la única alternativa, pues, en función de las biografías particulares, se podrían considerar como más grandiosos que las propias catedrales aquellos espacios arquitectónicos que, siendo de menor calidad, pudieran tener un significado especial; y, también, aquellos espacios naturales, el mar, la montaña, que tantos estímulos positivos generan entre las gentes de nuestro País, porque habrá espacios que puedan dar más luz, pero otros espacios, los «lugares», dan más calor.

En este mismo contexto, los artistas, esas personas que se sienten con potencial para transformar espacios y convertirlos en lugares antropológicos, han dejado una elaboración discursiva de la intencionalidad con que diseñaron su obra artística

Así lo apreciamos, por ejemplo, al analizar el empeño del escultor Chillida y el arquitecto Peña Ganchegui para crear, para Donostia, un lugar de alto significado sensorial, casi cosmológico, algo que relaciona el *aquí* con el *más allá*, según ellos mismos describen. Así, cuando diseñan el Peine del Viento, y esto no es digresión porque guarda íntima relación con la categoría de *lugares*, su planteamiento, su pretensión gira en torno a los siguientes pensamientos⁷¹:

«Las dos primeras esculturas, ubicadas en tensión sobre el mismo estrato geológico, mantienen un constante diálogo, fruto de la unión del pasado y el presente. La tercera,

⁷¹ Notas tomadas en la exposición de la obra de Chillida celebrada en la sala Kubo de Donostia, en el Kursaal, en el mes de Julio de 2014.

erguida verticalmente en el horizonte, interroga al futuro desconocido. Los tres elementos limitan el lugar para contribuir un espacio sagrado que conecte al hombre consigo mismo y con el cosmos, un lugar de encuentros entre el hombre y la naturaleza».

Y en otro relato, evocando ahora la obra del arquitecto Peña Ganchegui, en el diseño de la misma obra:

«Juntos crearon el “lugar”, pensado como una antesala a las esculturas de Chillida. El arquitecto ideó un espacio a la manera de los templos griegos, en armonía con la naturaleza, un lugar para la contemplación ».

Estos testimonios muestran que se pueden construir lugares antropológicos para la práctica del ritual funerario laico, si se desean: porque en esos lugares puede haber armonía con la naturaleza; porque los mismos pueden ser un lugar para la contemplación; porque ellos delimitan un lugar sagrado que conecta al hombre consigo mismo y con el cosmos; porque pueden ser lugares de encuentro entre el hombre y la naturaleza. Y las catedrales, también pueden serlo, incluso para los no-creyentes, a nada que hagamos una mínima reflexión que nos retrotraiga, por ejemplo, a los recuerdos de la niñez, en algunos casos.

Desde cierta perspectiva, los nuevos lugares antropológicos tienen el cometido de plasmar un «paisaje ritual», porque en cierta medida, «la ideología de una sociedad queda reflejada en el registro arqueológico de la misma». (Leticia López-Mondéjar, 2014:160).

En general, la práctica ritual requiere solemnidad, solemnidad que no sólo debemos encontrar en las catedrales. Por ello, sin olvidar la posible utilización de las iglesias para la práctica de rituales laicos (insistiré en esta cuestión más adelante), mi propuesta aboga por la *creación* de un marco conceptual adecuado y la *construcción* de lugares de interacción donde la práctica laica del ritual mortuorio sea posible. Para lograrlo, como consecuencia de la carencia de estos espacios, convendría impulsar la idea de la necesidad de construir nuevos espacios rituales, incluso sagrados en la terminología en que se explica la obra de Chillida y Peña Ganchegui, basando esta idea en la necesidad de establecer «un punto de partida», utilizando una terminología que posiblemente encajaría con la manera precisa que al hablar de estas cuestiones tiene Teresa del Valle (1997:156).

Todo ello da cohesión social al grupo que sustenta la construcción de sus lugares rituales, que se realizan en base a dos concepciones diferentes: la tradicional, esas construcciones clásicamente arquitectónicas, que son muy importantes, y ese otro registro inmaterial que son los espacios naturales del mar y la montaña, que se convierten, por el valor simbólico que acreditan, en auténticos santuarios, como en parte he descrito a través de los textos de Chillida y Peña Ganchegui.

Al hablar del funeral, sea cual fuera su expresión, estoy queriendo enfatizar el valor de lo ritual y su íntima relación con lo simbólico, y esto reclama un estatus de dignidad, de solemnidad, que las empresas privadas no pueden proporcionar. En realidad, en la experiencia acumulada por las empresas funerarias se han podido apreciar intentos de sustituir, en algunos casos, la práctica religiosa del funeral en iglesias por unos actos civiles en pequeños espacios que llaman de «multi-culto», pero esto no es sino una *performance*

insuficiente del rango que debería tener un ceremonial ritual tan importante. Incluso en este tipo de representaciones, las que se realizan en los tanatorios en la versión más laica, más civil, se reproduce, en mi opinión, lo que Cucó (2004) manifiesta en relación con los no-lugares, y que ahora, al traspassarlo al ritual funerario, lo traduzco en la idea de que en los actos que se celebran en esos espacios, y he asistido a bastantes, todavía, «no pueden leerse ni las identidades ni las relaciones ni la historia». Son, a pesar de su relativo empeño de cambio, no-lugares y por ello «son vistos como sitios sombríos de la modernidad contemporánea: espacios de soledad, silencio, anonimato, temporalidad y alienación, sitios en que priman las relaciones contractuales y utilitarias». (Cucó, 2004:70).

A este esquema responden los actuales tanatorios que, como hemos dicho anteriormente, no satisfacen las expectativas necesarias en relación con el acto solemne de la despedida. Les falta referencia a lo simbólico y a lo solemne, y una proyección pública que tampoco tienen.

Por estas razones, mi propuesta consiste en crear lugares antropológicos, lugares concretos y simbólicos donde los individuos y las colectividades encuentren un «principio de sentido para aquéllos que lo habitan, y principio de inteligibilidad para aquél que lo observa...» (Cucó, 2004:68). Este tipo de lugar, en el que los asistentes se tratan ya como conocidos, no como desconocidos, es el que queremos crear, porque, además, dan cohesión al grupo.

En base a todo ello, apoyándome en las sugerencias y en las palabras que utiliza Teresa del Valle cuando se remite a la manera y necesidad de crear lugares antropológicos en general, formulo la propuesta de «dar un salto en el vacío» y «crear» (del Valle, 1997:155), dando un salto cualitativo, un lugar antropológico donde pudiera realizarse un ritual laico como parte de las exequias de quien pretendiera que las mismas guardaran relación con su propia biografía, sin disonancia perceptible. En términos figurados, se trataría de crear un lugar donde, con toda solemnidad, se pudiera desarrollar un acto cívico de manera similar a como los creyentes católicos, por poner un único ejemplo, pueden realizarlo en las catedrales, basílicas o iglesias en Donostia, nuestra ciudad. Podríamos decir que estamos hablando de un espacio ritual laico, a modo de lo que podría entenderse como una «catedral civil», en la comparación de lo civil y lo religioso.

Proponemos, pues, la creación de lugares antropológicos, lugares para la celebración ritual del «recuerdo-homenaje-despedida» a las personas difuntas (y para otros usos y ritos de tránsito también, como casamientos, nacimientos, etc.).

Con la idea de que en ocasiones conviene vincular las discusiones teóricas a los casos prácticos, voy a desarrollar, a modo de ejemplo, la posible «conversión» de algún espacio público en lugar antropológico adecuado para la práctica de rituales laicos. Para hacerlo, he tomado como potencial objeto de aplicación la *conversión* del Palacio GOIKOA (un edificio singular perteneciente al Ayuntamiento de Donostia, y en su inmediata proximidad, actualmente destinado a usos administrativos) en un lugar antropológico destinado a la práctica de rituales civiles laicos.

Las razones en que basar la propuesta podrían ser las siguientes:

- Posiblemente, a la utilización que actualmente se hace del edificio le fuera de aplicación lo que del Valle (1997:156) dice respecto a que, al objeto de motivar la creación de un espacio, podría ser que «el punto de partida es un espacio que en el momento actual encierra una funcionalidad, formalismo o significado que está devaluado». Opinamos que los actuales servicios que ofrece⁷²-sociedad de fomento de empleo, exposiciones y dependencias municipales-, bien podrían realizarse en lugares menos singulares.
- Se trata de un edificio público y singular, que ya ha tenido en el pasado un carácter simbólico importante (Gobierno Militar), por lo que su utilización para un uso simbólico diferente, más civil, satisfaría a una parte sensible de la población.
- Proporciona una dignidad razonable en relación al uso que se propone. Supondría un avance en la igualación democrática de la oferta de servicios ciudadanos a las personas religiosas y no-religiosas.
- La titularidad y gestión de un servicio semejante debe ser «pública». A este respecto convendría la discusión pública de su reglamento. Al referirme a esta cuestión, no puedo obviar la sugerencia que me produce el arraigo de este tipo de actuaciones a través del «voluntariado», que actúa, todavía, como fenómeno también emergente, al que parece razonable asignar un mayor protagonismo futuro en la sociedad civil.
- La práctica de este tipo de «conversión» supondría una aplicación en la manera de ejercitar la ciudadanía en Donostia, si se articula como un proceso de participación popular en un debate para la creación de una nueva oferta pública de servicios.

Y este lugar, el palacio GOIKOA, podría llegar a ser, en un breve espacio de tiempo, ese lugar al que la tradición le asignará una valoración equivalente a aquella con la que se dota a la mayoría de los espacios simbólicos, porque, en un escaso intervalo, la gente lo percibiría con un lugar cargado de tradición, simbolismo y sentido.

Por eso, para entender el proceso de conversión que este lugar podría sufrir, tomando las ideas de del Valle (1997:136), vamos a pensar y sentir la ciudad desde esa perspectiva en que algunos lugares prodigan un sentimiento de *evocación*, de recrear fantasías, de servir como un espacio mágico que podría aportar nuevas representaciones a unas prácticas que han podido quedar atrapadas por la vacuidad, al no realizarse en el contexto de los valores y las creencias realmente interiorizadas. Esto último es lo que está sucediendo a muchas personas no-creyentes en la celebración del funeral, dentro del ritual funerario convencional. Todo esto podría contribuir a potenciar ese «intersticio» que se detecta ya en el bloque monolítico del ritual, a través del cual se podría *adivinar*

⁷² En el Diario Vasco de 24-12-2007, el alcalde de la ciudad, al reflexionar sobre «el renacer de San Sebastián» y enumerar los proyectos de «modernización y transformación de espacios, instalaciones y servicios» incluye en su programa «la conversión del Palacio GOIKOA en la sede municipal del departamento de urbanismo-vivienda». Esto podría significar, pensamos nosotros, que la actual utilización del inmueble no era satisfactoria a juicio del alcalde, tampoco.

un escenario cambiante, que creo poder identificar con lo que la profesora Teresa del Valle⁷³ podría intuir como el anuncio de unas «dinámicas anticipatorias».

Y al inventar este espacio simbólico civil y laico, ese lugar para la evocación, podemos anticipar, ya, cómo se desarrollaría, cómo volaría el recuerdo hacia el ser querido, en ese espacio ritualizado que es cruce, itinerario, y centro de los recorridos de muchos donostiarros. Porque GOIKOA está en el muelle, está en el cruce de muchos paseos que se realizan en la ciudad, está en la memoria de las aventuras infantiles de muchos mayores, porque el Castillo, el Paseo Nuevo, el Paseo de los Curas, la Parte Vieja, etc., son parte interiorizada, parte vivida, de muchas y muchos ciudadanos de Donostia.

⁷³ Tomado de sus clases en el curso de postgrado de Antropología de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación (EHU/UPV), en Donostia, en la asignatura: “La Ciudad desde una perspectiva antropológica” (Curso 2007/2008).

RITUAL LAICO

En respuesta a una nueva manera de interpretar el ritual funerario, se están prodiendo nuevas formas de hacerlo. En este capítulo trataré de mostrar algunas de las muestras más notorias de ese cambio.

El proceso de desacralización

He comentado ya cómo para la celebración del acto del recuerdo-homenaje-despedida del ritual funerario urge la necesidad de disponer de lugares apropiados al carácter simbólico que se le quiera asignar a ese acto. Por eso, al clasificar los lugares predilectos para la práctica del ritual de despedida –el funeral, sea éste religioso o laico– he tomado en consideración la tipología siguiente:

- Espacios naturales, sin apenas urbanizar, en las proximidades del mar o la montaña.
- Los propios cementerios y sus instalaciones aledañas.
- Espacios urbanos asimilados a plazas, parques, equipamientos deportivos...
- Recorridos urbanos cerca de las playas, de los ríos, del mar...
- Espacios arquitectónicos específicos de las empresas funerarias, como las salas individuales de los tanatorios y la sala multi-culto de los mismos.
- Espacios arquitectónicos públicos existentes, o que se pudieran construir, para estas prácticas.
- Las construcciones que, habiendo sido religiosas en su uso, han sido desacralizadas y que podrían adecuarse para la práctica laica del ritual funerario.
- Las iglesias, ermitas, conventos, etc., principalmente las católicas, por ser las de mayor arraigo en el País.

En este apartado analizaré prioritariamente las dos últimas categorías citadas, tratando de vincular estos espacios a la adecuación en lugares antropológicos, cuando previamente no lo sean, al menos para determinados colectivos de personas.

En relación con los demás lugares predilectos, en el capítulo dedicado a la construcción del ritual funerario laico citaré, de la mano de mis informantes en muchos casos, los

sentimientos que los mismos provocan, y, en relación con los espacios arquitectónicos públicos existentes o que se pudieran construir, quiero resaltar la importancia que los mismos pudieran llegar a tener (he comentado la posibilidad, a modo de ejemplo, del Palacio GOIKOA) para la práctica de los diferentes rituales que se podrían englobar bajo el genérico de ritos de paso, a los cuales las instituciones públicas (gobierno, diputaciones y ayuntamientos) no han prestado un decisivo impulso, salvo excepciones honrosas de algunos municipios.

Al tratar de la utilización de algunas iglesias, ermitas, capillas, conventos, etc. en el ámbito de lo laico, más que discurrir acerca de los principios de derecho, de los títulos de propiedad, de las anotaciones que de estos inmuebles se hacen en los Registros de la Propiedad, etc., voy a tratar de aportar algunas reflexiones previas para el debate. Por eso, sin apenas rozar lo jurídico y lo procedimental, voy a tratar de aportar algunos argumentos de razón que puedan contribuir a que la mayor parte de la población pueda beneficiarse de espacios arquitectónicos solemnes para la práctica de su ritual, sin que el credo que practiquen les discrimine. En este sentido, hablaré de argumentos para la desacralización de algunas iglesias, tomando como referencia la obra escrita de algunos autores, pero principalmente los testimonios publicados en prensa, e Internet, debido a la amplia difusión de estos medios, y a la posibilidad de incidir en matices, en aspectos muy cualitativos del debate.

Dado que este debate tiene como parte interesada a la Iglesia, principalmente su jerarquía, vamos a destacar el mensaje reciente de su máximo representante, el papa Francisco:

«EL PAPA FRANCISCO QUIERE CONVERTIR LOS
CONVENTOS VACÍOS EN ASILOS DE REFUGIADOS⁷⁴»

No deben servir a la Iglesia para transformarlos en alojamientos y
ganar dinero, advierte el Pontífice».

Este titular se produjo con ocasión de la visita que realizó el papa Francisco a la isla de Lampedusa, lugar donde muchos refugiados que intentan llegar a Europa en pateras fallecen.

El mensaje de esta visita es, cuando menos, doble: Por un lado, censura las políticas migratorias y postula por el derecho a la integración que tiene estas personas, pero esto no es un asunto que podamos abordar en este trabajo; pero por otro lado, y esto sí guarda relación directa con la idea de desacralización de espacios considerados sagrados, dirigiéndose al clero dijo:

«Queridos religiosos y religiosas: los conventos vacíos no deben servir a la Iglesia para transformarlos en alojamientos y ganar dinero. Los conventos vacíos no son nuestros, son para la carne de Cristo, que son los refugiados.

Muchos de vosotros sois musulmanes, venís de otros países, de situaciones distintas. No tenemos miedo a la diferencia».

⁷⁴ Pablo Ordaz. Roma 10. 09. 2013.

En este mensaje podemos diferenciar dos hechos separados, aunque relacionados, claro está. Por un lado, la disponibilidad de espacios para quien los necesite, y, en segundo lugar la apertura al pensamiento discrepante, posiblemente al pensamiento heterodoxo, como podría decir José Jiménez Lozano (2008).

Se podría argüir que la referencia del papa va dirigida solamente a los inmigrantes. Piénselo así quien quiera, pero propugno que se haga una interpretación de sentido al suponer que en esas palabras de acogida cabe la interpretación de quienes las entendemos, también, como una llamada a la apertura de las iglesias a las necesidades manifestadas o sentidas por todas las personas de una sociedad. Pienso, por ello, que la utilización de conventos vacíos, entendidos con amplitud de miras, podría ser una proposición del papa para albergar en los mismos rituales funerarios para personas que no tienen un lugar antropológico donde realizarlo, porque el papa no tiene miedo a la diferencia. Máxime, supongo yo, a las diferencias entre esas personas que, al morir, están en la zona liminal entre la creencia y la no-creencia. Por eso, sería razonable suponer que la iglesia, la iglesia que conocieron siendo niñas o niños sea el lugar de acogida de las personas queridas en ese acto de despedida, sea cual fuere la condición religiosa de quien requiera un ritual funerario.

Continuando con mensajes dictados desde la jerarquía, aunque en este caso lejanos en la distancia pero recientes en el tiempo,

«LA IGLESIA DE RÍO PONE EN VENTA UN CEMENTERIO
PARA PAGAR EL VIAJE DEL PAPA⁷⁵»

Con ocasión del viaje del papa Francisco a Río con motivo de la Jornada Mundial de la Juventud (JMJ), quedaron vacías las arcas de la archidiócesis de Río que se ha visto obligada a vender hasta un cementerio de la capital».

Relata el comentarista que la operación de venta del cementerio está siendo más compleja, ya que hay tumbas compradas «eternamente» y necesita de una autorización para poder construir más en vertical. Con este testimonio quiero dejar constancia de la posibilidad de desprenderse de patrimonio «sagrado» –los cementerios han sido lugares consagrados por la Iglesia– para atender otras necesidades diferentes.

Siguiendo con este tipo de actuaciones, en las ciudades más importantes de Europa se está generando un negocio inmobiliario importante, sobre la base de la utilización como lugares de ocio de las iglesias que previamente se han desacralizado.

Este tipo de actuaciones muestran, cuando menos, dos cuestiones: primera, que la desacralización es posible, y, segunda, que además es frecuente.

Describen los titulares de prensa:

«ESTE DOMINGO, ¡A LA IGLESIA⁷⁶!»

No sé si es fruto de la crisis inmobiliaria o de que ya no sabemos

⁷⁵ Juan Arias. Río de Janeiro 7.09.2013.

⁷⁶ Marta Sahelices, 08.04.2013.

qué inventar para ganar adeptos, pero lo cierto es que por todo el mundo antiguas iglesias de otros siglos están siendo reconvertidas en discotecas, restaurantes o centros comerciales o en todas esas cosas a la vez. ¿El último en apuntarse a esta tendencia? Un hotel de lujo belga cuyas vistas han de disfrutarse a través de las vidrieras).

Está sucediendo, pues, que «el mercado actual quiere sacarle el mayor partido a los edificios eclesiásticos reutilizando su arquitectura para adecuarla a las tendencias actuales: esto quiere decir convertirlas en lugares de moda donde se pueda comer, beber o todas esas cosas a la vez».

La comentarista aporta la descripción de algunos casos. En relación con uno de ellos, St. MARY de Dublín, actualmente *The Church Bar & Restaurant*, dice:

«Abandonada desde 1964, la iglesia de principios del siglo XVIII, St. MARY, cambió en 2005 los cirios por los cócteles para acoger con un espíritu mucho más canalla a la gente *cool* de Dublín. Una rehabilitación con la que ganó el premio a mejor edificio antiguo en los *Dublin City Neighbourhood Awards*, y que facilitó que en 2007 sus nuevos propietarios pudieran añadirle al bar, además, una cafetería, una discoteca e, incluso, una terraza con barbacoa. Hoy, cuando estés en *The Church Bar & Restaurant* tomándote una *Guinness* en la barra de lo que fue la nave central, mira hacia arriba, en dirección al enorme órgano Renuis Harris integrado en el muro, y reflexiona sobre cómo el lugar ya apuntaba maneras cuando Arthur Guinness, fundador de esta marca de cervezas, contrajo matrimonio aquí en 1761».

Los testimonios son numerosísimos –hoteles, cafeterías, librerías, comercios fantásticos, etc.–, que han sido previamente iglesias sagradas. Para muestra de esta transformación podrían valer los casos ya comentados, aunque mantengo el recuerdo especial de las iglesias desacralizadas que visité, para la realización de este trabajo, en Gante y en Maastricht en 2013: espacios para desfiles de moda, librerías, centro de documentación, cafeterías, etc. Sin embargo, aunque las referencias que daré son imprecisas, voy a relatar mi primera experiencia en relación con estas cuestiones. Era el año 1976 cuando, trabajando como ingeniero naval en un astillero gipuzkoano, tuve que visitar Antwerpen, en Bélgica. En un rato de ocio me invitaron a tomar una cerveza en un bar, y, cuál no sería mi sorpresa al encontrarme con que el bar era una iglesia gótica, con órgano y todo. Confieso que imbuido entonces por un relativo sentimiento de religiosidad, la utilización de una iglesia como bar me causó impacto. Recuerdo que disfruté de aquella cerveza en un lugar tan especial –un espontáneo, creo, interpretaba música barroca al órgano–, pero creo recordar que no tenía claro, entonces, la conveniencia de hacer este tipo de experimentos.

Pero este tipo de cosas no pasan siempre fuera de Euskal Herria. En Navarra:

«EL ARZOBISPADO MUESTRA SU DISPOSICIÓN PARA DESACRALIZAR LA IGLESIA DE SANTA MARÍA DE TUDELA⁷⁷».

⁷⁷ Jesús Manrique. Tudela, 09.12.2009

Por cuestiones económicas, debido a que habría que hacer una inversión muy grande, la iglesia que data del siglo XVI y está situada en pleno centro de la ciudad, debido a que no puede hacer la inversión necesaria, podría ser desacralizada.

«El Arzobispado de Pamplona se mostró ayer dispuesto a desacralizar la iglesia de Santa María de Tudela, cerrada al culto desde septiembre por el mal estado del edificio, siempre que así lo solicite su propietario, el patronato de la residencia Nuestra Señora de Gracia (La Milagrosa). Este patronato está integrado por representantes del ayuntamiento y por el Cabildo de la catedral».

En Bilbao, el edificio de lo que hasta fecha reciente ha sido la iglesia de La Merced, en pleno casco urbano, se ha habilitado para usos culturales y de ocio: *BilboRock*:

«Con una superficie de 1.330 m² construidos, tres plantas diferenciadas y un equipamiento tecnológico adecuado a los tiempos actuales, este centro es uno de los focos de actividad cultural de la Villa. BilboRock-La Merced cuenta con una sala polivalente en la planta baja, palcos y coro con capacidad para 300 espectadores sentados y 500 de pie. Su carácter polifuncional le permite acoger todo tipo de actividades escénicas y musicales. Asimismo, en la planta de bajo cubierta existen siete locales de ensayo, equipados e insonorizados para su uso por parte de grupos musicales. También se ubica en esta planta el Archivo Musical de Euskal Herria, con más de 10.000 referencias y con un sistema multimedia de consulta de las últimas novedades discográficas».

Pero este ejemplo de Bilbao no es único en Bizkaia. Efectivamente, en ese territorio, en el trabajo titulado *El Patrimonio Histórico Religioso Construido de Bizkaia y su Estado de Conservación*, José Miguel Agirregomezkorta Etxezarreta (2007), en relación con el proceso de desacralización de parte del patrimonio de la Iglesia, como consecuencia de su deficitario estado de conservación, dice:

«Es aquí donde aparece uno de los problemas importantes que nos afectan, y que, con seguridad crecerá en fechas próximas, pues la falta de uso y el abandono llevan a la falta de mantenimiento y ésta a profundos deterioros del patrimonio. La respuesta, en muchos casos, se ha producido por vía de la desacralización y la implantación de un nuevo uso, como es el caso de los siguientes ejemplos: iglesia de San Francisco de Asís en Bilbao (hoy sede del museo de Reproducciones); la iglesia de la Merced, también en Bilbao (hoy es el BilboRock); el convento de las Clarisas de Balmaseda (su iglesia ha sido sede de Encartartur y hoy es museo de las Encartaciones, mientras que el convento propiamente dicho está ocupado por un uso hotelero); el convento de San Francisco de Bermeo, cuyo claustro resulta lugar de mercado tras su cubrición desde 1930. También por la compatibilidad de usos: la iglesia de San Pedro de Abanto –que tras un incendio en 1932 perdió su cubierta y conserva en pie solamente sus muros– ha sido cedida como estudio-taller de una pintora, con la condición de poder albergar culto en su interior el día de su patrón. Con la misma condición se cede temporalmente la ermita de Santimami de Basondo, en Kortezubi, para ubicar un pequeño centro de interpretación de la vecina cueva de Santimamiñe». (Agirregomezkorta, 2007:245).

En este relato de 2007 se citan ya seis casos importantes de desacralización, proceso éste que va en aumento, pues el caso de la iglesia de Otxarkoaga, por seguir con otro

ejemplo, es posterior a esa fecha. Ilustra además el hecho de que con la desacralización sobreviene en general una operación de venta, sin posibilidad de delimitar a futuro los usos de esas instalaciones.

En Donostia, el caso más relevante es el de la iglesia de Zorroaga. La Fundación Zorroaga tiene en su patrimonio una iglesia de estilo gótico inglés que recientemente ha cumplido cien años.

En esta iglesia se celebran numerosos actos, culturales los unos y rituales los otros. En el ámbito de los primeros cabe destacar la celebración del *Donostia Fashion week*, que convoca a especialistas internacionales de la moda. También se celebran: una tamborrada el día de San Sebastián para los residentes de la residencia de ancianos; alguna actuación de la orquesta de Euskadi; algún concierto en la quincena musical; y algún otro concierto en la semana de música sacra. En relación con la celebración de rituales, actualmente la iglesia es conocida por el esplendor de muchas de las bodas que allí se celebran, pero hasta hace relativamente poco tiempo la iglesia se utilizó para la celebración de la misa dominical del rito ortodoxo, y, también, para la práctica de algunos funerales no-católicos.

Para informarme de cómo funciona esta iglesia, principalmente en relación con los actos rituales, además de con la información genérica de su pág. Web he contactado con personal del patronato. En las conversaciones se aprecia una total libertad para comentar acerca de cualquier hecho comercial de su utilización para eventos culturales, de ocio y de bodas (utilizan como reclamo que el futbolista Xabi Alonso se casó allí) –tarifas, servicios de catering, medios audiovisuales, etc.–. Sin embargo, al tratar de indagar sobre aspectos rituales, distintos de las bodas, para las que no ponen ningún inconveniente, la conversación se torna menos transparente y se aprecia el interés que se manifiesta desde la Fundación para mantener buena armonía con la jerarquía eclesiástica de Donostia. Tienen especial interés, me dijeron, «en llevarse bien». De hecho, la junta (alcalde, 5 concejales, 5 vecinos de Donostia, 1 representante de los trabajadores, y 1 representante de los residentes) tomó el acuerdo de mantener buenas relaciones con el obispado.

En sendas entrevistas que he mantenido con algunos de sus empleados, han destacado lo siguiente:

- «Delante del sagrario se pone una estructura para que no se vea decoración católica, ni altares.
- Una asociación de empresarios celebra una reunión anual, con misa. Ellos traen al sacerdote.
- En ocasiones, por convenio con el obispado, un sacerdote de la parroquia de San José envía a un sacerdote para la «celebración de la palabra».
- En una boda, en la que el novio era militar, actuó un cura castrense. Sin embargo, todo el papeleo lo tiene que hacer el párroco de San José.
- Se celebran entre diez y veinte bodas al año. Todas las bodas se hacen con sacerdote, TODAS. Todas las bodas con católicas.
- En los años 2008 y 2009 el obispado hizo un acuerdo con los ortodoxos para que celebraran su culto aquí. Se celebraron pocas ceremonias, una vez cada va-

rios meses, y también en Navidad y Año Nuevo. Hacían ceremonias muy largas, me relataron. Empezaban a las seis de la mañana y duraban más de cinco horas. Utilizaban muchas velas. Zorroaga no quiso renovar el acuerdo; les traía complicaciones.

- Ahora, los ortodoxos utilizan la ermita de UBA, cerca de Txominenea, cerca del cuartel.
- En una ocasión se hizo un acto ritual musulmán por algún miembro del Frente POLISARIO. Acudieron algunos políticos de Donostia, entre ellos el alcalde de la ciudad.
- Como consecuencia de este acto (sigo con el relato de mis informantes), la iglesia se había desacralizado, y hubo que hacerla sagrada nuevamente, cosa que se hizo trascurrido cierto tiempo, para poder seguir celebrando misa dominical. Los domingos, durante los cuatro meses de verano, se celebra misa a las 10:30.
- En esta iglesia se han celebrado tres funerales no-católicos, el año 2005 (Mohamed Salem), en 2006 y en 2012. Los dos últimos, que los catalogaron como funerales civiles, se hicieron como acto de despedida de dos mujeres. En ambos casos, hubo muy poca asistencia, sin apenas publicidad.
- La decisión de alquilar la iglesia para funerales civiles la toma el director, pero «no le suelen gustar». Si bien uno de mis informante era partidario de celebrar rituales funerarios laicos, el otro informante, de mayor rango en la empresa, manifestó que «si quieren rituales civiles que se vayan al Kursaal, o a un frontón, o a un campo de fútbol». Con relativo orgullo relata «que tuvieron un residente ateo, que no quería ritual católico». Pero llegó un hijo de Barcelona que sí quería: No hicieron ceremonia religiosa en el entierro, pero le hicieron una misa una semana después».

Debo aclarar que el contexto de ambas reuniones no ha sido especialmente cómodo, principalmente una de ellas marcada por excesivo secretismo, en mi opinión. En esa última reunión pude apreciar que quien me hablaba se consideraba un auténtico guardián de la fe. ¡Que se vayan al Kursaal!, decía, casi al mismo tiempo que se declaraba orgulloso por haber celebrado una misa en beneficio de una persona que se declaraba atea, y que previamente había manifestado que no la quería.

Una muestra de estas cosas, de esta actitud, ha sucedido recientemente en relación con el acto homenaje que se dedicó en ese lugar a Nestor Basterretxea. Algún medio de comunicación propagó la noticia de que la iglesia de Zorroaga estaba desacralizada. El desmentido de la Junta lo deja claro:

«El pasado 14 de julio de 2014, la Iglesia de Zorroaga, sirvió de solemne escenario para una ceremonia civil en homenaje al escultor vasco Nestor Basterretxea, acto en el que los familiares y amigos del escultor lo recordaban a través de actuaciones musicales, *dantzaris*, *bertsolaris* y una proyección de imágenes.

Al dar la noticia, los diferentes medios de comunicación han insistido en que la iglesia de Zorroaga está desacralizada. Esto no es cierto.

Desde la Fundación se quiere subsanar este error, haciendo saber a la opinión pública, que este hecho es incierto, desconociendo de dónde ha salido este bulo ni sabiendo a qué intereses puede responder. Por este motivo se ha pedido a los distintos medios de comunicación que corrijan esta información».

En buena parte de la información citada se puede apreciar que la desacralización de iglesias es posible, e incluso una práctica frecuente; que la jerarquía eclesiástica no quiere hacer negocio con la venta de iglesias, conventos, etc.; que la jerarquía, más bien, manifiesta un deseo de ponerlos al servicio de quienes los necesiten; que la jerarquía formula un deseo ecuménico, sin miedo a las diferencias. Añado además que, haciendo una pequeña traslación conceptual, las personas no-creyentes, o aquéllas que pudieran «estar entre dos religiones, la que aún no se ha abandonado y la que todavía no se ha abrazado», como hemos visto que describía Víctor Hugo, bien pudieran recibir una consideración semejante a la que expone el papa Francisco al referirse a los refugiados, porque muchas de esas personas buscan un refugio donde recibir el homenaje de la sociedad, de sus familiares, amigas y amigos. Y este refugio no es fácil encontrarlo en un frontón o en un campo de fútbol, como sugiere un directivo de la Fundación Zorroaga.

En relación con los espacios utilizados en el camino de la construcción de un ritual civil desde las prácticas usuales en el modelo tradicional, esto es, desde el ritual religioso que, salvo excepciones contadas, ha sido la casi única alternativa posible, se podrían distinguir sucesivas etapas.

Una primera identificación del cambio se está produciendo como consecuencia de ir incorporando al ritual religioso aportaciones que en cierta medida le son, o han sido, ajenas. Es, por decirlo de una manera explícita, el conjunto de aportaciones ceremoniales que realizan, en el marco de un funeral religioso –en una iglesia y presididos por un sacerdote– los familiares y amigos y amigas.

Carmen: «Cuando murieron mis padres, el tema del funeral y todo aquello... A mí me parecía –incluso cuando me casé pensé que me casaba porque me obligaban a casarme– (se refiere a la ceremonia y al ritual del sacramento), que yo no necesitaba vestirme y tal, pero luego lo pasé bien. Pues con los funerales me pasó algo parecido, pero como mis padres ya llevaban bastante tiempo reclusos en casa, aunque teníamos contacto con el párroco, a mí me ponía de los nervios pensar que iban a contarnos una historia de alguien que no sabe qué decir, y que entonces te dicen de dónde vienes y a dónde vamos, y que San Pablo

Entonces, cuando murió mi padre, yo lo que hice fue escribir una cosa de despedida. Lo necesitaba, y hablé con mis hermanos y les dije si querían añadir algo

Yo fui a leerlo, (durante la celebración del funeral religioso en la iglesia) y me gustó. Además, mi padre era muy social, muy sociable, hubo mucha gente que le quería y que estaba allí, aunque fuera muy mayor, y creo que fue un homenaje a él, y me pareció bien.

Oye, tampoco pregunté mucho, ¿eh! Le dije (al sacerdote): ¡después de esto, voy a leer algo!, y me dijo: ¡ah, pues bien! La verdad es que no pedí permiso, justamente dije eso. Y en el caso de mi madre, muchísimo más porque como la pobre había perdido muchísimas capacidades, ¿qué podría decir aquél señor? No podía decir absolutamente nada. Los únicos que podíamos decir algo éramos nosotros, que teníamos vivencias

vinculadas a lo que había sido tu madre para ti. Entonces, hice lo mismo y me gustó; me pareció que era un ritual que ponía fin a sus vidas, para dos personas para las que la Iglesia había sido muy importante para los dos; muy importante porque marcaba sus ritos.

Yo no digo si han sido creyentes o no creyentes; yo creo que mi padre iba a su aire, había viajado mucho, tenía una mentalidad bastante abierta, y no era ñoño religioso, ¡para nada! En el caso de mi madre era distinto, aunque un día me preguntó: ¡oye, si me han estado engañando todo la vida, qué faena sería! Pero para ellos los ritos eclesiales cerraban..., eran elementos..., eran rituales, y pienso que estuvo bien. Entonces, cuando alguien se muere y hacen un rito, en este caso en la Iglesia católica, porque, en este caso, estamos en un contexto católico, me parece bien».

En el testimonio de Carmen se aprecia una elaboración muy importante del discurso. Hizo lo que ella piensa que querían sus padres. Quiso que en un funeral católico el mensaje de homenaje, de despedida, lo dijera quien más legítimo derecho tenía, ella en este caso, y no el sacerdote. En este caso, pues, se percibe una manera de incorporar mensajes laicos al funeral de unas personas que no hicieron de sus vidas una cuestión de religiosidad. Su iglesia les servía para que les despidieran. Además, éste proceso fue posible debido al impulso que Carmen, que es profesora universitaria, supo imponer, sin ocasionar conflicto.

Una segunda proposición, o etapa, en el proceso de cambio podría consistir en la utilización de las iglesias como lugares rituales, pero desde la perspectiva de la laicidad. Éste es un salto cualitativo que voy a intentar razonar.

La etapa previa podría consistir en la utilización de edificaciones que han sido iglesias, pero que ya han sido desacralizadas. En relación con esta posibilidad no he podido encontrar en Euskal Herria casos en los que las iglesias desacralizadas hayan sido utilizadas para la celebración de ritos funerarios. Todos los casos conocidos se han dirigido a otros tipos de actividad. No obstante, la posibilidad de avanzar o impulsar el proceso de desacralización de algunas iglesias es una alternativa que debe ser contemplada en el proceso de construcción de un ritual funerario laico.

Fermín: «A mí me parece que hay que hacer despedidas dignas, rituales. Se podrían utilizar iglesias que han sido desacralizadas; tenemos iglesias donde se hace mercados de artesanía, mercados de joyería, en Sarlat, cerca de Bergerac, por ejemplo. Otro ejemplo podría ser la iglesia de San Telmo, que está desacralizada y se pronuncian conferencias y otros actos».

Pero al remitirme ahora a la utilización de iglesias consagradas para usos civiles o laicos, se puede constatar que ésta es una práctica que, aunque restringida, existe. Baste recordar la utilización de iglesias de renombre, la basílica de Santa María de Donostia, por ejemplo, como sede de conciertos de música sacra, entre otras actividades laicas que más adelante describiré.

Se trata de una alternativa sobre la que convendría ahondar, pues la utilización alternativa de una iglesia, sagrada para usos religiosos, o laica para usos civiles, podría ser una manera de abordar esta cuestión en debate.

De hecho, no resulta complicado remitirnos a antecedentes que hacen de las iglesias espacios destinados, en ciertas ocasiones, a la celebración de conciertos, por ejemplo, o a la celebración de actos que, llamándose funerales de Estado, o bodas de Estado, más que actos religiosos son conmemoraciones civiles que concentran cantidad enorme de entochados, sables, galones, y demás parafernalia, lo cual evidencia que la celebración del acto ritual que se está practicando poco o nada tiene de religioso.

Por eso, casi siguiendo con esa ya instaurada tradición, se podrían adecuar las prácticas en una iglesia a dos usos diferenciados: uso religioso y uso laico, como en parte se podría deducir incluso del mensaje del papa.

Y dado que he citado la tradición, quiero dejar constancia de actos plenamente laicos que se celebran en algunas iglesias católicas. Relataré el caso de mi amigo, y vecino en los años de nuestra niñez, el Dr. Esteban Elizondo, ilustre músico, profesor y organista.

Con ocasión del acto de su ingreso en la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, el 5/8/2014 se celebró en la basílica de Santa María del Koro de Donostia la lección de ingreso en la institución con el nombre de *Reflexiones y Expectativas en torno a la Interpretación Organística*.

La lección que pronunció fue espléndida, fruto de su gran erudición, tras muchos años de investigación. Después de su lección de ingreso, Sebastián Agirretxe Oraá, miembro de la Comisión de Gipuzkoa, ensalzó sus logros académicos y le impuso la medalla de la Bascongada. A continuación, un *dantzari* le dedicó un *aurresku*.

Concluida esta primera fase del acto, Esteban, acompañado por su esposa Chelo, interpretó al órgano un repertorio que incluía los siguientes autores: Felipe Gorriti, Nemesio Otaño, Luís Arteaga, Juan Arteaga, Padre Donosti, José de Olaizola, José M^a Beobide, Jesús Guridi, y Tomás Garbizu. El acto estaba «patrocinado⁷⁸» por la Fundación LARTUNDO.

La ceremonia, en su totalidad, fue soberbia; la iglesia estaba llena; muchas de las personas allí presentes éramos amigos o amigas de él.

Al reflexionar acerca de cómo se estaba celebrando aquel acto, de las notas que tomé durante el concierto de órgano, destaco:

- Tenía las características de ritual: lección de ingreso, órgano, iglesia llena de público que le quería...
- No fue un acto religioso. De hecho, se puso una pantalla tapando la imagen de la Virgen del Koro.
- No se percibía un ambiente religioso, de recogimiento, de relativa sumisión a lo sagrado. El ambiente era el equivalente al de un concierto, en el Kursaal, por ejemplo, o al del salón de grados de una facultad.
- Esteban estaba en su iglesia; en la de su barrio; en la que de niño había jugado en el atrio y asistido a la catequesis de los domingos. Estaba, ciertamente, en un lugar antropológico. Había afecto y miradas cálidas entre los asistentes. Muchas

⁷⁸ Curiosa figura la del patrocinador. Me gusta, en tanto que muestra formas muy similares a la manera de organizar eventos comerciales, en general casi siempre laicos.

de las personas asistentes, después, en el atrio, le esperamos para felicitarle y transmitirle un sentimiento de solidaridad, a él y a su esposa Chelo también.

- Sin conocer actualmente el talante religioso de Esteban, me acordé del organista del pueblo de Juanjo, que es muy bueno y «que, encima, es ateo ¡manda cojones!».
- Sentí, entonces, que Santa María, que es también mi iglesia, era un espacio laico. Que durante aquel acto, Santa María podía ser el lugar antropológico de muchas de las personas que asistimos al acto, y también de las no-creyentes.
- En ese acto, celebrado en un lugar esplendoroso, hubo discurso, hubo música, y hubo también biografía, la biografía de Esteban. Éstos son también los componentes de un ritual funerario laico.
- Todo esto me llevó a repensar acerca de algo que ya conocía: que las piedras de la iglesia no son sagradas, que son piedra, y que la cualificación, religiosa o laica del recinto, será la consecuencia del acto que allí se esté celebrando.

Con el sosiego del paso del tiempo, no he olvidado que esa iglesia, y cualquiera otra también, es susceptible de usos alternativos. En tanto que lugar sagrado, la presencia y dirección de los rituales que se celebren estarán encomendados al sacerdote, pero cuando el recinto funcionara para la celebración de un ritual laico, bien podría dirigir el ritual un «*administrador seglar*» de esa iglesia.

Fermín: «Es complicado. La Iglesia pone muchos problemas para dar permisos para dar conciertos de música que no sea estrictamente sacra. Claro que fomentaría el uso de las iglesias para rituales civiles, lo mismo que fomentaría, en otro plano, la utilización de los centros docentes, institutos, escuelas de formación, que acaban sus horas lectivas a las tres de la tarde o a las cuatro. De 4 a 10 de la noche podrían estar ocupados por la sociedad civil para hacer lo que sea, para dar rentabilidad a esos espacios. Por ejemplo, hay bastantes conventos de monjas que están inutilizados; que simplemente mantenerlos es un gravísimo problema para esa congregación. En esta misma zona, las dominicas, que están ahí, no sé cuantas personas habrá ahí dentro, podrían ser espacios adecuados para celebrar rituales civiles. En la iglesia de Zorroaga se hacen conciertos».

Finalmente, una tercera proposición o etapa podría consistir en, abandonando la utilización de las iglesias, crear una red de espacios –de lugares antropológicos– que satisficieran, con dignidad, las características de estos espacios. Esta alternativa está en ejecución en muchas poblaciones de Euskal Herria, pero no se está haciendo bajo las premisas que a los «lugares» les son inherentes. Por ello, no consiguen, además, igualar en derechos a los ciudadanos. Entre otras alternativas, Goikoa y todas las iniciativas tomadas por numerosos ayuntamientos en E.H., podrían ser el camino adecuado, siempre salvando la idea de que los lugares que se destinen a la práctica ritual deben ser solemnes⁷⁹.

⁷⁹ Entre otros muchos municipios, porque de alguna manera fueron de los primeros en tomar acuerdos acerca de estas cuestiones, citaré, a modo de ejemplo: Eibar, Zarautz, Vitoria/Gasteiz, Leitza, Etxaurri, Arrasate, Altsasua, Puente la Reina/Gares...

Debo aclarar que, la que he llamado segunda proposición o etapa, es una de mis propuestas predilectas, aunque alternada con la primera, también, pues podría suponer, lo he dicho ya, una alternativa real para mucha gente que se mueve en la incertidumbre religiosa, y/o que podría entender que una iglesia es, en ocasiones sagrada y en ocasiones laicas. En tanto no se dé un relevo generacional importante, esta forma de actuar podría ser adecuada.

Sin embargo, de manera más radical, más desde la concepción ideológica del debate, desde postulados tal vez más estratégicos, un paso posterior en relación con el proceso de utilización conjunta de las iglesias –para uso civil y/o religioso–, podría consistir en, allí donde se dé una acumulación de iglesias en un territorio pequeño, asignarlas plenamente, unas a usos civiles, y otras a usos religiosos. Por ejemplo, en Donostia, en la Parte Vieja, además de algún convento, hay dos iglesias soberbias: Santa María y San Vicente.

Una de ellas, Santa María, que es la más moderna de las dos (podría ser uno de los criterios a apuntar), podría pasar a usos laicos, y mantenerse San Vicente para prácticas religiosas, como hasta ahora. Pero, anticipo, entiendo que este modelo, más agresivo, de no realizarse de manera civilizada, razonada, democrática, entendiéndola como derecho legítimo de parte de la ciudadanía, y de la propia Iglesia católica en tanto que aplicación de esas recomendaciones del papa, algunas de las cuales ya he descrito, y no como imposición, podría incitar a la construcción de dos sociedades separadas, como parece que sucede en Irlanda del Norte en el enfrentamiento entre protestantes y católicos. Y esto no es bueno.

Por eso sería más razonable intentar avanzar en cuantas fórmulas intermedias sean posibles, para adentrarnos en el proceso de igualar a las personas en derechos, actualmente tan mal repartidos.

En antropología, y en las ciencias sociales en general, suele convenir conocer las motivaciones del investigador al escribir sobre un tema. Por eso, creo que es útil aclarar qué procesos mentales me han llevado al elegir GOIKOA como sede de un espacio ritual laico; por qué he tratado de argumentar que ZORROAGA pudiera ser una iglesia desacralizada; y por qué SANTA MARÍA podría ser adecuada para la práctica exclusiva de rituales civiles laicos (recordar que, como dice Jiménez Lozano, «la muerte es un acto civil»).

En relación con el palacio Goikoa, creo haber apuntado ya que su titularidad es municipal, que tiene una buena ubicación en un sitio emblemático de la ciudad, y que el edificio es, cuando menos, singular. Además, abrir la senda del debate a través de edificios públicos *ya* existentes, pretende cubrir dos objetivos: por un lado, la posibilidad de profundizar en el debate de este tipo de casos; por otro, discurrir en parámetros económicos, tratando de utilizar recursos arquitectónicos existentes, haciéndolos compatibles con otros usos públicos que pudieran realizarse, por ejemplo, en horario diferente.

Respecto a la iglesia de Zorroaga, con premeditación he señalado que la misma es propiedad de un Patronato municipal, seis de cuyos trece miembros son designados políticamente. Suponer, por lo tanto, que es posible el acuerdo necesario para la desacralización no resulta una hipótesis extremada. Esto guarda relación con un talante que se podría reclamar del mundo institucional para posicionarse en la senda de un proceso

de laicidad que parte importante de la población requiere, y que, además, en justicia le corresponde.

Llegado el turno de motivar el porqué de la elección de Santa María, aunque insisto que esta elección solamente es un ejemplo que podría resultar oportuno, la cuestión es más azarosa. He anticipado ya que la pretensión de aflorar el tema de la desacralización consiste en dotar de algunos argumentos de razón en relación con esa posibilidad. No trato, pues, de desarrollar aspectos estrictamente jurídicos de esta cuestión, pues éstos, llegado el caso, serán consecuencia de un debate previo más profundo.

Fermín: «¡Hombre!, Santa María me encanta, lo que pasa es que “con la Iglesia hemos topado”, pero tendría muchísima controversia».

La ciudadanía de Donostia ya no es plenamente religiosa. Una parte importante de su población reclama la sustitución de prácticas y festividades religiosas por otras de talante civil, y reclama, también, otra clase de rituales. La titularidad de esta iglesia, si bien formalmente, supongo, es de la Iglesia católica, no podemos olvidar que su costeamiento fue, no sé en qué proporción, público. Veámoslo en relación con el costeamiento del puerto de Donostia, ambas obras realizadas en la misma época.

El puerto de Donostia, en su versión moderna actual, fue construido y financiado, principalmente con recursos públicos en el siglo XVIII, al mismo tiempo que la iglesia de Santa María. Ahí están los escritos de Mariano Ciriquiain Gaiztarro, al estudiar los *Puertos Marítimos del País Vasco*, donde recoge los debates en el Ayuntamiento y en el Consulado, al asignar anualmente recursos para uno u otro proyecto. Con estos recursos públicos, más las aportaciones voluntarias (sustentadas en la «ilusoria promesa» del cielo, que posiblemente hoy en día podría tener la tipificación de algo ciertamente feo, cuyo nombre técnico, con mayor precisión, no creo oportuno citar), se construyeron el Puerto y Santa María, y bien decidido estaría porque, en el fondo, ambas propuestas convenían a la mayoría de los ciudadanos de entonces.

A partir de entonces se han operado muchos cambios, tanto en las necesidades de la ciudadanía respecto al puerto, como respecto a la iglesia. Hemos visto cómo el servicio del puerto se ha adaptado a las necesidades de la sociedad civil. Ya no hay barcos mercantes en el puerto; apenas hay barcos de pesca en el mismo. La sociedad ha optado por transformar su utilidad en uso principalmente deportivo⁸⁰. Sin embargo, aún reconociendo que la iglesia de Santa María recibe ya un tipo de demanda diversificada, la misma se sigue utilizando para los mismos servicios tradicionales de cuando se construyó.

Considerando lo anterior, y tratando de encontrar una analogía que le fuera de aproximación, trato de enfrentar, poner enfrente una de otra, dos actitudes:

Primera: La Iglesia, en previsión de estos o similares conflictos, lleva años ejerciendo actividad en la inscripción registral de muchos inmuebles, incluso los que no están actualmente al servicio de la práctica religiosa. Algunos titulares que describen esta situación son los siguientes:

⁸⁰ Tómese el relato exclusivamente como descriptivo, pues considero que el puerto de Donostia, más que un puerto de «propietarios» de embarcaciones de ocio, como es ahora, debiera ser un puerto de «usuarios». De este modo, las posibilidades de disfrute que el puerto puede proporcionar se multiplicarían.

«La Iglesia inscribe como propios miles de inmuebles. Una ley de 1998 permite a los obispos adueñarse de templos de culto de forma opaca. Pueblos de toda España descubren con sorpresa la apropiación.

Los obispos pueden emitir certificaciones de dominio como si fueran funcionarios públicos. Este privilegio se agrandó en 1998, cuando el Gobierno de entonces suprimió el artículo 5 del reglamento citado, que impedía la misma práctica sobre edificios de culto, iglesias, catedrales o ermitas.

Puede decirse que en Navarra las jerárquicas sotanas han arrasado el territorio. A nombre de la diócesis figuran ya cientos de templos parroquiales, ermitas, basílicas, con todo lo que tienen dentro; también tienen a su nombre casas, almacenes y hasta cementerios, garajes o frontones.

La diócesis de Navarra dice que solo registran lo que es suyo.

Todo el pueblo en el juzgado. Ochagavía renueva la lucha contra el obispado por la ermita románica.

A los alcaldes de los pueblos pequeños, como este de Navarra, apenas les queda el derecho a la pataleta..., dice Ilzarbe.

“Para esto se necesita voluntad política, que los grandes partidos frenen esto o que alguien lo pare en los tribunales. Esto está ocurriendo en toda España, es un escándalo monumental”, dice Josemari Esparza, de la Plataforma Navarra Ekimena, creada en 2007 para la defensa del patrimonio en esa comunidad.

En Navarra, la plataforma está pidiendo a los alcaldes que saquen normas que impidan especular con los terrenos aledaños a las iglesias, éstos que se están inmatriculando.

¿De quién son las iglesias? Hay que bucear en los archivos para saberlo, y no siempre se tiene constancia. Para la Iglesia, “la posesión pacífica de bienes inmuebles durante más de 100 años es, jurídicamente, título de propiedad suficiente para inscribirlos legítimamente en el Registro de la Propiedad”. Temen que los templos se usen para otros fines. Pero ese temor no puede extenderse a los frontones, los olivares, las casas rectorales, los cementerios. ¿O sí?» (Carmen Morán, 11.07.2011.).

He excluido las referencias más jurídicas de la cuestión, las relativas a la legislación de los Registros y las citas al Concordato.

Segunda: Por parte de la ciudadanía, ¿No sería razonable que la sociedad toda, no una parte diferenciada, los católicos únicamente, se pronunciaran respecto a la utilidad de la iglesia de Santa María?

Caso de no poderse lograr esta consulta, considero que sería oportuno plantear la retroacción de la apropiación de la cosa pública que la Iglesia ha venido realizando desde centurias: una especie de expropiación⁸¹. Considero que el reemplazo de las razones que justificaron la construcción de Santa María podría poner en acción algo equivalente a esa analogía que funciona en el derecho: la puesta en marcha de esa figura llamada «sindica-

⁸¹ Pretenderíamos reflexionar de manera diferente al planteamiento, entonces «fundamentalmente económico», del proceso de desamortización en el Estado español (desde Godoy en 1798, hasta la conclusión en 1924 del Estatuto Municipal de Calvo Sotelo), y repensar más en la evolución de la historia del pensamiento, vincularla a la misión que la ciudadanía asignaba entonces a la Iglesia católica, como depositaria exclusiva y muchas veces forzada de la espiritualidad, frente a un planteamiento actual, menos religioso, más civil, más demandador de prácticas laicas.

to de reversionistas» (El sindicato de reversionistas estaría representado por la propia sociedad civil.). Muchas personas en Euskal Herria conocen situaciones relacionadas, tales como la reversión cuando las razones de la expropiación de sus terrenos para construir caminos, carreteras o ferrocarriles, y son simplemente unos ejemplos, han desaparecido.

La construcción del discurso

Un aspecto que merece consideración al estudiar las transformaciones culturales es la forma en que se modifican las representaciones en torno a la muerte, mediante la renovación del discurso. De hecho, es a través del discurso, entendido como «marco de pensamiento en una determinada área de vida» (Giddens, 2004:859), como se explicita la ideología de los grupos sociales y de las personas respecto a un área determinada de la vida social, y que, con el paso del tiempo, se transforma de manera decisiva. Además, los discursos se adaptan a las exigencias de quien detenta el poder y, por ello, «los discursos pueden utilizarse como una poderosa herramienta para restringir formas de pensamiento o de habla alternativas» (Foucault, en Giddens, 2004:844). De aquí podría deducirse la oportunidad de construir un discurso alternativo, que realizara la puesta en valor de las ideas y el pensamiento de quienes propugnan el cambio, pues, no en vano, todas estas transformaciones se deben de manera prioritaria a la creciente influencia de la sociedad civil y, por ello, al cambio del discurso en torno a los valores de la vida y la muerte. Porque la muerte, en un proceso de secularización, no es ese acto trascendente que ha concebido la religión católica, sino una parte del proceso de *personalización de la propia vida* y de gestión de la misma, que hace del morir, que no de la muerte, el último acto de la vida, y que reclama, por lo tanto, continuidad y coherencia con la biografía de cada persona.

Este énfasis en el proceso de personalización de la vida, en todas sus etapas, ya comentado, es el reflejo de la tendencia actual hacia la *individualización responsable y reflexiva*, un proceso que rompe en ocasiones con la continuidad de viejos tópicos y tradiciones, que plantea la vida y la muerte como un proceso racional, coherente y reflexivo, y que considera un contrasentido que se persista en prácticas discursivas que son contradictorias a nivel social, y disonantes en las personas, a pesar de ser todavía tan habituales en nuestra sociedad. El planteamiento de la vida en términos reflexivos presupone que el discurso de la sociedad civil debería de profundizar en los aspectos concretos de las demandas de grupos y personas que, desde la posición de exclusión en que los sitúa el discurso oficial, proclaman valores civiles diferentes que aportan coherencia al proyecto biográfico del proceso de individualización y personalización, contribuyendo así tanto al debate de ideas que reflejan la diversidad, como al propio cambio social.

Cuando la opción elegida consiste en asignar carácter religioso al acto de recuerdo-homenaje-despedida, se realiza la práctica del funeral en una iglesia, y, al hacerlo, debido a la alta especialización de la Iglesia católica en el ritual funerario, y en todas las cuestiones que conciernen a la muerte en general, el procedimiento está muy reglado. En general, el sacerdote oficiante sigue las prescripciones establecidas por las autoridades eclesiásticas, y compendiadas en el *Ordo exequiarum*.

Sin embargo, como consecuencia de los cambios culturales y sociales, y como consecuencia también de los cambios en el seno de la propia Iglesia, la posibilidad de elegir, de optar por formas nuevas de ritual, se ve favorecida, en parte, por la irrupción de nuevos marcos legales, religiosos y sociales que hacen posible, y no discriminada socialmente, la celebración de ciertas prácticas de un ritual funerario civil que anteriormente estaban vetadas. Es, por recordarlo a través de un ejemplo, el caso de la incineración, que fue autorizada por Pablo VI en 1964.

Ya en el paso por el tanatorio, o en el momento de consumir el destino del cuerpo o sus cenizas, se desarrollan sendos actos de despedida del difunto. Sin embargo, el acto formal de la despedida se suele reservar para hacerlo con posterioridad, en lo que tradicionalmente se ha llamado el *funeral*, vinculado a la práctica del ritual religioso, pero que, actualmente, ha aglutinado otro tipo de prácticas realizadas al margen de la influencia religiosa y que se construye bajo postulados de la sociedad civil.

El paso de un modelo religioso a uno laico es un proceso de largo y lento recorrido. Hemos visto que el ritual funerario católico goza de una tradición que numerosas personas la perciben anclada en el origen de los tiempos, venida de una especie de consenso, casi enraizado en el código genético. Sabemos que eso no es así, porque conocemos que los rituales funerarios son elementos de construcción social, de concepción cultural, que al evolucionar de un modelo a otro, fruto de la propia evolución social, se manifiestan en situación de preemergencia o emergencia social, emergencia en la que pueden mantenerse, antes de consolidarse como modelos hegemónicos, durante muchos años.

El proceso de morir, del mismo modo que la propia vida, no es un proceso exclusivamente biológico, sino que abarca muchas dimensiones de orden social. Es un hecho, además, que, al ser la muerte un producto de orden social (Méndez, 2002:25), existe un nuevo ritual de la muerte, que, en muchos casos, se trasforma en algo más personal, en algo más relacionado con la biografía del difunto y que los familiares deben gestionar.

Este nuevo ritual introduce cambios importantes en las prácticas que se realizan, las cuales tienen su expresión más evidente en un relativo abandono del ceremonial religioso y una demanda creciente de un ceremonial civil. Este cambio plantea desequilibrios en las alternativas de cómo organizar la ceremonia, sea en el ámbito de lo religioso o en el civil. Lo hemos visto ya al tratar de fomentar la utilización de la infraestructura arquitectónica religiosa disponible, de manera que la práctica de uno u otro ceremonial permita discriminar en menor grado las oportunidades que los allegados del difunto dispongan para estos actos, en aras a una mayor solemnidad si se desea. Coincide este empeño con un deseo de enfatizar la presencia de la sociedad civil, y de recalcar la importancia del servicio público, como mejor garantía de ampliar la igualdad de oportunidades, también.

Al estudiar la muerte, y la evolución histórica del proceso de morir, cuando menos en Occidente, resulta imprescindible mencionar la obra de Philippe Ariès (2005 [1975]). En opinión de este autor, el modo «actual» (constate el lector que el libro está escrito en 1975) de morir supone, entre otras cosas, para muchas personas, una manera de privar al moribundo de su propia muerte, un modo de excluir al moribundo del proceso que se seguirá, después de su muerte, en su ritual funerario.

El modelo que describe Ariès, que todavía persiste en frecuentes ocasiones, se instaura en base a lo que este autor llama el «principio de la mentira», que consiste en ocultar al moribundo la cercanía de su muerte y el control de su ritual funerario.

Sin embargo, en el modelo biográfico del proceso de morir, se están dando, en determinadas ocasiones, cambios importantes en el ritual funerario. El ritual funerario laico –aunque a los ojos críticos de algunas personas aparezca como una réplica parcial del ritual tradicional– puede suponer una mayor diversidad de las opciones rituales personales en torno a la muerte, pues, en muchas ocasiones, entre otras cuestiones, se aborda un diseño más personalizado de la propia muerte (cuándo, cómo, con quién, dónde,...) y de sus consecuencias inmediatas, como la manera de comunicar la muerte, el acto de recuerdo-homenaje-despedida del difunto, su inhumación o cremación, etc., de manera que las honras fúnebres que a continuación de la muerte se desarrollen tengan una continuidad con la biografía del difunto.

Por ello, la sociedad civil podría asumir la responsabilidad de propiciar un cambio, involucrándose en la tarea de crear un marco ceremonial adecuado, no solamente un espacio, para las prácticas del ritual mortuario. Y porque efectivamente estamos hablando de la práctica de un ritual importante, de larga raigambre, no es suficiente la derivación exclusiva de la totalidad de las prácticas rituales a la iniciativa privada, la cual ha dado ya pasos importantes en la creación de nuevas empresas de servicios, proveedoras de un amplio, pero insuficiente, catálogo de «servicios profesionales». Los tanatorios, estos nuevos espacios en los que se realiza, cada vez más, una liturgia cada vez más civil, cada vez menos religiosa, del ritual funerario, bien merecen una atención especial, por cuanto que, todavía, en muchas ocasiones, las agrupaciones de personas en estos espacios, con ocasión de los actos de despedida al difunto, podrían entenderse, suponemos nosotros, como figuras similares a lo que Manuel Delgado (2007) denomina «sociedades instantáneas», que son agrupaciones de desconocidos⁸² que coinciden por una circunstancia dolorosa, vinculada a la muerte.

Por estas razones, al tratar de construir un ritual funerario civil y laico, convendría tener en cuenta que, además de realizar el ritual en un «lugar» adecuado (recuérdese la tipología de lugares que he descrito), se debería enfatizar en construir, en potenciar «ése escenario predilecto para que una sociedad se procure a sí misma sus propias teatralizaciones...», para, en esa atmósfera, en ese calor, poder «dramatizar sentimientos compartidos, conciencias identitarias, vindicaciones, acatamientos y rebeldías» (Delgado, 2007:129). Éste podría ser el objetivo en la construcción de un ritual civil.

La sociedad civil, asumiendo el protagonismo del cambio, bien podría manifestarse como demandadora de protocolos rituales que se construyan al margen de la religiosidad, en igualdad de prerrogativas, en igualdad de derechos. Protocolos rituales, además, que con el tiempo, no mucho, se convertirían en tradición, porque las tradiciones se construyen, y en poco tiempo se recubren de una pátina –ese cierto carácter indefinible, ese lustre, que adquieren las cosas con el tiempo– que las avalora, y que sugiere la idea de que vienen de tiempo inmemorial, como bien sabe de esto Lenclud (1987:3) cuando,

⁸² Desconocidos en cuanto que no se sienten solidarios ni representados en el ritual.

a propósito de las tradiciones, manifiesta que (es traducción) «la experiencia del pasado se hace en el presente; en lugar de una ruptura entre el pasado y el presente, el pasado se contempla como constantemente reincorporado al presente, y el presente como una repetición». Una idea similar la expone Pouillon (1975:160) cuando al estudiar también las tradiciones manifiesta (es traducción) que «para entender las tradiciones hay que ir del presente al pasado y no a la inversa, como una reflexión que hacemos hoy sobre lo que nos ha precedido». O, finalmente, cuando Hobsbawm (1999:40-41), al hablar de las tradiciones inventadas, dice que las tradiciones son «un conjunto de prácticas, normalmente regidas por unas reglas abiertas o tácitamente aceptadas y de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de conducta por repetición, lo que automáticamente implica continuidad con un pasado histórico adecuado», porque «la costumbre en las sociedades tradicionales... no excluye la innovación y el cambio hasta cierto punto... y lo que hace es otorgar a cualquier cambio deseado la sanción del precedente, continuidad social y ley natural como es expresada en la historia». Y todo esto, la sociedad civil sabe hacerlo también, sin perjuicio a reconocer la exitosa especialización que el estamento eclesial ha mantenido en la construcción de «lo religioso» como núcleo central de las tradiciones.

Lo hemos visto en los numerosos testimonios de las personas que he entrevistado.

Aflorar este debate es pertinente, pues incide en la demanda de sectores representativos de la sociedad que ven mermados sus derechos, y es en cierta medida una manera de combatir el discurso oficial de la Iglesia cuando manifiesta la irrelevancia de la demanda de rituales civiles o laicos. Así lo dice, por ejemplo, Juan Kruz Mendizabal (D.V. 3/10/2010), vicario de Pastoral de la Diócesis de San Sebastián, cuando señala que:

«La Iglesia debe valorar un laicismo sano, moderno y dialogante pero la sociedad, a su vez, tiene que valorar el aporte de los valores explícitamente cristianos que implican acompañamiento y duelo, que la Iglesia ejerce desde sus orígenes».

Este sacerdote considera que no se debe contar con los recursos de la Iglesia, y que si la sociedad civil desea organizar celebraciones laicas o seculares «tendrá que ofrecer los servicios que realmente se requieran y preparar espacios y personas para acompañar en estos momentos». Ahora bien, subraya, «con creatividad, capacidad de acogida y con un sincero reconocimiento de la tarea ejercida por la Iglesia». Olvida este sacerdote que, como consecuencia del miedo, de la represión, de la sanción religiosa o social:

«Se puede vivir de dos formas críticas el inconformismo religioso:

1) Se puede ser irreligioso y ateo y aceptar la Iglesia institucional por razones externas a lo religioso: políticas o sociales, por ejemplo; y

2) Se puede ser irreligioso y ateo y tener miramientos con la Iglesia, e incluso aparecer como hijo de ella, por puras razones de seguridad personal en una sociedad cerrada y belicosa, en la que, además, funciona una institución represiva: la Inquisición. Es decir, como hipócrita, o como precavido». (Jiménez Lozano, 1998:31).

Y esta cita que Jiménez Lozano extrae en relación con el debate que Núñez Arenas relata a propósito de la lucha entre heterodoxia, volterianismo y catolicismo que se

daba entre los «Caballeritos de Azcoitia, de la Real Sociedad Económica del País y del Seminario de Vergara», es actualmente pertinente, pues si bien la Inquisición en aquellos términos en que se daba ya no existe, persiste el miedo a la penalización de la disidencia, a una nueva forma de exclusión social, todavía vigente en determinados sectores.

Respecto a los funerales civiles, olvidando que hay formas diversas de vivir el inconformismo religioso, el mismo vicario señala:

«Hay que dimensionar en su realidad estas peticiones, para saber si la demanda es realmente la que pide la sociedad». Porque, a juicio de la Iglesia guipuzcoana, «puede haber un espejismo. La proliferación de la oferta por parte de los ayuntamientos hace pensar en una demanda de la sociedad mayor de la que existe». Considera este vicario que «la proporción es de un funeral civil por cada cien católicos».

No aclara el vicario el origen de esta cifra, pero resulta obvio suponer que, en su contabilidad, no se ha tenido en consideración la legión de casos que *toleran* la práctica de un funeral religioso porque no es fácil, para muchas personas, salirse de él, habida cuenta el monopolio que hasta la fecha han pretendido ejercitar. Incluso, lo hemos visto ya, la solemnidad de las iglesias, sus columnas, sus ábsides, su órgano, su silencio, etc. son elementos que, en ocasiones, más que las creencias en sí mismas, incitan a persistir en las prácticas rituales religiosas.

Así lo siente Fermín que, debido a su arraigo cultural en la Iglesia católica, siente que el ritual funerario religioso le tiene, en parte, atrapado.

Fermín: «Yo, en mi caso, tampoco quiero demasiado con la Iglesia, pero lo que no me puedo quitar ni con leña es que soy de cultura cristiana-católica; que he sido educado en un colegio de jesuitas y he tenido una presión, no solamente en jesuitas, sino en mi propia familia, que te marcan, que te hacen ¡Que yo sepa cosas de la liturgia, sepa cosas del antiguo testamento, del nuevo testamento! Por eso, aunque yo, que tampoco comulgo con esas cosas, digo esta persona a la que estamos homenajear y recordando era, es creyente, y yo como sé toda la liturgia que se hace, pues de repente no me quedo sentado cuando hay que estar de pie; y cuando el cura dice Dominus Vobiscum, pues contesto, porque lo sé

Yo quisiera un funeral religioso, como Me he casado por la Iglesia, no soy, pero querría un funeral religioso, pero sin salirme de la norma. Pero si me hacen un funeral civil, también me parecería bien».

Tampoco el vicario toma en consideración otra cuestión que requiere atención. Es el hecho de que la Iglesia, con su actual estructura de personal (reducido número de sacerdotes, y la mayoría ancianos o muy ancianos), no puede atender dignamente este servicio. En el testimonio del párroco de Hernani se afronta esta situación, pues, de hecho, solamente un sacerdote debe oficiar 200 funerales al año, lo cual le plantea la reflexión acerca de «¡Si fuéramos más sacerdotes...!», en relación con la dificultad de «¡personalizar todos los días...!», como ya lo he comentado.

Debido a los cambios en la estructura social y a los cambios culturales del modelo biográfico del proceso de morir, parece que la demanda de rituales civiles o laicos será

creciente, pues el actual sistema, sustentado en la tradición, no cubre las ansias, los deseos, de cada vez un mayor número de personas. Sin embargo, en relación con el futuro, que empieza mañana, este planteamiento no debe suponer sino la interpretación de una conjetura entre otras muchas que se pudieran formular, porque, en la escala que le corresponde, al analizar el ritual funerario en nuestra sociedad, estamos haciendo historia. Cuando más adelante, dentro de muchos años, suceda lo que vaya a suceder, quienes analicen el porqué de lo que para ellos será lo que ha pasado –hegemonía del ritual religioso/ritual civil, en este supuesto–, cuando traten de explicar por qué los acontecimientos ocurrieron de una manera, y no de otra, los que solamente tengan un conocimiento superficial en esta materia tenderán a centrarse únicamente en la posibilidad que finalmente pasó. Esta idea, formulada por Yuval Noah Harari (2014: pos. 4229), aflora esa manera determinista de entender la historia, al pretender suponer que «nuestro mundo y nuestras creencias son un producto natural e inevitable de la historia», sin llegar a entender que «la historia no se puede explicar de forma determinista y no se puede predecir, porque es caótica» (pos. 4251).

De hecho, debido a esta circunstancia, lo que de aquí en adelante pudiera pasar es incierto pues, «las revoluciones son, por definición, impredecibles» (pos. 4268), y si se me permite la comparación, los cambios que estamos describiendo en la práctica ritual del proceso de morir, bien podrían ser considerados como tal. De hecho, cabe recordar que –lo dice este mismo autor– «cuando Constantino subió al trono en el año 306, el cristianismo era poco más que una secta exotérica. Si alguien hubiera sugerido entonces que estaba a punto de convertirse en la religión del Estado romano, le hubieran expulsado de la sala entre risas...» (pos. 4240).

Por eso, «porque es distinto describir el cómo y explicar el porqué», sucede que «los que están mejor informados acerca del período en cuestión conocen mucho mejor las sendas no tomadas» (pos. 4231).

Y este libro, más concretamente este capítulo, pretende aportar conocimiento para que las personas que nos sucedan tengan una información complementaria que acumular a sus conocimientos acerca de cómo se debatió la construcción del ritual funerario en la sociedad vasca.

Estructura del ritual civil de despedida

De manera genérica, el ritual civil de despedida es un acto que se organiza por familiares y amigos para testimoniar adhesiones con la persona fallecida y, al mismo tiempo, crear una comunidad de personas que, al reunirse, estrechan lazos de solidaridad y amistad. Pero para realizar esto, para que el ritual funcione como tal, es necesario darle contenido y forma, porque los rituales requieren la sanción del antecedente, la perspectiva de una tradición, un conjunto de prácticas, algunas rutinarias también, que todavía no disponen, por cuanto que estamos refiriéndonos en términos antropológicos o sociales a un proceso emergente que se caracteriza, precisamente, por esa falta de prácticas y discursos sabidos, repetitivos y conocidos por la casi mayoría de la población.

El conocimiento popular asigna a Eibar el honor de haber iniciado formalmente, en tiempos de la II República española la práctica de los funerales civiles. Sin embargo, suele suceder, y aquí sucede también, que es frecuente la irrupción de otro primer antecedente. Esto sucede en casi todas las disciplinas, pues, lamentablemente, el conocimiento que tenemos de las cosas es, casi siempre, muy limitado.

El azar que marca algunos episodios de nuestra vida se manifestó a este respecto cuando paseando recientemente por unas calles de Tafalla, en el cruce de dos de ellas, descubrí una placa, que escrita en euskara y en español, recordaba que el Ayuntamiento republicano honró a D. Florencio Alfaro, que ejerció como maestro en esa ciudad (1840-1897), y parece que fue quien impulsó que a su hermano, José María, se le hiciera el primer entierro civil en 1889. Leemos en la placa:

«FLORENCIO ALFARO

1840-1897. Maestro en Tafalla durante 34 años. Dejó una importante huella por su pedagogía avanzada y su laicismo. Fue el “Epaminondas” de la masonería local. Vivió en el nº 3 de esta calle, sede de los francomasones y primeros republicanos. Su hermano José María, “Licurgo”, tuvo en 1889 el primer entierro civil de la ciudad. Otro hermano, Carlos, “Cayo Graco”, fue Venerable por la logia tafallesa justicia 59. El Ayuntamiento republicano (1931-1936) le honró dando su nombre al primer tramo de esta calle.

Allaffaylla».

Algunas de las cuestiones genéricas que se deben abordar en relación con la construcción de un ritual civil son:

- La elección del *momento* adecuado para hacerlo.
- El *lugar* donde celebrarlo.
- El *contenido* del discurso en relación con los rasgos biográficos y la estructura social de la persona a quien va dirigido el ritual.

Al eliminarse la práctica del funeral y entierro religiosos, momentos cumbre en la celebración del ritual religioso, queda la opción de celebrar el acto de la despedida: en el tanatorio, momentos antes de proceder a la cremación; en el propio acto de enterramiento o momento de aventar las cenizas; o, en un acto especial posterior, cuando el cuerpo ya se haya enterrado o aventado las cenizas, sea en el mar o en el monte, principalmente. Otra forma ritual civil o laica, consistiría en no hacer nada, es decir cumplir justamente con lo obligatorio: enterrar o incinerar sin incluso retirar las cenizas. Posiblemente esta última alternativa, que ya es real, vaya en aumento.

Cuando he preguntado acerca de esta cuestión, algunas personas han marcado su preferencia por el momento del enterramiento o del aventamiento de las cenizas. En su opinión, la despedida del cuerpo es el momento emotivo por excelencia, es el momento de despedir, de verdad, al difunto:

Fermín: «Yo creo que el punto culminante es la despedida del cuerpo, sea del cadáver o de las cenizas».

Pero esto no siempre es así pues, debido a la biografía o a la estructura social del difunto, suele suceder que el enterramiento o aventamiento de cenizas sea un acto que se celebra en una relativa intimidad. Por eso, en numerosas ocasiones, cuando sobre la personalidad de la persona difunta recae un relativo protagonismo público, la práctica habitual del discurso de despedida se podría realizar con posterioridad, reunidas en su lugar predilecto las personas que le han querido.

Sin embargo, existe otra perspectiva desde la que analizar la preferencia por celebrar el acto de despedida fuera del momento del entierro o aventamiento de las cenizas, porque algunos colectivos consideran que, con la muerte, fenómeno radical por excelencia, incluso el cuerpo pierde notoriedad. Podría ilustrarse esta situación al repetir aquella idea según la cual no se puede *estar* muerto. Por ello, más que vibrar en el momento de la separación del cuerpo, sienten la pulsión provocada por el cariño que se desprende de la reunión de quienes le quieren de verdad. Posiblemente éste es el caso de Alfredo Bayón, el profesor universitario al que sus amigos y amigas dedicaron el discurso de la palabra en un acto, público e íntimo a la vez, en su propia Facultad. Lo veremos más adelante.

Voy a pasar de largo la referencia al lugar donde celebrar la palabra. He insistido suficiente acerca de esta cuestión en relación con la categoría de «lugares antropológicos».

Hay amplio consenso al aceptar que el ritual funerario debe ser una práctica personalizada, biográfica. Como consecuencia, la elección de la persona que elabore el discurso es muy importante, pues de su actuación dependerá la creación, o no, de esa atmósfera cálida que diferencia al ritual de un acto simplemente repetitivo.

Esta cuestión, que en parte he tratado en el funeral religioso, es también crucial en el ritual civil. El discurso debe ser creíble, de verdad...

Fermín: «El acto de despedida tiene que ser un acto serio, sin estridencias, donde el ministro celebrante conozca a la persona de la que está hablando, o si no que se calle, y que hable, si es caso, alguien que verdaderamente sienta lo que dice –a mí, las cosas de mentira no me gustan nada–.

El funeral debe ser creíble. Cuando un párroco, el celebrante, no conoce a la persona difunta, es mejor que se calle a que diga cosas que no sabe, y muchas veces se dicen cosas gratuitas. Los familiares, ahora, sí lo verbalizan... Yo creo que ahora, si la familia manifiesta que quiere decir algo, el sacerdote les permite decir algo. Eso me parece bien, y si se hace como hizo la hija de Behobide, pues me parece muy bien».

¡Que hable, si es caso, alguien que verdaderamente sienta lo que dice! Esta reflexión nos pone muy cerca de esa idea de que quienes deben hacer uso de la palabra son las personas que le quieren de verdad y tienen, además, cierto tipo de habilidades oratorias.

Como consecuencia de la importancia que se asigna a esta cuestión, a sabiendas de que no todas las personas tienen, al fallecer, una persona adecuada para la celebración del discurso, una posibilidad que empieza a hacerse presente consistiría en crear en el ámbito de las ciencias sociales la figura de un «especialista en discursos funerarios».

Esta idea podría ser controvertida, pero ya en Internet se publicitan pequeños grupos que ofertan estos servicios. De una de las ofertas que he seleccionado entresaco los puntos siguientes:

- «Cuando planifiques esa ceremonia tan especial que deseas celebrar, puede que prefieras que sea alguno de tus amigos o familiares quien desempeñe la función de “celebrante” en ella o, quizás, encuentres más adecuado que sea alguien de fuera quien ejecute dicha labor.
- Si te decides por la segunda, uno de nuestros celebrantes podrá acompañarte y guiarte en la ejecución del evento o ritual. Todos ellos son personas laicas, de aproximadamente unos 40 a 55 años, que están formadas para ser capaces de transmitir la calidez, la madurez y la firmeza que tu ceremonia requiere.
- Los celebrantes han sido seleccionados por sus cualidades humanas, sus buenas vibraciones y su capacidad para transmitir y comunicar. La mayoría se ha formado como profesor de yoga, terapeuta o sanador. Todos son laicos socialmente comprometidos. (En otros anuncios se incorpora la figura de profesionales en psicología y antropología).
- Nuestros celebrantes se hallan repartidos a lo largo y ancho de la geografía española. *Simboliza* puede ofrecer sus ceremonias en castellano, catalán, gallego o vasco y, también, en inglés, francés, italiano, alemán, holandés o árabe⁸³.
- Cuando alcanzamos nuestro período de madurez, una vez cumplidos los 40 años, puede que sintamos que ha llegado el momento de guiar a otro en una ceremonia como aquella en la que un día tú fuiste guiado».

Debido al carácter mercantil de esta oferta he obviado su nombre y dirección comercial. No obstante, se constata que la oferta genérica es cada vez más importante. Además, la oferta de servicios funerarios –lo hemos visto al describir el sector funerario– es una actividad que, desde la perspectiva laica, cada vez tiene mayor semejanza con otro tipo de acontecimientos culturales o de ocio. No veo, pues, razón suficiente para suponer que las empresas dedicadas a estas actividades no puedan, también, organizar actos rituales de despedida de personas difuntas. Por eso, al establecer esta analogía, considero que las empresas que pueden montar y dinamizar concursos de *bertsolaris*, espectáculos infantiles, sesiones de teatro, actuaciones musicales, muestras audiovisuales, conferencias y cursos⁸⁴, bien podrían organizar un ritual funerario, pues cuentan con el personal adecuado para conectar con los asistentes, tiene acceso a las instalaciones necesarias, saben crear el clima cálido que el acto requiere, manejan los audiovisuales que necesitan, etc.

Estas reflexiones incitan a formular la siguiente pregunta: ¿Convendría un proceso de formación de especialistas para confeccionar un discurso mortuorio y conducir el ritual, o sería más conveniente dejarlo a la libre improvisación?

Hay una expresión popular que en parte encierra toda una filosofía del trabajo profesional: «No hay nada que parezca más espontáneo que lo bien ensayado».

Todo hecho en situación de emergencia social se caracteriza por una falta de consenso, tanto en los discursos como en las prácticas. En la Iglesia católica, sin embargo,

⁸³ Para cada territorio aportan una lista y breve perfil biográfico del o la celebrante.

⁸⁴ Todas estas actividades las he tomado del catálogo de la oferta de una empresa gipuzkoana que se dedica a la promoción de eventos culturales.

poco espacio se ha dejado a la improvisación. Por el contrario, el discurso y todas las prácticas consecuentes están férreamente atrapadas por una liturgia de obligado cumplimiento: atado y bien atado, se supone.

Al analizar esta cuestión, a Joaquín, por ejemplo, le da miedo la institucionalización que esto pudiera conllevar, y cuando le pregunto si se puede aprender a hacer discursos, dice:

Joaquín: «Hombre, claro; es que es un oficio. Pero no me gustaría desarrollar ese oficio, porque eso al final siempre acaba como acaba: institucionalizado, funcionarializado, o sea, con un funcionario que al final recorta y pega, y tal y cual, y que acaba aburriendo y ofendiendo. A mí, la verdad, los funerales, cuando son tan vulgares, me parece que son una ofensa al muerto...».

Por eso, con independencia de que un ritual funerario esté bien organizado, el discurso es la parte principal, y esto requiere una cuidadosa elaboración, porque la biografía, el lugar y el entorno social del difunto delimitarán lo oportuno de lo grotesco, lo adecuado de lo sin sentido.

En la novela *Arlequín*, cuando el autor narra el discurso funerario del oficiante, en este caso un pastor protestante, dice: «El elogio fue misericordiosamente breve: una rancia migaja de consuelo para quienes le habíamos amado, un desvaído panegírico para quienes jamás la habían conocido». (Morris West, 1975:264).

En la búsqueda de cuáles son las pautas que parecen ir consolidándose, la parte principal del discurso es el *in memoriam*. Bajo este nombre se agrupa el historial de vida del difunto, en la forma de una narrativa que recoge episodios de la niñez, la juventud, y la vida adulta. Recoge los *hitos* más característicos, esas estrategias que, al parecer, han trazado la organización de su vida.

Una cuestión clave en la construcción del discurso es la actitud ante lo que en el argot mortuario se llama «el lavado del muerto». Con esta expresión, se entiende esa práctica de enfatizar, excesivamente, los aspectos bondadosos, con ocultación de aquellos comportamientos de los que, posiblemente, el propio difunto no se hubiera sentido cómodo al escucharlos. En general, la práctica habitual consiste en un lavado excesivo del muerto, pues se consideraría de mal gusto no hacerlo así en *su* propio funeral. Sin embargo esta actitud, excesiva, podría estar cambiando, y ya se escuchan voces que consideran que el discurso debe ser veraz, que no se debería maquillar tanto al difunto, y que, por lo tanto, habría que citar sus errores, sus despropósitos. Posiblemente la razón de este cambio pudiera ser la aceptación más humana y menos sagrada de las personas; la aceptación de tal como somos, sin la obligación de asumir códigos ininteligibles; la idea de que no hay que *recomendar* a la persona que muere para que pase el *examen* que, en la tradición católica, se supone que vendrá inmediatamente tras la muerte; porque además la vara de medir las bondades y las maldades ya no es la misma, pues los valores éticos con los que se mide la calidad de una vida no son los mismos en el modelo tradicional y en el biográfico. Tal vez, en el modelo biográfico sea correcto decir, sin escandalizar, cosas como que «la arruga es bella». Porque discrepar puede ser bonito; porque ser heterodoxo puede tener más valor que ser ortodoxo, en depende qué contextos.

Algo de esto pudo haber sucedido al redactar el discurso de despedida de una persona joven, muy joven, que falleció de sida. ¿Se debería incluir en el relato esta circunstancia?

Como el caso que estoy narrando, que trata de la autenticidad del discurso, de su credibilidad, se refiere al hermano de Joaquín, son oportunos sus comentarios.

Joaquín: «Al final se murió, porque no aceptó el tratamiento, y lo que él prefería era seguir drogándose, hasta el final. Pero fíjate cómo era que se había pinchado en los sitios más insólitos, para no dejar marcas, y tal y cual, y en condiciones de cualquier sitio, en cualquier esquina –así había pillado el sida–, pero cuando en el tratamiento le iban a pinchar, decía que no quería, que le daba miedo, ¡me da mucho miedo! Como un niño

La víspera de morirse, de neumonía, estando en el hospital decía: ¿Oye, yo no tendré nada malo, verdad? Y yo le decía: ¡Qué va, qué vas a tener! Porque, decía, ¡vosotros igual no, pero el médico ya me diría si yo tuviera algo malo!, ¿verdad? Claro, y nosotros también te lo diríamos, le decía yo. ¿Cómo es posible que te puedas engañar?

Él no quería morirse, pero se murió. Entonces, claro, a F. G. le conté esto».

Joaquín consideró que sí; que este episodio era parte de la dolorosa biografía de su hermano, y no lo quiso ocultar. Por eso, para que el discurso que en la iglesia hizo el párroco de San Vicente, en Donostia, tuviera sentido, se lo contó. De este modo, el discurso, aunque se celebró en la iglesia, a pesar de no ser creyente, fue un discurso civil –considera Joaquín–.

Otro caso de rango similar al caso que nos ha relatado Joaquín, guarda relación con el hecho de ocultar o no la identidad sexual de la persona fallecida. Ésta es una cuestión controvertida, pues irrumpe en eso que podría entenderse como la intimidad, pero, debido a las características de la persona acerca de quien se construye el caso, un profesor universitario del que ya he dado algunas reseñas, voy a reservar para más adelante la exposición de este matiz.

No cabe duda de que, al evocar estos supuestos, estamos realizando interpretaciones éticas y estéticas de los episodios de la vida, y estas cuestiones se enmarcan en el ámbito de los usos, de las costumbres, de lo que se entiende como buena o mala educación, pero, esto, la educación, los hábitos, las costumbres, etc., no son sino construcciones culturales, obviamente sometidas al cambio. Por eso, tomo en consideración la reflexión de una persona, que llamaré Bakarne, firmemente convencida de que la coherencia y la verdad deben planear, siempre, sobre lo agradable o no agradable, lo conveniente y lo inoportuno, que en referencia a estas cuestiones recomienda, primero, que se haga un discurso fiel a la persona, y, segundo, que se evoque el potencial conflicto que ese difunto pudiera haber tenido con otros colegas y amigos, en concordancia con discrepancias, en ocasiones simples, pero en ocasiones doctrinales, también.

Y cuando Bakarne me habla de estas cuestiones se duele del trato, injusto dice ella, que recibió su amigo Miguel cuando en su funeral, la persona que se encargó de relatar su *in memoriam*, ocultó, deliberadamente, la querencia política de Miguel, pues el orador lo describió como una persona buena, trabajadora, etc., pero ocultó su compromiso político con la Euskal Herria que tanto amaba y a la que había dedicado parte importante de sus desvelos. Por eso, cuando antes he comentado algunas características del

perfil del orador, una que no se debe olvidar es la ética de quien tiene en ese momento la capacidad de perfilar toda la vida de una persona que ya ha fallecido.

Esa persona, una amiga, me relató la coherencia que tendría el hecho de que alguien pudiera dejar escrito, para que se leyera en su funeral o acto ritual de despedida, los agravios recibidos que, aunque ya difunto, quisiera que se conocieran por los asistentes al acto. Esta actitud, sorprendente al principio, merece ser rumiada, ya que la apelación continua al buenismo sería una manera de enmascarar, en ocasiones, actitudes de confrontación loables. Además, olvidar las historias de vida podría dar a entender que con la muerte se abandona esa aspiración de trascender socialmente⁸⁵ que algunas personas guardan con celo, porque, desde esta perspectiva, con la muerte no se acaba todo: queda la influencia que en otras personas se ha podido ejercer, la obra póstuma, etc.

Al escribir estas líneas no me he podido sustraer del recuerdo de aquel episodio que se festejó en Euskadi cuando dos artistas muy importantes, excepcionalmente importantes, siempre en liza entre ellos, actuando conscientemente a lo largo de sus vidas en evidente oposición y provocación, al hacerse mayores, al perder, posiblemente, parte de sus facultades, externamente se les impulsa a la reconciliación, a la foto de la reconciliación. No estoy en contra de la reconciliación, claro está; solamente tengo dudas acerca de que Oteiza y Chillida estuvieran de acuerdo, dialécticamente, para hacerse aquella foto.

He intercalado estas reflexiones, tal vez exageradas, para mostrar la diversidad de actitudes posibles. No es cierto que todas las personas tengan una biografía atractiva, con flecos de frescura, de innovación, de evocación; no todo el mundo jalona su vida con actuaciones dignas de encomio general; no todas, ni la mayoría de las personas, han tenido la suerte de *vivir* una vida agradable, interesante, con contenidos que emocionen a los demás.

Muchas personas han padecido el horror, o la pena cuando menos, de *vivir* una vida anodina, casi sin pulsión, en la que pocos hitos o encrucijadas se pueden evocar, o siquiera recordar, porque de por sí, o porque su contexto social no les ha posibilitado otros escenarios, no han tenido la dicha de tener otro tipo de aventuras, más cinéfilas, más circenses, aunque la vida en sí misma ya es toda una aventura. O, incluso, podría suceder que esa aventura existiera, pero en lo más recóndito de su ser, y que no se conociera, que no trascendiera a los demás, a los más cercanos inclusive. En esos casos, la construcción de un discurso funerario podría ser un cometido difícil, como con inusitada habilidad lo hemos podido apreciar en la cita de Morris West: «... una rancia migaja de consuelo para quienes le habíamos amado...».

Enfatizando en eso que antes he apuntado en relación con las biografías que he llamado anodinas, casi sin pulsión...

Joaquín: «Hay gente que en su vida dedica mucho tiempo y mucha energía a un aspecto, a una profesión, a un interés, a un coleccionismo, a la política, a la música, a la labor de

⁸⁵ A propósito de esta idea de trascendencia social, en la película *El Nuevo Exótico Hotel Marigold* (John Madden, 2015), vinculada argumentalmente a la temática que estamos tratando, se hace la cita siguiente: «Admiro a las personas que plantan un árbol, a sabiendas de que nunca tendrán la ocasión de sentarse a su sombra».

base en el barrio, etc. Pero también hay gente que tiene una vida pues, muy planita. Lo cual no es ni bueno ni malo, pero es que es así.

Todos tenemos una capacidad distinta, entonces, no es nada fácil decir algo interesante. Lo mejor, en ese caso, es que, si hay que decir algo, sean los familiares, los amigos; pero claro, es que, igual, ¿qué dices?: ¡Me acuerdo de lo bien que lo pasamos cuando fuimos a Santander!».

Incluso, no lo podemos obviar, muchas personas no tienen quien les quiera. En ocasiones, porque los estragos de la vejez han hecho desaparecer a las personas que le quisieron, porque, en realidad, en el fondo, están, ya, solas. Otras, pudiendo no estar solas, tampoco tienen quien les quiera, porque querer, creo yo, es la contrapartida a haber querido, y algunas personas no han querido nunca. En tales casos, ¿cómo construir un discurso funerario? Por esta o por diversas razones, algunas personas no desean que al morir se les dedique ningún acto de recuerdo, de homenaje, o de despedida, porque...

Pero, salvadas estas objeciones, muchas personas sí tienen quien les quiere, y para ellos o ellas se puede construir un discurso, un *in memoriam*, que les retrate con el cariño y la calidez que en vida despertaron.

Sin embargo, podría suceder que siendo esto así, en ocasiones no hubiera en el ámbito de la familia o de los amigos la persona adecuada para elaborar el discurso, o para decírselo o incluso leerlo.

Así lo entiende Joaquín quien, al recordar el discurso bonito que le hicieron a un amigo en el ritual civil con que le homenajearon, comenta que, debido a su militancia política y a otros aspectos de su biografía, tenía muchos amigos que pudieran hacerle un discurso. Sin embargo, recuerda que, en ocasiones, no suele ser fácil.

Joaquín: «Pero no suele ser fácil hablar; cualquiera no habla, y hay mucha gente que entre sus familiares, entre sus amigos, no tiene a nadie que sepa hacer un discurso; sin embargo, a éste, por su vida, por sus filiaciones, tenía mucha gente de los partidos donde había militado, que podían hacer un discurso, y la vida de este hombre era también interesante, de alguna forma, tenía un toque literario.

Este hombre tenía una vida muy literaria, que daba pie a glosar una historia, un carácter, y una opción de vida de este hombre. Entonces, se hizo donde se hizo, en el tanatorio horrible de Recalde, y el acto se hizo bien, pero realmente en la iglesia también se habría hecho

En el caso de este hombre, con una vida interesante, cualquier cura sensato, aunque no era religioso, habría hecho un discurso con la vida de este hombre, digo yo, próximo a lo que se dijo en el tanatorio; F.G. lo hubiera bordado. Tú le cuentas la vida de este hombre, y F. G., que domina la oratoria, habría hecho un discurso emocionante».

Por eso, al tratar de hacer una relativa tipología, determinadas circunstancias marcarán pautas diferenciadoras. No es lo mismo, al construir un discurso, que la persona a quien va dirigido sea una persona cuya actividad principal se haya desarrollado en el ámbito público o privado; religioso o laico; en niveles de *trascendencia* o *inmanencia*. No es lo mismo militar en un bando u otro del espectro político; no es lo mismo, aunque ni mejor o peor, ser miembro de una familia estructurada al modelo tradicional que vivir

en la alternancia de amores, en la descolocación geográfica, en el cambio continuo de identidades, o en el compromiso errático.

Algunas circunstancias que pueden ocasionar dificultad al construir el discurso de despedida, son: la estructura familiar, en el ámbito más doméstico; o la disputa política en un plano más público.

En relación con la estructura familiar, las situaciones de divorcio, separación, segundas nupcias, etc., pueden originar dificultad al redactar, por ejemplo, el *in memoriam*. He constatado el caso del funeral de un hombre, muy previsor por cierto, que, sintiendo la muerte próxima, él mismo dejó redactados, tanto su esquela, como los aspectos que desearía se recalcaran en su funeral religioso. Este hombre era viudo y estaba casado en segundas nupcias desde hacía unos diez años. Sucedió, también, que ambas mujeres habían sido amigas entre sí, y que la primera esposa era una persona muy conocida en el entorno social de la ciudad donde vivía. Como consecuencia, cuando ella murió, el funeral, aunque religioso, fue un acto social importante en la ciudad en que el matrimonio, ambos muy conocidos, vivía. Sucedió que cuando murió este hombre, que tenía hijos e hijas del primer matrimonio, y no así del segundo, ni en la esquela se citó a su primera mujer, ni en el discurso que se leyó en el funeral celebrado en su parroquia –pues tuvieron la fortuna de que el sacerdote autorizara incluir la lectura del *in memoriam*–, se nombrara a su primera esposa.

No es objeto de este trabajo censurar o atribuir carnés de buena o mala conducta en relación con la práctica del ritual mortuorio, por ello, simplemente con el objetivo de describir algunos casos, diré que este comportamiento causó, en algunas personas, claro está, relativa sorpresa, e, incluso, un relativo enfado también.

En otro caso, y me refiero ahora a una persona muy comprometida en los ámbitos cultural y político, debido a su notoriedad se organizaron muchos actos de recuerdo, homenaje, y despedida. Utilizo los tres calificativos, porque, ciertamente, en alguno de aquellos actos era difícil deslindar la intencionalidad principal del acto, e, incluso, era más difícil todavía discernir el carácter cultural o político, además del cariño evidentemente, que impulsaba la celebración del propio acto porque, en esa persona, cultura y política estaban excepcionalmente imbricadas.

Como conozco que se trataba de un gran lector, voy a intentar recrear un episodio que narra Víctor Hugo, en su obra *Los Miserables*, obra de la que me siento profundo admirador, y que pudiera esclarecer la manera de imbricar política y cultura en un homenaje que se le pudiera dedicar a Txillardegi, pues de él estoy hablando.

Dice Víctor Hugo que, cuando se fusionan dos almas –está hablando del enamoramiento como situación casi caótica, de entrega total, de casi renuncia a los intereses personales–, la separación de las mismas, al partir (al morir, también), es casi imposible. Y, pensando en Txillardegi, entre esas almas que en su caso asimilo a cultura y política (además de otras que seguro que tenía dedicadas al amor a los suyos, a su esposa y familia), resultaría un empeño imposible el tratar de separar y repartir, en un hipotético debate funerario, lo que era política y lo que era cultura, porque para él ambas eran identitarias, estaban fusionadas, ¡era una única alma la que abrazaba *su* política y *su* cultura, porque, posiblemente, suponía que eran lo mismo!

Pues, sin saber el porqué de la analogía, este episodio me vino a cuenta al participar yo mismo en uno de los múltiples actos que se le han dedicado, y que se siguen celebrando en su homenaje, en enaltecimiento de su recuerdo, en agradecimiento a su aportación, al constatar que algunas personas le aceptaban como hombre de ciencia, pero no como político, o viceversa. Esta dualidad, y no es una digresión porque sigo hablando del ritual funerario, el intento de unos de dedicar la biblioteca municipal de Donostia a Txillardegi, y la oposición de otros, es la expresión de que la construcción del discurso funerario, cuando la persona fallecida es relevante, adolece de las mismas o similares dificultades de búsqueda de consensos en vida, porque el ritual funerario es una parte de la vida. Es la primera ocasión para construir la trascendencia social de las personas al morir, a la que me he referido en el capítulo que he dedicado a los significados atribuidos al ritual funerario.

Un riesgo que puede desbaratar el sentido del discurso ritual es la referencia excesiva a los aspectos de bondad. No se trata de desdeñar los aspectos bondadosos de una persona, pues la bondad, entendida como un atributo que beneficia a los demás, es un valor reflejo de buenas prácticas que hacen agradable la vida de los demás, principalmente de las personas próximas.

La bondad, entendida como un plus de comprensión, incluso con ese exceso que aleja al bondadoso del logro de sus propios intereses legítimos, es un capital ciertamente valorado por los demás, por los beneficiarios. Por esto, el recurso a la bondad es siempre bien recibido en el discurso funerario, máxime cuando la evocación tiene características de verosimilitud. Pero siempre con ponderación, tratando de, además de encomiar la bondad, buscar otros atributos que la persona hubiera exhibido en vida. Incluso los que pudieran ser no excesivamente cómodos de enunciar. Y, también el recuerdo de las ansias no satisfechas, aquellos ideales que se pretendieron alcanzar, pero que no se logró.

Por ello, al pensar en el ritual funerario de esas personas reconocidas como buenas, que no es poco, podría suceder que al reconstruir su *in memoriam*, hubiera que recurrir a matizaciones, en ocasiones más difíciles de gestionar.

Caben, por lo tanto, distintas tácticas al elaborar el discurso, una de las cuales podría consistir en reconocer que hay trayectorias de vida que pueden dar mucho juego en el acto de recuerdo-homenaje-despedida, y otras que, debido a la personalidad y circunstancias del difunto, no se prestan a ello. No es posible, pues, una igualación; no es posible aplicar la misma receta a todos los casos, como es evidente.

Si a esta reflexión se le pudiera incluir el concepto de templanza, de proporcionalidad, diría que ésta es, por ejemplo, una de las preocupaciones que destaca Joaquín al hablar acerca de este supuesto.

Joaquín: «De mucha gente sólo se dice: era muy buen padre, era muy buen abuelo ¿Qué más puedes decir, que no suene a hueco?»

Pero en muchos casos se dicen las vulgaridades de siempre. Incluso los curas, porque es que no tienen nada que decir; ¡sus hijos y sus nietos, y siempre una buena madre...! Esas vulgaridades absolutas que se dicen, que además molestan ¡Cállese de decir bobadas en este momento! Esto suele ocurrir».

Esta preocupación por el recurso exagerado a la bondad del difunto es compartida por Fermín, quien remarca la conveniencia de no exagerar, de hacer, realmente, una llamada a la biografía, de lo bueno y de lo malo.

Fermín: «Su biografía. Habría que hacer una biografía del difunto, en donde habría que ser un poco estricto, y no decir solamente, no magnificar todo, sino también decir algunas cosas de lo bueno y de lo malo. Pero ya sabes que el ser humano intenta guardar las buenas cosas, y olvidar los otros aspectos, entonces...».

Incluso con el convencimiento de que era una persona buena, en el acto de recuerdo-homenaje-despedida que se le hizo al profesor Bayón, el también profesor Txemi, que le conocía muy bien, en ninguna parte del discurso que le dedicó apeló a la bondad del personaje. Consideró que había otros matices acerca de los que hablar.

En numerosas ocasiones, la referencia a los aspectos bondadosos, sólo bondadosos, es una estrategia que dificulta el discurso. Por ello, una cuestión importante consiste en destacar, cuando se puede, otros aspectos biográficos de la persona. Entre otros, los relacionados con el ámbito profesional, la política, la religión, el deporte, el arte, las habilidades culinarias, el gusto por el canto, sus tertulias amenas, el chiste fácil, la sonrisa casi implantada, la manera de tocar, etc., todo aquello que haya sido sustantivo en su vida. Y también, con delicadeza, con amor si es posible, su mal genio en algunas cuestiones, su relativa manía de... Todo esto es biografía. Todo esto puede ser importante recordar, para que el homenaje sea pleno.

El valor de la música

La música puede tener significados distintos. En ocasiones, la música será un elemento externo, seleccionado por los familiares y amigos o amigas, que propicia una atmósfera cálida en el ritual. Sin embargo, en otras ocasiones, la música puede ser una parte importante en la biografía de una persona y entonces su inclusión en el ritual cobra mayor significado.

En tanto que elemento decorativo, la música está presente en casi todas las celebraciones mortuorias, y por ello las empresas funerarias introducen en su oferta un repertorio importante.

El repertorio de una de las empresas importantes en Gipuzkoa, que pone a disposición del cliente a profesionales de la música: violín, chelo, etc., es el siguiente:

Clásico fúnebre:

Marcha fúnebre

Ave María

Lacrimosa (Réquiem)

Marcha Fúnebre

F. Chopin

C. Gounod

W.A. Mozart

L.V. Beethoven

Religioso:

Ave María

F. Schubert

Pan Angelicus	C. Frank
Ave Verum	W.A. Mozart
Erbarme dich (Pasión)	J.S. Bach

Bach:

Aria de la Suite en Re mayor
 Arioso (Cantata nº 156)
 Bist du bei Mir
 Cantata nº 147

Lírico:

E Lucevan la Stelle (Tosca)	G. Puccini
Caballería rusticana	P. Mascagni
Meditación (Thaïs)	J. Massenet
Va pensiero (Nabuco)	G. Verdi

Clásico:

Adagio	T. Albinoni
Concierto de clarinete	W.A. Mozart
Kanon	J. Pachelbel
Serenade	F. Schubert

Moderno:

Tears in heaven	E. Clapton
Yesterday	The Beatles
Imagine	J. Lennon
My Way	C. François y J. Reveux

Se aprecia en el repertorio el carácter multinacional de algunas de las empresas del sector funerario, tal como lo he descrito en el apartado dedicado al estudio del sector funerario, pues ninguna de las obras que ofertan en su primer catálogo es música vasca. Aunque de manera comedida, al tratar de solucionar esta carencia, en un catálogo posterior, al ampliar el repertorio lo tienen en consideración. El eslogan que utilizan en este caso es: Música para no olvidar/ *Ez ahazteko Musika*.

ADAGIO, Concierto para clarinete en LA	W.A. Mozart
ADAGIO, Concierto de Aranjuez	J. Rodrigo
ARIA "LASCIA CH'IO PIANGA	G.F. Handel
ARIA "OMBRA MAI FU..."	G.F. Handel
AVE MARIA	Gounod
AVE MARIA	G. Caccini
CANCIÓN DE SOLVEJ	E. Grieg
CANON	J. Pachelbel
HAURTXO POLITA	Canción popular

CARTA A MI MADRE	Paul de Senneville
TXORIA TXORI	Mikel Laboa
EL CISNE	C. Saint-Saens
LARGO. CONCIERTO VIOLÍN Y CUERDA	A. Vivaldi
NANA	M. Falla
SERENATA	E. Toselli
OBLIVION	A. Piazzolla
ZUM SANCTUS	F. Schubert
PANIS ANGELICUS	César Franck
PASTORAL BWV 590	J.S. Bach
AGUR JAUNAK	Canción Popular
CERCA DE TI, SEÑOR	Lowell Mason
AMAZING GRACE	John Newton
XALBADORREN HERIOTZA	Xabier Lete
AGUR JESUSEN AMA	
MENDIAN GORA HARITZA	Imanol Larzabal

En conversación con uno de los responsables de la funeraria, éste nos manifiesta que la obra más frecuentemente seleccionada por los familiares es el Adagio, de T. Albinoni.

Posiblemente, esta empresa funeraria haya hecho de la música un relativo objeto de especialización, una de sus estrategias comerciales. De hecho, nos consta que incluso ofertan el servicio de músicos, cuando el acto ritual de la despedida no se celebra en sus instalaciones.

Sin embargo, en otra de las empresas funerarias importantes de Donostialdea no se explicita tal oferta, interpretada por músicos profesionales, si bien, confirma su director, ponen a disposición de los clientes una colección de CDs.

Javier: «Nosotros tenemos música seleccionada en CDs. No ponemos concertistas de música porque no se nos demanda. Durante varios años hemos tenido violonchelistas, pero no se nos demanda.

¿Cómo van a pagar 150 o 200€ en contratar una orquesta de cámara, o un violonchelista? Normalmente no se hace».

Pero cuando la música, o la danza también, toman protagonismo especial es cuando está vinculada a la biografía de esa persona. Entonces, la música o el baile, ya no es solamente escenografía, es contenido, es discurso, es emoción, porque la música y el baile, en esas condiciones, evoca la presencia de la persona difunta. La revive.

Fermín: «Yo, en cuanto a la música, pues por ejemplo, ayer, me pareció que se hizo como debía ser. Ella había sido participante activa del coro de Zumaia durante los últimos 40 años, había sido danzante, había sido participante del *abesbatza*, y me pareció extraordinario que le hicieran el homenaje de esa manera: con un una despedida con música y con *dantzaris*...».

Con relativa frecuencia, hay personas que saben decidir qué música quieren que se interprete en el acto ritual de su despedida. Algunas de ellas incluso lo incluyen en su testamento vital, como lo hemos visto en el caso de Luís y en la narración de Carmen.

Luís: «En la Misa Funeral os pido que se celebre enteramente en castellano y que solamente se cante el *GURE AITA* en euskera y al final del funeral el *AGUR JESUSEN AMA*. Durante la comunión, si queréis música, por mí ningún problema, pero que se pueda cantar en castellano».

Carmen: «Que me incineren y que si quieren hacer algo en una iglesia o en un lo que sea, que lo hagan..., pero les voy a pedir que pongan una canción que a mí me gusta: es la canción de *Smile*, que lo que dice es sonrír;...en los momentos duros en los que el ánimo está bajo, en los que no crees que va a salir el sol, sonrír. A mí me gustaría dejar ese buen recuerdo».

Hay muchas otras personas que han reflexionado acerca de cuál es la música que les gustaría que se interpretara en su funeral, pero en esto hay gradaciones.

En el caso siguiente, Brahms es el autor preferido:

Joaquín: «A mí, un amigo, hace muchos años, muchos años, que era mayor que yo, me regaló un disco, la tercera sinfonía de Brahms, y me dijo: tiene un momento que es imponente, que a mí me hace llorar, y es lo que me gustaría que pusieran para que la gente lllore (en su funeral).

Luego, no estuve en su funeral, y no sé qué hicieron, no sé si hicieron una cosa social, o una cosa religiosa, aunque él era ateo, absolutamente ateo; ateo militante.

Como esto fue hace 40 años, él pensaba en un funeral religioso con música de Brahms, aunque luego los curas no te dejan poner la música que quieres, que eso es otra historia, ¿no? Los curas no quieren ni música ¡A veces te dejan el órgano, pero si no, no!».

Pero cuando Joaquín piensa en lo que quisiera para sí mismo dice, en relación a la música:

Joaquín: «¡Una cosa muy sencilla!, lo que se pueda hacer. ¡No obligatoriamente, quiero órgano, quiero que venga el Orfeón!
¡No, nada de eso me importa!».

Y en el ámbito de la música, una especialidad que se ha incorporado con vigor es el *bertsolarismo*. Cada vez son más los casos en los que se incorpora el *bertso* en el ritual; tanto en la iglesia, como fuera. Cuando anteriormente he apuntado la oportunidad de profesionalizar la figura de un o una «especialista en discursos funerarios», no he podido disociar esta idea de la práctica del *bertsolarismo* en el ritual funerario.

Compostura y formas

Existen diversas maneras para denominar al acto civil que se celebra como punto álgido en el ritual funerario. De hecho, se está instaurando la práctica de llamarlo con

tres nombres diferentes: «recuerdo», «homenaje», «despedida», posiblemente en relación con los diferentes significados que se le quieran atribuir.

La cuestión no es trivial, porque muestra el carácter incipiente, todavía, del ritual civil, a pesar de haber transcurrido tantos años desde las primeras prácticas del mismo. En la placa con que el ayuntamiento de Tafalla honra a Florencio Alfaro, al acto funerario le llaman «entierro civil», nombre adecuado, posiblemente, porque en la época todo el ritual, civil, se practicaba en el momento del entierro.

Sin embargo, actualmente, como consecuencia de deslindar la práctica del entierro de la del funeral, hay una cierta dificultad para discernir entre si lo que se pretende es celebrar un *homenaje*, hacer un acto de *recuerdo*, o realizar la *despedida* de la persona que ha fallecido. El tema no es tan sencillo, pues hay que andarse con tiento al decir que se puede *celebrar* la despedida de alguien que ha muerto en la plenitud de su vida, o mientras realmente deseaba todavía vivir.

Como muestra de disenso al elegir el nombre del acto que se pretendía celebrar, contaré el caso sucedido tras la muerte de Alfredo Bayón, el profesor de la UPV/EHU, de cuyo ritual civil he aportado ya algunas referencias.

En el grupo más íntimo que impulsó la celebración de este acto surgió esta cuestión acerca del nombre que había que asignar al acto. El debate fue ilustrador, pues cualquiera de las tres denominaciones era de la preferencia de alguien allí presente.

Finalmente, en el texto que se redactó, al acto que se celebró se le llamó «homenaje de despedida y recuerdo». Posiblemente el caso se resolvió con acierto, porque en la persona de Alfredo *sonaba* bien esta manera de llamar al acto. Resumía en el nombre algunas de las características de compostura y forma que se pretendían. ¡Era un homenaje al profesor que se fue!

En ocasiones, como muestra de emergencia social, de diversidad cultural, y también en relación con la biografía de la persona difunta, la compostura y formas del acto debe ser muy meditada. Incluso puede resultar difícil saber si lo conveniente es llorar o reír, para que el acto tenga coherencia.

Joaquín: «Pues mira, yo creo que se puede llorar o se puede reír, dependiendo de la situación, del drama que queda. Yo veo adecuado poner música, pero lo que yo desearía para mí sería que fuera entrañable; que si te hace llorar y te hace reír al mismo tiempo, pues estupendo; si te hace sonreír, pues estupendo.

Algo entrañable, que verdaderamente te llegue y digas, pues sí, y en eso, yo creo que tiene que haber de todo. Tiene que haber emoción, el recuerdo

Pero es que depende también de quién y cómo haya sido esa persona: Hay gente que igual sólo te tienes que reír, porque él realmente es que era así; y hay gente que igual sólo tienes que llorar, no lo sé. Es muy difícil de sistematizar».

En el trabajo de campo he apreciado que la pauta general ha consistido en pedir alegría para la celebración del acto de recuerdo-homenaje-despedida de uno o una misma. Nadie me ha contado su preferencia por el llanto, las lágrimas, la tristeza, etc. Casi todas las personas entrevistadas desearían un ambiente festivo, «una gran cena», ha dicho alguna de esas personas. Plantean con ello restar valor simbólico a sus prácticas

funerarias, o atribuirles el mismo valor que a las prácticas sociales habituales: despedirse de amigos y amigos, propiciar estados de alegría en los demás, etc.

Isabel: «A mí que me incineren, que echen mis cenizas, o al mar o a la tierra, me da igual, o en un arbolito, y luego que canten, que la gente esté contenta, sí, sí, yo no quiero tristezas

Y como funeral yo quiero una misa, una misa cortita y no un cura deprimente que lleve a las personas a decir ¡Dios mío, ay, ay ! Yo quiero una misa de vida, de vida y alegre, porque yo asisto a funerales que ¡madre mía! ahí acaban llorando hasta los bancos».

La demanda de alegría es tan generalizada que, lo hemos visto ya, en el relato de ficción que hace Karlos Linazasoro en su novela *Bertan Goxo*, en el tanatorio donde transcurre el relato se eliminan todos los aspectos deprimentes que tradicionalmente se le han conferido al ritual funerario, y lo convierte en un lugar apto para el entretenimiento hasta de las personas jubiladas que, presuntamente, ven la muerte más cercana.

Pero pedir ambiente festivo, de celebración, de homenaje, puede resultar un empeño imposible en casos como el de Maribel, que he relatado ya, debido a su pertenencia a ese grupo de personas mayores, y débil estructura familiar y social. En esos y similares casos celebrar un acto de «recuerdo, homenaje y despedida» debería modularse en términos de discreción, porque discreta fue también su vida.

Muchísimo más difícil es todavía pedir alegría en casos asimilables al episodio que he contado, cuando la persona difunta, más que alegrías, ha mortificado a quienes podía: «al pasar por delante de un basurero, decidieran verter –echar– allí mismo la urna con las cenizas de quien tantos recuerdos malos les traía». En casos similares, está sucediendo, no se *celebra* ninguna práctica ritual de despedida.

La alegría es, pues, la característica demandada en la gran mayoría de los casos. Sin embargo, en ocasiones aparecen formas en las que el sentido festivo que se pretende llega a situaciones que mucha gente encuentra chocantes. Es el caso, por ejemplo, de aquella esquila en la cual se ponía en boca del difunto, un joven veinteañero, el ruego de que se acudiera a su funeral como si se tratara de una fiesta: «!Os invito a mi última fiestuka!».

Y siguiendo en el debate de la compostura y formas, una cuestión que muestra el rango o valor simbólico que se asigna al acto ritual es la vestimenta de las personas que asisten al acto.

En general, se puede constatar que muy pocas personas consideran que la asistencia a un ritual funerario requiere una vestimenta especial. Pero, forzosamente esto no tendría por qué ser así, pues en actos, supongamos que de rango parecido, las bodas por ejemplo, la vestimenta de los asistentes se cuida con mayor esmero, incluso cuando la boda se celebra desde la perspectiva civil.

Este cambio en la manera de vestir (de no-vestir) para la asistencia al acto de despedida es, junto a otros muchos que ya he relatado, un indicador importante del cambio, pues bastaría leer someramente lo descrito por Barandiaran y Manterola, o el libro de William Douglass, por ejemplo, para saber que en el modelo tradicional la vestimenta de los asistentes estaba muy pausada, muy regulada. En el relato de dos de los informantes cercanos para la realización de este trabajo, he podido apreciar que el abandono en la

forma de vestir podría provocar una cierta crítica, porque asignan al ritual un valor simbólico especial, algo que guarda relación con lo solemne, con la idea de que el acto que se celebra marca un hito en la vida. En resumen, suponen que vestir de manera cuidada es una cuestión de respeto a la memoria de la persona difunta.

Joaquín: «Pues mira, no lo sé, creo que prefiero que la gente vaya vestida, con todo el aparato, más que con unas *adidas*, con un chándal; puestos a elegir, creo que estos actos requieren cierta solemnidad; y sobre todo distancia de del día a día, de lo ordinario, de lo vulgar. A mí, ir a un acto de después de comprar el pan y tal, pues no. Para eso prefiero que venga el cura con la casulla, con la mitra y lo que quiera. Yo sí que creo que tiene que haber un esfuerzo; no sé cuál es protocolo, pero algo, sí

Y respecto a los asistentes, sin las *Adidas*, que no sea un acto más del día; que no sea como ir a pasar la ITV o venir de comprar el pan. Así, no. Es que este acto no es lo mismo que todo eso ».

Fermín: «Yo, desde luego, a los funerales voy absolutamente vestido, de traje o chaqueta. Es lo que hago siempre. Voy a dar una conferencia, y voy vestido con traje, chaqueta, chaleco. Voy a una boda, voy a un congreso y nadie me lo tiene que decir, tengo un respeto al público, un respeto al funeral, un respeto a los amigos que se casan. Hombre, también es normal que la gente vaya más vestida a una boda que a un funeral y es normal, porque la boda es un acto más de vida, y el funeral es un acto de finalización...».

Desde una perspectiva algo diferente, el debate acerca de la vestimenta afecta también al personal que interviene en todas las etapas rituales del funeral.

Que esta cuestión no es fruto de la libre improvisación da cuenta el hecho de que, desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia recomendó el abandono del color negro de la casulla –aunque todavía podría ser utilizado–, y su sustitución por el color morado. El cambio no fue simplemente una cuestión de preferencia estética, sino de ruptura con una escenografía del miedo, acorde con esa misma práctica de sustituir la *teología dolorista* acerca de la muerte, por una teoría terapéutica, en el ámbito de la *teología de la salud*, más acorde con una nueva perspectiva humanista de la vida. Este cambio contribuyó, en parte, a diluir ese sentido trágico de la muerte, esa teatralización excesiva, que en la etapa preconiliar era ciertamente excesiva y atemorizadora.

Continuando con el repaso de las personas que intervienen en el ritual, el personal de las empresas funerarias viste con corrección. El personal de oficinas y la persona que toma el primer contacto con la familia para organizar el proceso ritual, viste en formato profesional; con un tipo de ropa y calzado que se supone específico para el trabajo que realizan. Siendo esto así, sin embargo, se puede apreciar que en Holanda y en Francia, donde he tenido la oportunidad de acudir a este tipo de rituales, la vestimenta del personal funerario es más ceremoniosa; algunos de ellos, visten una especie de uniforme ritual. Incluso las formas en el andar o saludar, son más cuidadas, y siempre se perciben gestos de respeto y solidaridad con los deudos.

Esto, que antes pudo pasar en Donostia también, pervive en el recuerdo de Fermín:

Fermín: «Pero hay otros sitios donde los que te llevan, tienen una especie de uniforme. Los empleados de la funeraria del ayuntamiento de San Sebastián venían con un cuello como alto, con un botón ».

Un estamento que plantea mayor debate es la manera en que los sacerdotes, casi siempre presentes en el cementerio, excepto cuando se vete su presencia, que no suele ser práctica habitual, deben vestir en el cementerio, en el acto del entierro. Posiblemente no descubro nada nuevo al decir que, en numerosos casos, los sacerdotes acuden al cementerio para dirigir un responso vestidos de calle, en mangas de camisa o con jersey, y complementan su vestimenta con una estola, sobre los hombros. Cuando he preguntado ¿Crees que el personal laboral que interviene en los entierros debería vestir de algún modo especial?, algunas de las respuestas han sido:

Joaquín: «No sé Pero el cura sí.

En el momento del entierro están los que hacen el trabajo manual, hacen un trabajo de albañilería, están moviendo piedras, losas, que van con ropa de trabajo Eso lo veo bien, no me molesta tanto; pero que el cura vaya con un chándal, a mí eso me parece mal

Fermín: «Eso depende. Si vas al mundo real es Joxemari y el alguacil, que suben en mangas de camisa, igual está con la *atxurra*...

Hace un par de años estuve en el funeral de la madre de un amigo mío, que fue alumno mío también, de Goizueta, y era al atardecer y ahí estaban con la *atxurra*, esperando a que llegara, para enterrarle y salir, marcharse».

Puedo dejar constancia de que la manera tosca del vestir del personal que materializa el entierro, vestidos como si de hecho estuvieran abriendo una zanja en el monte, provoca sorpresa en gentes educadas en culturas que podríamos llamar más nórdicas. De hecho, no se distinguen de la manera de vestir que hace no tantos años utilizaban los que entonces se llamaban peones camineros, que se dedicaban a desbrozar las zarzas de los caminos y a realizar pequeñas reparaciones en las zanjas.

Lugares (espacios) donde celebrar el ritual

Al suceder que en numerosas ocasiones al acto de enterramiento o aventamiento de cenizas, que se suele celebrar en relativa intimidad, le pueda seguir un acto diferente, en el que se amplíe el espectro de las personas asistentes, conviene recordar la necesidad de construir o habilitar en las ciudades una red de espacios rituales.

Ésta ha sido la razón de evocar el uso, o la adecuación, de edificios singulares: GOIKOA, por ejemplo, entre las construcciones civiles existentes ya; la iglesia de SANTA MARÍA, en la Parte Vieja de Donostia; u otras iglesias desacralizadas, o que se pudieran desacralizar, como la iglesia de ZORROAGA en Donostia también, por seguir citando algunos ejemplos. Todo ello, claro está, si la demanda social lo estimara conveniente.

Debido a la exigencia de conocer en detalle la estructura y el uso de las ciudades y de los montes y pueblos de E.H., también, el lector apreciará que he desistido del empeño

de cubrir con ejemplos la totalidad del territorio, y, simplemente he abordado algunos casos posibles en Gipuzkoa, y más concretamente en Donostia, mi ciudad.

Siguiendo pues por esta senda reduccionista, al preguntar a parte de mis conciudadanos y conciudadanas cuáles serían en su opinión los lugares, en general abiertos, adecuados para reunirse para celebrar el acto de recuerdo-homenaje-despedida de las personas queridas, los lugares que con preferencia se han nombrado son los siguientes:

- Los *ATRIOS* de las iglesias.
- La *KAIARRIBA*, cerca de la rampa del muelle.
- La terraza del *AQUARIUM*.
- La explanada de *ELKANO*, en el Paseo Nuevo.
- La explanada de *EL MATXO*, en el Castillo.
- *ANOETA*, junto al campo de la Real.
- El Parque *CRISTINA ENEA*.
- El museo de *SAN TELMO*, o la plaza *ZULOAGA* junto al museo.
- El palacio de *MIRAMAR* o sus jardines.
- El palacio de *AIETE* y sus jardines.
- Los espacios de las *UNIVERSIDADES*, por dentro, en sus *AULAS MAGNAS*, o en sus *JARDINES*.

Con formato un poco diferente, una alternativa posible podría consistir en fomentar el reencuentro de familiares, amigos y amigas al pasear por esos recorridos cardiovasculares que cada vez son más frecuentados por las personas aquejadas de alguna dolencia cardíaca, y que están recomendados desde la Policlínica de Gipuzkoa.

Otra alternativa podría ser organizar cenas de recuerdo-homenaje-despedida, al modo a como se organizan «cenas-tertulias culturales» en un pequeño pero especial restaurante de Donostia, el *Tedone*.

Sin embargo, la idea de utilizar estos espacios, habituales para el paseo o para la reflexión al pasear, no es del agrado de todos. Porque tengo en gran estima su opinión, tomo en consideración el comentario de Joaquín:

Joaquín: «Pero yo no creo que se pueda afectar a un espacio público abierto con cargas de ese tipo... Yo no comprometería espacios que tienen su vida...

A mí, como usuario de la ciudad, no me gustaría ir allí y encontrarme con un funeral. No me gustaría nada. Habrá que hacer espacios adecuados..., abiertos o cerrados.

Claro, es que a mí no me importa nada que los funerales se hagan en espacios religiosos; sí, bastaría, simplemente, con que en los espacios religiosos, que son los mejores, y que ya están ahí, y que están infrautilizados, pudieran prescindir de los símbolos religiosos..., ocasionalmente. Eso me parecería lo ideal: que se levantara un telón, y ya está.

La abadía de San Telmo, por ejemplo, es maravillosa, y no es un espacio religioso. Y Santa María y San Vicente, todos éstos, pero lo que pasa es que todos éstos siguen teniendo una connotación religiosa, una simbología... A mí, la utilización de espacios religiosos me parecería bien, utilizar los espacios religiosos me parecería como más sensato.

La abadía del museo de San Telmo me parece estupenda. Tiene un claustro delante, una entrada directa, un espacio imponente, entra gente, incluso los frescos no tienen sentido religioso».

Entre la relación a todos estos espacios citados, los atrios de las iglesias son de mi especial predilección. Yo he jugado en el atrio de Santa María; he visto exhumar cadáveres, muchos cadáveres bajo sus losas; están en sitios bonitos de la ciudad, etc. Además, ofrecen, para quien lo desee, una muestra vindicativa de una mejor alternativa: la utilización de la propia iglesia para la práctica ritual de la despedida-homenaje-recuerdo de las personas queridas.

El acto de recuerdo-homenaje-despedida, que no pudo ser

Al evocar todas estas cosas he recordado el funeral de mi *aita*, que se celebró en la iglesia de Santa María, junto a la casa donde él nació en 1910 y falleció en 1980. Fue un funeral muy bonito; le quería mucha gente y la iglesia se llenó. Recibimos muchas muestras de adhesión, y tal fue la afluencia de gente a la iglesia, aquel 3 de Agosto, que uno de los asistentes tuvo el salero de anunciar que, con aquella ocasión, se había adelantado la Semana Grande de Donostia.

Se ha dicho que en muchas culturas se da una casi imposibilidad de pensar en cuestiones hipotéticas, de pensar en condicional⁸⁶, pero yo voy a hacer la ficción de suponer, *aita*, que ahora estamos en la celebración de tu ritual de despedida.

De entonces, recuerdo que un sacerdote, que apenas te conocía y tú apenas conocías, dijo que habías sido un buen padre y un buen esposo, y dijo también que es necesaria una resignación cristiana para aceptar la muerte, pero que no nos preocupáramos, que más tarde vendría la resurrección y nos volveríamos a ver...

En mi opinión, no fue la despedida que tú te merecías. En concreto, ni nosotros, los que te queríamos, entendimos lo que el sacerdote dijo⁸⁷, ni tú, estoy seguro, lo hubieras entendido. Aquello no fue un acto coherente con tu vida, fue un pegote que se hizo, que hicimos, tras tu muerte.

Nosotros, sus hijas y su hijo, no le dijimos nada. Lloramos un poco y fuimos meros observadores, pasivos, de lo que pasó. Hoy, al describir los casos que he narrado, al escribir este libro, he sentido la necesidad de decirle algo; he pensado en algunas cosas que

⁸⁶ Nigel Barley, en lo que se podría considerar un manual imprescindible para el antropólogo al iniciarse en el trabajo de campo, *El Antropólogo Inocente*, así lo plantea al hacer referencia a los *Dowayo* del Camerún. Describe la casi imposibilidad de hablar con ellos en sentido hipotético, en condicional, en base al siguiente diálogo:

«- ¿Si usted tuviera una hermana que se casara con un hombre, ¿cómo llamaría...? –empezaba yo.
- No tengo ninguna hermana.
- No, pero si la tuviera...
- Pero no la tengo. Tengo cuatro hermanos». (Barley, 2005:118).

⁸⁷ Quiero dejar constancia de que cuando, en este caso, utilizo el genérico de la tercera persona, estoy manifestando solamente mi opinión personal, que bien podría diferir de la opinión de mis hermanas, por ejemplo, más predisuestas a entender mejor el mensaje religioso.

me gustaría decir a mi *aita* (no me atrevo a decir que me hubiera gustado decirle, porque entonces no sentí esta necesidad).

Ahora, al pensar el discurso que me gustaría hacerle, he imaginado el lugar donde se las diría, y este momento de ficción lo he situado en un espacio-ficción, todavía, en el palacio Goikoa de Donostia, y le hablaría de algunas cosas que eran muy importantes para él.

En concreto, *aita*, te hablaré de: el dique, en el muelle, donde, por una trastada que hiciste montado en tu bicicleta, un viejo –decías tú–, se cayó al agua al cruzarte con él sobre la puerta flotante que cerraba el dique; te recordaría historias de la *Santa Bárbara* y del *Gran Sol*⁸⁸; de alguna conversación que tuvimos en la *Moila Punta*, cuando, siendo yo estudiante de ingeniería, me preguntabas cómo se hacía el proyecto de un barco, uno de aquellos barcos de bajura que tú tan bien conocías; de las maniobras de entrada de los *Cementos Rezola*; de Mariano Arrate, el de la grúa, que, de lo fuerte que chutaba cuando era futbolista, se decía que había matado a un portero; del buzo Mancidor, tu amigo; del Castillo; de los cuentos que inventabas, de pescadores pobres que se ahogaban, y que nos hacían llorar; del *Agustinatxorena*, el barco que compraste, sin apenas dinero para pagarlo, que algún disgusto trajo a casa; de la *txikarra* que hiciste a la escuela, al colegio de San Antonio decías, cuando se hundió un velero en la Concha, etc. Todas estas cosas te alegrarán, *aita*, aunque las del *Agustinatxorena*, un poquito menos.

Sin embargo, *aita*, también te hablaré de cosas tristes: de la crisis del bacalao ¿Te acuerdas?; recordaremos, porque lo hemos superado ya, aquellos momentos de abatimiento que viviste cuando, por esa manera valiente de actuar en los negocios, te arruinaste, y trajiste a casa, donde antes habías traído muchas alegrías (y dinero), tristeza, porque todos, pero la *ama* más, sufrimos con aquella ruina económica, de la que también saliste a flote, y recuperaste el ánimo de salir de nuevo a la calle, a pasear y a saludar, y a recibir el saludo, muchas veces afectuoso, de aquellos acreedores que se quedaron un poco colgados a causa de la ruina que provocaste, sin querer...

Tengo duda acerca de si hablarte o no de la guerra –nunca le llamaste civil–. A muchos gudarís, de tanto como sufristeis, no os gustaba recordarla. Los perdedores, como tú y tus amigos, los del PNV, os quedasteis casi-mudos; por eso, para no incomodarte con estos recuerdos, te hablaré bajito al recordarte con qué pena viviste el 13 de septiembre, cuando entraron los franquistas en Donostia, y tú no te escapaste –porque se decía que tomarían represalias con tus *aitas*–, y de la aversión que te producía que el día de Santiago fuera festivo para la Iglesia, con quienes, de verdad, no te llevabas demasiado bien. Recuerdo que nos contabas que Pío XII había bendecido, desde la distancia, a las tropas de Franco. ¡Eso no te gustaba nada!

Al hilo de estas cosas, recordaría que, además de trabajar mucho, hiciste muchas cosas más. Bailabas, remabas, fuiste tantas veces a Cardiff (33 veces solías decirnos)... Me acuerdo de lo orgulloso que estabas de haber estrenado la *Espatadantz*a de *Amaia*, de

⁸⁸ *Santa Bárbara* y *Gran Sol* han sido dos embarcaciones, a motor, que durante muchos años hemos utilizado la familia. Bárbara era el nombre de nuestra *ama*, y el *aita* solía ir a pescar chipirones. Un amigo asturiano del *aita*, Honofre –le llamaban Blancanieves–, al *Gran Sol* le llamaba «*Faifumo*», debido a la gran cantidad de humo que echaba.

Guridi. Como no recuerdo dónde fue, te pediría que nos lo recordaras; para algunas cosas, éstas entre ellas, tenías buena memoria. Luego, te recordaría que habías ganado, en Barcelona, el campeonato de España de remo en *canoé*, en 1935. Sé que recordar aquél acontecimiento te ponía muy alegre, porque ganaste el campeonato, pero te provocaba también una gran tristeza, porque la hubieras canjeado por una copa que dijera «Campeón de Euzkadi» (te lo he escrito con Z, porque decías que siempre se había escrito así, y el cambio de la Z por la S no te gustó demasiado).

Te contaría que lo que tú querías entonces, ahora hay muchas personas que lo desean tener: Federaciones vascas. Estoy seguro de que te manifestarías con ellos, porque tú también estarías a favor de que Euzkadi tuviera sus federaciones deportivas, ¿verdad? No te hubiera pasado aquello que te hicieron. ¡Tendríamos una gran copa en una vitrina, en lugar de aquella que te dieron, que además era excesivamente pequeña!

Pero sé que tu mayor pena fue que no pudiste ver realizado tu sueño de «*Gora Euzkadi Askatuta*». Sé que sabías que esto era más importante que lo de las federaciones, y por eso te entristecía la lucha entre hermanos, decías.

Te he dicho que estoy situando tu funeral en el palacio Goikoa (¡Olvídate del Gobierno Militar, no te enfades!). Nos hemos reunido tus seres queridos y amigos (hay muchos) por la simple razón de que te queremos, de que tu vida ha sido importante para los que estamos reunidos, para testimoniarte ese cariño que te tenemos. Al pensar en el sitio elegido para celebrar *tu* acto de recuerdo-homenaje-despedida, te veo a gusto en el lugar que hemos elegido: en el palacio GOIKOA que hemos rescatado; en el Muelle; junto al Castillo; en la Parte Vieja, en tu barrio, allí donde naciste y viviste tu vida, porque el Muelle y la Parte Vieja fueron tu territorio. Incluso creías que, cuando tú no estuvieras ya, todo ello funcionaría distinto; en parte creías que la Parte Vieja y el Muelle (nunca le has llamado el Puerto) funcionarían peor sin tu presencia, de hecho creías que no podría funcionar en tu ausencia, porque imaginabas tener una especie de derecho especial, un «derecho sentido», mayor que el derecho que en ese territorio pudieran tener «los de fuera», los de Amara o los de Gros, por ejemplo.

Te diría, para darte un poco la razón, que, al menos un poquito, sí era tuyo, y que de verdad ejercías algunos derechos especiales (creías que el vigilante de obras públicas del puerto, y antes el sereno, estaban para cuidar tu coche, cuando apenas había coches en el muelle, y creías también que tenías derecho a atracar o amarrar la *Santa Bárbara* o el *Gran Sol* en cualquier parte del muelle. Pero ahora te darías cuenta de que el muelle, aún sin ti, sigue funcionando, aunque eso sí, te haré la confidencia, funciona un poquito peor. Funciona peor porque ha perdido su carácter y, en cierta medida, se ha convertido en un puerto desnaturalizado. Ya no es el puerto natural y funcional que era cuando tú lo viviste, cuando vosotros, los del muelle, podíais usarlo, y el muelle tenía tanta actividad. Imagino, porque nos lo contaste muchas veces, el muelle de los 1920, cuando el dique funcionaba para mantener un nivel de marea constante que permitiera la estancia a flote de buques de «gran calado», porque los veleros, que eran los barcos habituales, siempre han sido buques de gran calado y peligrosos al varar debido a su gran quilla, y recuerdo ese muelle tanto por lo que tú nos contaste como por las fotos, ¡qué fotos tan bonitas!, que recoge Rafael Agirre, ese donostiarra que tanto sabe de regatas, de puertos, y de em-

barcaciones vascas. Pues ahora, *aita*, ese puerto, el muelle de Donostia, es como de papel y cartón, ya no hay embarcaciones vascas –ésas que, aunque estés en otro continente, las podrías reconocer por sus formas, por sus colores, por la manera especial de su jarcia... Ahora, apenas hay barcos de pesca; apenas hay nada...

Ahora, casi casi, sólo hay barcas. ¿Te acuerdas cómo distinguíamos a los terrestres que no sabían diferenciar lo que era un batel de lo que era un bote, y que a todo le llamaban barca? Pues ahora sólo hay barcas de plástico, todas hechas a troquel, todas iguales. Te acordarás de las motoras que hizo Garin, el gran artista que era Garin, en su astillero, al lado de la iglesia del muelle, en aquella esperpéntica exposición del año 1957. ¡Qué bonitas eran! Pues ahora el muelle, salvo excepción de los botes de Mikel Enparantza (siempre ondea la bandera de Navarra) y el de Pickwick, sólo tiene embarcaciones vulgares. Son «no-embarcaciones», pues no traen ningún recuerdo, no evocan nada, no están en nuestra historia, no interaccionamos ni con esas embarcaciones ni con el uso que se hace de ellas. ¿Sabes que, además, el muelle ahora es privado? Bueno, técnicamente no es privado, es público, y a principios de los 80 fue transferido al Gobierno Vasco, al no ser puerto de interés general, pero sólo lo pueden utilizar unos cuantos. Los que están en una lista que apenas se mueve; sólo ellos.

Y siguiendo con mi paseo imaginario por el muelle, largando mi mente de sus amarras, desde ese poder de evocación que para mí *ya* tiene GOIKOA, me vienen otras ideas que sé que te interesan. ¿Te acuerdas de la escuela del muelle, adonde yo fui hasta los ocho años? ¿Te acuerdas de aquél maestro genial que se llamaba D. Manuel Bayón⁸⁹?

En aquella escuela yo aprendí a leer y, como premio, me dieron aquella primera enciclopedia que todos hemos tenido. Tú en cambio, que eras un buen mecánico, al menos una vez al año ibas a examinar de mecánica a los jóvenes que querían sacar el título de motorista en la flota de bajura. Creo que eras un coladero, y recuerdo que nos contabas que cuando el comandante de marina, que también era miembro del tribunal examinador, reprendía a alguien para que se expresara mejor en español –en cristiano nos decías que decía–, tú en cambio, le dabas muy buena nota, y decías ¡qué tiene que ver hablar bien con saber de motores!, pero en el fondo tu buena predisposición era porque veías que por hablar en euskara se les trataba peor, como si por eso fueran ignorantes.

Creo haber oído a la *ama* que, como solías ir de traje y no tenías demasiados –de eso estoy seguro–, te decían el hombre del traje marrón, pues ése era el color del único traje que tenías entonces. De los que sí tenías, y muchos, eran buzos. Cantidad de buzos

⁸⁹ Era un maestro excepcional. Venía a la escuela en bicicleta. Él nos enseñó a leer, a marear la rosa de los vientos, y nos habló de la EPACTA, aquél procedimiento (luego lo he visto publicado por él mismo en una pequeña obra de capacitación profesional del pescador, y que ahora no sé precisar con mayor rigor) que posibilitaba a los *arrantzales* y marinos a estimar la altura de la marea, cuando el conocimiento de la marea era muy importante para poder entrar en puertos de marea (casi todos eran puertos de marea; es decir puertos en los que había que entrar con marea alta). El método de la EPACTA permite conocer la situación de marea de un día cualquiera, en base al conocimiento preciso de algún día anterior y extrapolar en base al conocimiento que tenían de las fases lunares. Recientemente, a modo de verificación del procedimiento de la EPACTA, he realizado un cálculo de marea en un día determinado y la aproximación ha sido razonablemente buena.

que no traías a casa a lavar de uno en uno, sino de tres en tres, cuando ya los habías manchado todos, trabajando en el taller, en Trintxerpe.

Una anécdota que recuerdo, en relación con esos buzos sucios que traías a casa, está relacionada con la Boni, la hermana de la Facunda. La Boni, trabajaba de interina en nuestra casa, y, claro, ella era la que limpiaba tus buzos, en la fregadera de la cocina, que luego tenía que limpiar sin más ayuda que aquella *sosa* que se utilizaba entonces, con un estropajo (bueno, el estropajo era para limpiar el culo de las cazuelas y la chapa del fogón, pero lo contaré aquí), que a veces era de cuerda de las cajas de pescado del muelle. Recuerdo, continúo, que la *ama* decía, ¡Ay, Boni, cuánto trabajo limpiar estos buzos! Pero ella, que era de buena pasta, decía: ¡limpiar es fácil, lo difícil es el trabajo que ha hecho el *nagusia* (el jefe) para mancharlos así! Así pues, la Boni siempre te echaba un capote.

Siguiendo en el paseo virtual por ese muelle que tú tan bien conocías, al pasar a la altura del monumento a *Aita Mari*, aquél pescador que el 9 de Enero de 1866 se ahogó en la Concha, cerca de la *Moila Punta*, tratando de salvar a unos náufragos, recuerdo que lo solías incluir en los cuentos que nos contabas, y que, como casi siempre eran tristes, lo he dicho ya, nos hacían llorar un poquito a las hermanas y a mí. En ese mismo sitio me sonrió, al recordar la explicación de un pescador del muelle que, con la llegada en los años 50 de los primeros turistas franceses, se atrevió a hacer de cicerone plurilingüe (francés, euskara y español), y le explicó a un turista francés que *Aita Mari* era «*el marín que se ahogó en la moilapunt*». Te he recordado esta historia porque a mí me la ha contado Todor, mi sobrino, pero que fue tu primer nieto. ¡A que te hace ilusión que te hable de él! ¡No sabes lo majo que está! No te lo crearás, pero ha cumplido ya 50 años.

Y ahora que he citado 50 años, cómo no acordarnos del día que tú los cumpliste. ¡Medio siglo!, solías decir. Lo celebrasteis (yo también me apunté) en *Euskal Billera*. Lo hicisteis a lo grande porque juntasteis la celebración de tres amigos el mismo día y echasteis la casa por la ventana. Bueno, en realidad no gastasteis tanto porque las langostas, ¡vaya piezas!, estaban mal pesadas, a vuestro favor, claro está, a través de aquellos amigos de la cuadrilla que eran transportistas, y que tantas gangas podían conseguir. No voy a citar sus nombres para no sonrojarles... En casa guardamos todavía (creo que cuando nos vayamos nosotros ya nadie las querrá, y las tirarán) las fotos de aquella cena. ¡Qué puros, qué Montecristos! ¡Qué copazas en la mano! ¡Qué coloretos en las mejillas! ¡Qué abrazos de hermandad! ¡Qué buen rollo, el del medio siglo...!

Como sé que te gustaba fardar de conocer los nombres de algunas partes del muelle, te voy a hacer un regalito. Para que te traigan buenos recuerdos, he coleccionado (me ha ayudado Trinidad) estos nombres, estos topónimos: *La Jarana*, *Tornazulo*, *Pixepel*, *Kamingantxo*, *Erdiko moila*, *Moila berria*, *La Lasta*, *Arkupe* (las Portaletas), *el Portaaviones*, *la Zurruna*, *Belartxo*, *el Lavadero*, *Askaleku*, *las escaleras de Franco*, *las escaleras Zabalas*, *las Pikaeras*, *la Rampla* (no le decíamos la rampa), y esto es más moderno, *la Universidad*, donde todavía hoy, cerca del portaaviones, en la *erdiko moila*, los veteranos, y los marinos de tierra, se juntan para hablar de las historias de la mar y de la pesca.

¡Qué bonitas eran las maniobras de entrada al puerto de los barcos grandes! La entrada del *Cementos Rezola nº 1* y del *Cementos Rezola nº 2* eran todo un acontecimiento. Su maniobra de entrada, principalmente el primero, que era el mayor, era preciosa;

tenían que largar una estacha a tierra, al bolardo de la *Moila Punta*, para forzar a que el barco virara⁹⁰. Además, estos barcos traían presagios meteorológicos: nos decías que el *Cementos Rezola nº 1* traía buen tiempo y el *Cementos Rezola nº 2* traía mal tiempo. Esto lo sabían todos los del muelle. También, de los *Cementos Rezola* intuimos cómo se podía sobrevivir con poca carne en el puchero, y ya no sé si lo veíamos o lo imaginábamos, qué más da, veíamos, creo, un trozo de hueso de oveja con poca carne adherida, *sesiña*, atado a una cuerda y colgando del frente del fogón de la cocina del barco, presto para ser introducido en el puchero, sólo un par de minutos, por supuesto, y reciclarlo así en días sucesivos, no fuera que una utilización más prolongada le diera *excesivo* gusto al guisote.

¿Y de Mariano Arrate, qué? ¡Vaya hombrachón!, siempre estaba en *La LASTA*, en la grúa del muelle, de la que era su encargado, cargando los sacos de cemento pero también descargando carbón, madera de eucalipto, adoquines, vigas de acero, etc., que los barcos llevaban o traían. Mariano Arrate, para nosotros, chavales de 10-12 años, era imponente. Nos contabas, *aita*, que había sido futbolista y que tenía tanta fuerza que había matado a un portero de un penalti. Esto ya sé que te lo estoy repitiendo, pero tú también te repetías mucho con esta historia, porque sabías que nos dejaba perplejos, entre la incredulidad y la creencia. Para nosotros era un gigantón, andaba lento y escoraba mucho con cada paso, y no podíamos quitar de nuestra imaginación al pobre portero muerto ante tal personaje. Casi casi, le espiábamos, le mirábamos a hurtadillas, tratando que él no nos viera.

Sin embargo, esto no era obstáculo para nuestras trastadas, pues incluso estando él manipulando aquella grúa gris, que echaba mucho humo, arrancábamos pelusilla de fibra de vidrio, sí, auténtica fibra de vidrio, algo parecido a agujas de cristal, para metérselas a las chicas por la espalda del escote. A aquello, nosotros los chicos, le llamábamos pica-pica, y el daño que hacíamos a las chicas era importante, porque en el cuello y espalda se les incrustaban aquellas agujas de cristal, que ¡ya lo creo que picaban!

En el muelle había gente que tú conocías bien. Estaba el buzo, Mancisidor, de quien se decía que era famoso en el mundo entero; que había hecho salvamento de buques hasta en Sudáfrica, y como era amigo tuyo, *aita*, solía venir, de vez en cuando, a cenar a nuestra casa. Él era de Zumaya, pero para nosotros era mejor que Julio Verne. En realidad era nuestro Julio Verne particular, y contaba, yo tendría doce años, que él, en los rescates de barcos que hacía, utilizaba la fórmula «no cure no pai⁹¹»; nos decía que muchos buzos se ahogaban porque se les cortaba la manguera de respirar, y que la presión que había dentro del cuerpo de un buzo podría hacer explotar un balón de fútbol.

⁹⁰ Aunque recuerdo cómo se hacía esta maniobra, recientemente he tenido la ocasión de recordarla en charla amistosa con mi cuñado Trinidad Vaqueriza, nacido en el muelle, que la recordaba con mayor detalle y bonitas anécdotas. Sin embargo, ambos hemos convenido que probablemente quien mejor podría recordar esa maniobra fuera Fernando Andonegi, que nació y sigue viviendo en la misma casa en que nacimos mi *aita* y yo, en la calle Puerto nº 19, él en el tercero, y nosotros en el segundo, un hombre que sin ser marino merecería bien el título de capitán terrestre e historiador emérito del puerto donostiarra.

⁹¹ Más adelante, estudiando las pólizas de fletamento, en relación a las condiciones que se establecían en el caso de la recuperación de un pecio, entendí la cláusula «no cure no pay», que vinculaba el pago del rescate al éxito de la operación.

Y hablando del buzo y de las obras que se hacían en el muelle, ¿te acuerdas de Pipo Ikazategi? Pipo era un empleado de Obras Públicas, y él solito se llevó, a remo, en un gran bote gris, todo el cemento y adoquines que se utilizaron en las obras de la Isla. Creo que fue a principios de los 1960, cuando se hizo la plataforma del bar y se alargó el espigón de atraque. Pipo exhibía los brazos más musculosos del muelle y, en su bote otra vez, cargaba todos los sacos de cemento que se necesitaban para reparar, y rellenar, el pantoque del muelle, porque el pantoque, allá donde se escondían las *kaguxas*, había que repararlo muy a menudo, para evitar que los muros laterales de los muelles se desmoronaran, y Pipo y el buzo Mancisidor, lo hacían. ¡Vaya espectáculo, ver bombear aire al buzo que estaba bajo el agua, metido en un gran traje hinchable, con una escafandra de cobre muy grande, con zapatos y un gran escapulario de plomo! El aire se bombeaba dando vueltas, a mano, entre dos hombres, Pipo y otro, al cochambroso compresor que había en una pequeña embarcación, también gris. Las burbujas de aire que salían a la superficie, de vez en cuando, en forma de borbotones, nos indicaban que el buzo seguía vivo, y nos señalaban, además, por dónde andaba.

Te diría que, al subir al Castillo, he pensado, *aita*, que el Castillo no era demasiado lo tuyo. Seguramente ha sido más importante para nosotros, tus hijas e hijo, porque nosotros, los chavales y chavalas nacidos en los 40, íbamos al castillo solamente por las tardes, acompañados de las *amas*, que no siempre de nuestra respectiva *ama*, sino con esas *amas* colectivizadas, que llamábamos *las madres* que podían ir: Lolita, Maitere, la Bixi, la Aurora (ésta pocas veces, porque era modista, muy buena por cierto, y tenía que trabajar en el taller de costura que tenía frente a nuestra casa), etc., porque nuestro grupo, los Erdocia, las Amunarriz, Arozena, Ituarte, Fagoaga, Laborde, Inas, Txema, Ángel, etc. funcionaba en red, estábamos conectados, vivíamos muy juntos, pero sólo en verano y en los días de semana.

En el Castillo, conocíamos la cuesta de la muerte, los retretes de Napoleón, la cárcel, el paseo de los curas, a continuación *lo blanco* (el paseo estaba asfaltado de color blanquecino), la casa del guarda, ... Cogíamos moras y hasta ciruelas, jugábamos a guardias y ladrones, al brilé, al pañuelito, hacíamos «tumbas», tapando unas hierbas cruzadas bajo un cristal de culo de botella, jugábamos a chapas, a cromos, a la cuerda, al pañuelito, a la *txiba* (Ángel tenía un *rompetxibas*)... Era nuestro barrio.

Pero ha habido cambios. Nosotros, los hermanos, lo hemos comentado hace unos días, conocimos dos piedras importantes en el Castillo, que tú, *aita*, nos enseñaste. Una era blanca, de granito, creo yo, en un murete, a dos metros de altura, en *lo blanco*, a continuación del paseo de los curas. Esta piedra, así aprendimos, era la de Jesús, y al pasar, solíamos besarla. En otra parte, por la subida de Santa Teresa, justo al pie de la verja de entrada, había incrustada en el suelo una piedra negra, como si fuera de basalto, que era la piedra del demonio. ¡Había que pisarla! Ahora, al tratar de recuperar estos recuerdos, al tratar de ver mi Donostia con unos ojos distintos, para contarte, *aita*, cómo está la ciudad, me he encontrado con que ninguna de esas dos piedras ha resistido el paso del tiempo. Ningún arquitecto o maestro de obra ha sabido entender que no eran sólo piedras incrustadas en la pared y en el suelo, que eran, principalmente, retazos de antiguas emociones y recuerdos. ¡Ya no están esas piedras, fíjate!

¿Te acuerdas, *aita*, de cuando nosotros, tus hijas y tu hijo, íbamos al Castillo muchas veces a recoger helecho, porque el helecho era necesario para conservar y dar buena presencia, de calidad y de frescura, a las langostas, xangurros y miseras que traía el barco de casa, el *Agustinatxorena*, barco que de verdad compraste sin entender mucho de la pesca? Porque tú eras mecánico y eras más terrícola de lo que querías admitir, y ese barco trajo a nuestra familia bastantes disgustos, pues era una bonita máquina de perder dinero.

Pero, aunque eras terrestre, de lo que hiciste una auténtica especialidad fue la manera en que inventabas los cuentos de los *arrantzales* del muelle. Tenías una gran habilidad para ponernos tristes y hacernos llorar a los cuatro, a Ramoni, a Isabel, a Maritxu y a mí (Lurdes todavía no había nacido), cuando nos contabas historias, creíamos nosotros, de una familia muy pobre muy pobre del muelle, formada por el padre, la madre y muchos hijos, en la que el padre era pescador y que, a pesar de estar el hombre muy cansado, o incluso enfermo, salía a la mar, en su pequeño *batel*, inclusive con un gran temporal, un temporal que intuíamos gigante, pasando las olas por encima de su *txalupa*, a traer comida para sus pobres hijos; pero un día, un fatídico día, siempre pasaba así, el *batel* se hundió en la mar, el pobre padre se ahogó, y los niños, desamparados, quedaron huérfanos de padre, sin nadie que les trajera comida, hasta que un día... Ya para entonces, los cuatro estábamos llorando y creo que tú pensabas que nos estabas inculcando buenos sentimientos hacia las familias pobres, hacia los huérfanos, hacia los ancianos, etc., de manera seguramente similar a como a ti te enseñaron.

Te gustaba la mar y sus historias. Recuerdo *aita*, que fuimos juntos, tú y yo, al cine Pequeño Casino, a ver la película *Moby Dick*. Sería el año 1957, yo ya tendría trece años y me habría salido de la época de los cuentos que te gustaba contarnos, y sé cómo disfrutamos viendo aquella aventura en la que un descreído capitán Ahab (Gregory Peck) moría, junto a toda su tripulación, en un acto de venganza sin límite, al tratar de matar la ballena que, anteriormente, le había mutilado una pierna. Era una película dura, muy dura, que narraba una venganza absoluta, contraria a cualquier reflexión religiosa, pero seguramente tú sólo querías que yo viera un cuento que me vinculara a la mar, que me transmitiera una parte de ese derecho sentido por los temas de la mar, que tú creías que nos correspondía. Tal vez echarías en falta que, en la película, no aparecieran niños que se quedaran huérfanos de un pobre padre pescador, para que pudieras incorporarla a los cuentos que te gustaba contarnos.

Aita, el acto en tu memoria que estamos celebrando en GOIKOA tiene que terminar, y yo también tengo que ir acabando con mis recuerdos, pero es tan bonito este sitio, está tan en tu salsa, que se me agolpan mil recuerdos, mil ideas.

Cuando tú te moriste no se practicaba la incineración de cadáveres, así que te enterramos en el panteón de la familia, en la calle San Rafael, de Polloe. Aprovecho para decirte que ahora, en Donostia, más de la mitad de los muertos son incinerados, y ahí anda la gente sin saber qué hacer con las cenizas.

Muchas personas han manifestado que, al morir, les gustaría que sus cenizas fueran desparramadas en el mar, y sorprende esto en personas que nunca se les ha visto vinculadas a la mar, que no conocen nada de la pesca, de los puertos, ni de los barcos, pero

que sin embargo mantienen un arraigo secreto con el mar. Así, el *Peine del Viento*, que tú justamente llegaste a conocer, se ha convertido en el lugar predilecto donde muchas personas aventan las cenizas de sus muertos, frente al mar, incluso con viento del noroeste, que es el habitual, pensando, supongo, que la mar guardará estos restos hasta que... (aquí empiezan las fantasías de cada uno, en base a sus creencias...).

Aita, pocas veces se tiene certeza absoluta acerca de cómo piensan los demás. Sin embargo, aunque de esto nunca hemos hablado, si hoy me tocara decidir el destino de tu cuerpo, creo que propondría que tus cenizas se esparcieran en el mar. Como sé que tenías dos amores, el muelle de Donostia y las feas aguas de Trintxerpe, entonces, propondría a la familia que te hiciéramos presente en esas dos aguas, porque éstos fueron dos lugares de tu predilección. Pero es que también eras pájaro de libertad, y sé que tenías poca paciencia para estar en un mismo sitio. En cuanto llegabas a un sitio, ya querías salir. Por eso, pienso que también el mar, el que se ve desde el Paseo Nuevo, pero lejos, sería un buen destino para ti. Por eso te veo también bien situado en la goleta *MARI*, que no conoces (te lo contaré otro día), pero que he contribuido a diseñar.

Es por esto que estoy imaginando que *MARI*, esa goleta que hemos proyectado Juanpa y yo mismo (insisto en el detalle, porque sé que recordarte que soy ingeniero naval te hace mucha ilusión), zarpara de Donostia rumbo norte y luego virara hacia el oeste hasta encontrarse con aquellas otras goletas, aquellos otros bergantines, que todavía podrían persistir en tu imaginación, y que en los años 1950 zarpaban de La Habana y llegaban a Donostia después de tantas singladuras, y cuyas respectivas posiciones se anunciaban directamente en el Club Náutico, escritas en una pizarra, con pizarril, claro está.

En esa singladura imaginaria que la goleta *MARI* realizaría, con parte de tus cenizas a bordo, ejerciendo la función del barquero Caronte con su barca, se cruzaría con esos buques que hacían la regata de La Habana a San Sebastián.

Estoy seguro de que a ti, en ésa tu última singladura, te hubiera gustado despedirte del muelle y de todos a los que quisiste, y, aunque cansado, aunque *hecho polvo, hecho cenizas*, nos dirías adiós. Y te estoy viendo *aita*, lo estoy imaginando, cómo navegando, al cruzarte con otros barcos, te saludarían, te montarían «babor y estribor de guardia», porque en la mar los buques se saludan y, a ti, *aita*, esos buques te rendirían honores, honores que te mereces.

Otras u otros, te despedirían más discretamente, desde tierra, viendo partir una goleta que evoca un pasado histórico; una goleta con todo su trapo al viento, incluso la *escandalosa*, esa vela que, como era antes, la hemos proyectado marrón-granate, fácil de teñir, como antes se teñían las redes y las velas, y verían, con los pies firmes al muelle, cómo en ese barco, una banda de música interpretaba aquella canción que tanto te gustaba y que, con muy mala voz por cierto, le dedicabas a la ama. ¿Te acuerdas de «...los ojos que lloran no saben mentir; las malas mujeres no miran así...»? Creo que era una de tus canciones preferidas. Te la dedico.

Pero fíjate, *aita*, que pensando en tu despedida, tan bonita, se me ha ocurrido imaginar que el *MARI* también podría servir para otras circunstancias, menos conciliadoras, menos amorosas que las que tú viviste. Imagínate que también podría servir para despedir al marido, tal vez querido o tal vez no-querido, a ritmo alegre de pasodoble, mientras

la viuda, desde tierra, al ver zarpar el buque con las cenizas de su marido a bordo, pudiera ocultar con rostro enigmático, al estilo de la Gioconda, una cara mitad pena mitad sonrisa, velando de esta manera si, en el fondo, sentía congoja por el compañero perdido o escondía la alegría íntima, aunque tardía, de verle partir con la música a tope con rumbo a lo lejos, desde donde le dejara la paz y tranquilidad que en vida le negó.

Pero tú que siempre fuiste optimista, que nunca se te ocurrió pensar que no tuvieras reservado un gran hueco en nuestros afectos, tú que te sentías querido, hubieras tenido la oportunidad de irte tranquilo, sereno, porque siempre supiste que toda la familia y amigos estábamos contigo, y, estando a bordo, como te gustaba mandar, tuviste tiempo de susurrar al patrón de la goleta que tuviera cuidado con la *Bantxa*, que había mar de fondo, aunque esto no fuera tan normal en Agosto, y que no convenía arrimarse mucho, para que los otros tripulantes y nosotros (siempre pensabas mucho en los demás) fuéramos más cómodamente; y luego, al pasar al través de la isla, entre la Isla y el Castillo, bastante antes de llegar a la *Pikatxia*, porque le dijiste al patrón que, durante un ratito, pusiera proa a Pasajes, que era otra de tus querencias, nos sonreíste a los de casa, porque te acordaste de lo que ni siquiera los geólogos y geógrafos saben, lo que solamente nosotros, los Olaizola de la calle Puerto, sabemos: que la Isla fue un trozo de tierra que aquél gigante *erraldoi* que venía de lejos, de muy lejos, desde el Este hacia el Oeste, necesitó entre zancada y zancada, al poner un pie en el Castillo y no darle el paso para llegar a Igüeldo, como tú le llamabas, en función a la grafía con diéresis de su nombre.

Y ya en el barco, *aita*, habrás olido a linaza, habrás sentido el olor de la velería⁹² de la calle Puerto, de enfrente de casa; en la velería de Tomás y su hermana Maritxu, y de aquella señora mayor, María, su madre, la de pelo ralo y blanco que lo recogía en un pequeño moño redondito. En *la velería*, casi siembre había tertulia y tú solías ir a veces, y yo me colaba contigo. Siempre olía a aceite de linaza; había ese olor característico que ya se ha perdido, aquel olor a pañol de barco, donde se guardaban las ropas de agua, las estachas, las lonas, las velas, las pinturas, las redes... Había olor a efectos navales, olor a mar. ¡Cómo se recuerdan aquellos olores! Son olores vividos, olores antropológicos, olores incrustados, aromas encarnados. ¿Te acuerdas, *aita*?

Bueno, no espero tu respuesta, porque esta ficción que he mantenido sólo está pasando en mi imaginación. Solamente ha sido una realidad virtual. Pero, en cierta medida, ¿no estamos rodeados de realidades virtuales que operan, que funcionan, que de verdad sentimos y, a veces, nos maltratan?

Bueno, otra vez, a mí me ha servido. Te he contado –me he contado– cosas que necesitaba contar y oír. ¡Ya está! Esto es parte del ritual funerario, porque en el ritual tienen una cabida especial los vivos, los que hemos venido a recordarte y a construir con unas pinceladas mal dadas el armazón que da trascendencia social a tu vida, porque estos recuerdos, quienes te queremos, los transmitiremos, tal vez, durante un par de generaciones. Luego...

⁹² En la calle Puerto, 22 se mantuvo, hasta los años sesenta, un taller de confección y reparación de velas, «La Velería», donde se hacían unas tertulias de hombres, hasta las siete de la tarde, para después ir, desde allí, a *chiquitear*.

Si a la *ama* y a las hermanas les pareciera bien, te echaría este mitin desde GOIKOA, y pondría, porque sé que te hubiera gustado, muchas *ikurriñas*, te cantaríamos el *Agur Jesusen Ama*, y te diría (esto es ya sólo de mi cosecha) *agur, agur betirako*, porque sé que ya nunca nos veremos, pero que te guardaré en mi corazón hasta el día que me muera. ¡*Agur, aita!*

Al redactar este hipotético ritual de recuerdo, homenaje y despedida a mi *aita*, he sido consciente de que su vida estuvo jalonada de acontecimientos; de que tuvo una biografía potente: le pasaron muchas cosas.

Someto el texto a ciertas reflexiones:

- ¿Por qué he dedicado el discurso a mi *aita* y no a mi *ama*? Creo que la respuesta podría estar en la aparente riqueza de sus respectivas biografías. A mi *ama*, externamente, le pasaron menos cosas de las de narrar. No tuvo cuadrilla siendo niña; no viajó, no tuvo oficio fuera de casa, no hizo carrera profesional... Trabajó y nos crió; mantuvo la casa abierta a todos nuestros amigos; era lista, muy lista, más que el *aita*; pero su biografía daba menos juego para el relato...
- Además, podría ser en el fondo la verdadera razón, la muerte de mi *ama* ha sido más reciente; ¿todavía guardo luto por ella? Creo que no hubiera podido despedirme, todavía, de la *ama*.
- He dado por supuesto que era un hombre bueno. Me parece que decirlo no era necesario...
- He supuesto que el trabajo, el euskara, Euskadi, el mar, etc. eran referentes importantes de su biografía.
- Al terminar el relato, constato que apenas he contado las cosas malas o erróneas que pudo hacer. Las he citado muy de pasada. Tampoco he querido recordarle la muerte de nuestra hermana pequeña, Lurdes, pensando, qué curioso, que le iba a entristecer.
- Tal vez he exagerado en el «lavado del muerto».
- En ocasiones, mientras escribía el texto, de verdad que he pensado que me podía oír, sentimiento éste muy contrario a mis postulados de razón.
- Tal vez, este relato haya podido cerrar mi etapa de luto, no solamente por él, sino con todos los muertos de mi familia. El de la *ama*, también.
- Por último, he pensado que este relato podría servir de guía a otros que se pudieran celebrar en nuestra sociedad, en Euskal Herria. De la ficción de este relato, que nunca ha existido, podría surgir, no obstante, un impulso para tratar de incidir en la transformación de la ciudad, de todas las ciudades y pueblos de Euskal Herria, para que adecuaran sus estrategias urbanísticas, y de servicios, a la práctica de un ritual mortuario civil; laico.

MUERTE Y RITUAL EN COLECTIVOS ESPECÍFICOS

Algunas personas, o grupos de personas, dedican un esfuerzo especial, casi la vida o lo más granado de ella, a acciones que tienen mucho de abnegación; ofrenda, sea religiosa o social; abandono del interés propio en aras a un interés más genérico, más social, etc.

Son personas que a lo largo de su vida destacan por la lucha de unos ideales que superan el ámbito personal, individual, y hacen de su actividad una misión que sobresale de los criterios estrictamente profesionales, pues a ese cometido, su cometido, le dedican una pasión que, en la mayoría de los casos, roza lo trascendente, algo que supera el ejercicio de un oficio.

Puesto que he tratado de inducir que la muerte, como acto de vida que es, es una parte del desarrollo biográfico, planteo también que la pertenencia a estos grupos o colectivos marcará ciertas características específicas al construir para sí mismas su ritual funerario, porque su pertenencia grupal les hace participar de premisas de una memoria colectiva.

En concreto, algunos de los colectivos que se podrían analizar, por poseer cada uno de ellos características específicas, son, entre otros:

- Los colectivos religiosos de sacerdotes, frailes y monjas.
- Otros colectivos no agrupados por elección, sino porque los avatares de la vida los ha reunido, en ocasiones a su pesar. Son las personas, por ejemplo, que viven sus últimos años en residencias de ancianos, y mueren en ellas.
- Ese grupo de personas que han hecho de sus vidas una dedicación especial a la política, pero desde la perspectiva de contribución altruista, no asalariada ciertamente.
- Los colectivos de literatos, artistas plásticos, músicos, etc., que, ya en el vestir, por ejemplo, nos transmiten algunos aspectos diferenciales, de su personalidad, de su mayor individualidad.
- Los colectivos de la enseñanza, la universidad principalmente, donde muchos y muchas profesores y profesoras han tratado íntimamente de transformar la sociedad, muy por encima de sus obligaciones contractuales.

Los colectivos religiosos

Al objeto de situar la reflexión siguiente, recordaré la historia, colectiva, de muchas mujeres vascas que optaron por ser monjas, por ser religiosas. En los años de la República las comunidades religiosas que operaban en Euskal Herria encontraron mayor amparo en Francia, y luego, durante y después de la guerra de 1936-1939, como consecuencia del auge de lo que llamaban *vocaciones*, muchas monjas vascas se fueron a Francia. Allí trabajaron, allí vivieron, y allí han muerto, o, casi con certeza, allí morirán, porque en el fondo eran emigrantes que se integraron donde su comunidad religiosa dispuso.

Así lo interpreta Pierre Landhe, quien, en el cuarto capítulo de *La Emigración Vasca*, asimila la trayectoria del misionero/misionera a una forma de emigración: «esa original forma de los movimientos migratorios: las misiones en países lejanos... Una emigración por convicción, de adolescentes, que se iban de casa para siempre creyendo en otra vida en el sentido más literal». (Sarrionaindia, 2012:35).

Una de esas monjas fue mi tía, Lutxi antes de irse al convento, sor Alberta cuando profesó. Sor Alberta, que nació en Donostia en 1909, falleció en Lectoure en 1995. Con unos días de antelación, las monjas nos comunicaron que había tenido una recaída y que, aunque no era inminente un desenlace, no estaba bien. Si bien sus familiares manteníamos una muy buena relación con la superiora y otras monjas del convento –muchas de ellas vascas–, constatamos que nuestra presencia, la presencia de la familia, no era demandada, ni esperada. Sabían lo que había que hacer y, cuando falleció, le hicieron un funeral en la capilla del convento y la enterraron en el cementerio del pueblo, en el cementerio público de Lectoure.

Ahora, al cabo de casi 20 años de su muerte, y posiblemente influido por el desarrollo de este trabajo, he sentido el deseo de visitar nuevamente su tumba, y de visitar su convento, con cuyas monjas siempre mantuvimos una relación fluida de visitas, incluso después de muerte la tía, aunque interrumpida unos cuantos años después.

Tratando de explicarme el porqué de esta visita, no he encontrado un motivo claro. Es un trabajo de campo, pensé, y sin más desarrollo, nos fuimos, mi mujer y yo.

En el convento encontré a 34 monjas: Una, la más joven, una mujer italiana de 49 años; todas las demás por encima de los 70, y la mayor de 102 años. Todas estaban esperando a morir. Muchas de ellas eran ya seniles, y como algunas nos recordaban se mostraron muy contentas de vernos. Algunas de ellas, debido a su situación, nos repetían mil veces las mismas preguntas. Otras nos preguntaban por nuestra tía; decían que hacía tiempo que no la veían; una de ellas nos preguntó cien veces si habíamos ido últimamente a su pueblo, a Cintruénigo, en Navarra.

En la superiora, sor Alice, y en algunas otras monjas que todavía se encuentran bien, se entreveía la carga y la responsabilidad de gestionar el destino de tantas monjas en esa fase en que la muerte se hace presente en esa comunidad que, desde hace ya bastantes años, ya no tiene *misión externa* –cuidadoras de hospicios, principalmente– que cumplir, pues, dicen ellas, ya no tienen vocaciones, ya no hay monjas jóvenes.

Esperan la muerte al modo a como P. Ariès describe la «muerte domesticada». Sin oponerse a ella, sin ninguna resistencia. En simplicidad. Sin el desgobierno que podría

ocasionar una «muerte de otra», y, menos aún, sin el mayor caos, que en esa comunidad supondría vivir la «muerte propia». Esperan la muerte con la resignación de quien, a lo largo de tantos años de obediencia, ha hecho suyo el despego por la propia vida. Despego que han llevado a cabo en temas también capitales, porque, si bien es cierto que *morir* es radical, también resulta substancial desprenderse en vida de su familia, de su identidad nacional, de su condición de mujer, y de las otras cuestiones afectadas también por el resto de sus votos.

Y del mismo modo que en vida formaron comunidad, «comunidad en vida», ahora quieren también formar «comunidad de muerte». Es la misma idea que expresa Joseluis, ese sacerdote que tantas veces he citado, cuando, al reflexionar acerca de la incineración y el destino de los restos mortales fuera del cementerio, plantea esa idea de comunidad cristiana, también tras la muerte. Vivir en comunidad y seguir reunidas en comunidad tras la muerte, con toda la carga simbólica que esto representa.

Las monjas de La Providencia, pues de ellas se trata, están cerrando todos sus conventos, sólo les quedan sus «casas de muerte» (de retiro, dicen ellas), pero todavía evocan los hospitales que fundaron, en España, en África... Una de ellas dice: ¡Yo he estado 50 años en Benin...!

Allí mismo, en Lectoure, antes tenían, además del convento, un gran noviciado, y un grandísimo hospital y hospicio, donde cuidaban, entre otros, a numerosos republicanos vascos y españoles. Ahora, han cerrado todo; ya no cuidan a nadie, se cuidan a sí mismas, y han vendido el noviciado —estaba vacío, dice la superiora a modo de justificación— para financiar las obras de adecuación de su convento a una especie de hospital para ellas mismas. Dicen ellas que, ahora, puesto que estamos haciendo las obras de habilitación, estamos convirtiendo el convento en hospital, porque nos hemos hecho mayores y necesitamos más medios. Alguna es ciega, varias padecen de Alzheimer, dos están permanentemente encamadas, muchas tienen movilidad muy limitada. Solamente unas pocas están en condiciones de cuidar de las demás.

Ya no tienen *misión* externa que realizar. Su misión es ahora ayudarse a morir. De alguna manera, están ya experimentando una especie de «muerte social», tanto a nivel personal, como a nivel colectivo.

Y al ver avanzar las obras de su convento reconvertido ahora en *su* hospital, saben que su estancia allí será corta. Sienten la muerte próxima y saben que su destino, el destino de su cuerpo con mayor precisión, tras esa muerte domesticada que ellas practican, les llegará sin estridencias, como corresponde a su situación de personas ya muy mayores, que han ofrendado su vida en beneficio de los demás, suponen; que sus cuerpos se enterrarán en el sencillo panteón que la comunidad tiene allí mismo, en la vega del río *Gers*, en Lectoure, su último destino, aún cuando algunas de ellas recuerdan que han sido —que fueron— «madres fundadoras⁹³»; que abrieron colegios, hospitales, conventos... Pero ahora son viejas —lo dicen ellas— y esperan la muerte con calma, con resignación. La esperan, considero, porque no se atreven a llamarla, aunque la desean pronto, sin excesivas demoras, ya.

⁹³ Mi tía solía recordarnos que ella había fundado la *casa* de Montemolín, en Badajoz, allá por la década de 1950.

Y de su propio funeral y enterramiento hablan poco. *Saben*, lo conocen perfectamente, lo han incorporado a su sentir, lo han encarnado, qué ritual se les aplicará. Sencillo, sin desentonos, sin demasiado llanto, siempre el mismo, siempre repetitivo; con la lógica del ayer tú, hoy yo; con sus hermanas de religión –dicen ellas–. La familia detrás, y, si no está, no importa; no es necesaria, no se la espera, repitiendo un comentario anterior. El entierro, muy sencillo; alguna flor de su propio jardín (que antes, cuando eran más jóvenes, tan bien cuidaban, y que ahora está feo, pues no recibe apenas cuidado, porque las monjas no pueden...); serán, pues, flores naturales, y no de plástico, como tanto abundan en otros panteones.

No, las monjas no ponen flores de plástico. En ese sentido no sienten temor a lo que otros puedan decir. Han abreviado tanto el protocolo que nada sobra sobre el panteón, pues nada hay sobre él. Tampoco ponen los nombres de sus difuntas sobre las lápidas. Tal vez esto de «no aparecer, no figurar» les importe poco, porque, ya antes, al hacer los votos, perdieron su nombre. Les cambiaron por otro más acorde con su nueva identidad. ¡Era una renuncia! Pero las renunciadas, ¡ay, la obediencia!, casi nunca van solas, y al renunciar a su nombre renunciaron, también, a su País, a su Tierra. Creen ellas que se hicieron universales, ciudadanas del mundo; lo cuentan con orgullo. Yo he visto, me refiero a algunas monjas euskaldunes, que se olvidaron de su país, de su lengua, de la comunidad social y cultural de sus padres, en una especie de anomia que les hizo sustituir lo que eran por algo que solamente intuían, pero donde no mandaban.

Cambiaron de comunidad, y ahora su deseo consecuente es vivir en «comunidad mortuoria», completando esa especie de destierro en que vivieron, aunque en ocasiones sin darse cuenta, porque al entrar en el convento les derogaron su raciocinio; fueron, en parte, ideologizadas y raptadas, pues su vocación, que creían personal, pero de inspiración divina, les fue impuesta por ese poder casi sin límites que la Iglesia católica ejerció, y que ahora no funciona. ¡Ya no tienen vocaciones! ¿Qué es lo que ha cambiado, además de la presión exagerada hacia el modelo sacerdotal y de convento? Seguramente, los cambios sociales y culturales que anteriormente he comentado.

Desorientadas, rezan mucho, ven la misa que retransmiten por T.V.F. desde Lourdes todos los días a las 15.00. Hablan de sus respectivas familias (intuyo que tanto más cuanto más mayores son, en una especie de renacimiento cultural tardío) y supongo que casi todas exageran al contar que les ven mucho, que reciben muchas visitas. Al indagar en este sentido, se aprecia que no es verdad, que están solas; que apenas nadie les visita ya. A una de las monjas, de Palencia, le dije que qué bonita era Palencia. No le importó en absoluto el comentario. Me dijo que no recordaba nada de Palencia. Salió a los 15 años, de postulante, y luego se fue a Francia donde todavía vive. No volvió a Palencia porque sus padres murieron y su único hermano emigró a Basauri, que es donde actualmente vive. No le ha visitado nunca. No se han visto desde que salió de su pueblo, hace casi 70 años.

Cuando visitamos el cementerio, no sé lo que sentí. Una evocación de mi madre, su hermana, de sus otros hermanos, mi otra tía y mi tío, de su madre de Zaldibia, mi abuela. Pensaba más en Luxti que en sor Alberta. En su sepultura no había nombres, no me gustó. Me pareció excesivamente anónima la historia de una mujer euskaldun que se había sacrificado tanto por aquel pueblo. Recorrí todas las lápidas del cementerio,

pero no encontré ningún apellido euskaldun, a pesar de saber que allí había enterradas muchas monjas vascas

Pensé en la cremación; cada día me disgusta más la alternativa de pudrirme. Los relatos de la putrefacción del libro *Qué Muertos tan Simpáticos*, que entonces estaba leyendo, me impresionaron mucho.

He estado a gusto recorriendo espacios donde anduvo un miembro de mi familia. Desde allí, cercano a los restos de mi tía Lutxi (así le siguió llamando su hermana, mi madre), volví a recordar Zaldibia, Ataun, Zarautz..., a pesar de suponer (lo sabía con certeza) que ella se había distanciado de su País. Porque ni en Zaldibia, en el caserío *Zunzunegi* donde nació su madre, ni en Zarautz, en el caserío *Lakumia* donde nació su padre, ella supo descubrir el tesoro de tantos y tantos años de civilización. Creyó que se había hecho ciudadana del mundo, sin referencias más concretas a su historia, a sus ancestros.

Pero, yo, ¿por qué fui allí? No me puedo sustraer a la idea de que, cuando reflexionamos, cuando hablamos de la muerte de otras personas, estamos, en realidad, reflexionando, hablando de nuestra propia muerte....

Las residencias de las personas mayores

En las residencias de ancianos, qué obviedad, la gente es muy mayor, y la edad nos vuelve más insensibles ante la muerte. Además, debido a que en muchas ocasiones su convivencia allí está causada por razones de edad o dependencia, esas personas no tienen excesivas oportunidades de manifestarse, de sentirse comunidad. Son personas sin excesivas vinculaciones con los y las demás residentes.

En los últimos años he visitado con relativa frecuencia una residencia de ancianos. Tratando de hacer observación participativa, cuando un o una residente fallecía se podía apreciar poca emoción en las actitudes de sus compañeros y compañeras de residencia. Daba la impresión de que la gente de mucha edad se ha acostumbrado a vivir la muerte con naturalidad, pues no en vano casi todos los meses muere algún residente. Es, como en parte ya lo hemos visto en el caso de las monjas de Lectoure, como si vivieran la muerte al modo en que Ariès describe «la muerte domesticada». Sin apenas emoción, insensibles, como un acontecimiento que esperan en cualquier momento, al que ya están acostumbrados, porque en las circunstancias en que viven, saben que, más pronto que tarde, la muerte, su propia muerte, está al acecho.

Además, recordando ahora algunas conversaciones con una residente que yo quería mucho, mi madre política, sucedé que esa muerte, que sienten próxima, no les atemoriza, porque en parte la quieren para sí, si se dan buenas condiciones para morir. Por eso, la muerte no la viven como tragedia: esperan el momento; está *domesticada*; casi la desean, aunque ese deseo esté siempre mediatizado por sus convicciones íntimas, por sus creencias profundas, en muchos casos tributarias a su edad avanzada, por el fuerte arraigo de sus creencias religiosas y el miedo inculcado al más allá.

La muerte de una residente no altera, en absoluto, la rutina de vida en una residencia. Una pequeña sombra de discreción lo cubre todo, y, sin estridencias, desaparece

esa persona. A nivel colectivo, el orden no se altera; la vida sigue; no pasa nada. A nivel personal, todos y todas las residentes hacen sus cuentas... ¡Me toca pronto, piensan! ¡El siguiente, o la siguiente, yo!

Como es práctica en esa residencia, el domingo siguiente al fallecimiento de una persona se celebra, durante la misa dominical, un acto de recuerdo especial a la persona fallecida. Cuando falleció nuestra madre, acudimos, además de los y las habituales a esa misa, algunos de los familiares. El sacerdote, que era nuevo en esa residencia, porque el titular de la residencia es ya muy mayor y no celebra misa, y que apenas la había visto en una única ocasión anterior, citó algunas de sus «bondades»; sin mayor ceremonia, se repartieron recordatorios, con su foto y un texto sentimental acerca de ella.

En absoluto hubo referencias biográficas. Parece que a nadie le interesara saber quién había sido esa persona: de dónde era, qué había hecho en vida; cuántos hijos o hijas tenía; qué tal trascurrió su vida... Nada; solamente se dijo que era muy buena, incluso muy educada.

Acabada la misa, los familiares invitaron a una copa de cava y unas pastas, tratando todos de asumir que la muerte a esa edad, y en las buenas condiciones en que murió, era una buena muerte, y había razones para celebrar su despedida. Se suponía que las condiciones de su muerte fueron buenas, porque falleció a la semana de la caída que desencadenó su muerte. Sin embargo, yo, que la conocía, creo que su muerte fue excesivamente larga, pues duró tres años que ella misma hubiera deseado prescindir, si Dios lo hubiera querido.

La copita y las pastas agradaron a las y los residentes. Era un extra en la monotonía de sus vidas. Sus compañeras de mesa no soltaron una sola lágrima. Para entonces, para ese día, ya habían cambiado la composición de *su* mesa. La mesa de cuatro estaba completa, otra vez. Iba a decir que la vida seguía, pero no sería verdad: la vida estaba atascada; no había ilusión en aquellas vidas, no había pulsión por la vida; solamente había una gran «lista de espera» para morir.

La gente de la política, la cultura...

En Euskal Herria, éste es un colectivo muy importante, muy complejo además. Cuando fallece un miembro de la comunidad política, casi siempre muy implicados en cuestiones culturales, la movilización que provoca puede ser importante. No me estoy refiriendo, pues, en general, a los políticos profesionales, a los asalariados.

Además, en cierta medida, la gente de la política, de esa política que desarrollan desde la generosidad y el compromiso, más que desde el ejercicio de un oficio remunerado, actúa con discreción, acostumbrados a una larga tradición de anonimato.

Ya he anticipado algunas características del acto de despedida que se celebró, en el propio tanatorio, cuando falleció Joxan. Como él, otros muchos han recibido importantes testimonios de adhesión. Sin llamarle por su nombre real, citaré, a modo de ejemplo, el caso del supuesto Manuel., que murió muy joven, apenas haber cumplido los 40 años, hace ahora unos cuatro años.

Manuel era *dantzari*, escritor, investigador, filólogo, profesor y alcalde...

El acto de su despedida se realizó en un monte de su predilección, ante un grupo de unas 40 personas, emocionadas, con visibles lazos de pertenencia grupal; con frío, anoraks, hombres y mujeres principalmente jóvenes...

Toma la palabra Juan Miguel (también he trucado su nombre), una persona que podría ser considerada como muy importante en E.H. Adelantado en muchas facetas del espectro cultural, Juan Miguel, parco en comparecencias públicas pero reconocido en el mundo cultural y político, es cantante, poeta, ensayista..., pero sobre todo es poseedor de una gran sabiduría política.

Al construir el discurso de recuerdo-homenaje-despedida que dedican a Manuel, el orador alterna la dulzura, una inmensa dulzura, con el recuerdo de su obra, de su biografía.

En su discurso afronta la muerte, esa muerte radical que se ha llevado, para siempre, a Manuel. Aborda el tema al recordar cómo Manuel, conocedor de su enfermedad, ansiaba que la muerte, inevitable, llegara tarde. Sí, Manuel habría manifestado que le gustaría que la muerte le llegara tarde, cosa que no pudo ser, y quería además que le cogiera con buen talante... Parece, sí, que esto último sí que lo consiguió, y cuando Juan Miguel añadió, casi en verso, que no le extrañaba que la muerte hubiera llegado seducida por Manuel, los asistentes, todos y todas, compartieron una sonrisa cómplice, pues, parece ser, todos eran conocedores de las habilidades de convicción que Manuel tenía, porque las utilizaba, con respeto, en el trato con los demás, en el ejercicio de su trabajo cultural, en el hacer diario de su compromiso político.

Pero, transcurrida la parte del discurso que dedicó a esas virtudes de su amigo, con mayor solemnidad, si cabe, Juan Miguel apeló al valor de su obra. Recordó a los asistentes esa idea tan fructífera que apela a la trascendencia social del trabajo comprometido, del trabajo bien hecho. Por eso, les recordó que Manuel vive en nosotros y nos ayudará a seguir adelante en el recuerdo de la gran dimensión humana que tenía. Recordó que, sin él, sus amigos se habían quedado huérfanos. En euskara, le dijo también que le *vivirían* en los bailes, en la literatura, en sus publicaciones...; estarás entre los que vivimos... A todas estas cosas, a lo largo de este libro, he llamado trascendencia social, y podría ser oportuna la cita que adjudicada al escritor, filósofo, matemático, etc., del siglo XVII, Blaise Pascal, reproduce Antonio Aramayona en el nº 68 de la revista que edita la Asociación DMD (Abril de 2015): «La única pervivencia real es el recuerdo de las generaciones que siguen a la muerte».

En el acto ritual que le dedicaron había tradición, pero los elementos innovadores se desbordaban. Hubo frescura, dolor y pena, comunidad, compromiso, historicidad, afecto, montaña, cenizas, biografía, trascendencia, ideología...

Seguramente, estuvieron todos y todas las que tenían estar... Seguramente, no faltó nadie... Seguramente, la convocatoria la llevó el viento... Seguramente, la convocatoria no fue a través de la esquela.

Y, seguramente, la calidad del orador contribuyó a que el ritual que celebraron tuviera ese toque de autenticidad que reconforta a los y las personas dolientes.

La figura del orador es muy importante en este contexto porque, en cierta medida, con el acto de despedida se pretende exhibir una parte del poder del grupo que se reúne

y/o del más amplio que representa además, exhibiendo rasgos de una ideología que da notoriedad, que imprime consistencia al grupo. Efectivamente, en el trabajo de Leticia López-Mondéjar (2014), cuando la autora aúna como objeto de estudio los santuarios de una época muy pretérita con el poder ideológico, describe que «el control de la ideología se ha mostrado como una fuente de poder esencial en el marco de toda sociedad», y resulta notorio que el ritual, el ritual en general, siempre ha pretendido incrustar ideología. Continuando con su trabajo, se aprecia que la autora, tomando citas de otros autores, conviene en que el control de esa ideología que da acceso al poder es además ejercitado por las élites que llama dirigentes, y «plantea la importancia que tiene para éstas no sólo el control directo sobre los individuos sino el control de los pensamientos y deseos de los distintos miembros de una comunidad». (López-Mondéjar, 2014:159)

Y en E.H., si bien el poder es algo que no abunda en demasía, hay rescoldos de poder preservados por personas irreductibles, que aspiran a salvaguardar bases ideológicas sólidas en un reducto equivalente al de los santuarios descritos líneas arriba, pero que en la versión actual, tras XXV siglos de los sucesos que analiza esta autora, son santuarios imposibles de incluir en los registros arqueológicos materiales, pues son inmateriales. Son estos nuevos paisajes rituales, escenarios rituales, las campas de las montañas, o los rincones de la costa junto al mar, que son verdaderos santuarios, aunque evanescentes, donde de manera efímera se realizan las prácticas rituales que siguen a la muerte. E insisto en que esas campas, la campá misma donde se ha celebrado la despedida de Manuel, son santuarios que, en ese momento, concentran poder y emanan ideología, ideología de la resistencia también, porque, desde el clímax del ritual funerario que allí se está celebrando, se está expandiendo ideología, si somos capaces de entender que «podemos definir la ideología como la habilidad de un grupo de individuos para utilizar los símbolos culturales con vistas a ciertos fines diseñados intencionalmente». (López-Mondéjar, 2014:159).

Además, habiendo ya satisfecho la necesidad de repetir en reiteradas ocasiones que el proceso de morir, y el ritual que le sigue, son procesos culturales, resulta fácil convenir con la idea de que es posible, es conveniente además, crear símbolos que, en el fondo, son herramientas de poder. Por eso, cuando desde la reflexión, desde el profundo sentimiento de pertenencia grupal se reúne un grupo, la élite que lo preside, que dirige la acción, puede estar construyendo un nuevo orden social; puede estar transformando, o recreando, una nueva cosmología de la muerte, y de la sociedad principalmente.

Posiblemente, todo esto pudo pasar en el acto de recuerdo, despedida, y homenaje de Manuel, y en cada uno de los rituales funerarios de muchas personas, pero, sobre todo, de ésas que he agrupado en el epígrafe de estamos ahora analizando: la gente de la política, de la cultura..., porque, en ocasiones, las élites (y sé que con esto me meto en un berenjenal), tienen una capacidad de transformación social muy importante. Éste es el escenario en el que Juan Miguel desplegó, sin que apenas se notara, los valores que las élites culturales y políticas pueden atesorar.

En el mundo de los artistas, las formas pueden ser parecidas, porque, con relativa frecuencia, política, arte y cultura pueden estar incardinados en la misma persona.

Al escribir este trabajo, entre otros muchos artistas importantes, ha fallecido Nestor Basterretxea. Este tipo de personajes, tan famosos, movilizan la opinión pública de

manera parecida a como William Douglass describe, en su reconocido libro *Muerte en Murelaga*. Su muerte dinamiza casi todas las relaciones sociales y establece procesos de jerarquía y preeminencia, porque cuando las personas ilustres mueren se considera una cuestión de estatus estar cerca de ellas. Esta apreciación coincide con esa manera un tanto exagerada de decir que «todos quieren ser amigos del muerto».

Cuando muere una persona, artista y/o político que ha alcanzado notoriedad social, no son solamente sus amigos y amigas quienes le despiden o le homenajan, es la sociedad entera la que les despiden.

«La sociedad vasca despiden a Basterretxea en un funeral civil», es el titular de prensa que da la noticia del acto de despedida que se le dedicó. Estaban todas las personas famosas de E.H. Le dedicaron palabras de reconocimiento, le bailaron, le cantaron. También le dedicó un poema una de las plumas más valoradas en el escenario cultural de E.H., la misma persona que ya previamente hiciera algo similar en la despedida de quien he llamado Manuel.

Las pruebas de adhesión no se acaban en el acto; se multiplican en escritos de reconocimiento de su obra, que al morir el artista se hace más universal, más de todos, más colectiva. De hecho, parece que sucede algo así como una relativa expropiación de la obra. La obra realizada trasciende a la persona; se hace pública, y muchos sienten la obligación de propagarla, de socializarla. Incluso, pudiera sorprender, las referencias a la persona se minimizan: apenas hay referencias a la bondad, simpatía, empatía, etc. Prevalence la obra que, cuando el artista fallece, es patrimonio cultural, es de todos.

Una muestra de ello son las referencias abundantes en prensa e Internet. A modo de ejemplo, porque la descripción detallada sería excepcionalmente larga, citaré la dirección web de algunas de las referencias que se le han dedicado en la prensa generalista, cuestión ésta muy importante por el grado de divulgación que supone:

<http://m.noticiasdenavarra.com/2014/07/14/ocio-y-cultura/cultura/referentes-de-la-sociedad-vasca-despiden-a-basterretxea-en-un-funeral-civil>

http://ccaa.elpais.com/ccaa/2014/07/12/paisvasco/1405162287_442849.html?rel=rosEP

http://cultura.elpais.com/cultura/2014/07/12/actualidad/1405187083_617924.html?rel=rosEP

http://ccaa.elpais.com/ccaa/2014/07/14/paisvasco/1405365169_264411.html

Por tratarse de una persona importante, su acto civil de despedida, celebrado en la iglesia de Zorroaga, produjo el debate acerca de si la misma estaba desacralizada, o no. Esta cuestión, la idea de la desacralización, ya la he comentado en páginas anteriores, pero ahora cabe resaltar el impacto de actos como éste en el debate y transformación del discurso, en relación al ritual funerario civil. En esto, también, Basterretxea ha hecho una aportación al cambio, aunque manteniendo el sustrato que llamaría tradicional, porque desde una nueva perspectiva ya es alternativa en el modelo biográfico:

«Un coro de Bermeo, la localidad natal del escultor vasco, también ha querido estar presente para ofrecer su último homenaje al artista, interpretando un sentido *Agur Jaunak* que todos los presentes han escuchado puestos en pie.

Los restos mortales de Basterretxea han sido incinerados en la intimidad y su deseo era que sus cenizas fueran esparcidas en los dos lugares que marcaron su trayectoria: su Bermeo natal y el monte Jaizkibel, en Hondarribia, la población guipuzcoana en la que vivió y murió».

Al describir algunos de los episodios de estos rituales civiles, tengo la percepción de que el auténtico protagonista del ritual es la persona difunta, sin que ninguna jerarquía eclesiástica le usurpe protagonismo. Es una cuestión de matiz, pero considero que en el ritual civil se da una mayor igualación al supuesto rango de los asistentes. La preeminencia se discute menos; hay menos empujones para estar en la primera fila. La manera de distribuirse la gente que acude es más informal, hay más contacto físico, hay más abrazos... Hay, a alguien le podría parecer paradójico, más comunidad.

La Universidad

Podría suponerse que al colectivo universitario bien se le pudiera asignar una capacidad de impulso en el cambio social. Lo llevan predicando desde hace muchos años, muchos siglos.

En relación con el cambio en el ritual funerario, la gente de la universidad, con ser éste un colectivo excepcionalmente numeroso y diverso, se pueden apreciar formas que presagian el cambio. Un caso del que no daré referencias precisas, pues yo no estuve allí⁹⁴, pero que se cita como ejemplo de las cosas bien hechas, fue el acto de recuerdo-homenaje-despedida que se le dedicó, en el *campus* de Donostia, al profesor José Luis de la Cuesta. Fue un acto civil con gran participación del profesorado que le rindió homenaje.

Un caso emotivo que sí viví, «yo estuve allí», fue el que se le dedicó al profesor de antropología Joxemartin Apalategi. Fue mi profesor, y le recuerdo con cariño.

Con independencia del acto religioso que se celebró en la iglesia de su pueblo, Ataun, recuerdo otros dos actos de homenaje que se le dedicaron.

Del acto religioso recuerdo una cosa importante. La participación de su sobrino Ur, quien, con su discurso muy al modo de un «*in memoriam*», logró convertir la iglesia de Ataun en un lugar antropológico para todas las personas allí presentes, creyentes o no-creyentes.

En relación con los otros dos actos, uno se celebró en el salón del palacio de Miramar, en Donostia. Sus compañeros y compañeras, sus alumnas y alumnos, le dedicaron una glosa bonita de su actuación como profesor. Acudió también la familia, y el acto fue entrañable. Se habló, además de su bondad, que parece fue grande, de su investigación; de su compromiso con el euskara; de su devoción por Don Jose Miguel de Barandiarán; de su contribución al conocimiento de cuentos; y de muchas cosas más...

⁹⁴ Es una pequeña ironía respecto al «yo estuve allí» como criterio o fuente de autoridad en la descripción de hechos sociales. El interés metodológico por este tipo de cuestiones se lo debo al profesor Txemi Apaolaza, que tantas cosas me enseñó.

Semanas más tarde, el 11/12/2011, con motivo de la presentación de parte de su obra, se celebró en el salón del cine, en Ataun, un acto en su honor. Tuve la suerte, junto a la profesora Teresa del Valle y el profesor Juan Antonio Rubio Ardanaz, ambos de antropología, de participar en el acto. Allí se habló de Joxemartin, de él y de su obra, porque ambas son inseparables. En resumen, la universidad le recordó y valoró su trabajo; le dio un empujoncito a su obra, para que trascendiera socialmente, y en cierta medida contribuyera a cambiar la sociedad, como posiblemente hubiera sido su deseo.

Recientemente (2014), ha fallecido Alfredo Bayón, profesor ya retirado de la Facultad de de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Tras su muerte, sus amigas y sus amigos profesores acordaron dedicarle un acto de despedida, en su Facultad, su lugar natural.

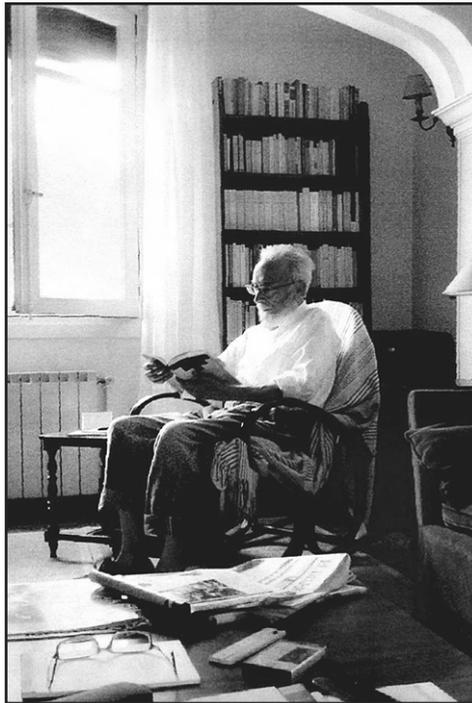
Acordaron, además, dar carácter formal al acto, tratando de adecuar la práctica ritual funeraria a un formato estándar que pudiera ofrecer la propia Universidad. Por eso, quisieron redactar un documento que, firmado por el Decano de la Facultad, se custodiara en la secretaría del centro. Posiblemente, éste es uno de los elementos diferenciadores de aquél acto: la posibilidad de constituirse en modelo, uno de los modelos posibles, para la celebración ritual de este tipo de actos en la Universidad.

Al transcribir el documento he omitido parte del contenido de sus anexos y sus fotografías. Editarlo completo, hubiera supuesto demasiado espacio en este libro.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO (UPV/EHU)

*FILOSOFIA ETA HEZKUNTZA ZIENTZIEN FAKULTATEA
EUSKAL HERRIKO UNIBERTSITATEA (UPV/EHU)*

EN RECUERDO DE ALFREDO BAYÓN



ALFREDO BAYONEN OROITZAPENETAN

**MEMORIA DEL HOMENAJE DE DESPEDIDA Y RECUERDO
CELEBRADO EN EL CAMPUS DE DONOSTIA/ SAN SEBASTIÁN
EL 8-4-2014**

Alfredo Bayón era profesor, ya jubilado, de Filosofía. Había ejercitado la docencia de las asignaturas de Ética y Estética, y falleció en su domicilio de Donostia el 1 de abril de 2014.

Nacido en A Coruña, Galicia, el año 1938, vivía en Donostia desde 1983, donde compartía su amistad con un grupo de profesoras y profesores. La noticia de su fallecimiento los convocó, y acordaron celebrar, en la propia Facultad, un acto de despedida, dirigido especialmente a evocar su recuerdo y a mostrar el cariño y aprecio que le profesaban.

Conocedores de algunos rasgos de su identidad, convinieron en celebrar un acto ritual de despedida bajo las premisas de la laicidad, la primacía de amigos y amigas, y un relativo ambiente amable, alejado del dramatismo, porque suponían que esto era en parte el reflejo de su biografía. Bajo estas premisas, elaboraron el guión del acto ritual que deseaban celebrar.

Comunicaron al Decano de la Facultad, D. Xabier Etxague, la intención de celebrar este acto y se le pidió que lo clausurara; se difundió entre amigos, amigas y profesorado, el lugar y fecha de celebración; se contrataron los servicios de Iñaki Alberro, concertista de Chelo; se decidió incorporar un pisolabis para “celebrar” el recuerdo de Alfredo; y se acordó pedir a Iñaki Olaizola para que condujera el acto, según el guión acordado.

DESCRIPCIÓN DE LA CELEBRACIÓN RITUAL

LUGAR del acto de despedida y recuerdo: Sala de Juntas de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Posiblemente, *su* “espacio antropológico”.

Fecha y Hora: Martes, 8/4/2014, a las 13.00

ADECUACIÓN DEL ESPACIO

Dada su característica de PROFESOR y MAESTRO, sus amigos y amigas han supuesto que, si algo es parte de su identidad, los libros, su despacho, la facultad, sus fotos, el botafumeiro, etc. son sus elementos más representativos. Por ello, al objeto de evocar su recuerdo se elige como lugar, su propia Facultad, y en la parte central de la Sala de Juntas, sobre una mesa, se disponen algunos de estos materiales. Se omiten las flores, se enfatiza en la música, y se abunda en los libros, su herramienta de trabajo y de disfrute.

COLOCACIÓN DE LOS AMIGOS Y AMIGAS ASISTENTES

Las personas asistentes al acto se colocan, de pie, contra las paredes de la sala, mirando al centro de la sala, hacia la mesa donde está el material biográfico de Alfredo.

Frente a la puerta, se colocan seis sillas, disponibles para las personas que las pudieran necesitar.

Junto a estas sillas, otra silla para el concertista de chelo.

De pie, junto al concertista, se sitúa el Sr. Decano de la Facultad y, en su turno debido, las personas que le dedican el homenaje de la palabra.

MÚSICA

La música era uno de los disfrutes de Alfredo. Iñaki Alberro, concertista de chelo, interpreta **tres** obras.

DESARROLLO DEL ACTO

13 10': Cuando los asistentes, de pie, se reúnen alrededor de la mesa, se interpreta la **primera** obra: "**LASCIA CH' IO PIANGA RINALDO**" (Handel, G. F.).

13 15': **PROGRAMA**: Iñaki Olaizola saluda a la asistencia y resume el contenido del acto que se va a celebrar (Erdera y Euskara).

Jaun andreak, egunon!
¡Señoras y señores, muy buenos días!

Ekintza honetan, Alfredoren oroitzapena izango dugu helburu.

Nos hemos reunido en este acto para festejar el recuerdo de Alfredo.

El programa consistirá en:

* Txemi Apaolaza le dedicará el "*In memoriam*".

Txemi Apaolazak "in memoriam", irakurketa bat, eskeiniko dio.

* Mariluz Estebanek eta Carmen Díezek irakurriko dituzte, Alfredok berak idatzitako, "los regalos de la vida", "biziaren opariak".

Mari Luz Esteban y Carmen Díez leerán las notas manuscritas por Alfredo: "Los regalos de la vida", tal como él mismo los tituló.

* Miren Urkijo glosará su figura como profesor y maestro.

Miren Urkijok hitz egingo digu Alfredo irakasle eta maixutaz.

* Ondoren, guztioei eskatzen zaizue, zuek, Alfredotaz, gordeta dituzuten oroimenak, plazaratzea.

Seguidamente se abrirá un turno de intervenciones breves. Se anima a la participación.

* Para concluir, el Sr. Decano, Xabier Etxague, clausurará el acto.

Bukatzeko, Xabier Etxague, dekanok jaunak, amaiera emango dio ekitalde honeri.

* Se anuncia que se ha dispuesto un cestillo para que, quien quiera, pueda contribuir a los gastos ocasionados.

Jakin arazi nahi dizuegu, hor, sarreraren ondean, itsulapiko moduko bat jarri degula, izan diren gastuak ordaintzeko.

13 20': "**IN MEMORIAM**": El profesor, **Txemi Apaolaza**, lee un texto elaborado por él mismo en el que recoge algunos de los "hitos" de la trayectoria de Alfredo (ANEXO 1).

13 45': **MÚSICA**: Se interpreta la **segunda** obra: "**MENDIAN GORA HARITZA**" (Imanol Larzabal).

13 50': ALGUNAS DE SUS CONFIDENCIAS: Dos profesoras, **Mari Luz Esteban y Carmen Diéz**, se alternan en la lectura de la transcripción de “*LOS REGALOS DE LA VIDA*”, reflexiones manuscritas por el propio Alfredo (ANEXO 2).

14 10': Glosando la figura del profesor, una de sus exalumnas, la profesora **Miren Urkijo**, evoca su figura, leyendo el escrito que elabora **Beatriz Moral**, titulado, “*ALFREDO, PROFESOR Y MAESTRO*” (ANEXO 3).

14 20': A continuación se abre el **TURNO DE INTERVENCIONES:**

PRESENCIALES

- **Ángel González** (ANEXO 4)
- **Itziar Pagoaga** (ANEXO 5)
- **Javier Agirre lee el poema escrito por José Ramón Arana** (ANEXO 6)
- **Iñaki Zabaleta lee un poema de JosAnton Artze** (ANEXO 7)
- **Un grupo de exalumnos le dedican unas palabras** (ANEXO 8)

Presente en el acto, Teresa del Valle glosó la figura de *Maestro* que Alfredo mantenía en su vida cotidiana y no solamente sobre la tarima como profesor.

Enrique Cifuentes, también presente en el acto, recordó una época en la que el contacto con Alfredo fue muy regular, e hizo hincapié en su capacidad de ironía y sagacidad para tratar cualquier tema, lo que le ayudó personalmente a acercarse a la homosexualidad de una manera natural y sin prejuicios.

Dejamos constancia de que no ha sido posible incorporar a este texto las palabras que le dedicaron dos de los amigos con los que Alfredo compartía experiencias de convivencia en el barrio de Gros, donde vivía. Solamente destacar que, al recordarle, enfatizaron esos aspectos agradables y plácidos de la vida que hacen de la amistad un valor apetecible.

CON POSTERIORIDAD, se han recibido las dedicatorias siguientes

- **Antonio Casado** (ANEXO 9)
- **Agustin Arrieta** (ANEXO 10)
- **Enara Azcarate** (ANEXO 11)

14 30': MÚSICA: Se interpreta la **tercera** obra: “*TXORIA TXORI*” (M. Laboa)

14 35': FINALIZACIÓN y CLAUSURA DEL ACTO. D. Xabier Etxague, decano de la Facultad:

- Dedicar unas palabras en recuerdo de Alfredo (ANEXO 12)
- Clausura el acto
- Invita al pisco labis

14 45': PISCOLABIS. En un ambiente relajado, casi alegre, aunque con la pena contenida, sus amigas y amigos comparten un rato de confraternización y recuerdo de

las ocasiones compartidas con Alfredo. Están en su casa, pues la facultad es para este acto, el espacio natural, su lugar antropológico.

15 10': RETIRO DEL MATERIAL BIOGRÁFICO: Teresa del Valle y Txemi Apaolaza retiran el material biográfico de la mesa.

15 10': RECUENTO DEL DINERO RECIBIDO Y LIQUIDACIÓN DE GASTOS

Ingresos	Itsulapikua	366€
	Otros amigos	213€
Suman los ingresos:		579€
Gastos:	Esquela	366€
	Chelista	100€
	Taberna	113€
Suman los Gastos:		579€

El 30/4/2014, en el seno de una reunión, previamente acordada, de FIHEZIKO LAGUNAK, se reúnen sus amigos y amigas y redactan este acta que someten a la supervisión del Sr. Decano, y la incorpore al archivo general de la Facultad, con la esperanza de que este acto pudiera ser el inicio de una práctica en la que los profesores y profesoras pudieran recordar al compañero o compañera fallecido.

En su nombre y representación,

Txemi Apaolaza

Teresa del Valle

Cármén Díez

Xabier Etxague, el Decano

Donostia, 30 de abril de 2014

ANEXO 1

Txemi Apaolaza: *IN MEMORIAM*

«Alfredo nació en A Coruña en la por el muy nombrada y recordada plaza de María Pita en el año 1938 en plena guerra civil.

Su infancia la pasó en gran parte en el pazo de su abuela materna, mujer militante de derechas, de dicho pazo recuerda las duras discusiones sobre política en aquellos años de posguerra, a la que su abuela siempre ponía punto final. Afirmaba con rotundidad: “Txemi soy parte de, y educado en, una familia franquista”, queriendo resaltar sobre todo lo demás, la verdad, sin malas conciencias ni beatas y falsas vergüenzas ni arrepentimientos. También me solía decir: “¿a que no he salido tan mal, ideológica y políticamente, a pesar de todo?”

Posteriormente por motivos de trabajo de su padre fueron a vivir a Madrid, es lo vivido en esta ciudad lo que constituye sus recuerdos de infancia, como veremos más adelante en su relato “los regalos de la vida”.

Vivió un ambiente familiar con fuerte presencia de la religión y la liturgia católica. Recordaba cómo hacía cola con su madre, para recoger el racionamiento y para ir a la novena y a rezar y besar al Cristo de Medinaceli, en la iglesia situada cerca del Museo del Prado.

En su adolescencia con gran alegría de su madre y su abuela, fue menor la de su padre, ingresó en el noviciado dominico de Caldas de Besaya en los Picos de Europa, de ahí su “afición a las travesías montaÑeras”.

Del mismo recordaba, eso me contaba, sus travesuras en el noviciado, pues, decía, además de novicio era adolescente y joven. Y, como no, su actuación teatral en la que interpretando a Hamlet portaba con brío y donaire la espada. También solía cantar algunas canciones que hacían mofa de superiores y educadores.

Posteriormente para cursar los estudios de Filosofía y Teología le llevaron a Salamanca, al convento de San Esteban, a cuyos maestros y enseñanzas tenía en gran aprecio. Le habían enseñado a reflexionar y dotar de sentido a las cosas, eso que intentó enseñar a sus alumnos y alumnas aquí en la facultad; digo enseñar porque se sentía más un maestro, y con cierta sorna, dicen que gallega, sonreía ante los intelectuales y sus sesudas investigaciones.

Llegó a Zorroaga en el año 1983 y estuvo dando clases, enseñando, en la facultad hasta su jubilación en el año 2008 durante casi veinticinco años. Sus clases eran amenas, dadas con afecto, enriquecedoras, enseñaban a pensar sin renunciar nunca a los viejos métodos pedagógicos. Pronosticaba el fracaso de Bolonía basándose en que el profesorado de la universidad española era muy mayor para aceptar y funcionar según los modelos pedagógicos presentes en dicho plan.

Muchas veces le oí decir que los filósofos de ahora leen mucho y piensan y reflexionan poco.

Era una persona muy celosa de guardar su intimidad, no le gustaba mostrarse a los demás, siempre se negó a cualquier intento de los demás de hacer de él, por sus méritos y por el beneficio que ello se derivaba, un hombre público.

Era homosexual, nunca estuvo en el armario, los que lo tratábamos, con más o menos cercanía, sabíamos de su homosexualidad, que la vivía en su intimidad, en lo que él denominaba soledad.

No le gustaba el ir mostrando lo que en el argot se denomina “pluma” y tampoco como se reivindicaba la libertad con desfiles y parodias como las del “Día del Orgullo gay”, y no le gustaban no por querer ocultar su homosexualidad, sino porque era parte de su ser, de su personalidad, de la cual quería guardarla para sí. Ésa su intimidad, ésa su soledad era entendida como un retirarse del ruido de la sociedad, para vivir más intensamente su individualidad, su ser.

Este vivir su individualidad no ha de entenderse como un individualismo postmoderno; era desprendido y solidario, era un anacoreta, un ermitaño, primaba en su conducta en su relación con otros el recogimiento. No en vano se define en uno de sus escritos como cartujo, añadiendo que un cartujo no firma sus escritos. En esta no firma, muestra una vez más su deseo de anonimato.

Era un ameno y buen conversador, narraba los hechos, los acontecimientos, las cosas con una riqueza que él decía había aprendido de Pío Baroja; de él creo yo que también tomó su espíritu ácrata y solitario.

Era un no-creyente, nunca se preocupó pues no lo veía necesario diferenciar un agnóstico de un ateo. Era un no-creyente resultado de una lucha constante con su experiencia y recuerdos de su vida monacal. Sí, veía, en cambio necesario diferenciar entre ética y moral.

Se sentía gallego y quizás por eso seguía muy de cerca los avatares de famosos gallegos como Rouco Varela, Rajoy. Chapurreaba algo de gallego y presumía de hablarlo mejor que Fraga.

Respeto el euskara, apoyó su uso en la calle y en la enseñanza, y más de una vez le vi haciendo mintzapráctica con nuestro difunto y recordado compañero Joxemartin Apalategi a la puerta de sus despachos situados contiguos en el pasillo posterior al que denominábamos *terrarium*, por el calor que en verano hace en el mismo.

Tenía gran sentido del humor, por los pasillos menos en clase, parecía un hombre serio, pero sus más próximos sabemos de las risas que hemos disfrutado con y por él, riéndonos de nosotros mismos, como cuando recordaba cómo aquellos, en sus palabras cabrones de alumnos, le hicieron el pasillo como a los toreros y a los vencedores y le cantaron “La Barbacoa”.

Además de la lectura y el cine no sabemos de más aficiones. Desde hace unos años, desde su jubilación podíamos decir, os extrañará, se aficionó al fútbol, creo que para ver pierna, y doy fe de ello porque yo le regalé, y aceptó gustoso, un manual para ser entrenador de fútbol. Para más sorpresa os diré que era del Madrid, pienso yo que por Xabi Alonso, de Tolosa y majo chico, y por Mouriño, ajeno en todo a ese niño formal y querido que es Guardiola.

Amigos y amigas tenía muchos aquí en la universidad Teresa, Carmen, M^a Luz, Jochi y muchos y muchas más, e Itziar, Esteban, Monti, Paco... y muchos más en el Barrio de Gros donde residió y vivió desde su venida a Donostia.

Los días desde su jubilación los vivió retirado, más aún si cabe en su piso de Zabaleta, con sus salidas diarias al Bergara, donde charlaba con sus amigos y amigas, a tomar café por las mañanas; de paso hacía la compra y retirándose al mediodía no volvía a salir a la calle hasta el día siguiente.

Después de la universidad el barrio del Gros era el espacio que más quería, y donde se sentía querido, y en el que disfrutaba de esos pequeños placeres que constituyen la cotidianidad de un jubilado.

De salud delicada, nunca estuvo oficialmente enfermo, pues se negaba a ir al médico, aunque quizás más de una vez lo hubiera necesitado. Tenía miedo, más que miedo, a todo lo que le sacará de su rutina.

En sus últimos días tuvo muchos miedos a todo, a los temporales, al frío, su miedo iba creciendo cada día, las ganas de vivir le estaban abandonando y él no quería hacer nada por retenerlas.

Murió como vivió, sin meter ruido, y nos deja un gran dolor y una mayor duda: no saber si en un momento, rompiendo su preciada intimidad, le teníamos que haber obligado a hacer un esfuerzo por vivir. Y esta duda es tan dolorosa como su marcha.

Te hemos querido y te queremos siempre Alfredo.»

ANEXO 2

Mari Carmen Díez y Mari Luz Esteban: Texto de la transcripción del texto manuscrito por el propio Alfredo (2008): *LOS REGALOS DE LA VIDA*

«... de la mía, en concreto, tal y como puedo recordarlo en esta “ficción”.

El primero: mi madre, que teniendo yo cinco años, me enseñó, sobre la alfombra de nuestro pisito de la calle de la Verónica, de Madrid, cálida, próxima, alegre todavía... a leer y a escribir...

y puso en mis manos de niño libros de cuentos preciosos, ilustrados...

y de su mano me llevó hasta los siete años muchas veces al Museo de las Pinturas de aquel Madrid de posguerra a ver los cuadros de Velázquez, Goya, Rembrandt, Murillo...

y por mi cuenta me escapé a mirar una y otra vez a Tiziano y a Botticelli...

ella me dio para siempre el acceso a los cuadros

mi padre... él me dio el amor y la entrega a su profesión... era dependiente de comercio, entendido en tejidos y hacía su trabajo como una vocación... era cosa de verles vender y atender a cada persona que venía al comercio Almacenes el Progreso de la plaza de Tirso de Molina, no lejos del Rastro...

Vendía paños, como un artista toca su violín...

y no se me olvidará jamás.

Ambos, mi padre y mi madre eran cinéfilos...

Y me vi, para bien y para mal, todo el cine ¿??? Un ¿??? En blanco y negro de la época... y las joyas en aquel “tecnicolor” brillante de entonces... Robin-Hood y tantos otros...

Y así más tarde me encontré con el segundo regalo... este me lo hicieron los Dominicos, con quienes pasé casi treinta años de mi vida... ellos me dieron la vieja tradición de los Santos Padres de la teología de Éfeso y Nicea, la escolástica de Salamanca, el ritual, el gregoriano, las todavía entonces vigentes “Observaciones monásticas”... y ahondan en la capacidad de soledad, lectura... oración...

Y el tercero... me lo habéis dado aquí... poder ser casi veinticinco años, docente en esta Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación...

poder dar clase en libertad y afecto, poder al hacerlo encontrarme levantando toda una forma de vida... que ahora termina; y éste regalo es clave porque me ha permitido “recobrar” (Proust?) los otros, verlos en perspectiva desde mi vida civil y desde la distancia de los años... y hacerles a ellos, a los dones recibidos y a mí, el receptor, la debida justicia. No olvidaré nunca este último tiempo yo las personas de variada condición y oficio dentro de esta casa, todas igualmente dignas y estimadas y queridas que me han acompañado...

de corazón, gracias...
mila esker, biotz-biotzez
zure
Alfredo Bayón
Donostia 24 -9- 2008»

ANEXO 3

Miren Urkijo lee el texto de Beatriz Moral: *ALFREDO, PROFESOR Y MAESTRO*

ANEXO 4

Ángel González: **Alfredo Bayón: *IN MEMORIAM***

ANEXO 5

Itziar Pagoaga: Alfredo Bayon Hervilla: *EL GENIO*

ANEXO 6

Javier Agirre: lee un poema escrito por José Ramón Arana

ANEXO 7

Iñaki Zabaleta: *ONGI NAGO, GAIZKI NAGOELAKO...*

ANEXO 8

Jose Gaona: lee el texto de un grupo de exalumnos: Rubén Conde, Raúl Bajo, Antxón Maguregi, Asier Ortega y David Baz

ANEXO 9

Antonio Casado: Publicación en *ARGIA*

Kaixo lagunok, eskerrik asko gaurkoa antolatzeagatik. Egokia bezain hunkigarria izan da.

Oroitzapenak ehuntzen jarraitzearren, eta akta liburu osatze aldera, honako hau idatzi nuen aurreko astean:

<http://www.argia.com/blogak/antonio-casado-da-rocha/2014/04/03/argian-bego/>

Ondo izan, Argian bego

ANEXO 10

Agustin Arrieta Urtezberea: *KOLIBRIA*

ANEXO 11

Enara Azcarate Ausejo: *GOIAN BEGO*

ANEXO 12

Xabier Etxague, decano de la Facultad:

«Alfredo

Llegué a Alfredo a través de un compañero de la facultad, que me invitó a sentarme en la mesa que compartían, a la hora de comer, en el bar.

Hasta entonces nos conocíamos de vista; cruzábamos un saludo amable por los pasillos, pero poco más. Yo veía un profesor mayor, con barba, elegante, vestido a la antigua y con algún detalle exquisito; me solía fijar en sus bufandas o pañuelos. Siempre me llamaba la atención. Así que cuando me invitaron a compartir mesa con Alfredo, me senté con regocijo. A partir de este encuentro cambió nuestro trato, fuimos más cercanos, más amigos.

Yo bajaba al bar esperando tener la suerte de poder compartir mesa con Alfredo. En alguna ocasión lo conseguía, y en otras me tocaba sentir, con cierta envidia, cómo sus amigos y amigas podían disfrutar de su conversación. Yo creo que le gustaba sentarse en una mesa recogida, protegida, desde la que poder ver a la gente.

Conversador fino, manejador hábil de la ironía, capaz de bromear con elegancia, sin insultar, pero sin ocultar. La conversación con Alfredo siempre fue un placer y me cuento entre los que buscaban su compañía para pasar un rato agradable y reírnos de nosotros y de la vida, contentos de estar en ella.

Alfredo, según me contó en una de estas tertulias, pasó bastantes años en Pamplona, en el viejo convento de los Dominicos de la calle Descalzos. Por nuestras conversaciones, supe que fueron los últimos años del franquismo, años convulsos para una ciudad provinciana como aquella. Yo soy de Pamplona, así que pude disfrutar compartiendo los recuerdos de una época, fuertemente anclada en nuestra memoria, con un tertuliano de los de verdad. Juntos recordamos las huelgas de Potasas, los encierros obreros en la catedral, y sobre todo, el ambiente antifranquista de aquellos años. A mí me cautivaron sus cuentos y anecdóticos sobre las vivencias que tuvo en estos tiempos con sus compañeros frailes. Cómo se vivieron estas cosas entre los paredones del convento. Me sedujo su desgarradora sinceridad sobre una realidad doliente para él. Me descubrió que el interior de aquellas paredes no era lo que yo había imaginado, y no era lo que aparentaba ser, en unos tiempos en que parecía que todos estábamos en la misma trinchera. Nos contó de sus desazones, de sus roces con otros compañeros, de sus discusiones, en fin, de su vida de aquellos años.

Sin embargo, aunque hablamos de temas muy personales, sentidos profundamente, recuerdo conversaciones alegres, divertidas, que casi siempre finalizaban entre risas. El devenir de nuestra cháchara, después de llevarnos por esos recuerdos, siempre desembocaba en la ironía inteligente, el chascarrillo amable y la broma gozosa. Siempre me levanté de la mesa con la sensación de haber pasado un buen rato.

Alfredo amaba la universidad porque amaba la vida. Después de jubilarse solía venir a comer, a su lugar de siempre. Le vi cómo se fue recogiendo, poquito a poquito, abrigado por sus amigos y amigas. Y, sin más, dejó de venir.

Xabier Etxague»

ESQUELAS

Alfredo Bayón Hervella

En recuerdo de los buenos momentos pasados
Musu handi bat

Zure lagunak

El martes día las 13 horas nos vemos en la Facultad de Filosofía y CC. de la
Educación

D. Alfredo Bayón Hervella jn.

Filosofia eta Hezkuntza Zientzien Fakultateko irakaslea
Profesor de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

UPV/EHUko Fakultate honen dekanook, langileok eta ikasleok
EZ ZAITUGU AHAZTUKO
eta oroimen ekitaldi bat egingen dugu apirilaren 8an, eguerdiko 13:00etan, Fakultateko
Batzar Aretoan.

El decano, personal y estudiantes de esta Facultad de la UPV/EHU
NO TE OLVIDAREMOS

y celebraremos un acto en tu recuerdo el día 8 de abril, a las 13:00 horas en la Sala de
Juntas de la Facultad.



Universidad Euskal Herriko
del País Vasco Unibertsitatea

CUADRO DE DIÁLOGO

¿Y TÚ, QUÉ? ¿CÓMO QUIERES QUE TE ENTIERREN?

¿Te importa lo que luego hagan contigo, con tu cuerpo?

¿Has pensado en *tu ritual funerario*?

¿Cómo será tu *esquela*?

¿Has decidido acerca del *destino de tu cuerpo*? ¿Incinerar?
¿Enterrar?

¿Y en el *tanatorio*, qué? ¿Quieres que te *expongan*? ¿Qué *música*?

¿Has pensado dónde *enterrarlo*, dónde *aventarlo*?
¿Cementerio? ¿El mar? ¿El monte? ¿En casa?
¿Grabando tu nombre en una placa?

¿Cómo será *tu funeral*? ¿Religioso? ¿Laico? ¿No quieres funeral?

¿Dónde se celebrará tu funeral? ¿Quién elaborará el discurso? ¿Qué dirán?

¿Te preocupa el destino que den a *tus cosas*? ¿Tus libros?
¿Tus cartas? ¿Los trabajos realizados?

¿Si te correspondiera *ahora* gestionar el ritual funerario de *tu persona querida*, cómo lo harías?

TERCERA PARTE

¿CÓMO VIVIR EL LUTO?

LUTO Y DUELO

«Sé que en determinados momentos mi dolor me acerca a la locura. También hay brevísimos instantes de lucidez, de comprensión: no, Daniel no volverá jamás.

Es como si esta palabra afectara una parte de mi cerebro, que hace que me abisme a un estado desconocido, imposible de describir con palabras exactas. Un estado similar a aquel que en mi niñez precipitó el descubrimiento del concepto de eternidad, y que cuajaba en mi mente en forma de metáfora: un mar negro, infinito, sin orillas, que me producía tal terror que sentía náuseas.

Sé también que podemos permanecer serenos ante la fotografía del ser que hemos perdido y unos minutos más tarde echarnos a llorar con el sabor de un plato que nos lo recuerda, o simplemente con el zumbido de una sierra en mitad de una tarde silenciosa. Que tememos olvidar la voz, el dolor, quién sabe si el rostro». (Piedad Bonnett⁹⁵, 2013:123-124)

Debo confesar que al abordar este capítulo he sentido la tentación de dar por terminado este trabajo. Abordar la reflexión acerca del luto y del duelo se me antoja un desafío importante, pues, cuando en el trabajo de campo he abordado estas cuestiones, me he encontrado con una ingente diversidad de opiniones, de matices, donde todos, absolutamente todos los estados de ánimo eran posibles. Al tratar de ajustar los sentimientos que me han descrito a un rango, a un intervalo, he fracasado. Muchas, casi todas las alternativas estaban presentes en las confidencias de mis informantes. Incluso creo haber podido apreciar que una misma persona me podía construir un mundo lleno de sensibilidad, de emoción, de espiritualidad, por la mañana, y, luego, por la tarde, tal vez, me podía relatar su vivencia del luto desde una perspectiva totalmente diferente, ajena, cerebral, netamente reflexiva, sin apenas emociones, etc.

Incluso, pero no sé si a esto se le puede llamar contradicción, he percibido que algunas personas, bastantes, no quieren que, cuando a ellos *les toque*, sus seres queridos

⁹⁵ Del texto autobiográfico de la autora con ocasión de la muerte de su hijo, de veintiocho años, Daniel.

les dediquen el sentimiento de pesar, de recuerdo, de trascendencia, que ellas mismas aplican a los que se les han ido. ¡Luto por ti sí, pero para mí no quiero!, han venido a decirme algunas personas. Ésta es una reflexión que me ha interesado: Incorporamos mayor sentimiento hacia los demás, hacia los que queremos mucho, del que querríamos recibir de los que también nos quieren mucho. Tal vez esto sea el reflejo de esa moda que acompaña al modelo contemporáneo del modo de morir —la discreción de la muerte, sin exageraciones, sin muestras de excesivo dolor, cuando menos en público—. Yo lo he visto así y creo, además, que lo siento así. Pero al mismo tiempo dejo abierto el debate acerca de si esto, esta excesiva discreción en el luto que algunas personas reclaman para sí mismas, no es el resultado de una confrontación entre lo que se exterioriza y lo que se siente; una especie de pudor en ocupar protagonismo, en transmitir preocupación, pena y pesar a los demás.

Al anticipar de este modo algunos aspectos de la complejidad del luto, he pensado, sin embargo, que concluir este trabajo con la omisión de este capítulo me supondría el reconocimiento de una deuda que debería pagar en el futuro, pues algo de esto me sucedió cuando, después de dedicar muchos meses de trabajo al estudio del proceso de morir, que fue el tema principal de mi tesis, fui consciente de que había brindado una atención insuficiente al ritual funerario, tema éste que, aunque ya entonces lo suponía de gran interés, no lo abordé con la dedicación con que hoy lo estoy haciendo. Por esa razón, egoísta, de no dejar deudas que satisfacer más adelante, voy a abordar el estudio de este capítulo dedicado al luto y al duelo, pero anticipo que, tal vez, más que aclarar confunda, porque lo voy a hacer desde esa perspectiva del *investigador inocente*, sin excesivos prejuicios, que con aparente muestra de ingenuidad reconoce que poco hay de simple en esta temática. Por ello, no espero aportar demasiadas respuestas, aunque sí suscitar algunas reflexiones. Vamos a ello.

Luto y duelo suelen utilizarse como sinónimos de la situación en que se viven los sentimientos convulsos que ocasiona la muerte de un ser querido. Sin embargo, la práctica de utilizar ambos conceptos como iguales podría crear confusión, pues, hilando más fino, podría resultar esclarecedor asociar el *luto* a un período de tiempo en el que se viven muchas, muchas formas de pena, de *duelo*. Ésta es la utilización más frecuente del luto y del duelo en los textos especializados.

El diccionario de María Moliner asigna a la voz de luto la definición, entre otras acepciones, de «situación que sigue a la muerte de algún pariente próximo», mientras que define la voz de duelo (dolor) como muestras de ese pesar: «por el duelo que hace, debía de querer mucho a su tía». De aquí, mi preferencia por el luto como período de tiempo, de etapa en la vida, y del duelo como expresión de las muchas formas de dolor.

No obstante, el sentido diferenciador no es tan evidente y, del propio diccionario, podría desprenderse la idea de que utilizarlos como sinónimos podría ser correcto. Con la intención de que la voz luto no se interprete en el sentido de «vestir de negro», que aunque usual no es correcto, trataré de utilizar ambas voces con el significado diferenciado de que el luto es ese período, tras la muerte de un ser querido, en el que se manifiestan diversas señales de duelo, de dolor, de pena.

Al analizar el proceso de morir, en el modelo tradicional, se percibe que muchos autores han dedicado una parte considerable de su esfuerzo a estudiar las manifestaciones de duelo que se producen tras la muerte de una persona, es decir, durante el período de luto.

Así, Barandiaran y Manterola (1995), que estudian principalmente la población rural, analizan las prácticas de duelo más frecuentes durante el período de luto, que afectan a los familiares de la persona difunta.

«A lo largo del mismo los familiares directos del difunto y especialmente los que habitan en el domicilio donde éste vivió, están sometidos a una serie de restricciones que afectan tanto a su vida social como privada. Estas restricciones limitan su asistencia a bailes, festejos y lugares públicos de diversión, así como la celebración de fiestas patronales, bodas o acontecimientos de similar naturaleza». (Barandiaran y Manterola, 1995:549).

Según citan estos autores, las principales manifestaciones de duelo abarcaban tres ámbitos diferenciados: la manera de vestir y los colores de la vestimenta; las señales que indican que la casa estaba de luto, como colocar marcas de duelo sobre su fachada y extender este estado de luto a los animales domésticos; y, finalmente, la práctica obligada para los miembros de la familia de una serie de rituales relacionados con la activación de la sepultura de la iglesia y la realización de ofrendas.

Los detalles de estas prácticas quedan ampliamente recogidos en la obra de estos autores, y, si bien la mayoría de ellas han desaparecido, cuando menos en los núcleos urbanos importantes, las personas que vivieron con consciencia los comienzos de los años 1960 las mantienen en el recuerdo. Efectivamente, quien escribe estas líneas (1944), al evocar algunas cuestiones del pasado en el marco de las restricciones que apuntan estos autores, a modo de ejemplo nada más, recuerda que:

- En el ámbito estrictamente familiar: cuando murió mi abuela (1883-1960) se llevaron a la tintorería muchos trajes, chaquetas y abrigos para teñirlos de negro⁹⁶.
- En el ámbito de lo público, algo que tendría parangón con las prácticas de luto en la propia casa: la costumbre de pintar de negro los barcos de pesca, en el puerto de Donostia/San Sebastián (1957)⁹⁷.
- En el ámbito de las prácticas sociales, el recuerdo de que al establecer la fecha de boda de un miembro de la familia (en 1961), se tuvo en consideración la conveniencia de que la misma no coincidiera con el aniversario del fallecimiento de la abuela.

⁹⁶ Asimismo, se utilizaban calcetines negros, brazaletes y corbatas negras como señal de duelo durante largos períodos de tiempo. Con el problema añadido de que, cuando llovía, las prendas teñidas de negro se desteñían.

⁹⁷ Quienes procedemos de un medio pesquero recordamos, más que las señales de luto de la casa, que el barco del armador se pintaba de negro, ya sea en su totalidad, o solamente la chimenea, cuando fallecía algún miembro de la familia. (En: Olaizola y Olaberria (2010). *El Trinidad*, un barco de bajura de Donostia, en: *Revista de Estudios Marítimos del País Vasco. Itsas Memoria*, 6: *Itsas ondarea /Patrimonio marítimo*, 581-612. Donostia /San Sebastián: Untzi Museoa /Museo Naval).
http://um.gipuzkoakultura.net/itsasmemoria6/581-612_olaizolaolaberria.pdf

Al relato de estos ejemplos les es de aplicación esa idea potente que encierra el ritual, pues estamos hablando de rituales, que consiste en la «obligatoriedad» de sus prácticas. No están obligadas en los códigos, pero sí están reguladas en esas restricciones que afectan a la vida familiar y social, como tan bien apuntan Barandiaran y Manterola.

En la obra de Douglass (2003) también se incluyen referencias a la celebración de actos de duelo durante el período de luto, pero el autor se centra, más que en analizar la pena y el dolor en que los deudos vivían el período de luto, en describir cómo se celebraban las prácticas rituales. Por eso, basándose en las teorías de Van Gennep (1909[1986]), que sitúa los ritos funerarios en el contexto más amplio de los ritos de paso, y de Hertz, quien considera que «la muerte desencadena una serie de reacciones sociales dirigidas a purificar al difunto para que pueda ingresar en el reino de los muertos, y a los supervivientes para que puedan regresar a la sociedad de los vivos», Douglass (2003:265) encuentra en la fuerza del ritual funerario, que también abarca las prácticas de duelo, la ocasión para restablecer la normalidad en la vida de los sobrevivientes. De ahí el sentido de los rituales funerarios, que promueven actitudes de solidaridad durante el período del luto.

Las prácticas tradicionales de duelo han constituido normas rígidas de funcionamiento social –de estabilidad y orden social–, acordes con una época en la que la centralidad de la muerte, y el imperio de la religión, eran innegables. Además, a estas prácticas se les atribuía un valor terapéutico importante, pues se creía que ayudaban a la persona a recuperar la normalidad en su vida⁹⁸. La obra de Barandiaran y Manterola (1995), de Douglass (1970), y de tantos otros autores, atestiguan la gran influencia que reservaba la tradición al luto en épocas pretéritas en la sociedad vasca. En sentido similar, el propio Ariès (2005:242-243) concluye que la reclusión que exigía el luto cumplía el ambicioso propósito de «permitir a los supervivientes realmente afectados poner su dolor al abrigo del mundo, permitirles aguardar el alivio de sus penas como el enfermo convaleciente... e impedir a los afectados que se olvidaran demasiado pronto del desaparecido; excluirlos, durante un período de penitencia, de las relaciones sociales y de los placeres de la vida profana», pues se consideraba preciso proteger a «los pobres muertos» de la prisa con la que a veces los reemplazaban los vivos. Tal vez esta cita guarde relación con algunos comentarios que realizaré en relación con el «género», como elemento diferenciador en la construcción del luto.

Sorprende, sin embargo, la menguada referencia que los autores citados dedican al sufrimiento de las personas dolientes por la muerte de un ser querido. Da la impresión de que el ritual mortuorio, incluidos luto y duelo, tenía primordialmente, casi exclusivamente, un propósito de orden social, estabilizador, donde el dolor del superviviente era una inconveniencia. Posiblemente ésta es una exigencia de las condiciones socioeconómicas de la época a la que aluden estos autores, ya que la dureza de la vida no la hacía compatible con la *distracción* que pudieran ocasionar el dolor y la pena. Además, y esto es solamente una reflexión, ¿es correcto trasladar, sin mayor análisis, a épocas recientes la manera de sentir la pena en el pasado?

⁹⁸ En realidad no se pretendía que la persona retornara a la normalidad, entendida como la vuelta a la situación anterior, sino que se procuraba la adecuación a una nueva situación, la asunción de un nuevo estatus.

La antropología se ha interesado por esta cuestión, y espero no arriesgarme demasiado al suponer que el dolor se supedita a las posibilidades reales de padecerlo, como muestra la antropología de orientación económica. En precariedad, no hay espacio ni tiempo para el sufrimiento, como se describe en los trabajos que analizan el dolor de las madres, por los hijos que mueren al poco de nacer, como consecuencia de una alta, altísima, tasa de mortandad en poblaciones que no tienen acceso a los sistemas sanitarios⁹⁹. En alguno de estos trabajos, situado en Brasil, se concluye que todos los esfuerzos hay que dedicarlos a los supervivientes, más que agostarlos en auxilio de personas, de tantos y tantas niñas y niños, sin futuro. La situación demanda una vuelta rápida a la normalidad: actuar como si nada hubiera pasado ¿Podríamos decir que es una estrategia económica para administrar el sufrimiento con la menor pérdida de funcionalidad familiar? ¡Creo que sí!

El modelo biográfico del proceso de morir, por contra, debido a la proliferación de cambios culturales y sociales que ya he expuesto, postula el rechazo de esos tipos de muerte que Ariès (2005 [1975]) llamaba «muerte invertida» y «muerte del otro», e incorpora una manera más personal y más íntima de vivir el luto, que afecta, además de a los comportamientos que se esperan de los deudos, al respeto de la voluntad manifestada por la persona difunta (la muerte propia).

La consecuencia lógica de este cambio hacia la intimidad, hacia la introversión, parece ser el rechazo, o cuando menos la modulación, de determinadas prácticas de duelo, al menos en la esfera más visible.

En este sentido, Ariès deduce que (en la época que este autor determina como actual, la década de 1970) la situación de luto se había invertido, y lo que antes era una práctica habitual de duelo estaba vedado; mientras que lo que antes estaba vedado se había convertido en práctica habitual. Por lo tanto, exhibir demasiado la tristeza y manifestar muestras de duelo ya no resultaba adecuado: «Ya no resulta conveniente ni hacer alarde de pena ni tan siquiera parecer experimentarla». (Ariès, 2005:245).

Una cuestión relevante en el debate del luto consiste en la interpretación de los actos externos de duelo. Dado que las primeras manifestaciones del duelo suceden con la celebración del ritual funerario, resulta pertinente reflexionar acerca de si el funeral –religioso o laico–, ese acto público de recuerdo-homenaje-despedida, que aflora reconocimientos públicos por la obra realizada por el difunto, por ejemplo, alivia el dolor que se siente por la pérdida de la persona querida al morir. Las actuaciones rituales: ¿Son expresiones del duelo? ¿Son solamente actos sociales? ¿Producen alivio en las personas dolientes?

Surge la pregunta acerca de si la solidaridad, el afecto, el acompañamiento inmediato, menguan el dolor, siquiera en parte. Desde posturas muy intimistas, algunas personas interpretan que se puede prescindir de estos actos de solidaridad, debido a que conciben que el luto se vive de una manera íntima, personal, que nada ni nadie lo puede aliviar. Por consecuencia, en relación con las prácticas de solidaridad y el propio ritual funerario que se celebra en inmediatez a la muerte, esas mismas personas hablan con la

⁹⁹ Nancy Scheper-Hugues (1992), antropóloga estadounidense, publicó el libro *La muerte sin llanto*.

indiferencia que les produce el hecho de suponer que esas prácticas son simplemente no-dañinas, y de que su efecto, que consideran placebo, puede resultar terapéutico para los demás, aunque no para ellas mismas.

Por contra, hay autores que consideran que «la compañía de familiares, amigos y personas de confianza ayuda a legitimar el dolor y a que nos sintamos más protegidos» (J. Domingo *et al*, 2010:35), pero con ser esto evidente la pregunta se traslada a si, en el momento actual, en el ritual funerario que actualmente se celebra, este acompañamiento, tan inmediato a la muerte, ejerce efectos beneficiosos.

En páginas anteriores he anticipado que muchos de los rituales que se celebran no son sino actos sociales. Actos que no conectan con el sentir íntimo de las personas en luto, porque son genéricos, no están personalizados, no encajan en la biografía de la persona difunta, no dicen más que banalidades... En resumen, porque no suscitan esos sentimientos de acompañamiento, no crean el contexto necesario para que los congregados en el acto se sientan cuerpo con el difunto y sus allegados más queridos. En el fondo, tal vez, esta carencia es la que genera una demanda de rituales funerarios biográficos, cuya característica principal podría ser la personalización, la adecuación, a la realidad de esa muerte, teniendo en cuenta, también, la situación psicosocial de la persona superviviente. Cuando se dan estas circunstancias –nos consta por la experiencia en la participación en funerales biográficos–, el ritual funerario es una terapia importante en el proceso de luto.

De manera consecuente con estas ideas, Mercedes –recordemos que es médica y especialista en cuidados paliativos– considera que «el funeral (se refiere al religioso, que ella entiende como un acto *social* de despedida) viene muy bien a la familia para llevar el duelo». Sin embargo, para sí misma, no atribuye al funeral ningún valor, ni religioso ni terapéutico. En consecuencia, desde esa relativa distancia científica que utiliza para analizarse a sí misma, y a los demás, con un relativo desdén por estas cuestiones, expone que si las prácticas rituales de duelo *sirven* para este propósito, las acepta como terapia: «Yo acepto todo, porque pienso que los ritos ayudan... ¡Vamos a ver!: ¿Si sirve...?».

Lori Thompson (AH)¹⁰⁰ es una psicóloga que trabaja en un grupo de escucha en la Fundación MATIA de Donostia. Además de conocer bien su profesión, y disfrutarla, declara tener experiencia en la muerte, pues vive todavía el luto de su madre y de su padre que fallecieron a los 52 años (1980) y a los 75 años (2011). En su opinión el ritual funerario, inmediato a la muerte, tiene, ya, importancia en la configuración del luto.

LORI THOMPSON (AH): «Los funerales y otros rituales se celebran durante el velatorio, etc. La gente se está dando cuenta de verdad de lo que ha ocurrido realmente. Es un tiempo de decir adiós y de hacerse cognitivamente más conscientes de que esta persona ha muerto en realidad. Así que los rituales son importantes, no deberíamos hacerlos desaparecer, pero podemos transformarlos, y eso es lo que hacen las ceremonias civiles hoy en día.

... Puedes hacer las cosas de muchas maneras, pero los rituales son importantes, porque tienes que decir adiós».

¹⁰⁰ Junto al nombre de algunas personas incluiré la referencia (AH) para indicar que la cita está tomada de la película-documental *AULKI HUTSAK* (2013), dirigida por Iñaki Peña.

Declaraciones de este tenor muestran, una vez más, que el luto y el duelo se construyen de manera muy personal, en la intimidad, en la privacidad, erigiendo incluso celosamente un espacio blindado al que únicamente se permite acceder a las personas muy queridas, porque, cuando un ser querido nos abandona, el mayor patrimonio que nos deja es la experiencia de la vida compartida; es la exclusividad, aunque siempre relativa; es el recuerdo de su amor y de su cariño. Y todo esto hay que administrarlo con celo, con mucho cuidado, desde la autenticidad de los sentimientos íntimos, porque la pérdida de un ser querido es, tal vez, uno de los hechos más impactantes, más importantes, que puede suceder en la vida.

En las líneas que siguen a este último comentario trataré con ambigüedad la figura de «*un ser querido*». Lo haré con relativa indefinición, porque, aunque entiendo algunas excepciones dolorosísimas también (las hijas y los hijos), considero también que resulta habitual que cada persona tenga *un* ser querido, *su* persona amada, que, cuando muera, será exclusiva en el recuerdo, será una categoría construida solamente para esa persona, cuando menos durante una etapa muy importante de la propia vida.

Yo creo que hay un elemento clave que capacita a las personas en relación con el luto: la *experiencia* por la muerte de *su* ser querido. Es ese conocimiento íntimo que se deriva de la experiencia de la muerte, más que de la lectura de mil textos. Posiblemente ésta es una cuestión generalizada en el estudio de los hechos sociales –la experiencia vivida–, sin la cual parece difícil objetivarlos.

A Julio Gómez (AH) se le murió su hija, ESTIBALITZ, apenas haber cumplido los tres años (2003). Julio es médico y trabaja en cuidados paliativos en un hospital de Bizkaia. Como consecuencia de la muerte de *su* hija, ha tenido la experiencia de la muerte, y confiesa que fue esa circunstancia la que le hizo comprender el contenido de su especialidad profesional, y el sentido del luto. Diez años después de la muerte de su hija, dice:

JULIO GÓMEZ (AH): «Tengo el recuerdo vivo del día en que murió y la suerte de haber podido tenerla entre mi mujer y yo en nuestros brazos cuando ella respiraba sus últimos alientos. Es un recuerdo que queda para siempre. Yo hoy me dedico a los cuidados paliativos, ya lo hacía entonces, y creo que mi graduación profesional se la debo a ella».

Ésta es posiblemente la razón a la que he aludido al inicio de este capítulo al referir un relativo pudor para abordar este capítulo: el temor de no saber captar tantos y tan variados matices, sin *estar*, actualmente en luto, porque si bien he conocido el zarpazo de la muerte de mi padre y de mi madre a edades ya maduras, de mi hermana cuando ya cada uno de nosotros había creado su propia familia y el trato habitual ya no era un acontecimiento diario, y la muerte también de otras personas a las que también he querido mucho pero con quienes no he convivido íntimamente, creo que no estoy en ese trance de dolor, porque, anticipo mi caso, ese dolor, esa pena, tras más de diez años, se ha diluido, ya no duele tanto: ¡El luto, cuando no es por la persona amada, por *tu* ser querido, tiene fecha de caducidad!

Tengo la convicción de que los lutos que he vivido, con ser importantes, no han despertado en mí esa punta de dolor que la muerte de la persona que más quieres pue-

de provocar. La cresta del dolor no está en los padres, ni en las hermanas y hermanos, cuando estos fallecen a edades adultas. Tu pareja, las hijas e hijos, suelen tener un lugar prioritario. Pero incluso, cuando a edades maduras los hijos y las hijas han encauzado sus vidas y han creado *sus* nuevas familias, que es un caso frecuente, y ves que sus desvelos principales se dirigen, ¡cómo no!, a *su* familia, y tú vives en compañía armoniosa con tu pareja, cuando tú le cuidas un poco y tu pareja te cuida otro poco, cuando después, un poco después, tú le cuidas un poco más y tu pareja te cuida un poco más, cuando mutuamente te haces compañía, paseas juntos, ves la televisión juntos..., tu pareja se convierte en el protagonista de tu dolor, de tu duelo.

Cuando en la crítica o el elogio a la película que se ve en pareja, cuando al comentario crítico que se elabora en relación con el acto social al que se acude juntos, desaparecen la primera y segunda persona, *yo* y *tú*, y se sustituye por la primera del plural, *nosotros* (¡a *nosotros* nos ha gustado mucho esa película!), cuando, como dice Víctor Hugo –lo hemos visto ya–, se *fusionan* dos almas ¿cómo se deshace ese híbrido que es la pareja? ¿Qué parte de esa pareja es de cada uno? Estas cuestiones preocupan, y por ello, en el ensayo del luto que en ocasiones podemos anticipar, puede aterrorizar la idea de que con la muerte de la pareja puede desaparecer una manera de vivir, un modo de vida. Puede surgir la pregunta: ¿Se puede volver a ser el que uno, o una, era?

Como una muestra más de la complejidad que entraña el estudio del luto, y de la dificultad para definirlo, voy a agrupar algunas de las muchas expresiones que surgen en la descripción de esos sentimientos tan dolorosos ocasionados por la muerte de un ser querido, y que he tomado, tanto de las entrevistas que he mantenido con personas en situación de luto, como, también, de los trabajos de investigación acerca de esta cuestión que he analizado en el ámbito de las ciencias sociales y de la medicina:

«Espanto, confusión, ansioso, desesperado, dolorido, mentiras piadosas, para siempre..., fría estupefacción, pasmo, vértigo, locura, añoranza, depresión, protesta, labilidad, disfagia, ahogo, sensación de plenitud, debilidad, cefalea, flacidez..., sentimientos de culpa, angustia y enfado (dirigidos contra ellos mismos, la persona fallecida, familiares, amigos, conocidos, médicos, contra el mundo, y en el caso de profesar alguna creencia contra Dios), dificultad para descansar, inquietud, falta de motivación, identificación con el fallecido, adopción de sus comportamientos y actitudes..., marcada dificultad para aceptar la pérdida, fuertes sentimientos de culpa, rabia, abandono, alteración o detención del curso biográfico, cambios emocionales bruscos o aparición de cuadros psicopatológicos con sintomatología depresiva, ansiosa, somática, trastornos de conducta, dependencias e incluso síntomas psicóticos..., aumento de la morbimortalidad, vacío en el estómago, opresión en el pecho y garganta, hipersensibilidad al ruido, sensación de despersonalización, falta de aire, palpitaciones, debilidad muscular, falta de energía, dolor de cabeza y sequedad de boca, trastornos del sueño y alimentarios, conducta distraída, aislamiento social, soñar con el fallecido, evitar recordatorios del fallecido, llorar y/o suspirar, buscar y llamar en voz alta, llevar y atesorar objetos, visitar lugares que frecuentaba el fallecido, hiper-hipo actividad, tristeza, apatía, abatimiento, angustia, ira, frustración y enfado, culpa y autoreproche, ansiedad, soledad, abandono, emancipación y/o alivio fugaces y breves, fatiga, impotencia e indefensión, shock, anhelo, insensibilidad, incredulidad/irrealidad, confusión, preocupación, sentido de

presencia, alucinaciones (visuales y/o auditivas), dificultades de concentración, atención y memoria, pensamientos e imágenes recurrentes, obsesión por recuperar la pérdida, distorsiones cognitivas..., huérfanos de padre y madre, inevitable, el corazón se nos encoge, sin familia, extraña libertad, desconcierto, cólera, rencor, sensación espantosa de abandono, de vacío, de desgarró, amargura y desesperación, rabia, indiferencia, ausencia de emoción, callados sollozos de niño pequeño, amargura y desesperación, conveniencias de usos sociales, frases de circunstancias, no poder esperar nada en adelante, pérdida irreparable y escandalosa, indignación, hastío, incomprensión, desesperados, abrumados, resentimiento y felicidad, dolor y júbilo, vacío, melancolía...».

Y, por fin, llegó «melancolía» (Lydia Flem, 2006:34). Es la palabra que estaba esperando, porque, supongo, ninguna como ella podría reflejar mi hipotética situación en el luto.

La palabra melancolía está vinculada al duelo y al amor, tal vez porque duelo y amor puedan estar entrelazados. ¡Es cuestión de tiempo!

En 1917 Freud dedica una obra al estudio de las relaciones entre melancolía y duelo. No es este texto el que me anima a declararme melancólico, porque este autor aproxima, excesivamente en mi opinión, este estado de ánimo con una situación patológica, con una situación clínicamente depresiva.

Claro está que el sentido de cada voz viene ligado a una época y a una epistemología específica, pero esa proposición, que vincula patología y duelo, no se acopla a la idea de que la melancolía, y ésta es otra definición, es: «Tristeza vaga, profunda, sosegada y permanente, nacida de causas físicas o morales, que hace que no encuentre quien la padece gusto ni diversión en nada». Y, en ocasiones, la melancolía puede ser buscada, puede ser deseada, porque, en depende qué situaciones, puede apetecer estar triste.

No encuentro interés al empeño de buscar diversión cuando no toca...; la perspectiva de una tristeza sosegada me es más preciada, siempre que esta situación no te lleve, excesivamente, a ese estado de ánimo que más adelante describiré, y que se define como «duelo complicado».

Pero de manera más vinculada con la antropología, con el amor y con el dolor, tres componentes potentes en el estudio del luto, he recabado en la obra de María Luz Esteban (2011), *Crítica del pensamiento amoroso*, algunas de las interpretaciones que la autora dedica a la melancolía, un relativo dolor al que asigna un espacio fértil en la ordenación de la propia vida, y metodológicamente válido para estructurar el trabajo, antropológico en este caso.

La melancolía podría ser, en este último sentido, una actitud metodológica para hacer etnografía, que aporta aspectos enriquecedores para el estudio, porque, supongo, al reflexionar desde posiciones melancólicas acerca del luto de las personas dolientes, podría aumentar la empatía con el dolor y la pena que la persona que entrevistamos sufre, y quiere contarnos.

«No todo es dolor. En ninguna vida. Pero creo que esa parte dolorosa, secreta, de nosotros mismos es muy fértil y puede dar mucho de de sí en un trabajo antropológico que debe ser, por definición, apasionado». (M-L. Esteban, 2011:466).

Pero además de la aportación metodológica, la situación de melancolía podría ser un estado de ánimo confortable para vivir el luto, que podría dar cobertura a un acto de rebeldía contra ese interés repentino de «volver a la normalidad de la vida», porque la vuelta apresurada a la normalidad, en los términos en los que Barandiaran y Manterola, y Douglass también, destacan, podría ser una buena conveniencia social, pero la alternativa de recordar a la persona querida desde la nostalgia, desde la ensoñación, sin saber o querer encontrar, ya, motivos para la diversión excesiva, también podría ser una buena receta paliativa.

«... la melancolía puede entenderse también como una forma de rebeldía, una rebeldía general frente al mundo, desde el momento en que es un estado emocional que te obliga a separarte...» (M-L. Esteban, 2011:467).

Al repensar en el trabajo de campo, al interesarme por los sentimientos que suscita la viudedad, por ejemplo, en una de las últimas entrevistas con uno de mis informantes, que por su edad conoce ya a demasiados viudos y viudas, ha habido un comentario que introduce la idea de egoísmo, porque, más que sentir pena por la persona que muere, manifiestan sentir pena por ellos mismos, por su propia tragedia, por la situación de mayor desamparo y dependencia en que quedan los sobrevivientes.

V. T.: «Cuando recientemente he hablado con dos viudos, bueno, una viuda y un viudo, los dos me han dicho que lo que más sienten, lo que más daño les hace, es la soledad.

Ese sentimiento es egoísta, porque no muestra una pena por el difunto, sino que expresa la pena de sí mismo, la del viudo o la de la viuda».

Este comentario sugiere la idea de que la pena sentida por uno mismo, la auto-conmiseración, podría ser considerada menos ética; que dolerse por los demás es más generoso, más amoroso, que dolerse por uno mismo. ¿Podría faltar algo del pensamiento oriental en esta reflexión...?

Desde una cierta perspectiva, este argumento ronda las cuestiones que afectan a la muerte, al ritual funerario y al propio luto. Por ejemplo, en relación con el ritual funerario tradicional que describen Barandiaran y Manterola, y Douglass, entre otros muchos autores, se puede apreciar que casi la totalidad de las prácticas van dirigidas a la recuperación de la normalidad, pero no desde la perspectiva emocional del o de la doliente, sino desde la conveniencia social, desde la utilidad de la unidad familiar, desde el grupo económico que es la familia. Al hilo de esta reflexión, al estructurar el ritual funerario, al construir el discurso de recuerdo-homenaje-despedida, ¿no convendría enfatizar en mayor medida la contribución del doliente en la vida y en el proceso de morir del ser querido?

Sería, en el fondo, un camino posible para socializar la muerte, pues, si bien es cierto que la muerte es un acto propio de quien fallece, desde la perspectiva social algo de cierto tiene el dicho de que cuando alguien se nos muere nos morimos un poco. Aunque corresponde a un relato de ficción, el cine, destaco el comentario siguiente:

«... Mi mujer falleció hace dos años, tres meses y siete días, a las 02.30 de la madrugada. Desde entonces, he dejado de respirar. ¡No sé cómo he podido vivir todo este tiempo, sin respirar...!».

Por eso, ante la gran catástrofe que la muerte puede suponer para el doliente, que en ocasiones es la persona cuidadora en esa convivencia, podría surgir la idea de que, al construir el ritual funerario, al elaborar los actos de recuerdo, homenaje, y despedida que se brindan a la persona difunta, las personas que han hecho junto a ella una parte substancial de la vida son también acreedoras de este homenaje; y la aceptación del reconocimiento por su contribución en el proceso de morir de otras personas es merecida; y la expresión de la potencial merma de calidad de vida que intuyen, o sienten ya transcurrido un cierto tiempo de viudedad –la soledad–, no debiera ser entendida como un acto de egoísmo, sino el reconocimiento de que *tu* proceso de morir avanza, cuando muere *tu* persona querida.

Pero todas estas categorías gramaticales que he recopilado en relación con el luto (sustantivos, verbos, adjetivos, adverbios, etc., así como la utilización de formas perifrásticas, que describen los estados de ánimo), tienen un sustrato especial: el amor que media entre la persona difunta y la doliente. Por eso, hago la advertencia de que, un poco más adelante, al reflexionar acerca de algunos hechos diferenciales en la elaboración del luto, hablaré de las relaciones de amor, desamor, maldad, etc., que pueden mediar en las relaciones de convivencia. Consecuentemente, al morir, no todos los casos plantean sentimiento de pena, de luto, de melancolía... En ocasiones, producen liberación, y no hay espacio para el duelo, en un luto que no se reconoce.

EL DERECHO A LA INTIMIDAD

Preocupa la práctica de suponer que el derecho a la privacidad de una persona puede desaparecer al morir. ¿La figura de heredero, otorga derecho a penetrar en la intimidad del difunto? Más que una cuestión de legalidad, ¿no convendría reflexionar acerca de la legitimidad, del *merecimiento*, para poder inmiscuirse en la intimidad de los demás?

Cuando una persona fallece, la tutela de los aspectos más reservados de su vida pasa a ser competencia de sus herederos. Amparados en este supuesto derecho, sus herederos pueden hurgar en sus documentos, en su caja fuerte si la hay, en sus cajones... Incluso se considera legítimo el derecho a reconstruir, a aclarar, las circunstancias de su muerte, cuando ésta no tenía presagios que la auguraran. ¿Es esto legítimo?

La muerte, aún cuando esto pueda sorprender, llega en un momento inesperado, incluso para las personas que se suicidan. Muchos suicidas, y esto es obviamente una hipótesis, no son plenamente conscientes de que están poniendo fin a su vida. Dejan asuntos pendientes acerca de los que no han reflexionado adecuadamente. No son consecuentes con el hecho de que dejan trazas de sus vidas que, tal vez, quisieran ocultar. Mantengámoslo cuando menos como conjetura.

Principalmente las experiencias de vida, propias o ajenas, pero también las obras de ficción (la literatura y el cine) y los trabajos realizados en el ámbito de las ciencias sociales, dejan elocuentes testimonios de cómo al morir una persona se puede invadir su intimidad.

En el cine, por ejemplo, la película *Los Puentes de Madison* (1995) describe cómo el hijo y la hija de una mujer al morir descubren, a través de los documentos (cartas, fotos, diario, etc.) que guardaba su madre, pero que los dejó accesibles para que al morir los descubrieran, una experiencia de vida totalmente desconocida por ellos. La película describe, en el personaje de Meryl Streep, la breve y apasionada historia de amor con el personaje al que Clint Eastwood da vida, y les traslada el problema de decidir si honrar la voluntad de la madre, que pidió se esparcieran sus cenizas en aquel lugar donde transcurrió su historia de amor, o enterrarla junto a los restos de su marido.

En el guión de esta película se explicita la voluntad de la madre de que su historia de amor sea encontrada por sus hijos. ¡Lo ha decidido el guionista! Sin embargo, en la realidad de otros muchos casos cabe preguntarse si la no-destrucción de documentos similares es la prueba del deseo de querer transmitir esas experiencias, u obedece a esa potencial dificultad de tantas y tantas personas para desprenderse, incluso a sabiendas

de que van a fallecer en un breve lapso de tiempo, de esos testimonios que son, en el fondo, la materialización tangible de una época feliz. O, incluso, podría ser, como lo he apuntado ya, porque en el fondo, en ocasiones, no somos conscientes de que la muerte es fulminante, radical, total... ¡No lo sé!

Siguiendo ahora con relatos aprehendidos de la experiencia de vida, Piedad Bonnett (2013) relata la invasión, posiblemente legítima, de la habitación donde vivía su hijo, recientemente fallecido. Lo relata en la obra *Lo que no tiene nombre*, que es el título del libro que escribe para recordar, homenajear, dolerse, sufrir, etc. por la muerte, por el suicidio, de su hijo, un joven de 28 años que se arrojó desde la ventana de su habitación. Esta autora colombiana, consagrada como una gran escritora, no acierta a imaginar un nombre que pueda agrupar ese volcán de sentimientos que surgen tras la pérdida de un (*su*) ser querido.

Tras la noticia, telefónica, uno de los primeros episodios que relata en el libro es el momento de entrar en el cuarto donde vivía su hijo. La entrada de esa madre, acompañada de su hija, en el cuarto donde hasta la víspera había vivido su hijo, para recoger sus cosas, tiene un impacto emocional profundo. Pero tanto como transcribir el relato, lo que también interesa es que ella haya sentido la sensación de que, al hacerlo, invadía ese espacio sagrado de la privacidad de su hijo, que posiblemente tantos conflictos podría ocultar.

«...cruzamos la cocina y la salita y entramos lentamente en la habitación. Lo primero que registran mis ojos es la enorme ventana abierta... Examino todo, brevemente, de un vistazo: la cama, tendida con pulcritud, el escritorio abarrotado de libros, los cuadernos apoderados de la mesa de noche, la chaqueta de cuadros colgada con cuidado en la silla. Durante algunos segundos no decimos nada, no hacemos nada, a pesar de que un turbión de emociones nos agita por dentro. Entonces Camila abre el closet y vemos los zapatos alineados, los suéteres y las camisetas puestos en orden. Es la habitación de alguien pulcro, riguroso, aseado. Confusos, intercambiando frases cortas que quieren ser eficientes, nos dividimos los espacios a fin de poder hacer la tarea que nos ha traído hasta aquí. Nadie llora: si uno de nosotros se rindiera el llanto arrastraría con su dolor a los demás.

Siento, por un instante, que profanamos con nuestra presencia un espacio íntimo, ajeno...» (Bonnett, 2013:16).

Todo perfecto, todo en orden, pulcro, aseado... ¿Pero si, en lugar de así, el cuarto fuera un nido destrozado, un espacio de ocultación de experiencias que guardaba en su intimidad? Éste es el objeto de la reflexión.

El acto en el que los familiares irrumpen en el escenario de la intimidad del difunto, máximo cuando la muerte ha sido repentina e inesperada, tiene algo de violación de la intimidad, de afloramiento de secretos, de irrupción en episodios de vida guardados y jamás revelados. ¿Cuál es el derecho que permite esta profanación? Profanación, sí, porque no está claro que se hayan preservado el derecho a la intimidad que persiste, claro está, y con mayor vigencia si fuera posible, cuando se está muerto.

Tengo la percepción de que no hemos reflexionado suficientemente acerca de esta cuestión. Tengo la certeza de que, y ahora no me remito a la obra de Piedad Bonnett,

sino a un caso que me afecta personalmente, la cualidad de heredero no legitima el acceso a la intimidad de las personas difuntas. Contaré este caso.

Cuando murió nuestra prima, yo mismo y los/las otros cinco primos y primas, conociendo nuestra situación de herederos *ab intestato* (sin testamento), acordamos entrar en el piso de nuestra prima Maribel, de 88 años, en el que había vivido con su hermana de 90 años hasta el fallecimiento de ésta, seis meses antes.

Teníamos relación con nuestras primas, pero no excesiva, y allí nos personamos, llave en mano, para ver lo que había en *su* piso, que ahora era *nuestro*. Quiero hacer la aclaración, de que la censura que incorporo en este relato va dirigida exclusivamente a mí mismo, no a los demás que conocían la casa y las habían visitado y cuidado con cariño y dedicación durante la última etapa de sus vidas. El invasor que describo soy yo, sólo yo.

¿Qué había en ese piso? ¿Qué podía haber en un piso de dos mujeres solitarias, habituadas al modo de la vieja usanza de ahorrar, de gastar lo imprescindible, de reutilizar hasta el deterioro total la ropa y las prendas más íntimas de vestir?

Con las preguntas ya he anticipado la respuesta: recuerdos que solamente ellas entendían su significado: fotos en color sepia, películas grabadas en 8 y super 8 que ni siquiera tuvimos el deseo de editarlas y verlas; facturas antiguas de la compra de la lavadora, etc.; la escritura de compra de la casa y las carpetas donde guardaban sus libretas de ahorro, los certificados de depósito, etc. (a estas carpetas sí prestamos mayor atención); muebles (viejos), algún reloj de pared, cuadros y láminas sin valor, regalo de las entidades de crédito; algo de cubertería, vajilla y cristalería (hicimos los lotes correspondientes); algunas botellas de licor, empezadas y de más de treinta años de antigüedad (una de güisqui, de treinta años de antigüedad que estaba sin abrir, me la adjudiqué yo mismo); algunas joyitas, de muy escaso valor. ¿Será de oro?, ¿Será de plata?, nos preguntábamos (hicimos un reparto amistoso); y ropa, ropa interior y de cama.

Esto último, la ropa, la ropa usada y muy usada, es el apartado que más me lleva a repensar acerca de esa idea de intromisión, de atrevimiento por entrar en la intimidad de las personas fallecidas. Aparecieron muchas sábanas nuevas, todas ellas amarillentas, y muchas sin estrenar, que, posiblemente, eran parte del arreo de su madre que se confeccionó hace ya más de cien años; aparecieron sábanas de uso diario, gastadas, muy gastadas, con muchos petachos y zurcidos; pero, sobre todo, aparecieron bragas, camisetas, camisones, sujetadores, medias, calcetines, casi todo ello gastado, remendado, muy usado, muy estropeado (todo se quedó allí).

No voy a continuar con este caso; el recuerdo que guardo de mi actitud no me es agradable. He reflexionado acerca de esta cuestión y considero que habría que preservar, no sé de qué manera, la intimidad de las personas difuntas. ¿Tal vez nombrando a una persona externa para que oculte aquellos objetos que se supone que el difunto querría preservar de la mirada de los demás? No lo sé. Lo que sí quiero plantear es que la cualidad de heredero no debería permitir poder entrar en el espacio de privacidad de las personas al fallecer.

Esta idea ha sido tratada por la psicoanalista Lydia Flem (2006) en su libro *Cómo vacié la casa de mis padres*.

La autora reflexiona acerca de la característica de heredero/heredera y considera que para tener el derecho a entrar, invadir los dominios privados de una persona, su casa, más que serlo, se requiere la autoridad moral de *merecerlo*. Pero, ¿cómo establecer esta categoría?

Al hilo de esta reflexión, y buscando analogías con otros procesos de la vida, he recordado el momento en que, debido a la incapacidad mental que mi tía Ramona, viuda y sin hijos e hijas, padecía en su vejez, la familia, el resto de componentes de mi familia, consideró que yo debería ser su tutor. Recuerdo que tuve que pasar un relativo examen ante el juez, quien pretendía investigar la idoneidad de mi persona para desempeñar la función de defensa de los intereses de mi tía. Confieso que el trance fue duro, incómodo, pues el juez trataba de garantizar que no hubiera colisión entre mis intereses y las necesidades de cuidado y económicas de mi tía.

Al recapacitar acerca de esta cuestión, conviene recordar que los sistemas judiciales toman bajo su responsabilidad la tutela de los intereses de las personas incapacitadas. Como consecuencia, sabido es que, en el caso de los menores, la fiscalía tiene la facultad de personarse en cuantos conflictos de interés les pudieran perjudicar, y, en el caso de las personas adultas incapacitadas se procede a nombrar a una persona para que la tutele. Siendo esto así, ¿por qué se interrumpe la tutela de las personas al fallecer, cuando están en indefensión para proteger, por ejemplo, su intimidad?

Hasta aquí, la parte más fácil del problema: formular preguntas. Sin embargo, al tratar de estructurar unas actuaciones que aborden esta temática, la cosa no se presenta tan sencilla.

Al tratar de mejorar la situación de indefensión actual, una práctica conveniente podría ser la inclusión de disposiciones pertinentes en el propio testamento vital, que tanto he recomendado. Podría éste ser el lugar donde se designara a la persona de mayor merecimiento para dilucidar estas cuestiones.

Una actuación más eficaz (habida cuenta que muchas personas no hacen testamento vital ni patrimonial, y/o que cuando éste se conoce ya es demasiado tarde para actuar en consecuencia) podría ser el designar en el seno de la familia (una especie de consejo de familia) a la persona que debiera dilucidar acerca de estas cuestiones. Esa persona que tuviera la autoridad moral de merecer esa designación.

En el ámbito de lo concreto, continuando con el caso de nuestra prima Maribel, cuando no existe una declaración de herederos, cuando no se ha tomado ninguna disposición previa, ¿qué habría que hacer?: ¿Podría profesionalizarse esta encomienda? ¿Se podrían establecer códigos de conducta, de buenas prácticas?

Para poner en valor la repercusión de las situaciones que se pueden ocasionar citaré algunos ejemplos de la vida real.

Un caso que sucede con relativa frecuencia se da cuando, con ocasión de organizar el ritual funerario de una persona al morir, no se conoce, con nitidez suficiente, quién es el deudo principal, pues esa figura es ocupada por un grupo de amigos y amigas íntimos.

Con ocasión de construir el discurso de despedida de Alfredo, ese profesor de filosofía cuyo acto de recuerdo-homenaje-despedida he descrito anteriormente, en el seno de sus amigos y amigas más queridos se debatió acerca de la conveniencia, o no, de

explicitar su opción sexual. El debate que suscitó esta cuestión se centró en si esta circunstancia era o no parte identitaria importante en su vida. De hecho se debatió acerca de la honestidad de ocultarlo o incluirlo en el texto, y se optó por no-ocultarlo, habida cuenta de que él nunca la había ocultado. Se actuó, pues, con el máximo respeto a lo que se supuso hubiera sido la voluntad del difunto. Esta actuación de respeto a la voluntad manifestada, o supuesta, del difunto podría ser una referencia para marcar los límites de la privacidad en las personas no sometidas a los beneficios e inconvenientes de la vida pública, pues en relación con las personas cuyo renombre viene vinculado a la acción pública el tratamiento de la privacidad podría ser diferente, en ocasiones debido al carácter historiográfico de sus biografías.

Y siguiendo con los ejemplos, la obra de Lydia Flem, ya citada, es una magnífica colección de reflexiones. Destacaré entre ellas el momento en que Lydia, que era hija única, entra en lo que hasta la víspera fue el dormitorio de su madre que, si bien lo conocía y había entrado muchas veces, siempre lo hizo respetando ciertas normas, sabiendo que había cajones privados a los que ella no tenía el derecho de acceder.

Destaca además el hecho de que, por ser hija única, la transmisión de la herencia era tan válida, judicialmente, tanto con testamento como sin él. De hecho, debido a esta razón, sus padres no habían hecho testamento y ella echaba en falta el hecho de no haber sido designada heredera. Los matices diferenciadores entre heredero *ab intestato*, heredero según testamento, o legatario, tienen para ella mucha importancia. En la cúspide, en su opinión, está la figura del legatario, porque recibir *algo* como legado supone un acto de voluntad manifiesta de quien fallece, situación ésta que no es tan evidente en los otros supuestos, que de un modo u otro son herederos forzosos. Diciéndolo de manera parecida, aunque soy consciente de que lo estoy repitiendo, la idea principal del libro que escribe esta autora, una especie de autobiografía, es que al recibir una herencia, más que las razones jurídicas por las que se realiza esta transmisión, cuenta la cualidad moral de merecerlo, principalmente en las cuestiones que afectan a la honra y al legado emocional e íntimo de la persona difunta.

Posiblemente, el punto álgido de este debate guarda relación con la conveniencia de esclarecer el tipo de muerte que la persona fallecida haya podido elegir (si es que ha elegido alguna).

En el caso que cuenta Piedad Bonnett, la madre y las hermanas de Daniel, que murió a los veintiocho años, uno de los dilemas que afrontan es aclarar, o no, si la muerte se produjo por suicidio. Al pensar que ocultarlo sería un gesto mezquino, por cuanto que no encajaría en el estilo de transparencia que Daniel imbuía a sus actos, «en el muro de Daniel en Facebook mis hijas han colgado la lacónica noticia anunciando que se ha quitado la vida voluntariamente», dice su madre. (Bonnett, 2013:25).

Este estilo de priorizar la intención de quien ya no puede manifestarse es, posiblemente, el modo de ajustar el ritual al modelo biográfico.

LUTO Y DUELO EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y MÉDICAS. DEFINICIONES Y ETAPAS

Luto y duelo son ámbitos de estudio que interesan a las ciencias sociales. De hecho, tanto la antropología como la psicología, la medicina y la sociología se han personado en el estudio de esta temática.

Debido a la complejidad que entraña su estudio, no existe consenso académico acerca de cuál debería ser la perspectiva disciplinar más adecuada. De hecho, existen diferentes marcos teóricos y diferentes modelos desde los cuales abordar el estudio del duelo, y son múltiples los enfoques utilizados:

- «Modelos de duelo como enfermedad
- Modelos biológicos de duelo
- Modelos psicodinámicos
- Modelos cognitivos
- Modelos de duelo como crisis vital
- Modelos fenomenológicos y existencialistas» (Vicente Guillem Porta *et al.*, 2008: 65-70).

Trascurridas suficientes páginas de este capítulo, llega el momento de apuntar alguna definición del duelo. Las ciencias sociales y médicas lo definen como un proceso *complejo*, necesario de estudio desde diversas perspectivas, en parte *emergente*, por cuanto que se está dando una adecuación a nuevas formas de pensamiento. Desde una orientación psicológica, y de la mano de Marta Villacieros Durbán *et al.* (2012), se podría decir que el duelo es un proceso psicosocial de gran impacto que influye en los comportamientos.

«En algunos casos se convierte en la principal fuente de estrés y malestar. Así, la elaboración de las pérdidas constituye un tema central en la existencia humana. En nuestra cultura, duelo se refiere al proceso psicológico y psicosocial que sigue a la muerte de una persona con la que se estaba vinculado. Se trata de una reacción normal que comprende pensamientos, emociones y comportamientos que buscan la adaptación a la nueva realidad. Para algunas personas este proceso se puede complicar y alargar en el tiempo con el sufrimiento añadido que conlleva». (Marta Villacieros Durbán *et al.*, 2012:2).

En el estudio del luto realizado por Víctor Landa Petralanda y Jesús A. García-García (2004), del grupo de Estudios de Duelo de Vizcaya, también se destaca el gran sufrimiento que puede provocar el duelo. Priorizan el dolor por la muerte de un hijo/hija y la del cónyuge –lo exponen en este orden–, y dan alguna referencia, tres años, respecto a la duración del mismo; pero una cuestión que despierta interés es la manera en que estos especialistas de la salud cuantifican el número de personas que, en un momento determinado, viven en duelo activo: aproximadamente el 5% de la población.

«El duelo aunque se defina como una reacción adaptativa normal ante la pérdida de un ser querido, es un acontecimiento vital estresante de primera magnitud, que tarde o temprano hemos de afrontar casi todos los seres humanos. ... la muerte del hijo/a y la del cónyuge, son consideradas las situaciones más estresantes por las que puede pasar una persona.

Para conocer la magnitud del problema puede servirnos de referencia un cálculo hecho en nuestro entorno. Según los últimos datos sobre la población vasca, si partimos de una tasa bruta de mortalidad del 8,6 por mil y de un tamaño familiar medio de 3,06 miembros (lo que hace que por cada fallecido queden dos dolientes) se obtiene una incidencia de 17,2 duelos por mil habitantes; y por otro lado, si el proceso dura aproximadamente 3 años, se puede determinar una prevalencia aproximada del 5,16 %. En definitiva, con estos datos se puede calcular que en un momento dado, en una consulta “tipo” de atención primaria, con unos 2.000 usuarios, habrá unas 104 personas en duelo activo». (Víctor Landa y Jesús A. García-García, 2004:1-2).

Estos autores plantean su estudio desde esa perspectiva médica según la cual las expresiones de duelo que se manifiestan tienen características de enfermedad, puesto que «se relaciona inequívocamente con la aparición de problemas de salud».

Consecuentemente, consideran que las patologías que ocasiona el duelo deberían ser tratadas desde la atención primaria.

«Pensamos, junto a otros autores, que la atención primaria es el nivel asistencial ideal para ayudar a las personas en duelo. En muchas ocasiones el médico asiste de su enfermedad al familiar fallecido, en el domicilio, estableciendo una relación especial con la familia en este período tan crítico para ella. En otras ocasiones, las más habituales, el fallecimiento se produce fuera del domicilio y el doliente acude a su médico de familia con una confianza casi natural, porque ya le conoce y está habituado a mostrarle los aspectos más vulnerables de sí mismo, sabe que puede expresar sus emociones en un ambiente seguro y, a la vez, mantener una circunstancia social normalizada, que no implica el estigma de la psiquiatría.

El médico de familia es el único especialista del ámbito sanitario al que acuden normalmente los dolientes y el único que puede atender la comorbilidad asociada, así como el dolor, la disfunción y la incapacidad ocasionados por el conjunto de circunstancias personales, familiares y sociales que conlleva el proceso del duelo.

Preguntados los dolientes sobre la ayuda que desearían recibir del personal sanitario, solicitan consultas programadas, consejo médico, visitas domiciliarias, y que siempre que acuden a la consulta se interesen por su pesar». (Víctor Landa y Jesús A. García-García, 2004:1-3).

Esta declaración, en tanto que planteamiento, tendría sentido más pleno si la sometieramos, cuando menos, a ciertas consideraciones.

Primera, el potencial riesgo de medicalizar procesos que no son estrictamente médicos (incluso los autores se esfuerzan en sacarlos de la órbita estigmatizada (sic.) de la psiquiatría). En contrapartida recomendando *Más Platón y menos Prozac*, es el título que Lou Marinoff (2010) da la obra en la que pretende hacer de la meditación, de la reflexión, una terapia válida para los conflictos *naturales* de la vida.

En segundo lugar, el ambiente cálido, acogedor, con que se suponen las relaciones con el médico o la médica de familia, difícilmente se pueden realizar de esa manera, habida cuenta la rotación de profesionales y el escaso tiempo que se puede dedicar a cada consulta, entre otras razones.

Además, en la práctica, las hijas y los hijos suelen tener, al menos en las poblaciones no muy pequeñas, médicos o médicas diferentes, por lo que no resulta frecuente que se construya una relación fluida, en un clima de confianza natural, entre médico/médica y doliente.

Y termino con esta reflexión: suponer que todos los y las profesionales de la salud tienen *competencia* para tratar estos casos podría ser una exageración. Tal vez, la solución podría estar más en la posibilidad de potenciar centros especializados de *counselling*, centros de escucha, que utilizan una perspectiva, además de médica, más psicosocial.

No obstante, salvadas estas matizaciones, es preciso reconocer el esfuerzo realizado, desde los cuidados primarios, para ayudar a las personas en luto a no hacer crónico su dolor, su duelo.

Bajo el denominador de Cuidados Primarios de Duelo (CPD), el sistema médico, si bien desde una perspectiva que podría compartir con la psicología, por ejemplo, ha construido una guía de actuación que abarca la definición de unos objetivos, y la estrategia a seguir para conseguirlos por medio de unas determinadas técnicas.

En el estudio de Víctor Landa y Jesús A. García-García (2004:4-5), se detallan los tres objetivos siguientes:

- «Que la persona elabore su duelo de la manera más natural y saludable posible –saliendo incluso crecida de la crisis– y que no enferme.
- Establecer una terapia temprana y/o derivar a otro nivel, y realizar labores de seguimiento y/o soporte de personas con duelos complicados ya diagnosticados.
- Asumir –también– el seguimiento y/o soporte de personas con duelos crónicos, de años de evolución y secuelas de por vida».

Existe una especie de denominador común al analizar el luto y, como suele ser habitual en el estudio de los hechos sociales, se persigue el objetivo de, además de describirlos, encontrar características generales, características de rango social.

Uno de los hechos que suscita casi unanimidad en los estudios acerca del luto consiste en analizar las supuestas etapas en que se desarrolla. Muchos estudios asimilan las etapas del luto a las mismas o similares etapas de *Negación*, *Ira*, *Negociación*, *Depresión* y *Aceptación* que describiera Elisabeth Kübler-Ross en relación con la muerte.

Así, por ejemplo, en la investigación *MANIFESTACIONES DEL DUELO* de Vicente Guillem Porta *et al.*, se analizan las siguientes tres etapas:

- «Fase de shock y negación: predomina la negación y el aturdimiento. El entorno adecuado y las actividades inherentes a la pérdida y vinculadas al proceso del luto ayudan al deudo. Se producen intensos sentimientos de separación y una amplia variedad de comportamientos (añoranza, protesta, labilidad...).
- Fase de angustia aguda y aislamiento: comienza cuando el doliente constata la futilidad de los sentimientos y comportamientos anteriores. Erich Lindemann describe seis componentes:
 - * Sufrimiento somático agudo, que sucede en salvas (*waves*) con una duración entre 20 minutos y una hora, que se manifiesta como disfagia, ahogo, sensación de plenitud, debilidad, cefalea, flacidez... En ocasiones estas sensaciones suceden cuando la persona recibe visitas de allegados por lo que el alejamiento de estos es común.
 - * Pensamientos recurrentes relacionados con la persona fallecida.
 - * Sentimientos de culpa.
 - * Angustia y enfado dirigidos contra ellos mismos, la persona fallecida, familiares, amigos, conocidos, médicos, contra el mundo y en el caso de profesar alguna creencia contra Dios.
 - * Dificultad para descansar, inquietud, falta de motivación acompañan al abandono de sus comportamientos y rutinas habituales.
 - * Identificación con el fallecido, adopción de sus comportamientos y actitudes (sobre todo aquellos presentes al final de la enfermedad). Esta fase aguda puede durar semanas o meses dando paso de manera gradual a un reordenamiento o mejora y a la posibilidad de seguir adelante.
- Fase de reorganización: el deudo asume el verdadero significado de la pérdida y su extensión, marcando el comienzo de esta nueva etapa en la que recupera su vida previa: Vuelve al trabajo, asume sus roles anteriores y adquiere nuevos si es necesario, se relaciona de nuevo...

Como las etapas de Kübler-Ross, éstas tampoco señalan un curso obligado del proceso, más bien esbozan las directrices generales de un devenir que varía en función del deudo (del tipo de relación que existía con el fallecido, de la personalidad previa, de los antecedentes vitales y experiencias anteriores así como de las características y/o tipo de muerte, de los factores sociales y culturales)». (Vicente Guillem Porta *et al.*, 2008:63-65).

Pero la manera de definir estas etapas es muy versátil. Cuando Julio Gómez, además de médico especialista en cuidados paliativos, relata el sentimiento de dolor por la pérdida de su hija, Etibalitz, de apenas tres años, dice:

JULIO GÓMEZ (AH): «El doliente entra de un modo más específico y concreto en el duelo, se entrega al dolor. En esta entrega al dolor el doliente va a comenzar a hacer las tareas del duelo. Básicamente tendrá que ver con 5 tareas que son las que le prepararán: La primera pedir perdón, la segunda perdonar, la tercera dar las gracias, la cuarta decir 'te quiero', para finalmente poder decir adiós».

En este relato cabe destacar que Julio considera las cinco etapas que describe como *tareas a realizar* por el doliente. No son etapas que suceden al doliente en tanto que sujeto pasivo, sino un plan de trabajo autoimpuesto para culminar el luto de manera sana, sin excesivas patologías.

Otra característica de los estudios del luto consiste en que se da una cierta especialización en función de la enfermedad que causa la muerte, y, posiblemente, la muerte por cáncer¹⁰¹ es uno de los casos más estudiados.

Al analizar las manifestaciones normales del duelo en adultos, ocasionadas por el fallecimiento por cáncer, se muestra que las alteraciones pueden producirse a niveles fisiológicos, conductuales, afectivos y/o cognitivos.

«FISIOLÓGICAS

- Aumento de la morbimortalidad
- Vacío en el estómago
- Opresión en el pecho y garganta
- Hipersensibilidad al ruido
- Sensación de despersonalización
- Falta de aire
- Palpitaciones
- Debilidad muscular
- Falta de energía
- Dolor de cabeza y sequedad de boca

CONDUCTUALES

- Trastornos del sueño y alimentarios
- Conducta distraída
- Aislamiento social
- Soñar con el fallecido
- Evitar recordatorios del fallecido
- Llorar y/o suspirar
- Buscar y llamar en voz alta
- Llevar y atesorar objetos
- Visitar lugares que frecuentaba el fallecido
- Hiper-hipo actividad

AFECTIVAS

- Tristeza, apatía, abatimiento, angustia
- Ira, frustración y enfado

¹⁰¹ Se trata de una situación que se repite excesivamente. La misma situación se percibe en la calidad de los cuidados paliativos, respecto a los que hay consenso en suponer que los enfermos y enfermas de cáncer tienen un mejor seguimiento en paliativos, que quienes tienen otro tipo de enfermedad terminal.

- Culpa y autoreproche
- Ansiedad
- Soledad, abandono
- Emancipación y/o alivio fugaces y breves
- Fatiga
- Impotencia e indefensión
- Shock
- Anhelos
- Insensibilidad

COGNITIVAS

- Incredulidad/Irrealidad
- Confusión
- Preocupación
- Sentido de presencia
- Alucinaciones (visuales y/o auditivas)
- Dificultades de concentración, atención y memoria
- Pensamientos e imágenes recurrentes
- Obsesión por recuperar la pérdida
- Distorsiones cognitivas» (Vicente Guillem Porta *et al.*, 2008:70-71).

Ante tal cantidad de sufrimiento y tantas patologías posibles, y dada la frecuencia con que se presentan las situaciones de luto complicado, y luto *anticipado* también cuando la muerte sobreviene como consecuencia de una enfermedad que además de acabar con la vida de la persona enferma contamina el modo de convivencia (cáncer, Alzheimer, dependencia severa, etc.), los trabajos consultados muestran «que una intervención precoz sobre la familia del paciente será muy útil a ésta para desarrollar un duelo no patológico, ya que es posible identificar los «factores de riesgo» para un duelo complicado, dando la posibilidad al equipo asistencial de actuar de manera más selectiva sobre aquellos individuos que los presenten; y también de asesorar a los dolientes sobre las manifestaciones normales del duelo» (Vicente Guillem Porta *et al.*, 2008:82). Esta conclusión anticipa la idea acerca de la conveniencia de establecer unidades de apoyo durante el período del luto, incluso del anticipado.

A conclusiones similares, necesidad de tratar el duelo, llegan otros autores a través de diversos estudios, y al cuantificar la incidencia del «duelo complicado» estiman que, en el grupo de población de Bizkaia estudiado, entre un 10%-20% de la población en luto podría estar viviéndolo en situación de duelo complicado.

«Aunque la mayoría de las personas en duelo se sobreponen a la pérdida e incluso se crecen en la adversidad, aproximadamente un 10%-20% de los dolientes presentan importantes dificultades para adaptarse a la muerte de un ser querido (Kristjanson, 2006). Así, el duelo se puede complicar con trastornos como ansiedad, angustia, depresión, estrés postraumático, abuso de sustancias, y/o por un trastorno por duelo prolongado

(TDP); a veces, este último, es muy difícil de diferenciar de los anteriores y se solapa con ellos». (Revisión de 19/12/2011 de V. Landa, *et al.*, 2004).

Para la identificación del duelo complicado, que con mayor precisión lo designan «Trastorno por Duelo Prolongado» (TDP), estos autores han elaborado una metodología basada en criterios de identificación de las alteraciones fisiológicas, conductuales, afectivas o cognitivas, y que pretende cuantificar y clasificar el sufrimiento por la pérdida de un ser querido. En este caso, por ejemplo, en relación con las alteraciones cognitivas, plantean que presentar a diario, o intensamente, al menos cinco de los siguientes síntomas podría ser indicativo de un TDP.

- Estar confuso acerca de cuál es el papel de uno en la vida, o sentir que se ha muerto una parte de sí mismo.
- Dificultad para aceptar la realidad de la pérdida.
- Tratar de evitar todo lo que le recuerde que su ser querido ha muerto.
- Sentirse incapaz de confiar en los demás desde el fallecimiento.
- Estar amargado o enfadado en relación con el fallecimiento.
- Sentirse mal por seguir adelante con su vida (por ejemplo, hacer nuevas amistades o interesarse por cosas nuevas).
- Sentirse frío e insensible –emocionalmente plano– desde el fallecimiento.
- Sentirse frustrado en la vida, vacío y sin sentido desde la pérdida.
- Sentirse como “atontado”, aturdido o conmocionado desde la pérdida.

Sin embargo, juzgar si una persona en luto siente estos síntomas es complicado. ¿Cómo enjuiciar, por ejemplo, la situación de «estar confuso acerca de cuál es el papel de uno en la vida, o sentir que se ha muerto una parte de sí mismo» o «sentirse frustrado en la vida, vacío y sin sentido desde la pérdida»? Con todo, no deberíamos obviar que estas técnicas de valoración tienen ciertamente un propósito de comparación de caso con caso, y que, en el fondo, lo que propugnan es la necesidad de atender los trastornos del luto, porque «la muerte del hijo/a y la del cónyuge, son consideradas las situaciones más estresantes por las que puede pasar una persona». (Víctor Landa y Jesús A. García-García, 2004:1).

Supuesta esta característica excepcional y profunda del sufrimiento que ocasiona la muerte del ser querido, principalmente por las experiencias compartidas, el luto podría ser uno de esos acontecimientos importantes que se encarnan en la vida de las personas. A propósito de esta cuestión, al analizar los cronotopos de vida (esos contextos que son combinación de una determinada época de la vida y el lugar en el que transcurre la experiencia de vivir, y que se consagran como referentes en la narrativa de una vida, pues marcan un *antes* y un *después* de los mismos) podría suponerse que el luto pudiera ser uno de los escasos cronotopos, que clasifican la vida en ese *antes* y ese *después*, como lo he recogido en el trabajo de campo a través de muchos testimonios. «*Antes* de enviudar era distinto...», dicen algunas de las personas entrevistadas.

Además, como consecuencia de que, tanto como un hecho referido a la salud individual, los trastornos que ocasiona el luto son un hecho que compete a la salud pública,

convendría fomentar el discurso para que las ciencias médicas y las ciencias sociales asuman la idea de que el luto es, además de suceso individual, un hecho social.

LA SOCIALIZACIÓN DEL LUTO, UNA CUESTIÓN DE SALUD. UNIDADES DE APOYO

Cabe recordar que en el proceso de transferir casi la totalidad de las prácticas funerarias a los tanatorios, éstos, en ese empeño por ofrecer servicios integrales, han asumido un cierto protagonismo al tratar de acompañar a los familiares en la muerte y en el duelo de sus personas queridas. «*Zure ondoan, unerik gogorrenetan*» (Junto a ti, en los momentos más dolorosos), dice uno de sus catálogos.

Así, el grupo funerario Mémora dedica a esta cuestión una publicación titulada «*El viaje de Tánatos. Guía para comprender y acompañar en la muerte y en el duelo*» (J. Domingo, *et al.*, 2010) que la distribuyen en todas las salas velatorio de sus tanatorios. Uno de los aspectos que destaca esta publicación es la existencia de «grupos de duelo», que podrían incluirse en las técnicas o prácticas reconocidas con el nombre de *counselling*.

En la investigación realizada por Marta Villacieros Durbán *et al.*, se analiza una muestra de personas que acudieron voluntariamente a sesiones en un grupo de apoyo. En ese estudio, una cuestión que se aborda es la transformación del duelo en duelo *complicado*.

«Las manifestaciones patológicas en un duelo complicado son múltiples, entre ellas: marcada dificultad para aceptar la pérdida, fuertes sentimientos de culpa, rabia, abandono, alteración o detención del curso biográfico, cambios emocionales bruscos o aparición de cuadros psicopatológicos con sintomatología depresiva, ansiosa, somática, trastornos de conducta, dependencias e incluso síntomas psicóticos». (Marta Villacieros Durbán *et al.*, 2012:2).

De esta manera de describir el duelo complicado surge la duda de cómo medirlo, cómo catalogar el duelo cuando en la mayoría de los lutos se dan características similares. Al tratar de describir a las personas que acudieron a las sesiones de ayuda del centro de escucha (CE) los autores de la investigación consideran que «podríamos componer un perfil del usuario tipo que acude al CE como una mujer de 55 años, viuda desde hace aproximadamente un año, que manifiesta haber tenido un vínculo afectivo positivo con su marido y que ha recibido ayuda antes de llegar al CE (farmacológica, psicológica o ambas)». De estas personas que acudieron al CE y contestaron al cuestionario, los autores valoraron que casi el 80% de las mismas sufría duelo complicado.

La referencia al uso de ayuda psicológica y farmacológica es importante, porque es un hecho que la mayoría de las personas en situación de luto la utiliza. «En relación con la ayuda previa recibida el 53,4% manifestó haber recibido ayuda psicológica previa, mientras que el 45,6%, no. En cuanto a la ayuda farmacológica el 63,1% recibió ayuda farmacológica previa mientras que el 36,9% no lo hizo. De los que contaron con ayuda farmacológica previa el 14,6% recibió antidepresivos, el 25,2% ansiolíticos, el 20,4% antidepresivos y ansiolíticos y el 2,9% señaló la opción otros (hipnóticos). El 40% recibió ambas ayudas, el 38% una de las 2 y el 23% ninguna». (M. Villaceros Durbán. *et al.*, 2012:4). En opinión de estos autores, la ayuda farmacológica ejerció una influencia favorable en la gestión del luto.

Ante tal proliferación de antidepresivos, ansiolíticos, antidepresivos y ansiolíticos combinados o procedimientos hipnóticos, podría ser conveniente, nuevamente, el recurso a esa idea ya expuesta por Lou Marinoff: *Más Platón y menos Prozac*. Sin pretender inmiscuirme en los aspectos científicos de la medicina, tal vez conviniera nuevamente recrear un espíritu crítico con algunos de sus resultados, con algunas de sus terapias. Tal vez podría ser conveniente recordar que la última etapa del duelo no es la curación, porque el duelo no es una enfermedad...

Así aborda esta cuestión Julio Gómez, el médico de cuidados paliativos en el Hospital de San Juan de Dios de Santurtzi, que, en cuanto concierne a este relato es el padre de Estibalitz, una niña que murió en 2003, con apenas tres años cumplidos.

JULIO GÓMEZ (AH): «... Permitirá llegar a la última gran etapa del duelo, que no es de curación porque el duelo no es una enfermedad, sino que definimos como de transformación, que le llevará a una experiencia pacificada».

En este debate acerca del carácter de *enfermedad* o *transformación* del duelo, indagando acerca de la manera de «socializar» el aprendizaje de cómo vivirlo, cómo superar el dolor, cómo asignar sentido a la muerte, cómo conciliarse con la persona ya fallecida, etc., he constatado que las referencias en Internet son múltiples. Debido a la utilización cada vez mayor de la red para informarnos acerca de múltiples cuestiones, y del luto también, transcribiré, a modo de ejemplo, la reseña que hacen de sus servicios y la dirección web de algunos de los grupos de duelo con presencia en Internet:

A.M.A.D.: Asociación de mutua ayuda ante el duelo

«Cuando muere un ser querido sentimos una gran tristeza. Es como si parte de uno mismo hubiera muerto también. Pasado cierto tiempo no es extraño sentir falta de consuelo y comprensión ante ese gran dolor. Nadie está preparado para el dolor y menos aún el que produce la muerte de un ser querido. La mayoría de quienes experimentan esta vivencia pasan por ella con sufrimiento y carencias afectivas.

¡¡Los dolientes necesitan ayuda!! ¿Cómo ayudarles?...

Escuchando, acogiendo, enjugando lágrimas, dando ánimo, silencio... ¡Simplemente estando!».

http://www.google.es/url?url=http://www.amad.es/&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=KKeqU6qFMcWo0AX18YHwDA&ved=0CBMQFjAA&usg=AFQjCNHjSkDWTQccnZPbZTEaKdhQ-_9xA

Grupo ASV Servicios Funerarios: El arte y la expresión del duelo

«Grupo ASV Servicios Funerarios te ofrece una pequeña guía de *Apoyo al Duelo*. Es una sencilla guía que puedes descargar de forma gratuita con información sobre el duelo. Además podrás leer una orientación sobre qué es lo que puedes hacer si estás en un proceso de duelo o cómo puedes ayudar a alguien que está en ese proceso».

<http://www.google.es/url?url=http://apoyoalduelo.com/&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=KKeqU6qFMcWo0AX18YHwDA&ved=0CEkQFjAM&usg=AFQjCNH6PJZqFFL3-TLKQDIkzfmgBhDivA>

ALAIÁ: Centro de Atención al Duelo

«En Alaiá podemos acompañarte si has sufrido la pérdida de un ser querido... En nuestro Centro de Atención al Duelo, creado en 1998, ofrecemos ayuda a personas que han perdido a un ser querido. Disponer de un espacio de apoyo donde puedes compartir con otras personas en duelo tu propia experiencia te ayudará a encontrar maneras de aliviar tu dolor y aprender sobre lo que estás pasando».

http://www.google.es/url?url=http://www.alaia-duelo.com/quienessomos.html&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=KKeqU6qFMcWo0AX18YHwDA&ved=0CCUQFjAD&usg=AFQjCNEVo4vB_G7n6fZG5BvBgjlkZPzeWQ

Asociación Española de Psicología Clínica Cognitivo Conductual: Unidad Integral de Apoyo al Duelo (UNIAD)

«Posiblemente la pérdida de un ser querido es una de las experiencias más dolorosas a las que se enfrenta el ser humano a lo largo de su vida, y este dolor aumenta a medida que esa persona era importante para nosotros. El proceso de duelo significa que la persona que ha perdido a un ser querido debe adaptarse a una nueva vida sin esa persona. Se puede decir que el duelo es una reacción psicológica producida por el dolor emocional que produce cuando perdemos a un ser querido debido. Habitualmente el duelo se resuelve de forma natural contando con la red social y recursos que dispone la persona, sin embargo, hay ocasiones en las que el duelo es más difícil de resolver y no se tiene o no se saben utilizar las herramientas necesarias para elaborarlo, aceptando lo ocurrido. Estos casos se pueden desarrollar problemas de salud importantes como la depresión, ansiedad, consumo de fármacos, abuso de alcohol y/o sustancias.

La Asociación Española de Psicología Clínica Cognitivo Conductual crea la Unidad Integral de Apoyo al Duelo (UNIAD) con el ánimo de poner a disposición de centros sanitarios (médicos, psicólogos, educadores etc.) y población general, un servicio innovador y altamente especializado en procesos de duelo, con el que pretende ayudar a resolver el malestar emocional que las personas dolientes sufren tras la pérdida de un ser querido».

http://www.google.es/url?url=http://www.aepccc.es/unidades/unidad-de-apoyo-al-duelo.html&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=KKeqU6qFMcWo0AX18YHwDA&ved=0CCsQFjAE&usg=AFQjCNG_bLSAAGSwZbKvU_xtChw9a6Ztgg

FISTERRA: Apoyo al Duelo

Dado que el acceso a su página web requiere el pago de la información, solamente constato la oferta de servicios de apoyo al duelo. www.fisterra.com

Sociedad Española e Internacional de Tanatología (SEIT): Grupos de apoyo, pérdida y duelo

<http://www.google.es/url?url=http://tanatologia.org/seit/gruposapoyo-espana.html&rc=t=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=KKeqU6qFMcWo0AX18YHwDA&ved=0CBkQFjAB&usg=AFQjCNFNAC2499hI2ubP3MeDkfa0eIG8tQ>

Entrando en esta última dirección, he seleccionado las siguientes referencias en Pamplona/ Iruña, Donostia/ San Sebastián, Bilbao y Gasteiz / Vitoria:

- **Pamplona / Iruña**
 - * Asociación RENACER
 - * Fundación –SENDA– *Fundazioa*
<http://www.sendafun.org/>
- **Donostia / San Sebastián**
 - * Asociación RENACER
 - * ALAIA
 - * Asociación ASPAHIFA
 - * Sociedad Vasca de Cuidados Paliativos (SOVPAL)
<http://www.sovpal.org/>
 - * Asociación BIDEGIN¹⁰²
<http://www.bideginduelo.org/>
 - * Grupos de Reflexión sobre la Muerte y el Morir
- **Bilbao**
 - * GURENDUZ: Gabinete de psicología integral
<http://www.gurenduz.com/>
 - * ADES: Psicólogos; Unidad de Duelo.
<http://www.adés-psicologos.com/>
 - * SORKARI: Atención integral al desarrollo de la persona
<http://www.sorkari.com/>
 - * Asociación Krisálida de Apoyo al Duelo
<http://www.krisalida.com/>
- **Gasteiz / Vitoria**
 - * Asociación ORÚMAR de Apoyo en el Duelo

¹⁰² A esta Asociación de Apoyo y Acompañamiento en el duelo prestaré una atención especial debido a su participación en la realización del DVD *AULKI HUTSAK* (AH) (2013), dirigido por Iñaki Peña.

- * Sociedad Vasca de Cuidados Paliativos/ *Ardura Paliatiboetarako Euskal Elkarte*
<http://www.sovpal.org/>
- * Asociación DMD-DHE EUSKADI: DERECHO A MORIR DIGNAMENTE/ *DUINTASUNEZ HILTZEKO ESKUBIDEA*
http://gestion.eutanasia.ws/boletin_prev.asp?pP=ol&cid=174
- * A.M.A.D: Asociación de Mutua Ayuda ante el Duelo

Guretxikixak.org

En Gipuzkoa la Asociación guretxikixak.org es un lugar especializado para compartir y aliviar el dolor que se sufre por la muerte de los niños y las niñas. Así lo relatan Eider Otxoa e Iker Barandiaran (AH), de Aretxabaleta, en relación con la muerte de su hijo Ekaitz, fallecido antes de cumplir un año, en 2011:

Eider Otxoa (AH): «Es un lugar de encuentro con otros padres que han vivido el dolor y que se han sentido como nosotros. Si compartes ese dolor se alivia mucho».

Iker Barandiarán (AH): «Es muy importante conocer a gente que ha vivido procesos similares. Y una vez conocidas esas personas, compartes mucho, en ese momento todo ayuda mucho. Y luego nos juntamos varias parejas, y pensamos que podríamos hacer una herramienta para dar ánimos, un empujón, un poco de aire fresco en ese momento duro de shock del principio. Y pensamos crear un blog. Ya decimos: No somos expertos, médicos, psicólogos ni terapeutas, pero somos familias que hemos vivido eso. Y que te comprendemos, si te ha pasado a ti».

http://www.google.es/url?url=http://guretxikixak.org/&rct=j&frm=1&q=&e&sa=U&ei=qW-iVOTdM4_faPaqgcgF&ved=0CBQQFjAA&usq=AFQjCNEmK_KoDeGjJlui4uv1mmJBUT7mgQ

Fundación Matia de Donostia

Desde Donostia, pero con implantación también en otros territorios, la Fundación Matia/ Matia Fundazioa.

<http://www.europapress.es/euskadi/noticia-fundacion-matia-obra-social-caixa-atienden-mas-1300-enfermos-avanzados-gipuzkoa-20130403125604.html>

«El servicio que ofrece se articula en torno a tres áreas, la atención a pacientes y familiares durante la enfermedad, tanto en el hospital como en el domicilio y en las consultas externas, atención individual y grupal de seguimiento del duelo, soporte emocional y formación a los equipos de profesionales y acompañamiento a las personas atendidas, gracias a la colaboración de los voluntarios».

Esta referencia al voluntariado es muy importante, y parece que resulta eficaz, según se desprende de las opiniones recogidas en la película-documental *AUL-*

KI HUTSAK (AH), y realizadas por la psicóloga Lori Thompson que atiende el servicio de duelo.

LORI THOMPSON (AH): «Estamos viendo individualmente unos 131 pacientes al año durante el proceso del duelo. Durante la enfermedad, dentro del programa, en estos años hemos visto unos 1.300 pacientes y unos 2.250 familiares.

Aquí en Matia abrimos la unidad de cuidados paliativos hace 20 años ahora. Con este proyecto, es el primero que empezó en el País Vasco».

La mayor parte de estas asociaciones son sin ánimo de lucro, pero entre las citadas hay gabinetes profesionales de psicología y de medicina.

Pero además de estas vías de acceso a canales de ayuda en la gestión del luto, de los trabajos realizados por especialistas de las ciencias médicas y sociales, algunos de los cuales ya hemos tratado, y de la propuesta de utilizar los servicios de atención primaria de Osakidetza como nivel asistencial ideal para ayudar a las personas en duelo al modo a como preconizan Víctor Landa y Jesús A. García-García (2004), el cine y el teatro son, en ocasiones, excelentes unidades de apoyo también.

Como muestra me remito al reportaje cinematográfico realizado por Iñaki Peña, médico especialista en cuidados paliativos, y presentado en el Congreso organizado por OSAKIDETZA, en Donostia, el 5 de abril de 2014 (OEEko Biltzarra). El título de la obra *AULKI HUTSAK* (AH) (*sillas vacías*), recoge las expresiones del sufrimiento de personas que han perdido recientemente a un ser querido. Según se hace constar en la presentación de ese trabajo, «el documental gira en torno a la muerte y el duelo, y en el mismo han participado profesionales de la salud de distintos ámbitos así como pacientes y sus familias».

Este reportaje cinematográfico es una aportación muy importante para repensar acerca de las distintas maneras en que se sufre el duelo por la muerte de una persona muy querida, en el que la muerte de los niños toma un protagonismo principal. Incluye los elementos básicos en la descripción del duelo:

- Son personas que narran con sincero dolor el drama que están viviendo. Son la madre y el padre de los niños y niñas muertos, el esposo, el hijo y la hija.
- Es la música que evoca las vivencias: Katamalo «Min hau» Gaztelupeko Hotsak, 2007; Anari «Herra kanta» Esan Ozenki, 1999; Ruper Ordorika «Beltzarana» Nuevos Medios, 1998; Gari «Esperantzara kondenatua» Elkar, 2007; Petti «Argia heldu da» Petti, Awañak, 2008.
- Son los paisajes en que se enmarcan las confesiones, creando el soporte para el anclaje de cronotopos.
- Y, además de la cuidada producción, es la habilidad del director y guionista, Iñaki Peña que, desde su profesión de médico de cuidados paliativos, muestra una sensibilidad especial al relatar estos hechos.

Pero, puesto que estamos hablando de socializar el duelo, una cuestión pertinente a esta cuestión es la estructura social de la sociedad donde se vive el duelo. Algo de esto lo

he anticipado ya al comentar el trabajo de Nancy Scheper-Hugues (1992), *La muerte sin llanto*, en relación con la muerte de tantos y tantas niñas en pobreza estructural. Pero, desde una perspectiva geográfica más cercana, aunque alejada en el tiempo, quiero traer el comentario de Toti Martínez de Lezea, que tanto habla de la historia de nuestro País, para recordar que el luto puede constituirse en estado generalizado, en determinadas sociedades donde la muerte ronda demasiado cerca, donde es inoportuna, porque morir por condiciones laborales o socioeconómicas tiene un plus de crueldad, tiene un plus de sufrimiento mayor para las personas que sobreviven.

En esas condiciones, el luto puede ser *acumulado*, iniciándose un nuevo luto cuando el anterior está en carne viva, todavía.

En su novela *Mareas*, al imaginar la vida de las mujeres que le precedieron, concretamente al referirse a las mujeres que trabajaban y vivían en un pequeño pueblo de pescadores de Euskal Herria, dice:

«He sido viuda y huérfana de pescadores, he visto morir a mis hombres, tragados por esa mar que tanto nos da, y tanto nos quita... He conservado la herencia de los antepasados mientras mis hombres desaparecían en busca de la ballena, embarcados en la aventura, o inmersos en guerras ajenas». (Toti Martínez de Lezea, 2012:11-13).

Claro que se trata de un relato de ficción, una novela, pero sirve, porque la autora, una persona que conoce muy bien la idiosincrasia de la sociedad vasca, lo considera plausible, y porque, además, sin gran esfuerzo podríamos entender la idea de «luto social», de luto acumulativo, en sociedades que han sufrido la muerte de algunos de sus miembros en acciones reivindicativas de derechos colectivos.

Poblaciones mineras, pescadoras..., poblaciones que han sufrido directamente los avatares de la guerra, etc., han aprendido a vivir el luto, la muerte de sus seres queridos, como una carga que, además de personal, infringía en el grupo la idea de sufrimiento colectivo, porque resulta posible reconocer que, en determinadas circunstancias, casi de anomia colectiva, son los pueblos, los colectivos humanos, quienes bien pueden estar de luto.

Reconozco que a estas situaciones apenas he dedicado atención en este trabajo, si bien algo de ello he anticipado al recordar, por ejemplo, el libro de Begoña Aretxaga (1987), *Los funerales en el nacionalismo radical vasco*.

HECHOS DIFERENCIALES EN LA ELABORACIÓN DEL LUTO

Una cuestión que se suscita en relación con el luto es la duración del mismo, que se relaciona con la interpretación, en mi opinión errónea, de que hay que olvidar el drama, y, cuanto antes mejor, dicen algunas personas.

Pero esta cuestión, este deseo de que el luto sea breve, de que conviene acortarlo, olvidar lo antes posible, incluso con la ayuda de fármacos, plantea una nueva cuestión al debate. Sé que el problema está en establecer los límites, en determinar cuándo la intensidad del duelo es tan grande que lo convierte en no-sano, en luto complicado, pero tengo tendencia a suponer que, en muchas ocasiones, las expresiones de ánimo, tales como ¡ya verás cómo el tiempo lo cura todo!, son inadecuadas, insensibles con la intimidad de la persona doliente, y perjudiciales además, porque revivir el recuerdo, gestionar el recuerdo de la persona amada es, en ocasiones, el mejor patrimonio de una vida en común, ya truncada.

Por ello, no debiera ser necesario tratar de acelerar el olvido, porque el período de luto puede administrarse sin que el objetivo principal sea el olvido, y se induzca a volver, inmediatamente a la *normalidad*, a través de un nuevo estilo de vida desligada de la vida anterior, tratando en el empeño de borrar ese *hito* que, cuando se gestiona bien el luto, puede preservar la vida futura con el recuerdo del calor y la melancolía que una vida gozosa en común han convertido en patrimonio; en atesorado baúl de unos muy buenos recuerdos.

«Lo que una vez disfrutamos, nunca lo perdemos. Todo lo que amamos profundamente se convierte en parte de nosotros mismos». (Hellen Keller)

La duración del luto

Cuando Phlippe Ariès (2005 [1975]) analiza esta cuestión, toma en consideración dos posibles supuestos:

- El luto, como ritual para que los vivos no se desentiendan excesivamente pronto de *sus* muertos.
- El luto, para proteger la integridad de la persona doliente, para que le brinde la oportunidad de rehacer *su* vida, sin prisas, sin excesivas estridencias, sin la

presión de olvidar y asumir un nuevo rol inmediatamente, ni, al contrario, sin la presión de hacer excesivamente largo el luto, por prejuicios sociales.

Todo ello, claro está, cuando estos posicionamientos son el resultado de una alternativa deseada, no impuesta por las presiones sociales, por la coerción de quienes pretender enmarcar los hechos sociales desde su especial percepción de lo que creen podrían ser conductas honorables, y no conductas que suponen desviadas. Por eso, no conviene olvidar las circunstancias de amor, bondad, desamor y violencia... que haya habido en la relación de convivencia.

La duración del luto es una cuestión muy controvertida, pero, a modo orientativo, algunos autores opinan que «la mayoría de las personas se recupera en un período de tiempo relativamente corto que oscila entre los 2 y 3 años» (Marta Villacieros Durbán. *et al.*, 2). Todo esto depende de muchos factores de vulnerabilidad, algunos debidos a la relación y grado de intimidad con la persona difunta, y, otros en relación con el apoyo social, familiar, o de amigos y amigas que pueda recibir. Estos mismos autores destacan que para estimar la dimensión del duelo hay que relacionarlo con las características individuales, sociales o ambientales del contexto de cada persona:

- «Predictores individuales: edad, género, nivel educativo, pérdidas significativas previas, religión, espiritualidad, apego ansioso y apego evitativo.
- Predictores sociales: apoyo social, condiciones de convivencia, apoyo profesional.
- Predictores ambientales: ser miembro de una organización religiosa, deterioro económico, trabajo remunerado, uso de medicación y eventos significativos en torno a la pérdida».

Como resultado del trabajo realizado en Bizkaia por V. Landa Petralanda *et al.* (2004), estos autores interpretan que en el luto se pueden diferenciar seis situaciones para tratar de analizar lo que pasa por la mente del doliente. Esta cita es oportuna, porque, además de incidir en mostrar las etapas características en el estudio del duelo, aporta una estimación acerca de su duración. Esto es importante.

- «Duelo anticipado (premuerte). Es un tiempo caracterizado por el shock inicial ante el diagnóstico y la negación de la muerte próxima, mantenida hasta el final, por la ansiedad y el miedo. Deja profundas huellas en la memoria.
- Duelo agudo (muerte y perimuerte). Son momentos intensísimos y excepcionales, de verdadera catástrofe psicológica, caracterizados por la anestesia emocional e incredulidad ante lo que se está viviendo.
- Duelo temprano: (desde semanas hasta unos tres meses después de la muerte). Tiempo de negación, de estallidos de rabia, y de intensas oleadas de dolor incontrolable, profundo sufrimiento y llanto.
- Duelo intermedio (meses, años después de la muerte). Tiempo a caballo entre el duelo temprano y el tardío, en el que no se tiene la protección de la negación del principio, ni el alivio del paso de los años. Es un período de tormenta

emocional y vivencias contradictorias, de búsqueda, presencias, culpas y auto-reproches... donde continúan las punzadas de dolor intenso y llanto, y en el que se reinicia lo cotidiano, comenzándose a percibir progresivamente la realidad de la muerte, es también un tiempo de soledad y aislamiento, de pensamientos obsesivos... Se va descubriendo la necesidad de descartar patrones de conducta previos que no sirven y se establecen unos nuevos que tengan en cuenta la situación actual de pérdida. Este proceso es tan penoso como decisivo, ya que significa renunciar definitivamente a toda esperanza de recuperar a la persona perdida. Los períodos de normalidad son cada vez mayores. Se reanuda la actividad social y se disfruta cada vez más de situaciones que antes eran gratas, sin experimentar sentimientos de culpa. El recuerdo es cada vez menos doloroso y se asume el seguir viviendo. Este período dura entre uno y dos años.

- Duelo tardío (años –;de 2 a 4 años?– después de la muerte). Transcurridos entre 2 y 4 años, el doliente puede haber establecido un modo de vida, basado en nuevos patrones de pensamiento, sentimiento y conducta. Y aunque sentimientos como el de soledad, pueden permanecer para siempre, dejan de ser invalidantes.
- Duelo latente (con el tiempo...) A pesar de todo, nada vuelve a ser como antes, no se recobra la mente preduelo, aunque sí parece llegarse con el tiempo a un duelo latente, más suave y menos doloroso, que se dispara en cualquier momento ante estímulos que recuerden...». (Landa Petralanda, V. *et al.*, 2-3).

En la parte que sigue de este capítulo, trataré de vincular las teorías y resultados de los trabajos empíricos realizados en el ámbito de la medicina y de las ciencias sociales, en relación con ciertos hechos diferenciales. Analizaré los siguientes:

- El afecto, el amor, la bondad, la maldad, el desamor, la violencia...
- La muerte de los niños y las niñas
- La viudedad; la muerte de los hijos y las hijas; los hermanos y las hermanas
- Se murieron las primas...
- La situación de dependencia sobrevenida
- La edad. La muerte del padre y de la madre
- El género de la persona en luto
- El tipo de muerte: suicidio, accidente, larga enfermedad...
- La influencia en los niños y las niñas por la muerte de sus seres más queridos

Las circunstancias en que se vivan todas estas características, que en muchas ocasiones no se presentan de modo diferenciado, sino entremezcladas entre sí, o todas ellas juntas, contribuirán en el diseño, personal y biográfico, del luto, porque, conviene recordarlo, el luto será una concatenación de actos consistentes con la vida que le ha precedido, al modo de lo que sucede con el pasado que se manifiesta presente. Por eso, no podrá sorprender que a algunas muertes no les siga un período de tristeza, porque, en ocasiones, la muerte podrá ser la liberación de las personas que, en ese momento, sientan que les espera una vida mejor, más libre, con menos sufrimiento. En otros casos,

por el contrario el luto se vivirá con gran pena, con gran tristeza, pues, aunque lo haya dicho ya, repetiré que la muerte de la persona querida podría ser el acontecimiento más estresante en la vida de quien le sobrevive.

El afecto, el amor, la bondad, la maldad, la violencia...

He introducido el afecto, el amor, etc. en tanto que vínculo real existente entre dos personas con independencia del formalismo que introduce el grado de parentesco o de la relación de pareja. Estoy queriendo anticipar que analizar las condiciones en que una persona pueda vivir el luto, a través de una narrativa donde el parentesco y la pareja sean los únicos vectores del análisis, podría desvirtuar la realidad, pues es bien cierto que, si bien en muchos casos amor, familia y pareja se dan la mano, en otros casos no sucede así, sino al contrario.

Por esto, por si cupiera duda, deseo aclarar que desde mi perspectiva, la amistad, el amor entre dos personas, es la clave del análisis, más que el estatus legal de la relación familiar o de pareja. Esta aclaración podría ser pertinente en una sociedad como la nuestra en que la amistad es un valor sólido, y donde, además, si es que se pudiera jerarquizar, las relaciones afectivas en las parejas pueden tomar muy variadas posiciones. Por eso, he utilizado y utilizaré con frecuencia la voz de pareja, cualquiera que sea el vínculo legal.

No resulta frecuente introducir la maldad como un hecho diferencial en la construcción del luto. Sin embargo, la maldad, que representa en la vida social unos comportamientos muy específicos, tiene en las relaciones de familia, o pareja, una presencia real y, como consecuencia, algunas situaciones de luto/no-luto podrían estar caracterizadas por el atributo de maldad.

En el libro de Maria Nieves Quiles del Castillo *et al.* (2014), al analizar *la psicología de la maldad*, que es el título de la publicación, se estudian diferentes manifestaciones de la maldad. De entre ellas, he elegido la «humillación» como la manifestación de maldad tal vez más presente entre las relaciones de pareja, y que tanto hace sufrir, en general, a las mujeres. En el capítulo que dedican a la humillación se describe la maldad como «el daño intencional, planeado y moralmente injustificado que se causa a otras personas, de tal modo que denigra, deshumaniza, daña, destruye o mata a personas inocentes». Desde otra perspectiva, y esto tal vez lo entenderán muchas personas víctimas de la maldad, «el daño que podemos hacer a otros a través de la palabra o de los símbolos significativos es potencialmente devastador, especialmente cuando el perpetrador es una persona relevante para la víctima». (Saulo Fernández Arregui, 2014:179).

Por eso, debido a que la maldad, la humillación, están presentes en las relaciones de muchas parejas, o entre padres e hijos también, la muerte puede vivirse como liberación. Consecuentemente, debemos diferenciar el luto vivido con pena, con dolor, de esos otros casos en los que el luto se vuelve en obligación, como *performance* social, aunque, en ocasiones pueda suceder, con relativo afecto, porque, aún cuando el finado no se lo merezca, hay gente que asume unas obligaciones que yo llamaría heroicas, aunque en el fondo son fruto de una larga historia de enajenación.

Éste es el escenario épico que describe Luisa (que cuidó a su padre, ya viudo, a pesar de que éste no la quería). Así relata la muerte de su padre y sus sentimientos encontrados del luto que, aunque sin amor, le dedicó:

Luisa: «¡Durísimo, fue mucho más duro, durísimo! Además, mi padre no me quiso nunca. ¡Mi padre no me quiso nunca, nunca me quiso! Mi madre se quedó embarazada de mí y casi le obligaron a casarse con una mujer a la que no le quería. Mi padre a mí no me quiso nunca. Se casaron cuando yo ya estaba en camino, de alguna manera él siempre me culpó por aquél matrimonio: ¡consciente o inconsciente, pero me culpó!

Hizo cosas de vergüenza, le estaba cuidando yo, le tenía en mi casa, yo le traía a Donosti, yo le hacía, yo le hacía todo, todo yo..., y en la cartilla tenía 120.000 pesetas en la caja de ahorros de Deba, y cuando le pidieron la explicación de por qué llevó allí, dijo que porque tenía una hija que le robaba. Fíjate, Iñaki...

Yo tampoco le tenía..., nunca me dio cariño, pero sí le tenía un respeto, y cuando murió, yo estaba allí y cuando estaba en el lecho de muerte yo hablé con él y le dije que yo le perdonaba todo lo que había pasado, las cosas que no me habían gustado... Bueno, aquél sí que descansó... Él no me dijo nada, el ya estaba en el lecho... y creo que no sintió, en ningún momento me pidió perdón, no sintió...».

Y para expresar cómo afloraban sus sentimientos, dice:

Luisa: «Pues como una rabia... A mí me dolía que mi padre no tuviera un poquito, un poquito de..., ni en esos momentos; ¡no tuvo, no, no tuvo...!».

Al constatar la emoción con que Luisa evocaba aquellos momentos, pensé que tal vez podría estar pasando la pena de no vivir el luto del padre que, en general, la mayoría de la gente lo vive con auténtica emoción y sufrimiento. Posiblemente Luisa reprochaba a su padre, además, que le había quitado este derecho, el de guardarle luto, el derecho a echarle en falta, de sentir con pena profunda su ausencia, el de llorarle en el recuerdo. Ésa es la norma habitual, pero ella no tuvo la suerte de vivir el luto por su padre. También le privó de ese derecho. Por eso, aplicando los límites laxos de la definición del luto, Luisa vivió un luto que llamaré *rabioso*, porque al evocar la actitud de su padre, con rabia recuerda que: «Él no me dijo nada, el ya estaba en el lecho... y creo que no sintió, en ningún momento me pidió perdón, no sintió...».

Hay muchas personas que, como Luisa, han acumulado demasiado sufrimiento como para después sentir duelo en el luto. En las relaciones supuestamente afectivas algunos aspectos de la maldad campan por doquier: parejas realmente mal avenidas pero que disimulan su situación; relaciones tortuosas entre padres y madres con sus hijas e hijos, que se desarrollan en niveles de violencia, desprecio, egoísmo, humillación, etc., pero que se ocultan ante los demás. En estos y similares casos sucede que, si en vida se ocultan estos hechos, tras la muerte se esconden con mayor rigor: ¡No parece ser fácil reconocer que se es víctima del egoísmo, el desprecio, la violencia o la humillación de quien se supone que te quiere!

Como consecuencia, posiblemente como una aplicación más de la teoría de la «indefensión aprendida», que en general tan bien conocen muchas mujeres que padecen abusos de género, de poder, muchas mujeres, más que hombres, inventan relatos de re-

laciones armoniosas, simétricas, etc., y construyen para sí mismas un luto adecuado a la situación supuesta, porque no vivir el luto por alguien supuestamente amado, la pareja, los hijos e hijas, las hermanas y los hermanos, etc., podría entenderse como un signo de marginación social, o incluso, de maldad. Por eso, en ocasiones, prescindir del luto puede ser más atormentado que vivirlo, o aparentar vivirlo. Lo enuncio a nivel de conjetura.

Para ser sincero, debo confesar que en el trabajo de campo apenas he encontrado testimonios de personas que reconocieran ser víctimas de la maldad de sus parejas, o de sus hijas e hijos, o de sus padres (Luisa es una real excepción). Sin embargo esto contradice los estudios que describen, por métodos más cuantitativos que cualitativos, el sufrimiento ocasionado por la maldad. Por eso debo suponer que, además de intencionalidad en el olvido, existe una tendencia a la justificación de la maldad en la pareja. He conocido casos de tacañería extrema, de alcohol excesivo, de maltratos físicos y psicológicos, etc., que, tras la muerte, han sido, no solamente silenciados, sino ensalzados: ¡Un buen marido!, ¡un buen padre!..., se suele decir en ocasiones, aún cuando no sea cierto. Esto podría ser otra aplicación de esa misma teoría de la indefensión aprendida, porque hay sectores de la sociedad que penalizarían más la falta de exhibición de dolor en el luto (conducta desviada, dirían algunos), que la real tragedia de sus vidas, que ocultan.

Como consecuencia de esta situación de maldad, de humillación, que he imputado en determinados casos a las relaciones de pareja, al reflexionar sobre el tema, tras haber hablado con muchas amigas y amigos, me atrevo a formular, como si se tratara del otro lado de la moneda de esa misma conjetura, que muchas mujeres han manifestado que la viudedad ha sido, posiblemente, una de las mejores etapas de su vida. Convendría que los hombres reflexionáramos acerca de nuestra responsabilidad en que esto pudiera pasar, o, incluso, se pudiera plantear como conjetura.

Luisa es una persona cumplidora de una serie de obligaciones que se autoimpone. Cree que cuidar es una obligación que ella asume, pues diferencia entre el cuidar ahora, cuando la persona cuidada está viva, del hecho de preocuparse por ella, de exhibir luto, cuando ya está muerta. Esta manera de ser le predispone a vivir el luto de manera *anticipada*, *concatenada* y *acumulada*. Es una especialidad del luto, claro está, que ancla sus principios en el aquí y ahora, porque no cree demasiado en lo de luego... ¡Luego, ya no importa!, es una expresión que utiliza con frecuencia, con un relativo desdén para quienes hacen del luto una cuestión principal.

Luisa: «Para mí, lo importante es mientras viva la persona: Hay que hacer bien mientras se pueda, hay que ayudar mientras se pueda, y hay que dar mucho cariño cuando tú sabes que esa persona se va a morir. ¿Y luego?, ¡bah!, no importa».

En este contexto se entiende su actitud cuando *le* tocó cuidar también a su hermano, que estaba solo, y estaba muy enfermo. A Luisa le tocó, pues, vivir un luto concatenado, un luto acumulativo, un luto a nivel de saturación, al modo a como lo describen Jordi Domingo *et al.* (2010). Posiblemente ambos lutos fueron rabiosos –de exclusión el primero–, pero no por ello poco dolorosos, porque de una manera importante contribuían, sobre todo el de su padre, a una forma de estigma social.

Luisa: «Pues mi hermano empezó a tener un aliento desagradable; como él era soltero –tenía 60 años, y empezó en Noviembre y murió el 28 de Febrero pasado, hace 9 meses– le llevé al médico de cabecera...

... salió el doctor y nos dio la mano y, con el enfermero al lado... Yo, por la forma de empezar a hablar pensé: ¡Éste nos va a dar una mala noticia...! Y él dijo: ¡Es que no sé..., no sé cómo decirles...! Y yo le dije: Pues tranquilamente doctor, porque yo soy viuda, desde hace muchos años, de esta enfermedad. Entonces empezó a decir que tenía cáncer, que era en la boca, que era una zona muy dura, que ya no le iban a hacer ningún tratamiento, que para empezar a hacer un tratamiento primero había que sacar todos los dientes porque se movía la mandíbula, y que iba a ser muy doloroso, muy fuerte...

... ¡Bueno!, yo noté una sensación como que no sentía el cuerpo, como que mi cuerpo flotaba, y enseguida, a mí, la verdad que pensé como cuando murió el marido y luego mi padre, y ahora con mi hermano, ¿qué sentirá cuando te lo están diciendo a ti? Me lo estaban diciendo por él y yo mi cuerpo empecé como que no tenía cuerpo, como que flotaba; es que no tenía peso mi cuerpo, de la impresión que recibí.

Y, bueno, a mí me cogió en un momento muy sensible, no podía ni hablar, porque me emocionaba por todo, porque me dio tanta pena, después del accidente, la vida tan dura que le tocó a mi hermano que al final le tuvo que tocar una muerte tan dura...

... vi que los hermanos no vinieron, ninguno, a visitarle, y me dolió como si hubiera sido un hijo mío, pero yo conseguí que ningún día estuviera ingresado, estuvo en mi casa... ¡Encima que le ha tocado esto a este pobre desgraciado!, yo no podía dejarle... Y hasta el último momento, en casa, fui el viernes a su habitación: ¡he fumado algún purito, me dijo... él me sonreía, tomaba unas medicinas que te daban, y yo le encendí un purito, para despedirme e ir a la cama; yo le dije: *¡Bueno, Salustiano, bihar Mutrikura joango gaituk, kanposantura, amarengana!* Le acaricié la cabeza y él me sonrió; yo le di la mano y tal..., y al día siguiente, cuando fui a su cuarto, le encontré muerto. ¡Me dio mucha pena! ¡Mucha pena, pasé mal! Sufrió mucho, Salustiano sufrió mucho, porque aunque se murió dormido en la cama, hasta llegar ahí, hasta llegar ahí...

Yo, la verdad es que fue una lotería el quedarse dormido así, con los parches de morfina, yo le cambiaba cada dos o tres días...».

La actitud mostrada por Luisa no es la habitual: ¡es heroica, y a la vez injusta para sí misma! Simplificando mucho este caso, Lucía antepone lo que cree ser su obligación, «hay que dar mucho cariño cuando tú sabes que esa persona se va a morir», dice ella, y parece que dedica, luego, un espacio menor a la expresión de los sentimientos de duelo. Sin embargo, ésta no suele ser la práctica habitual, pues en el trabajo de campo he constatado en numerosas ocasiones, casi la mayoría de las veces, que el sentimiento general tras la muerte de una persona es la pena por no haber hecho lo suficiente, si bien luego le dedican un luto profundo, unas muestras de duelo que podrían ser desproporcionadas, tal vez.

Tras haber acumulado tantas penas, tanto sufrimiento, recuerdo cómo Luisa me decía: «Yo tengo mucha experiencia en el sufrimiento. He sufrido mucho». Es la misma idea que expresó Julio Gómez, el médico que perdió a su hija Estibalitz, de tres años, al reconocer que fue esa muerte la que le dio su *graduación* profesional en cuidados paliativos.

Luisa, aunque lo contaré más adelante, antes de la experiencia de las muertes de su padre y de su hermano había padecido el zarpazo de la muerte de su marido, a quien

quería de verdad. Esta situación, esta especialización en el dolor, que además sigue ejercitando porque sigue sufriendo cuando cuida y se le mueren las personas mayores o dependientes que profesionalmente cuida a diario, hace oportuna la reflexión de que «los procesos de duelo son acumulativos; no podemos resolver el duelo actual si no hemos integrado de una manera adecuada los duelos pasados». (Jordi Domingo *et al.*, 2010:45). Debido a esto, se podría comprender mejor el estado de sufrimiento que vive Luisa, porque la acumulación de lutos no le ha permitido solucionar el primero, antes de entrar en el segundo, y así sucesivamente.

Pero desde lo que desde teorías psicológicas podría llamarse un enfoque más positivo, la mayoría de las muertes se viven en luto de gran sufrimiento, porque en vida se ha querido mucho a la persona que ha fallecido.

Esta cuestión es crucial. No se siente la misma pena por la persona amada que por la no-amada, incluso aunque el vínculo sea el mismo. Esto lo sabe todo el mundo, pues es un hecho que, cuando se dan relaciones conflictivas o de violencia, el fallecimiento del cónyuge es, puede ser, un importante alivio, una liberación. Se podría argüir que ante la muerte hay que olvidarlo todo, hay que perdonarlo todo, pero esto no es sino un discurso fariseo, vinculado a ese lavado del muerto que ya antes he comentado, pero que ya no entra en el código ético renovado de muchas personas, porque la muerte no altera la historia y la biografía de una persona, sino que le pone punto final.

Consecuente con este planteamiento, y como muestra de diversidad en la construcción de luto, al analizar el perfil de las personas que en período de luto acudieron a las sesiones del centro de escucha, se constata que para el 54,4% de los asistentes el vínculo que existía era «de gran intimidad y afecto»; el 28,2% de los asistentes consideraba que el vínculo afectivo era «normal conforme al vínculo que nos une»; el 10,7% señalaron que la relación era «especial»; el 4,9% expresó que el vínculo era «problemático o conflictivo»; y un 1,9% «distante o frío» (Marta Villacieros Durbán *et al.*, 2012:4).

Al inicio de este apartado he tratado de considerar como iguales a todas las relaciones de pareja, al margen del estatus jurídico de la relación. Sin embargo, en ocasiones, aún cuando el dolor, la pena profunda por la muerte de una persona sea real, sincera, fuertemente sentida, las exigencias requeridas para manifestar esta pena, para exhibir expresiones de luto, obedecen a un patrón social. De hecho, hay una especie de protocolo que autoriza o desautoriza las expresiones de duelo en correspondencia con el estatus social o familiar. Actualmente, debido a una mayor diversidad en la tipología de las familias, debido a que la convivencia y el modo de quererse pueden seguir patrones distintos a los que hasta ahora se han considerado como modélicos, hay muchas personas que no pueden declararse en luto, que viven un luto *desautorizado*, un luto que viven en la clandestinidad. Esta situación se refleja en múltiples actitudes, de las cuales enuncio algunas de ellas: lugar de preeminencia en el acto del entierro, o del de recuerdo, homenaje, y despedida; cita o exclusión en la esquela; muestras de pésame en el entorno social habitual; etc. Estas situaciones pueden ocasionar una profunda tristeza, pues al vivir el luto en clandestinidad, se contravienen prácticamente la totalidad de las prácticas de recuperación del luto: *counselling*, participación en grupos de escucha, etc.

Pero incluso, las situaciones de luto desautorizado pueden dar lugar a realidades de pobreza o dependencia importantes, tanto en el ámbito estrictamente económico (testamento, pensión de viudedad, etc.), como de profundo dolor en esa esfera más sentimental que podría consistir, por ejemplo, en la imposibilidad de participar en la elaboración del ritual funerario (incineración, cremación, destino de los restos mortales, ceremonias y discurso funerario, lápidas...), o de la calidad de la propia muerte si se dieran las condiciones de poder interferir en las circunstancias de la misma (dónde, cuándo, cómo...).

Una situación parecida sucede en el caso del fallecimiento de amigos o amigas. En mi opinión, la muerte de los amigos y amigas se puede vivir con una profunda pena. Sin embargo, no resulta fácil adecuar un espacio en la jerarquía del dolor, en el perímetro en el que el luto se configura. Esta reflexión cobra sentido en determinados casos en los que por múltiples circunstancias de vida, y por declaración anticipada del difunto, los familiares quedan relegados a un segundo plano, tras los amigos y amigas. Éste fue el caso de Alfredo, el profesor universitario cuyo ritual funerario ya he descrito.

La muerte de los niños y las niñas

Parece haber consenso en que la pérdida de la pareja y de los hijos o hijas se viven con una inmensa tristeza, que en general es mayor que cualquier otra. No resulta fácil de analizar esta cuestión, no intentaré comparar qué es más penoso, qué tragedia (pareja, hija/hijo, padre/madre, amigo/amiga) es mayor o menor, porque, atendiendo a un viejo consejo, cuando se me presenta la alternativa de elegir entre dos catástrofes opto por no elegir, pues, al hacerlo, al pensar en la parte que podría ser menos favorecida en la elección, el sufrimiento podría ser terrible. (Algo de esto nos recuerda el juicio de Salomón).

Sin embargo, desde una perspectiva menos sentimental y más científica, en el estudio de Marta Villaceros Durbán *et al.*, se da cuenta de que entre los asistentes al centro de escucha (CE) que analizan, «el 36,9% había perdido a su cónyuge, el 31,1% a su hijo/a, el 20,4% a un progenitor, el 8,7% a un hermano/a y el 2,9% a un amigo/a u otra relación». Pero estos datos, con ser importantes, no pretenden aflorar la jerarquía en que se estructuran las tragedias, pues no ponderan el hecho de que actualmente es más frecuente la pérdida de la pareja, que la de una hija o un hijo, por ejemplo, debido al cada vez mayor orden demográfico, pues, en general, en nuestra sociedad, se muere de viejo, a edad avanzada¹⁰³.

No obstante, en ocasiones, este orden anunciado se trunca cruelmente, y también se mueren los hijos antes que los padres, e incluso niñas y niños de corta edad. Al analizar la muerte de los hijos e hijas hay una tendencia a suponer que esas muertes no son

¹⁰³ Sin embargo, pendiente de un análisis más fino, en base al conocimiento más preciso de la población estudiada, podría entenderse, tal vez, que con ser habitualmente mayor la frecuencia de progenitores fallecidos, al de hijas o hijos fallecidos también, la asistencia a esas sesiones sea más frecuente en el caso del luto por las hijas y los hijos. Este comentario podría coincidir con esa apreciación según la cual el luto por la muerte de los progenitores, en edad madura, casi siempre se vive con menor pena que la muerte de los hijos e hijas, siempre demasiado jóvenes para sus progenitores.

naturales, que no toca morir a las personas antes de envejecer. Por eso, el mismo hecho de pensarlo, estremece, y, casi con seguridad todos los padres y madres podríamos considerarnos «habilitados» para imaginar tal tragedia.

En la amplia experiencia profesional, como médico psiquiatra y psicólogo, Jorge L. Tizón describe episodios muy duros ocasionados por la muerte de los hijos.

«A lo largo de mi vida profesional he visto todo tipo de reacciones en los padres que han perdido un hijo: la más frecuente, quedar afectados por culpa, tristeza y depresión de por vida. Pero también reacciones características de ambos progenitores, reacciones disociales, abuso de drogas, duelos congelados, duelos paranoides con «atrincheramiento» de la pareja ante un mundo hostil, unos vecinos, otros hijos hostiles, etc. Si se busca que otros hijos sustituyan la pérdida, hemos visto cómo, tras cuadros sindrómicos de somatizaciones y trastornos escolares, aparecen problemas emocionales profundos y, entre otros, depresión y trastornos importantes en el proceso de separación/individualización. Si los hijos-sustitutos son pequeños, puede que se consulte por conductas desorganizadas, trastornos del sueño, síntomas psicóticos o autísticos tales como conductas estereotipadas, dificultades para la relación, maniobras autosensoriales, etc». (Tizón, 2013:322).

El cuadro que muestra este autor, grave de verdad, describe el sufrimiento, tanto de los progenitores, como el daño causado a los hermanos que sobreviven o a los que pudieran venir –hermanos sustitutos– para compensar, de alguna manera, la pérdida.

La película-documental, *Aulki Hutsak* (2013), ya citada, es prolija en describir este tipo de tragedia. La obra, relata casos de muerte de niñas y niños pequeños, de hombres jóvenes (y de personas de edad madura también), y nos introduce en el dolor, y en las estrategias de dolor, y, cuando se puede, en las estrategias de sanación de ese dolor de los progenitores que han perdido a su hijo o a su hija.

Relataré, prestados los comentarios de esa obra, algunos episodios que narran Iker Barandiarán y Eider Otxoa, padre y madre de Ekaitz (2011), que falleció antes de cumplir un año, y de Julio Gómez, padre de Estibaliz (2000-2003) que falleció apenas cumplidos tres años (la madre da testimonio presencial en la grabación del documento, pero, posiblemente porque no se sentía con fuerzas para hacerlo, no da testimonios de voz).

Dos años después de la muerte de Ekaitz (2011) Iker aborda la conveniencia de la despedida, de dar forma al contexto de una historia de la vida con él, de guardar algo que evoque su recuerdo. Todas estas actitudes las hemos visto descritas anteriormente en los trabajos realizados por estudiosos de las ciencias sociales y de la medicina, y no parece haber disonancia importante entre las experiencias y los resultados de progenitores y estudiosos. Ambos colectivos son *cualificados*. Tal vez, el matiz más diferenciador esté en el grado de emoción: los números, las taxonomías en los informes; el llanto, la tristeza, en el recuerdo de los progenitores.

Posiblemente todos los progenitores son testigos de que cuando se les muere un hijo, una hija, algo de ellos mismos se muere: «Incluso vivir se me hacía difícil», dice Eider, la madre de Ekaitz.

EIDER OTXOA (AH): «El dolor que sentí fue un dolor del alma. La muerte de Ekaitz supuso para mí también mi propia muerte. El dolor era tan grande que incluso vivir se me hacía difícil».

IKER BARANDIARAN (AH): «Recuerdo cómo vi a Ekaitz allí en una cunita. En ese momento no era consciente... había tantas emociones a la vez, no era consciente de ese momento. Pero recuerdo... me quedó su cara, allí. Luego cuando lo incineramos también tuve la oportunidad de despedirme, estuve con él un poquito. Y luego le sacó una foto la madre de Eider. Y gracias a eso..., no sé, le damos más sentido a Ekaitz, le damos más simbología o está más presente entre nosotros. Le recomendaría a cualquier persona, ante una muerte así, una foto, o si no puede ser una foto un elemento para verlo, si se puede tener algo. Eso es muy importante para hacer el duelo, para recordar a esa personita, en nuestro caso Ekaitz».

¡La oportunidad de despedirme!, dice Iker, y parece que confirma una necesidad ampliamente sentida.

No resulta fácil identificar el sentido de todas las expresiones dichas desde el dolor. Posiblemente la despedida que relata Iker no es ese «adiós» que Julio sitúa en quinto lugar, después de transcurrido un período largo tras el cual pudo decir a su hija, a Estibaliz, «te quiero».

La idea de despedir que cita Iker guarda relación con ese momento importante de asumir que su hijo ha muerto, porque suele suceder que muchas personas no quieren entender que eso ha pasado. Desde una perspectiva que no solamente implica el luto de los niños y niñas, Imanol Querejeta, médico en el Hospital Donostia, asigna mucho valor al hecho de asumir la muerte y al acto de despedirse, de ser consciente de la desaparición de ese cuerpo.

IMANOL QUEREJETA (AH): «La noticia es muy dura y tenemos que estar seguros de alguna forma. Entonces la gente algunas veces tiene sus fantasía y piensa: “¿y si no ha muerto?”, “¿si está perdida en algún sitio?”, “¿y si le pasa algo por no haber hecho nada nosotros?» .

Por eso, cuando Iker fue consciente de que Arkaitz falleció, siente que se despidió de él, y la foto le sirvió, porque se quedó con su cara, porque lo aprehendió, porque le reservó un espacio especial en su corazón, donde lo guardaría para siempre.

Esta despedida tan urgente conecta con el debate ya planteado acerca de la validez del ritual funerario como consuelo en el luto. He anticipado, de la mano de algunas y algunos de mis informantes que, principalmente, si el ritual es biográfico, si se realiza en las condiciones de personalización y respeto identitario adecuados, el ritual funerario puede ser una buena estrategia de gestión del luto. Desde un nuevo enfoque, desde la perspectiva de un médico estudioso de estas cuestiones, la despedida ritual, la despedida del cuerpo, el acompañamiento de ese cuerpo hasta su destino final, es muy importante. Esta práctica de la despedida se puede aplicar, tanto en el caso de niñas y niños, como a personas adultas.

IMANOL QUEREJETA (AH): «Entonces, ese momento es muy duro, ahí se cierran muchas cosas, la relación se cierra. Y para ello te tienes que despedir, y mientras te despidas afloran los sentimientos, hay una gran descarga emocional, algunas veces con lágrimas y otras sin, cada una a su forma. Y sí, es importante ver el cuerpo, desapareciendo, en el entierro o durante la incineración».

Pero la despedida que relata Imanol Querejeta no es ruptura del luto; el luto seguirá cuanto tenga que seguir. De hecho, su recomendación profesional consiste en persistir en el recuerdo hasta que llegue ese momento del «adiós» que describe Julio, utilizando incluso la forma de la carta que se escribe para comunicar al ser querido que se fue que deja un vacío importante. Recordemos que algo de esto pudo decirle Elizabet a Joxan, su marido, cuando metió una carta en el féretro donde instantes después iban a incinerar a su marido.

IMANOL QUEREJETA (AH): «Tómate tu tiempo, escribe una carta, y en esa carta las cosas que han quedado sin cerrar... Y también repítela cuánto la querías, y cuánto la echas en falta. De alguna forma lo que haces ahí es un ejercicio. Y en ese momento si hablas con ella, si lees en alto esa carta, después de desaparecer traes la imagen de la persona y ahí se crea un vínculo. Y de ahí en adelante también aconsejamos a la gente que hable con quien ha desaparecido, como si estuviera con nosotros».

La práctica de la despedida, y de la carta también, está muy generalizada y desde una perspectiva académica, en el ámbito de las ciencias sociales, Marije Goikoetxea, profesora de la Universidad de Deusto, resalta:

MARIJE GOIKOETXEA (AH): «Quizá en nuestra sociedad los rituales religiosos ya no valen para todo el mundo. Pero poder despedir a alguien con algo significativo de su vida, una comida que le gustaba, un poema que para él era importante. Es como poder dejarle con algo que le gustaba, algo significativo, y eso es fundamental».

Retomando el luto por la muerte de las niñas y los niños como hilo conductor de este apartado, Julio recuerda con pena profunda, y han transcurrido más de diez años, algunos episodios de la muerte de su hija, Estibaliz. Un mensaje que fluye de su discurso es el *agradecimiento*; agradecimiento a su hija Estibaliz por haberles dado a los dos, al padre y a la madre, la suerte de haberla conocido, de haberla querido. Rezuma también un deseo de vivir el luto sintiéndolo, abriendo selectivamente cada una de sus puertas interiores para intimar con esas cinco etapas que él analiza, desde un deseo de autenticidad, no de manera mecánica como algunas otras personas piensan que suele suceder. Lo hace, da la impresión, con la meticulosidad y consciencia de quien planea realizar un viaje, hermoso, largo, pleno de ilusión. Por eso, Julio es ceremonial en todas sus reflexiones, y no necesita, no quiere, ese tipo de cicerones de turismo que recitan y repiten las cosas, casi de memoria. Él quiere comentarios densos, que le ayuden a considerar que la historia que junto a su mujer han vivido con Estibaliz, es una parte importante de su patrimonio vital. Por eso, con éxito, según mi interpretación, logró decirle a su hija «te quiero» y «adiós», aunque nunca la olvide.

Y recuerda que la vida de Estibaliz fue para él, para Julio, tan importante, que incluso le capacitó para entender su profesión, le graduó en sentimientos y en empatía con el dolor ajeno también.

JULIO GÓMEZ (AH): «En mi propia experiencia también tengo una silla vacía, en la cual está sentada Estibaliz, que con 3 años y 8 meses murió. Ella nació con una discapacidad severa y desde el principio sabíamos que su vida estaría limitada en el tiempo, mucho más limitada que la de cualquier otra persona. Los 3 años y 8 meses que vivió fueron un regalo en mitad de las dificultades y del dolor que vivimos con sus múltiples discapacidades. Y su muerte nos introdujo como familia en un itinerario de duelo.

Tengo el recuerdo vivo del día en que murió y la suerte de haber podido tenerla entre mi mujer y yo en nuestros brazos cuando ella respiraba sus últimos alientos. Es un recuerdo que queda para siempre. Yo hoy me dedico a los cuidados paliativos, ya lo hacía entonces, y creo que mi graduación profesional se la debo a ella».

Cuando he expresado que existe el riesgo de querer abortar el luto tan pronto como se produce, incluso con la utilización de fármacos, he tratado de explicar que incluso con mucho dolor el luto puede ser sano. Sin embargo, se observa una práctica social que trata de expulsar ese luto, esté en la fase en que esté, a través de consejos inoportunos: ¡ya verás cómo el tiempo lo cura todo! Se pretende obviar que no se desea olvidar, porque el recuerdo de la persona que amas podría ser un patrimonio emocional a preservar. Así expresa algunos de los comentarios inoportunos habituales, tanto porque ciertamente lo son, como debido al ignorante empeño de tratar de prescribir el olvido.

JULIO GÓMEZ (AH): «El doliente, que intenta expresar su dolor, que intenta manifestar su dolor por la pérdida de su ser querido, se encuentra con una negación social del derecho al duelo. Esta negación social se expresa de maneras muy diversas, se expresa a veces con frases hechas pero que transmiten este “no llores sé fuerte, hazlo por los demás”, como si tuviera fuerzas. “Tú tienes otros hijos”, como si el afecto pudiera repartirse. “Está tranquilo, ya descansa en paz, está en el cielo”, como si eso fuera un consuelo para la experiencia del dolor que uno está viviendo por la ausencia. “No te tortures más”, como si dependiera de mi el deseo de torturarme. O como si no tuviera derecho a sentir dolor por la pérdida de alguien a quien amo».

Sin embargo, preservar el amor, cultivar el recuerdo, no es tarea al alcance de todas las personas, porque amar cuando no hay cuerpo, preservar el recuerdo cuando ya no hay vida en común, es muy difícil.

«Siempre vendrá quien me diga que nos queda la memoria, que nuestro hijo vive de una manera distinta dentro de nosotros, que nos consolemos con los recuerdos felices, que dejó una obra... Pero la verdadera vida es física, y lo que la muerte se lleva es el cuerpo y un rostro irrepetibles: el alma que es el cuerpo». (Bonnett, 2013:23).

Debatir acerca de los comportamientos sociales de represión del luto es necesario, porque, a falta de esta reflexión, se podrían decir excesivas inconveniencias. Incluso en el caso de la muerte de los niños y las niñas puede darse una falta de delicadeza absoluta,

debido a la manera cuantitativa de asignarles valor: ¡Te quedan dos hijos más; lucha por los demás; ya vendrán otros..., obviando la imposibilidad de sustituir ese amor.

EIDER OTXOA (AH): «Tranquila, ya tendrás otro niño». «Tranquila, pero si no llegó ni a vivir. ¿Qué vas a sentir pues?». «Tranquila, el tiempo lo cura todo». «Además, si era el primero y no tienes otro hijo, mejor». Es verdad que la gente habla con buena voluntad, queriendo calmar tu dolor. Pero el único modo de calmar el dolor, creo yo, y lo recomendaría, es escuchar. Escuchar, porque nosotros, estando en una situación así, lo que de veras tenemos es necesidad de hablar».

Cuestión diferente es el reconocimiento (no simplemente la receta de que el tiempo lo cura todo) de las fases evolutivas del proceso del luto, hasta ese momento en que, con un íntimo «te quiero», se consigue decir «adiós» al hijo o hija que se ha ido... Y pueden venir nuevos hijos, pero no son hijas o hijos sustitutos. Son hijas e hijos con naturaleza propia, que llegan –debería ser posible que llegaran– con plena aceptación. ¡Son hijas o hijos con derechos plenos, queridos!

Por eso, después de ese *adiós*, después de atesorar la experiencia de vida con Ekaitz, la vida siguió... Llegó Izaskun..., y, luego, llegó Markel.

IKER BARANDIARAN (AH): «Todas las semanas íbamos a Donostia. En busca de Izaskun, en busca de esa luz. Y era mucho trabajo, pero buscábamos la luz».

EIDER OTXOA (AH): «La luz de Ekaitz se acabó apagando... Izaskun logró encenderla de nuevo. Y Markel es esa lucecita, esa segunda lucecita».

Así pues, hubo otra hija; hubo otro hijo, pero –dice Eider– «ha habido y hay un solo Ekaitz para nosotros».

Al remitirnos a estos casos, hemos podido verificar –lo anunciaba ya Jorge L. Tizón– que, en ocasiones, los progenitores pueden optar por no-desear la llegada de un nuevo hijo, pues se muestran más favorables a cicatrizar la herida mediante reajustes emocionales internos.

«Las familias sanas pueden afrontar incluso la pérdida de un hijo sin esperar que otro ocupe su lugar, transformando el sistema o estructura, sin buscar (inútil y patógenamente) su repetición. Uno de los elementos más relevantes de esto consiste en la capacidad de los padres para ayudar a los hermanos (el subsistema hermanos) a poder comunicarse entre sí y con el sistema familiar como conjunto, para poder expresar directamente la turbulencia afectiva y negociar entre todas las readaptaciones internas y externas que hay que realizar en la tercera y cuarta fase de un duelo tan doloroso». (Tizón, 2013:322).

Retomando mi pasión por el cine, por la manera en que el cine socializa y divulga el debate acerca de algunas cuestiones de máxima actualidad, también el luto ha sido analizado desde el cine. Antes de hacer un perfil de las cuestiones que trata una película en concreto, traeré a colación que, en tanto que doliente, Julio también ha encontrado consuelo en el cine.

JULIO GÓMEZ (AH): «El cine tiene una mezcla de todo, porque es narración, es música, es historia. Unas veces ficticia, otras documental. Pero el cine me permite ayudar a entrar en esa experiencia y a descubrir pistas para elaborarla».

Al hablar, pues, de cine, este podría ser el momento de evaluar la película-documental *Aulki Hutsak* (AH) que, me consta, tanto beneficio ha aportado a personas dolientes en Euskal Herria.

Desde una perspectiva generalista, la película «*La Desaparición de Elean*» (2014) describe el luto por la muerte de un hijo, un niño pequeño. Sin ahondar en la descripción completa de la película, destaco algunos de los temas que, tratados desde la ficción del cine, tan real en tantas ocasiones, más relación guardan con los temas que hemos tratado:

- En toda la película no se cita la expresión de «cuando murió...». Repetidamente se dice: «Desde aquello..., desde aquel día...» Es el reconocimiento de que el luto puede ser un cronotopo importante de la vida...
- Ella piensa que él olvidó enseguida al niño. Dice: «Al día siguiente estaba trabajando...» Es el rechazo a la vuelta a la normalidad, tan acelerada...
- Ella intenta suicidarse desde un puente. Es la plasmación de que la muerte de un hijo, de una hija, es el acto de mayor impacto emocional...
- La pareja se separa. Luego, al hablar del hijo, después de hablar acerca de cómo era, a quién se parecía..., al recorrer los jardines donde acudían con el hijo, al recolocar la foto del hijo, con relativa normalidad, se reencuentran... Es el reconocimiento de esas etapas, más que el olvido, que tan bien ha descrito Julio...
- Al final el reencuentro entre el padre y la madre viene cuando hablan del niño, cuando juntos visitan los lugares donde jugaba. Consiguieron decirle «te quiero» a su hijo, para finalmente decirle «adiós»...

Pero una cuestión que aparece tratada en esta película, y sé que cometo un error importante por no profundizar en esta cuestión, es el hecho de que los padres monopolizan el luto por sus hijos, y no dejan cabida a que los abuelos puedan manifestar su luto (Ella es hostil con sus padres). Éste es un tema que como muchos otros dejo pendiente, dado que al realizar el trabajo de campo no tomé la precaución de incluir este tema en el cuestionario guía que utilicé. No obstante, a través de informaciones sesgadas, podría haber base para formular la conjetura de que a muchos abuelos y abuelas se les restringe la práctica del luto por sus nietos y nietas.

La viudedad; la muerte de los hijos y las hijas; los hermanos y las hermanas

Con el recuerdo de la manera en que Joaquín, el arquitecto, percibía una especial vida social en el cementerio de Polloe donde se encontraban viudos y viudas con el ánimo de hacerse compañía, en uno de mis paseos frecuentes por ese cementerio de Donostia, recabando información acerca de epitafios y otros datos significativos del

cementerio, tuve el atrevimiento de entablar conversación con una señora mayor que superaba los 80 años y que estaba sentada sobre el borde de un panteón. Me movió al atrevimiento el hecho de que la señora en cuestión era de un parecido extraordinario con mi *ama*: estatura, manera de vestir, pelo blanco, y... guapa.

Aprovechando como excusa que era un día soleado de febrero, le entré por el tiempo que hacía: ¡hoy sí que se puede estar a gusto aquí, no como los días anteriores!, le dije. Ella, que sí, que después de la semanita anterior hoy se estaba a gusto, al sol. Avanzando en la conversación le dije: ¡qué bonito cementerio es éste! Ella, con total naturalidad, me dijo: ¡Sí, es muy dulce! Extrañado por el adjetivo, dulce, que me recordó de inmediato el título de la obra de Simone de Beauvoir, *Una Muerte muy Dulce*, le pregunté el porqué de ese muy dulce, y al contestarme dijo dos cosas: una, que se acordaba de la muerte de su marido, sobre cuya sepultura estaba, que falleció hace tres años, pero que tuvo una muerte muy dulce –no como otras muertes que son terribles–. Me comentó también que Polloe le parecía un cementerio muy dulce porque, habiendo vivido en México durante muchos, muchísimos años, con su marido, aunque ambos eran originarios de Elizondo, la comparación con los cementerios de allí, que los conocía y conocía bien porque allí tenían un hijo enterrado, muerto de pequeño, le provocaba esa sensación, ¡muy dulce!

De verdad que, cuando le apunté el motivo de mi atrevimiento para dirigirme a ella –el recuerdo de mi *ama*–, se estableció una corriente de simpatía que nos permitió seguir charlando largo tiempo. Tal fue así, que terminé llevándola a su casa en mi coche, y mientras hablábamos le pregunté por qué iba al cementerio, con qué frecuencia iba, si era muy creyente, etc. Ella me contó con calma, con ganas de hablar, que iba prácticamente todas las semanas, a hablar con él, a contarle cosas de la familia, de los hijos e hijas, de los nietos y nietas, y de los biznietos y biznietas también. Me contó que allí, en el cementerio, se sentía a gusto. Que ella bien sabía que su marido ya no estaba allí, que de hecho lo habían incinerado y que allí sólo estaban parte de sus cenizas, pero que no le importaba; dijo, además, que ellos, su marido y ella, no eran demasiado de misa, pero que después de más de 60 años de vivir juntos –ella era muy joven cuando se casaron y fueron a México– les gustaba la idea de reposar juntos en el cementerio. Que por ello, porque hubo oportunidad de comprar un panteón en los años 1970, en compañía de sus hermanas que planeaban comprar los de al lado, lo compraron, y que estaba muy contenta de haberlo hecho. Me dijo que, cuando sus hermanas le propusieron la compra, ella pensó en que, si más adelante se arrepentían, lo podrían vender, y, como los precios iban para arriba, sacarle un beneficio a la operación. Al contárselo a su marido –dice–, éste se enfadó un poco, y le dijo que no había que especular con este tipo de cosas.

Según avanzábamos en la conversación y en el trayecto hacia su casa, no pude evitar relacionar este episodio con algunas teorías vigentes, o cuando menos discutidas en relación con el ritual funerario. Pensaba que aquella mujer, con su testimonio, estaba: incidiendo en el debate acerca de la política de alianzas, al compartir sepultura; me estaba hablando del cementerio como destino exclusivo, en los años 1970, de los restos mortales; me estaba diciendo que asumía como posible el enterramiento incluso en los casos de incineración, y me dijo, además, que para sí misma quería la incineración; me

mostró que no tenía dependencia patológica de visitar la tumba de su marido, puesto que esto le resultaba agradable, y que por eso iba cuando podía, cuando le venía bien.

Pero sobre todo, me contó cómo sentía, sin expresarlo del modo que voy a hacerlo yo, esa idea de trascendencia social a la que repetidamente me he referido a lo largo de este trabajo: la presencia de su marido a través de sus nietos y demás descendencia. Me dijo que cuando los abrazaba sentía que en ese abrazo participaba también su marido, pues, en parte, toda la prole se le parecía, porque todos habían mantenido el estilo de él, su manera noble de ser. Tal vez me estaba diciendo que sus nietas y nietos, aunque nacieron en Donostia, era como si fueran de Elizondo, ¡buena gente! Al llegar a su casa, al despedirnos, me dio un *muxu*.

Por cuidar de no ser indiscreto, no le pregunté por su nombre; le llamaré Bárbara, y por la manera tierna en que hablaba de su marido pensé que a los dos, a la pareja, a su marido y a ella, les hubiera gustado que uno de sus signos de identidad fuera el recuerdo del amor que se profesaron y guardaron durante tantos años de vida en pareja.

¿Cómo no guardar el recuerdo? ¿Cómo no preservar el amor? O, cuando plagiando a Víctor Hugo, planteamos alguna de las siguientes preguntas: ¿Qué sería del amor entre dos personas si desapareciera fulminantemente tras la muerte de una de ellas? ¿Sería verdad que hubiera existido?

La señora de Elizondo, Bárbara, transmitía la evidencia de que sí, que de verdad había existido ese amor. Ella lo atesoraba.

Voy a mantener mi práctica de no elegir cuando las alternativas posibles son siempre dos tragedias. Sin embargo, al seleccionar lo que he llamado hechos diferenciales en la gestión del luto, he agrupado viudedad, pérdida de un hijo o hija ya adultos, y la muerte de las hermanas y hermanos en una misma categoría.

La muerte de un hijo o hija adultos se vive con gran intensidad, con gran pena, con inmenso dolor, en todas las circunstancias, pero tal vez de una manera especial cuando todavía no están emancipados, cuando todavía no han construido su propia familia, porque al emanciparse, tal vez, es posible que ya tengan *quien* les llore; es posible que ya alguien haya establecido un blindaje para monopolizar el duelo.

Bárbara también me habló de su hijo muerto siendo pequeño y enterrado en México. Por la manera en que me lo dijo —entonces no lo entendí, pero lo pienso ahora que he reflexionado acerca del documental *Aulki Hutsak*—, la señora había ya concluido el recorrido del luto por su hijo. Sin olvidarlo, ya le había dicho «adiós». Ahora tenía energía y ganas de contarme lo bien que hacían su trabajo sus hijos... ¡El mayor es médico, muy bueno!, me dijo...

Recientemente he contactado con Jesús, un hombre de setenta años dedicado amorosamente a trabajar para los demás. Dedicó su tiempo a organizar y acompañar a personas mayores en proceso de dependencia. Habla con esas personas, las acompaña al médico, organiza actos culturales, etc.

Me contó que recientemente habían perdido un hijo, de treinta y dos años. ¡Yo me he sobrepuesto!, me dijo, pero mi mujer no puede. Está mal, muy mal, y no se resigna; anda con psicólogos...

Efectivamente, los casos de luto complicado son muy frecuentes. Surge, sin embargo, la duda acerca de cuándo es el momento en que una persona está realmente en esa situación, en la necesidad de pedir ayuda.

Así relata Izaskun Andonegi, profesional de la *Asociación BIDEGIN Elkartea*, en Donostia, algunos de los síntomas que muestran la necesidad de recurrir a ayuda externa:

IZASKUN ANDONEGI (AH): «¿Cuándo empezamos a preocuparnos? Cuando los síntomas empiezan a ser intensos de verdad y te limitan la vida. Cuando no puedes, ciertamente, ni salir del colchón de tu casa. Ahí creo que tenemos que comenzar a preocuparnos y que debemos pedir ayuda. Tanto si vives en un aislamiento profundo, con mucha tristeza, o si tienes ideas de suicidio, o con adicciones, cuando empiezas con el alcohol u otras drogas, andando a mucha velocidad, poniendo la vida en riesgo».

Efectivamente, cuando se quiere mucho (y este es el caso diferencial que estamos tratando) no hay argumentos para aceptar la muerte. Surge la rebeldía integral, total, completa, indiscriminada, hacia todo aquello que con anterioridad era estabilidad y orden.

Como consecuencia, siguiendo con el relato de Jesús, me contó que su mujer está muy enfadada con la religión...

La rebeldía ante la muerte, sobre todo cuando «no toca», es un episodio frecuente. Se podrá argüir que nunca toca morir, pero sabemos que eso no es cierto. Cuestión diferente es morir cuando se es joven todavía, o en situaciones incluidas en los supuestos de muerte de mala calidad; estas muertes sí son más difíciles de entender, provocan sensación de injusticia, máxime cuando incluso generan en los dolientes situaciones de dependencia.

Además, la religión católica, en tanto que monoteísta, no ha sabido encontrar una argumentación convincente para explicar el *mal*, el daño innecesario... El simulacro de dualidad que predica a través de la libertad, del demonio, etc., no convence hasta el punto de hacer inteligible una muerte innecesaria, que no puede estar en el plan de un Dios bueno que quiere a todos sus hijos e hijas.

«¿Por qué hay maldad en el mundo? ¿Por qué hay sufrimiento? ¿Por qué a las buenas personas les pasan cosas malas?» Estas son las preguntas que formula Yuval Noah Harare.

Para responder a estas cuestiones, dice el autor, «los monoteístas tienen que hacer un ejercicio intelectual para explicar cómo un Dios omnisciente, todopoderoso y perfectamente bueno permite que haya el bien y el mal». (Yuval Noah Harare, 2014: Pos. 3901).

Por ello, el enfado con Dios suele ser relativamente frecuente, en las personas que se sienten religiosas, y en muchas ocasiones el enfado es general: con la Iglesia, con los médicos, con todos...

Joxe Maria, un hombre de Rentería que ha enviudado recientemente, busca culpables, porque al perder a su esposa ha perdido mucho: ¡Se terminó!, dice al pensar que ahora, después de haber criado los hijos, ahora que todo podría irles bien, se muere su mujer. Necesita culpables..., coincidiendo con esa fase de shock y negación, de angustia aguda, rebeldía y aislamiento que sigue a la muerte de *tu* ser querido.

JOXE MARIA IZAGIRRE (AH): «Y buscas culpables. No te culpas a ti mismo, sino a los demás, a todos, a los médicos. Si hubiéramos hecho esto, si hubiéramos hecho esto otro.

Los niños, o los hijos, o los hombrecitos ya habían salido de debajo de la falda de su madre, y entonces vivíamos como pareja o como novios otra vez. Y en una de esas, sin que nadie avisase ni dijese nada, se terminó».

En opinión de Marije Goikoetxea, la profesora de la universidad de Deusto que ya he citado, en nuestra sociedad la propensión al enfado es grande. En su opinión, priorizamos la rabia a la tristeza.

MARIJE GOIKOETXEA (AH): «En nuestra cultura la verdad es que la gente llevamos mejor estar enfadados que tristes, entonces es más normal vivir el duelo con enfado y con rabia que llorar y estar triste».

A Naiara, que vive en Bilbao, se le murió su padre, José (1942-2011). Ella y su madre también culparon al sistema médico. Su madre, sin embargo, al quedar viuda, joven todavía, con quien se enfadó fue con la Iglesia. Concretamente con la Virgen de Arantzazu.

NAIARA PALACÍN (AH): «El médico nos dijo que todo iba bien, que se estaba curando, y ¡qué va, qué va! Justo sucedió todo lo contrario. Justo estaba empeorando.

Y cuando se fue mi padre, mi madre se enfadó. Se enfadó con la Iglesia, con la Virgen de Arantzazu. Porque, claro, se sintió como traicionada. Porque tenía la esperanza que la Virgen le ayudaría, y vio que no, que no le ayudó».

La misma idea de enfado con la Iglesia, con Dios más concretamente, la expresa Imanol Miner al recordar cómo su madre sintió la inutilidad de todos los rezos que hizo, todos los sacrificios que dedicó a la Virgen de Itziar, a la de Arantzazu, a la de Lourdes, al Sagrado Corazón...

IMANOL MINER (AH): Que una madre vea morir a un hijo o al marido... la peor parte la ha llevado ella. Y desde ese lado todos los sacrificios hechos, todas las oraciones hechas, la marcha de Arantzazu, la de Itziar, ir a Lourdes a ayudar a los enfermos, todos los viernes a la mañana ir al Sagrado Corazón de Donostia a las seis de la mañana, a rezar al monte Urgull. La sensación que tiene es la de que todo ha sido en vano, ¿no? Y está enfadada con Dios.

Este tipo de enfado se da con relativa frecuencia. Posiblemente el sistema médico mantiene en determinados casos la táctica de la *ocultación*. En términos generales, soy de la opinión de que se ha avanzado mucho en esta cuestión, pero sin embargo parece conveniente persistir en el esfuerzo. En relación con la religión es relativamente frecuente, entre las personas que se sienten muy religiosas, su enfado, su rebeldía, con la Iglesia, por lo que convendría reflexionar acerca del mensaje de consuelo que la Iglesia construye en relación con la resurrección y la esperanza en la otra vida. Soy de la opinión de que este mensaje no cala en la sensibilidad de la mayor parte de creyentes, a pesar de estar recogido en el Catecismo de la Iglesia.

Al describir algunos episodios del discurso funerario religioso he constatado cómo en boca de un sacerdote se matiza la creencia en la resurrección, hasta convertirla en co-

muni3n de creyentes. No es verdad que los sacerdotes crean en la resurrecci3n de la carne, como predicen en los funerales. No es cierto que los sacerdotes crean, de verdad, en la otra vida como un escenario de plenitud y de comuni3n donde se dar3n agrupamientos familiares de padres y madres con sus hijas e hijos; de esposas y esposos; de hermanas y hermanos... (Me remito a los art3culos 988, 989, 990 y 991, ya citados, del catecismo de la Iglesia cat3lica). Por todo ello, las muertes crueles de las personas a quienes «todav3a no toca morir», y la muerte de «tu pareja querida», no pueden encontrar consuelo en el discurso religioso ritual. Pueden provocar enfado, porque la resurrecci3n es una *promesa ilusoria*, como ya he citado que dec3a V3ctor Hugo.

Se murieron las primas...

Ya he contado c3mo se celebr3 el ritual funerario de nuestras primas Ana Mari y Maribel, tanto en el tanatorio como en el funeral religioso que se celebr3 en su parroquia, en la iglesia del Coraz3n de Mar3a, en Donostia. ¡Todo muy escueto, demasiado simple, sin nada sobresaliente!

M3s adelante he narrado algunas reflexiones acerca de c3mo sus herederos tratamos algunas cuestiones en relaci3n con su derecho a la intimidad. C3mo entramos en el piso que hab3a sido (¿era?) de ellas, y cu3l fue el destino de aquella parte de sus pertenencias que a ninguno de nosotros interesaba. S3lo retiramos lo que ten3a valor convencional, pues para poder asignar valor a las fantas3as, a las ilusiones, a los recuerdos, hay que sintonizar en la misma onda, y, ellas y nosotros ten3amos diferente dial.

Ahora, transcurrido ya un a3o desde la muerte de Maribel, despu3s de que sus primos y primas hayamos ejecutado la escritura de herencia, el recuerdo de ellas no genera dolor, no ocasiona sensaci3n de p3rdida. Existe un reconocimiento de algunas de las buenas cualidades que ten3an, pero no hay luto. De hecho, nunca lo hubo. Se murieron, y creo poder decir que, en el fondo, todas y todos sentimos una especie de liberaci3n, que es m3s patente ahora, al imaginar que una prolongaci3n de sus vidas hubiera podido acarreararnos la responsabilidad de cuidarlas.

Tal vez este caso no sea sino una aplicaci3n m3s de esa idea de que la estructura del luto por cada persona est3 respaldada por la estructura social y la cadena de afectos de esa persona en vida. Personas en un contexto familiar activo y una socializaci3n adecuada, con amigos y amigas, podr3n tener un ritual funerario y un luto potentes. Pero, personas en edad avanzada, sin descendencia directa, sin una red de amigos y amigas, y viviendo los 3ltimos episodios de la vida en una residencia de ancianos, si lo juntamos todo, tendr3n, muy probablemente, un ritual funerario m3nimo, y pocas personas guardar3n en su coraz3n la pena de su ausencia, porque a la pena del luto le antecede la colecci3n de amores que se cosechan, y hay muchas personas que no han tenido, siquiera, la suerte de estar inmersos en una red de afectos, en una aut3ntica red de amores.

Por todo esto, se podr3a concluir que, al igual que en el amor, en el luto tampoco existe democracia; que no se pueden asignar dosis de amor ni de luto iguales para todas las personas.

La situación de dependencia sobrevenida

Me remito nuevamente al caso de Luisa, una mujer que al quedar viuda con 36 años, con una hija y un hijo pequeños, compara el desconsuelo, la pena, el sentimiento de soledad y dependencia económica que le ocasionó la muerte de su marido, con los sentimientos que le produjeron, después, la muerte de su padre, su madre y su hermano a los que ella cuidó y acompañó en la muerte, según vengo de relatar.

Con la muerte de su marido, Luisa experimentó mil experiencias convulsas: terror por la pérdida del ser querido, pena, dependencia económica, inexperiencia para la gestión de los asuntos ordinarios de la vida, soledad, impotencia, miedo, desamparo, etc.

Luisa: «Es que no quería yo que se muriera, entonces yo era la primera en no aceptar su muerte, y yo no hablé nunca, a nadie, de su enfermedad, porque yo no quería que se enteraran, o sea, yo era la que no quería que se muriera. Era la primera vez que yo iba a ver una muerte (todavía vivían mis padres, vivían mis hermanos), es una sensación de impotencia, de miedo: ¡Qué va a ser de mí! Los hijos tampoco..., tenían 11 y 13 años. Acabábamos de comprar el piso en Zarautz..., entonces, ¡yo qué sé, qué miedo...!».

Y cuando le pregunté el porqué de ese miedo, responde:

Luisa: «Pues tener que enfrentarme yo sola a la situación de la vida y todo. Económica también..., y si el coche saca un ruido..., y qué va a ser de mí..., pues claro..., y no sabía ni qué pensión me quedaría, sólo sabía que tenía dos hijos..., sólo sabía que había un piso que estaba recién comprado y había que pagar..., no había ninguna herencia, no había nada. No tenía apoyo económico de ningún sitio, ni de mis padres, ni de nada, no... Era yo; yo y mis circunstancias, es que no tenía a nadie. Fue durísimo, durísimo fue... ¿Cómo iba yo a querer pensar que aquello se iba a morir? Yo pensaba que no...».

Y cuando le pedí, de manera torpe, porque antes nadie me había contado estas reflexiones tan íntimas, que me detallara qué le aterraba más, si la pérdida del marido o el miedo derivado de su situación económica, ella prioriza, con claridad, que la pena principal es la pérdida de su marido, antes que el miedo a su futuro que intuye tan problemático.

Luisa: «¡La pena porque se muere el marido, la pena! El miedo es cuando piensas en que se va él... Pero primero es la pena, porque tú imagínate, Iñaki, que a mí en ese momento me dicen: este hombre se queda así, y yo acepto, yo quiero que se quede así, en la cama, totalmente imposibilitado. Y, ahora (lo dice después de transcurridos casi cuarenta años), pienso yo, fíjate lo que es vivir esa situación..., y yo hubiera aceptado que se hubiera quedado así...».

Y te voy a decir más: Yo, después de tomar la decisión, el día 16, de no operar y él pasar todo el día llorando, yo, a la tarde, era el día del Carmen, ya anochecido, le animé para que saliera de la cama; y se levantó, yo le ayudé, y paseamos en el pasillo. Pues esa sensación de felicidad, eso no se puede explicar. Eso es como una rosa: ¿Cómo huele?, yo no te puedo explicar... ¡Qué será tener nada, para apreciar muy poco! ¡Qué feliz era él agarrado a mí, al hombro, porque se tenía que sujetar! Y en la residencia, en el pasillo de la residencia, después de haber tomado esa decisión, a la mañana, yo sola, sola yo, que

él no sabía nada..., yo, mirando por la ventana, que hacía un calor, y decía: ¿A quién le puedo llamar yo? No tenía yo, Iñaki, a nadie a quien llamar; sí tenía, pero no quería contarle eso a nadie, porque primero lo tenía que aceptar yo, para luego participar de ese dolor...».

En este escenario de sufrimiento es donde se fraguó el luto de Luisa por su marido, influenciado, claro está, por esas circunstancias que he llamado predoctores: individuales, familiares o ambientales. En este caso, ha llegado el momento de describirlo, Luisa es una mujer de fuertes convicciones trascendentes. Es creyente y practicante a su estilo, sin dogmas externos que le limiten, dice ella, y ha encauzado su experiencia en el dolor y en el sufrimiento, cuidando personas enfermas; ha hecho del dolor y la pena su graduación profesional (como posiblemente diría Julio Gómez). Por eso, al recordar ahora los episodios de la muerte de su marido, de su padre y de su hermano, lo hace desde la recreación actual, con un gran toque de humanidad, desde la perspectiva de que, en parte, hay que perdonar, porque ser malo, cree ella, es un problema para el que lo es, más que para quien padece sus efectos. Ésta es una manera muy oriental de entender la vida, pero es que ella está convencida de que esta filosofía es válida, es buena, porque a ella le reconforta.

Pero además de oriental, en el caso de que ciertamente lo sea, el caso de Luisa refleja esa práctica tan generalizada de que sean las mujeres las que asumen todo el trabajo de cuidado, y esto, además de injusto, tiene influencia en la manera de vivir el luto, claro está.

Al analizar la situación de dependencia sobrevenida por la muerte de la pareja podría convenir tomar en consideración las siguientes cuestiones:

- El empobrecimiento que acarrea la viudedad.
- El incremento de la aparición de problemas de salud.
- El aumento de la necesidad de recibir cuidados.

Todos estos incidentes generan mayor dependencia, mayor necesidad de recibir cuidados, mayor tristeza, y mayores índices de mortandad en los y las dolientes.

La viudedad acarrea pobreza, principalmente en las mujeres, debido a que la prestación por viudedad apenas cubre el 60% de los ingresos habituales de la jubilación, habida cuenta de que, en las personas mayores, todavía es práctica frecuente que el cotizante principal, o único, haya sido el hombre. No voy a insistir en excesivos detalles; simplemente apuntar que este hecho se enmarca en el contexto más general de que la pobreza es más femenina que masculina.

Sin embargo, el hecho de que las mujeres al enviudar perciban menor pensión tampoco indica que no haya un empobrecimiento en los viudos, debido a que, en muchos casos, como consecuencia de una mayor «incapacidad funcional» de los hombres, incluso con el mantenimiento íntegro de la pensión son incapaces de gestionar sus vidas, pues, en sus cuentas, nunca han contabilizado el trabajo realizado por la mujer. Esta circunstancia, de mayor dependencia funcional de los hombres respecto a las mujeres, se aprecia, a modo de ejemplo, en el hecho de que en Eibar (Gipuzkoa), solamente el

5,6% de los hombres viudos mayores de 65 años viven solos, frente al 17% de mujeres (Larrañaga, 2005:237).

Por consecuencia, la pérdida de la pareja acarrea, casi con generalidad, una mayor dependencia económica, que, además, se puede agravar por el hecho de que, coincidiendo con la vejez, se incrementan los problemas de salud, como describen V. Landa y J.A. García-García. (2004).

Efectivamente, propiciado por la pena y por la situación de dependencia sobrevenida también, las personas, al enviudar, sufren una serie de trastornos importantes.

Ya anteriormente, al analizar esta investigación, he anticipado el especial enfoque que, desde la enfermedad, aplican estos autores. Como consecuencia de este análisis, al estudiar un grupo de población de Bizkaia, muestran el incremento de la dependencia sobrevenida durante el período del luto, en los términos siguientes:

- «El riesgo de depresión en viudos/as se multiplica por cuatro durante el primer año.
- Casi la mitad de viudos/as presentan ansiedad generalizada o crisis de angustia en el primer año.
- Aumenta el abuso de alcohol y fármacos; la mitad de las viudas utilizan algún psicofármaco en los 18 primeros meses de duelo.
- Entre un 10-34 % de los dolientes desarrollan un duelo patológico».

También en opinión de estos autores, «aumenta el riesgo de muerte principalmente por eventos cardiacos y suicidio; los viudos (y las viudas) tienen un 50% más de probabilidades de morir prematuramente, durante el primer año».

Y en relación con la demanda de apoyo sanitario, continúan estos mismos autores, «la población en duelo demanda un mayor apoyo sanitario, incrementando el consumo de recursos, quizá por la pérdida de las redes sociales y con ellas de muchos de los recursos clásicos para el doliente (familiares, religiosos, vecinos, amigos, compañeros de trabajo,...). En un reciente estudio realizado en atención primaria, la tasa promedio anual de consultas al centro de salud resultó ser un 80% mayor entre los dolientes que en el resto de la población». (V. Landa, *et al.*, 2004:2).

Al tomar estos datos en consideración, parece razonable suponer que el período de luto puede estar seriamente influenciado por la situación de dependencia sobrevenida como consecuencia de la pérdida de la pareja.

Por ello, voy a insistir acerca de la necesidad de, además del testamento vital, al que tanta importancia asigno, incluso para la gestión del luto (por la tranquilidad que puede suponer el saber que se han cumplido los deseos del finado), otorgar «testamento económico o patrimonial» adecuado.

En la parte primera de este trabajo, en el capítulo que he llamado «vacando el tintero», he querido dejar constancia de la importancia de gestionar los aspectos patrimoniales antes de fallecer. He citado la «hipoteca inversa» y la «venta de la nuda propiedad» de la vivienda como posible origen de recursos para gestionar una vida más saludable en la dependencia, y en esta nueva dependencia sobrevenida como consecuencia del luto. En relación con todas estas cuestiones, quiero recordar que gestionar el patrimonio en

la viudedad no es fácil, que conviene hacer los deberes con antelación, porque la gestión del luto, en relativa holganza económica, es más fácil de sobrellevar.

Y, para finalizar este apartado, que en parte combina dependencia, economía y amor, voy a enunciar, sé que de modo repetitivo, esa situación por la que muchas mujeres al enviudar, al enviudar, sí, viven los mejores años de su existencia.

Ésta es una confesión difícil de exteriorizar, pues su manifestación choca con las ansias de, además de ser feliz, hacer el empeño para mostrarlo, porque a muy pocas personas les gusta dar a entender que su vida, en cuanto a relación de pareja compete, ha sido un relativo o gran fracaso.

En estos casos, el luto es más llevadero y bien se podría aplicar, supongo, esa idea de disonancia cognitiva que tan bien se suele utilizar desde la psicología social, y que consiste en mantener prácticas que no se avienen a las reflexiones, y viceversa. En cualquier caso, la idea que he querido apuntar en este comentario repetido, es la necesidad que debemos asumir los hombres de reflexionar acerca de esta cuestión, que nos pone, como colectivo, en una consideración pésima.

La edad. La muerte del padre y de la madre

Existe un relativo orden demográfico al morir. En general, lo sabemos ya, en nuestra sociedad se muere de mayor, a edad avanzada. Éste es un logro importante de los sistemas de salud, que han hecho descender notoriamente las tasas de mortandad infantil, entre otras razones.

Al analizar la edad como hecho diferencial significativo en la configuración del luto, voy a tener en consideración dos perspectivas diferenciadas: una, relativa a la edad de las personas al fallecer; otra, en relación con la edad de las personas dolientes.

La edad de las personas al fallecer es un hecho que marca impronta en el proceso de luto. Hemos descrito ya que la muerte de una persona mayor es mejor aceptada que la de una persona joven, a quien todavía «no toca morir». En parte, podría deberse a que, cuando media un proceso de enfermedad crónica o dependencia severa, se pierde parcialmente la comunicación, y se inicia un proceso de despersonalización. Incluso, en ocasiones, de «muerte social». Así lo interpreta Lourdes Zurbano, especialista en el estudio de la dependencia (D.F.B).

LOURDES ZURBANO (AH): «El proceso del duelo o manifestar esos sentimientos no está bien visto. Cuando es por una persona mayor, se suele decir “era ley de vida”, “era muy mayor”,...

Siempre (el luto) no empieza con la muerte, en muchos casos como el Alzheimer y otras enfermedades degenerativas sucede que se pierde la personalidad, se pierde la comunicación y se da una despersonalización».

En la muerte de las personas mayores, que además se encuentran en una situación de deterioro notorio, el luto puede vivirse de modo *anticipado*, porque la muerte se presente cercana, e incluso se la espera. Debido a esto, podría suponerse que, en esos casos,

al describir el cuadro psicológico del luto resultara difícil asimilar esas muertes con los contenidos de: confusión, desesperación, fría estupefacción, pasmo, vértigo, locura, rabia, abandono, sensación de despersonalización, aislamiento social, apatía, abatimiento, angustia, ira, frustración y enfado, por ejemplo, que anteriormente he citado para otras situaciones de luto. De hecho, cuando nos hacemos realmente mayores, el entorno se llena de viudas y viudos; desaparecen los amigos y amigas y la muerte va suavizando sus perfiles. Incluso, lo hemos visto, en ocasiones se desea que llegue, se le llama.

Cuando la muerte es a edad avanzada, la muerte es aceptada con mayor naturalidad; la muerte podría estar *domesticada*, a esas edades. Este sentimiento es general y aporta una relativa paz a la persona doliente, porque ha aprendido a anticipar la pena que le vendrá.

Así lo expresa Arantzazu, de Oñate, cuando recuerda la muerte de Julio, su padre, que falleció a los 84 años, en 2010, tres años antes de hacer este testimonio:

ARANTZAZU IBARRONDO (AH): «Sí, en dos ocasiones. La muerte de mi abuela y de mi padre. He conocido esas muertes en primer plano, muy de cerca, ya que los dos murieron cogidos de mi mano. Sentí paz, y de alguna forma perdí el miedo a la muerte, a ese momento. Quizás porque los dos murieron en paz. Creo que es algo que se debe aprender en la vida. Y por eso me siento agradecida».

Este testimonio concita, nuevamente, la idea de que muchas personas, «más que miedo a morir, tienen miedo a morir mal», y cuando la muerte del padre o de la madre sucede en paz, con buena calidad (y la edad avanzada es uno de los atributos que configuran la muerte de calidad), la muerte puede percibirse con dos atributos diferentes: como una gran pena, claro que sí, pero como un alivio y una liberación, también.

Debido a esta manera de asignar rango a la muerte de las personas mayores, muy mayores, la muerte de la madre y del padre, cuando fallecen de mayores, puede no ocasionar un luto severo, porque muchas de las personas que les guardarán luto pensarán que, si la muerte ha sido de calidad, tal vez haya sido incluso oportuna. Porque, tal vez, la muerte era, ya, la mejor alternativa posible.

Sucede además que muchas personas, principalmente las hijas de esas personas mayores que en muchos casos están atrapadas en un proceso de senilidad y de gran dependencia, podrían estar viviendo una etapa excepcionalmente dura de sus vidas al tener que cuidar a su padre y a su madre, muchas veces en «condiciones no-dignas» y de mucho sufrimiento. En esa situación, la muerte, aunque no-deseada, puede ser la única solución para aminorar el dolor de ese binomio, que tantas veces he citado como indisoluble, que conforman la persona enferma y/o dependiente, y la cuidadora.

Conviene recordar, además, que el camino del sufrimiento es de doble vía, pues opera en la persona enferma y/o dependiente, cómo no, pero se manifiesta rabioso también en el otro sentido del camino, porque la persona cuidadora, además de la carga que le supone cuidar, sufre con gran pena la tragedia que vive la persona enferma y/o dependiente que está bajo su cuidado.

Juan Ignacio es un hombre de 45 años que se declara responsable de cuidar a sus padres. En el año 2007, su padre, de 70 años, tuvo un ictus que le postró en situación

de dependencia. Como consecuencia, acordaron ingresarlo en una residencia, donde actualmente vive. Cuando sucedió el percance del padre, tal fue la pena de ver a su padre postrado, dependiente, que Juan Ignacio dice:

«Yo, después del susto y la gravedad de la enfermedad de mi padre, estaba preparado para su muerte, pero no para su dependencia».

Recientemente (2015) su madre, que tiene 75 años y algunas leves secuelas de dependencia, se ha caído y se ha roto la muñeca y la pelvis. El mismo día en que me contaba ésta su historia, operaban a su madre, y sabía que, en el mejor de los casos, iba a necesitar cuidados intensos que solamente él era el designado para dárselos. Juan Ignacio es un empresario que no puede prescindir de acudir regularmente al trabajo; está reflexionando acerca de qué debe hacer en relación con el modo de convivencia que tendrá que adoptar su madre, o él para su madre. Al recordar la situación que vivió hace casi ocho años, y el panorama que ahora se le presenta, dice:

Juan Ignacio: «Yo no puedo cuidar a los dos. Ya antes, como consecuencia de la crisis de mi padre, como consecuencia de verle sufrir tanto, tuve una depresión muy severa; estuve muy mal. Por consejo del psicólogo tomé la decisión de ingresar al *aita*, pero me costó mucho; muchas personas amigas y familiares me lo criticaron. Ahora no sé qué hacer, ¡yo estoy preparado para la muerte del *aita* y de la *ama*, pero no estoy preparado para lo que me espera!».

En su testimonio, angustiado, creo haber percibido que ya está viviendo una especie de luto anticipado, por la desazón que le produce ver a su padre y a su madre en situación de dependencia, con la sensación de inutilidad que los dos le han manifestado, pero además, por el sesgo de cómo fue la conversación, me atreveré a pronosticar que al luto que le tocará vivir, cuando llegue, no le serán de aplicación muchos de esa retahíla de adjetivos que son expresión de pena, de dolor, de intenso sufrimiento, porque él ya está viviendo esa pena, ese dolor, de manera anticipada.

En el testimonio de Imanol Miner, un hombre joven de Rentería, se narran dos historias, dos lutos, pero que fueron muy diferentes. Falleció su hermano Igor (1972-1999) y falleció su padre, Joseba (1941-2012), y ambas muertes, dice Imanol, «no tienen nada que ver». Pero este caso es más complicado, porque además de diferenciarse en la edad, el tipo de muerte fue muy diferente.

IMANOL MINER (AH): «Sí, las dos muertes no tienen nada que ver. La primera fue la del hermano en el 99, yo tenía 25 años entonces, era verano. Dos años antes desarrolló una enfermedad mental, le diagnosticaron esquizofrenia y tuvo dos brotes. Del primero salió bien y logró rehacer como pudo su vida, terminar la carrera, le dio la vuelta del todo. Y entonces llegó el segundo brote.

Aquella muerte nos cogió de improviso, fue un golpe».

Debido a las circunstancias de la muerte de Igor, el suicidio, voy a reservar parte de ese relato para describirlo más adelante, al tratar de analizar la incidencia del tipo de muerte en la configuración del luto.

Sin embargo, ahora, en palabras de Imanol, voy a mostrar algunos de los elementos comunes en la configuración de ambos lutos.

He mantenido como base teórica en este trabajo la idea de concatenación, de biografía. Así, he anticipado que una vida civil podría ser el presagio de una muerte civil; que una vida autónoma hace más posible una muerte en uso de la propia autonomía; que una vida reflexiva puede hacer un proceso de morir más reflexivo, más acorde con los postulados éticos de cada cual, etc.

Ahora, en este capítulo dedicado al luto y al duelo, esta idea cobra sentido: «Una buena muerte hace mejor el luto». En los relatos de Arantzazu, de Imanol, y de otros tantos que he citado, se muestra cómo la calidad de la muerte está vinculada a la calidad del luto.

En su relato, cuando Imanol narra la muerte de su padre, sin ser consciente tal vez, está narrando los atributos de una buena muerte. Sin ser exhaustivo, sin ser excesivamente repetitivo, recordaré que Joseba falleció víctima de una enfermedad a edad madura (muy joven en mi opinión, pero...); murió con los suyos y estaba tranquilo; ejerció su autonomía, cuando menos en relación con su creencia o descreencia religiosa (¡a qué viene éste!, refiriéndose al cura que fue a visitarle). Con la excepción importantísima de haber visto morir a su hijo Igor, de veintisiete años, trece años antes que él, del testimonio de su hijo parece deducirse que fue un hombre que vivió bien, y murió bien, también. Tranquilo, sin angustias, con la despedida que quería, etc.

IMANOL MINER (AH): «Desde que le diagnosticaron el cáncer a mi padre, tal como era un hombre de su época, era como un totem, una persona que casi no se podía tocar, muy soberano.

Cogimos un libro de canciones y nos pusimos juntos a cantar las que le gustaban, y para mí fue una experiencia estupenda. Mi madre nos miraba con los ojos abiertos como platos y para sus adentros diría “Jesús, lo que me faltaba por ver”. Y así fue, y al final esas canciones fueron un modo de despedirnos, una especie de confesión recíproca, una forma de demostrarnos amor mutuamente, y me he quedado con el recuerdo de esas sesiones de canto y con lo vivido en estos dos años.

E incluso cuando llegó el momento de la muerte, estaba tranquilo. Tuvimos también la oportunidad de hablar, y cuando le preguntaba si echaba de menos algo, alguna gestión o alguna pena, pues no, que estaba tranquilo y que estaba bien. Y cuando se acercó el cura a dar la unción dijo “¿A qué viene este?”, porque no lo necesitaba. Estaba muy tranquilo y tranquilo se fue».

Posiblemente, muchas de las personas que lean estas líneas querrían para sí una muerte de tal calidad, y un luto semejante por la muerte de sus padres.

Pero cuando la edad del padre o de la madre al morir no es la adecuada, el luto se torna muy duro.

En agosto de 2014, Asun, una mujer que acaba de estrenar su jubilación, me cuenta que, trascurridos más de cuarenta años desde la muerte de su madre, todavía, al recordarla, llora con frecuencia. Ella era la mayor de cuatro hermanos y tenía 18 años. Le seguían su hermana y dos chicos más. Al contarme cómo vivieron esa muerte, pude

constatar que la emoción brotaba, que el luto que por la muerte de su madre estaba viviendo era un luto activo, todavía.

Asun: «Fue atroz, inesperada, porque el cáncer que padecía no nos dio tiempo a suponer que pronto, muy pronto iba a morir».

Con su muerte, dice Asun, perdieron su amor profundo, sus consejos, la admiración que sentían por ella, la protección que les dispensaba, etc. Aún viviendo el padre, se sintieron solos, claramente huérfanos y huérfanas.

Sin embargo, cuando a continuación recuerda la muerte reciente de su padre, el relato es diferente. No hay lágrimas, no hay emoción. Ella piensa que su padre, sí, era bueno, pero no se preocupaba demasiado de las hijas y los hijos. Cree que olvidó el luto demasiado rápidamente; se casó en seguida, acto que disgustó a las y los hijos, porque ¡era tan diferente!, dice.

Asun: «Yo a mi padre le quería, pero era distinto. Incluso cuando se volvió a casar, mi hermana y yo le seguimos cuidando, y muchas veces iba a casa de mi hermana, o venía a la mía, a comer. Pero, ahora que se ha muerto, cuando me acuerdo de él, no me acuerdo como cuando me acuerdo de mi madre».

Este relato es una muestra más de cómo el luto, la dosificación del dolor, no es democrática. No podría ser de otra manera.

En el testimonio de Asun se entremezclan muchos de los hechos diferenciadores del luto. Posiblemente la edad de la madre al morir, 42 años; los 18, 15, 13 y 11 años de las hijas y de los hijos; la situación de dependencia que ocasionó al tener que asumir las hijas la organización de la casa; la necesidad de empezar a trabajar siendo excesivamente jóvenes; el comportamiento afecto al género que analizaremos a continuación, en el sentido de que el padre, y esto es opinión de Asun, más que volcarse a la organización del grupo familiar, derivó en un corto espacio de tiempo a volverse a casar, en contra de las declaraciones manifiestas de sus hijas e hijos; pero principalmente, opina Asun, por el profundo amor que sentían por su madre.

Carmen, la profesora universitaria que ya conocemos, opina que la reflexión acerca de la muerte propia, y la aceptación de la muerte de los seres queridos, como algo posible, es una señal de *madurez* y contribuye a aportar sentido y orientación a la vida, y al luto.

Carmen: «Yo creo que se habla poco de la muerte, y, además, creo que eso depende mucho de la edad: cuanta más edad tienes, más gente se muere alrededor tuyo, más vas hablando de la muerte, y más vas incorporando el concepto de la muerte. Yo creo que lo deberíamos de tener todos muy consciente, y deberíamos enseñarlo mejor (*se refiere a enseñarlo a los propios hijos*); y digo enseñarlo mejor porque estoy acordándome de una anécdota, de hace dos días, con mi hijo (*de 30 años*), porque se murió una persona amiga, bueno, una cosa que ha sido relativamente rápida —ha sido con un cáncer— y yo le decía a mi hijo: ¡fíjate!, hace todavía dos meses estaba paseando y se ha muerto..., y fulanito de tal está bastante afectado; y yo dije: hay que pensar que, dentro de lo que es,

ha estado bien, porque yo prefiero, a nivel personal, algo corto que estar mortificándome dos años haciendo pruebas tremendas..., ¡total para nada! Y mi hijo me dijo: ¡pero mamá, por favor!, ¿cómo puedes decir eso?; ¡no quiero ni hablar de eso! ... Y yo le dije: ¡claro que hay que hablar de eso!, ¿o es que tú crees que tus padres no se van a morir nunca? Me sorprendió que una persona reflexiva, como es él, y que ha vivido la muerte de sus abuelos, saltara así, con una negación bastante grande: ¡no quiero ni pensarlo! –dijo–. No quería hablar de mi muerte...».

En la obra biográfica de Ramón Sampedro encontramos esta misma conclusión acerca de la madurez que supone el hecho de aceptar la muerte.

«Mientras el ser humano no acepte su propia muerte, y la de los demás, como un acto racional y de generosidad, no será un ser psicológica y humanamente formado».
(Sampedro, 2005:45).

Desde la perspectiva de la edad de los hijos o hijas, podría afirmarse que hace falta una relativa edad para poder asumir la muerte de la madre o del padre, o de cualquier otra persona querida, los abuelos, por ejemplo. La necesidad de una relativa edad es actualmente más evidente por cuanto que, tanto el incremento de la esperanza de vida como la disgregación de las familias grandes, en las que ya no se convive con los abuelos y abuelas, han hecho la muerte más lejana, más excepcional.

De hecho, «en teoría, un joven de hoy en día puede alcanzar la edad adulta sin haber visto nunca morir» (J. Fourcassié, en Ariès, 2005:247). Esta observación está actualmente plena de significado y resulta frecuente en la sociedad vasca que una persona llegue a la veintena sin haber conocido la muerte de ninguna persona allegada, sin haber experimentado luto por nadie. Por consecuencia de la mayor longevidad de las personas, debido al menor dramatismo con que se exteriorizan las expresiones de luto, y debido también a la derivación de prácticas rituales al tanatorio, en lugar de la propia casa, el luto y el duelo en las personas muy jóvenes tienen hoy una menor visibilidad social, lo cual podría suponer una menor capacitación y experiencia para gestionar el luto de las personas queridas (padre, madre, abuela, abuelo, hermano, hermana, amigo, amiga, etc.).

Lori Thompson es una mujer británica que, como consecuencia de la muerte prematura de su madre, cuando Lori tenía 18 años, estudió psicología porque le interesó el tema del luto tras la muerte. Actualmente (ya la he presentado con anterioridad) es psicóloga del grupo de escucha y tratamiento del luto en la *Fundación MATIA Fundazioa*.

En su opinión, la la edad es un factor de riesgo importante en la configuración del luto. Lo hemos visto ya en el testimonio de Asun, y en el de Carmen.

En su testimonio refresca la idea de que se puede aprender a vivir el luto, porque la experiencia del luto imprime capacitación para hacerlo.

LORI THOMPSON (AH): «Si hago este trabajo hoy en día es porque cuando tenía 18 años mi madre murió. Y esta experiencia personal hizo que empezara a reflexionar sobre el proceso del duelo, darme cuenta lo difícil que es, y cómo nos la podemos arreglar con la muerte y con la pérdida. Y desde entonces, 30 años después he pasado por la pérdida

de mi padre. Él murió hace un año y medio o así. De hecho, aunque sea extraño, con la misma enfermedad que tuvo mi madre, con insuficiencia cardíaca congestiva.

El intervalo de 30 años... han sido completamente diferentes, como el blanco y el negro, los dos duelos que he pasado. En el primero, cuando murió mi madre, tenía todos los factores de riesgo que veo ahora en mi trabajo. Había mucha debilidad alrededor de toda la situación, y eso podría traer momentos duros para afrontar el duelo y la pérdida de mi madre».

En el siguiente testimonio vincula de manera precisa la relación entre la calidad de la muerte y la calidad del luto. Cuando murió su madre, Lori no estaba preparada para verla morir, no tenía experiencia con la muerte, no tenía todavía *su* muerto, su primer muerto o muerta: ¡No sabíamos cómo afrontar la enfermedad... No conocía a nadie que hubiera pasado por la situación de perder a su madre...! (Alusión directa al comentario de J. Fourcassié).

LORI THOMPSON (AH): «Con la muerte de mi madre, cuando estaba enferma nadie en la familia sabíamos como afrontar su enfermedad, así que hicimos mucha negación, no sabíamos cómo hablar sobre ello, no sabíamos cómo llevar sentimientos como la tristeza, o cómo compartir lo que estábamos pasando. Pienso que mi madre tampoco estaba preparada para morir, y que mi padre no estaba preparado para perderla, yo seguro que no lo estaba. Estaba enferma y yo tenía 17 años, casi 18, y no podía ni siquiera pensar en la posibilidad de poder perder a mi madre o que pudiera morir. ¡No conocía a nadie que hubiera perdido a su madre!».

Un hecho importante, por más que repetitivo, es la transformación que el luto puede operar en una persona. Lori, al igual a como lo he relatado en los casos de Julio y Luisa, por ejemplo, recibió su graduación profesional para entender el sufrimiento antes de iniciarse en el estudio de Psicología. ¡Se graduó antes de terminar la carrera!

LORI THOMPSON (AH): «Estaba estudiando Psicología, y me apunté a un curso sobre la muerte y el morir. El profesor había estudiado con E. Kübler-Ross, y había unas 200 personas en la clase, había mucha expectación. Entonces estaba empezando la gente a hablar de esto por primera vez.

Mi tarea de duelo la hice durante la clase, esto es, me acuerdo estar sentada en clase mientras me caían las lágrimas por la cara. Pero me ayudó mucho, porque estaba empezando a entender por lo que estaba pasando. Y cómo era de verdad perder a alguien tan importante y pasar por el duelo».

Una muestra de que se puede aprender a vivir el luto, o, tal vez, de que el luto se vive con menor intensidad cuando la muerte sucede «cuando toca»; cuando la muerte es de buena calidad; cuando la persona doliente ha superado esa edad joven que la hace muy vulnerable; cuando moribundo y doliente han asumido que la propia muerte, y la de los demás, es un acto racional; y cuando se es, ya, una persona psicológica y humanamente formada. Este es el caso de la muerte del padre de Lori, que ella misma relata:

LORI THOMPSON (AH): «En esa época mi padre vivía en Hawai, y un equipo del “*hospice*” lo atendía a domicilio. ¡Eran tan agradables, todo el equipo era tan bueno!

Estaba muy preparado para morir, anduvo muchos años hablando de la muerte, de hecho porque era ya mayor y tenía muchos problemas de salud, y estaba listo para morir. Así que habló conmigo y con todo el mundo con el que necesitaba hablar, y se sentía muy preparado y con actitud de aceptación, y todo fue mucho mejor. Y, claro, después de morir... ahora ya sé cómo manejar mis sentimientos, me comprendo a mi misma, tengo bien interiorizado en mi filosofía de vida que la gente muere y que debemos enfrentarnos a las pérdidas, todo esto hace todo mucho más fácil».

El género de la persona en luto

Algunos autores han descrito comportamientos distintos entre hombres y mujeres en la manera de afrontar el luto. En general, asimilan estas diferencias a esa manera que se supone diferenciada de expresar las emociones, a esa manera, se dice, según la cual el hombre está forzado a reprimir sus emociones. Incluso, se dice, que el hombre racionaliza más, tiene comportamientos más intelectuales. Todo esto no puede ser cierto, pues no existe ese hombre que representa a los hombres, no es posible hablar de racionalidad en estos términos, no es posible...

Desde su experiencia en la Asociación BIDEGIN Elkarte, Izaskun narra su experiencia:

IZASKUN ANDONEGI (AH): «El duelo femenino diríamos que es el que se expresa más fácilmente, el que se manifiesta con más llanto, y el que se comparte más, de alguna forma. Y el duelo masculino normalmente se racionaliza más».

Lori Thompson, la psicóloga que presta sus servicios en la *Fundación MATIA Fundazioa*, también considera que hay hechos diferenciales en el luto de los hombres y de las mujeres.

LORI THOMPSON (AH): «También hay diferencias de género. Está culturalmente aceptado para las mujeres mostrar tristeza, más que para los hombres. Algunas veces los hombres expresan el enfado más fácilmente que las mujeres. También está el apoyo social: Las mujeres tienen mayor tendencia a buscar ese apoyo, a pedir ayuda a amigos o también a familiares. Y los hombres tienden a aislarse más o a mostrar un nivel diferente de comunicación».

En tanto que Julián, un hombre viudo de Rentería, interpreta que había una demanda generacional por la que los hombres debían modular sus sentimientos, más que las mujeres.

JULIÁN ETXEBERRIA (AH): «Yo formo parte de una generación que nos ha tocado... encima soy de Rentería, nacido en Rentería. Soy producto un poco de la época en la que vivimos. Tú tenías que ser una persona intelectual, y de acción. Como que el corazón se dejaba un poco para las mujeres. Aunque teníamos nuestro corazón, porque las revoluciones nunca se hacen sin corazón. Pero sin embargo lo guardabas para dentro».

Así lo cuenta Julio, el médico que vio morir a su hija de tres años, Estibaliz:

JULIO GÓMEZ (AH): «Mi mujer comenzó a llorar, de alguna manera él (el hijo), casi por imitación, también. Y yo, que había estado llorando antes, me mantuve en un discreto segundo plano, más frío. Cuando él (el hijo) me mira, dice: *Aita*, ¿tú no lloras porque eres médico? Fue un regalo que me hizo porque me dio permiso para llorar».

Si bien el texto hace alusión a la profesión, permítaseme atribuir al contexto la idea de que la referencia, más que profesional, es de género.

El trabajo de investigación de J. Domingo *et al.* plantea dos modelos diferenciados de duelo. Así, «las mujeres en proceso de duelo tienden más a la expresión emocional, sobre todo al llanto, ya que socialmente está permitido e incluso es esperado. Es más fácil que busquen apoyo en familiares y amigos, y es más frecuente que acudan a grupos de apoyo o que visiten a psiquiatras o psicólogos. Necesitan hablar de la pérdida y evocar recuerdos». (J. Domingo *et al.*, 2010:54).

Debo confesar que esta manera tan radical de diferenciar comportamientos de mujeres y hombres no es de mi especial predilección, pues considero que se vinculan excesivamente a esa peligrosa teoría de la «naturalización», sin tomar en consideración que la diferenciación procede de aspectos más relacionados con la teoría del poder, tal como se desprende, por ejemplo, del hecho de que algunos de los diferentes comportamientos en el luto podrían derivarse de la injusticia de que las mujeres sean las cuidadoras de la mayor parte de personas en proceso de morir. El vínculo de afecto o desafecto que el cuidado origina es causa primordial de influir en la manera de vivir el luto.

El trabajo de campo que he realizado no me ha permitido encontrar indicadores suficientemente específicos para analizar los diferentes comportamientos de hombres y mujeres en relación con la manera de afrontar el luto por el fallecimiento de un ser querido. Sin embargo, creo haberlo apuntado, el saber popular asigna al hombre una mayor celeridad en pasar de viudo a casado en segundas nupcias, algo que lo he interpretado, más que debido al hecho de sentir menor dolor por la pérdida o ser más propenso al olvido y más apto para recuperarse de la pérdida, como resultado de la necesidad de encontrar «una mujer sustituta». Porque, sabido es que, transcurridas las primeras etapas de luto, las mujeres viudas, a pesar de la situación de mayor pobreza a la que la viudedad les conduce, gestionan sus vidas, en general, mejor que los hombres, pues, realmente, son más autónomas, menos dependientes. El planteamiento es duro, pero no pretende una generalización, pues sabemos de muchos hombres que viven la muerte de su cónyuge con auténtico sentimiento de abatimiento, pena, tristeza, etc.

JOXE MARIA IZAGIRRE (AH): «Te metes en un precipicio muy profundo. Pienso que para salir hice... lloré mucho, venía cualquier persona y... cuando estábamos en el tanatorio no era capaz ni de hablar, empezaba a llorar, tuve un llanto terrible. Y eso duró 3 ó 4 días. Ahí hubo un momento de tregua, cuando llevamos las cenizas de Juncal al monte Aizkorri. Pero después a la noche otra vez la soledad, la tristeza...».

No obstante, hechas estas aclaraciones de índole cualitativo, por cuanto que en este trabajo no he aludido a los aspectos cuantitativos de la cuestión, conviene conocer que por cada hombre que acudió a las sesiones de un centro de escucha de duelo, *counselling*,

lo hicieron cuatro mujeres (M. Villacieros Durbán *et al.*:3). Esta tónica de triplicar o cuadruplicar la participación activa de las mujeres a los hombres, que también recogen J. Domingo *et al.* al describir el comportamiento de las mujeres en el luto, es una característica que se repite en demasiados episodios que guardan relación con el cuidado, el testamento vital, la participación más activa en la resolución de conflictos en cuanto a la aplicación de tratamientos médicos y el debate con el sistema sanitario se refiere. Y, ahora, esa misma característica de gestión se repite con la mayor asistencia a reuniones de grupos de duelo, uno de cuyos empeños consiste en salir de la situación de dependencia que el luto o el duelo complicado ocasiona, en esa actitud tan desarrollada en las mujeres de ser más autónomas, de evitar ser una carga para los demás, y no, como se dice, porque sean más propensas a la expresión emocional.

Y para describir, como contrapunto, las características del luto masculino, los mismos autores dicen que «podemos observar que, en general, hay muy poca expresión emocional y mucha represión de sentimientos. Los hombres en proceso de duelo no suelen llorar y, si lo hacen, habitualmente es en privado. Asimismo, se dan más manifestaciones de ira y agresividad, ya que son emociones más aceptadas por la sociedad. También se detecta un sentimiento de culpa relacionado con el papel protector asociado al sexo masculino, un exceso de responsabilidad sobre lo sucedido e incluso sensación de fracaso. Además, los hombres pueden llegar a tener una sensación de debilidad cuando expresan su dolor y sus miedos. Acostumbran a ofrecer respuestas de tipo intelectual y a buscar información real y tangible sobre lo que provocó la pérdida. También intentan solucionar los problemas derivados del fallecimiento, más que mitigar su dolor». (J. Domingo *et al.*, 2010:54-55).

Con estos estereotipos acerca de cómo los hombres vivimos el luto tengo sensibles discrepancias. Algunas ya las he apuntado anteriormente al recordar cómo los hombres solucionamos los *problemas* derivados de la situación de viudedad por ejemplo, pero suponer mayores dosis de intelectualidad en los hombres, cuando son precisamente las mujeres las que abordan más técnicamente los instrumentos de gestión del dolor, del duelo, (sesiones de *counselling*, de farmacología, etc.) es un relativo exceso.

Incluso, el recurso a la ira y a una mayor agresividad, que se suponen más frecuentes en los hombres, podría ser una estrategia de ausentarse del dolor, de la pena. Dice Izaskun Andonegi de la Asociación BIDEGIN Elkartea:

IZASKUN ANDONEGI (AH): «Si estamos enfadadas no estamos afligidas. Parece contradictorio pero si estás muy enfadada por un lado te da energía, y en cierta forma no te da opción de poner la atención sobre tu dolor».

Posiblemente fue el gran enfado que tenía con su padre lo que dio energía a Luisa para ayudar a morir y llevar un luto tan especial por su padre, quien nunca le quiso. Ella siente que le cuidó y vivió su especial luto por humanidad.

Luisa: «Sí, saqué fuerzas para cuidarle. Dudas, no, porque cuando él estaba en Mutriku, y cuando yo venía a casa, a las noches me acordaba mucho de él y decía: ¡Aquél hombre, tan enfermo y allí solo...! Por ejemplo, los sábados a la tarde me acordaba mucho de

la tristeza y de la soledad que tenían en aquella casa. Pero yo al padre le cuidé por humanidad, y sólo yo, ¡eh!, porque al no tener hermanas, y las cuñadas no se ofrecieron y los hermanos tampoco, no, no, tampoco se ofrecieron. Yo le aseaba, le limpiaba todo, todo, y cuando todavía salía a la calle, todo, todo lo hice yo; cuando estaba ingresado, cuando veníamos a tomar las sesiones de radioterapia, siempre, pero nunca una frase agradable».

Pero esa humanidad que ella declara, no debe ser un valor universal, pues sus hermanos no sintieron ese toque generoso que ella asumió, posiblemente porque los condicionantes de género, el poder represivo que se despliega en estas cuestiones, no permitieron liberarla de la servidumbre que padeció.

El tipo de muerte: suicidio, accidente, larga enfermedad...

Cuando la muerte se intuye cercana a través de los síntomas de la enfermedad, las personas que quieren a esa persona anticipan ya su luto. Hay una fase de adaptación a la catástrofe que se avecina. Por eso, el luto, cuando la muerte sobreviene como consecuencia de una larga enfermedad, es más liviano, e incluso podría propiciar un relativo alivio. Lo hemos visto ya.

Sabido es que existe una relación entre la calidad de la muerte y la calidad del luto. Una buena muerte: con tiempo para asimilar el dolor que vendrá y se anticipa ya; con la posibilidad de despedirse; con la seguridad de que se está cumpliendo la voluntad de la persona enferma, de que se respeta su autonomía; de que se ha ejercitado el derecho a cuidarle, en condiciones dignas; etc., es presagio de un buen luto.

Por eso, el auxilio externo, la generalización de la ayuda externa para dar calidad a la muerte es muy importante. En este contexto, la proliferación y mejora de las unidades de cuidados paliativos es primordial, porque personaliza mucho esa etapa del proceso de morir.

Dice Koldo Martínez, médico del Hospital de Navarra., en Pamplona:

KOLDO MARTÍNEZ (AH): «Y es verdad, en Cuidados Intensivos es muy diferente. En C. Paliativos muere más gente, pero ese proceso de la muerte lo tienen mucho más trabajado. En nuestras unidades, en Intensivos, la gente que muere lo hace de un modo agudo. Y por eso mismo los procesos en general suelen ser más duros, porque se dan súbitamente. Y porque no se puede, muchas veces al menos, trabajar ese proceso con anterioridad.

A mi entender, la UCI es un sitio muy adecuado para hacer cuidados paliativos. Porque la gente que muere necesita toda nuestra ayuda. Y eso nos da esa oportunidad. Algunas veces la aprovechamos y hacemos esa labor, y otras veces porque la muerte nos toca y nos sobrecoge a nosotros también no somos capaces de hacerlo. ¡Y es una pena!».

Cuando en la primera parte de este trabajo hemos analizado las componentes de una muerte de calidad, he remarcado la idea de que la muerte repentina queda excluida de los estándares de calidad, máxime si se trata de una muerte traumática. Debido a ello, la muerte por accidente, y más todavía la muerte por suicidio, es un predictor de luto

complicado. Así se explica en el trabajo de V. Landa y Jesús A. García-García, del grupo de Estudios de Duelo de Vizcaya.

«Podemos considerar predictores de malos resultados o de dificultades en la elaboración del duelo, los siguientes: muertes repentinas o inesperadas; circunstancias traumáticas de la muerte (suicidio, asesinato);...; pérdidas inciertas (no aparece el cadáver)..». (V. Landa Petralanda y Jesús A. García-García, 2004:2-3).

Una muestra de que la muerte repentina ocasiona lutos complicados es el hecho de que este tipo de muerte es la que caracteriza el perfil de las personas asistentes a las sesiones de duelo.

IZASKUN ANDONEGI (AH): «En BIDEGIN el perfil generalmente es el de una mujer de 30-45 años, gente joven. Sobre todo por pérdidas traumáticas, repentinas, accidentes, no esperables o no naturales. Una pareja ante la pérdida de un niño.

Desde la perspectiva de las investigaciones académicas, Marije Goikoetxea, de la universidad de Deusto, considera que la muerte por accidente, pero principalmente cuando la causa es un suicidio, es muy dura para la gestión del luto.

MARIJE GOIKOETXEA (AH): «No es lo mismo que un hijo haya muerto por un accidente. Es más fácil sentir agresividad y buscar la causa fuera. Que alguien se haya muerto por un suicidio, probablemente no lo vamos a entender, nos vamos a sentir culpables nosotros, y la culpa la vamos a echar hacia dentro. Entonces nos vamos a agredir a nosotros mismos».

La muerte por suicidio conlleva una gran pena en las personas más queridas de su entorno. Hemos visto la tragedia que se cierne en Piedad Bonnett por el suicidio de su hijo de 27 años. Hemos agotado toda una gran lista de adjetivos para aproximarnos a la tragedia.

Una de las razones por las que el suicidio se percibe de manera tan trágica, podría ser la penalización social que se cierne en tales casos. Existe una penalización importante del suicidio. En mi limitada experiencia como conferenciante he sentido en numerosas ocasiones la desazón que produce el hecho de identificar conceptualmente el suicidio dentro de las alternativas de eutanasia o muerte voluntaria. No voy a insistir en excesivos detalles, solamente recordaré el afán secular de perseguir el suicidio desde la Iglesia y desde el Estado.

Al tratar de incorporar la propia experiencia en el debate acerca de estas cuestiones, un testimonio que en parte pudo haberme cualificado para pensar y repensar acerca de este tema fue la confidencia de un amigo que me manifestó que había desistido de suicidarse en evitación de la pena que ello iba a infligir a su madre, muy mayor por cierto y muy adscrita a la doctrina de la Iglesia. Y al referirse a la pena, no se refería a la derivada de la propia muerte, sino de la circunstancia, el suicidio, que provocara la misma. Conociéndole como le conozco, ¡Yo le creí!

Cuando en páginas anteriores he comentado la muerte del padre y del hermano de Imanol, he constatado la diferente percepción de la muerte del padre, a edad madura, y del suicidio de su hermano, a los veintisiete años.

En contra de la práctica más frecuente, Imanol respeta la decisión de su hermano Igor, si bien es consciente de que este hecho agrava la intensidad de su luto.

IMANOL MINER (AH): «La muerte de Igor fue de improviso, de golpe, fue algo decidido por él. Era consciente de qué vida le venía y quizás era muy exigente consigo mismo, no deseaba algo así, tomó su decisión y se suicidó. Y esa decisión siempre la he respetado. Me gustara o no, sin entrar en valoraciones, siempre he respetado. Me parece una decisión valiente, no sé si yo sería capaz».

En este comentario Imanol atribuye a Igor el atributo de ser muy exigente consigo mismo. Esta cualidad es precisamente la característica supuesta de las personas que optan por el suicidio, pues su exigencia puede llevarles a no conformarse con una calidad de vida insuficiente a la que pueden no encontrar sentido.

Pero continuando con esa manera especial de penalizar el suicidio, de entenderlo como una conducta desviada, en el grupo familiar, en este caso, la persona más penalizada fue la madre que, como hemos relatado, era fiel practicante de la religión.

IMANOL MINER (AH): «Se suicidó y nuestra madre fue la que encontró el cuerpo y la que se llevó la peor parte también en esto, seguramente. Seguramente no, ella se llevó la peor parte».

Si siempre el luto de una persona querida es una tragedia, en el caso de la pérdida de un hermano por suicidio la pérdida todavía podría ser mayor, debido a que con el suicidio se puede generalizar entre los miembros de la familia la idea de responsabilidad propia de cada uno. Todo ello puede llevar a que con esa muerte se descomponga además parte de la estructura familiar, haciendo con ello más doloroso el luto, al acrecentar en los hermanos el sentimiento de soledad en el seno familiar, y la percepción de que en la vida futura los padres puedan establecer, por compensación, una pugna simbólica de los valores que representa o representaba cada hijo.

Una característica digna de señalar consiste en el hecho de declarar la muerte por suicidio. En los trabajos de investigación que tratan acerca de estas cuestiones se cita con frecuencia la dificultad de llegar a conocer la cuantía de los casos de suicidio, debido a que la familia tiene tendencia a ocultarlo. Sin embargo, parece que se está dando un avance en el reconocimiento de estas actuaciones, lo cual es posiblemente el mejor camino de abordar el luto subsiguiente, que de hecho podría clasificarse como uno de los más difíciles y más propenso a derivar en luto complicado, y por lo tanto con mayor necesidad de tratamiento profesional.

La influencia en los niños y las niñas por la muerte de sus seres más queridos

Si bien es cierto que la muerte de los niños y de las niñas causa un dolor terrible en la madre y en el padre, no debemos descuidar el drama que supone para aquellos la pérdida de sus progenitores, principalmente, y la de los hermanos y hermanas, y otros seres queridos también.

Al comunicar la muerte de un ser querido a un menor, es preciso conocer cuál es la percepción que los pequeños tienen de la misma, porque, en función de su edad y grado de madurez, la manera en que entienden la muerte es diferente a la que las personas adultas podemos tener. Su posicionamiento ante la muerte, más que doctrinal o racional, está motivado, todavía, también por su desarrollo psicológico. Por ello, habida cuenta de que el objetivo principal de la comunicación de la muerte a un menor consiste en preservarlo del dolor (no así en las personas mayores), es recomendable que los menores, lo antes posible –la *ikastola* podría ser un magnífico lugar–, vayan recibiendo información acerca de las cuatro características que conciernen a la muerte: La muerte es universal; la muerte es irreversible; tras la muerte, el cuerpo ya no funciona; toda muerte tiene un porqué. Lo veremos en mayor detalle más adelante.

Los relatos que los pequeños hacen de la muerte pueden tener capacidad suficiente para sorprendernos, pues nos descubren raciocinios acerca de los cuales no se nos hubiera ocurrido pensar a los adultos. A modo de ilustración, casi a modo de autocita, contaré que mi nieta Izar, de cinco años, cuando yo estaba pergeñando cómo enfocar esta perspectiva cosmológica de la muerte –¿a dónde vamos cuando morimos?–, me contó que la *amatxo* de una amiga de la *ikastola* se había muerto; ahora, dijo, es una estrella, pero no sé cuál es (era de noche, se veían muchas estrellas y miró al cielo).

Supuestamente esta idea no fue de su invención, pero parecía razonable suponer que está bien construida; que alguien, con imaginación y reflexión, se la contó con verosimilitud; que el relato es adecuado a su edad y desarrollo psicológico. Por eso, el relato era lógico para Izar; le servía para entender la muerte de la *amatxo* de su amiga, sin provocarle una gran pena.

Algo parecido a esto pensé cuando mi nieta me lo contó; ahora, sin embargo, me abruma una mayor confusión pues estos comentarios chocan de alguna manera con la idea expuesta por Marta Vázquez-Reina (2012) al decir que entre tres y cinco años hay que evitar las expresiones metafóricas, porque las niñas y los niños tienden a crérselas.

No obstante, el comentario de Izar plantea muchas preguntas. ¿Cómo se transmite en la escuela la noción de la muerte? ¿Qué formación tienen los y las docentes, y los padres y las madres también, en esta materia? ¿Cómo transmitir a los niños y niñas que los mayores, los *aitonas* y las *amonas*, nos vamos a morir pronto?

En la literatura especializada el tema ha sido ampliamente debatido, principalmente desde la psicología. Parece haber un relativo consenso en que la percepción de la muerte de un ser próximo se aprecia con características diferentes en función de esa proximidad, de la edad y del grado de madurez. Marta Vázquez-Reina (2012), dice que los niños:

«A partir de los seis u ocho meses son capaces de percibir la “no presencia” de la persona con la que tienen establecido el vínculo estrecho y los cambios que se producen en su entorno. Los especialistas apuntan que, a estas edades, lo importante es mantener las rutinas y ritmos de los niños y evitar, en la medida de lo posible, alteraciones en su ambiente que les puedan crear más inquietud o inseguridad.

Entre tres y cinco años, el niño concibe la muerte como una separación temporal y reversible. Aunque puede diferenciar entre algo que está vivo y algo que está muerto, no comprende realmente el significado. En esta etapa se recomienda responder con

sinceridad a sus preguntas, utilizar un lenguaje claro y preciso para explicarle que la muerte no tiene vuelta atrás. También se deben evitar expresiones metafóricas como “está dormido para siempre” o “ha subido al cielo”, porque los pequeños tienden a interpretar todas las explicaciones de un modo literal».

Pero principalmente destaca la conveniencia de que «para que el niño afronte la muerte, se recomienda responder con sinceridad a sus preguntas y utilizar un lenguaje claro».

En el mismo artículo destaca que la psiquiatra María Isabel Rodríguez señala, en su artículo *Génesis y evolución de las actitudes ante la muerte en la infancia*, que gran parte de las actitudes ante la muerte «surgen y se consolidan en la infancia». Esta especialista matiza que el niño será capaz de comprender «en la medida en que los adultos no le oculten su significado».

Apunta también, que «afrontar el fallecimiento de un ser querido será más fácil para el niño si, desde su infancia, se les introduce el concepto de la muerte de forma gradual y adaptada a cada momento evolutivo del pequeño», y enuncia cuatro conceptos clave que los niños deben comprender para poder construir un significado de lo que la muerte representa, y afrontar su dolor de la forma menos confusa posible.

«La muerte es universal. El pequeño debe comprender que todos los seres vivos morirán algún día. En función de su edad y madurez, se le debe dar esta información poco a poco y con sutileza.

La muerte es irreversible. El niño debe aceptar que se trata de una pérdida permanente y definitiva. Aunque sea doloroso transmitir al pequeño que la persona fallecida no volverá, más duro y frustrante será para él esperar que vuelva.

Tras la muerte, el cuerpo ya no funciona. Las limitaciones cognitivas del niño (o las explicaciones que les proporcionan los adultos) pueden explicar que no comprenda que, cuando el cuerpo muere, deja de funcionar totalmente. Es necesario, sin embargo, explicarle que la persona fallecida permanece viva pero en el plano emocional: en los recuerdos y vivencias que perduran de ella.

Toda muerte tiene un porqué. Para evitar a los pequeños cualquier sentimiento de culpa, es importante explicarles el motivo del fallecimiento».

Marta Vázquez-Reina (2012), basándose en el manual *Explicame qué ha pasado*, elaborado por la Fundación Mario Losantos del Campo, describe determinados consejos para que los adultos ayuden a los pequeños a afrontar la muerte de un ser querido de la forma menos traumática posible:

«Dar la noticia lo antes posible. Retrasar el momento de que el pequeño conozca la pérdida de un ser querido, así como fingir que no ha pasado nada, no protege a los niños del dolor. La noticia debe dársela una persona cercana en la que el pequeño confíe.

Contar la verdad y responder a sus preguntas. El fallecimiento del ser querido se abordará en función de la capacidad emocional y cognitiva del niño, pero se debe explicar en términos reales. Aunque es importante también compartir con el pequeño las creencias religiosas o espirituales, es preciso darles también una explicación física de la muerte, para no confundirlos.

Mantener su entorno. Los niños necesitan sentir que su mundo es aún seguro y predecible tras la muerte del ser querido. Deben contar con una figura estable que tome las riendas de su vida y mantenga el ritmo y la rutina anterior al fallecimiento.

Darles mucho afecto. Ante la pérdida de una persona muy cercana, los niños necesitarán que las figuras de apego estén presentes y les proporcionen mucho cariño adicional. El pequeño precisa sentir que no deja de ser atendido y querido.

Dejar que se expresen. Hay que animar al pequeño a expresar sus sentimientos y preocupaciones. Expresiones como “no llores” o “no estés triste” no son aconsejables. Asimismo, no hay que ocultarle los sentimientos de los adultos, aunque sí se debe evitar que presencien escenas de dolor desgarradoras o de pérdida de control».

¿Cuántas de estas recomendaciones valen también para los adultos? En mi opinión, todas.

En el trabajo de campo que he realizado he constatado que los niños y las niñas, a través de tener conocimiento de la muerte del padre o la madre de un compañero/a de clase, sienten preocupación por la muerte de sus padres, o abuelos. Además del caso que citaré al reflexionar acerca de la cosmografía de la muerte, según la versión que hacen los niños pequeños, al visitar en *Iparralde* algunas iglesias católicas a la busca, allí también, de comportamientos en relación al ritual funerario, he recogido, escrito sobre el cuaderno que muchas de esas iglesias tienen a la entrada, y en el que los feligreses, o visitantes, escriben sus reflexiones íntimas, el comentario de una niña, o un niño, que dice:

*«Je ne veux que papi meurt¹⁰⁴.
A. Maxime».*

Este tema es ciertamente importante, y determinados autores le han prestado una atención especial. Es el caso de Txabi Arnal, que ha realizado su tesis doctoral recientemente en la UPV/EHU, con el título de *El tratamiento de la muerte en el álbum ilustrado infantil. Obras publicadas en castellano (1980-2008)*. En su trabajo incorpora comentarios a través de 57 cuentos. Ohiane Larretxea, que entrevistó al autor (GARA, 2012/1/22), describe:

«Txabi Arnal perdió a su abuelo, Emilio, cuando apenas tenía diez años. Falleció en casa, sin aviso previo, después de que se acostara para dormir su siestecita de todas las tardes, y no despertó. Al regresar de la escuela, se encontró con aquella desagradable sorpresa. Cuando su madre le contó lo ocurrido se echó a llorar; no necesitaba más explicaciones porque sabía de sobra que lo sucedido al abuelo era para siempre. Su madre le preguntó entonces: ¿Quieres verle? El pequeño Txabi dijo que sí.

Una de sus tías aconsejó a la madre que diera marcha atrás, pero ésta no le hizo caso porque, a su juicio, era su nieto y, como tal, tenía todo el derecho del mundo a despedirse del fallecido. Hoy, muchos años después, Arnal no deja de agradecer aquella oportunidad que le brindó su madre porque cree que esto le ha ayudado a mantenerse sereno cuando ha tenido que hacer frente a situaciones similares».

¹⁰⁴ Yo no quiero que mi padre se muera. A. Maxime.

Por eso, y posiblemente amparado por esta actuación, Ohiane Larretxea transcribe:

«Arnal cree que son los adultos quienes han convertido la muerte en un tema casi prohibido, porque por naturaleza ningún asunto lo es. Los adultos no sabemos qué hacer con la muerte; si no, fíjate cómo nos encontramos al explicarlo –comenta–. Nos escudamos bajo argumentos del tipo: “Son muy pequeños para entender”, “No les vayamos a agobiar ahora con este tema...”, pero niños y niñas son seres humanos y quieren saber. Hay que darles instrumentos para que, cuando llegue el momento, tengan experiencia previa y sepan de qué va la cosa, y no se encuentren tan desamparados como suelen encontrarse».

«Arnal aborda la importancia de la “prevención”, es decir, del valor de tratar los temas previamente a que sucedan. “No nos acordamos de Santa Bárbara hasta que truena, y esperamos a que haya una defunción para ver si hay un libro con soluciones mágicas”. “No se trata de eso –matiza–, sino de que estos álbumes compartan las estanterías de manera natural con el resto de libros en las bibliotecas, en las tiendas y en las ikastolas».

Cuando, a propósito de comentar esta misma obra, Isabel Olid Báez hace una entrevista a su autor, destaca los puntos siguientes:

«... Soy un apasionado de la literatura infantil y, como tal, siempre me ha llamado la atención el hecho de que [...], en la literatura infantil apenas se presta atención al tema de la muerte. [...] Pero la vida también es muerte, y la muerte, a pesar de la honda carga de tristeza que conlleva, no deja de ser algo natural, inevitable y universal».

«... Siempre he tenido entre mis favoritos (cuentos infantiles) *Regaliz*, de Sylvia Van Ommen, y *¿Cómo es posible?*, de Meter Schössow. [...] Encontramos un total de 57, un corpus suficiente como para adentrarnos definitivamente en el estudio de la manera en que la literatura infantil actual aborda el “incómodo” tema de la muerte».

«Los temas tabú no existen, al ignorarlos nosotros los convertimos en “innombrables”. La muerte debe encontrar su espacio en el currículo escolar. Hablamos a nuestros niños y niñas de la vida, del nacimiento, de la reproducción, incluso de la madurez..., pero la muerte no aparece por ningún lado. No lo entiendo. Debería ser tratada de manera laica, alejada de contaminaciones ideológicas».

Al referirse a la utilización de giros literarios para aludir de manera indirecta a la muerte, destaca el uso de metáforas relativas al «viaje», al «no estar», al «irse», al «dormir», etc., pero en la vida real, continúa el autor y profesor, «Diferente es el día a día, nuestro trato cotidiano con niñas y niños, a quienes debemos hablar con todo el cariño del mundo pero sin enmascarar la realidad. La muerte es muerte, y todo lo demás... dejémoslo en riqueza del lenguaje».

Cuando el autor trata de concluir en relación con la pena, la tristeza que padecen los niños y niñas, dice que «al proceso de duelo se le presta un gran espacio (en los cuentos que él ha seleccionado), y en la mayoría de las obras este proceso se resuelve de manera satisfactoria, con el renacimiento de la alegría y de las ganas de vivir, transmitiendo de esta manera un mensaje optimista y desmitificador».

Con todos estos comentarios, he tratado de mostrar una perspectiva plural de abordar la comunicación de la muerte a las niñas y niños, y lo he hecho utilizando

referencias extraídas desde el ámbito de la psicología, de la literatura y de la enseñanza, la propia escuela, que es de donde, en primer lugar, a través del testimonio de mi nieta Izar, percibí la necesidad de este debate.

¿CÓMO SE RECUERDA A LOS MUERTOS?

Transcurrido el período álgido del luto, persiste el recuerdo de los muertos. Al referirme a la duración del luto he establecido los perfiles difusos que podrían indicar el retorno a la normalización de la vida.

Ya he descrito cómo en la obra de Barandiaran y Manterola, y en la de Douglas también, se recoge que una de las misiones principales que se asigna al luto es la restitución del deudo a la vida social. Visto desde esta perspectiva, el luto persigue la vuelta a la vida normal, sin que esto suponga el olvido de la persona querida que falleció.

En el trabajo de J. Domingo *et al.*, se describe una secuencia para identificar cuando se dan las circunstancias de vuelta a la normalidad.

«Uno de los principales indicadores de que el duelo ha finalizado es la capacidad de pensar en el fallecido sin llorar desconsoladamente, sin opresión en el pecho, y de recordar las experiencias más significantes. Cuando la persona se sienta más esperanzada y recupere el interés por la vida, estará preparada para adaptarse a los nuevos roles de ésta». (J. Domingo *et al.*, 2010:35).

En los relatos de ficción, el cine por ejemplo, y la cuestión tiene su importancia, se dan muestras de la manera de abordar el momento de dar un giro al luto; de sustituir el luto, posiblemente «agudo», por una situación que podría coincidir con lo que Landa *et al.* denominan «luto latente», que es el estadio al que se llega tras haber superado esa etapa que, de la mano de Kübler-Ross, se llama de *aceptación*, que desde la perspectiva de Vicente Guillem (2008:65) se llama de *reorganización*, y que cuando Julio Gómez reflexiona acerca del luto causado por la muerte de su hija Estibaliz, después de dedicarle un *te quiero*, le dice *adiós*. Y es entonces cuando puede renacer la ilusión por la vida, incluso en esa esfera que al inicio del luto parece ser más exclusiva, como el amor o el restablecimiento, por amor, de una nueva convivencia.

Por eso, si bien el luto es un proceso continuo, en ocasiones puede suceder que, llegado un momento clave, una circunstancia precisa, cuando el luto agudo se torna en latente, y el recuerdo, más que vinculante, se muestre liberador de compromisos de amor que se habían supuesto para siempre. Así, en la película *Chocolat* (2010), dirigida por Lasse Hallström y protagonizada, entre otros, por Juliette Binoche y Johnny Depp, llegado un momento, con la irrupción de una nueva persona en el escenario amoroso de

la protagonista, la mujer se desprende de las cenizas de su compañero ya fallecido y se siente, se declara, en libertad para iniciar una nueva relación.

En otra película, *Mensaje en una botella* (1999), dirigida por Luis Mandoki y protagonizada por kelvin Kostner, un hombre en estado de luto agudo por el fallecimiento de su esposa, le envía, desde el barco en que compartían la afición de navegar a vela juntos, en una botella, una carta de amor diciéndole *adiós* y contándole lo mucho que la ha querido pero, le dice, que, ahora, ha encontrado un nuevo amor...

De estos relatos, que como sucede en el buen cine el guionista ha hecho creíbles, que pueden resultar plausibles, se desprende la conveniencia o la oportunidad de salir del luto, sin olvido; pero se percibe también la necesidad de cerrar bien el luto, de modo que la vida que sigue no sea una etapa clandestina que oculte las situaciones vividas con anterioridad, ni que produzca la sensación de una relativa traición.

Pero volviendo a las experiencias de algunos de los protagonistas de las historias que estoy narrando, conviene tener presente que la gestión del recuerdo guarda relación con la calidad de la vida que se ha compartido. La vida en común fragua recuerdos comunes, experiencias que se vinculan con la persona querida que ha desaparecido.

Y esos recuerdos, esas experiencias compartidas, ese patrimonio emocional, inmaterial y simbólico, los cronotopos compartidos, etc. es el caudal que hay que gestionar.

Resulta sabido que hay fechas especiales en la gestión del luto: los aniversarios, santos, cumpleaños, navidades, fiestas del pueblo, etc., son días que avivan el recuerdo. De aquí el cuidado que debe presidir, en el seno de familiares y amigos y amigas, al celebrar estos días especiales.

IMANOL MINER (AH): «Alrededor de Navidad, al comienzo de las fiestas del pueblo. Algo que se palpa... yo mismo siento... me encuentro más sensible. Es el principio de las fiestas y se supone que es para estar contentos... El día de Madalena por ejemplo, es el 22 de julio, aquí empiezan las fiestas la víspera a las 7 de la tarde y la gente está deseando darlo todo, y yo ese día estoy raro, especial».

El sentimiento que despiertan algunas celebraciones típicas está muy vinculado a la percepción del luto. Por eso, las Navidades, por ejemplo, pueden ser fechas desagradables para muchas personas que no sienten la necesidad de divertirse de oficio, de sentirse felices porque lo dice el calendario. Por eso, con ironía palpable, la profesora de Deusto comenta:

MARIJE GOIKOETXEA (AH): «En Navidades toca estar bien, hay mucha luz, todo el mundo tiene que estar contento. Como que nos obligan a matar más a nuestro difunto. El hecho de no poder hablar de él es como obligarnos a que esté más muerto. Entonces es imposible, porque las personas necesitamos que esté presente al menos hablando de él».

Esta manera de tener presente a los muertos, cuando menos los primeros años, parece que coincide con las recomendaciones de una buena terapia. Por eso, en esas fechas, algunas personas optan por dar visibilidad a sus muertos. Dice Naiara, recordando a su padre que falleció dos años antes:

NAIARA PALACÍN (AH): «Tenemos un montón de fotos, su nombre está siempre ahí, ¿no? Incluso en Navidad ponemos su foto en la mesa y él siempre está ahí».

Pero los recuerdos no se vinculan exclusivamente con las fechas, las fiestas, los aniversarios, etc. Mas profundo que las fechas es el recuerdo de los actos compartidos.

IMANOL QUEREJETA (AH): «Y algunas veces no son aniversarios ni fechas señaladas ni concretas, sino una atmósfera. Y vas al mar, aquí al Paseo Nuevo, y los momentos que has pasado allí con esa persona y siempre hablas de algo que le gustaba y eso te hace recordar».

Desde una perspectiva que contempla el ciclo de la manera de diluir la presencia de los muertos, a lo largo de este trabajo he ido recorriendo diversos episodios: Cuando la muerte sucede en casa (o el hospital) el paso obligado es el tanatorio; en ocasiones son las cenizas las que se convertirán (es una metáfora) en árboles, en océano, en naturaleza; y luego, cuando ya no hay trazas materiales que seguir, pervivirá el recuerdo; y explayándose en el recuerdo algunas personas tratarán de reconstruirlo, de darle nueva forma a los hechos compartidos, y para alargar el recuerdo tratarán de reconstruir aquellos aspectos que le distinguen: sus acciones, sus enseñanzas, sus buenas formas, su estilo de vida, que en parte han transmitido o compartido con sus seres queridos, y querrán hacer de todo ello un patrimonio, un nicho de trascendencia social: su obra póstuma. Finalmente, cuando el luto se diluye, cuando pierde furor, cuando la rabia mengua, después de decir *te quiero*, puede venir el *adiós*.

Es pues, una especie de espiral abierta, que no círculo, que se podría ir desarrollando según el esquema siguiente:

CASA→MUERTE→TANATORIO→CENIZAS→NATURALEZA→RECUERDO→
TRASCENDENCIA SOCIAL→OBRA POSTUMA→TE QUIERO→ADIÓS

Trascendencia social. La obra póstuma

Otra cuestión que plantea la gestión del recuerdo de una persona difunta es hasta dónde la verdad debe ser respetada; hasta dónde la sinceridad, la transparencia, la no-ocultación, deben acompañar al relato. La tendencia a construir seres maravillosos para el recuerdo es conocida. He presenciado laudatorios a personas que no se lo merecían, porque, en muchos casos, al que queda le reconforta más una historia novelada que una crónica real, en la que, junto a algunos episodios de dicha, puede haber habido otros muchos de pena y sufrimiento. De hecho, en el trabajo de campo que he realizado, todas las personas entrevistadas (excepto una) han hecho panegírico de sus difuntos. Sorprende, pues, que en un mundo en el que las bondades y maldades se simultanean, solamente haya tenido ocasión de encontrar a los profundamente buenos. ¡Algo pasa!

Parecería razonable suponer que en la construcción del ritual funerario, principalmente en la elaboración del discurso funerario, se plasmaran los entresijos de aquello que habrá de ser la estructura del recuerdo, de la obra póstuma. Por esta circunstancia

es conveniente reflexionar acerca de la veracidad del discurso funerario. La autenticidad podría ser una de las características del discurso funerario biográfico, pero no siempre sucede así.

En el caso que relata Piedad Bonnett la alternativa de veracidad se presenta en relación con el hecho de la muerte por suicidio. Dudaron mucho entre decirlo u ocultarlo. Suele ser habitual, es parte del conocido fenómeno del *lavado del muerto*. Sin embargo, ella, la familia –recordémoslo–, acordó hacerlo público. «En el muro de Daniel en Facebook, mis hijas han colgado la lacónica noticia de que se ha quitado la vida voluntariamente» (Bonnett, 25). También se respetó la veracidad del discurso en el relato de Imanol Miner, en relación con el suicidio de su hermano Igor. En los dos casos lo hicieron, pero esto es muy difícil. Por experiencia sé que esto no es lo habitual.

La idea de trascendencia es una cuestión que puede ser percibida desde posiciones culturales muy diversas: Para los creyentes, la trascendencia es una cuestión de fe, de religiosidad, de creencia en la otra vida en la cual se dará el reencuentro con los seres queridos, porque la muerte, dicen, no es el final, sino el inicio de una nueva vida. Concuera con «un cambio en el estado y esencia de la persona, y se fundamenta en la creencia, en el dogma, de una vida futura», como lo describe Víctor Turner. Para los no-creyentes, sin embargo, la trascendencia cobra visos de *inmanencia*, y los postulados principales en que se sustenta son la razón, el proceso biológico, la interacción social, la política como relación de fuerzas... Para estas personas, la trascendencia tiene «categoría social», compromiso social, es participación en un proyecto humanista cuyos valores se continúan de generación en generación, y del que se forma parte. Para estas personas, o sus seres queridos, las obras realizadas tienen «valor», en tanto que eslabones de una cadena de contenido cultural y social, que desean recordar y alargar en el recuerdo. Los ámbitos más frecuentes en los que se proyecta la trascendencia de la obra de una persona fallecida suelen ser el familiar, el socio-cultural, y el político.

Para algunas personas el deseo de trascender, en cualquiera de sus acepciones, resulta notorio. Piénsese en esas legiones de personajes ilustres que en vida manifestaron el deseo de que sus restos reposaran en ese «Panteón» que Roma, París, y otras muchas ciudades, dedican a sus difuntos ilustres. Sin entrar en detalles, solamente apuntaré que la pugna por estar enterrado en lugares de tanto privilegio ha ocasionado trifulcas notorias.

Sin embargo, para otras personas, materializar episodios de sus vidas ya extintas es una cuestión banal, no es asunto de su interés. No desean ni localización material visible, ni que se los vincule con un mito o leyenda concreta: son, se sienten, inaprehensibles.

No resulta sencillo discernir si el resultado de recordar, de avivar el sentimiento de trascendencia, sea religioso o social, se encarna directamente en el deseo de la persona fallecida, o es el resultado de un proceso construido en interés de quienes le sobreviven. Esta es una cuestión que afecta a la veracidad del ritual funerario.

En general la gestión del recuerdo de los difuntos es algo que compete a los vivos, pues habitualmente las personas difuntas han sido parcas al hablar de estas cosas. En el relato acerca de cómo se vive el luto, el recuerdo, en los diversos colectivos que he citado, se constata que son los dolientes cercanos quienes lo gestionan, quienes lo modulan.

Sin embargo, llegados a la parte final de este trabajo, quiero recordar la conveniencia de reflexionar acerca de que, desde postulados colectivos, el luto se puede gestionar de modo social. En efecto, las sociedades, los grupos sociales, tienen memoria colectiva y, con ella, capacidad para gestionar el luto y la obra póstuma desde posicionamientos grupales.

Hay un autor, que desde mi juventud he tenido en gran estima, que ha analizado algunos aspectos psiquiátricos, patológicos, de los Pueblos. De hecho, Franz Fanon —a él me estoy brefriendo—, a través de su obra, cuyos títulos más representativos son «*Por una Revolución Africana*» y «*Los Condenados de la Tierra*», descubre la existencia de comportamientos colectivos en lo que se creía, desde la psiquiatría, eran, exclusivamente, comportamientos individuales.

Basándome en esta idea, cuando anteriormente me he referido a la idea de socialización del luto, he utilizado la ficción para, a través de la obra de Toti Martínez de Lezea (2012), describir que el luto se puede vivir de una manera colectiva. A través del relato más científico de Begoña Aretxaga he anticipado también la idea de que cuando un Pueblo tiene un sufrimiento colectivo puede desarrollar una manera colectiva de expresar su dolor.

De manera consecuente con estas ideas, se dan estrategias que pretenden vincular a los muertos con *su* comunidad, con sus aliados. La cuestión no es trivial, pues de siempre viene la práctica de utilizar el valor simbólico, la categoría de mártir, que algunos muertos en situación de conflicto aportan a sus respectivos grupos.

Pero la estrategia de hacerse con el control de los muertos no es una práctica reservada a ningún grupo social. Tanto la izquierda como la derecha, los colonizadores y los colonizados, la utilizan; la utiliza también la Iglesia católica; también la utilizan en la sociedad vasca los llamados grupos que, aunque pertenecen al grupo dominante, se proclaman víctimas y no cesan de pelearse por el control de *sus* muertos. Un caso reciente de esta situación se ha dado en Donostia el pasado 23 de enero de 2014, en el cementerio de Polloe, entre familiares del militante político Gregorio Ordóñez y representantes del gobierno español del Partido Popular. En un acto celebrado ante su panteón, su hermana acusa a *su* Gobierno de «despreciar» la memoria de las víctimas del terrorismo.

Con ocasión de estos incidentes, en los que en el fondo se debatía de quién era el cadáver de Ordóñez, simbolizando en el cadáver todo un ideario de la estrategia contra ETA, y algo más, el periodista Javier Vizcaino, en el periódico *Noticias de Gipuzkoa*, escribe, a los pocos días, un pequeño artículo que titula «*Muertos con Dueño*». Además del contenido del artículo, en el que narra episodios acerca de aquella trifulca, el propio título del artículo engarza con la idea de control de *sus* muertos, cuando se disputan el usufructo de la memoria del difunto, al decir que:

«no es nada nuevo entre nosotros la patrimonialización de las víctimas. En más de un velatorio se han dispuesto guardias junto al cadáver para evitar que se acercaran a presentar sus respetos y sacarse la foto quienes no eran bienvenidos. Aunque las emotivas crónicas no solían recogerlo, en algunos funerales había placajes, zancadillas y codazos por conseguir un puesto como portador del féretro, especialmente en el costado donde había más cámaras. Por no hablar de los comandos de increpantes apostados en la puerta

de la iglesia o del cementerio para hacer comprender a determinados asistentes que, literalmente, nadie les había dado vela en el entierro. Lo llamativo es que, entonces como ahora, los protagonistas de estos macabros episodios daban y dan lecciones magistrales sobre dignidad y respeto». (Javier Vizcaino).

Continuando con la idea de que la gestión del recuerdo, la demanda de trascendencia social, es una cuestión que compete a los vivos, quiero destacar que los episodios por los que se reclama el reconocimiento de la obra póstuma de algunos muertos importantes mantienen actualidad.

En 2012 falleció Txillardegui, una persona de reconocido prestigio en el mundo político, académico y del euskara. En el fervor que siguió a su muerte, y que se ha mantenido vigente, al objeto de dar ese plus de trascendencia al reconocimiento de su saber intelectual, un nutrido grupo de personas solicitaron del Ayuntamiento de Donostia que se pusiera el nombre de «Txillardegui Liburutegia» a la biblioteca municipal, en los bajos del Ayuntamiento. En la comisión de cultura, alegando otras razones distintas a los méritos académicos a favor del euskara, se denegó la solicitud, pues el solo voto de Bildu no pudo con la negativa del PNV, PSOE y PP.

Con ocasión de los distintos aniversarios de su muerte, acudí a los actos de recuerdo (esa parte del ritual funerario que trata de trascender la obra que realizó Txillardegui, y que siempre se ha realizado fuera del cementerio, en el ámbito estrictamente civil) en los que, junto al reconocimiento del valor de su obra, se protestaba por la negativa del Ayuntamiento a conceder a la biblioteca esa denominación. Los días 14/1/2014 en la plaza de Lasala (no en el cementerio) se colocaron carteles alegóricos a la obra de Txillardegui, y el 18/1/2014 en Alderdi Eder, frente a la entrada de la biblioteca, en la cabina de cristal que protege la entrada del ascensor, se colocó una placa con el nombre de «Txillardegui Liburutegia», y se cantaron canciones de especial significación para el euskara y para Txillardegui. Fue una puesta en escena del «*In Memoriam*» que tanto reivindicó en la construcción del discurso funerario, en presencia, como suele ser habitual, de sus familiares y de sus amigas y amigos.

Posteriormente, el 17/1/2015, con ocasión del tercer aniversario de su muerte, en la misma plaza de Lasala, y no en el cementerio, las mismas personas se volvieron de juntar en recuerdo a Txillardegui, tratando de que el ámbito institucional reconociera valor a su obra...

En el acto, se leyeron poesías que le dedicaron, se cantaron canciones que ciertamente estarían en la memoria de Txillardegui, y, desde una perspectiva colectiva, se realizó, nuevamente, un ritual funerario civil, de recuerdo, de homenaje, y de despedida.

Además, como suele ser habitual en el mundo académico, se han comprometido publicaciones, al modo de *SYMBOLAE OBLATAE*, para tratar de alargar su recuerdo, pero principalmente su obra, su aportación cultural y política.

Txillardegui, pues, recibirá el homenaje del luto bajo esa fórmula que imbrica lo personal y lo público, porque además de amigos personales, otras muchas personas le han mostrado su adhesión, su respeto, por el trabajo que realizó desde su compromiso público. Por eso, el *In Memoriam* que se le dedicó tuvo también carácter público, porque lo cultural, lo político y lo social estaban en su biografía.

Pero este tema nos conduce a otro importante debate. ¿Es compartido el deseo de que, tras la muerte de una persona se investigue su obra, se publique su obra?

Con la promesa de silenciar su nombre, le llamaré Antonio, un profesor, ilustre, me confesó que nada le aterrará tanto como que, tras su muerte, alguien quisiera hurgar en sus papeles, incluso en los ya publicados, tratando de sacar conclusiones que él no podría, ya, ni validar, ni censurar. En su caso, decía, «¿Para qué sirve lo escrito, sin el impulso de quien lo escribe?» Le aterraba también la idea de que en el acto de despedida que se le pudiera hacer se hablara de su obra. ¡Ni hablar!, decía.

Antonio: «Cada uno, salvo excepciones, ya sabe cuándo se va a ir, y si no quiere dejar ordenados sus papeles, si no quiere dejar ordenado su ordenador, es porque no quiere».

Parece ser que el mismo Kafka era de esa opinión. Pidió que se quemara toda su obra, pero un amigo, Max Brod, contradiciendo el deseo del autor de que los manuscritos fueran destruidos, viendo lo valiosos que eran, los publicó.

En relación con este tema, ya he comentado el derecho a la privacidad, después de muerto, pero posiblemente, a la vista de los efectos beneficiosos de la publicación de la obra de Kafka, el debate podría ampliarse, como sucede en casi todos los órdenes de la vida.

Desde otra perspectiva, en consonancia con ese querer ser amigo de los muertos, ese mismo profesor aduce conocer colegas que «al escribir acerca de los muertos pretenden, en el fondo, reconciliarse con el muerto (por si esto pudiera reportar beneficios), ocultar los propios sentimientos, justificar las acciones conocidas y las ocultas; una manera de hacer las paces con los muertos».

Lo cierto es que, en relación con estas cuestiones, en la gestión del recuerdo tratando de dar trascendencia a la vida y a la obra de muchas personas al fallecer, una moda que parece irse consolidando consiste en agrupar en formato de libro o video, una colección de fotos, videos o recuerdos de las personas fallecidas. Para hacerlo, están proliferando empresas dedicadas a estos menesteres.

Otra práctica que se está iniciando consiste en dar continuidad, aparente, a la vida de esas personas a través de Internet.

A través de Internet, *DeadSocial* es un ejemplo, se están prodigando los cementerios virtuales y la prestación de servicios que mantienen el recuerdo. Dice esta empresa en su portada de presentación: «A modo de modelo emergente, determinadas personas desean, en contra de comunicar su muerte, ocultar su propia muerte y dar la apariencia de continuidad¹⁰⁵. Así, a través de Facebook y Twitter disponen que, en su nombre, se sigan publicando sus artículos de opinión... Las redes sociales siguen funcionando».

Todo ello es muestra de un proceso emergente que busca nuevas formas de construir el ritual de muerte. Muchas de estas nuevas fórmulas sorprenden, pero no por ello dejan de transmitir el cambio que se está produciendo. ¡Seguiremos observando!

¹⁰⁵ http://queaprendemoshoy.com/que-ocurre-con-las-redes-sociales-cuando-el-usuario-fallece/?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&&utm_campaign=Feed%3A+queaprendemoshoy+%28QueAprendemosHoy%29

Epitafios e inscripciones en las sepulturas

Si no fuera porque están grabados en piedra, sobre mármol, podríamos pensar que algunos, en realidad casi todos los epitafios que existen o se suponen, son pura ficción. De hecho, podrían estar en el mismo nivel de capricho que las prácticas actuales del mantenimiento de los cementerios virtuales, o el mantenimiento en vida virtual de quien contrata esos servicios en Internet.

Al tratar de entender el espíritu que anima, tanto la producción de epitafios ingeniosos, como el mantenimiento artificial del juego social, una de las razones posibles podría ser la huida del dramatismo que representaba, no solamente la muerte, sino los cementerios también. La remisión de la presión dramática bien podría estar influenciada por el cambio de los valores de la época, entre los cuales la manera de entender la trascendencia, social por ejemplo, podría ser factor decisivo.

En relación con los epitafios que figuran en las sepulturas se ha escrito mucho. Tal ha sido el vigor y la fuerza del epitafio que, desde el punto de vista literario, es, casi, un género específico. El ingenio, la ironía, la desfachatez, el modernismo, lo ultra y lo más conservador, etc. tienen espacio en el epitafio.

No puedo dar referencia precisa de la cita, pero la primera vez que sintonicé, hace ya muchos años, con el gracejo y carácter vanidoso de los epitafios, estaba yo interesado en estudiar una parte de la historia de México, cuando, leyendo al autor de una de las biografías de Zapata, me encuentro con que, dicen que decía, que quería que cuando fueran a escribir su epitafio «dijeran que decía cosas interesantes».

De hecho, existe una competición internacional en ser el más ingenioso. Aunque soy de la opinión de que la época de moda de los epitafios ha pasado, resulta fácil constatar que mucha gente conoce epitafios famosos. Sin ser exhaustivo, he aquí algunas muestras de ingenio, y mucho más..., de algunos epitafios famosos, reales o supuestos, que con el título *Genio y Figura hasta la Sepultura*, he seleccionado de Internet (*Y en Polvo te Convertirás*, de Nieves Concostrina):

«Aquí yace Molière, el rey de los actores. En estos momentos hace de muerto y de verdad que lo hace bien.

Lo hizo a la manera difícil. Epitafio de Bette Davis.

Feo, fuerte y formal. Epitafio de John Wayne.

Perdonen que no me levante. Epitafio de Groucho Marx (lo pensó pero no fue colocado).

RIP, RIP, ¡HURRA! Epitafio que Groucho Marx pensó para su suegra.

Que baje el telón, la farsa terminó. Epitafio de Rabelais.

The End. Epitafio de Buster Keaton.

Si queréis los mayores elogios, moríos. Epitafio de Enrique Jardiel Poncela.

Lo he intentado. Epitafio de Willy Brandt.

Murió vivo. Epitafio que Antonio Gala ha sugerido para sí mismo.

Si no viví más, fue por que no me dio tiempo. Epitafio del Marqués de Sade.

Yace aquí, en alguna parte. Epitafio de Werner Heisenberg.

Parece que se ha ido, pero no se ha ido. Epitafio de Cantinflas.

Sólo le pido a Dios que tenga piedad con el alma de este ateo. Epitafio de Miguel de Unamuno.

Desde aquí no se me ocurre ninguna fuga. Epitafio de Johann Sebastian Bach.

No es que yo fuera superior, es que los demás eran inferiores. Epitafio de Orson Welles.

Estuve borracho muchos años, después me morí. Epitafio de Francis Scott Fitzgerald.

Al morir échenme a los lobos. Ya estoy acostumbrado. Epitafio de Diógenes.

Estoy listo para encontrarme con mi creador. Si mi creador está listo para encontrarse conmigo es otra cosa. Epitafio de Winston Churchill.

Espero que Cristo cumpla su palabra. Epitafio de Miguel Delibes.

Ningún amigo me ha hecho favores, ningún enemigo me ha inferido ofensa que yo no haya devuelto con creces. Epitafio de Lucio Cornelio Sila.

¡Qué artista muere conmigo! Epitafio de Nerón.

Aquí yace el pensador mexicano que hizo lo que pudo por su patria. Epitafio de José Joaquín Fernández de Lizardi.

En realidad, no estoy aquí. Epitafio de Jaime Cerón.

Quien resiste gana. Epitafio de Camilo José Cela.

Si alguien va a mi funeral con una cara larga, nunca le hablaré de nuevo. Epitafio de Stan Laurel.

No sé qué hago aquí. Epitafio de Fernando Lleras de la Fuente.

Dejen el mundo mejor de como lo encontraron. Epitafio de Lord Robert Baden-Powell.

Gustava Gumersinda Gutiérrez Guzmán (1934 – 1989). Recuerdo de todos tus hijos (menos Ricardo que no dio nada).

Aquí descansa mi querida esposa Brujilda Jalamonte (1973 – 1997). Señor recíbela con la misma alegría con que yo te la mando.

Aquí yace mi mujer, fría como siempre.

Aquí yace un estudiante de pluma, letra y labio, que vivió para ser sabio y al final murió ignorante. Epitafio en una tumba del cementerio de Granada.

Aquí yace uno en contra de su voluntad.

Mami, llegaremos muy tarde. Espéranos despierta. Epitafio escrito por los hijos a su madre fallecida en el cementerio de Alcobendas, Madrid.

Mi esposo me olvidó al mes de fallecida. Epitafio de franca queja al viudo en el cementerio de Osuna, Sevilla.

Fallecido por la voluntad de Dios y mediante la ayuda de un médico imbécil.

Aquí yaces y haces bien, tú descansas, yo también. Epitafio en el cementerio general de Valencia.

Game over.

Al fin polvo. Epitafio en la tumba de una solterona.

Ya sabía yo que esto acabaría así.

Necesité toda una vida para llegar hasta aquí.

A mi marido, fallecido después de un año de matrimonio. Su esposa con profundo agradecimiento. Epitafio en una tumba del cementerio de Guadalajara.

Vivió mientras estuvo vivo. Epitafio de una tumba del Cementerio de Ágreda, Soria.

Perdone que no asista a su entierro. Epitafio de José, un señor que tenía por costumbre no perderse los sepelios de sus conocidos, en el cementerio de Águilas, Murcia.

Que conste que yo no quería.

Por fin me quedé en los huesos. (El difunto pesaba 140 kilos e hizo infinitas curas de adelgazamiento).

Por fin dejé de fumar.

Dejadme en paz.

Por favor, no molestar.

Aquí yace mi marido, al fin rígido.

A ver, ¿qué tenía Lázaro que yo no tenga?

Dios, nunca creí en ti ¡pero te juro que me arrepiento!

Lo siento, también usted morirá».

Esta selección de epitafios es una muestra de diversidad. En general, dan la apariencia de ser, más que reales, juegos de ingenio. Pero además del ingenio, presente en casi todos ellos, bien adobados en ocasiones de su parte de humor negro, estos epitafios se podrían agrupar en torno a características diversas: Colección de reproches al cónyuge, en las dos direcciones; ironía; rencor social; breves autobiografías; biografías mínimas; reivindicación profesional; amor patrio; ajuste de cuentas y venganzas que, en vida, no se pudieron saldar; creencia en lo divino, en lo trascendente y, también, una percepción de finitud de la propia vida, de que con la muerte se acaba todo; y, humor, tal vez de-

masiado humor, en el amplio rango con que el humor sirve en ocasiones para evocar lo heroico, lo sublime, y sirve, también, como muestra de incompetencia excesiva en la gestión de los asuntos importantes de la vida.

Pero el mundo próximo, el que en general yo conozco en Euskal Herria, no participa de estas exageraciones. Sin perjuicio de las excepciones, el recato acerca de este tipo de manifestaciones en la sociedad vasca es mayor, debido a que, posiblemente, se de un mayor control de las emociones en los rituales (procesiones, bodas, funerales, e incluso juergas...).

Al analizar, aunque sea de manera somera, las inscripciones y epitafios visibles en el cementerio de Polloe de Donostia, los he agrupado en relación con los temas siguientes: la titularidad del panteón; algunas indicaciones relativas al estatus social; agrupaciones familiares; encabezamiento que antecede a la lista de las personas allí enterradas; el rango y calidad de las sepulturas; las familias de toda la vida...; algunos signos de ornato y distinción; la utilización de fotografías; referencias a la adscripción política; el rango eclesiástico; los casos de las niñas y los niños enterrados; los extranjeros o no-católicos; la utilización de tratamientos nobiliarios, eclesiásticos o militares; el uso del euskara o del español; y las inscripciones como registros arqueológicos futuros.

En relación con la *titularidad del panteón*, una práctica frecuente consiste en no citarla, e iniciar las inscripciones con *Aquí Yacen...*, escribiendo a continuación los nombres de las personas enterradas, con referencia, siempre, a la fecha de defunción, y en ocasiones también a la del nacimiento.

También es frecuente que en la parte más alta del frontis del panteón se grabe el nombre de la familia o persona titular del mismo, con la expresión más generalizada de *Familia de...* En general, y no es más que una simple conjetura, la inscripción del nombre de la familia se realizaba cuando la adquisición del panteón se hacía en previsión de una utilización futura, cuando todavía no había difuntos que acoger, y el titular, que venía de firmar un contrato de quasi-adquisición, era impelido en ese acto a pasarse por el principal marmolista, «Altuna» que grababa el nombre, en la apariencia de toma de posesión. Sin embargo, al hacerlo, se aprecian matices de *estatus*, económico, social, familiar, etc.

Consecuentemente con esta diferenciación de estatus, en sus diferentes variedades, he constatado que los signos de aristocracia están muy presentes en las inscripciones de los panteones. Así, en uno de los panteones se lee *Enterramiento de los Duques de Sotomayor*, dando a suponer que con la utilización del término *enterramiento* se supera la más común acepción de *panteón*, demasiado generalizada. También, pues, el uso selectivo del lenguaje –enterramiento en sustitución de panteón– es ocasión para proclamar el superior rango de la familia.

No siempre, pero con relativa frecuencia, se sustituye el sencillo *Familia de...* por el más ostentoso título de *Propiedad de...*, como es el caso, por ejemplo, de *Propiedad de los Marqueses de Gemini*, aunque la utilización de *Propiedad* está relativamente generalizada en casos que no se vinculan con ese tipo de nobleza.

Una elaboración, un poco excesiva, tal vez, al designar la titularidad del panteón es el detalle con que se la describe. En ocasiones la inscripción se parece al inicio de una

escritura notarial de compra venta. Supone, o deja suponer tal vez, que, más que una cuestión de afectos que tiene que ver con el más allá, es una cuestión patrimonial, pues los detalles podrían ser excesivos: *Propiedad de la viuda de Arbelaiz e hijos*, como si se tratara de la transcripción de una escritura de herencia.

También hay panteones cuya titularidad se adscribe a una única persona: *Propiedad de D. Domingo Marticorena*, algo que en parte me descoloca porque siento tendencia a imaginar que una sepultura es un espacio de participación colectiva, al menos familiar, algo que guarda relación con esa idea de comunidad, esta vez familiar, también después de la muerte.

En el extremo opuesto, también es frecuente que la titularidad de un panteón se atribuya a dos familias, *Familias Errasti Tames*, por ejemplo, en respuesta, tal vez, a esa política de alianzas que en ocasiones se persigue en el momento de enterrar a los muertos. Casos similares se dan con relativa frecuencia.

En relación con el encabezamiento de los nombres de las personas allí enterradas, en muchos panteones se graba la inscripción: *Aquí yace* o *Aquí yacen*, expresiones todas ellas que al incluir el verbo «yacer» incorporan una cierta idea de trascendencia religiosa. En euskara es usual la fórmula de *Hill obiratuak dira* (están enterrados) o *Hemen daude* (aquí están), que parecen incorporar un sentimiento de menor carga religiosa, tal vez.

En cuanto al ornato, tamaño, grandiosidad, etc. de los panteones, en el trabajo de María Ordoñez (2002) se describe cómo la parte baja del cementerio es la más noble. Por ello, quien conoce un poco el nomenclátor de las «buenas familias del San Sebastián de siempre», al pasear por la parte baja del cementerio, junto a la entrada, a la derecha, reconocerá los apellidos de aquellas familias. Allí están las grandes sepulturas, auténticas capillas, con mucho mármol, muchos ángeles..., mucho misterio. Incluso los hay que mantienen, cancelas cerradas de hierro fundido, realizadas en los albores del siglo XX, y cadenas y anclajes para los hachones, pues el fuego¹⁰⁶, actualmente casi desaparecido en la práctica ritual civil, ha sido un elemento de excepcional importancia en la construcción del ritual funerario.

Se podría decir que, si bien se pueden percibir muestras de movilidad social (hay apellidos nuevos), la mayoría de las sepulturas importantes pertenecen a ese círculo restringido de familias que a mediados del siglo pasado tenían renombre social. En esas sepulturas, posiblemente con mayor frecuencia que en las más populares, se puede apreciar un deterioro más evidente; un relativo abandono de las mismas, pues, bastantes de entre ellas, además del olvido aparente con que están conservadas, tienen adosadas notas del Ayuntamiento que solicitan que se regularice la situación administrativa de las mismas.

Como corresponde a la época más floreciente de Polloe, prácticamente la totalidad de la obra es en mármol. Las inscripciones están, casi siempre, realizadas con letras negras sobre el blanco-gris de las lápidas, o de las losas. Sin embargo, recientemente, como una

¹⁰⁶ «Todavía hoy erigimos monumentos con “llama eterna” (como las tumbas a soldados desconocidos o a los caídos en determinadas guerras) e instalamos “capillas ardientes” para honrar a quien, como la expresión popular dice, “lió ya su petate”.». Antxon Agirre Sorondo, 1994:178).

concesión a nuevos materiales, se ha introducido el acero inoxidable, en sustitución del tradicional mármol, y el mármol blanco impreso en letras doradas, para algunas lápidas.

Todavía con poca presencia, en algunos panteones se colocan fotografías¹⁰⁷ de los finados. Son fotografías, en colores, que transmiten aspectos agradables de sus vidas. Un ejemplo en el que se transmite la idea del gozo por la vida vivida, y que permite suponer que las personas que lo han amado, los que le quieren, lo quieren recordar así, alegre, cual era en vida, es el caso de un hombre joven, Iñigo Ruiz de Alegría de Los Mozos, de 32 años (1972-2004), cuya fotografía aparece junto a *su* moto, pues montar en moto era una de sus pasiones. En este tipo de manifestación –quiero entender– se da esa característica del recuerdo sano sin el olvido. Es una declaración, tal vez, del «!era así; es así!». Por eso, su esposa, le dice: «*Beti izango zara nire bihotzean. Eyes of the World*» (posiblemente el símbolo de su escudería), en un código que, posiblemente, solamente ellos sabían comprender.

La adscripción política, explícitamente detallada, también se refleja en algunos panteones. En general son manifestaciones de personas que han militado en el bando de los ganadores. En concreto, en relación con la guerra 1936/1939, leemos los dos siguientes testimonios:

«Álvaro Padilla y de Satrustegui. Capitán de ingenieros. Murió por Dios y por España en la toma del monte Vizcargui el 11 de mayo de 1937 a los 30 años de edad».

«D. Luís Guijosa Leguía. Comandante de infantería. 1er Jefe del Tercio de Oriamendi. Murió por Dios y por España en el frente de Arechavaleta. 3 de abril de 1937, a los 48 años».

Desde la perspectiva religiosa, muy importante en un cementerio de esa época, las referencias más frecuentes son la † cristiana, presente en casi todas las sepulturas, y el R.I.P., formulando así el deseo de que el finado descanse en paz, en la paz de Dios.

El R.I.P. es, en muchas ocasiones, junto al nombre de las personas difuntas, la única referencia escrita. En casos más excepcionales, también se utilizan las expresiones: «A la memoria de... Q. E. P. D.», en su versión no latina, o el «Rogad por...», o el «Ora Pro Nobis».

En contadas ocasiones he encontrado la inscripción alfa-omega ($\Lambda \Omega$), como indicadores del principio y fin, que ha sido utilizada, entre algunos otros pocos, por la familia Dorronsoro.

También tienen cabida expresiones más largas, como «Rogad en caridad por las almas de los restos que yacen aquí»; «Jesús mío, misericordia»; o en euskara, incluso recogiendo una cita bíblica, «*Poztu zazu zure otseñaren anima; zuganontz jasotzen det,*

¹⁰⁷ «Otra costumbre, hoy extinguida pero de gran arraigo a finales del siglo pasado y principios del presente, era la de fotografiar a los difuntos una vez amortajados. Resulta curioso que en ámbitos rurales, donde la máquina fotográfica era por entonces inhabitual, se retratara a las personas sólo en dos ocasiones: el día de su boda y el de su muerte, considerados momentos álgidos de la existencia, trascendentales pero naturales en el transcurrir de todo ser humano». (Antxon Agirre Sorondo, 1994:175).

Jauna. (Ps. 85)»; o, transmitiendo una concatenación entre la vida aquí, y la vida futura, «*bizirik iltzelo; il ziran bizitzeko*», en el panteón de Irigoyen-Landa tar sendikoak.

Cuando la persona difunda es un niño o una niña, frecuentemente se utilizan expresiones explícitas a su salvación. «¡No hay pecado en los niños!: El niño Joaquín... subió al cielo el día 27 de febrero de 1917 a los 5 meses de edad».

Pero en el cementerio de Polloe, hasta fechas relativamente recientes, encomendar a los difuntos a Dios era una prerrogativa exclusiva de los católicos. Incluso los cristianos no-católicos tenían vetado el entierro en el «camposanto», y no digamos –y en esto se ponía mucho énfasis–, los suicidados.

Tan era así esta prohibición que, adosado al cementerio, pero no en terreno santificado, no en el camposanto, había un espacio reducido donde se enterraba a los difuntos de esas categorías diferentes. No sé si resulta pertinente describirlo aquí, pero a riesgo de cometer un desliz metodológico, diré que el pavor con que en los años 1950-1960 los alumnos de bachillerato de los colegios de frailes sentíamos al imaginar el fuego eterno que sufrían los allí enterrados, era aterrador. ¡Se estaban quemando en el infierno!, por no ser católicos o haberse suicidado. ¿Cómo no revivir, al narrarlo, esa idea de los miedos encarnizados –fuera de la reflexión racional– que en determinadas circunstancias de indefensión, de enajenación racional, de abuso de poder, han incorporado a nuestro acervo cultural?

Afortunadamente, ahora, no sé si los criterios de discriminación –piénsese en el suicidio– pero sí al menos las barreras físicas, han sido derruidas (todavía, sin embargo, con no excesiva imaginación, se percibe el lugar de la línea divisoria). No obstante, si bien sería necesario un análisis más especializado, quiero dejar constancia de los apellidos de las personas enterradas en esa zona discriminada, aunque, evidentemente, no puedo confirmar que todas ellas pertenecieran a ese grupo de personas, de familias, excluidas de nuestro campo santo por imperativo de la Iglesia católica.

Estos son algunos de los nombres allí esculpidos en sus lápidas: Reiner, Wilhelm, Browning, Marchand, Herrschel, Viquerat, Jeffrey, Wuillbourne, Pielhoff, Müller-Thyssen, Leonhardt, Niessen, Götze, Chalke, Holke, Sauer, Küch, Coope, MacKereth, Dangees, Bobran, Eldagsen, Wiedemann, Beihl Schäffer, Kothny, Nahon, Stepper. Sus inscripciones, sus epitafios, sus oraciones, están, casi borrados por el paso del tiempo, escritos en sus lenguas maternas, en muchos casos. Creo que nunca, nadie, les ha pedido perdón por la exclusión de que fueron víctimas. También quiero suponer, es otra conjetura, que algunas de las personas allí enterradas lo eligieron, pues no querían ser enterrados mezclados con los católicos. Todos estos episodios mantienen vigente la idea de que la política de alianzas tras la muerte perdura, o, cuando menos, ha tenido plena vigencia.

Volviendo al hilo de la descripción de algunas inscripciones en los panteones, una muestra indicadora de vanidades, además del lujo de algunas sepulturas por ejemplo, es el tratamiento nobiliario, que produce casi rubor, que algunas personas se reservan. En el cementerio de Polloe hay numerosos marqueses, marquesas, ilustrísimos señores, ilustrísimas señoras, generales, etc. (La utilización de este tipo de tratamiento se man-

tiene con mayor frecuencia en las esquelas). Pero si este tipo de tratamiento pudiera, tal vez, ser razonable en el caso de panteones personales, exclusivos para un único enterramiento, la sorpresa aparenta ser mayor cuando sobre una misma lápida se inscriben nombres de hermanos, pongamos por caso, unos con tratamiento, porque legalmente les corresponde, y otros sin más tratamiento que el D., porque legalmente no se les ha reconocido ningún rango mayor.

En sentido similar, en los panteones que el ejército español tiene en Polloe, adosados uno al otro, hay uno reservado a Jefes y Oficiales, y otro reservado a Suboficiales y Asimilados.

En el ámbito eclesiástico, he encontrado junto a José Anio (con el nombre abreviado en sustitución de Antonio, porque en una única fila no entraba el nombre completo) Vivó Udanbarrena, fallecido en 1979, a, posiblemente su hermano, el:

ILLMO Y RVDMO MONS. DON ENRIQUE VIVÓ DE UDANBARRENA.
CANÓNIGO DOCTORAL. DEFENSOR VINCULO TRIB. DE LA ROTA
ROMANA. PROFESOR UNIVERSITARIO.
† en MADRID 18 de Noviembre de 2012

En relación con el euskara, lo he anticipado ya, las muestras grabadas en las lápidas de las sepulturas no se corresponden en número con el censo de hablantes en euskara. Posiblemente una de las razones, principales, guardaría relación con los «valores de la época», pues no cabe duda que en los años de esplendor del cementerio el euskara era una lengua social y políticamente perseguida, aún más que ahora. Incluso en la ortografía de las grabaciones en euskara (bien sabemos que la normalización del euskara no es efectiva hasta entrados en los 1970) las faltas de ortografía son demasiado numerosas. El euskara ha sido, pues, una lengua discriminada también en el camposanto.

Al hilo de esta última reflexión he podido constatar en algunas personas su preocupación de que el cementerio, los cementerios de Euskal Herria, dejen de ser esa especie de archivo en piedra, de registro arqueológico, donde se recogen con fidelidad los nombres y apellidos de las personas fallecidas, transmitiendo de esta manera una información cuantitativa de los apellidos de la población de una época determinada. Esta conjetura, pues no conozco que se halla analizado, sería relevante si, como consecuencia de la incineración y dispersión posterior de las cenizas, sin pasar por la sepultura, la propensión al no-paso por el panteón fuera mayor entre los de apellido euskaldun, que los de no-euskaldun.

Tras reflexionar acerca de esas características socioculturales, que en opinión de Joaquín, el arquitecto a quien tanto gustan Polloe y los cementerios bonitos, guardan los cementerios, personalmente, tal vez debido a las muchas visitas que para la realización de este trabajo he realizado a muchos cementerios, he tomado cercanía con los mismos; creo haber encontrado la manera de pasear a gusto por los mismos; creo haber aprendido, un poco, a descifrar claves que antes ni siquiera intuía. Creo haber encontrado códigos de comunicación entre los vivos y los muertos, tal vez algún código secreto de comunicación, una manera encriptada de grabar o escribir un mensaje solamente descifrable

desde la comunión entre difunto y doliente; una clave. Hay un mensaje en Polloe, que se me revela intrigante. Incluso he llegado a suponer que en el mensaje podría estar la clave de una historia bonita; de algo que solamente comparten, compartieron, la persona viva que lo realiza, y la persona difunta sobre cuya lápida se realiza. Sobre la lápida de una sepultura de la parte baja del cementerio, entrando a la izquierda, hay una circunferencia, de unos 15 centímetros de diámetro, formada por diez piedras. Están en el centro, centro de la lápida. El viento, puesto que las piedras son bastante redondeadas, las ha movido un poco; pero ahí están. ¿Qué significan esas piedras formando circunferencia? Estoy convencido, aunque no me importa equivocarme, que es una carta de amor, casi de las que, si a alguien le dejaran censurar, como se hacía antes, incluso la censurarían. ¡Me guardo esta carta en mi recuerdo!

El contexto es diferente, pero la idea general de los mensajes cruzados persiste en el caso del mensaje de la botella del relato de ficción que he descrito, y en el caso de la nota que Elixabet introdujo en el ataúd de su marido, Joxan, momentos antes de ser incinerado. ¿Qué le diría? ¿Cómo resumir una historia de vida, mejor, dos historias de vida, la de ella y la de él, en un papel?

También hay escritas declaraciones que prometen recuerdo para siempre: «Tus hijos nunca te olvidarán», dicen muchas de ellas, pero el recuerdo, en ocasiones, es efímero. Por lo menos parece innecesario el proclamarlo grabado sobre la piedra. Yo no sé cuanto dura el recuerdo, pero, desde luego, en muchos casos, la intensidad del mismo baja, o cuando menos las expresiones del recuerdo se modifican. Y no se me hace extraño, porque el ímpetu con que en los primeros tiempos tras la muerte se acude al cementerio a visitar a los muertos, decae. Tanto en frecuencia como en las prácticas que se inician.

Y para terminar este trabajo he elegido una perspectiva actual, muy reciente, para el recuerdo de las personas difuntas. El comentario viene como consecuencia de la noticia recientemente aparecida de que el cementerio de Polloe ha sido incluido en la Ruta Europea de Cementerios¹⁰⁸. En ella se incluyen los cementerios singulares de Europa, lugares en los que, según anuncian, el visitante «encontrará un patrimonio artístico e histórico distinto. Paseando por ellos no sólo descubrirá las tumbas de muchos personajes famosos, también panteones, esculturas y monumentos funerarios que le sorprenderán por su delicada factura». A este tipo de afición se ha dado en llamar «necroturismo», pero discrepo con el concepto porque, quien vive el luto, al pasear por un cementerio podría estar recreando la vida, más que la muerte, con su ser querido, porque algunos cementerios tienen, pueden tener, ese plus de evocación que tienen los lugares antropológicos, y al hacerlo, al vivir la etapa que le corresponda en la gestión de su luto, esté haciendo un acto, no de muerte, sino de *vida*, al susurrar a su muerto, a su muerta, *¡te quiero, adiós!*

¹⁰⁸ http://www.españaesultura.es/es/rutas_culturales/ruta_cementerios.html

CUADRO DE DIÁLOGO

¿Y TÚ, QUÉ? ¿CÓMO VIVIRÁS EL LUTO? ¿CÓMO VIVIRÁN TU LUTO?

¿Estás en período de luto activo?

¿Has vivido luto *por alguna persona*? ¿*Por quién*?

¿*Por quién harás luto*? ¿*Quién hará luto por ti*?

¿Has pensado acerca de *cómo te gustaría* que fuera el luto que te dedicaran?

¿*Qué prácticas* de duelo has conocido? ¿*Tienen sentido*?

¿Conoces casos de *medicalización* del duelo?

¿Consideras que el *género* es un identificador de la manera de vivir el luto?

¿Te *preocupa* la idea acerca de lo que tu persona querida haga *después* de tu muerte?

¿Has sentido en alguna ocasión la sensación de *luto por tu País*?

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE SORONDO, Antxon (1994). El Rito Mortuorio en Euskal Herria. En: *Cuadernos de Sección. Ciencias Médicas* 3. (169-179). Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- AGIRREGOMEZKORTA ETXEZARRETA, José Miguel (2007). El patrimonio histórico religioso construido de Bizkaia y su estado de conservación. En: *Revista Internacional de Estudios Vascos*. 52, 1, 2007, 227-253.
- ARETXAGA, B. (1987). *Los funerales en el nacionalismo radical vasco*. Donostia/San Sebastián: Baroja.
- ARIÈS, P. (2005 [1975]). *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: Acantilado.
- ARIZNABARRETA, Joseba (2007). *Pueblo y Poder. Cuadernos para la reconstrucción de la razón*. Zarautz: Itxaropena.
- AUGÉ, M. (1992[2002]). *Los <<no lugares>>, espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- BARANDIARAN, J.M.; MANTEROLA, A. (Dir.). (1995). *Atlas Etnográfico de Vasconia. Euskalerriko Atlas Etnografikoa. Atlas Ethnographique du Pays Basque. Ritos funerarios en Vasconia*. Bilbao: Etniker Euskalerria.
- BARLEY, N. (2005). *Bailando sobre la tumba*. Barcelona: Anagrama.
- BEAUVOIR, S. (2003 [1964]). *Una muerte muy dulce*. Barcelona: Edhasa.
- BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- BERMEJO, J.C.; ÁLVAREZ, F. (dirs.) (2009). *Diccionario de Pastoral de la Salud y Bioética*. Madrid: San Pablo.
- BONNETT, P. (2013). *Lo que no tiene nombre*. Madrid: Alfaguara.
- BOLADERAS, M. (2009). *El derecho a no sufrir. Argumentos para la legalización de la eutanasia*. Barcelona: Los libros del lince.
- BUCKSER, A.S. (2001). Ritual. En: T. BARFIELD, T. (Ed.). *Diccionario de Antropología*. Barcelona: Bellaterra.
- CASADO, A. (2008). *Bioética para legos. Una introducción a la ética asistencial*. Madrid: Plaza y Valdés.

- CASTRO, I.; ESTEBAN, M-L.; FERNÁNDEZ DE GARAIALDE, A.; MENÉNDEZ, M.L.; OTXOA, I.; SÁIZ, M.C. (2008). No habrá igualdad sin servicios públicos y reparto del cuidado. Algunas ideas para una política feminista. En: *IV Jornadas Feministas de Euskal Herria*, Portugalete.
- CÁTEDRA, M. (1988). *La muerte y otros mundos*. Madrid: Júcar.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS (2010). Atención a pacientes con enfermedades en fase terminal, *Estudio nº 2.803*, C.I.S, Madrid.
- CUCÓ GINER, J. (2004). *Antropología Urbana*. Barcelona: Ariel.
- DELGADO, M. (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- DOMINGO, J.; CELEIRO, S.; MORALO, M.I.; SÁNCHEZ, S.; SERRA, X. (2010). *El viaje de Tánatos. Guía para comprender y acompañar en la muerte y en el duelo*. Barcelona: JP Libros.
- DOUGLASS, W. (2003 [1970]). *Muerte en Murelaga*. Irún: Alga.
- DURÁN, M.A. (2004). La calidad de muerte como componente de la calidad de vida. En: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Madrid: CSIC (106:9-32).
- ECHEGARAY, B. (1925). *Significación jurídica de algunos ritos funerarios del País Vasco*. Documento de 66 páginas en Internet.
http://www.google.es/url?url=http://vufind.uniovi.es/Record/ir-ART0000387625/Details&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=nZz1VJnfMNTvav76guAC&ved=0CBMQFjAA&usg=AFQjCNHd7vMtBNBe1HQXqUL0GbGFIGiZ_Q
- ESTEBAN, M-L. (2006). El Estudio de la Salud y el Género: Las ventajas de un Enfoque Antropológico y Feminista. En: *SALUD COLECTIVA*, 2(1), Buenos Aires, 9-20.
- (2011). *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra.
- FOLLET, Ken. (2013). *La Caída de los Gigantes*. Barcelona: Random House.
- FERNÁNDEZ ARREGUI, S. (2014). La humillación. En: Quiles del Castillo, María Nieves; Francisco Morales, J.; Fernández Arregui, Saulo; Morera Bello, María Dolores. (Eds.). *Psicología de la maldad. Cómo todos podemos ser Caín*. Madrid: Editorial Grupo 5.
- FLEM, Lydia (2006). *Cómo vacié la casa de mis padres*. Irun: Alberdania.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan (1991). Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco: del siglo XVI a nuestros días. Donostia, Txertoa.; 1998, Aramburu ed.; 2007, Eusko Ikaskunza.
- GIDDENS, A. (2004). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- GISMER, Alberto. (2014). *Morthotel*. Versión KINDLE.
- GUILLEM PORTA, V.; ROMERO RETES, R.; OLLETE RAMÍREZ, E. (2008). *Manifestaciones del duelo*. Instituto Valenciano de Oncología (IVO). Valencia.
<http://www.google.es/url?url=http://www.seom.org/seomcms/images/stories/recursos/sociosyprofs/documentacion/manuales/duelo/duelo08.pdf&rct=j&fr>

m=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=P6bHU5vGB9Oa0QXC9ICwCA&ved=0CB-MQFjAA&usg=AFQjCNHgBcupm_6dho1l9oU6rdIqeQKbnA

- HEATH, Iona. (2008). *Ayudar a morir*. Buenos Aires: Katz.
- HOBBSAWM, E. (1999). Inventando tradiciones. *Bitarte*, 18: 39-53.
- IRABURU, M. (2005). *Con voz propia. Decisiones que podemos tomar ante la enfermedad*. Madrid: Alianza editorial.
- ITURBE, A.; INTXAURRAGA, A. (2009). *Aitarekin Bidaian* (Obra de teatro representada en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, de la UPV/EHU, el 17/12/2009), Donostia.
- JIMÉNEZ LOZANO, J. (2008). *Los cementerios civiles*. Barcelona: Seix Barral.
- LANDA, V.; GARCÍA-GARCÍA, J.A. (2004). *Duelo*. Grupo de Estudios de Duelo de Vizcaya. Especialistas en Medicina Familiar Comunitaria. Centros de Salud de Basauri-Ariz y Kuetto-Sestao de Vizcaya.
http://www.google.es/url?url=http://www.saludmentalextramadura.com/fileadmin/documentos/Guias_de_Practica_Clinica/FISTERRA/Duelo.pdf&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=nIDKU8CPKceX1AX3kIDIBg&ved=0CBMQFjAA&usg=AFQjCNHe73cvNe4noby7Leb_dvCeogYy0A
- LARRAÑAGA PADILLA, I. (2005). Relaciones intergeneracionales en la familia y redes de apoyo. En: B. Arregi y A. Davila, (Eds.). *Reproduciendo la vida, manteniendo la familia. Reflexiones sobre la fecundidad y el cuidado familiar desde la experiencia en Euskadi*, UPV/EHU, Bilbao, 231-262.
- LENCLUD, G. (1987). La tradition n'est plus ce qu'elle était. Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie. *Terrain*, 9 Octobre: 110-123.
www.terrain.revues.org/document3195.html
- LINAZASORO, Karlos (2012). *Bertan Goxo*. Elkar.
- LIZARRALDE ELBERDIN, Koldo (1995). Encuesta Etniker Usos Domésticos (II): ritos de la muerte en Elgoibar. En: *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 13: 189-232. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- LÓPEZ-MONDÉJAR, Leticia. (2014). Santuarios y poder ideológico en el Sureste ibérico peninsular (siglos IV-III a.C.): paisajes, ceremonias y símbolos. En: *Munibe. Antropología-Arqueología*, 65, 157-175.
- LLANOS ORTIZ DE LANDALUCE, Armando (1960). El rito de la incineración en el País Vasco-Navarro. Ed. Armando.
- MADARIAGA ORBEA, J. (2007). *Historia social de la muerte en Euskal Herria*. Donostia: Txalaparta.
- MARINOFF, Lou (2010). *Más Platón y menos Prozac*. Madrid: Ediciones B.
- MARTÍNEZ DE LECEA, Toti. (2012). *Mareas*. Donostia: Ttarttalo.
- MÉNDEZ BAIGES, V. (2002). *Sobre morir. Eutanasias, derechos, razones*, Trotta, Madrid.
- NOAH HARARE, Yuval (2014). *De animales a dioses: Breve historia de la humanidad*. Ed. Debate. (Edición digital).

- NULAND, S.B. (1998). *Cómo morimos*, Alianza Editorial, Madrid.
- OLAIZOLA, I. (2011). *Transformaciones en el proceso de morir: la eutanasia, una cuestión en debate en la sociedad vasca*.
http://www.ehu.es/argitalpenak/images/stories/tesis/Ciencias_Sociales/OLAIZOLA%20EIZAGUIRRE.pdf
- (2012). *Transformaciones en el proceso de morir. La eutanasia, una cuestión en debate en la sociedad vasca*. Donostia: Utriusque Vasconiae.
- (2013). Nola hil nahi duzu. Hiltzen ikastea. En: *Uztaro*, 86, 5-27.
- OLID BÁEZ, Isabel. (2013). ¿Por qué una tesis sobre la muerte? En: *Bellaterra Journal of Teaching & Learning Language & Literatura* Vol. 6 (1), Feb-Mar, 72-80.
<http://www.google.es/url?url=http://revistes.uab.cat/jtl3/article/download/497/564&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=di70VKOLL-8H0Uubpg-gH&ved=0CBMQFjAA&usg=AFQjCNESQYSRfchNxaUahY0p3-7SxsJbcw>
- ORDOÑEZ VICENTE, María (2002). El romanticismo funerario en Polloe (San Sebastián). En: *Ondare*. 21, 2002, 399-413. Donostia/San Sebastián: Eusko Ikaskuntza.
- PÁEZ, D. (2004). Conducta y actitud: Disonancia Cognitiva, Auto-observación y Motivación Intrínseca. Refuerzo en el aula. En: D. Páez et al. (coord.) *Psicología Social, Cultura y Educación*. Madrid: Prentice Hall.
- PEÑA, Iñaki. (Dir.) (2014). *Aulki Hutsak. Zer gertatzen da maite dugun norbait hiltzen denean? (¿Cómo reaccionamos cuando fallece un ser querido?)*. DVD producido por ARTEMAN KOMUNIKAZIOA. Aretxabaleta.
- PÉREZ GÁLVEZ, J.F. (1995). Policía sanitaria mortuoria. Especial referencia a la cremación: Una necesaria reformulación jurídico-administrativa. En: *DS* Vol. 3, Enero-Diciembre 1995 (235-246). <http://www.ajs.es/descarga/attach/378>
- POSTIGUILLO, Santiago (2010). *La Traición de Roma*. Edición ebook: Ediciones B.
- POUILLON, J. (1975). Tradition: Transmission ou reconstruction. En: J. Pouillon (dir.): *Fétiches sans fétichisme*. Paris: François Maspero:155-173.
- QUILES DEL CASTILLO, Maria Nieves; FRANCISCO MORALES, J.; FERNÁNDEZ ARREGUI, Saulo; MORERA BELLO, María Dolores. (Eds.). *Psicología de la maldad. Cómo todos podemos ser Caín*. Madrid: Editorial Grupo 5.
- RACHELS, J. (1986). *The End of Life. Ruthanasia and Morality*, Oxford University Press, Oxford.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1972). *Estructura y Función en la Sociedad Primitiva*. Barcelona: Península.
- RÍO, S. del; PÉREZ OROZCO, A. (2004). *Una visión feminista de la precarizad desde los cuidados*, Comisión confederal contra la precarizad de cgt., Madrid.
- ROACH, M. (2007). *FIAMBRES. La fascinante vida de los cadáveres*. Barcelona: Global Rhythm Press.

- RODRÍGUEZ, Carlos. (2001). La muerte representada e integración en el duelo. *Cultura de los cuidados, Año V, n. 9 (1. semestre 2001)*.
<http://culturacuidados.ua.es/enfermeria/article/view/109/217>
- RUZ LHUILLIER, A. (2005 [1968]). *Costumbres funerarias de los antiguos Mayas*. México, D.F.: Universidad Autónoma de México.
- SAMPEDRO, R. (2005 [1996]). *Cartas desde el Infierno*. Barcelona: Planeta.
- SARRIONAINDIA, Joseba (2012). *¿Somos como moros en la niebla?* Navarra: Pamiela.
- SORIA, Bernat; TOHARIA, Manuel (2007). *El Mito de la Inmortalidad*. Madrid: Espejo de Tinta.
- SUBIJANA ZUNZUNEGUI, Ignacio José. (2014). *Derecho a morir*. (Documento presentado por el autor en la “XIII Reunión anual de la Sociedad Vasco-Navarra de Psiquiatría” celebrada el 2-3 de octubre de 2014, en Gandiaga Topagunea, de Arantzazu, Gipuzkoa).
- SZASZ, T. (2002). *Libertad fatal. Ética y política del suicidio*. Barcelona: Paidós.
- TIZÓN, Jorge L. (2013). *PÉRDIDA, PENA, DUELO. Vivencias, investigación y asistencia*. Colección Salud Mental. Fundació Vidal i Barraquer. Barcelona.
- TURNER, Víctor. (1999 [1967]). *La Selva de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Valle del, T. (1997). *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Madrid: Cátedra (Colección “Feminismos”).
- (Coord.), APAOLAZA, J.M.; ARBE, F.; CUCÓ, J.; DÍEZ, C.; ESTEBAN, M-L.; ETXEBERRIA, F.; MAQUEIRA, V. (2002). *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*. Madrid: Nancea.
- (2006). Reinventar la ciudad desde un enfoque sociocultural. En: *XVI Congreso de estudios vascos. Garapen Iraunkorra-IT. Etorkizuna/ Desarrollo sostenible-IT. El futuro/ Développement durable-IT. Le future. Bilbo, 2005*. Donostia/San Sebastián: Eusko Ikaskuntza.
- VAN GENNEP, Arnold (1909[1986]). *Los Ritos de Paso*. Paris: Taurus.
- VÁZQUEZ-REINA, M. (2012). Cómo hablar al niño de la muerte. En: “*Eroski Consumer*”, octubre 2012
- VÍCTOR HUGO (1863 [2013]). *Los Miserables*. Barcelona: Edhasa.
- VILLACIEROS DURBÁN, M.; MAGAÑA LOARTE, M.; BERMEJO HIGUERA, J.C.; CARABIAS MAZA, R.; SERRANO FERNÁNDEZ, I. (2012). Estudio del perfil de una población de personas en duelo complicado que acuden a un centro de escucha de duelo. *Medicina Paliativa, Volume 21, Issue 3*, 91-97.
http://www.google.es/url?url=http://www.humanizar.es/fileadmin/documentos/Investigacion/Estudio_del_perfil_de_una_poblaciA3n_de_personas_en_DC_-_MED_PAL.pdf&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=J5-eVN2-N4r_UtmTgq-gL&ved=0CBMQFjAA&usg=AFQjCNHHiaVR6QHHN2DzIrDjei5dobAWVw
- WEST, Morris (1975). *Arlequín*. Barcelona: Pomaire.

Gobiernos, Instituciones...

Asociación Federal Derecho a Morir Dignamente, nº 65/2014.

Asociación Federal Derecho a Morir Dignamente, nº 68/2015.

CEMENTERIO DE ARRIGORRIAGA

http://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&frm=1&source=web&cd=4&cad=rja&ved=0CD4QFjAD&url=http%3A%2F%2Fwww.nabarralde.com%2Fes%2Fegunekoa%2F7509-el-misterio-del-cementerio-celta-y-aconfesional-de-arrigorriaga-&ei=5GJ7UtHbG-mU0AWNwICAAg&usg=AFQjCNG8mAz3ZMT5fu5wSaKB_349oqKmMA

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS (2010). *Atención a Pacientes con Enfermedades en Fase Terminal*. Estudio nº 2803 (Mayo-Junio 2009).

GOBIERNO DE ESPAÑA: Ley 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica.

— : Ley 41/2010 de 29 de diciembre, de protección del medio marino

GOBIERNO NAVARRA: LEY FORAL 11/2002, de 6 de mayo, sobre los derechos del paciente a las voluntades anticipadas, a la información y a la documentación clínica de Navarra.

<http://www.lexnavarra.navarra.es/detalle.asp?r=3109>

— (2007): *La Tierra te sea leve. Arqueología de la muerte en Navarra*.

GOBIERNO VASCO: Ley 8/1997, de 26 de Junio, de ordenación sanitaria de Euskadi.

— : Decreto 267/1992, de 6 de octubre, por el que se establecen las condiciones sanitarias del Transporte de Cadáveres y restos en la Comunidad Autónoma del País Vasco.

— : Ley 7/2002, de 12 de diciembre, de las Voluntades Anticipadas en el ámbito de la Sanidad.

http://www.osakidetza.euskadi.net/r85pkvolu03/es/contenidos/informacion/voluntades_anticipadas_prof/es_volunt/adjuntos/doc_volunt_anticip_c.pdf

— : Decreto 202/2004, de 19 de octubre por el que se aprueba el Reglamento de sanidad mortuoria de la Comunidad Autónoma del País Vasco.

— (2005). *El envejecimiento de la población vasca. Sus consecuencias económicas y sociales*, Gobierno Vasco, Departamento de Hacienda y Administración Pública, Vitoria/Gasteiz.

— (2010). *El sector funerario en la Comunidad Autónoma Vasca. Análisis jurídico-económico y competencial*. Vitoria-Gasteiz: Servicio central de Publicaciones del Gobierno Vasco

http://www.ogasun.ejgv.euskadi.net/r51-19204/es/contenidos/informacion/svdc/es_svdc/adjuntos/El%20sector%20funerario_4.pdf

IGLESIA CATÓLICA: Catecismo de la Iglesia Católica.

http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

http://www.google.es/url?url=http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/03/CodigoDerechoCanonico.pdf&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=4fRyVM_RKc- taf-ngoAC&ved=0CB8QFjAC&usg=AFQjCNFdO7uYH7TM7ALG0QN-2fNVBREDGAw

JUNTA DE ANDALUCÍA: Ley 2/2010, de 8 de abril, de derechos y garantías de la dignidad de la persona en el proceso de la muerte.

UPV/EHU (2014). *En recuerdo de Alfredo Bayón. Alfredo Bayonen oroitzapenetan. Memoria del homenaje de despedida y recuerdo celebrado en el Campus de Donostia/San Sebastián el 8/4/2014.*

ENSAYO

1. Jokin Apalategi. *La idea de nación en los niños vascos*, 2001.
2. Iñaki Olaizola. *Transformaciones en el proceso de morir: la eutanasia, una cuestión en debate en la sociedad vasca*, 2012.
3. Iñaki Olaizola. *Muerte, ritual funerario y luto en Euskal Herria*, 2015.