

EN EL LIMES: LOS NO CEMENTERIOS; EN EL LIMBO: LOS NO DUELOS. BEBÉS, SUICIDAS Y ACCIDENTADOS CON MUERTE EN LA MENTALIDAD TRADICIONAL RURAL ESPAÑOLA

IN THE LIMES: THE NON-CEMETERIES; IN THE LIMBO: THE NO DUELS. BABIES, SUICIDES AND VICTIMS OF DEATH IN THE TRADITIONAL SPANISH RURAL MENTALITY

Juan Francisco Jordán Montés *

Aurora Jordán de la Peña **

Recibido: 20/03/2019 • Aceptado: 30/09/2019
Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/rmu/369261>

Resumen

Etnografía de las creencias tradicionales rurales acerca de la muerte de los niños sin bautizar, de los suicidas y de las ánimas. Las sociedades campesinas crearon un sistema de creencias, ritos y actitudes que permitían aliviar las tensiones emocionales y facilitar el tránsito entre la vida y la muerte. El artículo analiza particularmente los casos liminares como los excluidos del cementerio, sepelios a escondidas, exequias infantiles, ritos de eutanasia, presagios de muerte, lugares alternativos de enterramiento y la creencia en la visita de los espíritus.

Palabras clave

Niños, suicidas, muerte, bautismo, cementerios, ánimas en pena.

Abstract

Ethnography of traditional rural beliefs about the death of unbaptized children, suicides and souls. Rural societies created a system of beliefs, rites and attitudes that allowed alleviating emotional tensions and facilitating the transition between life and death. The article analyzes in particular the liminal cases such as those excluded from the cemetery, burials in secret, children's funeral, rites of euthanasia, omens of death, alternative places of burial and the belief in the visit of the spirits.

Key words

Children, suicides, death, baptism, cemeteries, souls in pain.

* Instituto de Estudios Albacetenses. Email: juanfrancisco.jordan@murciaeduca.es.

** Email: aurorajordan@regmurcia.com.

1. INTRODUCCIÓN

Desde el mundo de los Neandertales,¹ al menos, han existido necrópolis y ritos funerarios.² Nuestra especie hermana, los Neandertales, ya abrieron fosas de inhumación, individuales o múltiples, en el interior de las grutas, con signos evidentes de colocación ritual de los cadáveres, a tenor de las posturas de los brazos y de las piernas, y con cubrición de los restos humanos bajo lajas de piedra, amén de depositar ajuares funerarios. Tales espacios, desde Chapelle-aux-Sants o La Ferrassie en Francia, hasta las cuevas de Tabun y Kebara de Monte Carmelo –Israel–, o de Shanidar –Iraq–, fueron destinados al eterno descanso de los familiares difuntos, parejas, hijos, amigos...

En el período medieval³ se implantó la obsesión de enterrarse dentro o en las inmediaciones de las iglesias, con el fin de aproximar físicamente los cuerpos de los difuntos, ya fuera a las reliquias, ya al espacio sagrado del templo, para incardinar así la plena y eterna resurrección del alma a la voluntad de Dios. Pero este fenómeno ya

¹ Vandermeersch, B. (1970). Une sépulture moustérienne avec offrandes découverte dans le Moustérien de Qafzeh (Israel). En C. R. *Académie Sciences mie Sciences*. París, 298-301. Vandermeersch, B. (1976). Les sépultures néandertaliennes. En *L'Homme et ses activités. La Préhistoire Française*, t. 1. París: Editions du CNRS, 725-728. Trinkaus, E. (1983). *The Shanidar Neandertals*. N. York: Academic Press. Russell, M. D. (1978). Mortuary practices at the Krapina Neandertal site, *American Journal of Physical Anthropology*, 72, 381-398. Pettit, P. (2002). The Neanderthal dead: exploring mortuary variability in Middle Palaeolithic Eurasia, *Before Farming*, 1(4), 8-16. Carbonell, E. et alii (2003). Les premiers comportements funéraires auraient-ils pris place à Atapuerca, il y a 350.000 ans? *L'Anthropologie*, 107, 1-14. Balari, S. et alii (2008). Homo loquens neanderthalensis? En torno a las capacidades simbólicas y lingüísticas del Neandertal, *Munibe*, 59, 3-24. Olaria, C. (2008). Restos y tumbas infantiles y juveniles en la prehistoria europea: del Musteriense al Mesolítico: En *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra*, Castellón: Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques, Diputació de Castelló, 3-19. Garralda, M^a D. (2009). Neandertales y manipulación de cadáveres. *Estudios de Antropología Biológica*, XIV (II), México, 601-628. Fernández Alonso, A. (2013-2014). *Los enterramientos neandertales en Eurasia. Una comparación con los Homo sapiens arcaicos*. Grado en Historia, Santander: Universidad de Cantabria.

² Ariès, Ph. (1984). *El hombre ante la muerte. Una mirada antropológica*. Madrid: Taurus Humanidades. Del mismo autor: *Morir en Occidente. Desde la Edad Medias hasta nuestros días*. Buenos Aires: Hidalgo, 2000. Bondar, C. I. (2016). La Muerte Visitada: relevancia de los espacios funerarios. *Boletín Antropológico*, 34, n^o 92, 89-112.

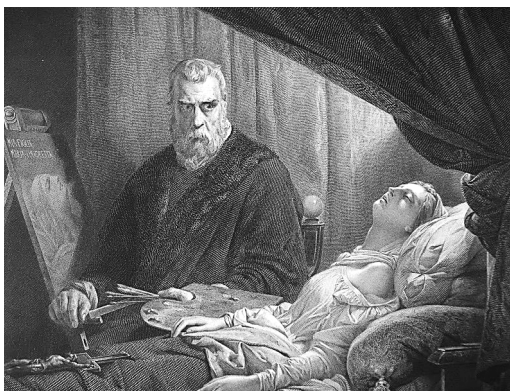
³ Por orden cronológico una breve selección: Cohen, K. (1973). *Metamorphosis of a death symbol: the transit tomb in the late Middle Ages and the Renaissance*. University of California Press. Andrio González, J. (1987). Formas de enterramiento medievales en los valles del Duero y del Ebro. En *II Congreso de Arqueología Medieval Española*, Tomo III, Madrid: 1987, 274-286. Binski, P. (1996): *Medieval death: ritual and representation*. Londres: British Museum Press. Paxton, F. (1996). *Christianizing death: the creation of a ritual process in Early Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press. Campos, V. (1997). Las sepulturas medievales: introducción a su estudio práctico. *Ars Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 18, 525-543. Bidon, D. A. (1998). *La mort au Moyen Age: XIIIe-XVIe*. París: Hachette. Huete Fudio, M. (1998). Las actitudes ante la muerte en tiempos de la Peste Negra. La península Ibérica, 1348-1500. *Cuadernos de Historia Medieval*, Sección Miscelánea, 21-58. Ariès, Ph. (2000). *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona: El Acantilado. Gordon, B. y Marshall, P. (eds.). (2000). *The place of the dead: death and remembrance in late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge University Press. Hazas, A. R. (2003). *Artes de bien morir: ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Lengua de Trapo. Mitre Fernández, E. (2003-04). Muerte y modelos de muerte en la Edad Media Clásica. *Edad Media*, 6, Universidad de Valladolid, 11-31. Haindl Ugarte, A. L. (2009). La muerte en la Edad Media. *Revista Electrónica. Historias del Orbis Terrarum*, 1, Santiago, 106-206.

lo observamos al menos desde ciertas necrópolis visigodas hispanas, como las sepulturas que encontramos en el exterior del ábside, a su alrededor, de la iglesia del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete),⁴ fechada hacia finales del siglo VI. O, de la misma guisa, en el coetáneo mundo merovingio francés y luego en el carolingio.⁵

En el medievo, las tumbas de los mártires o los espacios sagrados dotados de reliquias, por ejemplo, también eran capaces de atraer a los fieles para depositar allí a sus difuntos.⁶ Pero era la nobleza, laica y eclesiástica, la que se reservaba los mejores espacios en el interior de los templos y construía capillas funerarias, tanto en las naves como en los atrios.

Cuando, según la tradición, Tintoretto (1518-1594) pintó a su joven discípula e hija muerta, Marietta, de treinta años de edad, no sabía que iniciaba lo que sería luego una tradición fotográfica en el Romanticismo del siglo XIX europeo. Con esa costumbre o vía abierta se trataba de perpetuar el recuerdo del ser amado como durmiente, haciéndole permanecer en una suerte de limbo artístico y emocional que arrebatara a la tierra, si no el cuerpo que iba a ser sepultado, sí la evocación de su espíritu para la memoria humana.

Tintoretto pintando a su hija muerta, según León Cogniet (1794-1880). Ilustración obtenida de <<http://galerianocturna-triplex.blogspot.com/2014/12/tintoretto-pinta-su-hija-muerta.html>>.



⁴ Abad Casal, L.; Sanz Gamio, R. y Gutiérrez Lloret, S. (1998). *El Tolmo de Minateda: una historia de tres mil años*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Un caso semejante en El Santo de Alcaraz: Simón García, J. L. y Saura Herrero, G. (2011). El poblamiento tardoantiguo y emiral en la sierra de Alcaraz (Albacete). *Antigüedad y Cristianismo*, 28, Universidad de Murcia, 327-353.

⁵ Diversos trabajos que aluden a las exequias y sepelios de los bebés no bautizados en Francia durante la Alta Edad Media: Bouhot, J. P. (1978). Explications du rituel baptismal à l'époque carolingienne. *Revue d'Études Augustiniennes*, 24 (3-4), 278-301. Rubellin, M. (1981). Entrée dans la vie, entrée dans la chrétienté, entrée dans la société: autour du baptême à l'époque carolingienne. En *Les entrées dans la ville. Initiations et apprentissages*, Actas del 12^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieure Public. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 31-51. Treffort, C. (1996). *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*. Collections d'Histoire et d'Archéologie Médiévales, 3, Presses Universitaires de Lyon. Pérez, E. (2010). La place de l'enfant dans l'espace funéraire du haut Moyen Âge (VI^e-X^e s.). *Cahiers d'Histoire*, 29 (2), 119-136.

⁶ Castillo Maldonado, P. (1997). Reliquias y lugares santos: una propuesta de clasificación jerárquica. *Florentia Iliberritana*, 8, 39-54.

Pero todo presenta su precedente. Las máscaras mortuorias de yeso y cera que se prodigaron en los rostros de los personajes más importantes de la centuria del XIX,⁷ presentaban un origen milenario en las imágenes de los antepasados del mundo romano, las *imagines maiorum*,⁸ cuidadosamente custodiadas y expuestas en el *atrium* del hogar. Luego hablaremos de los sarcófagos etruscos y de su equivalencia antropológica a la fotografía funeraria occidental *postmortem* iniciada en el siglo XIX.

Todas estas piezas que reflejaban los rostros de los familiares o amigos difuntos, tanto en el occidente europeo de la etapa industrial, como en el mundo mediterráneo grecolatino y helenístico, no eran simples retratos de ojos cerrados. Por el contrario, dichos retratos, en apariencia macabros y hasta repulsivos, reflejaban el anhelo que trataba de contener el discurrir del tiempo, de detener la corrupción de la materia y de preservar la misma memoria colectiva.

En nuestra civilización urbana, la aparición de los cementerios actuales en la Europa moderna⁹ se inicia desde finales del siglo de la Ilustración y principios del siglo XIX, por razones de higiene y de salubridad pública, pero también por una nueva sensibilidad que desterraba lo macabro o los esqueletos, tan propios del Barroco, de los templos y de las mismas ciudades.¹⁰ Es cierto también que la expansión urbana, fruto de las revoluciones industriales, y el crecimiento demográfico vin-

7 Debray, R. (2000). *Vida y muerte de la imagen*. Barcelona: Paidós. Benkard, E. (2013). *Rostros inmortales*, Vitoria: Sans Soleil Ediciones. López De Munaín, G. (2018). *Máscaras mortuorias. Historias del rostro ante la muerte*. Vitoria: Sans Soleil Ediciones.

8 Polibio (*Historias* II, 53-54) habla de la exposición pública de los cadáveres de los hombres ilustres en el foro de la vieja Roma, tanto de pie como de forma sedente. Tras el sepelio se exponía, en el atrio de la casa de los patricios, una máscara mortuoria del difunto, en una hornacina de madera. De modo semejante nos lo recuerda Plauto: *Anfitrión*, 458-459. Igualmente, Herodiano, en *Historia del imperio romano*, IV, 2, habla de las máscaras de cera que se hacían del emperador difunto y cómo eran expuestas al público, ornadas de flores, en sitial de marfil y oro. Pero era una costumbre ancestral que permitía a los patricios no solo perpetuar el recuerdo de sus ancestros, sino imitar sus virtudes y su dignidad, como señala Salustio: «He oído muchas veces a insignes varones de nuestra ciudad afirmar que cuando miraban las *maiorum imagines* sentían en su ánimo un vehemente anhelo de alcanzar la *virtus* (la hombría, el valor del varón). Es de saber que ni aquella cera ni aquellas figuras tenían en sí tamaño poder, pero la memoria de las acciones realizadas acrecentaba esta llama en el pecho de los varones egregios, llama que no se amortiguaba hasta que su *virtus* igualaba la fama y la gloria de aquellos antepasados». *La Guerra de Jugurta*, 4,5-4,6.

9 Lauwers, M. (2005). *La naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident Médiéval*. París: Aubier. Bertrand, R. y Carol, A. (eds.). (2016). *Aux origines des cimetières contemporains: les réformes funéraires de l'Europe occidentale XVIIIe-XIXe siècle*. Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence.

10 Para todos estos asuntos, por orden cronológico, una selección: González Díaz, A. (1971). El cementerio español en los siglos XVIII y XIX. *Archivo Español de Arte*, 171, 289-320. Collado Ruiz, M. J. (2013). La salida de los enterramientos de las iglesias hacia los cementerios extramuros en la capital granadina. Un largo y difícil proceso. *Tiempo y Sociedad*, 12, 138-163. Ponte Chamorro, E. J. (1985). Aportación a la historia social de Madrid. La transformación de los enterramientos en el siglo XIX: la creación de los cementerios municipales y su problemática. *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 22, 483-496. Catalá Gorgues, M. A. (1988). La otra cara de la ciudad: noticias documentales y valores arquitectónicos y artísticos del cementerio General de Valencia: 1807-1900. *Actas del Primer Congreso de Historia de la ciudad de Valencia* (ss. XIX-XX), ponencia, 3; t. 11. Galán Cubilla, J. L. (1988). Madrid y los cementerios en el siglo

culado a ella, obligaron a las autoridades municipales a seleccionar unos nuevos espacios, adecuados y dignos, donde depositar y sepultar a las decenas y luego cientos de miles de ciudadanos que se sucedían en las urbes. Los templos de antaño, las viejas capillas, los menudos cementerios... ya no bastaban para alojar a los difuntos.

En España será Carlos III¹¹ quien se comprometerá a difundir la necesidad de construir cementerios extramuros de las ciudades, e incluso a erradicar los enterramientos y sepulcros en las mismas iglesias, pese a la resistencia antropológica de los feligreses, quienes temían perder el contacto con lo sagrado y con sus familiares; y por ende la cierta resurrección en la otra vida, en la Jerusalén celeste. Añadamos la oposición de parte del clero que no deseaba perder el monopolio de la organización de las ceremonias funerarias, tanto por acompañamiento espiritual en los decesos, como por ingresos en los sepelios. El siguiente fragmento, reproducido por el investigador Juan Antonio Calatrava, es bien ilustrativo:

«Por último, nuestro prudentísimo y religioso Monarca Carlos III, que con tan benigno semblante oye las proposiciones que miran al bien estar de sus vasallos, habiéndole expuesto su vigilante y sabio Ministro de Estado el Excmo. Sr. Conde de Floridablanca las utilidades que podrían resultar al Real Sitio de San Ildefonso, enterrándose los cadáveres fuera de la población, se ha dignado mandar construir a distancia como un quarto de legua de dicho Real Sitio un Cementerio para todos los que allí muriesen. ¡Qué acertado sería que esta favorable providencia se extendiese a los demás pueblos de la Nación!». ¹²

Pero estas reformas no se aplicaron ni tuvieron efectividad en el ámbito del mundo rural español, porque existieron espacios funerarios ajenos y, a veces, alejados de las necrópolis municipales y provinciales e incluso de los camposantos de la iglesia cristiana católica. Estos singulares espacios, que vamos a denominar los *no cementerios*, asociados a una serie de comportamientos y actitudes realmente extraordinaria-

XVIII: el fracaso de una reforma. En *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proceso reformista*. Madrid, 255-298. Saguar Quer, C. (1989). La aparición de una nueva tipología arquitectónica: el cementerio. En *El arte en tiempo de Carlos III, IV Jornadas de Arte*. Madrid, 207-217. Del mismo autor (1988). Problemas de higiene pública. El vientre de Madrid: muladares y cementerios. En *Carlos III, Alcalde de Madrid*. Madrid, 1988, 501-518. Id. (1988). Carlos III y el restablecimiento de los cementerios fuera de poblado. *Fragmentos*, 12-14, 240-259. Rodríguez Barberán, F. J. y Suárez Garmendia, J. M. (1990). *Los cementerios en la Sevilla del siglo XIX*, Sevilla: El Monte. Fernández Salinas, V. (1993). Cementerio y ciudad en el siglo XIX. La consolidación de los enterramientos extramuros en Sevilla. En *Una arquitectura para la muerte, Actas del Primer Encuentro Internacional sobre los Cementerios Contemporáneos*, Sevilla, 377-382. Lacuesta, R. Y Galcerán, M. (1993). Arquitectura funeraria en Cataluña: del Ochocientos al Noucentisme. En *Una arquitectura para la muerte*, Sevilla, 61-65. Santoja, J. L. (1998-99). La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha contra la mortalidad en el Antiguo Régimen. *Revista de Historia Moderna*, 17, 33-44. Para la región de Murcia v. la tesis doctoral de Moreno Atance, A. M^a (2005). *Cementerios murcianos: arte y arquitectura*. Madrid: Universidad Complutense.

¹¹ Saguar Quer, C. (1988). Carlos III y el restablecimiento de los cementerios fuera del poblado. *Fragmentos*, 12-14, 240-259.

¹² Calatrava, J. A. (1991). El debate sobre la ubicación de los cementerios en la España de las Luces. La contribución de Benito Bails. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Historia del Arte*, 4, 349-366.

rios, se mantuvieron con vigencia en nuestras sociedades campesinas al menos desde el medioevo y hasta mediados de los años cincuenta del siglo XX.

Hay que destacar también, como hemos señalado, que los no cementerios y la no muerte se instalaron con fuerza en las mentalidades de los europeos y americanos con la aparición de la fotografía funeraria.¹³ Este elemento iconográfico nuevo, con un gran éxito a causa de bajo coste y de su muy fácil y sencillo transporte y contemplación, triunfó en la vida cotidiana de las gentes y permitió disimular o hasta laminar, según los casos, la existencia real del óbito de un familiar o de un amigo, y parcialmente mitigar el dolor del duelo. Aunque es cierto que lo único que se lograba era inmortalizar la propia muerte, ya que los rostros de los vivos delatan los sentimientos de manera indeleble e inevitable, porque al acompañar con lealtad y amor a los fallecidos los mismos dolientes exponen en público sus semblantes serios. Mas sin duda este recurso de la fotografía funeraria permitía perpetuar la memoria de los difuntos y facilitar la evocación de los seres queridos, suavizando así el tránsito y el proceso de aceptación de la muerte.

Es verdad, que la fotografía *postmortem* no es totalmente novedosa en su pretensión, ya que el deseo de mantener viva la memoria del pequeño fallecido, por ejemplo, se remonta al menos al siglo XVI, como demuestra Marie-France Morel en el estudio que realiza de diversas pinturas.¹⁴

¹³ Linkman, A. (2011). *Photography and death*, Londres: Reaktion Books, 2011. Por orden cronológico únicamente en España: Lara López, E. L. (2005). La representación social de la muerte a través de la fotografía (Murcia y Jaén, 1870-1902). Una historia de la imagen burguesa. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 60, 129-147. Borrás Llop, J. M^a (2010). Fotografía/monumento, Historia de la infancia y retratos post-mortem. *Hispania. Revista Española de Historia*, 234, vol. LXX, 101-136. De La Cruz Lichet, V. (2013). *El retrato y la muerte. La tradición de la fotografía post mortem en España*. Madrid: Ed. Tempora. Chaparro Contreras, C. (2017). Angelitos del cielo. Muerte, ritual funerario y fotografía en La Mancha (1870-1931). En *I Jornadas sobre Investigación en Historia de la Fotografía. 1839-1939, un siglo de fotografía*. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 275-283. Somos conscientes de una amplia bibliografía en el mundo latinoamericano. México: Acebes Piña, G. (1988). *Tránsito de angelitos. Iconografía funeraria infantil*, México: Museo de San Carlos. García Hermosillo, L. D. (2001). *El retrato de angelitos: magia, costumbre y tradición*, Guanajuato: Presidencia Municipal de Guanajuato, Carrillo Soto, M^a H. (2014). *Post mortem: el proceso de duelo a través de la fotografía*, México: Asociación Mexicana de Tanatología. Argentina: Cuarterolo, A. (2002). *Visión del cuerpo en la fotografía mortuoria*. Buenos Aires: Aisthesis. Cordero Pérez, J. I. (2013). *Fotografía post mortem*. Mecanismo de perpetuación del rito mortuorio. *Cuadernos de Historia Cultural, Crítica y Reflexión*, 3, 38-45. Perú: Mori, E. (2005). *Fotografía post-mortem en el Perú*. S. XIX, Lima: Editora Perú. Y, en general, sobre la resistencia a admitir lo inevitable del fin de la existencia mortal y proclamar un aparente triunfo de la vida sobre la muerte y la oscuridad: Debray, R. (2000). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Paidós. Becker, E. (2004). *La Negación de la Muerte*. Barcelona: Kairos. Belting, H. (2007). *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz. De La Cruz Lichet, V. (2013). *El retrato y la muerte: la tradición de la fotografía postmortem en España*. Madrid: Tempora.

¹⁴ Morel, M.-F. (1998). Représenter l'enfant mort dans l'occident chrétien du Moyen-Âge à nos jours. En *Le fœtus, le nourrisson et la mort*. París: L'Harmattan, 83-104. Morel, M.-F. (2008). Corps exposés, corps parés, en Occident chrétien, dans les peintures et les photographies d'enfants morts (XVIe-XIXe siècles). En Gusi F., Muriel S., Olària C. (coord.). (2008). *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia*. Servicio Publicaciones Diputación de Castellón, 667-681.

Tal intención de perpetuar con «vida» o con visibilidad a los que se han marchado, es posible situarla dentro del ámbito de los no muertos y del no cementerio, ya que con su ejecución y conservación en el seno de las familias, se perpetuaba en el papel de la foto una suerte de *éidola*¹⁵ griegos, de imagen de los fallecidos, con la cual se pretendía burlar a la oscura y gélida tierra de los cementerios, a la vez que soslayar la realidad física del cadáver. Y todo gracias al poder seductor de la imagen amada.

En la película *Los otros*, del año 2001, de Alejandro Amenábar, en un muy interesante diálogo sostenido entre Nicole Kidman, en el papel de Grace, y Fionnula Flanagan, en el papel de la señora Bertha Mills, se descubre la existencia de álbumes con fotografías de difuntos «vivos». La protagonista cree en un principio que están dormidos; pero el ama de llaves le desvela que «están muertos», ya que la gente para aliviar su dolor «hace cosas extrañas». Para Grace, aquello resulta «macabro». Pero fue una realidad hasta la II Guerra Mundial.

Igualmente, en la película *The inhabitant* (título original muy superior en significado al de *The boy* con el que se comercializó en 2016), dirigida por William Brent Bell y con guion de Stacey Meneer, se plantea precisamente el tema obsesivo de la perpetuación en la familia del ser querido a través de la imagen, en este caso un muñeco de porcelana que representa a un niño de ocho años, desaparecido o fallecido. La protagonista, Greta (Lauren Cohan), viaja desde EE.UU. a Inglaterra para trabajar como niñera de Brahms en una mansión rural, la de los Heelshire. Pero allí descubre que debe atender con todo tipo de cuidados a un muñeco, vestido y calzado, el cual debe escuchar su música preferida, debe comer a sus horas, debe ser bañado, desea que le sean contados cuentos por la noche o que le reciten oraciones en la cama, etc. El muñeco, que suple presencialmente a un hijo perdido, es acariciado y halagado por los padres, quienes además le hablan con respeto y absoluta familiaridad... Es una exageración, pero que se incardina antropológicamente en el universo de la perpetuación y persistencia de la memoria por los fallecidos. No de otro modo se expresaba Marco Tulio Cicerón, cuando afirmaba que la vida de los muertos se hallaba presente en el espíritu de los vivos.¹⁶

En otros trabajos ya hemos hablado de la eutanasia infantil practicada en el mismo ámbito rural de las comunidades españolas, tanto de montaña como de huerta,¹⁷ por lo que esta aportación sirve de complemento a lo que allí expusimos y cuyos ámbitos no vamos a reiterar o recordar.¹⁸

¹⁵ Díez De Velasco, F. (1995). *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*. Madrid: Colección Paradigmas, 8, Trotta, 73 y *passim*.

¹⁶ Cicerón: *Filípicas* 9.10.2: «Vita enim mortuorum in memoria est posita vivorum»; es decir: La vida de los muertos en la memoria de los vivos ha sido depositada.

¹⁷ Jordán Montés, J. F. y González Blanco, A. (2004). Eutanasia infantil en el mundo rural de la España preindustrial. *Revista Murciana de Antropología*, 10, 241-260.

¹⁸ Para la vecina Francia: Coleman E. R., Chamoux A. (1974). L'infanticide dans le haut Moyen Âge. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 29-2, 315-335.

2. LOS NO CEMENTERIOS. EN EL LIMES Y EN EL LIMBO: LOS ABORTOS, LOS NO NACIDOS, LOS BEBÉS NO BAUTIZADOS¹⁹ Y LAS ÁNIMAS Y NO VIVOS

2.1. Los excluidos del campo santo

2.1.1. «Porque era una persona»

En las aldeas de Góntar (Nerpio) y de La Graya (Yeste), ambas en la provincia de Albacete (España), en un paisaje de extrema fragosidad y de gran aislamiento, incluso de la población principal que vertebra el territorio (Yeste), en el alto Segura, cuando se producía un aborto natural, espontáneo, a menudo ocasionado por el hambre, los excesos de trabajo o por cualquier enfermedad o razón biológica ajena a la mano o voluntad del hombre, los restos mortales de la criatura sin bautizar no se enterraban en el cementerio de la aldea o del municipio, sino que se depositaban bajo el suelo de tierra batida de la habitación o dormitorio de los padres, «porque era una persona» (prospecciones etnográficas propias, 1989).

La apostilla de las informantes es por añadidura crucial, porque se entendía y asumía que se trataba de un nuevo individuo con todos los derechos inherentes a un miembro de la comunidad campesina. No se trataba de un vulgar despojo de carne, de carroña o de restos biológicos sin entidad, próximo al concepto de basura, que quedaba desamparado en tierra profana. Si bien las disposiciones del clero católico en aquel momento, o la tradición secular, impedían que su sepelio se realizara en un cementerio.²⁰

Por otra parte, la integración del cadáver en el hogar de los padres, vinculaba el pequeño cuerpo y el alma del desvalido en el espacio doméstico, en íntima convivencia con los vivos que eran familiares suyos: hermanos, padres, tíos, abuelos. Así, el entrañable calor del lecho conyugal yacía sobre la fría tumba/cuna de los más menudos y desvalidos.

Esta información es corroborada en la localidad fronteriza de Puerto Lumbreras (Murcia), fronteriza con Andalucía, por María del Pilar Conn, quien recogió los datos de su suegra, la señora María Millán Martínez, de 84 años de edad: «Los niños sin

¹⁹ Existe un trabajo precedente al nuestro con parecido título: Gómez De Rueda, I. (1997). Ritos exequiales. No creyentes, no bautizados y suicidas. *Revista Murciana de Antropología*, 2, 179-187.

²⁰ El Código de Derecho Canónico en 1955 todavía recogía en su canon 1239 (1) (Sección Primera, Libro Tercero, Segunda Parte, Sección I –De los lugares sagrados–, Título XII, Capítulo III) que «No serán admitidos a la sepultura eclesiástica los que hubieran muerto sin el bautismo». No obstante en el apartado siguiente (2) se lee: «Los catecúmenos que sin ninguna culpa suya mueran sin el bautismo, se han de equiparar a los bautizados. Y en el canon 1240 se declaraba que estarían «privados de la sepultura eclesiástica», salvo que antes de morir «hubieran dado alguna señal de arrepentimiento», los «notorios apóstatas», los excomulgados, «los que se han suicidado deliberadamente», los fallecidos a causa de duelo e incluso aquellos que hubieran ordenado incinerar su cuerpo. Hemos consultado la versión de la BAC, Madrid, 1955, 480.

bautizar se enterraban en el cementerio, pero en una zona apartada. No había ceremonia, ni misa, ni cura presente. Un familiar, normalmente el padre, era el que se encargaba de hacer el hoyo, en el cual se iba a enterrar a la criatura, que a veces iba en una caja de cartón, en una caja de zapatos, o incluso en una caja de galletas».

En la vecina Francia, a tenor de los estudios de los folkloristas, existió una costumbre semejante a lo recogido por nosotros en Góntar y en La Graya. En Francia, según documentos de los siglos XVII y XVIII, los niños nacidos vivos, pero fallecidos antes de recibir el bautismo, eran enterrados en el jardín de la casa, en un prado próximo a la vivienda o incluso en las letrinas. En otras ocasiones se les buscaba lugares más decentes, si bien más alejados: en torno a una cruz, en algún lugar apartado de un cementerio, o en su misma periferia, en el perímetro exterior del muro de una iglesia... Todo ello motivado por el temor a que las almas de los niñitos sin bautismo quedaran errantes por siempre o condenadas sin remisión en un espacio de nadie, sin contemplar a Dios.²¹

Las informantes consultadas por nosotros en las aldeas de Yeste y Nerpío también nos indicaron que otra opción a la que se recurría era la de introducir los fetos más diminutos en garrafas de cristal que contenían agua y alcohol, en un honesto esfuerzo por preservar la memoria del espíritu y la existencia física del que hubiera sido un nuevo vástago en la familia (entrevista realizada en 1989).

Existía, en consecuencia, un duelo familiar, sentido y admitido socialmente, aunque permaneciera todo al margen del conocimiento de las autoridades y de la ley, tanto civil como eclesiástica,²² porque diversas disposiciones civiles y cánones eclesiásticos dificultaban el entierro y las exequias de los no bautizados.

Advirtamos que estos sentimientos, expresados por las gentes sencillas del mundo rural español, no constituían una rareza, sino que se enraizaban en las creencias ancestrales de las gentes del mundo medieval hispano, como demuestra Manuel Riu²³ o como desvelan ciertos relatos medievales comentados por Irene González.²⁴

²¹ Para todo ello ver: Séguy, I. y Signoli, M. (2008). Quand la naissance cotoie la mort: pratiques funéraires et religion populaire en France au Moyen Âge et à l'époque moderne. En *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia*, 497-512. En una frase genial los autores escriben acerca de los desvelos de los padres y madres de los niños fallecidos sin bautizar para abrirles las puertas de la salvación, y para mitigar su angustia vital por el incierto destino final de sus hijos: «ils ne reverraient leur nouveau-né, puisque le Limbe ne communiquait ni avec le Purgatoire, ni avec le Paradis» (p. 501).

²² En la actualidad, en diferentes hospitales y asociaciones, existe un protocolo para los casos de muerte fetal intraútero. Por ejemplo y sin ánimo de ser exhaustivos: Blanco, G. (2014). *Acompañamiento en el duelo prenatal y perinatal*. Conteras García, M. y Ruiz Soto, B. (2016). *Protocolo guía, muerte fetal y perinatal*. Unidad Obstetricia del HUMV. *Guía para la atención a la muerte perinatal y neonatal*, en <<https://www.elpartoesnuestro.es/recursos/guia-para-la-atencion-la-muerte-perinatal-y-neonatal>>. Llavoré Fábregas, M^a et alii (2016). *Guía de acompañamiento al duelo perinatal*. Departament de Salut, Generalitat de Catalunya.

²³ Riu, M. (1988). Enterramientos infantiles frente a las puertas o el subsuelo de las viviendas en la España medieval (siglos X al XIII). *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 3, 185-200.

²⁴ González Hernando, I. (2014). Niños muertos sin descanso en la Baja Edad Media. El caso de los no bautizados. En Aguirre Castro, M.; Delgado Linacero, C.; González-Rivas, A. (ed.), *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso*. Madrid: Abada, 159-180.

Manuel Riu describe varias excavaciones arqueológicas, tanto en el Pirineo catalán (yacimiento de Camp Mauri, de Valldan-Berga o del castillo de Viver, de Berguedà, ambos en la provincia de Barcelona, o en Sant Miquel de la Vall, en el municipio leridano de Gavet de la Conca), y fechados entre los siglos X al XIII, como en la Alpujarra granadina (yacimiento mozárabe de Busquístar, coetáneo al de Bobastro), entre los siglos X y XI. En estos yacimientos se encontraron diversas sepulturas infantiles, de niños que oscilaban entre unos pocos meses hasta tres años a lo sumo, de tipo bañera y situadas ante en las puertas de las viviendas o incluso en el mismo centro de las habitaciones principales de las casas, junto al hogar mismo donde se congregaba la familia.

Estos datos corroboran perfectamente la información de nuestras entrevistas etnográficas en el Alto Segura (región de Murcia y provincia de Albacete). Manuel Riu considera que pudo tratarse de un rito de protección contra los malos espíritus (Riu, 1988, 196). De la misma manera opina Jacques Gelis, para quien constituía un peligro el deambular sin rumbo de las almas de los bebés muertos sin bautizar, ya que se podían aparecer a los padres, censurarles su dejadez ante el sacramento del bautismo y a la vez demandarles una sepultura digna en tierra sagrada.²⁵ Nosotros añadimos y pensamos que enterrar a los tiernos infantes en el seno mismo del hogar de los padres significaba además piedad y amor por los hijos muertos prematuramente, ya que compartían así, en aquel humilde espacio bajo la alcoba, el calor de la casa, las conversaciones y la convivencia diaria.

Manuel Riu refiere igualmente, además de las excavaciones arqueológicas, fuentes documentales para atestiguar los enterramientos infantiles en las casas y ámbitos domésticos. Una de esas fuentes escritas se refiere a la Barcelona de mediados del siglo XI, cuando el obispo de la ciudad, Guislebert, recomienda que los muertos se entierren «no dentro de las casas o delante de las puertas, sino en lugares decentes» (Riu, 1988, 199).

Victoria Peña Romo²⁶ confirma estos datos arqueológicos y de fuentes escritas del mundo catalán, con excavaciones en la ciudad de Madrid, en concreto en el cementerio de la parroquia de San Andrés. Allí se hallaron tumbas de prematuros y perinatales, probablemente sin bautizar, cubiertos con una simple teja y sin una orientación canónica hacia el Este, correspondientes a los siglos XII y XIII, pero también a los siglos XIV y XV, situadas al pie de los muros del templo, bajo sus aleros, o en torno a la pila bautismal.

²⁵ Gélis, J. (1983). La mort du nouveau-né et l'amour des parents: quelques réflexions à propos des pratiques de répit. *Annales de démographie historique*. Monográfico: Mères et nourrissons, 23-32 (en concreto, 26-27).

²⁶ Peña Romo, V. (2013). Infancia y espacio funerario: el cementerio parroquial medieval y moderno de San Andrés en Madrid. En *Vetera corpora morbo afflicta*, Actas del XI Congreso Nacional de Paleopatología, 507-526.

Irene González, por su parte, expone un interesante cuento conservado en un manuscrito cisterciense del monasterio de Byland. Lo comentamos muy sucintamente. En dicho relato, el alma de un hijo muerto al nacer se aparece a su padre, que se halla en peregrinación a Santiago de Compostela, y le ruega un entierro digno, porque ha sido sepultado en un mísero zapato y sin bautismo y sin nombre. El progenitor, conmovido, lo envuelve en su camisa, invoca a la Trinidad y le otorga un nombre que le diferencie de la nada o de un cadáver anónimo. Es decir dota al cuerpo exánime de su hijo de una ceremonia y de una mortaja; y ora por él; y además entrega dinero o limosna para su sepultura decente dentro de una iglesia. Como bien destaca Irene González, y es lo que nos interesa desde una perspectiva antropológica, este gesto paterno «supone el triunfo de prácticas religiosas informales al encorsetamiento normativo de la Iglesia oficial». En efecto, nuestros campesinos de Yeste y Nerpio, en la provincia de Albacete, en pleno siglo XX, también obviaban todo temor ante las disposiciones y normativas del clero, y conservaban y custodiaban los muy amados cadáveres de sus abortos o criaturas muertas nada más nacer, sin bautizar, bajo sus lechos conyugales, donde habían sido engendrados y hasta concebidos, sin ayuda alguna de una comadrona, sino con el simple auxilio de las vecinas más experimentadas en esos menesteres.

Eludir el rigorismo de las autoridades eclesiásticas en las cuestiones relativas al sepelio de los embriones, fetos, abortos o bebés sin bautizar, «sin cristianar», como se decía en la serranía del Alto Segura, debió de estar, como costumbre o remedio, muy extendido en la Europa medieval. E igualmente los debates éticos surgidos sobre todo ello. Irene González, basándose en textos conciliares y en catecismos antiguos, explica la existencia de bautismos de emergencia en las casas para los mortinatos, practicados por las mismas matronas que asistían a los partos, sin la concurrencia de pila bautismal, de sacerdotes o de padrinos. Estas matronas, como describen Carmona-González y Saiz-Puente,²⁷ lavaban al pequeño, le bautizaban ritualmente con una impetración ante la Trinidad y si era preciso le ponían improvisadamente un nombre.

2.1.2. *Los santuarios de resurrección en Francia*

La situación, como hemos adelantado antes, era semejante en el vecino reino de Francia. Era lógico: la carencia de un nombre, la ausencia de padrinos, la falta de un ceremonial, la omisión de un duelo digno, no vergonzante, así como la privación de la administración oficial del bautismo, todo ello relegaba al bebé sin bautizar al ostracismo.

²⁷ Carmona-González, I. y Saiz-Puente, M. S. (2010). El bautismo de urgencia, función tradicional de las matronas. *Matronas Profesión*, 14-19. Sucinto recorrido sobre fuentes antiguas, medievales y modernas que desvelan la importancia de las comadronas en esos lances contra la inminencia de la muerte, y que las muestran como dispensadoras de un bautismo de emergencia o de necesidad para los bebés o malformados en riesgo de perecer, propiciado siempre por la necesidad, animado a menudo por las autoridades eclesiásticas. Del mismo modo, las autoras describen las cesáreas *post mortem* practicadas a las madres fallecidas durante el parto y el bautismo aplicado a las criaturas, incluso en el útero materno.

cismo del cielo.²⁸ Isabelle Séguy²⁹ nos expone diferentes estrategias bajomedievales para eludir la rigidez de las disposiciones eclesiásticas en lo referente al sepelio y exequias de los niños no bautizados. Una de ellas era el llamado «baptême sous la cheminée», es decir, proceder a un bautismo de emergencia no efectuado por sacerdotes. O bien el bautismo *in útero*, antes del alumbramiento y cuando se atisbaba un parto que acarrearía la muerte del hijo. O bien el bautismo en santuarios, donde se creía que era posible resucitar momentáneamente a los niños por intercesión milagrosa de la Virgen, para que recibieran un bautismo de urgencia, esta vez ejecutado por clérigos. O bien ser sepultados junto a tumbas de santos o mártires. O bien en torno a los pedestales o peanas de cruces en los caminos, etc.

Es muy interesante la existencia de los santuarios de resurrección espontánea y efímera que hubo en la Europa Occidental y Central y que han sido estudiados por Gélis, Lett y otros.³⁰ Estos santuarios que tuvieron su época de auge entre los siglos XV y XVII, especialmente tras el concilio de Trento y con la Contrarreforma, y que se contaron por decenas y decenas, hasta alcanzar casi los 500, entre Francia, Bélgica, la Alemania del Rhin y Baviera, Suiza, Austria y la Italia septentrional, se convirtieron en espacios de peregrinación, y se mantuvieron con dicha actividad hasta inicios del XX, unas veces por la inercia de las tradiciones populares, otras con la callada aquiescencia de las autoridades eclesiásticas. Se observará que todos eran países o regiones de dominio católico, porque los reformistas condenaban este tipo de expresiones populares; aunque no se han detectado, pese a su sintonía con Roma, ni en Aquitania, ni en la Península Ibérica, ni en el sur de Italia.

Ante la evidencia de la muerte física de los bebés y el temor a que quedaran excluidos de la salvación, perdidos en medio de las brumas del Limbo, impulsaba a los padres y madres a buscar una solución esperanzadora que la Iglesia católica no les proporcionaba o no les serenaba espiritualmente con su doctrina del Limbo. La iglesia católica, según Gélis, solo comenzó a mostrarse reticente con estas manifestaciones a partir de mediados del siglo XVIII, exigiendo ya la curia romana pruebas manifestadas de vida para convalidar la bondad de las supuestas resurrecciones (gritos, gemidos...). El pensamiento ilustrado fue igualmente crítico con este tipo de expresiones de espontánea piedad. Pero la tradición se mantuvo hasta principios del siglo XX, ya fuera en los santuarios o en los espacios domésticos, casi en clandestinidad.

A estos santuarios de resurrección acudían, sin distinción de clases sociales, fundamentalmente los padres y abuelos, entendidos como varones, los familiares de la madre todavía postrada en el lecho (hermanos-as; tíos-tías...), los vecinos y los amigos, e incluso clérigos. Eran ellos quienes trasladaban en cestillos, durante decenas de kilómetros o durante varios días, los cuerpecitos de los infantes muertos sin bautizar,

²⁸ Para una visión general e inicial al problema: Morel, M.-F. (2004). La mort d'un bébé au fil de l'histoire. *Spirale*, 31 (3), 15-34.

²⁹ Séguy, I. (2010). La muerte de los pequeñitos: entre el dogma y las creencias populares. Francia, de finales de la Antigüedad a la Época Moderna. *Trace, Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, 58, 29-39.

a veces incluso exhumados y tras haber permanecido un tiempo en una tumba provisional, desde sus poblaciones de origen hasta un santuario donde se venerara a ciertos santos o, especialmente, a la Virgen, con la esperanza de una resurrección temporal que permitiera aplicarles el sacramento y otorgarle un nombre. Se lograría así la salvación eterna de sus almitas, ya que las disposiciones eclesiásticas les negaban la entrada en el cielo, si habían muerto sin recibir el bautismo; o bien les relegaban al indefinido limbo.

La exposición de los cuerpecitos, desnudos ante la imagen de la Virgen milagrosa o sobre el altar de María, a veces junto a las reliquias de un santo, requería un ritual. El pequeño permanecía rodeado de velas, mientras se murmuraban plegarias que imploraban una breve y fugaz resurrección. En ocasiones se aprovechaba la celebración de la misa y de la eucaristía. El ritual podía durar horas o incluso días, porque la esperanza se imponía a cualquier impaciencia. Y hasta que no se percibía el más mínimo síntoma o hálito de vida en el cadáver, ya fuera durante el itinerario o ya en el santuario, bien fuera de forma espontánea (estremecimientos, un muy leve y aparente hálito en la respiración, sonrosamiento, aumento aparente de la temperatura corporal, lágrimas espontáneas, el brote de una gota de sangre en el ombligo, algo de saliva en los labios, emanación de gotitas de sudor, parpadeo, movimiento de las pupilas...) o bien fuera por aplicar cera caliente, santa, en la piel del niño, no se desistía de bautizar de urgencia al niño, bien por el sacerdote, pero también por cualquiera que estuviera allí en torno a la criatura; y sin necesidad de padrinos o madrinas.

Tras ese breve paréntesis de tiempo de retorno a la vida terrena, y tras recibir el bebé durante dicha tregua y gracia el sacramento, se consideraba que se producía su segundo deceso y se recuperaba la paz del espíritu, la del niño, porque su alma, purificada ya por el agua, se salvaba mediante el bautismo, se libraba del Limbo e ingresaba inmediatamente en el Paraíso. Mas también los padres se sentían aliviados, porque nadie les podría reprochar ya nunca nada sobre su amor al hijo, pues le habían sepultado y reposaba en tierra sagrada. Evitaban además extrañas e inquietantes presencias de los menudos difuntos, remordimientos personales, sospechas de infanticidio ante la comunidad...

Así, el cuerpecito era enterrado en el mismo santuario, en tierra consagrada (y las excavaciones han exhumado a miles de ellos), como manera simbólica de agradecimiento por la intervención milagrosa de María; o bien en el cementerio del pueblo o en la parroquia de la villa de origen, a la vuelta a casa, porque, como indica Isabelle Seguy, «le rituel du répit permettait de réintégrer l'individu au sein de la communauté et de la famille. Il rendait possible l'inhumation en terre consacrée et le deuil officiel». Jacques Gélis se expresa de modo semejante: «Après la lustration, il peut mourir; tout rentre dans l'ordre; tous sin apaisés». Prosigue Gélis y añade que la importancia del rito y de las ceremonias realizadas en los santuarios marianos radicaba en que los niños se reinsertaban no solamente en la familia, sino en la comunidad (2013, 57). Y otra observación muy interesante, consecuencia de la anterior observación: el niño se convertía tras el bautismo en «intermédiaire auprès de Dieu, en préparant au ciel la place de ses parents» (Gélis, 1983, 30).



Fragmento de *La coronación de la Virgen* (la imagen recoge el ángulo inferior izquierdo de esta obra) del pintor francés Enguerrand Quarton (1412-1466). Los niños sin bautizar en el limbo están separados del espacio del infierno por unas rocas. Villeneuve lès Avignon. Musée Pierre de Luxembourg. Imagen obtenida de: <www.flickr.com/photos/mazanto/27103863077/>.

Gélis nos precisa que los cuerpos de los niños no resucitados milagrosamente, eran también enterrados al final y clandestinamente en el entorno inmediato y junto a los muros del santuario mariano o alrededor del ábside (Gélis, 2013, 55).

Hay que añadir que al acto de piedad y de fe, se añadía un carácter penitencial del viaje de los dolientes hacia el santuario, que permitía mitigar o erradicar, a modo de expiación, el pecado o la culpabilidad de los padres del niño difunto, porque se asumía que la muerte del tierno niño se debía únicamente a la vida deshonesta de sus progenitores y que por ello habían sido castigados con el óbito de su hijo.

Los padres podían celebrar y agradecer el feliz portento depositando en grano, en beneficio del santuario, una cantidad equivalente al peso del niño resucitado; pero también en cera o en madera (Gélis, 1984, 366).

Los precedentes evangélicos de resurrecciones milagrosas realizadas por Cristo no parece que estuvieran al margen de la fe y la esperanza que motivaban a aquellas gentes. Nos referimos a la resurrección de Lázaro de Betania (Jn 11), a la resurrección de la viuda de Naín (Lc 7, 11-17) o, muy especialmente, a la resurrección de la hija, de la niña, de Jairo (Mc 5, 21-43), rodeada de plañideras y de padres suplicantes.

Por semejantes ejemplos del Nuevo Testamento, los padres y madres intentaron evitar por todos los medios y recursos posibles la condenación de sus inocentes hijos e hijas y el dolor y suplicio de las llamas eternas para sus pequeñitos. Ni todas las dis-

posiciones eclesiásticas del mundo les habrían hecho desistir de su empeño y de su esperanza, de acceder al bautismo y, en consecuencia, el libre acceso al Paraíso.

Mari-France Morel nos habla, en la desesperación de los padres, de la posibilidad de enterrar a los mortinatos o a los recién nacidos y muertos sin bautizar, justo debajo de la cascada de agua que se producía bajo las gárgolas y canalones de las iglesias o de los conventos, con el propósito que la lluvia, impregnada de la sacralidad del templo, inundara de bendiciones a la criatura, en una verdadera y simbólica inmersión bautismal,³¹ en una suerte de rito iniciático y curativo.

Otras investigadoras, como Diane Carron,³² corroboran esa tendencia en la vecina Francia, y a través de diferentes fuentes eclesiásticas y sinodales describe los bautismos de socorro (*ad succurendum*), aplicados a partir de los siglos XII y XIII por un laico

³⁰ Para este interesantísimo tema de dichos santuarios, por orden cronológico, es necesario consultar y leer: Saintyves, P. (1911). Les résurrections d'enfants mort-nés et les sanctuaires à répit. *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, II, 65-74. Gélis, J. (1981). *De la mort à la vie. Les sanctuaires à répit. Ethnologie Française*, nouvelle série, 11 (3), Cultes officiels et pratiques populaires, 211-224. Gélis, J. (1983). La mort du nouveau-né..., 23-32. Gélis, J. (1984). La mort et la salut spirituel du nouveau-né. Essai d'analyse et d'interprétation du sanctuaire à répit, XVe-XIXe s. *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 31, 361-376. Renzetti, E. (1993). Pellegrini nelle morte. Risurrezioni temporanae battesini nei santuari del Tirolo. *Archivio Storico Ticinensi*, anno 30, n° 114, 223-246. Lett, D. (1995). Faire le deuil d'un enfant mort sans baptême au Moyen Âge: la naissance du Limbe pour enfants aux XIIe-XIIIe siècles. *Devenir*, 7 (1), 101-112. Sensi, M. (2000). Santuario del perdono e santuari eremiti à répit. En *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*. Roma: EFR, 215-239. Lett, D. (2005). Comment faire le deuil d'un enfant mort à la fin du Moyen Âge. En *La mort d'un enfant. Fin de la vie de l'enfant, le deuil des proches*. Paris: Vuibert, 19-26. Gélis, J. (2006). *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris: Audibert. Séguy, I. y Signoli, M. (2008). Quand la naissance côtoie la mort... En *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia, 497-512*. Mattioli Carcano, F. (2009). *Santuari à répit. Il rito del ritorno alla vita o "doppia morte" nei santuari alpini*. Ivrea (Turín): Priuli & Verlucca-Ivrea. Coste, M.-C. (dir.). (2011). *Les corps des anges*. Actes de la Journée d'Études des Pratiques Funéraires autour de l'Enfant Mort au Moyen Âge. Milán: Silvana Editoriale. Gélis, J. (2013). Un cadavre qui donne des signes de vie. *Techniques & Culture*, 60, 44-59. Carron, D. (2016). Résurrections de nourrissons le temps du baptême catholique: mythes et réalités du sanctuaire «à répit» comme lieu d'inhumation. Tout petit précis sur les sanctuaires «à répit» à l'attention de l'archéologie pressé. En *Rencontres autour de la mort des tout-petits. Mortalité fœtale et infantile*. Actes de la 2^e rencontre du GAFF (Saint-Germain-en-Laye), 5, 259-269. Nuestra casi absoluta ignorancia en lenguas no románicas nos ha impedido leer con serenidad y utilidad trabajos en alemán. Habiendo preguntado a nuestras informantes españolas, ninguna de ellas, ni en Murcia ni en Valencia, supieron decirnos de la existencia de ese tipo de santuarios de resurrección para los niños muertos sin bautismo. Desconocemos si en el norte de España, tanto en Cataluña como en el País Vasco, o bien en el Aragón pirenaico, pudo existir, por proximidad e influencia de Francia, semejante costumbre y tradición. Pero Gélis advierte precisamente que en las latitudes del Languedoc esta costumbre era rara, mientras que en Aquitania y Occitania era desconocida, lo que corroboraría la ausencia de este fenómeno en España. No nos ha sido posible leer la bibliografía italiana, salvo varias reseñas.

³¹ Morel, M.-F. (2004). La mort d'un bébé..., 15-34. Igualmente: Sarg, F. (1977). *Alsace, du berceau à la tombe*. Strasbourg: Oberlin, 1977.

³² Carron, D. (2016). Résurrections de nourrissons le temps du baptême catholique: mythes et réalités du sanctuaire «à répit» comme lieu d'inhumation. Tout petit précis sur les sanctuaires «à répit» à l'attention de l'archéologie pressé. En *Rencontres autour de la mort des tout-petits. Mortalité fœtale et infantile*, Actes de la 2^e rencontre du GAFF (Saint-Germain-en-Laye), 5, 259-269.

a un bebé en peligro de muerte inminente, ya fuera por enfermedad, malformación, accidente, guerra o naufragio, entre varios supuestos, y sin necesidad alguna de oleos, sal, velas o ceremonia; bastaba pronunciar oralmente la fórmula de «Yo te bautizo en el nombre del...». La investigadora gala habla incluso de la posibilidad de los laicos para bautizar por urgencia, sin intervención presencial y directa del clero, a excomulgados, judíos, paganos, herejes y cismáticos, con tal de conseguir la salvación de sus almas.

El señor José Antonio Sabater, natural de Orihuela (Alicante), recibió todavía en 1962 dos bautismos, según nos relataba en una entrevista: «uno cuando apenas había asomado la cabeza, porque el médico me daba ya por muerto. Me cuentan que me dejaron a un lado de la habitación, como ya muerto. Yo no lo sé; me lo dijeron (ironía). Pero fue mi abuela, que era comadrona, la que me reanimó. Mi abuela trajo al mundo a medio pueblo». El segundo bautismo lo recibió a los pocos días, cuando su madre se recuperó del parto y ya pudo asistir a la iglesia.

Pero al mismo tiempo, junto a la benevolencia y urgencia declaradas para bautizar a los recién nacidos en peligro de muerte, también a partir del siglo XII, como nos indica Mathieu Vivas para Francia, se establece en ocasiones, y según las ciudades, la exclusión de los no bautizados del cementerio, y se les exilia a un espacio no consagrado del camposanto,³³ que compartían con los suicidas, los herejes y otros «malos cristianos» (homicidas, incendiarios, excomulgados...). Pero aún en estos casos podía intervenir la piedad de un clérigo concreto y proceder a las exequias e inhumación en sagrado.³⁴

2.1.3. *Allá por las islas británicas*

El mundo de las islas británicas, igualmente, manifestó esa creencia en una resurrección temporal de los niños no bautizados, para que pudieran recibir el sacramento y atravesar las puertas del cielo, sin necesidad de santuarios «à repit». Así, como describe Michel Rubellin, en el siglo VII Wilfrido de York, ante la súplica de una madre, resucitó a su bebé muerto y no bautizado.³⁵

³³ Vivas, M. (2012). *La privation de sépulture au Moyen Âge: l'exemple de la province ecclésiastique de Bordeaux Xe siècle début du XIVe siècle*, Tesis Doctoral, 2 v., Université de Poitiers, 13 y 257. Otros trabajos sobre el tema en Pérez, E. (2010). La place de l'enfant dans l'espace funéraire..., 119-136. Con interesantes anotaciones y comentarios arqueológicos acerca de las tumbas infantiles en el mundo merovingio y carolingio.

³⁴ Para las exequias infantiles en Francia hay numerosos trabajos. Por orden cronológico: Alexandrebidon, D. y Closson, M. (1985). *L'enfant à l'ombre des cathédrales*, Presses Universitaires de Lyon, CNRS. Alduc-Le Bagaousse, A. (1997). Comportements à l'égard des nouveau-nés et des petits enfants dans les sociétés de la fin de l'Antiquité et du haut Moyen Âge. *L'enfant, son corps, son histoire*. Actes des 7èmes Journées Anthropologiques, APDCA, 61-67. Blaizot, F. Alix, G. y Ferber, E. (2003). Les traitements funéraires des enfants décédés avant un an dans l'Antiquité: études des cas. *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 15 (1-2), 49-77.

³⁵ Rubellin, M. (1981). Entré dans la vie, entrée dans la chrétienté, entrée dans la société: autour du baptême à l'époque carolingienne. *Actes des 12e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieure Public*. Nancy, 31-51.

En Irlanda, según analizan con detalle Eileen Murphy y Colm Donnelly,³⁶ los bebés fallecidos sin bautizar eran enterrados en unos sitios denominados *cillíní*, concepto que englobaba espacios tan dispares como cementerios abandonados o que se sabía que habían pertenecido al mundo pagano, iglesias desacralizadas, claustros en ruinas, castillos y torres derruidos, monumentos megalíticos, paisajes hierofánicos, montes elevados, cruces de caminos y hasta orillas del mar o de lagos. Y las tumbas de esas criaturas contaban con similares características a las de los espacios consagrados: ataúdes, cruces, lajas, ajuares infantiles, procesión y cortejo ceremonial, oraciones del pueblo acompañante... Semejantes sitios, como indican los autores mencionados antes, estaban también destinados a los suicidas, a los naufragos que habían perecido en el mar y de los que no existía constancia de que hubiera muerto en gracia de Dios, a los extranjeros cuya religión o fe se desconocía, a los mendigos de rutas inciertas, a los criminales ajusticiados y que erraban atormentados o que asaltaban a los viajeros... y hasta a los mismos deformes y discapacitados en cualquier sentido (Donnelly y Murphy, 1999, 164). Todos ellos estaban excluidos del espacio consagrado de los cementerios católicos. Pero, al menos, obtenían una garantía: el espacio elegido por sus familiares no sería profanado, porque bien por temores ancestrales ante determinados vestigios que contenían las tumbas cristianas (monumentos megalíticos, montañas y lagos sagrados...), bien porque había en ellos viejas iglesias abandonadas o había ya cruces, nadie violaría la paz del reposo de los que allí yacían. Como destacan Murphy y Donnelly «la gente tenía los *cillíní* en alta consideración y los creía lugares apropiados para el enterramiento» (Donnelly y Murphy, 1999, 172).

Todas estas cuestiones acerca de la conveniencia o no del bautismo y de los entierros en el camposanto, afectaron incluso, como resalta Flores de la Flor, a las criaturas que nacían con deformidades físicas o taras mentales.³⁷ Su monstruosidad no les exoneraba ni alejaba de la necesidad del bautismo, ya que lo defectuoso o lo no normal en la anatomía, no afectaba al alma divina. Y, naturalmente, a los mismos criminales,³⁸ quienes veían comprometidos sus derechos a ser sepultados en un espacio consagrado.

³⁶ Donnelly, S.; Donnelly, C.; Murphy, E. M. (1999). The Forgotten Dead: The Cillíní and Disused Burial Grounds of Ballintoy, County Antrim. *Journal of Ulster Archaeology*, 59, 109-113. Murphy, E. M. y Donnelly, C. J. (2010). Cillíní: lugares para el enterramiento de individuos infantiles en Irlanda. *Complutum*, 21 (2), 163-179. Con una amplia historia de la investigación histórica y arqueológica sobre dichos *cillíní*, los cuales estuvieron vigentes hasta fines del XIX e incluso principios del XX. Murphy, E. M. (2011). Children's Burial Grounds in Ireland (Cillíní) and Parental Emotions Toward Infant Death. *International Journal of Historical Archaeology*, 15, 409-428.

³⁷ Flores De La Flor, M^a A. (2014). La problemática del bautismo del ser deforme (monstruo) durante la Edad Moderna. *Hispania Sacra*, 66, 169-194. Con una amplia selección y comentarios de fuentes hispanas y tratados teológicos del XVII y del XVIII que aluden al asunto.

³⁸ Vivas, M. (2014). Les lieux d'exécution comme espaces d'inhumation. Traitement et devenir du cadavre des criminels (XII^e-XIV^e siècles). *Revue Historique*, 317 (2), n^o 670, 295-312.

2.2. El sepelio de los «moros»... a escondidas

«Era moro». Esta contundente y rápida respuesta de la señora Isabel de Sangonera la Verde, quien vivió su infancia en una casa de la huerta de Murcia, en la vega del Guadalentín/Sangonera, a nuestra pregunta acerca de dónde se enterraban los niños no bautizados, no admite matiz alguno y es ilustrativa de una mentalidad de las gentes del río Segura en Murcia. Su respuesta completa y textual es como sigue:

«Era moro. No se podía enterrar en sitio sagrado. Porque antes, cuando nacías, a los 3 o 4 días te bautizaban... Si no en ese día (el del alumbramiento), se bautizaba al día siguiente. En el momento en que la madre se podía levantar de la cama e ir andando a la iglesia. La madre no salía a la calle sin bautizar a la criatura. Y si moría el niño antes de ser bautizado, no se le enterraba en el cementerio, pero... (hay un tiempo de silencio). ¿Qué iban a hacer? ¿Dónde lo iban a enterrar? Se metía (en el cementerio) y ya está. A lo mejor iban por la mañana temprano o a la tarde noche y lo hacían (lo enterraban). Y si no bautizabas al niño, te podía ocurrir una desgracia. Te cuento. Iba yo de viaje y se nos estropeó el coche en Cieza. Llevaba un mes sin bautizar a mi primer hijo. A mi segundo hijo no lo bauticé hasta 3 o 4 meses de nacer, y ya había corrido mundo. Pero mi suegra me dijo que había sido un castigo por haber salido de la casa sin bautizar al niño».

Las expresiones «era moro» o «mira que no se te quede morico» (quiere decir: bautízalo pronto, antes de que muera), o «es moro todavía», son corroboradas con otra informante, doña Amparo Montés Canet, octogenaria que vivió durante su juventud en Gandía, en Albacete y en la ciudad de Valencia. Dicha señora añade que en el cementerio de la capital del Turia existía un sector diferenciado para los suicidas «y para los masones», separados por una simple tapia del resto del cementerio civil.

Analicemos los comentarios de ambas mujeres. El no bautizar al niño de forma inmediata, se consideraba un peligro para la familia y un atentado contra la tradición que podría acarrear el castigo divino. En caso de óbito, aunque oficialmente el niño no bautizado no se podía enterrar en el campo santo, los familiares se las ingeniaban y a escondidas, disimuladamente, lo introducían en el cementerio: «La familia lo enterraba a sopete³⁹ callao en el cementerio».

Es muy interesante, por otra parte, la observación de Jacques Gelis cuando afirma que la muerte de un niño sin bautizar, durante la Edad Media y para la mentalidad de sus gentes, acarreaba indefectiblemente un castigo divino, porque los padres habían pecado al no conducir a su vástago hasta el sacramento. Se trataba de una suerte de maldición que afectaba, no solo a los progenitores, sino también a la infeliz e inocente criatura.⁴⁰ En efecto, la esterilidad o la infecundidad *de facto* de los padres que no bautizaban a sus hijos y que al poco de nacer morían, se podría considerar en

³⁹ Sopetear: mojar en un caldo, en un guiso. Es una sabrosa metáfora de «participar en algo beneficioso a escondidas, disimuladamente, sin derecho».

⁴⁰ Gélis, J. (1983). *La mort du nouveau-né...*, 23-32. En concreto p. 24.

aquel mundo de los siglos X, XI, XII..., como un oprobio público, pero también, siendo causa por lo mismo, un castigo de Dios, que implicaba por añadidura exclusión, pobreza, vergüenza social...⁴¹ No de otro modo lo entendían los apóstoles cuando preguntan a Jesús ante la visión y encuentro con el ciego de nacimiento: «Rabí, ¿Quién pecó, éste o sus padres, para que naciese ciego?» (Jn, 9, 2). A lo que Cristo responde con misericordia: «Ni éste pecó, ni sus padres». Es cierto, por tanto, que la exclusión por el pecado, y la necesidad de una reparación y reconciliación, estuvo arraigada en la conciencia y mentalidad del pueblo llano y del estamento eclesiástico hasta fechas muy recientes.⁴² La información recogida de la señora Isabel corrobora todo lo expuesto en el ámbito rural español.

Del mismo modo, Jacques Gélis afirma que el nacimiento de un niño muerto en la Edad Media era igualmente augurio de pérdida de la fecundidad de la tierra y de paupérrimas cosechas (Gélis, 1983, 25), por lo que se reitera en su primera observación acerca del fallecimiento de los bebés no bautizados, quienes además era posible que se convirtieran, en aquel limbo incierto al que eran proscritos, en almas errantes que acabarían por molestar o perturbar a sus descuidados progenitores (Gélis, 1983, 25-26).

Así, la suegra de la señora Isabel (Isabel, nuestra informante, nació en la vega y huerta de Murcia y luego vivió en Hellín), entendía que permanecer sin el auxilio del bautismo era una actitud peligrosa que comportaba indefectiblemente un castigo de Dios. La única reparación posible del daño era, en Francia, revivir al tierno infante por unos instantes, bautizarlo y volverlo a inhumar, ya en paz, tanto los padres como la misma criatura. En España, sin ese tipo de santuarios marianos, la opción eficaz era la inhumación a hurtadillas, de noche y disimuladamente, en el campo santo. Seguramente, en la árida y autárquica austeridad española bastaba con la tierra sacrosanta para eludir el ostracismo en el Limbo, sin necesidad de buscar la benéfica mediación de un santuario y del clero.

⁴¹ Sobre la marginación social de determinados colectivos como herejes, judíos, perturbados mentales, leprosos, homosexuales, deficientes físicos, extranjeros e incluso pobres y miserables, consultar G. H. Allard *et alii.* (1975). *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*. Broché: Aurore. Geremek, B. (1976). *Les marginaux parisiens aux XIV et XV siècles*. París: Flammarion. AA.VV. (1978). *Exclus et systèmes dans la littérature et civilisation médiévales*, París: Presses Universitaires du Provence. Le Goff, J. (1979). *Les marginaux dans l'Occident médiéval*. París: UGE, 18-28.

⁴² Muy útiles a nuestros propósitos los siguientes trabajos, donde se recoge y comenta una amplísima bibliografía sobre el tema: Córdoba de la Llave, R. (2012). Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. La Península Ibérica (ss. XIII y XVI). En *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. XXII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 2011), Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 13-50. En la misma publicación: Torres Jiménez, R. (2012). El castigo del pecado: excomunión, purgatorio e infierno. *Los caminos de la exclusión...* 245-308. Igualmente, Vogel, C. (1975). Penitencia y excomunión en la iglesia antigua y en la Alta Edad Media. *Concilium*, 107, 1975, 9-21. Mitre Hernández, E. (2013). Integrar y excluir. Comunión y excomunión en el medievo. *Hispania Sacra*, LXV 132, 519-542.

2.3. Las exequias infantiles y la teología

Este debate sobre las exequias infantiles hay que incardinarlo en los propios orígenes del cristianismo. La Comisión Teológica Internacional, perteneciente a la Curia Romana, integrada por teólogos de todo el mundo, redactó y publicó en 2017 un informe titulado «La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo»,⁴³ donde se recogen y comentan extensamente las citas históricas de las figuras relevantes de la iglesia católica respecto al destino de los niños que mueren sin bautizar. Esto demuestra la relevancia del tema que tratamos y explica la influencia que de manera indirecta alcanzó en las comunidades campesinas españolas, francesas, alemanas... a través de la organización de los cementerios y de los sacerdotes de las diferentes diócesis y parroquias de la cristiandad. Nuestras sucintas y resumidas alusiones que aparecen a continuación, se basan en dicha referencia.

Si comenzamos por la severidad de Agustín de Hipona, a principios del siglo V, muy alejado de la piedad de Jesús en esta cuestión,⁴⁴ hay que resaltar su oposición a la salvación de los niños sin bautizar, ya que sin dicho sacramento permanecía el pecado original, y su condena irremisible en el infierno,⁴⁵ porque habían pecado «en Adán» y la única redención posible al pecado era a través del sacramento del bautismo, verdadera puerta de acceso al paraíso y emblema o insignia que distinguía y separaba al cristiano del judío o del pagano; y más tarde de todo infiel o musulmán. Para el de Hipona las almitas de los bebés estaban condenadas «si han salido del cuerpo en tal condición (sin ser bautizadas)»;⁴⁶ añadía además que no les sería posible «ser liberadas del suplicio de la muerte eterna».⁴⁷

⁴³ Una apostilla a dicho documento en Alviar, J. (2009). El destino de los niños que mueren sin bautismo. Comentario al documento de la Comisión Teológica Internacional. *Scripta Theologica*, 41, 711-743. Nuestro trabajo en modo alguno es de teología ni de ginecología, pero consideramos importante mostrar algunas alusiones en dichos campos que complementan la perspectiva antropológica del asunto que abordamos. Existe un espléndido y didáctico resumen teológico de estas cuestiones en el libro del padre Peña Benito, A. (2003). *El destino de los niños muertos sin bautismo*. Lima. Todas nuestras citas patristicas proceden de esta obra y de la citada Comisión Teológica Internacional. Curiosamente en varios de los trabajos de etnografía que hemos consultado, aunque se advierte que beben de esa fuente de Peña Benito, ni siquiera la citan.

⁴⁴ Mc 10, 13-16: «Dejad que los niños se acerquen a mí: no se lo impidáis; de los que son como ellos es el reino de Dios. Os aseguro que el que no acepte el reino de Dios como un niño, no entrará en él».

⁴⁵ *De pecc. Mer.* 1, 9, 15, 20, 21 (CSEL 60, 20 s); *Sermo* 294, 3 (PL 38, 1337); *Contra Iulianum* 5, 11, 44 (PL 44, 809). Agustín de Hipona se basaba en la cita evangélica, retorciendo su significado y obviando su simbolismo, de Juan 3: 5: «En verdad, en verdad, te digo que quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos».

⁴⁶ *Ep.* 166, 8, 16, 25, a Jerónimo. Comentado por Granado Hermosín, D. (2014). La dama de negro: el papel de los niños frente a la muerte. Creencias y prácticas desde la Edad Media hasta la Modernidad. En *Lágrimas en la lluvia: estudio sobre la muerte y los muertos*, Sevilla: Aconcagua Libros, 317-328. David Granado comenta la posición semejante a la de Agustín de Hipona mantenida por el obispo Fulgencio de Ruspe (468-533), también norteafricano.

⁴⁷ *Ep.* 217, 5, 16, a Vital.

Hay que advertir que las opiniones de Agustín se vertían por oposición a la misericordiosa visión de Pelagio, para quien los niños inocentes «no contraen de Adán nada del pecado original que deba ser expiado por el baño de regeneración que lleva a la vida eterna».⁴⁸ Por ello, precisamente en el concilio de Cartago del año 418, sin mantener el rigorismo de Agustín, se reafirmaba la necesidad del bautismo para los recién nacidos «a fin de que por la regeneración se limpie en ellos lo que por la generación contrajeron»,⁴⁹ porque «sin el bautismo no pueden entrar en el reino de los cielos que es la vida eterna».⁵⁰

La perspectiva de condena para los inocentes bebés se mantuvo en Occidente con el papa Gregorio Magno, en el siglo VI, para quien los infantes, aunque no hubieran pecado, estaban destinados a «los tormentos eternos» si carecían de bautismo.⁵¹

No todos pensaban exactamente igual. Gregorio Nacianceno, arzobispo de Constantinopla a finales del siglo IV, afirmaba: «Las almas de los niños que mueren antes del bautismo, sin pecado, no serán ni recompensadas ni castigadas».⁵² Y Gregorio de Nisa, obispo de esa ciudad de Capadocia en el siglo IV, escribía: «Dios no pone en el infierno a estos niños pequeños privados del bautismo, pues no están disminuidos en su naturaleza y son llamados a alegrarse en un conocimiento de acuerdo con esta naturaleza».⁵³

⁴⁸ De hecho Agustín de Hipona había llegado a escribir, antes del conflicto con los pelagianos: «¿Cómo serán juzgados en el juicio final los que no pueden hallarse entre los justos, porque no hicieron nada bueno, ni tampoco entre los malos, porque no pecaron? Contestamos: Considerando el conjunto de todo el Universo y la conexión maravillosa de todas las criaturas en el tiempo y en el espacio, se llega a la convicción de que es imposible que haya podido ser creado sin motivo suficiente ningún hombre, siendo así que ni una hoja de árbol alguno se crea inútilmente; y es superfluo preguntar acerca de los méritos del que nada mereció. Porque es posible que haya podido darse una vida intermedia entre la justa y la pecaminosa y que pueda dar el juez sentencia intermedia, entre el premio y el castigo» (*De libero arbitrio* 3, 226). Para los pelagianos, no obstante, los niños nacidos muertos o fallecidos al poco de nacer y estando sin bautizar, quedaban excluidos del reino de los cielos, mas en absoluto sufrían las penas del infierno y gozaban de la vida eterna: Cliche, M. (2009). Les limbes: opinions théologiques et croyances populaires au Québec du XVIIe au XXe siècles. *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 62 (3-4), 351-376.

⁴⁹ DH 223.

⁵⁰ DH 224. Y en uno de sus cánones se afirmaba: «Pareció bien: si alguno dijera que el Señor dijo: En la casa de mi Padre hay muchas moradas (Jn 14, 2), para que se entienda que en el reino de los cielos habrá algún lugar intermedio o lugar alguno en otra parte, donde viven bienaventurados los niños pequeños que salieron de esta vida sin el bautismo, sin el cual no pueden entrar en el reino de los cielos, que es la vida eterna, sea anatema. Pues como quiera que el Señor dice: Si uno no renaciere del agua y del Espíritu Santo, no entrará en el reino de los cielos (Jn 3, 5), ¿qué católico puede dudar que será partícipe del diablo el que no mereció ser coheredero de Cristo? Porque el que no está a la derecha, irá sin duda alguna a la izquierda».

⁵¹ *Moralia* 9, 21.

⁵² *Orat* 40, 23 (PL 36, 398).

⁵³ *De infantibus qui praemature moriuntur* (PG 46,161).

En efecto, el mundo oriental se mostraba más comedido e indulgente a través de otras figuras, como Pseudo Atanasio⁵⁴ y Anastasio del Sinaí,⁵⁵ asceta bizantino del siglo VII en el monasterio de Santa Catalina. Y aunque afirmaban que los niños sin bautizar no entrarían en el Paraíso, tampoco perecerían por toda la eternidad en el Infierno, ya que era evidente que no habían cometido pecado alguno que les condenara.

Del mismo modo, el mundo medieval europeo fue ocasionalmente más benévolo⁵⁶ y desde Tomás de Aquino en el siglo XIII se liberó de las llamas a los bebés y no nacidos que hubieran muerto sin bautizar, considerando que la única pena para esos niños, conscientes de la pérdida de la gloria de Dios, pero no sufrientes por ello, por su propia ignorancia cósmica de su destino eterno de salvación, era la privación de la contemplación de Dios (*caementia visiones Dei*), por causa del pecado original, heredado generacionalmente desde el origen de Adán, y que era defecto o vicio de la naturaleza humana, mas no pecado personal.⁵⁷ Tomás de Aquino, por tanto, distinguía con nitidez entre la pena de los sentidos por causa de los pecados personales graves acumulados durante una vida completa, y la pena del daño, que comportaba la imposibilidad de la contemplación de Dios, como resultado del pecado original en el jardín del Paraíso. San Alberto Magno en el XIII hablaba de algo similar, «la pena de daño».⁵⁸ Por ello, si dichos niños se libraban de las penas del fuego, solo conservaban una felicidad natural, casi beatífica.⁵⁹ Se estaba ya en el umbral del limbo,⁶⁰ del *lim-*

⁵⁴ *Quaestiones ad Antiochum ducem*, q. 81 (PG 28, 660C); q. 115 (PG 28, 672 A).

⁵⁵ *Cuestiones et respuestas*, q. 81 (PG 89, 709 C).

⁵⁶ Murphy, E. M y Donnelly, C. J. (2010). Cillini: lugares para el enterramiento de individuos infantiles en Irlanda. *Complutum*, 21 (2), 168, hablan de la intransigencia de la iglesia inglesa en el siglo XV, que impedía mediante muros y cercas los entierros clandestinos de bebés no bautizados junto a los templos y catedrales, y de juicios contra matronas que ayudaban a las madres a inhumar en secreto a sus vástagos muertos.

⁵⁷ *II Sent., dist. 33.a.3.q.2.*

⁵⁸ *IV Sent., dist. 4 a.9.*

⁵⁹ Pedro Lombardo, obispo de París en el siglo XII, en *Sententiae, lib. II, dist. 33, cap. 1.* En la misma línea Tomás de Aquino en *II Sent., dist. 33, q.2, a2; De malo, q.5, a.3.*

⁶⁰ Además del clásico sobre el purgatorio de Le Goff (1989). *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus, acerca del limbo y la geografía mítica negativa del más allá, consultar las aportaciones de P. Jesús Bufanda, S. I. (1951). *Teología del más allá*. Madrid: Edit. Razón y Fe. Ver el capítulo VII, titulado: El limbo de los niños. Lett, D. (1995). *Faire le deuil d'un enfant mort sans baptême au Moyen Âge: la naissance du limbe pour enfants aux XIIe-XIIIe siècles. Devenir 7* (1), París, 101-112. Vovelle, M. (1996). *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*, París: Gallimard. Lett, D. (1997). *La mort de l'enfant sans baptême. En L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII^e-XIII^e siècles)*. París: Aubier, 205-218. Carpin, A (2006). *Il limbo nella teologia medievale*. Bolonia: Edizioni Studio Domenicano. Gelis, J. (2006). *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*. París: Audibert. Teológicamente el limbo dejó de existir oficialmente en el año 2007, cuando el papa Benedicto XVI y los teólogos del Vaticano y de la Comisión Teológica Internacional, en el documento *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin ser bautizados*, convinieron romper con una visión restrictiva de la salvación y afirmaron que los bebés muertos, y sin haber recibido el bautismo, alcanzaban directamente la salvación y el paraíso.

bus puerorum. Otros movimientos religiosos, por el contrario, como el de los lolardos de John Wyclif, de la universidad Oxford,⁶¹ defendían que los niños sin bautizar no se condenaban en absoluto.

Dante Alighieri (1265-1321) situó a los no bautizados en el limbo, donde «llanto no había, mas suspiros solo», en concreto en el primer círculo del infierno de su Divina Comedia, donde también pululaban los poetas del mundo grecolatino, sus filósofos, así como los judíos que esperaron al Mesías y al musulmán Averroes.⁶² Dante reconoce que a «gentes de mucho valor vi que en el Limbo estaban suspendidos», y pregunta con inquietud a su acompañante Virgilio si salió del Limbo alguno, bien por méritos propios o ajenos, por oraciones, y luego se hizo «santo». La respuesta de Virgilio elude ofrecerle la quietud que anhelaba Dante. Todo ello es un perfecto reflejo de la mentalidad y del ambiente que se respiraba en Italia y en Europa hacia el año 1300 acerca de aquel sitio liminal donde se vivía «en pena sin tormento, que sufría una gran muchedumbre de mujeres, de niños y de hombres». Virgilio incluso reconoce que aquellas personas «no pecaron; y aunque tengan méritos, no son suficientes, pues están sin el bautismo». Allí estaban héroes humanos de la guerra de Troya (Héctor, Eneas, por ser los más piadosos con sus respectivas familias), incluyendo a su autor, a Homero. También a sabios, médicos, científicos y filósofos que practicaron las virtudes esenciales en el ser humano (Sócrates, Platón, Anaxágoras, Diógenes, Heráclito, Dioscórides, Séneca, Euclides, Tolomeo, Hipócrates, Galeno, Avicena, Averroes...). Por tanto, Dante añade al limbo, junto a los niños menudos sin bautizar, a individuos adultos de probada bondad y elevada ética de otras culturas y civilizaciones. El mismo Virgilio, su guía, reside en el limbo.



Los no bautizados en el Limbo, según ilustración de Gustavo Doré para la Divina Comedia de Dante, 1857.

⁶¹ Kenny, A. (ed.). (1986). *Wycliff in his times*. Oxford.

⁶² Comentado por Torres Jiménez, R. (2012). *El castigo del pecado...* 245-307. En la *Divina Comedia*, Infierno, IV, 38 y 39.

2.4. Los ricos se entierran en privado

Nos llamó poderosamente la atención un dato que nos ofreció nuestra informante, la señora Isabel, en Sangonera la Verde y en El Palmar, localidades de Murcia, sobre el sepelio de las familias potentadas en sus propiedades agropecuarias, acaso una sutil manera de diferenciación social, según se destila de las palabras que de ella recogimos:

«Sé que a los ricos de antes, que venían en galera a la casa, ellos se enterraban en privado, en su caserón, en un cerco que tenían, para no tener que estar en el cementerio con los demás. Tenían en las tumbas puestas en fila, con sus cruces y todo. Había dos o tres generaciones ahí metidos. ¡No se iban a enterrar con los pobres! Era en la finca pegada a la mía, antes de llegar a Sangonera (La Verde), en el camino que salía del Palmar. Yo me acuerdo, que tenía ya ocho o nueve años. ¿Qué cómo se llamaba la familia? (recuerda por unos segundos) La de don Gustavo Abizanda».

Tras unos breves segundos en los que el etnógrafo ordena sus notas, la señora Isabel añade una glosa a su discurso: «Los comunistas también se enterraban debajo de una olivera. Lo oí decir; pero yo no lo he visto. Paco Rabal (un actor), ese era comunista. Ese está enterrado debajo de una olivera en su finca».

3. LAS VISITAS DE LOS VIVOS; LAS VISITAS DE LOS NO MUERTOS

La pervivencia del recuerdo, tanto para niños como para adultos, estimuló la inventiva humana para preservar la memoria de los difuntos por los que se sentía cariño. No nos referimos únicamente a los álbumes donde se guardaban con íntimo amor las fotografías, sino a la existencia de altarcitos domésticos⁶³ que permitían perpetuar en el hogar la presencia y la figura de los fallecidos: unas fotos rodeadas de flores, medallas de la Virgen María, un crucifijo... Todo ello era suficiente para sacralizar ese rincón. Dichos altares domésticos no eran el cementerio, es evidente, porque se ubicaban en el ámbito de la *domus*. Pero constituían una réplica de los altarcillos que se erigían ante las lápidas de los familiares ya idos.

En efecto, estos altarcillos también se reproducían y mantienen vigentes en las repisas de las lápidas del cementerio, donde se acumulan recipientes cerámicos, botellas de cristal, flores, objetos personales del finado (juguetes, por ejemplo), dedicatorias y hasta fotografías... Es decir, el mundo del hogar, algunos de sus elementos, se trasladan al ámbito de la necrópolis.

Del mismo modo, y lo hemos observado en varios cementerios en el día de Todos los Santos (1 de noviembre), cuando las gentes visitan las tumbas, panteones o

⁶³ Faeta, F. (2016). Tras el silencio de los cementerios. Duelo y luto en el *mezzogiorno* contemporáneo italiano. En *Fiestas, imágenes, poderes. Una antropología de las representaciones*. Vitoria: Sans Solei Ediciones, 111-145.

nichos de sus familiares, es muy frecuente ver cómo se llevan sillas y se sientan ante las lápidas. Ante ellas rezan, pero también hablan y dialogan con el difunto; y no solo mentalmente, sino con un murmullo inteligible y hasta con un tono de conversación, como el que cualquiera sostendría con espontaneidad con sus padres, con sus hermanos, con sus amigos en vida. Además, es sumamente frecuente el adecentamiento y limpieza de las lápidas, verticales u horizontales, por parte de las mujeres: se limpia el polvo, se lavan, se asean los aderezos, se bruñen los adornos y las letras de las inscripciones funerarias, se limpian las fotografías, se colocan artísticamente jarrones, se depositan flores... Como si se estuviera laborando y limpiando en la misma casa, con el mismo ahínco e interés.⁶⁴ Son auténticas visitas que se hacen a los difuntos, en unos ceremoniales al unísono de devoción y de cortesía cívica, porque se entiende que las tumbas son «casas»; casas segundas, pero viviendas en las que se reposa y duerme hasta el día de la Resurrección, tras la Parusía. Y se discute ante las tumbas, como se rencilla en vida en la intimidad de una casa: «¿Tú no mandas y no te vas a llevar a papá!» (entendido como que no le vas a trasladar de nicho sin el consenso familiar). Y es que ante las tumbas se puede hablar de todo, como si el difunto participara de una conversación normal entre familiares: sobre cómo organizar un bautizo, acerca de la fecha de una primera comunión infantil, sobre la conveniencia o no de un enlace matrimonial, de cuestiones de negocios y su bonanza o desastre... Además, se solventan conflictos, se resuelven rencillas, se acrecientan resquemores... Todo con la normalidad de una vida cotidiana en la casa. De hecho, como destacan Finol y Fernández,⁶⁵ los mausoleos se asemejan a viviendas o a palacetes residenciales, e incluso son remedos de iglesias o de ermitas. ¿Y qué mejor sitio entonces para hablar con plena confianza con los finados que el interior de edificio semejante a un hogar o a un templo, en serena cordialidad? Es más, el mismo deambular de las gentes, de los vivos, en esos días previos y posteriores al 1 y al 2 de noviembre, por las «calles» del cementerio, realmente bulliciosas en determinadas horas de esas jornadas, se puede entender como un tranquilo paseo por las avenidas de una ciudad, ya que incluso las calles poseen plazas, cruces, edificios, jardines... Hay tráfico, no rodado, sí de transeúntes.

Así, cementerio y hogar intercambian o fusionan episódicamente sus localizaciones y funciones, con la mayor espontaneidad. Durante años hemos ido anotando otras diversas frases que desvelan la mentalidad de las buenas gentes, como: «Esta es nuestra casa; la que más hemos de apreciar»; «He pasado por delante de él (de su tumba o lápida) y no le he dicho nada»; «¿Ya has visto a fulano?»; «Yo ya he dado dos

⁶⁴ La confianza de esos gestos recuerdan a los de la madre de Agustín de Hipona, quien según su propio testimonio solía llevar «tortas de miel, pan y vino a las sepulturas de los mártires». *Las confesiones*, VI, 2, 1.

⁶⁵ Finol, J. E. y Fernández, K. (1997). Etno-semiótica del rito. Discurso funerario y prácticas funerarias en cementerios urbanos. *Signa*, 6, Venezuela, 201-220. En la misma línea Thomas, L. V. (1983). *Antropología de la muerte*. México: FCE. Villa Posse, E. (1993). *Muerte, cultos y cementerios*. Bogotá: Disloque Editores, 1993.

vueltas (a las calles del cementerio, saludando a los difuntos) y ya he cumplido con ellos»; «Niño, no pises encima del abuelo»; «Niño, no pises en esa lápida, que te pegará su dueño»; «He juntado a los abuelos (en el mismo nicho), porque se quisieron mucho en vida. Ahora ya están otra vez junticos»; «¡Se ha llevado a sus padres a otro nicho!», etc. Todas ellas denotan y delatan la simbiosis entre ambos mundos. La casa es un no cementerio, pero contiene elementos de ese espacio sacrosanto; el cementerio es un no hogar, aunque no esté habitado por vivos, sino por parientes (nunca por muertos).

Y son parientes que incluso pueden acudir desde el más allá, tras las plegarias o las misas «encargadas» por los vivos, y que se entienden como un favor previo que ayuda a las almas de los difuntos a salir del purgatorio o a merecer un buen sitio en el cielo. Por ello, los parientes muertos, a su vez, acuden y consuelan espiritualmente o favorecen en asuntos domésticos a sus familiares vivos: «Rezo a mi (padre, abuelo, hermano...) para que me ayude en...». La ayuda puede orientarse a la obtención de un trabajo, a la superación de unos exámenes o de unos estudios, a la reconciliación de los hermanos, por caso...

El mantener abandonada una tumba por parte de los familiares, sin decorar o limpiar, denota abandono, «desaliño», escaso amor por los parientes difuntos. Ello conlleva la censura social, porque se establece un control real, aunque sutil, sobre aquellas familias que «No le han dejado ni una flor»; «Ni se acuerdan de él». Los asistentes al cementerio durante esa jornada de Todos los Santos criticarán también incluso a aquellos deudos que adecentan las lápidas con prisas, por puro compromiso, y que depositan sin armonía o «sin gracia» los adornos y las flores. O que barren o limpian con precipitado descuido la tumba. Entonces no dudarán en murmurar: «¡No está arreglado con gracia!»; «Son unos dejaos». En cambio, se elogiará a los vecinos o parientes que sí han mostrado sincero y laborioso esmero en la tarea: «¡Vosotros sí que lo habéis puesto precioso; precioso de verdad! ¡Qué bonico!». Adecentar y limpiar con decoro y con esmero la tumba de un familiar o el panteón de familia, se considera una prescripción ética incuestionable. Lo limpio, lo ordenado, lo pulcro, es señal inconfundible de que la familia preserva viva la memoria de los muertos, año tras año. Las flores, las velas, los exvotos... que adornan las tumbas, que «las visten», añaden el escenario y los atrezos que demuestran el compromiso, la lealtad y el amor por los difuntos.

Es más, si las gentes que han acudido a honrar ese día a sus muertos, observan que una lápida está abandonada durante varios años, sin recibir la asistencia de sus familiares, por la razón que sea, generosamente se desprenderán de parte de las flores que portan como ofrendas y las depositarán como emotiva ofrenda en la lápida olvidada o descuidada, «Aunque nada me toque» (aunque nada le vincule familiarmente con aquel difunto olvidado), porque se entiende que en ese caso no ha existido dejadez por parte de los familiares, sino que una causa muy poderosa les habrá impedido atender con decoro y dignidad la tumba de su familiar: deceso, enfermedad, emigración... Se trata de una caridad de tránsito. Y esa solidaridad de los vivos hacia los difuntos y sus sepulcros, aunque sea de personas desconocidas o no directamente alle-

gadas por la sangre, es «tener mucha incumbencia» y se considera una obligación moral difícilmente eludible.

Añadamos otro dato que aproxima casa y cementerio: el expolio o el robo de los objetos que una familia ha depositado en el alféizar de la lápida, ya sean recipientes de cerámica o de vidrio, flores, cruces de mármol, medallas, letras de bronce..., se considera un acto sumamente ruin y miserable, merecedor del mayor de los castigos. Es como si se hubiera entrado en el domicilio familiar y se hubiera producido un hurto. «Le ha quitado al muerto lo suyo», se dice. Y el descrédito es total: «¿Qué clase de persona puede hacer eso!»; «A mí me da cosica tocar nada de otro... Yo no soy capaz de tocar una flor!». Es decir, se desplaza al ladrón o saqueador de tumbas a un limes en el que se duda de su humanidad.

En definitiva, esta mutua imbricación entre vivos y no vivos, entre casa y cementerio, era muy evidente.

* * *

Pero si los vivos visitaban a los muertos en los cementerios, en sus fosas y nichos que eran espacios de tránsito temporal hacia la Ciudad Eterna, los muertos también devolvían la visita, en una educada cortesía. Hay que destacar como muy singular la creencia tradicional de las visitas que tradicionalmente efectuaban los difuntos a los vivos, a sus casas, que fueron también sus hogares cuando estaban vivos. Esas visitas se producían entre la noche de Todos los Santos (1 de noviembre) y el Día de las Ánimas (2 de noviembre), y reflejan una perfecta correspondencia y etiqueta entre vivos y muertos.

Se sabía y se hacía lo siguiente: los familiares vivos preparaban los lechos de las habitaciones en las que en vida durmieron habitualmente los parientes difuntos, para que durante su visita a la casa, suya y de ellos, pudieran dormir y reposar con toda normalidad tras el largo viaje que habían emprendido desde el más allá, para convivir con los suyos durante unas horas, «porque las anímicas venían cansadas».

Al mismo tiempo, se aderezaba y colocaba un plato de comida (o de cena) caliente en la mesa, con sus cubiertos y servilletas correspondientes; no faltaba ningún detalle. Nadie osaba dudar de la presencia del padre, del hermano, del hijo, del esposo fallecido; ni de que ingiriera ese alimento tan entrañablemente preparado y dispuesto con exclusividad para él. Luego se recogía la vajilla, el mantel y la mesa con la mayor naturalidad. No se trataba de una pantomima; era una ceremonia, una cortesía de hospitalidad, «muy sentida».⁶⁶

⁶⁶ Jordán Montés, J. F. y De La Peña Asencio, A. (1992). *Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y Nerpío*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses, 200ss. Jordán Montés, J. F. e Iniesta Villanueva, J. A. (1996). Costumbres funerarias en la serranía de Albacete. *Al-Basit*, 39, 317-345.

También se encendían pequeñas velas o «mariposas» en el interior de las casas, «una por cada difunto», para que el alma que venía de visita, desde su mundo al nuestro, se orientara. Tanto el miedo como el respeto contribuían a generar un ambiente de contrición y de excitación espiritual. Se procuraba caminar ese día poco por las calles por el temor «a pisar las ánimas benditas» y molestarlas, ya que a menudo se recluían por un breve tiempo en el marco de la puerta de la casa o en el zaguán.

4. LA MUERTE DE LOS NIÑOS DE GLORIA EN EL VIEJO REINO DE MURCIA Y EN VALENCIA...

4.1. El duelo diluido en el júbilo⁶⁷ y los cánticos fúnebres

Cuando realizamos un trabajo de prospección etnográfica en Yeste y Nerpio (provincia de Albacete, C.A. de Castilla-La Mancha, España),⁶⁸ encontramos una información que consideramos muy importante, relativa al sepelio de un grupo especial de niños, los llamados «Niños de Gloria» por los campesinos de aquellas comunidades de montaña, y cuyos ceremoniales eran diferentes a los aplicados a las personas adultas que habían muerto. Los denominados Niños de Gloria eran aquellos niños y niñas pequeños que por causas naturales habían fallecido con una edad que no rebasaba los diez años. A diferencia de los anteriores y tiernos infantes, estos niños de superior edad sí eran enterrados en campo santo, porque ya habían sido bautizados. Estos niños presentaban una serie de rasgos en el ceremonial que detallamos y resumimos.

a) Los niños de Gloria, al decir de los campesinos con menos de 8, 9 o 10 años, no se beneficiaban de los rezos de los parientes y familiares, ni tampoco se celebraba por ellos el velatorio, ni se guardaba luto (aldeas de Sege, Arguillite y Llano de la Torre, Yeste).

b) Los Niños de Gloria eran depositados en el interior de un ataúd de color blanco, forrado con telas y lino, también de color blanco, simbolizando así el estado de pureza e inocencia de la criatura.

c) El interior del féretro el niño aparecía totalmente rodeado de flores, especialmente en torno a la cabeza. Hay que indicar que los mozos solteros que fallecían también eran depositados en ataúdes blancos, si bien se les identificaba con una cruz roja de tela cosida a las telas del forro o clavada a la madera. El ataúd negro correspondía, por tanto, a los jóvenes casados, a los adultos y a los viudos (Sege, aldea de Yeste; Pedro Andrés y Yetas, aldeas de Nerpio).

d) Los Niños de Gloria, en cambio, merecían la celebración de un baile en torno a su cadáver, consentido por la familia y ejecutado por parientes y amigos (Llano de

⁶⁷ Sobre este aspecto concreto: Jordán Montés, J. F. (2006). De lo cómico a lo cósmico: zánganos, asnos, turbos y genaristas. Lo lúdico en el duelo como preludio del júbilo. *Revista Murciana de Antropología*, 13, Homenaje al Prof. Antonino González Blanco, Universidad de Murcia, 39-80.

la Torre, Yeste). Esta información es crucial. Nosotros ya encontramos bailes funerarios, en torno a la cama del moribundo, en la población de Isso (adscrita al municipio de Hellín, Albacete).⁶⁹ La intencionalidad de estos bailes, según nuestro antiguo informante, el señor Antonio Carreño, es extraordinaria. Los familiares del moribundo o del difunto, según los casos, podían llamar a estos Danzantes de Isso para que bailaran en torno a su lecho mortuario o en la habitación donde yacía. La razón era doble. En primer lugar para que el alma del difunto encontrara pronto la ruta que le conduciría hasta las moradas celestes; en segundo lugar despistar o aturdir al demonio con la música y danza que ejecutaban los dichos danzantes durante el tránsito de esta vida mortal a la eterna, con el fin de que no capturara al alma desprendida del cuerpo, inicialmente confusa o indecisa sobre qué derrotero optar.⁷⁰

Los franceses Charles Davilliere y Gustave Doré, a mediados del siglo XIX, iniciaron un viaje por la España de Isabel II (año 1862) y encontraron consternados esta práctica de festiva alegría durante el velatorio de los niños en la localidad alicantina de Xixona (Jijona).⁷¹ Los investigadores franceses, atraídos por el «fron, fron de guitarra, acompañado por el agudo canto de la bandurria y un repiqueteo de castañuelas», entraron en una casa de campesinos, pensando que se trataba de una boda. Pero lo que allí hallaron fue algo muy diferente: se había instalado una mesa, cubierta con una alfombra y rodeada en cada vértice por un gran cirio. Sobre la mesa yacía una niña pequeña, de unos cinco años, ya muerta y ataviada como de fiesta, y cuya cabeza, apoyada sobre un cojín, estaba rodeada de flores de azahar. Algunos de los asistentes al velatorio rasgaban guitarras y tocaban castañuelas, mientras que otros, vestidos con el traje de gala de los labradores valencianos, bailaban una jota alegre. La madre lloraba por su hijita, pero músicos, vecinos y familiares batían palmas y animaban a los danzantes. En la estancia se advierte la presencia marginal de un sacerdote;⁷² su protagonismo es prácticamente nulo, ya que solo asiste y mira como testigo, sin rezar

⁶⁸ Jordán Montés, J. F. y De la Peña Asencio, A. (1992). *Mentalidad y tradición...* 230ss.

⁶⁹ Carreño Rueda, A. y Jordán Montés, J. F. (1987). Los danzantes de Isso. Interpretación de su danza y cánticos funerarios. *III Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. (Guadalajara, 1985), Ciudad Real, 401-414. Jordán MONTÉS, J. F. e Iniesta Villanueva, J. A. (1996). Costumbres funerarias... 317-345. Jordán Montés, J. F. (2011). Los danzantes de Isso. Animeros y veladores de difuntos. *Zahora*, 54, Albacete, 7-34.

⁷⁰ El empleo de un sonido trepidante como elemento apotropaico, tal el de los tambores de Semana Santa, ha sido analizado por nosotros en Jordán Montés, J. F. y González Blanco, A. (1992). Los tambores de Semana Santa: sonido, comunicación y sacralidad. Excmo. Ayuntamiento de Hellín, 1992, 87. Jordán Montés, J. F. (2001). Los tamborileros, *mystaí* de la Semana Santa. En L. Álvarez Munárriz y J. M. Antón Hurtado (eds.). *Antropología del Mediterráneo*. Murcia: Universidad Internacional del Mar, Serie Antropología Social, 1 (Los Alcázares, 2000), 333-388.

⁷¹ Davillier, Ch. y Doré, G. (1949). *Viaje por España*. Madrid: Ediciones Castilla. En concreto p. 484s y su ilustración magistral.

⁷² Tal y como se les representa en Boix, I. (1843-1844). *Los españoles pintados por sí mismos*. Madrid, por el dibujante Fernando Miranda, en una ilustración titulada «El clérigo de misa y olla». Se trataría de un sacerdote de escasa formación e influencia social.



Grabado de Gustavo Doré y Davillier. *Viaje por España*. Ediciones Castilla, Madrid, 1949, 484-485.

o ejecutar ceremonia alguna. Es decir, se trata de un drama popular y espontáneo, escenificado solo por el pueblo. Los franceses preguntaron consternados a los parientes la razón de semejante jolgorio festivo ante el óbito de la niña. La respuesta fue evidente: «Está con los ángeles». Davillier y Doré añaden: «En España se considera que los niños que mueren van derechos al Paraíso. Angelitos del Cielo, se dice. Y por eso, al verlos partir hacia Dios, se regocijan en vez de afligirse». Entre tanto, afuera, en la iglesia, las campanas doblaban, no a muerto, sino a gloria.

El profesor Antonino González Blanco observó a fines del siglo XX una costumbre semejante en el pueblo de Cuevas de Almanzora (Almería), donde los adultos entonaban cánticos ante la puerta de la casa donde se había producido la muerte de un niño.⁷³

⁷³ Comunicación personal.

4.2. Las aportaciones de los investigadores en el área geográfica en estudio; nuestros comentarios

4.2.1. Pablo Jesús Lorite Cruz. *La alegría en la muerte de un niño*

Es un extenso trabajo de Lorite Cruz el que nos aporta mayor información histórica, comentada y cotejada con fuentes literarias y artísticas⁷⁴ y que complementa y amplía desde Andalucía lo encontrado por nosotros en la sierra de Albacete.

Lorite Cruz nos habla del escritor romántico José Augusto de Ochoa y Montel (1808-1871), quien vivió «en la antigua ciudad episcopal de Mentesa Bastia», La Guardia (Jaén), y que publicaría en 1835 en el periódico *El Artista* un relato en el que describe cómo se organizaba en España el velatorio de un niño. El dato es sumamente interesante porque retrocede en el tiempo treinta años respecto a los viajeros franceses Davillier y Doré (1862), es decir una generación atrás. El narrador José Augusto de Ochoa y Montel escribió:

«Oíase un murmullo como de personas, y salían del medio de este murmullo, como más agudos los chillidos de las mozas, los ladridos de los perros y el confuso ruido de guitarras, seguidillas y castañuelas. Toda esta bulliciosa alegría, pensaba yo, era sin duda el fin de alguna boda, y con esta idea y con el deseo de divertirme, bajé a la plaza y me mezclé con la alegre comitiva».

El escritor jienense penetra entonces en una vieja casa, de la que procedían los festivos acordes, y una abuela le indica que no se están celebrando unos esponsales, sino el velatorio de un nieto suyo:

«Mi Antoñito murió ayer, antes de haber cumplido los cinco años, y como sabemos de fijo que su alma va derecha al cielo, la acompañamos con música y con baile y con un traguito; su cuerpo está ahí (...) y con nuestra bulla y nuestros cantares demostramos la alegría que nos causa el que vaya su alma al cielo y ahuyentamos al mismo tiempo a los diablos que quieran asaltarla en el camino».

Este relato del escritor Ochoa y Montel de la provincia de Jaén, proporcionado por Lorite Cruz, nos resulta fundamental, ya que cotejado con los datos que en su día nosotros recogimos de los informantes de la provincia de Albacete y con lo aportado por Davillier y Doré en la provincia de Alicante, es posible reconstruir la actitud y la mentalidad de las gentes del mundo rural español ante el óbito de un pequeño vástago que todavía no ha pecado en su inocencia virginal.

En dichas fuentes de información (Davillier-Doré y Ochoa y Montiel) se destaca la sensación inicial del visitante de encontrarse ante la celebración de una boda, a causa de las alegres notas musicales que se escuchan. Al mismo tiempo, las razones

⁷⁴ Lorite Cruz, P. J. (2014). Las exequias de niños en el catolicismo, fiesta alegre a nivel iconográfico dentro de la muerte. En *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses, 229-246.

aducidas por los familiares y parientes para mostrar esa felicidad ante la muerte, son semejantes: confundir y expulsar al demonio para que no perturbe al niño y asegurar la marcha serena de su alma en su tránsito hacia el Paraíso.

De hecho el investigador Lorite Cruz destaca los aspectos festivos, alegres y luminosos que acompañan el duelo y las exequias de un niño de Gloria, bautizado, inocente de toda maldad y pecado, en la España antigua, basándose en fuentes pictóricas, literarias (Calderón de la Barca; Dante; García Lorca; Juan Ramón Jiménez) y en documentos que definen la liturgia católica y sus ceremonias:

1. El tipo de oraciones (Lorite Cruz, 2014, 231).
2. La mortaja blanca (Id. 232).
3. El ataúd de color blanco (Id. 232).
4. Vestimentas blancas en el clero (Id. 234).
5. Toques de campanas no lúgubres; toques de gloria (Id. 235s).
6. Flores que adornan el cuerpecito del niño (Id. 236).
7. Rezos y cánticos específicos (Id. 236-237).

Lorite Cruz recurre a otra fuente de información de Jaén, la de la escritora Patrocinio de Biedma (1848-1927), natural de Begíjar (Jaén), en este caso en nada benévola con las costumbres ancestrales españolas y sí muy crítica. Su testimonio etnográfico, recogido y reproducido por Lorite Cruz, no tiene desperdicio:

«Apenas muere un niño, en esas pobres familias que sustentan por aldeas y villas la más extrañas supersticiones, cuando las mozas y mozos de la vecindad se citan y concuerdan para armar el baile, sin contar para nada con la voluntad de los afligidos padres, que se someten a la brutal costumbre por temor a la crítica que proveería entre sus conocimientos su resistencia, y prestan pasivo asentimiento a la repugnante fiesta. Las guitarras suenan y los jóvenes bailan al lado de la mesa, donde, rodeado de algunas flores de los campos, descansa el rígido cuerpecito del niño muerto. A este baile salvaje llaman del ángel, aludiendo a que creen celebrar así el paso de aquella alma a la inmortalidad (...) no impide que lloren a gritos (...) cuando se llevan el cadáver para darle sepultura».

A pesar del desanimado comentario de la escritora, hemos de destacar lo coincidente con las anteriores fuentes consultadas: el sonido de instrumentos musicales, como las guitarras; la existencia de una danza en torno al niño muerto, como la que encontramos nosotros en Isso (Hellín, Albacete); la celebración del tránsito hacia un feliz más allá; el carácter apotropaico del sonido; los movimientos en apariencia turbulentos...

Añadamos una tercera fuente de información. Lo que describieron el escritor romántico Ochoa y Montel y la escritora Patrocinio de Biedma, lo pintó también el artista López Mezquita, en su cuadro titulado *El Velatorio* (fechado en el año 1910). Veámoslo. En medio de una aparente fiesta, una zambra en el Sacromonte granadino, se distingue con nitidez el baile, alegre y colorido, de una joven gitana, quien contorsiona con sensualidad su cuerpo y sus brazos, a la vez que sonríe ampliamente. Pero el observador atento verá aparecer en el centro una cuna con un niño; cuna que está flanqueada por tres candelabros encendidos, dos escoltando la cabecera, uno a los pies

de la criatura. Al menos siete gitanas de diversas edades, jóvenes y ancianas, cantoras, rodeando la citada cuna, mantienen el ritmo musical con sus palmas y voces, jaleando a la joven bailaora, a la vez que un gitano varón tañe la guitarra y canta al mismo tiempo, en la parte superior derecha. Otros dos cantores varones aparecen a la izquierda, también cantando. Un niño palmea igualmente y otro hombre sirve vino de una jarra. Pero si observamos de nuevo con detalle, distinguimos que el bebé, de color muy blanco, permanece dormido, inmóvil, rodeado de flores... Está muerto; y lo que en apariencia es una cuna, se trata en realidad de un diminuto ataúd. Lo que parecía una zambra, danza flamenca propia de los gitanos de Granada, es un velatorio, aunque todos los concurrentes aparentemente estén o permanezcan ajenos al dolor de la madre. En efecto, a su izquierda (nuestra derecha), aparece una mujer que solloza, cubriendo parcialmente su rostro con una tela. Está siendo consolada por dos gitanas, pero de una manera algo distante, sin entrar sus manos en contacto con la doliente.

Toda esta escena pintada por el artista Mezquita en Granada es, punto por punto, por otra parte, semejante a lo descrito literariamente por Davillier y Doré en Alicante, por Ochoa y Montel en Jaén o por nosotros en Albacete. Nosotros comparamos las imágenes e indicamos sus diferencias y sus semejanzas:

a) Los danzantes y músicos que actúan, tanto en Andalucía como en Valencia, bailan, se contorsionan o palmean en torno al cadáver del niño/a, a su vez rodeado de flores.

b) Castañuelas, guitarras y bandurrias participan con sus sonidos en la escena.

c) La luz alrededor del ataúd o del cadáver. Tres candelabros en Andalucía; cuatro cirios en Valencia.

d) El ambiente de la escena es hogareño, aparentemente familiar y festivo. Se observa, sin embargo, mayor tristeza en los personajes de Valencia que en los de Andalucía. En Valencia se advierte una serenidad contenida, una tristeza que no les es posible ocultar a los participantes de la ceremonia fúnebre; y alguien llora de espaldas. En Andalucía es una alegría que espanta al miedo, al dolor y a la tristeza. A todos, menos a la madre.

e) Presencia de la madre doliente, que no participa del rito en apariencia festivo; y que llora (Andalucía) o se apoya triste en la mesa que sostiene a su vástago (Valencia). Ambas madres se muestran indiferentes y ajenas al jolgorio de la habitación donde se vela el cadáver de su hijo o hija.

f) Presencia discreta del clero en Valencia; ausencia de sacerdotes en Andalucía.

g) En Andalucía se decía que con aquellos bailes y cantes «demostramos la alegría que nos causa el que vaya su alma al cielo»; o bien se celebraba «el paso de aquella alma a la inmortalidad». En Valencia la respuesta era similar: «Está con los ángeles».

Pero dichas danzas en beneficio de los difuntos presentan una tradición que se remonta, al menos, al origen del cristianismo, como denunciaban los obispos en los concilios visigodos de Hispania, en concreto el III de Toledo, reunido en el año 589, en cuyo canon XXII leemos:



José María López Mezquita (1883-1954). *El velatorio*. 1910. Óleo sobre lienzo. Museo de Bellas Artes de Granada, Palacio de Carlos V. La imagen se puede consultar en varios sitios web:
<<http://miespacioflamenco.blogspot.com/2007/09/jos-mara-lpez-mezquita-1883-1954-el.html>>
<<http://www.the-athenaeum.org/art/full.php?ID=29714>>

«Los cuerpos de todos los religiosos que llamados por Dios parten de esta vida deben ser llevados hasta la sepultura entre salmos solamente y las voces de los cantores; y prohibimos terminantemente las canciones fúnebres que ordinariamente suelen cantarse a los difuntos y que los familiares y siervos les acompañen entre golpes de pecho».⁷⁵

Obsérvese que lo que pretenden los obispos es limitar la expresividad popular en los sepelios y cercenar la espontaneidad de los cánticos fúnebres, de tradición pagana milenaria. Las canciones en el ámbito del duelo deberían estar circunscritas al universo de los salmos atribuidos a Salomón y al rey David, antepasados ambos de Cristo.

Pero no era esta una cuestión peninsular. En el siglo X, Burcardo, obispo de Worms en la etapa de Otón III, era más detallado en su descripción y lamenta profundamente la pervivencia de los cánticos profanos, los bailes, los juegos escénicos con esqueletos y la ebriedad de los que participaban en el día del óbito y del entierro del difunto, «que inventaron los paganos instruidos por Satanás».⁷⁶ Burcardo pensa-

⁷⁵ Vives, J. (1963). *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona: España Cristiana.

⁷⁶ *Decretorum libri XX* (PL 140; 838, 13). Ver Oronzo Giordano. (1983). *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid: Biblioteca Universitaria Gredos, 266.

ba que las gentes que participaban en tales actos habían dejado «a un lado todo sentimiento de piedad y compasión», y que tales expresiones parecían indicar que «te alegraras por la muerte del hermano». Burcardo de Worms exclamaba:

«Los laicos que velan a los difuntos, lo hagan con temor, respeto y reverencia. Que ninguno intente allí cantar cánticos profanos, ni haga juegos ni bailes que los paganos instituyeron por el diablo. ¿Quién habrá que no sepa que no hay que hacer nada, no solamente diabólico sino ajeno a la religión cristiana y contrario a la humana naturaleza, tal y como que allí se alegre, baile, se emborrache y se carcajee, posponiendo todo afecto de piedad y de caridad, lo cual sería alegrarse de la muerte de un hermano donde deberían resonar el luto y el llanto con voces lastimeras por haber pedido a un hermano (...) y así tal inepta alegría y pestíferos cánticos deben ser prohibidos por la autoridad divina. Mas si alguno desea cantar que cante el Kyrie eleison. De otro modo, calle; y si no quiere callar que por la mañana sea castigado por el presbítero, de tal modo que los demás escarmienten».

De modo semejante se expresaba Regino de Prüm, entre los siglos IX y X, abad benedictino y luego obispo de esa ciudad.⁷⁷

En consecuencia, todas estas manifestaciones de júbilo en el duelo, como método para aliviar el dolor a través de una alegría desbordante, no fue únicamente patrimonio del sur de la Península Ibérica,⁷⁸ sino que se expresaron también en el lejano Sacro Imperio Romano Germánico.⁷⁹

Lo más interesante es que ya en las memorias de los santos padres y eremitas del desierto de Egipto, aparecen esas alusiones a la música si no alegre, sí festiva y gozosa, durante los duelos y sepelios de los difuntos. En una preciosa leyenda, los arcángeles Gabriel y Miguel logran, tras varias tentativas infructuosas y amenazas, que un alma se desprenda del cuerpo de un monje muerto, gracias a que, en compañía del rey David, entonan himnos y tañen melodiosos instrumentos, como el arpa. De este modo el alma «se sentó en las manos de San Miguel (...) y subió al cielo con gran alegría»⁸⁰.

En suma, es manifiesta la pervivencia del júbilo en el duelo durante siglos, como espontánea manera popular de mitigar el dolor, contener las lágrimas y paliar la congoja.

⁷⁷ *De ecclesiasticis disciplinis* I, 382 (PL 132, 266).

⁷⁸ Ver nuestra aportación al tema en: Jordán Montés, J. F. (2006). De lo cómico a lo cósmico..., 41-84.

⁷⁹ Alusiones al duelo de los niños en otras partes del mundo en: BONDAR, César Iván: 2012. «Tanatosemiosis: comunicación con los niños difuntos. Tumbas, colores, epitafios, exvotos y memoria(s). *Revista RUNA*, XXXIII (2), 2012, 193-214.

⁸⁰ Pelagio y Juan. *Las sentencias de los Padres del desierto*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989. 317-318.

4.2.2. *Emilio Luis Lara López*

Lara aborda en la parte final del artículo citado el asunto de las fotografías *post mortem*, recurso que estuvo ampliamente difundido en la sociedad europea.⁸¹ Destaca en su aportación la necesidad antropológica de «retener la memoria y de aprehender visualmente a un ser fallecido» por medio de las fotografías y sus álbumes, conservando así los vínculos familiares. En realidad, como afirma el investigador, los retratos mortuorios, tanto de adultos como de infantes, son imágenes sucedáneas de las muy costosas esculturas en madera o en roca o de los retratos en la pintura, y cuyo fin último era «enmascarar la muerte» (Lara López, 2005, 137-138).

Hemos de señalar que la fotografía funeraria no se realizaba únicamente tras el óbito de la criatura, sino que podía ser encargada días antes, si la previsión del fallecimiento del vástago era inminente o con casi certeza plena. La señora Isabel, que vivió en una casa de campo en Sangonera la Verde (Murcia), junto al río Guadalentín, afluente del Segura, nos lo explicaba con la mayor naturalidad:

«A mí me hicieron una foto por si me moría. Estuve muy mala... mala de morirme. Tenía dos o tres años y me sentaron en una silla, con almohadones (nos enseña la fotografía). Mis padres buscaron al retratista en El Palmar, porque no había nadie que llevara máquina por aquellos años. Como pillaba cerca, pues le llamaron. No era como ahora, con el móvil... Antes te echaban foto solo en la comunión; y eran dos, una de una postura y otra de otra».

Adviértase cómo en aquellos años cuarenta y cincuenta del siglo XX, a pesar de la precariedad de medios tecnológicos y de la pobreza, los padres de la señora Isabel hicieron todo lo posible para buscar un fotógrafo, abonarle su tarea y aderezar un pequeño escenario para captar a su pequeña en sus últimos instantes de vida.

Volviendo a Lara López, destaca la labor fotográfica del operador Fernando Navarro en Totana (Murcia),⁸² quien «trasvasará los códigos narrativos fotográficos burgueses a los retratos de difuntos» (Lara López, 2005, 139), a la vez que comenta una a una sus fotografías póstumas.

Nosotros queremos añadir aquí el tema de los sarcófagos funerarios etruscos, piezas escultóricas en piedra o en terracota, sobre los que era frecuente que apareciera a tamaño real la pareja de los difuntos, en actitud serena, reclinados en un lecho conyugal y hogareño, sonrientes, abrazados o entre carantoñas, participantes en una comida o convite funerarios, con la espontaneidad y alegría de los que todavía están vivos y

⁸¹ Lara López, E. L. (2005). La representación social de la muerte a través de la fotografía (Murcia y Jaén, 1870-1902). Una historia de la imagen burguesa. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 60, 129-147. Pero es necesario consultar la gran obra enciclopédica en Galicia sobre este tema: De la Cruz Lichet, V. (2010). *Retratos fotográficos post-mortem en Galicia (siglos XIX y XX)*. Tesis Doctoral, Madrid. Y posteriormente, de la misma autora, la ampliación de su estudio para toda España: (2013). *El retrato y la muerte. La tradición de la fotografía post mortem en España*. Madrid: Tempora.

⁸² López Martínez, J. F. (2002). *Fernando Navarro, 1867-1944*. Murcia: Cehiform.



Tumba de los Esposos (Museo Villa Giulia, Roma).
Fotografía de María Engracia Muñoz-Santos.⁸⁴

que disfrutaban de la amable existencia con los amigos en su casa. También el difunto puede aparecer reclinado o incluso en actitud durmiente, aludiendo a esa ambigüedad entre el sueño del descanso temporal y la oclusión definitiva de la muerte.

Recordamos, por ejemplo, el célebre Sarcófago de los Esposos de Caere, del siglo VI a. C. (Villa Giulia, Roma). Estas esculturas en terracota o en piedra, igual que ocurría con las fotografías europeas y americanas del siglo XIX y primera mitad del XX, trataban de omitir la existencia de la muerte; o al menos de mitigar los resultados de su inevitable visita. Es cierto que manifiestan una sonrisa arcaica, estereotipada, pero nos sirve como argumento, ya que el esposo del Sarcófago citado sitúa con mansedumbre y afecto su brazo derecho sobre el hombro de su esposa, con serenidad, jugando con sus caballos, enamoradamente. Y ambos personajes visten con elegancia y adornan sus cabezas con vistosas trenzas.⁸³ Y nunca olvidan realizar con sus dedos un gesto apotropaico contra las fuerzas oscuras del Averno.

A su vez, estos sarcófagos recuerdan a las propias pinturas etruscas que fueron realizadas en las paredes del interior de las tumbas, como aquella en la que se representa un banquete en la llamada Tumba de los Leopardos, en Tarquinia, s. V a. C., donde acuden los invitados, pero en la que acaso también participan los propios difuntos, departiendo y conviviendo amablemente, todos disfrutando de la música,

⁸³ Hus, A. (1981). *Los etruscos*. México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 262.

⁸⁴ Agradecemos a la doctora María Engracia Muñoz-Santos la cesión de esta imagen para ilustrar nuestro artículo. Su gentileza permite avanzar la investigación.



Tumba de los Leopardos, Tarquinia, 470/480 a. C.
Fotografía obtenida del Blog Música: arte y ciencia, de José María Bretos Linaza.

de los alimentos y de la mutua compañía. Otro caso similar es la tumba del Triclinio, coetánea a la anterior.

Igualmente, las tumbas de cámara del mundo etruscos, cubiertas con túmulos, constituían una verdadera imitación del interior de una vivienda, ya que en su interior disponían, talladas o pintadas en la roca, de puertas, ventanas, vigas de la techumbre, pilares, utensilios, armas y herramientas colgadas de las paredes, piezas cerámicas, muebles diversos... Incluso las estancias de la tumba se articulaban topográficamente como las habitaciones de la casa doméstica, a la vez que los objetos que el fallecido utilizó en vida, incluyendo tablillas con el alfabeto etrusco o dados de marfil para juegos, seguían siendo de su propiedad, y en uso, en su no muerte.⁸⁵ Todo animaba a pensar en una apacible estancia en la casa del que no era plenamente difunto, sino un ilusorio viviente bajo tierra y cuya memoria palpitaba en el pensamiento.

4.2.3. José María Borrás Llop

De su aportación nos interesa especialmente la segunda parte del artículo,⁸⁶ cuando aborda el asunto de la fotografía *post mortem*, basándose en fotógrafos especializados en ese tipo de documentos iconográficos póstumos y en álbumes familiares de Castilla-La Mancha, pero también en fuentes literarias (Blasco Ibáñez en la nove-

⁸⁵ Para detalles, consultar Barros Germain, M. (2017). *Vivir para morir: la cultura de la muerte en Etruria entre los siglos X y I a. C.* Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Santiago de Chile: Universidad de Chile, 96ss., 116 ss. etc. Ochoa Soto, I. (2016). *El más allá etrusco en época helenística. Ideología y representación.* Tesis Doctoral, dirigida por Santiago Montero Herrero, Fac. de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid.

⁸⁶ Borrás Llop, J. M^a. (2010). Fotografía/Monumento. Historia de la infancia y retratos post-mortem. *Hispania. Revista Española de Historia*, 234, vol. LXX, 101-136.

la *La Barraca* de 1898) y en pintores y sus obras (López Mezquita; José y Federico Madrazo; Eduardo Rosales; Antoni Caba). Además rastrea las aportaciones de diversos etnógrafos y antropólogos, desde Andalucía hasta Asturias. Hay que destacar en su trabajo la enumeración y análisis del trabajo de los fotógrafos en la plasmación gráfica del duelo, como Adolphe-Eugène Disderi, entre otros.

Borrás recuerda el uso de diferentes manuales y ceremoniales de la liturgia de Roma por parte del clero católico y cómo influyen en las tradiciones y costumbres populares en lo relativo a las exequias de los llamados «párvulos» (niños menores de siete años, de ambos sexos, bautizados e inocentes de todo pecado), influjo que determinaba el color de la mortaja, los toques no lúgubres de las campanas, el aderezo de las flores e hierbas aromáticas como nimbo angelical en torno a las cabezas de los Niños de Gloria, etc.

Pero Borrás analiza también psicológicamente los rostros, las miradas y los gestos que en las fotografías funerarias de estudio manifiestan los progenitores (Borrás, 2010, 129). Todo el dramatismo se concentra en una única imagen, ya que dichas fotografías eran los únicos recursos con los que perpetuar el cariño y con los que sostener los recuerdos. Destaca dos aspectos fundamentales cuando se fotografiaba a los niños en sus camas, cunas o en los brazos de sus padres y parientes, y pese a que era imposible ocultar la rigidez natural del cadáver: negar la muerte; simular la vida. Si era preciso, como muy bien resalta, no se vestía al niño de blanco, para omitir cualquier indicio luctuoso reconocible, sino con ropa elegante y festiva y calzado de calidad; o se le maquillaba (Borrás, 2010, 130); o se practicaban retoques fotográficos en las imágenes, en concreto en los ojos (Borrás, 2010, 132); o se le mantenía artificialmente sentado o de pie, recurriendo a almohadones, cortinajes y tramoyas (Borrás, 2010, 132-133).

4.2.4. *Montse Morcate*

La autora resalta la contradicción y paradoja que existe entre la fotografía de los decesos, que pretenden evocar y preservar el recuerdo de la vida, y la propia imagen del difunto que capta. Y entre la íntima solicitud familiar y el temor social a la aparición del óbito.⁸⁷ La fotografía funeraria, destaca la autora, permitía anunciar y difundir el evento del rito funerario entre los familiares, especialmente entre los ausentes o aquellos que vivían muy lejos, y entre los amigos. Estas fotografías generaban un sentimiento de solidaridad y empatía, además de constituir un elemento de la memoria colectiva. Gracias a las colecciones de los álbumes, que eran perfecto complemento de la palabra, de la alabanza y de los recuerdos preservados a través de la transmisión oral, se sostenía la memoria de la mente, evitando que fuera lamina-da por el tiempo.

⁸⁷ Morcate, M. (2012). Duelo y fotografía *postmortem*. Contradicciones de una práctica vigente en el siglo XXI. *Revista Sans Soleil*, 4, 168-181.

En todos estos aspectos, en efecto, podemos estar hablando de una no muerte, de un intento de alejamiento del ambiente de los cementerios. Si bien la propia fotografía del difunto podía ser instalada en las lápidas de los nichos de los camposantos, ya que, a su vez, servía de recordatorio del pariente fallecido a los visitantes, tanto ajenos al duelo y al drama familiar, como a los deudos y miembros de la casa.

Montse Morcate destaca igualmente cómo la fotografía de los cadáveres constituía una alusión eufemística al sueño eterno, y optimista, de aquellos familiares que habían sido despedidos en la esperanza del reencuentro final.

Del mismo modo analiza la pervivencia del fenómeno de las imágenes *post mortem* en la actualidad, como una manera de evasión ante el tabú de la muerte en las sociedades de hoy. Muy interesante la observación antropológica que realiza Morcate de la actividad de las funerarias y su importancia en la desvinculación del contacto físico y presencial de los familiares respecto al cadáver (Morcate, 2012, 173ss). Igualmente analiza la actividad de los fotógrafos aficionados con cámaras digitales del presente, fotógrafos que pertenecen al propio hogar del difunto, y cuya labor se inserta como un elemento más del ritual funerario. En este caso no se trata de un documento decimonónico, por el cual se certificaba el óbito ante otros, sino del último recuerdo personal o familiar del contacto visual. Pero de tal suerte que «el valor de reliquia que obtiene este documento no reside necesariamente en ser observado, sino en ser atesorado» (Morcate, 2012, 174).

Montse Morcate otorga especial atención a la fotografía *post mortem* si se trata de casos de muerte perinatal, circunstancia en la que se «conjugará el ritual de bienvenida y de despedida entre el fallecido y los padres» (Morcate, 2012, 175), y que significa una elevada dosis de dramatismo, por constituir dicha fotografía el único documento de aquel que existió. Resalta desde la perspectiva de la etnografía la actividad de la NILMDTS (Now I let me down to sleep), la de fotógrafos voluntarios que atienden las llamadas de los padres que sufren la muerte de un bebé o de un feto, evitando con su habilidad y delicadeza artística el dolor de fotografiar personalmente al pequeño de la casa. Sin duda se trata de una actividad que niega la muerte y que suple o alivia la tragedia. De hecho, como indica la autora, con frecuencia son los propios padres los que difunden y cuelgan las imágenes de sus bebés muertos en la red y entre los internautas (Morcate, 2012, 178-179), a la vez que se extienden y multiplican las páginas web en homenaje a determinados difuntos adultos.

4.2.5. Sara González y Xavier Motilla

Ambos investigadores realizan el primer intento de síntesis del estado de la cuestión sobre el tema que tratamos, si bien centrando sus ejemplos desde la perspectiva

de las islas Baleares.⁸⁸ El asunto principal en el que insisten es la trascendencia de la fotografía funeraria para la «construcción/reconstrucción de la memoria», que permita el rescate y la retención de los recuerdos familiares, evitando o soslayando así el miedo ante la muerte; pero también como eficaz remedio y consuelo visual ante el dolor por el óbito del ser querido. La evocación actúa como un paliativo del sufrimiento del espíritu.

Es interesante destacar el esfuerzo que realizan ambos autores para exponer y comentar la bibliografía latinoamericana y anglosajona sobre el tema, a cuya consulta remitimos, además del recorrido que realizan a través de las referencias españolas, que son las únicas que nosotros hemos manejado.

González y Motilla plantean una clasificación de las fotografías *postmortem* (a partir de la página 50 de su artículo):

a) Fotografías en las que aparece únicamente la persona fallecida, destacando con excelente intuición algunas alegorías iconográficas funerarias (relojes; espigas de trigo tras la siega...).

b) Fotografías en la que el difunto se muestra acompañado de un pariente muy cercano (padre, madre, abuelo/a...).

c) Fotografías en las que el muerto, ya sea niño o anciano, aparece en una posición central, rodeado de toda la familia, en una escenografía bien planteada, de exposición pública.

Los autores abordan un asunto realmente original, y es la utilización actual de las imágenes y alusiones *postmortem* en Internet y en las redes sociales (González y Motilla, 2016, 58ss). Y mencionan la red social Alife, que permite «configurar perfiles de personas fallecidas en una plataforma virtual, para compartir recuerdos entre familiares y amigos»; o bien «*In memoriam*», «un espacio web internacional, multi-idioma y aconfesional», el cual sirve como «punto de encuentro y nexo de unión entre familiares, amigos y/o miembros de una corporación, en torno a uno de sus miembros. La plataforma, de carácter gratuito, permite al usuario crear un perfil del fallecido con las fechas de nacimiento y defunción y una fotografía...»; y también citan la existencia de «Crónica de un adiós», la cual permite «la edición de un documento que recoge una breve biografía del difunto, que puede ir acompañado del relato del acto de despedida y de fotografías de la persona homenajeada».

En suma, el mundo del siglo XXI no es tan diferente de la Inglaterra victoriana o de la España isabelina, en cuanto a la evocación nostálgica y sentida de los familiares muertos, ya que diversos sistemas permiten sostener la memoria, aliviar el sufri-

⁸⁸ González Gómez, S. y Motilla Salas, X. (2016). La fotografía *postmortem* infantil y su papel en la evocación del recuerdo y la memoria. En *Mors certa, hora incerta. Tradiciones, representaciones y educación ante la muerte*. Salamanca: Colección Studio, 4, Fahren House, 39-66. De los mismos autores. (2015). Fotografía, infancia y muerte: el álbum familiar y los retratos *postmortem* como instrumentos de construcción social de la memoria. En *La pedagogía de la muerte: reflexiones e interpretaciones en perspectivas histórica y filosófica*. Simposio de Historia de la Educación, Salamanca: Fahren House, 87-95. La primera cita de la presente nota es una ampliación de su comunicación en la segunda referencia.

miento y perpetuar los recuerdos. Es cierto que la muerte y el velatorio han sido desplazados de las casas, en las que antes se nacía y se moría con la mayor dignidad posible, a los tanatorios o a los hospitales, con toda la asepsia y pulcritud necesarias. Pero el miedo persiste, las dudas trascendentes se mantienen y el deseo de eternidad, aunque se vele, subsiste, aunque sea en un hálito de íntimo pensamiento. Somos humanos.

4.2.6. *Carlos Chaparro Contreras*

El trabajo de Chaparro se centra especialmente en la fotografía *post-mortem* del espacio geográfico de La Mancha y del Campo de Montiel, si bien alude también a las disposiciones del clero en lo relativo a las exequias fúnebres de los niños.⁸⁹

Si observamos las fotografías que ofrece y comenta el investigador Chaparro, encontramos una serie de rasgos comunes para exponer y presentar el cadáver de los niños que eran fotografiados y que trataban de negar la realidad de la muerte, como si se deseara arrebatar por un tiempo los cuerpos a las fosas y nichos del cementerio:

1) La actitud presencial de los niños es la de un durmiente en una cama o sofá, con lo que se otorga un ambiente de intimidad y de naturalidad hogareña fingidas.

2) La postura de los niños puede ser sedente o yacente, sin excluir la postura erguida, de pie. Todo ello, naturalmente, de manera artificial, pero intentando otorgar una apariencia de normalidad: reposo, sueño, dormición...

3) Los niños difuntos aparecen amortajados y vestidos con las ropas más elegantes, bien de su propio vestuario, bien prestadas. Pero es evidente que se trata «de ropa de domingo», como nos explicaban en la sierra de Yeste y Nerpio (Albacete). El color predominante en las ropas es el blanco; o el rosa artificialmente obtenido en la fotografía, como destaca Chaparro Contreras.

4) En las manos los niños pueden portar un libro, flores, un crucifijo..., ofreciendo la sensación de fuerza vital y de naturalidad.

5) Las plantas aromáticas y las flores adornan muy a menudo, a modo de aureola o halo de santo, sus cabezas.

6) Según Chaparro Contreras a veces el ataúd era de color azul y de él pendían igualmente cintas de seda de color azul.

7) No son extrañas las fotografías de madre e hijo, fallecidos ambos; o bien la madre viva y el hijo fallecido. En el primer caso, los dos se colocan vestidos en el ataúd. Pero tanto en uno como en otro, se asemejan sin duda a la iconografía clásica de la Virgen y el Niño del Gótico.

⁸⁹ Chaparro Contreras, C. (2017). Angelitos del cielo. Muerte, ritual funerario y fotografía en La Mancha (1870-1931). En *I Jornadas sobre Investigación en Historia de la Fotografía*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 275-283.

5. LOS SUICIDAS Y «LA MUERTE FEA»

El suicidio o «muerte fea», según nos contaban los ancianos en nuestras entrevistas en las aldeas de montaña de Yeste y Nerpio,⁹⁰ en el alto Segura, fue un hecho luctuoso con una singular valoración. El propio nombre con el que denominan las gentes al suicidio ya es revelador. Las razones eran varias.

Primero constituía un hecho ominoso, que debía ser silenciado por la familia en cuyo seno se había producido el suceso. El suicidio era comentado en muy baja voz en la aldea, porque constituía una suerte de deshonra o desprestigio para la casa en la que se había producido la tragedia.

Segundo se incurría en un pecado mortal, condenado por la Iglesia católica que contaminaba al difunto y afectaba a la familia. Además, el suicidio le privaba al muerto de toda una suerte de derechos: el novenario de las «rezaoras»; el sincero duelo público de los parientes y amigos en la calle, con gritos, gestos y lamentos compartidos; la misa fúnebre; las oraciones en comunidad, incluyendo la de las palabras retornadas; y el merecido descanso final, luego del velatorio, y tras la procesión fúnebre y el sepelio, en el campo santo. En consecuencia, se le cercenaba de toda una suerte de vínculos con el cielo, se le vetaba la salvación personal y se le condenaba al ostracismo del silencio, de la ignorancia comunal, «porque un cuerpo sin gracia de Dios, no puede ir a Tierra Santa».

Sátira del suicidio romántico. Obra de Leonardo Alenza y Nieto (1839), Museo del Romanticismo, Madrid. Imagen obtenida de <<https://historia-arte.com/obras/satira-del-suicidio-romantico>>.



⁹⁰ Jordán Montés, J. F. y De la Peña Asencio, A. (1992). *Mentalidad y tradición...* 232.

Como se nos indicó en 1989 en La Graya, aldea de Yeste (Albacete), a los suicidas se les negaba «la misa, el duelo y la tierra». Y, además, se les enterraba junto a la tapia del cementerio, no dentro, sino en el exterior, en la periferia, bordeando el témenos de lo sagrado. Es decir, se le sepultaba en un no cementerio. Es cierto, sin embargo, que otros informantes nos confesaron que a escondidas se les enterraba, cuando las circunstancias lo permitían, «en un rincón del cementerio», cubierto por maleza y casi en ruinas. Siempre en un discreto o desapercibido reducto, una suerte de limbo piadoso que no excluía del todo su posible salvación futura.

Las gentes de la serranía de Yeste y Nerpio reconocían, ante los casos de suicidio o «muerte fea», que «un cuerpo sin gracia de Dios no puede ir a Tierra Santa». La frase resultaba portentosa, primero porque no se hablaba de alma; segundo porque en realidad se estaban refiriendo a Jerusalén, como si se tratara de un pensamiento medieval propio de un cruzado. De alguna manera los mismos familiares asumían que el suicida se había exiliado de las puertas de su salvación. En consecuencia, como ellos declaraban, se le negaban tres elementos, y siempre según la expresión de los familiares del suicida de la provincia de Albacete: la celebración de la misa y de la eucaristía; la tierra donde reposar; y el duelo de los parientes y amigos.

Tras varias décadas quisimos contrastar la información con nuestra señora Isabel, de El Palmar (Murcia), quien nació en una casa rural cerca de Sangonera la Verde, en la vega y huerta del Segura, próxima a la ciudad de Murcia.⁹¹ Su testimonio es valioso, porque aún y sintoniza con habilidad de mujer otros temas antropológicos, no necesariamente ajenos entre sí, y porque refrenda la misma expresión que encontramos en la serranía del Segura, a pesar de la distancia en kilómetros. Le cedemos la palabra íntegramente, aunque añadida un excursus o glosa sobre el antiguo machismo y la situación de la mujer:

«No estaban (los suicidas) en gracia de Dios y no se podían enterrar en el cementerio. Eran como los niños que no estaban bautizados, los moros.⁹² Se les enterraba aparte, porque se habían quitado la vida... y la vida la da solo Dios. Los suicidas se ahorcaban o se metían un tiro con la escopeta. Ahora esas cosas no se ven..., no se tienen en cuenta (el suicidio), pero antes... No les hacían ni misa. No se les podía hacer nada, ni rezar, ni... Era como antes una mujer con un hijo y soltera: ya nadie la quería, ni a la mujer ni al hijo. Esa estaba en pecado. Antes el novio era para toda la vida, porque si te dejaba, ya no te quería nadie. Y una mujer viuda... (hace un gesto de duda conmisericordia), a lo mejor se casaba... pero era con otro viudo. Antes no se podía vivir; todo tapao, tapao. Y si te pegaba el marido en casa, pues ya está; a aguantarse... Eran tiempos difíciles (gesto de desagrado). Si una mujer miraba a un hombre como ahora te estoy mirando, era pecado; si te rozabas un brazo sin querer con un hombre, eras una puta. Mi padre me sacó una vez del baile, porque había mucha gente junta y pasaban unas junto a otras... Me llevó a casa».

⁹¹ Un trabajo en este sentido en la vega del Segura: Mateo Saura, M. A. (1993). Ritos funerarios en la huerta de Murcia: Aljucer. En *Cultura y Sociedad en Murcia*, Universidad de Murcia, 359-375.

⁹² Recordamos que la informante, la señora Isabel, no se refiere a un habitante del Magreb, sino a niños no bautizados en el cristianismo. Sin duda alguna está usando una expresión puramente medieval, al menos procedente, en el viejo reino de Murcia, del siglo XIII.



La muerte de Sócrates, de David (1787).

Imagen obtenida de: <www.lemiaunoir.com/suicidio-filosofia-goethe-seneca/>.

Del mismo modo, la señora Josefa Hernández Conesa, de 77 años, en Nonduermas (Murcia), nos recordaba cuando hablamos con ella, que si se producía un suicidio en la vega baja y huerta del río Segura, bien fuera por ahorcamiento o arrojándose a las vías del tren, a la persona muerta se le enterraba en el cementerio, sí, pero en un lugar apartado y que pasaba desapercibido, considerado *de facto* como no sacralizado, no consagrado, condenado al olvido. Se estaba en el limes del cementerio; y en un incierto limbo entre la salvación y la condenación.

Queremos destacar cómo además de negarle la misa, la tierra santa y las oraciones, los propios familiares y amigos le retiraban al suicida el afecto humano, aunque aparentemente y ante nuestra mentalidad, de nada le pudiera ya servir. Pero para aquellas gentes «ya nadie les quería»; estaban condenados sin remedio. El veto seguramente era oficial, eclesiástico; pero acaso los sentimientos personales y familiares, aunque fluyeran, también quedaban cohibidos o disimulados ante el resto de la comunidad.

6. EN EL LIMES DE LA PIEDAD CON LOS MORIBUNDOS: ACABADORAS Y SALUDADORES

Hubo en tiempos no tan remotos, apenas tres o cuatro generaciones, una serie de personajes (acabadoras, saludadores...) en las sociedades rurales del Mediterráneo que aliviaban el tránsito al más allá, y que facilitaban el fluir de la muerte de una persona. Tras proporcionar cierto consuelo, ayudaban a morir a los que agonizaban, acortando su sufrimiento, ya fueran ancianos, ya sufrieran dolencia incurable para la medicina de aquel entonces. Mas siempre debían contar con el consentimiento de la

Acabadora sarda con *mazzocca*.
Imagen obtenida <www.pinterest.es/annika-sardinia/sardegna-in-bianco-e-nero/>.



persona que iba a expirar sin remedio o con la autorización de los padres, si era menor de edad. Milagro Martín relaciona a estos personajes con la pobreza. La observación antropológicamente es interesante, porque atender a un anciano terminal y moribundo detraía tiempo y recursos a las familias en situaciones económicas apuradas.⁹³

La actuación eutanásica de las acabadoras⁹⁴ sardas es un tema trágico que afectó a los ancianos en esa isla del mediterráneo occidental. Interveníán tras ser llamadas por los familiares. Ellas, tras retirar las cruces de la habitación donde yacía el doliente, las reliquias, medallas de la Virgen o escapularios, procedían mediante un yugo situado bajo la nuca del moribundo o bien golpeándole mediante una *mazzocca* o martillo de madera de olivo, si bien ellas podían musitar unas oraciones o cánticos. Luego, los miembros de la familia del difunto ya rezarían como cristianos ante el

⁹³ Un artículo que refleja la presencia de estas muertes por encargo en Alemania, el imperio Austro-Húngaro, Suecia, Dinamarca... y en el resto de la Europa considerada más avanzada en: Canina, M. (2016). Las mujeres y la eutanasia: tipología criminal. *Historia e Ius*, 9, 1-10.

⁹⁴ Martín Clavijo, M. (2016). La educación a la muerte en Cerdeña. La figura de la «acabadora»: de la antropología a la literatura. En *Mors certa, hora incerta. Tradiciones, representaciones y educación de la muerte*. Salamanca: Colección Studio, nº 4, Fahren House, 67-84. Con abundante bibliografía comentada, tanto en forma de fuentes históricas, crónicas de viajes, obras de literatura. Hay una magnífica novela que aborda la figura de las acabadoras. Es la de Michela Murgia, titulada *La acabadora*, Barcelona: Salamandra, 2011. Otros trabajos sobre acabadoras en la isla de Cerdeña, por orden cronológico: Alziator, F. (1957). *Il folklore sardo*. Bologna: La Zattera, 49-59. Della Maria, G. (1960). Sas accabbadoras. Prima e unica testimonianza sulla loro esistenza. *Nuovo Bollettino Bibliografico Sardo*, 28 (a. V, IV bimestre), 3-24. Laner, F. (1999). *Accabadora*, Milano: Franco A. Bucarelli, A. y Lubrano, C. (2003). *Eutanasia ante litteram in Sardegna. Sa femmina accabbadora. Usi, costumi e tradizioni attorno alla morte in Sardegna*. Cagliari: Scuola Sarda Editrice, 41-86. Turchi, D. (2008). *Ho visto agire S'Accabadora*. Roma: Iris. Murineddu, G. (2010). *L'Agabbadora. La morte invocata*. Roma: Albatros (es otra novela sobre el tema). Pala, P. G. (2010): *Antologia della femina agabbadora*, Perlugas: Albatros, 2010.

cadáver. La labor de la acabadora, situada tenebrosamente entre el homicidio y la caridad, era compensada por la familia que había recabado su auxilio, mediante comida o con pequeños regalos, nunca en metálico. Pero ellas también solían ejercer de matronas, con lo que podían completar el círculo de la existencia de una persona que conocían desde su primer vagido.

Estas mujeres sardas entraban en consonancia perfecta con la actitud e intervención homicida de los saludadores de la Península Ibérica.⁹⁵ Estos empleaban una almohada para sofocar o asfixiar al enfermo terminal. E igualmente eran sacrificadores ocasionales que se especializaban en finar a niños con enfermedades irreversibles, y siempre tras un complejo e ineludible ritual con oraciones, el cual pretendía reiterar el arquetipo de las intervenciones de Cristo ante los poseídos por el demonio y siempre según las prácticas milagrosas de Jesús referidas en el Nuevo Testamento.

A su vez, estos saludadores, muestran un paralelo antropológico con los penadores y penadoras de América del Sur y Central.⁹⁶

El asunto fue tratado extensamente por nosotros, cuando estudiamos el infanticidio en la España rural tradicional.⁹⁷ A su lectura, detalles, fuentes históricas e historia de la investigación remitimos.⁹⁸

En todos esos casos de homicidios de piedad o de solidaridad en los que intervenían las acabadoras y los saludadores, el drama que se cernía era el preludio de la liberación del alma, no el final de una tragedia. Era una muerte consentida, a veces demandada por el propio individuo, si bien con ausencia de duelo público, ya que constituía una decisión adoptada en el seno del hogar por los propios progenitores, al menos en España en el caso de los niños que habían sido atacados y mordidos por perros. No era un suicidio; pero el adelanto intencionado del fallecimiento y el acor-

⁹⁵ Torres Fontes, J. (1973). El saluator. En *Homenaje a José Ballester* (Murcia, 1972), Murcia: Universidad de Murcia, 130-138. Aguirre Sorondo, A. (1990). Los saludadores. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 56, 307-319. Y un capítulo de CALLEJO, J. e INIESTA, A. (2001). *Testigos del prodigio. Poderes ocultos y oficios insólitos*. Madrid: Oberón, 335s, titulado «La magia de llorar en el vientre: los saludadores».

⁹⁶ Reverte Coma, J. M. (1983). *Las fronteras de la medicina. Límites éticos, científicos y jurídicos*. Madrid: Díaz de Santos, 102ss. Y toda la amplia bibliografía referida al mundo americano que cita y usa.

⁹⁷ Jordán Montés, J. F. y González Blanco, A. (2004). Eutanasia infantil en el mundo rural... 241-260. En esta ocasión y artículo solo hemos apuntado y recordado la existencia de ambas figuras; en ningún caso hemos deseado aquí mostrar un estudio extenso ni intenso sobre las acabadoras ni acerca de los saludadores. En nuestro trabajo recogemos diferentes entrevistas y fuentes documentales del medioevo que aluden a esos homicidios de caridad.

⁹⁸ Desde entonces han aparecido algunos trabajos, como el de González Hernando, I. (2013). El infanticidio. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. V, nº 9, 29-42. La autora investiga en fuentes medievales, como las Cantigas de Alfonso X, las causas posibles del infanticidio: pobreza, discapacidad física del bebé o sus taras mentales, frutos derivados de incestos o de adulterios, madres solteras, monjas licenciosas que rompían el voto de castidad, accidentes en el lecho paterno, ya fueran reales o intencionados, etc. Ver: Brissaud, Y.-B. (1972). L'infanticide à la fin du Moyen Age, ses motivations psychologiques et sa répression. *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 95, 229-256. Coleman, E. R. y Chamoux, A. (1974). L'infanticide dans le haut Moyen Âge. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 29- 2, 315-335. Y toda su bibliografía.

tamiento del tiempo de la agonía, se estimaba también como una alteración del equilibrio cósmico y se llevaba al límite la voluntad divina. Por ello, y aunque no se suscitaban cuestiones éticas en la comunidad rural, no cabía lamento familiar, sino silencio. No se consideraba homicidio, sino muerte piadosa. Ni se pensaba en la existencia de cómplices o en delito alguno en esas sociedades tradicionales; pero todo se realizaba discretamente entre los que habían concertado la actuación.

7. EN EL LIMES CON LA OTRA VIDA: LAS VISITAS

7.1. El deambular de las almas del Purgatorio

Cuando realizamos nuestro trabajo en la serranía de Yeste y Nerpio (Albacete), nos percatamos de la existencia de una serie de curiosas leyendas o narraciones populares en las que se describían los encuentros con almas de difuntos, con «semejas» o «videnzas»; pero también, y eran mucho más peligrosas, con nutridas procesiones de penitentes o de condenados.

Las primeras, las almas errantes de los familiares que habían sido amados, cuando se aparecían a los vivos, solían demandar a sus parientes una serie de oraciones y misas para que a ellas, ya muertas, se les permitiera salir del purgatorio y acceder al cielo. Si no solicitaban oraciones, rogaban que el familiar vivo ante el que se habían manifestado, realizara obras de caridad o promesas que ellas mismas, las almas de los finados, no habían culminado o completado en vida, bien porque no les había dado tiempo, bien por desidia o «dejadez».

Había diferentes señales y signos que anunciaban esas extrañas presencias de familiares fallecidos, como golpes nocturnos en puertas o paredes del dormitorio o luminosidades curiosas en los cristales de las ventanas. Entonces, el familiar visitado, capaz de entender dichos fenómenos, debía preguntar cortésmente con la siguiente fórmula: «De parte de Dios te pido que me digas qué quieres».

Todo ello (las visitas, los anuncios, las presencias, los deberes cumplidos por otros...), demuestra una íntima solidaridad comunal de los vivos con los seres queridos difuntos, al margen del ámbito del cementerio y en el mismo limes entre la vida y la muerte, línea sutil en la que los muertos, las ánimas, palpitan y se asemejan a los vivos (se mueven; hablan; suplican...), mientras que los vivos son capaces de asomarse al espacio donde moran y se mueven los difuntos y los ancestros, a los cuales ayudan con plegarias y misas.

Las segundas, las procesiones de ánimas en pena,⁹⁹ como nos indicaron en la serranía del Alto Segura, terribles a menudo, anunciaban el óbito de aquel que las había visto o de algún vecino de la aldea; pero eran también capaces de arrastrar a los vivos tras ellas, en su espectral procesión.

⁹⁹ Imprescindible Lisón Tolosana, C. (1998). *La Santa Compañía. Fantasías reales, realidades fantásticas*. Madrid: Akal.

Esta suerte de «hueste antigua», ya la mencionaba Gonzalo de Berceo en el siglo XIII, en el último de los Milagros de Nuestra Señora, en el de Teófilo: «Donde moraba Teófilo en esa obispalía, había allí un judío en esa judería. Sabía él cosa mala de toda alevosía, que con la hueste antigua tenía su cofradía».¹⁰⁰ En efecto, Teófilo, desplazado del cargo de obispo, recurre a los sortilegios de un judío para obtenerlo. Para ello el judío lo saca de noche de la villa y lo conduce hasta una encrucijada y le indica que no se santigüe ante lo que verá: «Vio allí poco después venir muy grandes gentes, con ciriales en manos y con cirios ardientes, con su rey (el demonio) en el medio, feos, que no lucientes...».

El poema de Fernán González también recoge su existencia, cuando la exhausta tropa del noble castellano en campaña se compara con la hueste antigua: «Holgar no los dejaba ni estarse sosegados. Decían: no es tal vida sino para pecados, que andan de noche y de día y nunca están cansados; él parece Satán, nosotros sus criados (...). Los de la Hueste Antigua, a éstos semejamos, pues todas cosas cansan, y nunca nos cansamos».¹⁰¹

Nos centramos en las fuentes del siglo XIX. A finales de dicha centuria, Xesús Rodríguez describía así la Santa Compañía en Galicia:

«La compañía es la reunión de almas del Purgatorio para un fin determinado. A las doce de la noche se levantan los difuntos, salen en procesión por la puerta principal, una persona viva va delante con la cruz y el caldero de agua bendita, y no puede, bajo ningún pretexto, volver la cabeza. Cada difunto lleva una luz que no se ve, pero se percibe claramente el olor de la cera que arde. La comitiva tampoco se ve, pero se percibe el airecillo que produce su paso. El desgraciado director solo puede dispensarse de tan tétrico cometido, encontrando a otra persona y entregándole la cruz y el caldero, antes de que haga un círculo en la tierra, con lo cual queda libre de dirigir la compañía. Esta procesión suele terminar frente a la casa de un vecino, cuya muerte anuncian tirando piedras sobre su tejado».¹⁰²

Claudio Cuveiro, en su *Almanaque de Galicia* nos ofrece una descripción más pormenorizada, con alguna variante, de lo que se creía en el XIX sobre la Santa Compañía. Hemos de cederle la palabra extensamente:

«Así recorren los cementerios, las iglesias y todos los sitios en donde pueden ir reclutando acompañantes de este o del otro mundo. Pasa la noche y al despuntar los primeros albores del día, se disipa como por encanto el cortejo, y los vivos que lo habían acompañado suelen encontrarse sobre un árbol, en el tejado de un edificio o al borde una profunda sima. En su mano conservan todavía el hacha (antorcha) que les fue entregada al incorporarse a la procesión y al fijar sus ojos en ella ¡horror! Se encuentran con que, lo que hasta entonces habían creído hacha, es un hueso perteneciente a la pierna o al brazo de algún difunto».¹⁰³

¹⁰⁰ Gonzalo De Berceo. *Milagros de Nuestra Señora*. Madrid: Castalia (1967), vv. 721ss; 733ss.

¹⁰¹ *Poema de Fernán González*. Madrid: Castalia, 1967, vv. 340 ss.

¹⁰² Rodríguez López, X. (1910). *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*. Madrid (2ª ed.): imprenta de Ricardo Rojas. Edición facsímil de Maxtor (2001): Valladolid, 167ss. La primera edición es de 1895, con el título: *Ligeros apuntes sobre las supersticiones de Galicia*. Lugo: imprenta de El Regional.

¹⁰³ Cuveiro, C. (1865). *Almanaque de Galicia*. Lugo: Imprenta de Soto Freire, 68-69.

En esta descripción es indudable la íntima vinculación entre el vivo que actúa de guía y los difuntos que le siguen; y no solo por el hacha que arde e ilumina el tétrico camino de la santa compañía, ya que la vida del conductor fúnebre funesta va a ser. Claudio Cuveiro, en efecto, afirma que desde ese primer encuentro el campesino ya se ha unido al cortejo y debe guardar aquel hueso. Todas las noches, además, escuchaba unos «golpecitos» en el cabezal de su cama, los cuales le anunciaban la presencia de la compañía y le instaban a levantarse de la cama y a acompañar a las ánimas en su procesión. Si el campesino se resistía, los espectros le propinaban una paliza y luego le arrastraban y le obligaban a compartir su itinerario. Pero, de todos modos, su suerte era irremediable, porque el campesino, tras tantas salidas nocturnas, palidecía, enfermaba y se debilitaba, de tal suerte que los vecinos «comprenden que anda con la compañía». Luego, en dos o tres semanas, aquel infeliz moría.

El incansable G. Borrow, en su viaje por España entre 1836 y 1840, se encontró también con la creencia de la Estadea en Galicia, que solía aparecerse, según su asustado guía, en medio de una espesa niebla y manifestarse por medio de luces y gritos entre la bruma. Su guía temía encontrarse, camino de Finisterre, con «las almas de los muertos en el despoblado».¹⁰⁴

En suma, todos estos espíritus incorpóreos, de una forma u otra, habían eludido temporalmente su estancia en el cementerio y del purgatorio y eran capaces de deambular por aquí y por allá, merodeaban en el perímetro de las aldeas y anunciaban su presencia mediante sonidos, luminiscencias y movimientos de objetos inanimados. Pero también, y es lo importante, y pese a su invisibilidad, advertían de un próximo óbito de alguien de los vivientes de la aldea o población. Es notable, según versiones, la presencia junto a esa «compañía» de una persona viva, que actúa como singular guía, de lazarillo espectral. Como escribía Waldo A. Insúa (1856-1938), los muertos merodeaban «a la caza de algún malaventurado trasnochador a quien reclamar sufragios, plegarias y responsos para obtener misericordia en su vida de Purgatorio, o ayuda para trasponer las infranqueables puertas del Averno». Pero también, como hemos leído, se llevaban consigo al infortunado que les hacía de portacruz o que les abría el paso en su ruta con una vela encendida.

Los vivos con capacidad para vislumbrar las ánimas, lo eran por un infausto error, como nos desvela Aitor Freán: haber recibido los óleos de muerto en vez del agua del bautismo.¹⁰⁵ Es decir, desde el mismo instante de su alumbramiento espiritual, aquel niño fue adentrado en el ámbito de las tinieblas y se moverá siempre en un limes difuso, en el que convivirá con los difuntos y les servirá.

Es posible añadir algunos detalles más al mundo de la «compañía». Usaremos siempre los datos proporcionados por Lisón Tolosana¹⁰⁶ y María del Mar

¹⁰⁴ Borrow, G. (1993). *La Biblia en España*. Madrid: Alianza Editorial, 341 ss.

¹⁰⁵ Freán Campo, A. (2014). Persistencia en la tradición cultural del Noroeste peninsular: una explotación del imaginario de la muerte hacia el pasado. *Gallaecia*, 33, 159-188.

¹⁰⁶ Lisón Tolosana, C. (1998). *La Santa Compañía...* 70 ss; 126 ss.

Llinares.¹⁰⁷ Los difuntos, en realidad los vecinos muertos de la aldea, «salían de los cementerios», pero también de las iglesias, en procesión y de noche. Su misión esencial eran avisar con una visita una muerte muy próxima en el tiempo: «si no hay nadie que vaya a morir, no salen». Marchaban en fila, vestidas de blanco, con velas encendidas, pero también con faroles y hasta con campanillas, envueltas en un murmullo, en «una tunturullada», para avisar en la aldea, en la casa concreta, el próximo óbito de alguien de ese hogar. Solían visitar primero la iglesia, y portaban velas encendidas, a menudo y en realidad sus propios huesos de los dedos. El cortejo fúnebre podía incluso portar la caja o féretro del inminente usuario, ya que visitaban la puerta de la casa de aquella persona que ya estaba predestinada a morir. Incluso la compañía podía entrar en la habitación del moribundo y colocarse a los pies del lecho: «Visitaban al enfermo en la antesala de la muerte». Del mismo modo, la procesión de ánimas podía estar guiada por un vecino vivo, encargado de recoger y portar una pesada cruz de la iglesia de la parroquia, «porque en todas compañías tenía que andar una persona viva». Incluso podía asistir otro vecino más que transportaba un caldero con agua bendita; o un cirio encendido. Lógicamente, estos hombres y vecinos vivos nunca podían desvelar la persona o parroquiano del cual las ánimas presagiaban su muerte inminente. Y solo podían liberarse de esa condición de conductores de ánimas si eran hábiles y le traspasaban a otro la cruz o el cirio/hueso encendido. Por ello, como narra Lisón Tolosana, cuando algún vecino veía a la santa compañía en medio de la noche y del camino, para librarse de dicha condena, debía arrojarle humildemente al suelo y adoptar boca abajo la postura de cruz con sus brazos abiertos, añadiendo: «Yo ya tengo cruz». María del Mar Llinares recuerda también que, aunque no era posible rechazar el alimento ofrecido por las ánimas, sí era imprescindible no ingerir la comida, sino simular su consumo, ya que la comensalidad compartida implicaba la obligación del acompañamiento a la compañía. De todos modos, y pese al miedo y a la repulsión ante su presencia, era evidente que las ánimas oraban por los vivos y que los vivos rezaban y encargaban misas por los difuntos, con lo que se establecían verdaderos lazos de alianza y de ayuda mutua. Como muy bien expresaba María del Mar Llinares: «Los muertos necesitan de los vivos mientras su ubicación no es definitiva en el Cielo»; a su vez, los vivos esperan que los resucitados en la luz, tras cumplir con su estancia y pena en las brumas inciertas del más allá, «intercedan por ellos (por los vivos) cuando salgan del Purgatorio».

Es importante reseñar que Lisón Tolosana y los entrevistados por él en la antigua tierra de los suevos, distinguen perfectamente entre Santa Compañía, o difuntos que con su visita anuncian el óbito de alguien y que portan en su procesión signos

¹⁰⁷ Llinares, M. M. (1990). *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Madrid: Akal, 97ss.; 124 ss. Sin desdeñar otras aportaciones, como: Becoña Iglesias, E. (1980). *La santa compañía, el urco y los muertos*. A Coruña: Magoyg. Como artículos: Risco, V. (1946). La procesión de ánimas y las premoniciones de muerte. *RDTP*, II, 380-429.



Santa Compañía. Grafiti en la rúa Almirante Matos, Pontevedra. Autor: P. Lameiro

cristianos (estandarte, cruz, velas...), y «Estadea» o «Estantigua», cortejo de ánimas en pena que cuando aparece deambulando lo hace sin signos cristianos, a la vez que maltrata a las gentes vivas «a trastazos», o bien la arrastran consigo por veredas y zarzales, con «lucerío y balbordo (rumor de voces humanas y viento)».

Los presagios de muerte en la serranía del alto Segura, entre Albacete y Murcia, se podían obtener a partir de otros sistemas: a partir de los animales (manera singular de graznar los cuervos: «acarrascaos»; los «suspiros» de las lechuzas; los «maullidos como niños» de los gatos; mulos «que se ponían roncós»; los graznidos de las cornejas en los farallones de las montañas o bien un vuelo singular y extraño de los cuervos; gallinas, no gallos, que «cantaban durante la noche»...); o bien de las plantas (de los gamones en concreto); o de las cosas; o de ruidos y luces; o de los astros.¹⁰⁸

7.2. Los videntes y sus visiones

En las aldeas de la serranía del Alto Segura, entre Albacete y Murcia, vivían también vecinos capaces de captar la presencia inquietante de esas semejas y, por tanto, de avisar con tiempo al resto de los habitantes de la comunidad, bien para que prepararan sus almas ante su óbito cercano, bien para que mudaran su modo de vida. Estos «videntes» de Yeste y Nerpío, que veían a las «videnzas», eran capaces de percibir la presencia de las «sombras» de aquellos vecinos que iban a morir en fechas próximas; mas les estaba vedado anunciar premonitoriamente la defunción a los interesados que iban a entregar sus almas, ya que en caso de que desvelaran la visión,

¹⁰⁸ Jordán Montés, J. F. y De la Peña Ascencio, A. (1992). *Mentalidad y tradición...* 233ss.

serían golpeados y arañados por las ánimas del purgatorio. Lo único que se les permitía era indicar en una reunión de vecinos por cualquier motivo o tarea agropecuaria que antes de tal siembra o de tal cosecha alguien del grupo iba a fenecer. Estos videntes o «espirituistas» adquirirían tan peculiares facultades durante su bautismo, ya que si su padrino rezaba mal el credo, transmitía a su ahijado esa cualidad de predecir el óbito de las gentes.

En Hellín (Albacete), al Este de Yeste y Nerpio, en la transición de la serranía a la Meseta, se llamaba «barruntos» a los presagios funestos y «asomos» a las sensaciones que delataban un óbito próximo en el tiempo.¹⁰⁹

Este tipo de creencias en imágenes virtuales y duplicadas de la persona que iba a morir, no lo olvidemos, es universal. En Asturias era el «huercu» o sombra lo que anunciaba mediante su aparición la inminente defunción de alguien, ya sea de un vecino ajeno al hogar, de la familia o incluso del propio vidente. Constantino Cabal definía el *huercu* como «la apariencia de la persona sentenciada a muerte, que se echa por los caminos para servirles de aviso a cuantos tengan suficiente olfato».¹¹⁰

El asunto ha sido tratado también por otros investigadores en Galicia, como Fraguas,¹¹¹ quien menciona la existencia del «visionario», el que ve la «visión» de aquel vecino o familiar que va a morir en breve tiempo. Generalmente el que va a morir camina inmediatamente detrás del ataúd de la Santa Compañía; y además porta la vela más pequeña de todo el cortejo, en realidad un hueso de difunto. Fraguas analiza también la figura de las almas del Purgatorio y las llamadas Pedras das Almas en los atrios de las iglesias, así como los limosneros para recoger limosnas en beneficio de dichas almas todavía cautivas por sus pecados.

7.3. Los cruceiros

Pero es el ámbito de los cruceros en Galicia¹¹² el que se nos muestra como extremadamente importante, porque en aquellas cruces, emplazadas en caminos o puentes o en el límite entre parroquias, se producía otra importante intersección entre el mundo de los vivos y el mundo de los difuntos.¹¹³ Eran aquellos cruceros jalones de confluencia que rememoraban en los vivos la existencia de las ánimas y de los difun-

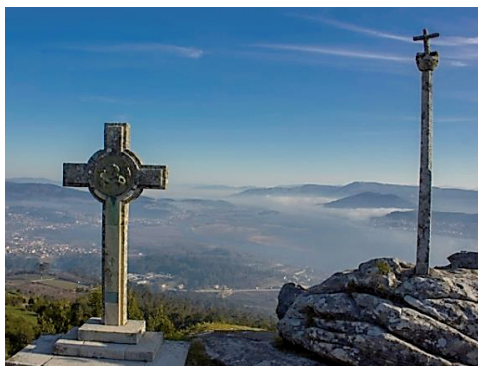
¹⁰⁹ Iniesta Villanueva, J. A. (2011). Ritos y creencias vinculados a la muerte en la tradición oral hellinera. *Zahora*, 27, 55-64, monográfico de Hellín.

¹¹⁰ Cabal, C. (1925). *La mitología asturiana. Los dioses de la muerte*. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo, 535s. Hemos consultado la edición facsímil de la editorial Maxtor, Valladolid, 2008.

¹¹¹ Fraguas y Fraguas, A. (1999). *La Galicia insólita. Tradiciones gallegas*. A Coruña: Cuadernos do Seminario de Sargadelos, 51, Edicions do Castro, 535s.

¹¹² Castelao, A. (1949). *As cruces do pedra na Galiza*. Buenos Aires: Nós. González Pérez, C. (2003). *Os cruceiros*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego.

¹¹³ Fernández De La Cigüña, N. (1997). *Cruces y cruceiros de ánimas de Galicia*. Asociación Galega para a Cultura e a Ecoloxía, colección Etnografía Galega, 5, 1. Fuentes Alende, J. (1997). Cruceiros y petos de ánimas en la provincia de Pontevedra. *Narria*, 77-78, 1-7.



Cruceiros gallegos. Fotografías proporcionadas por cortesía y gentileza del autor: Alberto Alonso de Dios.



tos y la necesidad de orar por la salvación de los familiares desaparecidos. A cambio de las plegarias de los todavía vivos, se obtenían en los cruceros curaciones de enfermedades. Pero también, como nos recuerda Clodio González,¹¹⁴ se enterraban a veces cerca de dichos cruceros a los niños que murieron sin haber recibido el bautismo. No era su función esencial, porque había otras, como solicitar las jóvenes mozas un novio, a cambio de depositar en el crucero sus trenzas; o bien demandar la recuperación de objetos perdidos en la casa o animales extraviados en la montaña, tras realizar un nudo en la imagen del crucero. Del mismo modo, el guía de la santa compañía, el que portaba la cruz, solía aparecer de nuevo vivo, tras su sueño espectral, junto a los cruceros, ya de mañana. Pero lo importante es resaltar ese vínculo entre ánimas del Purgatorio, niños muertos sin bautizar y familiares y padres vivos.

Era posible realizar bautizos prenatales en puentes con cruceros situados en medio de ellos, si se sospechaba que se presentaban dificultades en el parto, impetrandó además la salud y la supervivencia en el parto de aquel bebé que iba a ser alumbrado al poco tiempo. El simbolismo del puente como tránsito, la sacralidad luminosa de la cruz y el poder salutífero y regenerador del agua, se aunaban en un espléndido ritual en el que intervenían varios protagonistas.

Estas prácticas siempre fueron condenadas por las autoridades eclesiásticas. Recordemos el caso del obispo de Tuy, Anselmo Gómez de la Torre, en el año

¹¹⁴ González Pérez, C. (1993). Los cruceros de capillita. *Revista de Folklore*, 155, 147-151.

1719.¹¹⁵ El escandalizado y sorprendido obispo avisa a sus «arciprestes, abades, curas y vicarios» que él ha conocido noticias que le refieren que «algunas mujeres que han experimentado malos partos», hallándose encinta, o deseando alcanzar descendencia, acuden a un puente. Allí aguardaban a que transitara por su calzada el primer hombre o mujer que vieran. Entonces lo adoptaban como padrino, como «compadre», y le indicaban que les vertiera un poco de agua del río que discurría bajo el puente, «por la cabeza y el cuerpo». Así, aquellas mujeres entendían que «con esta diligencia han de conseguir y lograr buen parto y que el feto queda bautizado». El buen prelado rogaba luego a sus subordinados antes citados que averiguaran el paradero de esos niños bautizados clandestina y profanamente y que procedieran a su verdadero bautismo cristiano: «mandamos a dicho arcipreste, abades, curas y vicarios (...) que procuren inquirir, averiguar y examinar con la mayor aplicación y actividad que pudieren y pide la gravedad de este negocio, si acaso hay algún niño o niña que por este perjudicial abuso esté por bautizar legítimamente...». Por añadidura, este clero debía «amonestar y exhortar con la mayor eficacia que fuese posible a sus feligreses», durante las misas de los domingos, para que abandonasen dichas prácticas «por no solo ser de ningún provecho, sino muy perjudicial y dañoso para el alma y para el cuerpo». Los esfuerzos del casto varón Anselmo Gómez de la Torre no debieron servir de mucho, porque a mediados del mismo siglo XVIII, en 1747, otro alto prelado, el arzobispo de Santiago, Cayetano Gil Taboada, vuelve a condenar los mismos hechos, según recoge Xesús Taboada.¹¹⁶

En efecto, Fernando Alonso Romero,¹¹⁷ José Fuentes,¹¹⁸ con mucho detalle fruto de su trabajo de campo personal, y luego Milagros Torrado y Fernando Alonso¹¹⁹ nos describen los ritos de los bautizos ante un cruceiro, cuando la criatura todavía estaba en el útero y siempre para evitar complicaciones durante el parto, un aborto o una muerte prematura y que el niño quedara sin bautizar. Según los autores citados, y realizamos una síntesis cuyo mérito es de esos investigadores, las mujeres gallegas embarazadas, mas también las portuguesas, y que temían dichos partos con dificultades, se dirigían a caminos y puentes con cruceiros, a partir de las doce de la noche, preferiblemente un sábado, y mejor en luna llena o creciente, para que el primer desconocido que por ellos transitara, ya fuera hombre o mujer, bautizara al

¹¹⁵ El texto nos lo ofrece y comenta Bande Rodríguez, E. (1997). Religiosidad, creencias y prácticas vitales del campesinado gallego. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XLIV, 109, 301-324.

¹¹⁶ Taboada Chivite, X. (1976). *Los gallegos*. Madrid: Istmo, 191-193.

¹¹⁷ Alonso Romero, F. (2004). Mito y folklore como espacio limitáneo entre dos mundos. En *Lucundi acti labores: estudio en homenaje a Dulce Estafanía Álvarez*. Universidad de Santiago de Compostela, 469-482.

¹¹⁸ Fuentes Allende, J. (1988). El bautismo prenatal en a ponte do Ramo, Cuntis (Pontevedra). *Revista de Folklore*, 89, 164-167.

¹¹⁹ Torrado Crespón, M. y Alonso Romero, F. (2015). El rito propiciatorio de la fecundidad humana en el entorno del antiguo alcornocal de san Ramón de Bealo (Boiro, A Coruña), y otros testimonios de dendrolatría. *Anuario Brigantino*, 38, 91-110.

feto que se albergaba en el vientre de la madre, en un ritual de bautismo denominado «enxembramento» (entendido como la acción de verter agua de socorro al recién nacido).

La futura madre era acompañada por sus familiares, desde su casa hasta el puente, sin mediar palabra alguna entre ellos. Dos de ellos custodiaban los extremos del puente, para evitar que por allí se colara algún animal y desbaratara el rito. Cuando llegaba por azar el primer viajero, se le detenía y solicitaba que participara en la ceremonia.

Si el nocturno caminante aceptaba, se convertía en «padrino» o en «madrina» y ambos, la mujer encinta y el transeúnte ocasional, bajaban hasta la orilla del río; el viajero recogía agua con una jarra o con las manos y la abocaba sobre la cabeza, los senos, el vientre y el mismo sexo de la futura madre, sin ningún tipo de embozo o reparo, mientras recitaba: «Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (sin añadir nunca el «amén»). El remedo de bautismo, con fórmulas establecidas por la tradición oral y que reiteraban el bautismo de Cristo en el Jordán, se podía realizar también en medio del puente, junto al crucero donde se congregaban las ánimas. Fraga Liste añade que en ocasiones el viajero podía depositar sal en la lengua de la preñada.¹²⁰ Al niño incluso se le imponía ya un nombre, generalmente elegido por el padrino o la madrina.

No se descartaba luego de la ceremonia una cena en el mismo puente, a modo de convite, a la que eran invitados otros vecinos y familiares. Concluida, se arrojaban por el pretil, puestos de espaldas los felices comensales, los restos de los alimentos, el mantel, los cubiertos y la vajilla, acaso como una ofrenda a las mismas aguas benefactoras o a las ánimas que habían permanecido en silencio, pero en realidad como testigos. Y esto es algo que nosotros deseamos destacar.

A su vez, José Fuentes resalta una consideración antropológica muy interesante e importante: el bautismo prenatal sobre el puente y junto al crucero iniciaba «entre las familias alejadas y desconocidas hasta esa fecha, unos estrechos lazos, no solo de amistad, sino incluso de familiaridad duradera».

8. SEÑALES DE LUTO EN EL CAMPO O EN LA CASA: ZAGUÁN DEL CEMENTERIO

Sin constituir un camposanto, determinados parajes o puntos concretos del paisaje se convertían en espacios funerarios cuando se había producido una muerte accidental o criminal en ellos. La muerte por accidente o por violencia amenazaba con transformar aquel sitio concreto en un espacio peligroso, ya que el alma del difunto podía aparecerse y reclamar cumplimiento de una promesa suya no realizada en vida; o bien venganza de sangre y honor por haber sido asesinado. Solo entonces reposaría en paz.

¹²⁰ Fraga Liste, E. (1996). Costumbres heterodoxas en Galicia. Conferencia pronunciada el 10 de mayo de 1986 en el coloquio de Toulouse de la EAPE.



Amilladoiro gallego. Fotografía cortesía de su autor: Alberto Alonso de Dios

Por ello, en aquellos sitios se realizaban una suerte de ritos profilácticos. Uno de ellos era arrojar o depositar una piedra en el punto concreto del fallecimiento y rezar un padre-nuestro, a la vez que el transeúnte se persignaba, de tal suerte que era posible que se conformara espontáneamente, por acumulación durante años, un diminuto túmulo funerario.¹²¹ Era evidente que el cuerpo del muerto no reposaba allí; pero sí residía su ente personal. En Galicia, estas acumulaciones de guijarros reciben el nombre de amilladoiros.¹²²

Otro rito frecuente en la serranía del Alto Segura, recogido por nosotros, era trenzar un nudo con las hojas del esparto o en las ramas de las retamas. El nudo, sin duda, constituía una oclusión simbólica y un impedimento para que se abriera cualquier ventana hacia el mundo de la oscuridad o para impedir que el fallecido por muerte violenta regresara y se vengara de cualquier transeúnte que caminara en el espacio del crimen, del suicidio o del accidente fortuito. Así se recoge por Burcardo, obispo de Worms, a principios del siglo XI en el Sacro Imperio, quien describe la costumbre de las gentes sencillas de realizar nudos para proteger haciendas y ganados.¹²³

¹²¹ Obligada la consulta sobre los cultos a las rocas y piedras: Almagro-Gorbea, M. y Gari Lacruz, A. (2017). *Sacra saxa*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca (25-27 de noviembre de 2016).

¹²² Fraguas y Fraguas, A. (1999). *La Galicia insólita...* 62.

¹²³ *Decretorum libri XX* (PL 140, 960-976, 4 y 16. Citado por Oronzo Giordano. (1983). *Religiosidad popular...* 263ss. En dicha fuente literaria se habla, por ejemplo, de realizar nudos en los cinturones de los muertos para aajar a un enemigo. Oronzo Giordano cita también a Marculfo, abad del siglo VI, en tierra de los francos, quien denuncia el temor que los campesinos demostraban ante las ligaduras maléficas contra casas, campos, ganados o personas (*Formulae veteres*, PL 87, 943-944).

Junto al nudo era posible añadir una crucecita realizada con ramitas de romero, arbusto milagroso según las leyendas de tradición cristiana, vinculado siempre a la protección de la Virgen María.¹²⁴ También valía la de oloroso tomillo.

Si eso ocurría en medio del campo, en las huertas o en parajes de montañas, en el interior de las casas y de las habitaciones, donde se había producido la defunción, también se requería una protección que asegurara la tranquilidad de sus moradores todavía vivos, familiares del fallecido. Así, en Hellín era usual antiguamente colocar unas tijeras abiertas sobre el pecho del moribundo o del muerto. Al colocar las tijeras en forma de cruz se creaba un signo profiláctico, cuyo poder era incrementado por el propio metal, el hierro. Además se cubrían todos los espejos que hubiera en la casa, escasos en aquellos tiempos, con el fin de evitar la entrada de seres malignos al hogar que molestaran a los deudos congregados o que obstaculizaran el vuelo del alma hacia el Paraíso.

El investigador José Antonio Iniesta Villanueva entrevistó en Hellín a una curandera, la señora Concepción López Moreno, quien le indicó que cuando era llamada para asistir a un moribundo en su lecho, ella se colocaba a los pies de la cama, golpeaba violentamente el suelo con la planta del pie y exclamaba: «¡Apártate, Satanás, que en esta alma no llevas parte tú». A continuación procedía a recitar una extraña oración, la de las Palabras Retornadas, de la cual nosotros hemos recogido diferentes variantes en Yeste y en Nerpio.¹²⁵ Concluido el rezo, la curandera se persignaba y ejecutaba cien cruces con su mano derecha.

Todos esos sistemas permitían conjurar el miedo de los vecinos y el peligro de las apariciones de las ánimas.

9. LOS CENOTAFIOS DE HÉROES Y AMADOS: EL ÚLTIMO HÁLITO DE VIDA

Cuando estudiamos la etnografía del mundo rural del río Mundo, hallamos varios cenotafios dedicados a personajes locales, ilustres y urbanos¹²⁶ o sencillos campesinos, siempre añorados por las familias.¹²⁷

¹²⁴ Jordán Montés, J. F. y Pérez Blesa, J. (2005). Albórbolas en los toros, kerkur en los parajes malditos y teofagias lunares. Etnografía en Ayna, Liétor y Elche de la Sierra. *Al-Basit*, 49, 207-256.

¹²⁵ No nos es posible aquí comentar la extensa oración por cuestión de espacio físico. Ver trabajos antiguos: Aurelio Macedonio, E. (1930). Origen oriental y desarrollo histórico del cuento de las doce palabras retornadas. *Revista de Filología Española*, XVII, 4, 390. Bouza-Brey Trillo, F. (1936). Un conto oriental na Galiza. As versións galegas das palabras retornadas. Porto: Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropología e Etnología, VIII. Díaz Viana, L. (1980). Las Doce palabras: Romance y Leyenda. *Revista de Folklore*, año 0, 1980. Y uno reciente: Ortega Madrid, J. (2013). Las doce palabras santas: una cita en el campo de Cartagena. *Murgetana*, 128, 93-102.

¹²⁶ Jordán Montés, J. F. y Pérez Blesa, J. (2005). Albórbolas en los toros... 207-256. Se describen y valoran etnográficamente varios cenotafios: el del arcipreste Mamerto Carchano y Carchano, ajusticiado en Elche de la Sierra en el verano de 1936; o el del sacerdote Fortunato Arias, ajusticiado en Hellín por los mismos días, etc.

¹²⁷ Iniesta Villanueva, J. A. y Jordán Montés, J. F. (1986). Monumentos menores y costumbres de su entorno (Hellín). *Zahora*, 10, 35-43. Jordán Montés, J. F. (1998). Los viejos panteones, mausoleos y cenotafios

El tema de los cenotafios que declaran topográficamente un sitio donde se produjo el óbito de alguien por enfermedad, accidente, acción bélica o asesinato, o que incardinan ese fallecimiento en el recuerdo de las gentes, es muy interesante en el ámbito de la antropología.¹²⁸ Primero porque delata la emancipación espiritual de las gentes, sencillas o ilustradas, respecto a la autoridad eclesiástica, ya sea por la evocación de los soldados desconocidos o por un rey; por un campesino o por un latifundista. Segundo porque constituyen espacios públicos ajenos al cementerio, no anexos, donde es posible también perpetuar la memoria de los antepasados, ya fueran amigos, familiares, héroes...

Además, la emotividad, la añoranza de la persona amada, el deseo de un recuerdo indeleble, convierten al paraje en un espacio sagrado que posiblemente no contiene el cuerpo, el cadáver del fallecido, pero que alberga lo trascendente del ser humano: la memoria de su existencia.

Esta creencia en la inmanencia de los espacios singularizados por una muerte trágica especialmente sentida por una familia, nos lo describió magistralmente Miguel Delibes en su libro *Viejas historias de Castilla La Vieja*, escrito en 1964.¹²⁹ El escritor nos narra la penosa muerte a puñaladas sufrida por la joven Sisinia a manos de un psicópata violador y cómo el sacerdote y las gentes sencillas levantan un improvisado cenotafio, donde comienzan a producirse pequeños milagros y al que las gentes acuden para invocar y rezar a la mártir. Reproducimos lo esencial de la cita y la comentamos por su interés:

«Al día siguiente (del crimen) donde la tierra calcárea estaba empapada de sangre, don Justo del Espíritu Santo levantó una cruz de palo e improvisó una ceremonia en la que se congregó todo el pueblo con trajes domingueros y los niños y las niñas vestidos de primera comunión. Don Justo del Espíritu Santo asistió revestido y, con voz tomada por la emoción, habló de la mártir Sisinia y de lo grato que era al Altísimo el sacrificio de la pureza (...). Un mes más tarde brotaron en torno de la cruz de palo unas florecitas amarillas y Don Justo del Espíritu Santo

del cementerio y campo de Hellín (Albacete). Sus programas iconográficos y artísticos. *Imafronte*, 12-13, 163-178. Se describe el cenotafio turriorme de Navas de Leza (Agra) dedicado a una esposa de una familia de terratenientes de Hellín, la de Ricardo Mateo-Guerrero Galera, muerta de cólera en 1834. Su hijo Ricardo, capitán de infantería, le dedicó un monumento funerario a su madre en 1884, y redactó un interesante *Proyecto de Ordenanzas de campo y huerta del término municipal de la villa de Hellín, y reseña histórica de dicha villa*, Hellín, Tipografía de José María de Paredes, 1883.

¹²⁸ Por ejemplo: Becker, A. (1988), *Les monuments aux morts, mémoire de la Grande Guerre*. París: Errance. Salazar Fernández, R. M.³. (1993). El grabado y las arquitecturas efímeras. Cinco ejemplos de cenotafios sevillanos del siglo XVIII. *Laboratorio de artes*, 5, Sevilla, 73-100. Soto Caba, V. (1994). Renovación y ocaso de un género: cenotafios reales y tumbas de héroes en el Madrid del siglo XIX. En *Madrid en el contexto de los hispánicos desde la época de los descubrimientos*, tomo II, Universidad Complutense de Madrid, 1237-1248. Pérez De Tudela, A. (2012). El Cenotafio de Carlos V en la Basílica de El Escorial. En Stephan F. Schröder (ed.). *Leone y Pompeo Leoni*. Museo Nacional del Prado (octubre de 2011), Turnhout, Brepols, 132-148. Mosse, G. L. (2016). *Soldados caídos. La transformación de la memoria de las guerras mundiales*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza. Cardozo, M. (2018). Eres el héroe que no morirá jamás: El Soldado Desconocido: política y memoria de la Gran Guerra en Italia. *Avances del Cesor*, 15, n. 18, 83-107.

¹²⁹ Hemos consultado la edición de Alianza Editorial, Madrid, cuarta edición, 1976, 54-55.

atribuyó el hecho a inspiración divina y cuando el Antonio le hizo ver que eran las quitamiedos que aparecen en las eras cuando finaliza el verano, se irritó con él y le llamó ateo y renegado. Y con estas cosas, el lugar comenzó a atraer a las gentes y todo el que necesitaba algo se llegaba a la cruz de palo y se lo pedía a la Sisinia (...) con la mayor confianza (...). Y por el día los vecinos la llevaban flores y por las noches le encendían candelitas de aceite metidas en fanales para que el matacabras no apagase la llama».

Como se observa, la fuerza de convicción del prelado y la fe profunda de las gentes convierten el cenotafio de la joven en lugar de congregación y de peregrinaje; y a Sisinia se le comienzan a atribuir determinadas intervenciones milagrosas que se describen en el capítulo 9 del citado librito de Miguel Delibes. Lo sagrado del evento se manifiesta por la ceremonia, las vestimentas de los fieles, la oratoria, el convencimiento del poder taumatúrgico del monumento funerario, la floración espontánea y virginal de la cruz, etc.

10. CONCLUSIONES

Alejamiento de la muerte (tanatorios; hospitales; residencias de ancianos); silencio ante el óbito (omisión de preguntas indiscretas en las relaciones sociales); trivialización de la muerte (juegos suicidas de conductores; actividades deportivas agresivas; retos juveniles en el límite de la resistencia física y psíquica; juegos mortales de rol; crímenes por diversión); festejos que infunden miedo en juegos banales ante los difuntos (Halloween); negación de lo espiritual en el ser humano... Todo son rasgos de las sociedades urbanas, tecnológicas, robotizadas e informatizadas del presente. Pero todo, a la vez, refleja el miedo de nuestra especie ante las insobornables Parcas y sus lábiles hilos. Y las reacciones son lógicas y ambivalentes: por un extremo aproximación al peligro que se teme; por el contrario alejamiento, negación y ocultación del mismo peligro.

Pero las sociedades campesinas del mundo mediterráneo o atlántico, en su milenaria sabiduría, idearon y crearon unos sistemas, centrados, de creencias, gestos y actitudes que permitieron aliviar las tensiones emocionales (alegría y júbilo ritualizados en el duelo; planideras; pésames; períodos de duelo...), facilitar el tránsito hacia el más allá (videntes y sus videnzas; acabadoras; saludadores). Y, siempre, sin olvidar a los que más amaron (pinturas; fotografías; epitafios; altares; cenotafios; cruceiros... Visitas). No negaban la muerte, sino que la admitían y la recordaban como compañera inevitable de la existencia espartana en la que vivían; pero tampoco jugaban infantilmente con ella, ni la llamaban con lances absurdos de sociedades hedonistas y ahítas de riqueza y recursos.

Podríamos pensar hoy como crueldad los antiguos homicidios de piedad de los saludadores españoles, o como salvaje la eutanasia para resolver o mitigar situaciones de pobreza en Cerdeña. Pero habría que observar si antropológicamente nos escandalizamos ante el abandono y olvido intencionado, hoy, de los ancianos, e incluso ante su maltrato en determinadas residencias, porque la hipocresía muestra numerosos rostros.

Las sociedades campesinas tradicionales añadieron a su experiencia vital las visitas mutuas entre vivos y muertos, en perfecta cortesía y sintonía. Y nunca olvidaron la posible intervención milagrosa para rescatar las almas de sus bebés del limbo, al que habían sido injustamente enviados por gentes sin hijos (santuarios marianos de resurrección pasajera; fuentes y ríos curativos; océanos y mares que regeneran; rocas que protegen; cruces que acogen...). Los «antiguos» sabían de lo irreversible. Y lo respetaban; no lo temían. Sus ritos, oraciones y limosnas no eran argucias ni elixires de eterna juventud; constituían bálsamos para alcanzar la ambrosía de la eternidad.

