

# REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA

## CULTURAS FUNERARIAS EUROPEAS

EUROPEAN FUNERAL CULTURES

EUROPÄISCHE FRIEDHOFSKULTUREN

Klaus Schriewer

Pedro Martínez Caverro (coord.)



Nº 26 · 2019

UNIVERSIDAD DE  
MURCIA





# REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA



# REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA

CULTURAS FUNERARIAS EUROPEAS

EUROPEAN FUNERAL CULTURES

EUROPÄISCHE FRIEDHOFSKULTUREN

*Klaus Schriewer*

*Pedro Martínez Caveró (coord.)*

UNIVERSIDAD DE  
MURCIA

N.º 26 (2019) · ISSN: 1135-691X (IMP.) · 1989-6204 (ELEC.)

# REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA

Fundada en 1994. Periodicidad anual.  
Número 26 (2019)

Revista científica de carácter internacional. Editada por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia y la Sociedad Murciana de Antropología (SOMA)

## Dirección

Pedro Martínez Cavero (Universidad de Murcia) • Klaus Schriewer (Universidad de Murcia).

## Secretario

Domingo Beltrán Corbalán (Universidad de Murcia).

## Consejo de Redacción

Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Juan Francisco Jordán Montés (*Instituto de Estudios Albacetenses*), José Antonio Molina Gómez (*Universidad de Murcia*), José Antonio Melgares Guerrero (*Cronista Oficial de la Región de Murcia*).

## Consejo Asesor

Xaverio Ballester (*Universidad de Valencia*), Karl Braun (*Universität Marburg*), Juan Cánovas Mulero (*Real Academia Alfonso X el Sabio*), Gregorio Castejón Porcel (*Universidad de Alicante*), Mercedes del Cura González (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Juan Antonio Flores Martos (Universidad de Castilla-La Mancha), Modesto García Jiménez (*UCAM*), María Magdalena Garrido Caballero (*Universidad de Murcia*), Walter Leimgruber (*Universität Basel*), Damián Omar Martínez (*Eberhard Karls Universität Tübingen*), Niels Jul Nielsen (*Universität København*), Manuel Nicolás Meseguer (*Universidad de Murcia*), José Palacios Ramírez (*UCAM*), José Manuel Pedrosa (*Universidad de Alcalá*), Juan Ignacio Rico Becerra (*Universidad de Murcia*), Anselmo Sánchez Ferra (*SOMA*), Christiane Schwab (*Ludwig-Maximilians-Universität München*), Sol Tarrés Chamorro (*Universidad de Huelva*), Emilio del Carmelo Tomás Loba (*SOMA*).

© Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia

Colabora: Fundación Cajamurcia

Ilustración de cubierta: Panteón Erades del cementerio Nuestro Padre Jesús de Murcia. Fotografía PMC.

ISSN electrónico: 1989-6204

ISSN impreso: 1135-691X

Depósito legal: MU 1669-1995

Fotocomposición: Mar de Culturas

Edición web: <http://revistas.um.es/rmu>

La correspondencia de carácter científico se dirigirá a: [pmcavero@um.es](mailto:pmcavero@um.es)

Las normas editoriales pueden consultarse en el sitio web de la Universidad de Murcia.

URL: <http://revistas.um.es/rmu>

El apoyo de la Comisión Europea para la producción de esta publicación no constituye una aprobación del contenido, el cual refleja únicamente las opiniones de los autores, y la Comisión no se hace responsable del uso que pueda hacerse de la información contenida en la misma.

# ÍNDICE

## Presentación

Culturas funerarias europeas.....	9
-----------------------------------	---

*Klaus SCHRIEWER, Pedro MARTÍNEZ CAVERO*

## Artículos

La cultura europea de los cementerios: pasado y presente.....	17
---------------------------------------------------------------	----

*Norbert FISCHER*

Secularidad y espacios de enterramiento en la Inglaterra del siglo XIX.....	33
-----------------------------------------------------------------------------	----

*Julie RUGG*

Contar la historia a través del cementerio: el comerciante Tomás Erades. El método biográfico-histórico en Antropología.....	55
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

*Klaus SCHRIEWER · Pedro MARTÍNEZ CAVERO*

Estudio iconográfico del panteón de las familias Erades-Navarro en el cementerio de Nuestro Padre Jesús de Murcia.....	77
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

*M<sup>a</sup> Dolores PALAZÓN BOTELLA · José Antonio MOLINA GÓMEZ*

Una mirada al futuro próximo en la transformación de los cementerios desde la perspectiva de la Arquitectura Emocional.....	95
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

*Mónica MARTÍNEZ VICENTE*

En el limbo: los no cementerios; en el limbo: los no duelos. Bebés, suicidas y accidentados con muerte en la mentalidad tradicional rural española.....	111
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

*Juan Francisco JORDÁN MONTÉS · Aurora JORDÁN DE LA PEÑA*

Sacralidad y singularidad de los espacios de enterramiento en Totana (Murcia) a partir del siglo XVI. El cementerio municipal de Nuestra Señora del Carmen <i>Juan CÁNOVAS MULERO</i>	173
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

**Miscelánea**

La emergencia de las fábricas de moler en la Vega Alta del Segura..... <i>Juan Carlos TRIGUEROS MOLINA · Rubén ALCARAZ PÉREZ · Víctor YELO LÓPEZ</i>	191
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

**Reseñas**

CAMPILLO MESEGUER, A., GUILLÉN LORENTE, C. & CAYUELA SÁNCHEZ, S. (eds.): <i>Las (in)seguridades de Europa: una perspectiva crítica</i> ..... <i>María Dolores ORTIZ VIDAL</i>	215
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Tomás Loba, EMILIO DEL CARMELO: <i>Introducción a la poesía popular repentinizada o trovo en el Sureste español</i> ..... <i>José SÁNCHEZ CONESA</i>	219
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

JORDÁN MONTÉS, Juan & DE LA PEÑA ASECIO, Aurora: <i>Sierra, llanura y río. Oficios en la serranía de los ríos Segura y Mundo y otras vivencias en el bosque y en la montaña</i> ..... <i>Klaus SCHRIEWER</i>	223
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## PRESENTACIÓN

### CULTURAS FUNERARIAS EUROPEAS

### EUROPEAN FUNERAL CULTURES

### EUROPÄISCHE FRIEDHOFSKULTUREN

Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu/406241>

Desde 2015, la Sociedad Murciana de Antropología (SOMA), en colaboración con el Ayuntamiento de Murcia, está desarrollando el proyecto «Culturas funerarias», cuyo principal objetivo es fomentar los valores patrimoniales, culturales e históricos de la cultura funeraria. Partimos de la hipótesis de que el cementerio es un lugar privilegiado para contar la historia y los procesos socioculturales que experimenta cualquier sociedad.

En el caso de SOMA, el lugar concreto de esta labor es el cementerio municipal de la ciudad de Murcia, Nuestro Padre Jesús, aunque nuestros objetivos no se limitan sólo a este camposanto. Las actividades realizadas en el proyecto «Culturas funerarias» se reparten en diferentes ámbitos. Por un lado, se están elaborando guías de visita temáticas que se publican anualmente. Por otro, se ofrecen visitas guiadas en el recinto.

Las guías de visita son fruto de un proyecto de innovación docente que se lleva a cabo en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, y consiste en un estudio e investigación por parte de los estudiantes, cuyo producto son doce biografías anuales que se presentan en cada guía de visita y que aportan ciertos elementos o una nueva perspectiva en el relato de la historia de Murcia. Entre 2016 y 2019 hemos publicado cuatro guías de visita, por lo que se puede considerar que el proyecto está consolidado. Los cuatro números tratan sobre escritores y artistas, élites del siglo XIX, mujeres en la memoria y protagonistas del progreso.

Además, y este elemento es la base del presente número de la *Revista Murciana de Antropología*, en el mes de octubre de 2018 se organizó un Simposio internacional titulado «Culturas funerarias europeas». Una parte de las conferencias presentadas durante este simposio forman el punto de partida de los artículos que aquí presentamos.

Comienza este número con el artículo titulado *La cultura europea de los cementerios: pasado y presente*, del etnólogo e historiador alemán Norbert Fischer, de la Universidad de Hamburgo, que presenta un recorrido por las transformaciones más importante en el ámbito de la cultura funeraria europea desde la Edad Media hasta la actualidad.

La siguiente aportación la firma Julie Rugg, investigadora en el Centre for Housing Policy de la Universidad de York (Reino Unido). En su trabajo, *Secularidad y espacios de enterramiento en la Inglaterra del siglo XIX*, reflexiona sobre el cementerio como objeto de tensión y conflicto entre la Iglesia Anglicana y varias confesiones de disidencia protestante en el Reino Unido durante el siglo XIX. Con ello ofrece una aportación hasta ahora no tratada en la bibliografía española.

El tercer artículo, escrito por Klaus Schriewer y Pedro Martínez Caveró, versa sobre las posibilidades de la investigación biográfica a la hora de analizar los procesos socioculturales del pasado. Como ejemplo de su análisis, se ha elegido el caso del comerciante y prestamista murciano Tomás Erades, promotor de uno de los más destacados panteones del cementerio municipal.

Es una coincidencia afortunada que la siguiente aportación, el artículo de M. Dolores Palazón Botella y José Antonio Molina Gómez, presente un estudio iconográfico sobre el citado panteón, mandado levantar por el comerciante Tomás Erades. Los dos artículos se complementan y conforman una visión más completa de la vida y la época de este importante personaje de la oligarquía murciana de finales del siglo XIX.

Con la aportación *Una mirada al futuro próximo en la transformación de los cementerios desde la perspectiva de la arquitectura emocional*, firmado por la arquitecta Mónica Martínez Vicente, ofrecemos una visión interdisciplinar que en la actualidad se abre desde el ámbito de la arquitectura funeraria. Se trata de una propuesta que pretende mejorar el diseño y la configuración de los cementerios, teniendo en cuenta las ideas de la arquitectura emocional.

A continuación, Juan F. Jordán Montés nos ofrece un amplio artículo titulado *En el limbo: los no cementerios; en el limbo: los no duelos. Bebés, suicidas y accidentados con muerte en la mentalidad tradicional rural española*. Se trata de un extenso y muy documentado trabajo sobre aquellos que son excluidos del cementerio y sobre los lugares alternativos de enterramiento (los no cementerios). El artículo aborda las creencias tradicionales del mundo rural sobre el destino de los niños que mueren sin bautizar, suicidas, abortos, ritos de eutanasia, presagios, sepelios a escondidas, etcétera, es decir, todo un mundo liminar, incluidas las visitas mutuas entre vivos y muertos, que no encuentra un acomodo normalizado en nuestros cementerios actuales. El autor recoge un mundo de rituales y creencias, alejado de nuestras sociedades urbanas, y que en la sociedad tradicional campesina servían para aliviar las tensiones del duelo y del tránsito al más allá.

Por último, el artículo de Juan Cánovas Mulero, *Sacralidad y singularidad de los espacios de enterramiento en Totana (Murcia) a partir del siglo XVI. El cementerio municipal de El Carmen*, es un estudio de las iniciativas y tensiones que generó la elección

## PRESENTACIÓN

de los distintos espacios de enterramiento en el municipio de Totana, desde el siglo XIX hasta la actualidad. El trabajo sirve de modelo a lo que ha sido la evolución habitual en muchas localidades españolas desde las disposiciones de Carlos III, en las que se decretó la prohibición del enterramiento en el interior de los templos, y cómo las autoridades locales han intentado dar soluciones, a menudo parciales. En el caso de Totana finalmente se plasmó en el cementerio municipal de Nuestra Señora del Carmen, un proyecto historicista diseñado por el arquitecto Justo Millán Espinosa.

El mundo funerario que abordamos en el presente volumen tendrá su continuidad en el próximo número de *Revista Murciana de Antropología*. Estamos preparando un nuevo simposio y contamos con la colaboración de numerosos investigadores y especialistas, fruto de la colaboración entre SOMA, el CEEUM (Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Murcia) y de las autoridades municipales murcianas. Esperamos contribuir con este número a valorar y recuperar los valores históricos y antropológicos que atesoran los cementerios y, en particular, el cementerio municipal. No obstante, nuestro proyecto es mucho más ambicioso y en él pretendemos analizar cómo el mundo funerario refleja los valores de la sociedad europea en cada momento, así como entender qué representa en la sociedad actual. Además de reconocer su valor como patrimonio cultural, el cementerio es un espacio no sólo histórico o artístico, sino también una fuente de experiencia emocionales, un universo de símbolos y un reflejo de la evolución y de la continuidad social.

Este número de *Revista Murciana de Antropología* forma parte del proyecto europeo «Aspectos culturales de la integración europea», que se lleva a cabo en el marco de la Cátedra Jean Monnet, cuyo titular es Klaus Schriewer, y que ha sido otorgada a la Universidad de Murcia para el periodo 2019-2022.

Klaus Schriewer  
Pedro Martínez Caveró  
Universidad de Murcia



Firma del convenio de colaboración entre el Excmo. Ayuntamiento de Murcia y la Sociedad Murciana de Antropología (SOMA) para el desarrollo de estudios sobre la historia cultural del cementerio municipal Nuestro Padre Jesús. (6 de junio de 2017).

Eduardo González Martínez-Lacuesta (Jefe de Servicio de Sanidad del Ayuntamiento de Murcia), Felipe Coello Fariña (Concejal de Deportes y Salud), José Ballesta Germán (Alcalde de Murcia), Klaus Schriewer (Catedrático de Antropología de la Universidad de Murcia) y Pedro Martínez Caveró (Profesor de Antropología de la Universidad de Murcia y Presidente de SOMA).

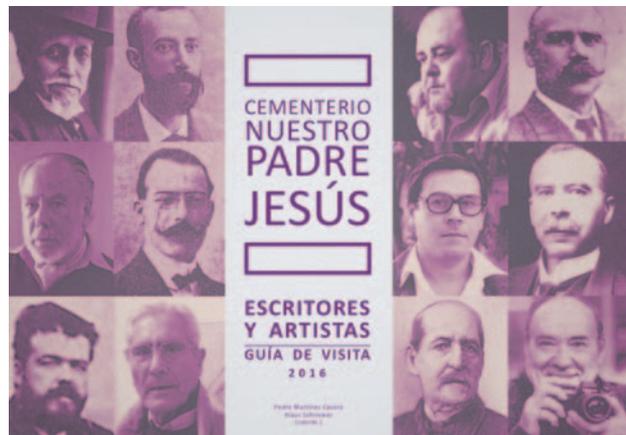


2018. Simposio internacional Culturas funerarias en Europa.

## PRESENTACIÓN



2015. El cementerio como bien cultural.



2016. Escritores y artistas.



2017. Élités del siglo XIX.



2018. Mujeres murcianas en el recuerdo.



2019. Protagonistas del progreso.

## ARTÍCULOS



## LA CULTURA EUROPEA DE LOS CEMENTERIOS: PASADO Y PRESENTE

### THE EUROPEAN CULTURE OF CEMETERIES: PAST AND PRESENT

Norbert Fischer \*

Recibido: 05/08/2019 • Aceptado: 13/12/2019  
Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu/389911>

#### Resumen

El artículo ofrece una visión general de la cultura del cementerio europeo desde la Edad Media y de los cambios que ha experimentado este lugar central de la memoria. Los dos primeros puntos tratan sobre el enterramiento en el interior de las iglesias en la Edad Moderna y la reubicación de los cementerios extramuros. El tercer punto describe el movimiento de los cementerios tipo parque en el siglo XIX. En la siguiente sección, se discute la cultura de la tumba burguesa de esta época. El punto cinco está dedicado a la cremación y se profundiza sobre el entierro de las cenizas. En el punto seis se examina la exterritorialización actual utilizando el ejemplo de los entierros naturales. Finalmente, el punto séptimo describe las nuevas tendencias en la cultura del cementerio.

#### Palabras Clave

Cementerio, tumba, cultura funeraria, incineración, entierro de cenizas, entierro natural, memoria.

#### Abstract

The article offers an overview of the culture of the European cemetery since the Middle Ages and the changes that this central place of memory has undergone. The first two points are about the burial inside of the churches in the Modern Age and the relocation of the cemeteries outside the walls. The third point describes the movement of park-type cemeteries in the 19th century. In the next section, the culture of the bourgeois tomb of this era is discussed. Point five is devoted to cremation and deals in depth with the burial of ashes. In point six the current exterritorialization is examined using the example of natural burials. Finally, the seventh point describes the new trends in cemetery culture.

#### Key words

Cemetery, grave, funeral culture, cremation, burial of ashes, natural burial, memory.

---

\* Universidad de Hamburgo. Email: [norbertfischer@t-online.de](mailto:norbertfischer@t-online.de). El texto de este artículo se basa, si no hay otras indicaciones, en: N. Fischer (2001), *Geschichte des Todes in der Neuzeit*; y (1996), *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine socialgeschichte der Friedhöfe seit dem 18. Jahrhundert*. Traducción: Ana Ruiz Álvarez.

## 1. INTRODUCCIÓN

Durante siglos los cementerios han sido lugares fundamentales de la cultura del luto. Son el escenario de rituales en el lugar concreto del enterramiento. Además, tienen un alto significado simbólico, puesto que los cementerios son lugares de la memoria. La tumba comunicaba la identidad social incluso después de la muerte. Los monumentos funerarios, el cuidado y la ornamentación de las tumbas con elementos vegetales y las visitas se dan dentro de un marco establecido. Estas tradiciones presuponían que los parientes del difunto, es decir, la familia, solía mantener su residencia en el entorno durante varias generaciones.

Así pues, la cultura de los cementerios puede verse como un «paisaje inmaterial de la memoria» que da cuenta de los cambios culturales, sociales e históricos (Fischer, 2016). La cultura de los cementerios nos habla acerca de las tradiciones funerarias y del luto en distintas épocas: qué patrones se desarrollaban dentro de cada sociedad y qué relación guardaban con esta. La cultura de los cementerios preserva biografías, mentalidades, religiones y creencias, estructuras sociales, relaciones de género y, por último, las no menos importantes particularidades locales y regionales. Por ello, la cultura de los cementerios puede interpretarse como la historia de un espacio que con el tiempo ha sido reinterpretado una y otra vez en función del contexto histórico y social. Los cementerios se han convertido en una especie de tesoro oculto de la cultura y la sociedad.

Los cementerios y la cultura funeraria judíos desempeñaron un papel especial en la historia de los cementerios europeos. En este punto solo mencionaremos algunos datos clave sobre ellos: el lugar de enterramiento judío más importante de Europa es el antiguo cementerio de Praga (construido en la primera mitad del siglo XV). Mientras que los askenazis, es decir, los judíos de Europa Central, preferían colocar piedras erectas, los cementerios sefardíes de los judíos hispano-portugueses presentan tumbas con forma de arca. Como señal de recuerdo, se colocaban piedras sobre las lápidas. El número de piedras sobre la tumba indicaba la importancia del difunto. Aunque originalmente estos enterramientos se caracterizaban por las tumbas individuales, el «descanso eterno» y la ausencia de mantenimiento de las tumbas, desde el siglo XIX los cementerios judíos se amoldaron a los cristianos o comunales como consecuencia de la asimilación del judaísmo.<sup>1</sup>

## 2. ENTRE EL CATOLICISMO Y EL PROTESTANTISMO: EL COMIENZO DE LA EDAD MODERNA HASTA 1800

Volviendo a las tradiciones cristianas, desde un punto de vista histórico, el término «cementerio» ha sido durante siglos un término genérico que aludía a un lugar

---

<sup>1</sup> Respecto a la historia de los cementerios judíos en Europa en general véase: *Jüdische Friedhöfe und Bestattungskultur in Europa: Internationale Fachtagung*. Berlin-Weißensee, 3-6 april 2011. Berlin 2011.

de enterramiento delimitado, ya fuese el espacio que rodea una iglesia o un cementerio extramuros. Hasta la Edad Moderna, la muerte y el entierro eran del dominio de la Iglesia.

Dado que la fe hizo digno de aprecio ser enterrado cerca de reliquias, la iglesia y el camposanto se convirtieron en el lugar clásico del entierro cristiano. La inhumación en la iglesia se consideraba un privilegio social. La parte del entorno de la iglesia que en la Edad Media se llamó *coemeterium* («lugar de descanso o de sueño») se convirtió en el lugar de enterramiento general para la población cristiana (Sörries, 2009, 47-100).

Al comienzo de la Edad Moderna, el camposanto cristiano pasó a configurar el cementerio moderno. En el siglo XVI, las críticas por cuestiones higiénicas a los abarrotados cementerios urbanos de las iglesias, por un lado, y el resurgimiento religioso y social de los movimientos reformistas; por otro, anunciaron –al menos en las ciudades– el fin gradual de los enterramientos en los cementerios de las iglesias. A partir de entonces se construyeron cementerios situados fuera de las ciudades, pero aún bajo la titularidad de la Iglesia. Como consecuencia de la Ilustración, la Reforma y el crecimiento de la población, los cementerios fueron reubicados de nuevo en los siglos XVIII y XIX (Koslofsky, 2001; Sieber, 2018).

Francia y Austria ofrecen algunos ejemplos importantes. Hacia mediados del siglo XVIII, en la capital francesa se criticaba el enterramiento en fosas comunes y se promovía la creación de tumbas individuales. Las críticas surgieron principalmente por el Cementerio de los Inocentes, situado dentro de la ciudad de París. Una décima parte de los parisinos difuntos estaban enterrados allí, lo que había derivado en unas condiciones higiénicas catastróficas. Una declaración real publicada en 1776 exigía la reubicación extramuros de los cementerios urbanos de todo el país que supusiesen un peligro para la salud y resultó además en la prohibición, en 1780, de todo enterramiento en el Cementerio de los Inocentes parisino (que fue posteriormente excavado en 1785-87). Los esfuerzos reformistas franceses concluyeron provisionalmente con el *Décret impérial sur les sépultures*, promulgado por Napoleón I en 1804. Por medio de la legislación de los territorios franceses ocupados, el decreto napoleónico repercutió directamente sobre otros Estados a principios del siglo XIX y causó una ola de traslados de cementerios, cuyo ejemplo más famoso fue el del Père Lachaise de París, fundado en 1804 y también conocido como el cementerio del este de París (Bauer, 2006).

En Austria, fue alrededor de 1800 cuando las reformas funerarias josefistas condujeron a limitaciones masivas en el sistema funerario eclesiástico por razones de higiene. El emperador José II, convertido en único regente en 1780 y conocido representante del absolutismo ilustrado por sus radicales políticas reformistas, decretó en los años siguientes, entre otras cosas, una prohibición sin excepciones de los entierros en las criptas y en los cementerios de las iglesias. Hasta entonces, las criptas subterráneas de las iglesias en Austria habían sido los lugares de enterramiento predilectos, y todavía hoy pueden visitarse, como la cripta vienesa de San Miguel, que alberga varios miles de muertos. Las reformas de José II prohibieron, entre otras cosas, los enterra-



Imagen 1. Cementerio St. Marx, Viena.

mientos dentro de las murallas de Viena o *Linienwall* (equiparable al actual «cinturón»), y se establecieron nuevos cementerios fuera de las mismas. El cementerio de San Marx, con su rica colección de lápidas de la época de Biedermeier, que aún hoy se conserva, ofrece un testimonio ilustrativo.

Las reformas funerarias josefistas, con sus intervenciones masivas sobre la supremacía de la Iglesia, pueden tildarse, sin exagerar, de revolucionarias en su enfoque. Sin embargo, no solo penetraron en la esfera tradicional del poder eclesiástico, sino que también buscaron liberar el entierro de la influencia de las «pompas fúnebres» barrocas y someterlo a criterios pragmático-higiénicos.

En cualquier caso, las reformas funerarias josefistas suscitaron el recelo y la resistencia de la población, en especial la orden de 1784 de enterrar a los muertos sin féretro. Las autoridades encargadas de su aplicación reaccionaron en parte con impotencia ante las nuevas disposiciones, de modo que la mayoría de las reformas fueron abolidas tras la muerte de José II (1790). Con todo, el carácter general de la política de reformas austríaca abrió nuevos horizontes en gran parte de Europa (Biedermann, 1978; Veigl, 2006; Gutkas, 1993; Polley, 1984).

También había sido común en la España del siglo XVIII enterrar a los muertos en iglesias. A finales del siglo XVIII comenzaron a construirse los primeros cementerios alejados del centro de las ciudades a medida que la situación de las iglesias se fue volviendo insostenible desde el punto de vista higiénico. En 1787 el rey Carlos III, que se consideraba a sí mismo un reformador ilustrado, promulgó un decreto que prohibía desde ese momento el entierro en las iglesias. Aunque este decreto contemplaba numerosas excepciones, fue difícil de aplicar por ir contra la tradición religiosa

y encontrar la oposición de las iglesias, que temían la pérdida de una importante fuente de ingresos. No fue hasta los últimos años del reinado de Carlos IV y sobre todo el reinado de José Bonaparte que hubo una transformación de la cultura funeraria. En cualquier caso, en torno a 1800, los cementerios en España se construían también más allá de los límites de las ciudades (Ponte Chamorro, 1985, 492ss).

### 3. EL PAISAJE NATURAL Y LA MUERTE: LA ERA DE LOS CEMENTERIOS-PARQUE

A lo largo del siglo XIX el ideal estético para la estructuración de los cementerios se orientó progresivamente hacia el estilo del jardín inglés. La concepción del jardín como paraíso terrenal, durante mucho tiempo arraigada en la historia de nuestra cultura, también contribuyó de forma decisiva. Y no hay que olvidar que la «belleza natural» de los cementerios-parque compensaría también la pérdida progresiva de la creencia cristiana en el más allá en una sociedad que tendía hacia la secularización.

El cementerio del Père Lachaise de París, construido en 1804 y que aquí nos sirve de modelo internacional, adoptó en la década de 1820, como muy tarde, el diseño paisajista característico del estilo inglés, que imitaba la naturaleza, una configuración que lo convirtió en atracción internacional para sus contemporáneos. Posteriormente el movimiento de los *rural cemeteries* o cementerios rurales procedente de EE.UU. dio un nuevo impulso a esta tendencia. A lo largo del siglo XIX surgieron en territorio angloamericano numerosos cementerios rurales como, por ejemplo, el cementerio Monte Auburn de Cambridge, Massachusetts (1831), el cementerio Laurel Hill de Filadelfia (1836), el cementerio Greenwood de Brooklyn, Nueva York (1838) y, en Gran Bretaña, el cementerio Little Ilford de Londres (1856) (Leisner, 2005).



Imagen 2. Cementerio parque de Ohlsdorf, Hamburgo.

De este modo, a lo largo del siglo XIX, en los cementerios de la época burguesa, el paisajismo artístico se percibió progresivamente como una tarea socialmente relevante. Los cementerios se convirtieron en lugares de paseo donde la piedad burguesa se expresaba a través de una estética natural de connotaciones románticas. El nuevo «atuendo» natural de los cementerios se correspondía con la idea burguesa de una muerte sublimada y liberada de sus horrores.

#### 4. LA CULTURA DEL SEPULCRO EN LOS CEMENTERIOS EUROPEOS DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

A lo largo del siglo XIX los cementerios municipales se habían convertido en un lugar de paseo. La estetización del paisaje de los cementerios europeos había alcanzado un auge provisional en los cementerios-parque, cuyo paisaje natural servía de telón de fondo para un culto al sepulcro cada vez más desbordante, sobre todo a finales del siglo XIX (Denk, 2007).

Con las tumbas se celebraba verdaderamente al individuo burgués: propietarios de fábricas, profesores, funcionarios públicos, todos querían que sus biografías quedaran inmortalizadas en sus lápidas. La imagen de la muerte no sólo tenía carga emocional, sino que también se personalizaba. Eran frecuentes los retratos de los difuntos, como por ejemplo relieves. Por lo demás, el estilo de las tumbas se diversificó cada vez más. En particular, el historicismo de finales del siglo XIX dio lugar a un florecimiento estilístico exuberante: las formas neobarrocas convivían con las neogóticas y neoclásicas. Hacia 1900 las tumbas se volvieron cada vez más monumentales. La culminación fue el culto al mausoleo: los mausoleos se consideraban formas de sepulcro particularmente aristocráticas: eran costosos y estaban reservados para una élite social reducida. Las tumbas del siglo XIX reflejaban así el patrimonio, la educación y el prestigio social en multitud de formas: la triunfante trayectoria de la burguesía que contribuyó a consolidar su identidad. El sociólogo Zygmunt Bauman ha comparado este proyecto con la figura del peregrino que se realiza a través de su decidida misión (Bauman, 1992, 249-253). Una vez concluida, se immortalizaba en una ostentosa tumba. La tumba como mensaje para que la posteridad recordara y honrara los logros vitales dio lugar a una especie de inmortalidad secular.

El lenguaje simbólico también se volvió más diferenciado. A pesar de la tendencia hacia la secularización, la cruz cristiana tradicional seguía siendo uno de los símbolos más comunes y conocidos presentes en las tumbas. En ocasiones aparecía vinculada a otros motivos, como el del ancla, que, por detener los barcos durante la tormenta, es un símbolo de esperanza en el lenguaje simbólico cristiano a menudo empleado en los monumentos funerarios. Ciertos símbolos provenían de la naturaleza: la rosa ya era conocida por egipcios, griegos y romanos como la flor de los muertos; en algunas regiones de Europa central, los cementerios se llamaban incluso «rosaledas». La hoja de palma simboliza la victoria, el renacimiento y la inmortalidad y hace referencia a la resurrección y al Paraíso, pero como las plantas

de hoja perenne –como la hiedra– también simboliza la creencia en la inmortalidad. En la Antigüedad griega, la cepa y la vid se consideraban símbolos del renacimiento, señor de la muerte y de la renovación de toda vida. La amapola es un símbolo frecuente en las tumbas de los siglos XVIII y XIX y atestigua el cambio de actitud hacia la muerte, ya que las semillas de amapola simbolizan el sueño.

Además de la simbología, la decoración figurativa de las tumbas nos habla de la actitud hacia la muerte. Veremos con más detalle un ejemplo representativo que se ha convertido en un símbolo como pocos de la relación de la burguesía con la muerte en el siglo XIX: la figura de la doliente que, ya sea de pie, inclinada, sentada o acurrucada, se encuentra en muchas tumbas de familias burguesas.

La doliente, a menudo en bronce o mármol y también producida en serie como galvanoplastia hacia finales del siglo XIX, encarna el sentimiento cultivado socialmente del luto burgués, con su mirada abnegada y melancólica. En sus múltiples variantes de despedida o de transición, con el rostro vuelto hacia el retrato del esposo, con la mano extendida, colocando una corona o un ramo de flores, muestra la nueva y sublimada imagen de la muerte.

La doliente era una figura funeraria que nos habla de un modo particular sobre las relaciones emocionales y de género en la sociedad burguesa. Por un lado, al sentimiento de duelo se le daba la forma de una feminidad inespecífica y tipificada: dulzura y melancolía en ocasiones erotizadas (el momento en que la conexión entre el eros y la muerte alcanzaba su punto álgido en el período romántico). En los cementerios, la doliente encarnaba el papel social asignado a las mujeres en la relación con la muerte. A ella le correspondía la tarea del duelo. Pero aquel a quien iba dirigido ese *pathos* es siempre fácilmente identificable: el cabeza de familia, cuya fama y prestigio en cierto modo se materializan por última vez en la tumba, y cuyo retrato se mostraba idealmente en la misma tumba.

La «feminidad» se ha asociado durante siglos al duelo y el lamento por los muertos. En una época en la que la secularización avanzaba rápidamente y la fe cristiana

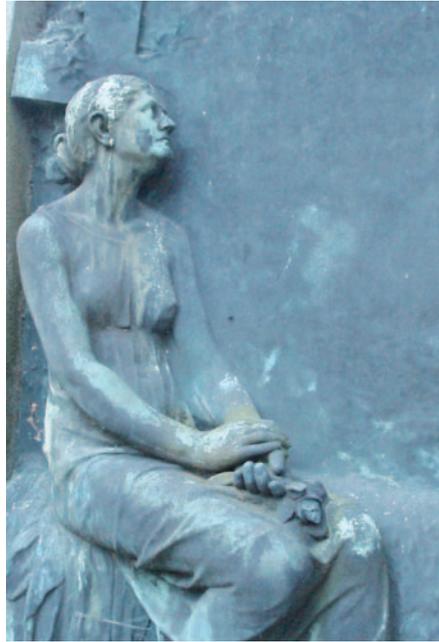


Imagen 3. La figura de la doliente.



Imagen 4. Panteones en el cementerio Nuestro Padre Jesús de Murcia.

parecía tener cada vez menos sentido, la confrontación con la muerte podía sublimarse mediante la imagen de la «mujer bella» (Götz, 2013).<sup>2</sup>

Los mausoleos supusieron el clímax y la conclusión del culto a la tumba de la época burguesa. En numerosas metrópolis europeas se construyeron mausoleos, especialmente en el período anterior a la Primera Guerra Mundial. Ocasionalmente se diseñaban en el cementerio espacios especiales de tipo paisajista para los mausoleos, dado que a menudo las moradas de los muertos servían como mirador hacia el paisaje sepulcral.

Los mausoleos de principios de siglo reflejaban las pretensiones de poder de las oligarquías urbanas. La alta burguesía, que había alcanzado riqueza, poder y prestigio



Imagen 5. Cementerio San Isidro, Madrid. Foto: Ingrid Reuter.

<sup>2</sup> Anna-Maria Götz (2013), *Die Trauernde...* contiene abundante literatura sobre la cultura europea de tumbas en el siglo XIX.



Imagen 6. Cementerio San Isidro, Madrid. Foto: Ingrid Reuter.

en el contexto histórico de la industrialización y la urbanización, buscó formas especiales de representación simbólica, que encontró en la noble tradición del mausoleo.

Esta función simbólica del mausoleo también se puede observar en España. La burguesía española había evolucionado socialmente de forma gradual durante el reinado de Isabel II. Durante el estable período de la Restauración, a partir de 1874, la burguesía no solo creó monumentales edificios privados y públicos en la capital, símbolos de autoafirmación: trataba más bien de demostrar su recién adquirida posición social más allá de la muerte. Cementerios como el de San Isidro, el primer cementerio privado de una hermandad, ubicado al suroeste de Madrid y fundado en 1811, ofrecían un marco adecuado y prestigioso para tal fin y se convirtieron en escenario de mausoleos de elaborada construcción. Además del enterramiento en los nichos de columnatas, a mediados del siglo XIX surgieron los mausoleos familiares, que se convirtieron en el medio preferido de representación social en el cementerio. El diseño de estos mausoleos creció en complejidad, y acabó conformando un muestrario de la historia de la arquitectura de la época, como ocurre con el ejemplo del cementerio de San Isidro de Madrid. Los cementerios arquitectónicos como éste eran la norma, especialmente en la región del sur de Europa y el Mediterráneo. A finales del siglo XIX contrastaban marcadamente con los cementerios-parque presentes en ciudades como París y Londres (Reuter & Fischer 2006).

## 5. LA ERA DE LA MECANIZACIÓN: LA INCINERACIÓN Y EL ENTIERRO DE LAS CENIZAS

A partir de finales del siglo XIX, la introducción de la cremación moderna transformó de nuevo los cementerios. Apareció en el contexto de la industrialización, la tec-

nificación y la urbanización. El entierro se aceleró por el proceso de cremación. El entierro de las cenizas redujo por un lado el espacio requerido en los cementerios y por otro permitió diversificar las posibilidades de entierro más allá del cementerio (Fischer, 2002).

La cremación moderna y la construcción de crematorios, introducidos en los países industrializados a finales del siglo XIX, representan el mayor punto de inflexión en la cultura funeraria de los últimos siglos. La transformación del cuerpo humano en cenizas –en lugar de la decadencia gradual en una fosa– rompió con tabúes de su tiempo. Para muchos contemporáneos la construcción de crematorios y la incineración supusieron una victoria del materialismo sobre la cultura funeraria cristiana burguesa.

La construcción de los primeros crematorios en gran parte de Europa y en Estados Unidos fue el resultado de los problemas de infraestructura e higiene que proliferaban entonces en las ciudades en expansión, y que estaban relacionados con la industrialización y el crecimiento de la población. La cremación se propagó como una solución higiénica y rentable a los problemas de espacio e higiene de los cementerios urbanos. El progreso tecnológico y la secularización de la sociedad tuvieron un efecto generalmente favorable. Además, existía una política de intereses profesionales, como en el caso de higienistas, médicos e ingenieros, que apoyaban la cremación.

En países católicos como España y Austria, la introducción de la cremación se retrasó debido a la influencia y el poder de la Iglesia Católica, que se había convertido en la principal opositora a la cremación. No sin razón, la Iglesia Católica asumía que la cremación iba asociada a una idea mecanicista-materialista del cuerpo, según la cual éste no era más que una combinación de componentes individuales. Según el punto de vista de la Iglesia, la cremación contradecía la doctrina de la resurrección corporal. Asimismo, desde su punto de vista, la cremación rompía con la tradición cristiana, que solo conocía la inhumación y además la exigía litúrgicamente.

El Vaticano decretó en 1886 la prohibición de la incineración, que se mantuvo en vigor hasta el Concilio Vaticano II. El Santo Oficio prohibió la participación de los sacristanes en la cremación, así como la administración de los últimos sacramentos a quienes desearan ser incinerados o que fueran miembros de asociaciones de servicios crematorios. El Vaticano no cambió de opinión hasta la década de 1960. El 5 de julio de 1963, el Santo Oficio permitió a los católicos elegir la cremación por principio. Esta instrucción secreta, enviada primero a los obispos, se dio a conocer el 24 de octubre de 1964 como consentimiento oficial a la cremación mediante su publicación en el boletín oficial del Vaticano.

## 6. FORMAS DE ENTIERRO DE LAS CENIZAS

Por regla general, las cenizas que quedaban después del proceso técnico de incineración en el crematorio se colocaban en urnas. El término «urna» procede del latín y designa en principio un recipiente abombado (como una olla o una jarra). A un nivel simbólico general, la urna encarna la idea de la materia purificada tras la descomposición, pero también remite a la idea de morada para los difuntos. Como sím-

bolo sepulcral, la urna, revalorizada por el clasicismo, había tenido un uso generalizado desde finales del siglo XVIII; su versión sobre zócalo adornaba sobre todo las tumbas. Y también se conocía su versión alegórica, con las figuras del genio, el ángel y la doliente inclinadas sobre la urna, dada la antigüedad de su tradición, no eclesias-tica, sobre todo entre la burguesía ilustrada y secularizada.

En la incineración moderna, el término «urna» alude no solo al monumento funerario, sino también al recipiente cubierto que recibe las cenizas. Con la introducción de la cremación moderna, la urna recibió una doble función como lugar de enterramiento y monumento funerario: por un lado, servía como urna decorativa para el entierro de las cenizas en la superficie y, por otro, era también el lugar donde se custodiaban las cenizas.

El entierro de las cenizas tenía dos variantes fundamentalmente distintas que, con el paso del tiempo, se mezclaron parcialmente: por un lado las formas arquitectónicas del columbario (pared de urnas) o de la sala de las urnas, y, por otro, los campos de urnas situados al aire libre dentro del cementerio, así como los cementerios independientes para urnas. Tras la construcción de los primeros crematorios, los columbarios constituyeron inicialmente la variante más importante, siguiendo el modelo de la Roma imperial. En los columbarios de la cremación moderna hay que distinguir entre construcciones independientes, instalaciones o ampliaciones de crematorios o, como variante reduccionista del modelo, conjuntos independientes de urnas de pared en los cementerios. Las salas de urnas individuales se ofrecían si no había crematorios en funcionamiento en el lugar.

Con el tiempo, en Europa central prevaleció el entierro de cenizas en tumbas de las zonas disponibles del cementerio. Había tres variantes: la construcción de cementerios independientes para urnas, la instalación de los llamados campos de urnas en cementerios ya existentes y el enterramiento de las cenizas en tumbas individuales dispersas por los cementerios. En la época de los cementerios-parque y de los cementerios-bosque, los campos y los cementerios de urnas ofrecían, más que los columbarios, la posibilidad de introducir elementos de la naturaleza en el entierro de las cenizas.

En este sentido, la introducción de la cremación moderna trajo consigo una reforma fundamental de la cultura funeraria. En la época reformista de los años veinte, la urna cineraria se convirtió en modelo ejemplar de la tipificación y unificación de la cultura funeraria. Al mismo tiempo, se insinuaba ya el paso a los cementerios comunales de urnas y a los campos de urnas anónimos, prácticamente sin estelas individuales, que siguieron a la Segunda Guerra Mundial.

## 7. LA EXTRATERRITORIALIZACIÓN DEL ENTIERRO DESDE FINALES DEL SIGLO XX: LOS ENTIERROS NATURALES

Volvamos al presente: en la era posindustrial, caracterizada por su alta movilidad y fluctuación social, los lazos familiares y locales tradicionales han perdido importancia. Desde finales del siglo XX, los nuevos y particularizados entornos vitales han lle-

vado a una reorganización funcional de los espacios públicos. Esto también se aplica —aunque con cierto retraso— a la relación con los muertos. En consecuencia, a principios del siglo XXI, la cultura del entierro, la despedida y el recuerdo se transforma, genera nuevos espacios más allá del cementerio y a menudo no crea ya conexiones intergeneracionales, sino nuevas relaciones sociales más allá de la familia. En lugar de materializarse permanentemente en monumentos funerarios individuales, sus patrones resultan ser transitorios y a menudo originan lugares comunales, temporales o provisionales (Sörries, 2008, 46-154).

Estos cambios están estrechamente ligados al rápido aumento de la cantidad y la variedad de modalidades del entierro de las cenizas. En general, la ceniza se ha convertido en la base de prácticamente toda nueva variante de la cultura funeraria. Lo que marca la diferencia, si se compara con la inhumación del cuerpo, es la gran movilidad de la ceniza, que permite variantes de entierro flexibles y abre nuevos horizontes a la cultura del entierro. Las cenizas pueden trasladarse a casi cualquier lugar de entierro o conmemoración, o bien dividirse y generar diferentes lugares de entierro y conmemoración. Las cenizas se han convertido en el sello funerario de la sociedad móvil, puesto que su lugar de entierro ya no está necesariamente ligado al cementerio clásico. De este modo, se tiende a extraterritorializar la cultura del entierro y la conmemoración.

El cambio más significativo a principios del siglo XXI es la tendencia hacia el entierro natural. Su variante más conocida es el entierro orgánico en pleno bosque, en ocasiones conocido por su nombre comercial en el sector privado, como ocurre con *Friedwald* en Alemania. Se emplean árboles de bosques ya existentes, que se convierten en lugar de entierro y en lápida a la vez. En función del oferente y de las circunstancias locales, es posible colocar carteles conmemorativos personales como placas de identificación. Además, la zona de enterramiento en el bosque no debe ser reconocible como tal a primera vista, debe parecer lo más natural posible (Bauer, 2015).

El entierro orgánico en tanto que «entierro natural» es comparable a los *green burials* o «entierros verdes» británicos, conocidos desde hace mucho, en los que los entierros de ataúdes y cenizas se llevan a cabo en un bosque. Otras formas conocidas de entierro natural son el entierro fluvial y el entierro en la montaña, así como la dispersión de cenizas en la naturaleza.



Imagen 7. Bosque de entierros cerca de Buxtehude (Alemania).

En muchos países europeos, los entierros orgánicos bajo árboles, en praderas alpinas, montañas o ríos, entre otros, desempeñan un papel cada vez más importante. Con frecuencia, como ocurre en Gran Bretaña o en los Países Bajos, se autoriza la libre dispersión de cenizas en la naturaleza (también desde avión o globo). En otros países existen restricciones legales. En algunas zonas de Austria, por ejemplo, la ley permite la dispersión de cenizas en el Danubio desde 2007. Incluso otras formas de entierro natural conocidas desde antiguo, como el entierro en el mar, encuentran nuevos adeptos en este contexto (Fischer, 2019).



Imagen 8. Monumento de funerales marítimos en el Brodtener Ufer cerca de Lübeck-Travemünde en la orilla del Mar Báltico.

## 8. LA CULTURA DE LOS CEMENTERIOS HOY EN DÍA

Paralelamente, los cementerios clásicos van cambiando su apariencia. El aspecto más importante en esto es la reconfiguración de las viejas estructuras espaciales. La tumba familiar o individual, hasta ahora determinante como principio configurador, es reemplazada por ámbitos temáticos a imitación de la naturaleza y por instalaciones comunales que representan a grupos sociales, culturas o religiones concretas. Un ejemplo temprano es el llamado «Jardín de las Mujeres» del cementerio Hamburgo-Ohlsdorfer, edificado en 2001. Varios paneles que detallan su historia y un monumento a las víctimas del nacionalsocialismo forman también parte del atractivo complejo arquitectónico del jardín, cuya importancia se ve reforzada por su programación regular de actividades. Ciertos tipos de entierro natural, especialmente bajo los árboles, se practican ahora también en algunos cementerios clásicos siempre que el paisaje lo permita.

De este modo aparecen cada vez más paisajes funerarios insólitos en miniatura, sujetos a influencias de diseño muy diversas que, en su variopinto conjunto, dan a los cementerios una nueva apariencia. Estos ejemplos revelan una tendencia general en la cultura funeraria: ciertos grupos sociales cuentan con espacios especiales en los

cementerios dotados de una configuración especial a modo de «identidad corporativa», en los que se integra la tumba individual. En consecuencia, las instituciones sociales tradicionales (familia, barrio, Iglesia) pierden su importancia para el desarrollo de la cultura funeraria en la posmodernidad, y nuevos grupos con mayor libertad de elección tienden a reemplazarlas (Fischer, 2011 y 2013).

Tanto la creciente proporción de incineraciones como el aumento de los entierros fuera de los cementerios clásicos conducen a una reducción constante de la demanda de parcelas en los cementerios.

Otras tendencias indican una mayor diversificación de los espacios de los cementerios: se crean cementerios especiales o se da un nuevo uso a lo que hasta ahora eran zonas de enterramiento, en parte museístico y en parte como zonas de ocio. El cementerio de estilo convencional se convierte progresivamente en una instalación multifuncional. Los resultados de la diversificación del espacio del cementerio pueden apreciarse en el ejemplo del cementerio Assistens Kirkegård de Copenhague. Se asignó un uso diferenciado a varias zonas de este cementerio, que tiene aproximadamente veinte hectáreas, de modo que se aprecia un total de cuatro áreas funcionales diferentes: 1) área museística: una gran superficie con tumbas históricas de la parte más antigua del cementerio, construido en 1760, y de la capilla, que se conserva como un conjunto; 2) un «parque conmemorativo» (*mindepark*), que también alberga tumbas de importancia cultural e histórica y sirve a la vez como área recreativa; 3) un cementerio de barrio con superficie utilizable para entierros; y 4) un parque que sirve exclusivamente para el descanso y el ocio.

La reestructuración del cementerio también incluye la creación de espacios espirituales o de meditación. En este caso sirve de modelo el *Park der Ruhe und der Kraft* («parque de la paz y la fuerza») del Zentralfriedhof o cementerio central de Viena, creado en 1999 siguiendo criterios geománticos. Este complejo está dividido en cinco zonas paisajísticas diferentes que representan diferentes «lugares de poder», y cada una de ellas presenta objetos escultóricos. Debe servir a la contemplación y al recogimiento.

Por último, el cementerio desempeña actualmente un papel importante como espacio cultural pedagógico. Esto se aplica principalmente a la musealización de lápidas de importancia histórico-cultural. A día de hoy hay ya zonas museísticas en casi todos los cementerios grandes en las que se presentan y explican los monumentos funerarios históricos desde una nueva perspectiva. Gracias a ello, el público interesado puede echar la vista atrás a épocas pasadas de la cultura funeraria y conmemorativa, cuyos ideales en ocasiones siguen vigentes hoy día.

## 9. CONCLUSIÓN

La cultura del entierro y de la conmemoración a principios del siglo XXI está sujeta a los procesos generales de los cambios sociales y culturales característicos de la era posindustrial. Sus patrones son generalmente más individualistas y pluralistas que

los de la era burguesa. Por lo tanto, el cambio actual puede describirse como una particularización social, cultural y espacial que representa los patrones funerarios de esferas sociales transformadas: las estructuras sociales tradicionales cambian o se disuelven, los vínculos y los límites espaciales se diluyen. Estos avances pueden resumirse en conceptos clave como la flexibilización, la individualización y la extraterritorialización. En conjunto se puede hablar de una liberación de la cultura funeraria y de los cementerios. Asimismo, los cementerios históricos –en tanto que atesoran la historia cultural y social– reciben cada vez mayor protección. El «cementerio como paisaje de la memoria», con sus idiosincrasias locales y regionales, conforma un singular archivo histórico que merece la pena proteger.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bauer, B. (2015). *Baumbestattungen in Deutschland: sozialwissenschaftliche Untersuchung einer alternativen Bestattungsform*. Hamburg.
- Bauer, P. (2006). *Deux siècles d'histoire au Père-Lachaise*. Versailles.
- Bauman, Z. (1992). *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity.
- Fischer, N. (1994). *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*. Frankfurt/Main.
- Biedermann, W. (1978). *Friedhofskultur in Wien im 19. Jahrhundert. Das Bestattungswesen vom Josefismus bis zur Gründerzeit*. Diss. Wien.
- Denk, C. & Ziesemer, J. (eds.). (2007). *Der bürgerliche Tod: Städtische Bestattungskultur von der Aufklärung bis zum frühen 20. Jahrhundert (Urban burial culture from the enlightenment to the early 20th century)*. Internationale Fachtagung des Deutschen Nationalkomitees von ICOMOS in Zusammenarbeit mit dem Bayerischen Nationalmuseum München, 11.-13. November 2005. Regensburg.
- Fischer, N. (1996). *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe seit dem 18. Jahrhundert*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau. 1996.
- Fischer, N. (2001). *Geschichte des Todes in der Neuzeit*. Erfurt: Sutton Verlag.
- Fischer, N. (2002). *Zwischen Trauer und Technik. Eine Kulturgeschichte*. Berlin.
- Fischer, N. (2011): Inszenierte Gedächtnislandschaften: Perspektiven neuer Bestattungs- und Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert. <<http://www.aeternitas.de/inhalt/forschung>>.
- Fischer, N. (2013). *Neue Bestattungskultur. Tod, Trauer und Friedhof im Wandel*. e-book: Kindle Direct Publishing (KDP).
- Fischer, N. (2016). Gedächtnislandschaften in Geschichte und Gegenwart. Kulturwissenschaftliche Studien. Wiesbaden. 19-35.
- Fischer, N. (2019). Baumbestattungen und weitere Formen der Naturbestattung. En *Friedhöfe*. (e.p.).
- Götz, A. M. (2013). *Die Trauernde. Weibliche Grabplastik und bürgerliche Trauer um 1900*. Köln-Weimar-Wien.

- Gutkas, K. (1993). Die "Todtentruhe" in der Josephinischen Begräbnisreform. En *Vom Totenbaum zum Designersarg. Zur Kulturgeschichte des Sarges von der Antike bis zur Gegenwart*. Kassel. 75-76.
- Jüdische Friedhöfe und Bestattungskultur in Europa: Internationale Fachtagung*. (2011). Berlin-Weißensee, 3.-6. April 2011. Berlin.
- Koslofsky, C. (2001). *The Reformation of the Dead: Death and Ritual in early modern Germany, 1450-1700*. Basingstoke & New York: Macmillan-St.Martin's.
- Leisner, B. (2005). Ästhetisierung der Friedhöfe. Die amerikanische Parkfriedhofsbewegung und ihre Übernahme in Deutschland. En N. Fischer & M. Herzog (eds.), *Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden*. Stuttgart. 59-78.
- Polley, R. (1984). Das Verhältnis der josephinischen Bestattungsreformen zu den französischen unter dem Ancien Régime und Napoleon I. En *Vom Kirchhof zum Friedhof. Hrsg. Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal*. Kassel. 109-124.
- Ponte Chamorro, F. 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.
- Reuter I. & Fischer, N. (2006). Bürgerliche Nobilitierung durch sepulkralen Aristokratismus: Mausoleen auf dem Madrider Friedhof San Isidro. En: B. Borngässer, H. Karge & B. Klein (Hg.): *Grabkunst und Sepulkralkultur in Spanien und Portugal*. Frankfurt/M.-Madrid. 497-515.
- Sieber, D. (2018). *Der konfessionelle Gottesacker: katholische und protestantische Sepulkralkultur in den oberschwäbischen Reichsstädten in der Frühen Neuzeit*. Stuttgart.
- Sörries, R. (2008). *Alternative Bestattungen. Formen und Folgen. Ein Wegweiser*. Frankfurt/M.
- Sörries, R. (2009). *Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs*. Kevelaer: Butzon und Bercker Verlag.
- Veigl, H. (2006). *Der Friedhof zu St. Marx*. Wien.

# Europäische Friedhofskultur. Geschichte und Gegenwart

## LA CULTURA EUROPEA DE LOS CEMENTERIOS: PASADO Y PRESENTE

Norbert Fischer \*

Eingegangen: 05/08/2019. Angenommen: 13/12/2019  
Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/rmu/389911>

### Abstract

Der Artikel gibt einen Überblick über die europäische Friedhofskultur seit dem Mittelalter und die Veränderungen dieses zentralen Ortes der Erinnerungskultur. Die ersten beiden Kapitel behandeln die Bestattung in Kirchen in der frühen Neuzeit und die Verlagerung der Friedhöfe vor die Tore der Städte. Das dritte Kapitel beschreibt die Bewegung der Parkfriedhöfe in 19. Jahrhundert. Im folgenden Abschnitt wird die bürgerliche Grabmalkultur dieser Epoche diskutiert. Kapitel fünf ist der Feuerbestattung gewidmet und wird im folgenden Abschnitt zur Aschenbeisetzung vertieft. Kapitel sechs geht der gegenwärtigen Exterritorialisierung am Beispiel der Naturbestattungen nach. Das siebte Kapitel beschreibt abschließend neuere Tendenzen der Friedhofskultur.

### Key words

Friedhof, Grabmal, Sepulkralkultur, Feuerbestattung, Aschenbeisetzung, Naturbestattung, Erinnerung.

### Resumen

El artículo ofrece una visión general de la cultura del cementerio europeo desde la Edad Media y de los cambios que ha experimentado este lugar central de la memoria. Los dos primeros puntos tratan sobre el enterramiento en el interior de las iglesias en la Edad Moderna y la reubicación de los cementerios extramuros. El tercer punto describe el movimiento de los cementerios tipo parque en el siglo XIX. En la siguiente sección, se discute la cultura de la tumba burguesa de esta época. El punto cinco está dedicado a la cremación y se profundiza sobre el entierro de las cenizas. En el punto seis se examina la exterritorialización actual utilizando el ejemplo de los entierros naturales. Finalmente, el punto séptimo describe las nuevas tendencias en la cultura del cementerio.

### Palabras Clave

Cementerio, tumba, cultura funeraria, incineración, entierro de cenizas, entierro natural, memoria.

---

\* Universität Hamburg. Email: [norbertfischer@t-online.de](mailto:norbertfischer@t-online.de). Der vorliegende Text basiert, soweit nicht anders angemerkt, auf folgenden Veröffentlichungen: N. Fischer (2001), *Geschichte des Todes in der Neuzeit*, & (1996), *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe seit dem 18. Jahrhundert*.

## 1. EINLEITUNG

Friedhöfe sind seit Jahrhunderten zentrale Orte der Trauerkultur. Sie sind Schauplätze von Ritualen am konkreten Ort der Bestattung. Darüber hinaus haben sie eine hohe symbolische Bedeutung – denn Friedhöfe sind Orte des Gedächtnisses. Die Grabstätte bedeutete gesellschaftliche Identität auch nach dem Tod. Mit Grabdenkmal, Grabbepflanzung und Grabbesuchen gibt es einen festgefügtten Rahmen. Diese Traditionen setzten voraus, dass der Kreis der Hinterbliebenen, namentlich der Familie, in der Regel über mehrere Generationen vor Ort ansässig war.

So lässt sich Friedhofskultur als eine immaterielle „Gedächtnislandschaft“ lesen, die Zeugnis ablegt von kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklungen und historischen Veränderungen (Fischer, 2016). Friedhofskultur sagt etwas aus über Bestattungs- und Trauertraditionen in verschiedenen Epochen - welche Muster dabei entwickelt wurden und in welcher Beziehung sie zur jeweiligen Gesellschaft standen. Friedhofskultur speichert Biografien, Mentalitäten, Religionen und Glaubensformen, gesellschaftliche Strukturen, Geschlechterbeziehungen sowie nicht zuletzt lokale und regionale Spezifika. So kann die Friedhofskultur als Geschichte eines Raumes interpretiert, der im Lauf der Zeit je nach historischem und gesellschaftliche Kontext immer wieder neu gedeutet wurde. Friedhöfe sind zu einer „Schatzkammer“ von Kultur und Gesellschaft geworden.

Eine Sonderrolle in der europäischen Friedhofsgeschichte spielen die jüdischen Friedhöfe und die jüdische Bestattungskultur. Zu ihnen soll es an dieser Stelle nur einige wenige Stichworte geben: Als bedeutendster jüdischer Begräbnisplatz Europas gilt der Alte Friedhof Prag (angelegt in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts). Während die aschkenasischen, also mitteleuropäischen Juden aufrecht stehende Steine bevorzugten, weisen sephardische Friedhöfe der spanisch-portugiesischen Juden so genannte ‚Zeltgräber‘ auf. Als Zeichen des Gedenkens werden auf den Grabsteinen Kieselsteine abgelegt. Je bedeutender ein Verstorbener war, umso mehr Steine weist sein Grab auf. Waren Einzelgrab, ‚ewige Ruhe‘ und das Fehlen von Grabpflege ursprünglich charakteristisch für die Grabstätten, so glichen sich jüdische Begräbnisplätze im Zuge der Assimilierung des Judentums seit dem 19. Jahrhundert den christlichen beziehungsweise kommunalen Friedhöfen an.<sup>1</sup>

## 2. ZWISCHEN KATHOLIZISMUS UND PROTESTANTISMUS: DIE FRÜHE NEUZEIT BIS 1800

Zurück zu den christlichen Traditionen: Historisch gesehen, war der Begriff ‚Friedhof‘ über Jahrhunderte hinweg die allgemeine Bezeichnung für einen

---

<sup>1</sup> Zur jüdischen Friedhofsgeschichte in Europa siehe allgemein: *Jüdische Friedhöfe und Bestattungskultur in Europa*: Internationale Fachtagung, Berlin-Weißensee, 3. - 6. April 2011, Berlin 2011.

umgrenzten Ort der Bestattung – sei es der um die Kirche herum gelegene Raum, sei es der außerhalb der Stadtgrenzen angelegte Begräbnisplatz. Bis weit in die Neuzeit hinein waren Tod und Bestattung eine Domäne der Kirche.

Weil es der Glaube erstrebenswert machte, in der Nähe der Reliquien bestattet zu werden, wurden zunächst Kirche und Kirchhof zum klassischen Ort christlicher Bestattung. Dabei galt die Beisetzung in der Kirche als gesellschaftliches Vorrecht. Jener Teil des Raumes um die Kirche, der im Mittelalter als *coemeterium* (Schlaf-, Ruhestätte) bezeichnet wurde, wurde zum allgemeinen Bestattungsplatz der christlichen Bevölkerung (Sörries, 2009, 47-100).

Aus dem christlichen Kirchhof entwickelte sich zu Beginn der Neuzeit der moderne Friedhof. Hygienisch motivierte Kritik an den meist überbelegten innerstädtischen Kirchhöfen einerseits, der religiös-soziale Aufbruch der Reformationsbewegungen andererseits läuteten im 16. Jahrhundert – zumindest in den Städten – das schrittweise Ende der Kirchhofsbestattung ein. Nun entstanden abgegrenzte Friedhöfe außerhalb der Städte, aber immer noch in kirchlicher Trägerschaft. Im Zuge von Aufklärung, Reform und Bevölkerungswachstum kam es im 18. und 19. Jahrhundert erneut zu Friedhofsverlegungen (Koslofsky, 2001; Sieber, 2018).

Bedeutende Beispiele bieten Frankreich und Österreich. In der französischen Hauptstadt Paris wurde bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts die Bestattung in Massengruben kritisiert und die Anlage von Einzelgräbern gefordert. Die Kritik entzündete sich vor allem am innerstädtischen Cimetière des Innocents. Hier wurden ein Zehntel aller Pariser Toten bestattet, was zu katastrophalen hygienischen Verhältnissen geführt hatte. Eine 1776 erlassene königliche Deklaration forderte landesweit die Verlegung gesundheitsgefährdender Friedhöfe aus den Städten und bewirkte auch ein 1780 ausgesprochenes Bestattungsverbot für den genannten Pariser Cimetière des Innocents (der daraufhin 1785/87 aufgegraben wurde). Ihren vorläufigen Abschluss fanden die französischen Reformbemühungen im „Décret impérial sur les sepultures“, das 1804 von Napoleon I. erlassen wurde. Das napoleonische Dekret wirkte sich über die Gesetzgebung der französisch besetzten Territorien im frühen 19. Jahrhundert direkt auch in anderen Staaten aus. Es sorgte für eine Welle von Friedhofsverlegungen, zum berühmtesten Beispiel gehört der ab 1804 eingerichtete Père Lachaise in Paris, auch so genannte Pariser Ostfriedhof (Bauer, 2006).

In Österreich waren es um 1800 die josephinischen Begräbnisreformen, die zu massiven, hygienisch begründeten Einschnitten in das kirchlich geprägte Bestattungswesen führten. Im Jahr 1780 zum Alleinregenten aufgestiegen, ordnete Kaiser Joseph II., der wegen seiner radikalen Reformpolitik bekannte Repräsentant eines aufgeklärten Absolutismus, in den Folgejahren unter anderem ein ausnahmsloses Verbot von Bestattungen in Kirchengrüften und auf Kirchhöfen an. Zuvor waren in Österreich waren die unter Kirchen angelegten Grüfte bevorzugte Begräbnisplätze gewesen, wie sie bis heute beispielhaft in der Wiener Michaelergruft mit ihren mehreren tausend Toten besichtigt werden können. Mit den Josephinischen Reformen wurden unter anderem in Wien die Bestattungen innerhalb des Linienwalls (vergleichbar dem heutigen „Gürtel“) verboten und außerhalb



Abbildung 1. Wien, St. Marxer Friedhof.

desselben neue Friedhöfe angelegt. Vor allem der St. Marxer Friedhof mit seinem bis heute erhaltenen, reichhaltigen Grabmalbestand der Biedermeier-Epoche bietet in Wien ein anschauliches Zeugnis. Ohne Übertreibung können die josephinischen Begräbnisreformen mit ihren massiven Eingriffen in die kirchliche Vorherrschaft vom Ansatz her als umwälzend eingestuft werden. Sie stießen aber nicht nur in einen traditionell kirchlichen Machtbereich vor, sondern zielten auch darauf, die Bestattung vom Einfluß des barocken “*pompes funèbres*” zu befreien und pragmatisch-hygienischen Kriterien zu unterwerfen. Allerdings stießen die josephinischen Begräbnisreformen in der Bevölkerung auf Argwohn und Widerstand, nicht zuletzt das seit 1784 vorgeschriebene Begraben der Toten ohne Sarg. Die mit ihrer Umsetzung befassten Behörden reagierten teilweise hilflos auf die neuen Bestimmungen. So wurden die meisten Reformen nach dem Tod von Joseph II. (1790) wieder abgeschafft. Dennoch: Mit ihrer allgemeinen Stoßrichtung wirkte die österreichische Reformpolitik wegweisend für weite Teile Europas (Biedermann, 1978; Veigl, 2006; Gutkas, 1993; Polley, 1984).

Auch in Spanien war es während des 18. Jahrhunderts üblich gewesen, die Toten in den Kirchen zu bestatten. Ende des 18. Jahrhunderts begann man hier, die ersten Friedhöfe außerhalb der Innenstädte anzulegen, da sich die Situation in den Kirchen allmählich als unter hygienischen Gesichtspunkten unhaltbar erwies. Im Jahr 1787 hatte König Karl III., der sich als aufklärerischer Reformverstand, einen Erlass veröffentlicht, der die Beerdigung in Kirchen für die Zukunft verbot. Obschon dieser Erlass zahlreiche Ausnahmen zuließ, war er gegen die religiöse Tradition und den

Widerstand der Kirchen, die den Verlust einer wichtigen Einnahmequelle fürchteten, nur schwer durchzusetzen. Erst in den letzten Regierungsjahren Karls IV. und vor allem der Herrschaft Joseph Bonapartes, trat ein Wandel der Begräbniskultur ein. Jedenfalls wurden um 1800 auch in Spanien Friedhöfe vor den Toren der Städte angelegt (Ponte Chamorro, 1985, 492 ff).

### 3. NATURLANDSCHAFT UND TOD: DIE ÄRA DER PARKFRIEDHÖFE

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts orientierte sich das ästhetische Leitbild der Friedhofsgestaltung zunehmend am Stil des englischen Landschaftsgartens. Dabei spielte auch die in der Kulturgeschichte seit langem verankerte Idee des Gartens als irdisches Paradies eine bedeutsame Rolle. Nicht zuletzt konnte die „schöne Natur“ der Parkfriedhöfe in einer tendenziell sich säkularisierenden Gesellschaft auch Kompensation bieten für die allmählich verlorengehenden christlichen Jenseitsgewissheiten.

Der hier als internationales Vorbild wirkende, ab 1804 angelegte Pariser Friedhof Père Lachaise zeigte spätestens in den 1820er Jahren die für den englischen Stil charakteristische, naturnahe Landschaftsgestaltung. Sie ließ ihn bereits unter Zeitgenossen zu einer internationalen Attraktion werden. In der Folge sorgte die aus den USA kommende *rural cemetery*-Bewegung für einen weiteren Schub. Im anglo-amerikanischen Raum entstanden im Verlauf des 19. Jahrhunderts etliche *rural cemeteries*: beispielsweise Mount Auburn in Cambridge/Massachusetts (1831), Laurel Hill Cemetery in Philadelphia (1836), Greenwood Cemetery in Brooklyn/New York (1838), in Großbritannien dann auch der Londoner Friedhof Little Ilford (1856) (Leiner, 2005).



Abbildung 2. Parkfriedhof Hamburg-Ohlsdorf.

So wurde die gartenkünstlerische Gestaltung der Friedhöfe im bürgerlichen Zeitalter im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunehmend als gesellschaftlich bedeutsame Aufgabe empfunden. Friedhöfe wurden zum Ort des Spazierganges, auf denen sich bürgerliche Pietät in einer romantisch konnotierten Naturästhetik äußerte. Das neue, naturnahe „Kleid“ der Friedhöfe entsprach der bürgerlichen Vorstellung eines von seinen Schrecken befreiten, sublimierten Todes.

#### 4. GRABMALKULTUR AUF EUROPÄISCHEN FRIEDHÖFEN IM 19. JAHRHUNDERT UND FRÜHEN 20. JAHRHUNDERT

Städtische Friedhöfe waren im Verlauf des 19. Jahrhunderts zum Ort der Promenade geworden. Die Ästhetisierung der europäischen Friedhofslandschaft hatte im Parkfriedhof ihren vorläufigen Höhepunkt gefunden. Dessen Naturlandschaft bildete die Kulisse für einen vor allem im späten 19. Jahrhundert immer ausufernderen Grabmalkultes (Denk, 2007).

Mit den Grabmälern wurde das bürgerliche Individuum regelrecht zelebriert: Fabrikanten, Professoren, Beamte – sie alle wollten ihre Biografie auf dem Grabstein verewigt sehen. Das Bild vom Tod wurde nicht nur emotional aufgeladen, sondern auch personalisiert. Häufig tauchten Porträts der Verstorbenen auf, zum Beispiel als Relief. Im Übrigen wurden die Stilformen der Grabmäler immer vielfältiger. Insbesondere der Historismus des späten 19. Jahrhunderts trieb üppige Stilblüten: Neobarocke Formen standen neben neogotischen und neoklassizistischen. Um 1900 wurden die Grabmäler zunehmend monumentaler. Höhepunkt war der Mausoleumskult: Mausoleen, die als besonders aristokratische Grabmalform gelten, waren kostspielig und blieben einer schmalen sozialen Elite vorbehalten. In breiter Auffächerung also spiegelten die Grabmäler des 19. Jahrhunderts Besitz, Bildung und gesellschaftliches Prestige wider – den erfolgreichen Lebenslauf, der dem Bürgertum zu seiner Identität verhalf. Der Sozialwissenschaftler Zygmunt Bauman verglich dieses Projekt mit der Figur des Pilgers, der sich in seiner zielgerichteten Mission selbst verwirklicht (Bauman, 1992, 249-253). War sie vollendet, folgte die Verewigung im prachtvollen Grabmal. Als Hinweis für die Nachwelt, die Lebensleistung nach dem Tod zu erinnern und zu würdigen, schuf das Grabmal eine Art weltlicher Unsterblichkeit.

Auch die Symbolsprache wurde differenzierter. Trotz aller Säkularisierungstendenzen zählte das traditionell-christliche Kreuz noch immer zu den häufigsten und bekanntesten Symbolen auf Grabmälern. Teilweise stand es in Verbindung mit anderen Motiven, wie dem Anker: Da er bei Sturm das Schiff hält, ist der Anker in der christlichen Symbolsprache ein Zeichen der Hoffnung und wird häufig auf Grabdenkmälern verwendet. Einige Symbole entstammen der Natur: Die Rose war schon den Ägyptern, Griechen und Römern als Blume der Toten bekannt – in einigen Gegenden Mitteleuropas wurden die Begräbnisstätten sogar als Rosengärten bezeichnet. Der Palmzweig symbolisiert Sieg, Wiedergeburt und Unsterblichkeit und

weist auf Auferstehung und Paradies hin, symbolisiert als immergrüne Pflanzen aber – ebenso wie Efeu – auch den Unsterblichkeitsglauben. Rebstock und Reben galten in der griechischen Antike als Symbol der Wiedergeburt, zugleich als Herrin über den Tod und die Erneuerung allen Lebens. Der Mohn ist ein häufiges Zeichen auf Grabmälern des 18. und 19. Jahrhunderts und zeugt von der gewandelten Einstellung zum Tod, denn die Mohnkapseln versinnbildlichen den Schlaf.

Neben der Symbolik sagt der figürliche Schmuck der Grabmäler etwas über die Einstellung zum Tod aus. Stellvertretend sei hier ein Beispiel ausführlicher behandelt, weil es wie nur wenige andere zum Symbol des bürgerlichen Umgangs mit dem Tod im 19. Jahrhundert

geworden ist: die Figur der Trauernden. Stehend, gebückt, sitzend oder zusammengekauert lässt sie sich auf vielen bürgerlichen Familiengrabstätten finden. Häufig aus Bronze oder Marmor, gegen Ende des 19. Jahrhunderts auch seriel als fabrikmäßige Galvanoplastik hergestellt, verkörpert sie mit ihrem hingebungsvoll-wehmütigen Blick das gesellschaftlich kultivierte Gefühl bürgerlicher Trauer. In vielfältigen Varianten des Abschieds und Übergangs – dem Porträt des Mannes zugewandt, handreichend, kranzlegend oder blumenstreuend – zeigt sie das neue, sublimierte Bild vom Tod.

Bei der Trauernden handelte es sich um eine Grabfigur, die auf ganz eigene Weise etwas über die Gefühls- und Geschlechterbeziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft verrät. Auf der einen Seite wurde das Gefühl der Trauer in die Form einer unspezifischen, typisierten Weiblichkeit gegossen – Sanftheit und Wehmut in gelegentlich erotisierender Form (wie ja auch die Verbindung von Eros und Tod in der Zeit der Romantik ihren Höhepunkt erreichte). Die Trauernde verkörperte auf den Friedhöfen die gesellschaftliche Rolle, die die Frau im Umgang mit dem Tod zugewiesen bekam. Sie hatte die Trauerarbeit zu leisten. Derjenige aber, dem dieses Pathos galt, ist jeweils konkret identifizierbar: Es ist das männliche Familienoberhaupt, dessen Ruhm und Ansehen im Grabmal gleichsam ein letztes Mal materialisiert werden und dessen Porträt idealerweise auf der gleichen Grabstätte gezeigt wurde. „Weiblichkeit“ stand schon seit Jahrhunderten im Zusammenhang mit Trauer und Totenklagen. In einem Zeitalter, in dem die Säkularisierung rasch voranschritt und

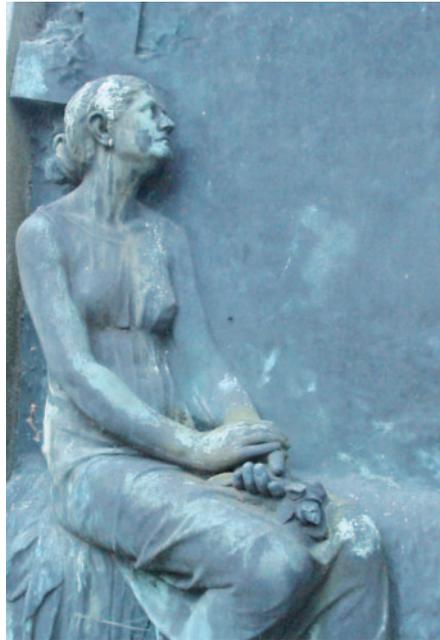


Abbildung 3. Die Grabfigur der Trauernden.



Abbildung 4. Mausoleen auf dem Friedhof Nuestro Padre Jesús in Murcia.

der christliche Glaube immer weniger sinnstiftend wirkte, konnte durch das Bild der „schönen Frau“ die Konfrontation mit dem Tod sublimiert werden (Götz, 2013).<sup>2</sup>

Die Mausoleen bildeten den Höhepunkt und Abschluss des Grabmalkultes des bürgerlichen Zeitalters. In zahlreichen europäischen Metropolen entstanden, insbesondere in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, etliche Mausoleumsbauten. Bisweilen wurden für die Mausoleen besondere Räume des Friedhofs gartenarchitektonisch gestaltet, nicht selten dienten die Totenhäuser als point de vue innerhalb der Sepulkralandschaft.

In den Mausoleen der Jahrhundertwende spiegelte sich der Machtanspruch städtischer Oligarchien. Im historischen Umfeld von Industrialisierung und Urbanisierung zu



Abbildung 5. Madrid San Isidro. Foto Ingrid Reuter.

<sup>2</sup> Anna-Maria Götz (2013), *Die Trauernde...* dort auch zahlreiche weitere Literatur zur europäischen Grabmalkultur im 19. Jahrhundert.



Abbildung 6. Madrid San Isidro. Foto Ingrid Reuter.

Reichtum, Macht und Ansehen gelangt, suchte das Großbürgertum nach besonderen Formen symbolischer Repräsentation – und fand sie in der adligen Mausoleumstradition.

Diese symbolische Funktion des Mausoleums lässt sich auch in Spanien beobachten. Das spanische Bürgertum hatte sich während der Regierungszeit Isabellas II. gesellschaftlich allmählich entwickelt. In der Stabilität der Restaurationsphase ab 1874 schuf es sich nicht nur monumentale private und öffentliche Bauten der Selbstvergewisserung in der Hauptstadt Madrid. Vielmehr suchte es auch über den Tod hinaus seine neu gewonnene gesellschaftliche Position zu demonstrieren. Friedhöfe wie San Isidro, der 1811 als erster privater Friedhof von einer Bruderschaft im Südwesten von Madrid gegründet wurde, boten hierfür den geeigneten, prestigeträchtigen Rahmen und wurden zum Schauplatz aufwändiger Mausoleumbauten. Neben die Bestattung in den Nischen von Säulenhallen trat ab Mitte des 19. Jahrhundert das Familienmausoleum. Es wurde zum bevorzugten Mittel gesellschaftlicher Repräsentation auf dem Friedhof. Die Gestaltung dieser Mausoleen wurde immer aufwändiger, gleichzeitig bildeten sie gleichsam ein „Musterbuch“ der zeitgenössischen Architekturgeschichte, wie das Beispiel des Madrider Friedhofs San Isidro zeigt. Architektonische Friedhöfe wie dieser waren insbesondere im südeuropäischen-mediterranen Raum die Regel. Sie bildeten im späten 19. Jahrhundert einen eindrucksvollen Kontrast zu den Parkfriedhöfen, wie in Paris und London (Reuter & Fischer 2006).

## 5. ZEITALTER DER TECHNISIERUNG: FEUERBESTATTUNG UND ASCHENBEISETZUNG

Die Einführung der modernen Feuerbestattung hat die Friedhöfe seit dem späten 19. Jahrhundert aufs Neue verändert. Sie geschah im Kontext von Industrialisierung, Technisierung und Urbanisierung. Die Bestattung wurde durch

den Kremationsvorgang beschleunigt, die Aschenbeisetzung verminderte einerseits den Raumbedarf auf den Friedhöfen und erlaubte andererseits eine Auffächerung der Bestattungsmöglichkeiten jenseits des Friedhofes (Fischer, 2002).

Die im späten 19. Jahrhundert in den Industrieländern eingeführte moderne Feuerbestattung und der Bau von Krematorien bilden die wichtigste Zäsur in der Bestattungskultur der letzten Jahrhunderte. Die Transformation des menschlichen Körpers in Asche – statt der allmählichen Verwesung im Erdgrab – war für die damalige Zeit ein Tabubruch. Für viele Zeitgenossen bedeuteten Krematoriumsbau und Feuerbestattung einen Sieg materialistischer Gesinnung über christlich-bürgerliche Bestattungskultur.

Der in weiten Teilen Europas sowie in den USA durchgesetzte Bau der ersten Krematorien ging aus den damals vermehrt auftretenden infrastrukturellen und hygienischen Problemen in den wachsenden Städten hervor. Diese hingen mit Industrialisierung und Bevölkerungswachstum zusammen. Die Einäscherung wurde hier als hygienische und kostengünstige Lösung der Raum- und Hygieneprobleme auf städtischen Friedhöfen propagiert. Auf allgemeine Weise begünstigend wirkten technischer Fortschritt und gesellschaftliche Säkularisierung. Hinzu kamen nicht zuletzt eine berufsspezifische Interessenpolitik, etwa von Hygienikern, Medizinerinnen und Ingenieuren, die die Feuerbestattung unterstützten.

In katholisch geprägten Ländern, wie Spanien und Österreich, verzögerte sich die Einführung der Feuerbestattung. Dies hing mit dem Einfluss und der Macht der katholischen Kirche zusammen. Vor allem diese war zum Hauptgegner der Feuerbestattung geworden. Nicht zu Unrecht gingen die katholische Kirche davon aus, dass mit der Einäscherung eine mechanistisch-materialistische Vorstellung vom Körper verbunden war, der zufolge er als bloße Zusammensetzung einzelner Teile galt. Dem kirchlichen Standpunkt zu Folge widersprach die Feuerbestattung der Lehre von der leiblichen Auferstehung. Nicht zuletzt brach die Feuerbestattung aus kirchlicher Sicht schon deswegen mit der christlichen Tradition, weil diese nur das Erdgrab kannte und liturgisch auch voraussetzte.

Der Vatikan erließ 1886 ein Verbot der Feuerbestattung, das bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil bestehen blieb. Das Heilige Offizium untersagte die Teilnahme von Kirchendienern an einer Feuerbestattung ebenso wie das Spenden von Sterbesakramenten für eine Person, die eine Feuerbestattung wünschte oder auch nur Mitglied in einem Feuerbestattungsverein war. Erst in den 1960er-Jahren kam es im Vatikan zu einem Gesinnungswandel. Am 5. Juli 1963 räumte das Heilige Offizium den Katholiken die Wahl auch der Feuerbestattung prinzipiell ein. Diese zunächst an die Bischöfe ergangene geheime Weisung wurde am 24. Oktober 1964 durch die Veröffentlichung im Amtsblatt als offizielle Zustimmung zur Feuerbestattung bekanntgegeben.

## 6. FORMEN DER ASCHENBEISETZUNG

Die Aschenreste, die nach dem technischen Verbrennungsvorgang im Krematorium übrig blieben, wurden in der Regel in Urnen gefüllt. Aus dem

Lateinischen kommend („urna“), bedeutet der Begriff zunächst ein bauchiges Gefäß (Topf beziehungsweise Krug). Auf allgemeiner symbolischer Ebene verkörpert die Urne die Vorstellung von einer nach der Verwesung gereinigten Materie, aber auch die Vorstellung einer Wohnstätte für die Verstorbenen. Als sepulkrales Zeichen war die durch den Klassizismus aufgewertete Urne seit dem späten 18. Jahrhundert verbreitet, diente in zumeist aufgesockelter Variante dem Schmuck von Grabstätten und war zudem in der attributiven Variante der über Urnen gelehten Genien-, Engel- und Trauernden-Figuren bekannt – wegen ihrer antiken, also nicht-kirchlichen Tradition insbesondere im aufgeklärt-säkularisierten Bürgertum.

Bei der modernen Feuerbestattung meint Urne über das Grabmal hinaus auch das bedeckelte Gefäß zur Aufnahme der Aschenreste. Somit erhielt die Urne mit Einführung der modernen Feuerbestattung eine doppelte Funktion als Bestattungsort und Grabmal: Einerseits diente sie als Schmuckurne der oberirdischen Aschenbeisetzung, andererseits war sie dabei zugleich Verwahrort der Asche.

Die Aschenbeisetzung kannte grundsätzlich zwei unterschiedliche, im Laufe der Zeit sich teils vermischende Varianten: die architektonische Form des Kolumbariums (Urnenwand) beziehungsweise der Urnenhalle einerseits, den im freien Friedhofsraum angelegten Urnenhain beziehungsweise eigenständigen Urnenfriedhof andererseits. Nach Bau der ersten Krematorien stellten zunächst nach dem Vorbild des kaiserzeitlichen Rom Kolumbarien die wichtigste Form dar. Bei den Kolumbarien der modernen Feuerbestattung ist zu unterscheiden zwischen selbstständigen Bauwerken, Ein- beziehungsweise Anbauten bei Krematorien oder – als reduktionistische Variante des Vorbilds – eigenständigen Urnenwänden auf Friedhöfen. Alleinstehende Urnenhallen boten sich an, wenn vor Ort kein Krematorium in Betrieb war.

Langfristig setzte sich in Mitteleuropa die Aschenbeisetzung auf Grabstätten in der freien Friedhofsfläche durch. Hier zeigten sich drei Varianten: die Anlage eigenständiger Urnenfriedhöfe, die Einrichtung von sogenannten Urnenhainen auf bestehenden Friedhöfen und die Aschenbeisetzung in verstreut liegenden Einzelgrabstätten auf Friedhöfen. Die Urnenhaine und –friedhöfe boten in der Ära der Park- und Waldfriedhöfe viel stärker als Kolumbarien die Möglichkeit, Elemente der Natur in die Aschenbeisetzung einzubeziehen.

In diesem Sinn zog die Einführung der modernen Feuerbestattung eine grundlegende Reform der Sepulkalkultur nach sich. In der Reformära der 1920er Jahre wurden gerade die Aschengrabstätten zum Musterbeispiel für die Typisierung und Uniformierung der Grabmalkultur. Damit ging zugleich deutete sich hier bereits der Weg zu den fast gänzlich ohne individuelle Grabzeichen auskommenden Urnengemeinschaftsanlagen und Anonymen Urnenhainen in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg an.

## 7. EXTERRITORIALISIERUNG DER BESTATTUNG SEIT DEM SPÄTEN 20. JAHRHUNDERT: DIE NATURBESTATTUNGEN

Kommen wir zur Gegenwart: In dem von hoher gesellschaftlicher Mobilität und Fluktuation geprägten postindustriellen Zeitalter haben traditionelle Familien- und Ortsbindungen an Bedeutung verloren. Neuartige, partikularisierte Lebenswelten haben seit dem späten 20. Jahrhundert zu einer funktionalen Neugliederung des öffentlichen Raumes geführt. Dies gilt – mit einer gewissen Verzögerung – auch für den Umgang mit den Toten. Folgerichtig entfaltet sich im frühen 21. Jahrhundert eine gewandelte Bestattungs-, Abschieds- und Erinnerungskultur. Sie schafft sich neue Räume auch jenseits des Friedhofes und konstituiert häufig keine generationsübergreifenden Zusammenhänge mehr, sondern neue soziale Beziehungen jenseits der Familie. Statt sich in einzelnen Grabmälern dauerhaft zu materialisieren, erweisen sich ihre Muster als transitorisch und bringen häufig gemeinschaftliche, temporäre und proviso-rische Orte hervor (Sörries, 2008, 46-154).

Diese Entwicklungen sind eng verknüpft mit einer rasch wachsenden Zahl und zunehmenden Formenvielfalt von Aschenbeisetzungen. Allgemein ist die Asche zur Grundlage fast aller neueren Varianten der Bestattungskultur geworden. Entscheidend ist die – im Vergleich zur Körper- (Erd-) Bestattung – hohe Mobilität der Asche, die flexible Beisetzungsmöglichkeiten erlaubt und der Bestattungskultur neue Räume eröffnet. Die Asche kann an fast jeden Bestattungs- und Erinnerungsort verbracht oder auch geteilt werden sowie verschiedene Bestattungs- und Erinnerungsorte generieren. Die Asche ist zum sepulkralen Signet der mobilen Gesellschaft geworden, ihr Beisetzungsort ist nicht mehr zwingend an den klassischen Friedhof gebunden. Damit wird die Bestattungs- und Erinnerungskultur tendenziell exterritorialisiert.

Die bedeutendste Entwicklung im frühen 21. Jahrhundert ist der Trend zur Naturbestattung. Ihre bekannteste Variante ist die Baumbestattung im freien Wald, die unter anderem unter ihren privatwirtschaftlichen Vermarktungs-namen wie „Friedwald“ geläufig geworden ist. Dabei werden Bäume in bestehenden Wäldern genutzt, sie sind Grabstätte und Grabzeichen zugleich. Je nach Anbieter und lokalen Bedingungen ist es möglich, persönliche Erinnerungszeichen, zum Beispiel Namenstafeln, anzubringen. Im Übrigen ist die Bestattungsfläche im Wald als solche nicht auf den ersten Blick zu



Abbildung 7. Bestattungswald bei Buxtehude.

erkennen, da sie möglichst naturbelassen wirken soll (Bauer, 2015).

Die Baumbestattung ist als „Naturbestattung“ den seit längerem bekannten britischen „Green Burials“ vergleichbar, bei denen Sarg- und Aschenbestattungen in einem Wald vorgenommen werden. Andere bekannte Formen der Naturbestattung sind die Flussbestattung und Bergbestattung sowie das Verstreuen der Asche in der freien Natur.

In vielen europäischen Ländern spielen Baum-, Alm-, Berg-, Flussbestattungen und ähnliches eine immer wichtigere Rolle. Häufig ist, wie in Großbritannien oder den Niederlanden, das freie Verstreuen von Asche in der Natur gestattet (auch von einem Flugzeug oder Ballon aus). In anderen Ländern gibt es gesetzliche Restriktionen. In Teilen Österreichs ist beispielsweise die Donaubestattung

von Aschen seit 2007 gesetzlich gestattet. Auch bereits länger geläufige Formen der Naturbestattung, wie die Seebestattung, finden in diesem Umfeld neuen Zulauf (Fischer, 2019).



Abbildung 8. Seebestattungsdenkmal am Brodtener Ufer bei Lübeck-Travemünde an der Ostsee.

## 8. FRIEDHOFSKULTUR HEUTE

Zugleich verändern die klassischen Friedhöfe ihr Erscheinungsbild. Wichtigstes Merkmal ist hier die Überformung der alten räumlichen Strukturen. Dabei wird die bislang als Gestaltungsprinzip dominierende Familien- bzw. Einzelgrabstätte abgelöst von naturnah gestalteten Themenfelder und jenen Gemeinschaftsanlagen, die besondere soziale Gruppierungen, Kulturen oder Religionen repräsentieren. Ein frühes Beispiel ist der 2001 angelegte „Garten der Frauen“ auf dem Hamburg-Ohlsdorfer Friedhof. Historische Erläuterungstafeln und ein Denkmal für NS-Opfer und gehören ebenfalls zur gartenarchitektonisch ansprechend gestalteten Anlage, deren Bedeutung durch ein regelmäßiges Veranstaltungsprogramm zusätzlich untermauert wird. Auch Formen der Naturbestattungen, vor allem die Baumbestattung, werden inzwischen auf klassischen Friedhöfen praktiziert, sofern es die Landschaft erlaubt.

Auf diese Weise entstehen zunehmend besondere sepulkrale Miniaturlandschaften, die ganz unterschiedlichen Gestaltungseinflüssen unterliegen und in ihrem Patchwork den Friedhöfen insgesamt ein neues Erscheinungsbild geben. Die genannten Beispiele künden von einem allgemeinen Trend in der Grabstättenkultur: Bestimmte soziale Gruppen erhalten auf den Friedhöfen besondere Räume, die einer besonderen Gestaltung im Sinne einer „corporate identity“ unterliegen und in die das Einzelgrab integriert wird. Damit verlieren die traditionellen sozialen Institutionen (Familie, Nachbarschaft, Kirche) ihre Bedeutung für die Entwicklung der Bestattungskultur in der Postmoderne. Neue, von größerer Wahlfreiheit geprägte Gruppierungen rücken tendenziell an ihre Stelle (Fischer, 2017, 2013).

Sowohl der steigende Anteil von Aschenbeisetzungen als auch die zunehmende Zahl von Beisetzungen außerhalb der klassischen Beisetzungsplätze führen insgesamt zu einem stetig verringerten Flächenbedarf auf den Friedhöfen.

Andere Trends deuten eine weitere Diversifikation der Friedhofsflächen an. Sonderfriedhöfe entstehen, bisherige Bestattungsflächen werden neu genutzt – teils museal, teils als Freizeitflächen. Der Friedhof herkömmlichen Stils entwickelt sich zunehmend zu einer Multifunktionsanlage. Welche Ergebnisse eine Diversifikation des Friedhofsraumes zeitigen kann, lässt sich beispielhaft am Assistens Kirkegård in der dänischen Hauptstadt Kopenhagen zeigen. Einzelne Flächen des rund 20 Hektar großen Begräbnisplatzes wurde eine differenzierte Nutzung zugewiesen – insgesamt zeigen sich vier unterschiedliche Funktionsbereiche: 1. Museumsbereich: eine große Fläche mit historischen Grabstätten aus dem ältesten Teil des 1760 eröffneten Friedhofs und der Kapelle, der als Ensemble erhalten bleibt, 2. ein sich anschließender „Gedächtnispark“ („mindepark“), der ebenfalls kulturhistorisch bedeutende Grabstätten beherbergt und zugleich der Erholung dient, 3. ein Stadtteil-Friedhof als nutzbare Belegungsfläche für Bestattungen, und 4. ein allgemeiner Park, der ausschließlich der Erholung und Freizeit dient.

Zur Neustrukturierung des Friedhofs gehört auch die Anlage spiritueller oder meditativer Räume. Vorbild ist hier der 1999 nach geomantischen Kriterien eingerichtete „Park der Ruhe und der Kraft“ auf dem Zentralfriedhof Wien. Diese Anlage ist in fünf verschiedene Landschaftsbereiche aufgeteilt, die unterschiedliche „Kraftorte“ darstellen und jeweils mit skulpturellen Objekten versehen sind. Sie soll der Kontemplation und Andacht dienen.

Nicht zuletzt spielt der Friedhof gegenwärtig auch eine wichtige Rolle als kulturpädagogischer Raum. Dies gilt in erster Linie für museale Aufstellungen kulturhistorisch bedeutsamer Grabsteine. Mittlerweile gibt es auf fast allen größeren Friedhöfen museale Bereiche, in denen historische Grabdenkmäler neu präsentiert und erläutert werden. Mit ihnen blickt das geneigte Publikum auf vergangene Epochen der Bestattungs- und Gedenkkultur, deren Ideale bisweilen heute noch nachwirken.

## 9. SCHLUSS

Zusammengefasst unterliegt die Bestattungs- und Erinnerungskultur im frühen 21. Jahrhundert allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Wandlungsprozessen, durch die das postindustrielle Zeitalter gekennzeichnet ist. Deren Muster sind in der Regel individualistischer und pluralistischer als die des bürgerlichen Zeitalters. So lässt sich der aktuelle Wandel als eine gesellschaftliche, kulturelle und räumliche Partikularisierung charakterisieren. Diese repräsentiert die sepulkralen Muster veränderter gesellschaftlicher Lebenswelten: tradierte soziale Strukturen wandeln sich bzw. lösen sich auf, räumliche Bindungen und Eingrenzungen verflüssigen sich. Diese Entwicklungen können unter Leitbegriffen wie Flexibilisierung, Individualisierung und Exterritorialisierung gefasst werden. Insgesamt kann von einer „Entfesselung“ der Bestattungs- und Friedhofskultur gesprochen werden. Zugleich werden historische Friedhöfe – als Schatzkammern der Kultur- und Gesellschaftsgeschichte – zunehmend unter Schutz gestellt. Die „Gedächtnislandschaft Friedhof“ mit ihren lokalen und regionalen Spezifika bildet ein historisches Archiv der besonderen Art, das schützenswert ist.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bauer, B. (2015). *Baumbestattungen in Deutschland: sozialwissenschaftliche Untersuchung einer alternativen Bestattungsform*. Hamburg.
- Bauer, P. (2006). *Deux siècles d'histoire au Père-Lachaise*. Versailles.
- Bauman, Z. (1992). *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity.
- Fischer, R. (1994). *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*. Frankfurt/Main.
- Biedermann, W. (1978). *Friedhofskultur in Wien im 19. Jahrhundert. Das Bestattungswesen vom Josefinismus bis zur Gründerzeit*. Diss. Wien.
- Denk, C. & Ziesemer, J. (eds.). (2007). *Der bürgerliche Tod: Städtische Bestattungskultur von der Aufklärung bis zum frühen 20. Jahrhundert (Urban burial culture from the enlightenment to the early 20th century)*. Internationale Fachtagung des Deutschen Nationalkomitees von ICOMOS in Zusammenarbeit mit dem Bayerischen Nationalmuseum München, 11.-13. November 2005. Regensburg.
- Fischer, N. (1996). *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe seit dem 18. Jahrhundert*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau. 1996.
- Fischer, N. (2001). *Geschichte des Todes in der Neuzeit*. Erfurt: Sutton Verlag.
- Fischer, N. (2002). *Zwischen Trauer und Technik. Eine Kulturgeschichte*. Berlin.
- Fischer, N. (2011): *Inszenierte Gedächtnislandschaften: Perspektiven neuer Bestattungs- und Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert*. <<http://www.aeternitas.de/inhalt/forschung>>.

- Fischer, N. (2013). *Neue Bestattungskultur. Tod, Trauer und Friedhof im Wandel*. e-book: Kindle Direct Publishing (KDP).
- Fischer, N. (2016). Gedächtnislandschaften in Geschichte und Gegenwart. *Kulturwissenschaftliche Studien*. Wiesbaden. 19-35.
- Fischer, N. (2019). Baumbestattungen und weitere Formen der Naturbestattung. In *Friedhöfe*. (Im Druck).
- Götz, A. M. (2013). *Die Trauernde. Weibliche Grabplastik und bürgerliche Trauer um 1900*. Köln-Weimar-Wien.
- Gutkas, K. (1993). Die "Todtentruhe" in der Josephinischen Begräbnisreform. In *Vom Totenbaum zum Designersarg. Zur Kulturgeschichte des Sarges von der Antike bis zur Gegenwart*. Kassel. 75-76.
- Jüdische Friedhöfe und Bestattungskultur in Europa: Internationale Fachtagung*. (2011). Berlin-Weißensee, 3.-6. April 2011. Berlin.
- Koslofsky, C. (2001). *The Reformation of the Dead: Death and Ritual in early modern Germany, 1450-1700*. Basingstoke & New York: Macmillan-St.Martin's.
- Leisner, B. (2005). Ästhetisierung der Friedhöfe. Die amerikanische Parkfriedhofsbewegung und ihre Übernahme in Deutschland. In N. Fischer & M. Herzog (Hrsg.), *Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden*. Stuttgart. 59-78.
- Polley, R. (1984). Das Verhältnis der josephinischen Bestattungsreformen zu den französischen unter dem Ancien Régime und Napoleon I. In *Vom Kirchhof zum Friedhof*. Hrsg. Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal. Kassel. 109-124.
- Ponte Chamorro, F. 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.
- Reuter I. & Fischer, N. (2006). Bürgerliche Nobilitierung durch sepulkralen Aristokratismus: Mausoleen auf dem Madrider Friedhof San Isidro. In: B. Borngässer, H. Karge & B. Klein (Hg.): *Grabkunst und Sepulkralkultur in Spanien und Portugal*. Frankfurt/M.-Madrid. 497-515.
- Sieber, D. (2018). *Der konfessionelle Gottesacker: katholische und protestantische Sepulkralkultur in den oberschwäbischen Reichsstädten in der Frühen Neuzeit*. Stuttgart.
- Sörries, R. (2008). *Alternative Bestattungen. Formen und Folgen. Ein Wegweiser*. Frankfurt/M.
- Sörries, R. (2009). *Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs*. Kevelaer: Butzon und Bercker Verlag.
- Veigl, H. (2006). *Der Friedhof zu St. Marx*. Wien.

# SECULARIDAD Y ESPACIOS DE ENTERRAMIENTO EN LA INGLATERRA DEL SIGLO XIX

## SECULARITY AND BURIAL SPACE IN 19<sup>TH</sup> ENGLAND

Julie Rugg \*

Recibido: 11/07/2019 • Aceptado: 30/09/2019  
Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu/375261>

### Resumen

Este artículo cuestiona la afirmación de que la secularidad ha sido siempre un debate central en la idea de cementerio. En gran parte de Inglaterra se impuso una 'guerra cultural' entre partidarios de la Iglesia Anglicana y varias confesiones de Disidencia protestante. El cementerio fue un foco de conflicto, centrado en el grado de control ejercido por la Iglesia Establecida. Este conflicto no reflejó la demanda de funerales 'civiles'. Los protestantes No Conformistas buscaron asegurar un espacio de enterramiento y donde pudieran expresar sus propias creencias. A lo largo del siglo XIX y hasta la I Guerra Mundial, la formulación del derecho de enterramiento estuvo acompañada de conflictivos debates. Los cementerios llegaron a significar tanto la libertad religiosa como la influencia opresiva de la Iglesia Establecida. También estuvieron acompañados de una regulación sobre el gestión de entierros sanitarios, pero esto no definió el espacio de enterramiento como específicamente secular. Más bien, en Inglaterra, el cementerio fue, y sigue siendo, una coproducción espacial de tecnología sanitaria, burocracia municipal y expresión espiritual.

### Palabras clave

Entierro, cementerios, secularidad, Leyes de enterramiento, No Conformista.

### Abstract

This paper challenges the contention that secularity is always central to the idea of the cemetery. In largely England a 'culture war' was enjoined between supporters of the Church of England and various denominations of Protestant Dissent. The cemetery was a focus of conflict, centred on the degree of control exercised by the Established Church. This conflict did not reflect demand for 'civic' funerals. Protestant Nonconformists sought to secure burial space where they might express their own beliefs. Through the 19<sup>th</sup> century and up until the First World War, the framing of burial law was accompanied by divisive debate. Cemeteries came to signify both religious freedom and the oppressive influence of the Established Church. Cemetery establishment was also accompanied by regulation on sanitary burial management, but this did not define burial space as being innately secular. Rather, in England the cemetery was, and remains, a spatial co-production of sanitary technology, municipal bureaucracy and spiritual expression.

### Key words

Burial, Cemeteries, Secularity, Burial Acts, Nonconformist.

---

\* Universidad de York. Email: [julie.rugg@york.ac.uk](mailto:julie.rugg@york.ac.uk).  
Traducción: Gabriel López Martínez. Email: [gabriel.lopez@ua.es](mailto:gabriel.lopez@ua.es).

## 1. INTRODUCCIÓN

La historiografía del cementerio ha estado dominada por dos marcos teóricos principales: por una parte, las caracterizaciones marxistas sobre la lucha de clases y la muestra de estatus en el paisaje de los cementerios (Brooks et al., 1989; Laqueur, 1993; Parker Pearson, 1982); por otra, y más recientemente, la articulación de la naturaleza de la «biopolítica» foucaultiana y la gobernabilidad expresada a través de la burocratización de los modos de enterramiento y las tecnologías sanitarias de eliminación (Johnson, 2008; Joyce, 2003, 89ss). El establecimiento de los cementerios se considera comúnmente como otro elemento del programa progresivo de mejora urbana, sin embargo, la larga historia del enterramiento como una función propia de la Iglesia indica que este progreso ha estado también relacionado con la presunción de que el avance moderno está intrínsecamente ligado con tendencias hacia la secularidad. Así, la historia del enterramiento se convierte en un ejemplo del proyecto de secularización de la Ilustración, de manera que se elimina el cuerpo difunto del reino espiritual del campo-santo para situarlo en el reino científico del cementerio (Laqueur, 2002). No obstante, este trabajo adopta el imperativo de José Casanova de deconstruir y cuestionar los supuestos subyacentes a la idea de secularización (Casanova, 1994) y, al hacerlo, desafía la afirmación de que la secularidad es siempre central en la idea del cementerio.

En el debate histórico, los argumentos vinculados con la laicidad y los cementerios también se han articulado dentro de la bibliografía sobre las «guerras culturales» europeas del siglo XIX, que trata la situación de varios estados en conflicto con la influencia omnipresente de la Iglesia Católica Romana (Clark & Kaiser, 2003). Esta bibliografía no reconoce que una guerra cultural del mismo tipo, amarga y decisiva, se estaba desarrollando al mismo tiempo en la Inglaterra protestante entre partidarios y seguidores de la Iglesia de Inglaterra y varios Disidentes protestantes. Como en la mayoría de Europa, el cementerio era un foco de tensión y conflicto que en Inglaterra se reflejaba en el grado de control ejercido por la Iglesia Establecida. Este conflicto no reflejaba demandas sobre funerales «civiles». Los protestantes No Conformistas buscaban asegurar un espacio de enterramiento que tuviera más o menos un sentido espiritual, donde podían romper con el servicio funerario propio de la Iglesia Anglicana a favor de otro que reflejara sus propias creencias denominacionales. A lo largo del siglo XIX, y hasta la Primera Guerra Mundial, el marco de la ley de enterramientos y su aplicación en las comunidades de todo el país estuvo acompañado de debates agrios y divisorios, que provocaban antagonismo y resentimiento.

Este texto tiene en cuenta el recorrido de la legislación inglesa sobre enterramientos y su implementación a lo largo del siglo XIX, así como la tendencia de esa legislación a la hora de exacerbar, más que resolver, la tensión político-religiosa en los contextos del sepelio. Se da especial atención a las implicaciones derivadas de dos leyes de 1879 y 1880, respectivamente. La *Public Health (Interments) Act* de 1879 se enmarca en circunstancias en las que resultaba posible a los contribuyentes situarse en aquellos cementerios no consagrados sobre los que la Iglesia Anglicana no tenía control; la *Burial Laws Amendment Act* de 1880 permitía que el clero no anglicano pudie-

ra, en determinadas circunstancias, realizar servicios funerarios en el espacio funerario consagrado. Controversias posteriores sobre la operatividad de estas leyes condujeron a la penúltima *Burial Act*, que fue aprobada en 1900. Fue esta ley la que, por primera vez, re-enmarcó el sistema de enterramiento civil de manera que no beneficiaba materialmente a la Iglesia Anglicana.

A lo largo del siglo XIX, los cementerios en Inglaterra pasaron a significar de manera simultánea tanto la libertad religiosa como la influencia opresiva de la Iglesia Establecida. La constitución de cementerios iba también acompañada de una amplia variedad de regulaciones sobre la gestión sanitaria de los entierros, pero esto no definía el espacio funerario como algo en esencia secular. Más bien, en Inglaterra –y en la mayor parte de Europa– el cementerio era, y sigue siendo, una coproducción de tecnología sanitaria, burocracia municipal y expresión espiritual.

## 2. SECULARIZACIÓN Y CEMENTERIOS

La noción de secularización se trata con cierta amplitud en la historiografía de los cementerios y queda así expresada en los debates que ocurren en dos periodos concretos: la segunda mitad del siglo XVIII y la segunda mitad del siglo XIX. En la segunda mitad del siglo XIX la Ilustración dio valor a los enfoques racionales y rompió con las prácticas supersticiosas. Podríamos decir que redefinir las prácticas en relación al enterramiento de los fallecidos fue un proyecto de la Ilustración *par excellence* en el ejercicio de teorías científicas emergentes relacionadas con la naturaleza nociva de los miasmas que emanaban de los cuerpos en descomposición (Riley, 1987; Rugg, 2013b); en la creación de un nuevo marco civil para los funerales que subrayaba el anticlericalismo en el corazón del pensamiento ilustrado (Kselman, 1993); y en ofrecer la oportunidad a los arquitectos de redefinir los espacios de enterramiento según los preceptos de la Ilustración y eliminando el simbolismo cristiano (Etlin, 1984). De hecho, estas tendencias son representativas de la concepción de biopoder de Foucault, en relación con el uso de los múltiples modos de la gobernanza para gestionar las poblaciones. Johnson ofrece la lectura más directa del cementerio como un lugar institucional y de control, reflejo de las «técnicas dispositivas» a las que Foucault se refirió como base para la reordenación de la ciudad (Johnson, 2008, 781).

El debate que relaciona la secularidad y los cementerios recurre al debate histórico sobre las «guerras culturales» que se dieron en Europa en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los estados-nación emergentes alcanzaban autoridad por encima de la Iglesia Católica Romana. Las «guerras culturales» pusieron en cuestión la influencia omnipresente del clero católico en los valores y prácticas relativas a todos los aspectos de la vida social (Clark & Kaiser, 2003, 1). La lucha por la secularidad estaba intrínsecamente relacionada con la noción de que los estados modernos eran en esencia estados seculares. Este conflicto se centraba preferentemente en los campos de la educación y ritos de paso, y el dominio de la Iglesia sobre los ritos de enterramiento era a menudo un punto de virulento desacuerdo. Un funeral es a la vez un asunto

fuertemente privado y del todo público: los rituales funerarios deben transmitir consuelo emocional y espiritual a los deudos, pero estos rituales se dan generalmente en espacios públicos donde las actividades permitidas las decide una autoridad superior. En el siglo XIX, en la mayor parte de la Europa continental, la Iglesia Católica Romana dominaba los rituales y los espacios de actividad funeraria. Las prácticas exclusivistas situaban a los no-creyentes o aquellos cuya fe estaba en duda en espacios literalmente marginales o no deseables socialmente. En Bélgica, por ejemplo, el entierro de no católicos sin ritual en «*trou de chiens*» provocaría el establecimiento de la Libre-Pensée en 1863, que reivindicaba funerales civiles respetuosos (Witte, 2003; De Spiegeleer, 2017a); en España, los funerales civiles se entendían como una acción anticlerical «militante» (de la Cueva, 2017). Es cierto que en Inglaterra hubo intentos para promover ceremonias funerales ateas, puramente seculares, pero estos movimientos fueron marginales (Nash, 2017).

En el contexto de estos debates, el espacio del cementerio se entiende como esencialmente secular, en particular por el hecho de que por definición el cementerio significa una construcción moderna, de hecho «curiosamente moderna» en palabras de Laqueur (Laqueur, 2012, 19). Los procesos de secularización han sido siempre centrales en la noción de modernización dentro del marco de la sociología (Casanova, 2004), pero los historiadores no están necesariamente de acuerdo en cómo se debería definir la secularidad en sí misma (McLeod, 2003, 9). Si la secularidad puede definirse en términos de eliminación de la legislación basada en los principios cristianos y en una separación de los vínculos entre la Iglesia y la sociedad, entonces la configuración del cementerio parece demostrar una tendencia a la secularidad. Sin embargo, sería apropiado adoptar la advertencia de McLeod en contra de la generalización: «En cuestiones que tienen que ver con la Iglesia y el Estado, y el rol de la religión en las instituciones públicas, no existe un único patrón europeo, sino que ha habido amplias diferencias entre países»; y la cronología sigue siendo «de importancia fundamental» (McLeod, 2003, 9 y 16). La noción de que los cementerios fueron de alguna manera instituciones seculares en la Inglaterra del siglo XIX presupone un cierto número de procesos: que el espacio funerario se trasladó del «reino espiritual» a la esfera secular donde los preceptos científicos de alguna manera tenían primacía; que la Iglesia Anglicana perdió el control sobre el espacio de enterramiento en algún momento; y que los nuevos cementerios constituían un espacio que era expresión de la no-creencia. Tal y como se verá, ninguno de estos desarrollos secularizadores pertenecen al siglo XIX. De hecho, en este periodo el cementerio se convirtió en una expresión de creencia religiosa y de identidad confesional.

### 3. LA RELIGIÓN EN INGLATERRA

La Iglesia de Inglaterra ha sido la Iglesia Establecida en Inglaterra desde la Reforma, formalmente vinculada y sustentada por el estado a través de leyes y de ayudas económicas. En este trabajo, «la Iglesia» se refiere a la Iglesia de Inglaterra, y a no

ser que se refiera de otro modo el debate vinculará a Inglaterra y Gales: la religión y los asuntos funerarios en Escocia tenían otras características que aquí no se estudian. En 1689, el *Act of Toleration* permitía la libertad de culto a cualquiera que jurara que el monarca era el Gobernador Supremo de la Iglesia de Inglaterra; los católicos romanos estaban excluidos y permanecían sujetos a un escrutinio restrictivo hasta el siglo XIX. A lo largo de los siglos XVII y XVIII el culto era esencialmente pluralista pero con poca vinculación a las confesiones No Establecidas: en 1740, los grupos «Disidentes» conformaban menos del 3% de la población (Gilbert, 1976, 20), incluyendo baptistas, unitarios y cuáqueros. El principio de voluntarismo en el culto estaba ampliamente aceptado, no obstante, las poblaciones «Disidentes» eran objeto de una amplia variedad de desventajas: por ejemplo, las *Test and Corporation Acts* imponían restricciones en su acceso a los cargos públicos y era obligatorio, sin importar la denominación, el pago de un impuesto anual para apoyar a la Iglesia Anglicana local –la tasa de la Iglesia–. Además, el estado sustentaba a la Iglesia Anglicana a través de subvenciones sustanciosas: en 1818 y en 1824, y en respuesta a la rápida expansión urbana, las *Church Building Acts* dieron un total de 1'5 millones de libras para la construcción nuevas iglesias anglicanas (Port, 1961).

El metodismo surgió en el seno de la Iglesia Anglicana bajo el liderazgo del pastor John Wesley, retando en un principio las formas de culto tan ritualistas propias de la Iglesia Anglicana. Wesley señaló la necesidad de los creyentes de encontrar redención a través de su fe en Cristo y una transformación espiritual a través de la consciencia del amor a Dios. La predicación de puertas afuera era una característica propia del quehacer de Wesley y se interesó por llegar a aquellas personas que no seguían los servicios de la Iglesia Anglicana. El culto metodista se caracterizaba por unos sermones expresivos y emocionales, himnos alegres y servicios que no seguían la liturgia anglicana. El metodismo creció rápidamente, y hacia finales del siglo XVIII este movimiento había obtenido ya un reconocimiento, con capillas llevadas por ministros itinerantes y una red muy organizada (Watts, 1995).

El metodismo y otras confesiones No Conformistas crecieron rápidamente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, y gradualmente aumentó su importancia a lo largo del siglo XIX. En 1851, un único censo religioso determinaba la fuerza relativa de la adhesión confesional. El censo recogía la asistencia a servicios religiosos por las mañanas, tardes y noches del domingo 30 de marzo; los datos recogidos incluían el número de lugares de culto, «asientos» o capacidad, y asistencias (Snell & Ell, 2000). El censo registró 14.077 iglesias de la Iglesia Anglicana, pero otras denominaciones protestantes tenían entre ellas 22.736 lugares de culto. En total, se contabilizaron 5.292.511 asistencias a los servicios de la Iglesia Anglicana, y 5.121.482 a otros servicios de denominación protestante. La Iglesia Anglicana era la «mayoritaria», pero por poco. En todos los 624 distritos de registro en Inglaterra y Gales, la media de asistencia era de 53% (Snell & Ell, 2000, Apéndice A). Extrapolando los datos a toda la población, el 20'2% de la población asistía a los servicios de la Iglesia Anglicana, y el 18'9% a los no-anglicanos (Watts, 1995).

Las tensiones político-religiosas entre «Iglesia» y «Capilla» dominaron el siglo XIX: la noción de que «su cultura política moderada, consensual y pragmática» protegía a Gran Bretaña del conflicto confesional (Clark & Kaiser, 2003, 3) no tiene en cuenta los innumerables puntos conflictivos en los que las rivalidades confesionales llevaban a la desobediencia civil, protestas callejeras y –en ocasiones– disturbios. La aprobación de la *Reform Act* de 1832 extendía la franquicia a los ocupantes de toda propiedad valorada en 10 libras o más al año, y distribuía los asientos parlamentarios de forma más equitativa a lo largo de las nuevas ciudades industriales emergentes. La No Conformidad adquiría una voz política fuerte y creciente expresada, en un principio, de una manera más intensa en protestas contra la continuidad de los impedimentos civiles. En las décadas siguientes, el éxito en asegurar la abolición de las *Test and Corporation Acts* de 1828 era una acción vista como «el principio de una campaña para eliminar sus quejas, más que como una conclusión de su lucha» (Larsen, 1999, 43).

La historia de los cementerios a lo largo del siglo XIX debe entenderse en términos de la creciente influencia y autoridad de la No Conformidad» en Inglaterra, que quedaba expresada de diferentes maneras a medida que el siglo avanzaba. En la primera mitad del siglo XIX, el establecimiento de los cementerios reflejaba el deseo de las comunidades Disidentes de buscar espacios de enterramiento fuera del control de la Iglesia Anglicana, y se desarrolló de manera amplia a través de la acción voluntaria de fundar empresas privadas de cementerios. En la segunda mitad del siglo XIX, la aprobación de las *Burial Acts* señalaba el dominio de la Iglesia Anglicana sobre una normativa funeraria aparentemente municipal. A medida que la No Conformidad conseguía influencia política, el asunto de los enterramientos se fue enmarañando en una campaña cada vez más efectiva para desestabilizar a la Iglesia Anglicana.

#### 4. LA HISTORIA TEMPRANA DE LOS CEMENTERIOS EN INGLATERRA

En Inglaterra no hubo un movimiento funerario de «primera generación» en el siglo XVIII. En muchas partes de la Europa continental los tratados sobre salud pública subrayaban ideas tales como las consecuencias nocivas para la salud pública de los enterramientos cercanos a los barrios de las ciudades. La acumulación de publicaciones en esta materia comienza especialmente en 1740, e incluye referencias a un trabajo publicado en 1743 por el Abad Charles-Gabriel Porée: *Lettres sur la Sépulture dans les Églises*. Este proponía que los cementerios debían instalarse fuera de las poblaciones «como la forma más segura de procurar y preservar la frescura del aire, la limpieza de los templos y la salud de los habitantes», consideraciones de suma importancia (Ariès, 1981, 479). Reflexiones similares se publican por ejemplo en España en 1776 por Francisco Bruno Fernández, en Italia por parte de Scipion Piatolli en 1774, y en 1778 en los Países Bajos por Iman Jacob van den Bosch (Malone 2017; Saguar Quer, 1989; Riley, 1987). Por toda Europa fueron circulando edictos que prohibían el enterramiento intramuros (Andersson, 1997; Davis, 1974; Dushkina, 1995;

McManners, 1981; Navarro, 1993; Sagar Quer 1989). En Francia, una serie de «*arrêts*» o sentencias culminaron en una legislación más integral que alteró el tenor de promulgaciones anteriores más secularizadoras. El Edicto de Saint Cloud de 1804 ordenaba la regulación en materia de gestión del cementerio, basado en parte en nuevos principios sobre enterramiento sanitario y confirmando que la gestión de las prácticas funerarias era un asunto en gran medida civil, pero al mismo tiempo admitiendo la readmisión del clero católico romano para celebrar servicios funerarios (Kselman, 1993). Los países bajo el Imperio napoleónico estaban sujetos al Código de Napoleón, que incluía los tres servicios de gestión sanitaria del entierro, vigilancia civil de las dependencias del cementerio y autoridad clerical (Malone, 2017; Whaley, 1981). Inglaterra no seguía este legado napoleónico que, en la segunda mitad del siglo XIX, se convirtió en el centro de la pugna sobre la disputada secularidad de los cementerios en las guerras culturales europeas (De Spiegeleer, 2017a, 2017b, De Spiegeleer & Tyssens, 2017; Malone, 2014; Martorell Linares, 2017; Witte, 2003).

En Inglaterra, el siglo XVIII estuvo marcado no tanto por enfoques revolucionarios como progresivos para gestionar lo que se iba convirtiendo en un grave problema funerario. A finales de siglo se aceleró el crecimiento de la población en las ciudades, de manera que se intensificó el uso de los cementerios existentes en pueblos y ciudades. En casi todas partes la Iglesia de Inglaterra se mantenía como el principal proveedor de espacios funerarios, aunque no mantenía el monopolio. El *Act of Toleration* permitía cultos no-anglicanos y en consecuencia había creado también un sistema pluralista de provisión de enterramientos: nuevas capillas originaron nuevos «atrios de capilla» y, hacia principios del siglo XIX, muchos pueblos y ciudades disponían de un puñado de terrenos de enterramiento No Conformistas. La Iglesia Anglicana permanecía como el principal provisor y, mientras la expansión de población crecía, durante las primeras décadas del siglo XIX hubo un intento de mantener el ritmo de las nuevas demandas de espacio funerario. Las *Church Building Acts* trajeron fondos para nuevas iglesias, y estas iglesias generalmente incluían cementerios: en Sheffield, por ejemplo, tres iglesias nuevas –St George’s, St Phillip’s and St Mary’s– acogieron casi la mitad de los entierros de la ciudad en sus primeros años de funcionamiento (Rugg, et al., 2014). De hecho, debemos señalar que a lo largo del siglo XIX, la Iglesia Anglicana siguió estableciendo nuevos cementerios –a menudo anejos a la propia iglesia– así como ampliando los cementerios ya existentes (Rugg, 2013a).

En Inglaterra, probablemente de manera única en Europa al menos, los cementerios nuevos eran el reflejo de una demanda «de abajo a arriba» más que una imposición estatal a un público que no los necesitara (Cozzo, 1998; Joffré, 2004; Kselman, 1988; Reis, 1992; Rodrigues, 2015). Una combinación de fuerzas propiciaron lo que se constituyó como un giro sustancial en la práctica funeraria de los No Conformistas, para así establecer los fundamentos de la constitución del cementerio en Inglaterra. Estas fuerzas fueron: la necesidad práctica de espacio adicional de enterramiento; una comunidad de No Conformistas cada vez más politizada y segura, capaz de desafiar a nivel local los impedimentos civiles; y un formato financiero nuevo y flexible que permitía la posibilidad de proyectos de infraestructura a largo

plazo. La necesidad práctica de más espacio para los entierros siguió a una rápida expansión urbana. El hacinamiento de los cementerios parroquiales era endémico: la descomposición de los restos se daba a veces días después del entierro. Las condiciones eran en el mejor de los casos lúgubres y en el peor desgarradoras, con una protección escasa y poco consuelo (Rugg, 2013a; 2018). Tal vez no sorprenda que el primer paso significativo se tomara en Manchester en 1819. Esta ciudad, la segunda en tamaño después de Londres, y la «*shock city*» del siglo XIX, había pasado de los 75.000 habitantes en 1801 a más de 303.000 en 1851 (Wohl, 1983, 290). Sin embargo, tal vez de importancia más inmediata fue la actividad de los No conformistas en Manchester, fuertemente politizados y, en esos primeros años del siglo, apuntando hacia formas mediante las cuales retar u obviar el impedimento civil, y, al mismo tiempo, perjudicar materialmente a la Iglesia Establecida.

Todos los No Conformistas fueron sometidos a una serie amplia de agravios personales y políticos, que reflejaban una falta de paridad entre anglicanos y No Conformistas, así como el estatus de la Iglesia Anglicana. Se iniciaron campañas en contra de estos agravios, a nivel nacional por la abolición de la *Test and Corporations Act*, así como a nivel local. Esta agitación localizada en contra de la Iglesia sentó un precedente importante. La tasa de la Iglesia suponía un impuesto a pagar para todos los feligreses y pretendía mantener la estructura parroquial. La tasa era generalmente baja pero muchos No Conformistas protestaron contra el principio de pago, que además era obligatorio aunque el parroquiano asistiera o no a los servicios eclesíasticos. Las quejas contra este pago tenían lugar generalmente en la propia sacristía, donde los contribuyentes votaban anualmente sobre el nivel de pago y donde los esfuerzos de los No Conformistas por establecer una tasa tan baja hacía que no fuera rentable su recaudación. Las batallas por la tasa de la Iglesia se convirtieron en algo endémico en todo el país, hasta que la legislación derogó este pago en 1868 (Floyd, 2008; Manning, 1952; Larsen, 1999). Hasta ese momento conseguir evadir el pago se consideraba como una forma –algo menor, ciertamente– de socavar el poder financiero de la Iglesia.

Las reclamaciones sobre los enterramientos constituían un asunto análogo, y se sentían más a nivel local pero también a nivel personal. Estas reclamaciones contenían un número de elementos, afectando de distintos modos a las diferentes confesiones No Conformistas. Todos los parroquianos tenían el derecho a ser enterrados en el cementerio de su iglesia, que estaba consagrado. Solamente el clero anglicano tenía el derecho a officiar en los funerales de espacios consagrados, y estaban obligados a utilizar el *Libro de Oración Común* de la Iglesia de Inglaterra. Los cuáqueros, baptistas y unitarios podían, por la naturaleza de sus creencias, ser excluidos del cementerio: el bautizo no era una práctica cuáquera y los hijos de los baptistas no se bautizaban hasta la edad adulta y, en este sentido, podía rechazarse su entierro. Los unitarios no profesaban la creencia de la Trinidad. El clero podía legítimamente excluir del cementerio a los no bautizados en virtud de la rúbrica aceptada. A veces, las expulsiones podían ser ilegítimas: por ejemplo, era posible que el clero negara el entierro de metodistas primitivos en aquellos terrenos en los que sus ritos bautismales fueran inválidos (Larsen, 1999,

54-5). Los metodistas «wesleyanos» podían también coincidir con John Wesley, quien entendía la consagración como «una mera reliquia de la superstición católica; y nos podemos preguntar si un protestante sensato debería pensar si es correcto tolerarlo; ¡mucho más que cualquier hombre sensato debería defender esta necesidad!» (citado por Collison, 1840, 192). De hecho, los entierros forzosos en terreno consagrado eran considerados por algunos Disidentes como «una forma de persecución» (Fenwick, 1826, 15).

En Manchester se tomó una acción decisiva, registrada en los manuscritos del «Diario Personal» de George Hadfield, un miembro prominente de la Iglesia Congregacional, abogado y posterior miembro del Parlamento por Sheffield. Hacia 1820, Hadfield había organizado una protesta en contra de un aumento en la tasa de la Iglesia para apoyar la construcción de tres iglesias nuevas. No cabe duda de que esta iniciativa ayudó considerablemente al éxito de una medida posterior, en el mismo año: el establecimiento de un nuevo terreno de enterramiento independiente cerca de la capilla de Rusholme Road. Según Hadfield, «para nosotros significaba una ventaja particular conseguir que nuestros propios ministros presidieran nuestros funerales» (Hadfield, 1882, 81), y el lugar siguió completamente sin consagrar. El coste del nuevo terreno funerario se afrontó mediante la venta de acciones de 10 libras, y los accionistas recibieron pronto dividendos. El formato de acciones era un marco financiero básico para financiar trabajos de infraestructura tales como canales, vías de ferrocarril y edificios públicos; de hecho, fiebres periódicas impulsaban la inversión especulativa (Arnold and Bidmead, 2008; Mitchie, 1981; Rugg, 2000).

El formato de acciones para crear espacios funerarios nuevos e independientes fue copiado pronto: en 1823 se establecieron los Propietarios del Cementerio General de Low Hill, abriendo la Necrópolis de Liverpool; la Compañía del Cementerio de Westgate Hill se creó en Newcastle en 1825 y el Cementerio General de Yarmouth en 1828. Esta última compañía solía incluir en su escritura fiduciaria:

«Que el entierro de los fallecidos en dicho cementerio se realizará con determinados ritos o ceremonias funerarias, o sin ritos ni ceremonias, y con la asistencia de un ministro o ministros, u otro maestro o maestros de religión, o sin esta asistencia; y en todos los aspectos de la forma como los amigos o familiares del difunto indicaran, garantizando siempre que todo entierro se desarrolle de forma decente y solemne» (Yarmouth General Cemetery, 1828, 19).

El éxito financiero de las primeras compañías de cementerios No Conformistas no pasó desapercibido para los especuladores y tampoco para los ayuntamientos que buscaban expandir la provisión de espacio funerario por razones sanitarias. Sin embargo, el tema de la consagración seguía siendo un punto de tensión. Por ejemplo, en 1845, un periódico local se refería a la necesidad de discutir la idoneidad de un nuevo espacio de enterramiento en la ciudad de Gainsborough, Lincolnshire. En esta reunión no se pudo resolver el asunto de la consagración, y los Disidentes optaron por establecer su propio cementerio independiente. El periódico estaba claramente a favor, y publicaba regularmente artículos sobre los progresos del nuevo emplazamiento:

«Al lugar, según se dice, no le falta nada para representar un adorno para la ciudad y el vecindario. Esto, sin embargo, no es más que una consideración secundaria respecto del eficaz comité, formado por hombres de gran valor y firmes principios, cuyo objetivo es la salud de la ciudad, y su liberación del sacerdocio con su descendencia de los apóstoles» (*Hull Advertiser*, 28 de noviembre de 1845).

Más adelante, se informaría de que el lugar fue «consagrado» en virtud de la ley de enterramientos a través del servicio prestado por un ministro «wesleyano» (*Hull Advertiser*, 27 August 1846).

Este nivel de preferencia confesional no siempre se podía tolerar allí donde el objetivo era mejorar las condiciones sanitarias generales (Rugg, 2016). Con el propósito conseguir la interrupción del uso de cementerios insalubres, se requería la consagración de los nuevos cementerios. Otra vez un primer paso decisivo en esta dirección ocurrió como consecuencia de la rivalidad confesional local. En Liverpool, los seguidores de la Iglesia Anglicana estaban desolados por el impacto en los ingresos clericales como consecuencia de la apertura de la Necrópolis de Liverpool. En una carta abierta al alcalde, los instigadores de esta nueva lucha declararon que «su único objetivo era mirar por los miembros de la Iglesia Establecida y por aquellos que prefieren un entierro en terreno consagrado» (ms. Minute Book, 2 de septiembre de 1825). Se pretendía que los beneficios del nuevo cementerio fueran donados a las rentas clericales. No obstante, el acto de consagración permanecía bajo la autoridad del obispo de Chester, Charles James Blomfield. El obispo –que fue trasladado a Londres en 1828– influyó sobremanera en asegurar que los intereses de la Iglesia Anglicana estuvieran protegidos en todos los asuntos referidos a los enterramientos, y aceptó la consagración siempre y cuando el emplazamiento fuera establecido por una ley del Parlamento. Esto significaba que era posible que los obispos de la Cámara de los Lores aseguraran la inclusión en la ley de cláusulas de compensación clerical: la compañía del cementerio estaría obligada a pagar una cantidad fija a cada clérigo que, al dar sepultura a sus parroquianos en el cementerio, se le negara la tasa de entierro. Asimismo, el obispo de Londres, Blomfield, impuso un requisito parecido a los directores de la compañía del Cementerio General, que estaban obligados a consagrar la totalidad del «Cementerio General de todas las Almas» (*General Cemetery of All Souls*), Kensal Green, así como a pagar la compensación de cinco chelines por dar sepultura en una cripta, y un chelín y seis peniques para los enterramientos comunes (Collison, 1840, 158). Posteriormente sucedió una novedad en York. En este lugar, en 1836, la Compañía del Cementerio General contactó con Edward Venables-Vernon, arzobispo de York, con la intención de consagrar una parte del cementerio nuevo que pretendía cubrir las necesidades de todas las confesiones de la ciudad. El arzobispo aceptó la propuesta de lo que denominó «una ceremonia interesante y rara» y consagró la mitad del cementerio con una línea de demarcación que pasaba por la propia capilla (*Yorkshire Gazette*, 9 de septiembre de 1837). El lugar, establecido mediante escritura de fideicomiso, no estaba sujeto a ninguna cláusula de compensación clerical a pesar de que los servicios del capellán del cementerio anglicano estaban asegurados para celebrar funerales en la zona consagrada (Murray, 1991, 12).

La mayoría de los cementerios por acciones instaurados a partir de mediados de 1830 tendían a fundarse utilizando leyes del Parlamento específicas, incluyendo terrenos cuya mitad estaba consagrada, e incluyendo algunos niveles de compensación clerical. Una cierto número de estos emplazamientos –incluyendo el Cementerio de Highgate, en Londres– eran especulativos, pero la mayoría se constituían como una medida de salud pública por parte de los ayuntamientos (Rugg, 1992). En 1847, la *Cemetery Clauses Act* creó una serie de disposiciones estandarizadas para la constitución de cementerios, que podía ser adoptada en su totalidad y de este modo reducir costes legales a los ayuntamientos amparándose en una ley del Parlamento. La necesidad de una ley de este tipo fue pronto sustituida por el contenido de las *Burial Acts*, pero recobró significación tal y como se verá, a través de su incorporación a la *Public Health [Interment] Act* de 1879.

## 5. LAS LEYES DE ENTERRAMIENTO

Hacia 1850, casi todos los pueblos y ciudades de Inglaterra y Gales poseían una compañía del cementerio por acciones, pero ninguno tenía la capacidad legal para cerrar los cementerios insalubres, y el formato de reparto por acciones solamente era viable financieramente en localidades de gran tamaño. Se hacía necesaria la aplicación de una legislación nacional, y la tarea de enmarcar esta legislación estaba en manos de funcionarios y del reformador sanitario Edwin Chadwick, cuya *Sanitary Condition of the Labouring Population* de 1842 fue completada por un informe especial sobre entierros publicado el año siguiente. El enfoque inicial del problema por parte de Chadwick había sido implementar un sistema europeo continental comprensivo, que integrara la propiedad pública de morgues y cementerios y la provisión civil de servicios funerarios. Chadwick había tenido éxito con su aprobación en la legislación específica de 1850, una medida impulsada por el pánico tras una grave epidemia de cólera en 1848-9. Sin embargo, la *Metropolitan Interments Act* de 1850 fue una aberración. La medida fue recibida sin entusiasmo por el Tesoro, que se resistía a la compra obligatoria de los cementerios recién constituidos (Finer, 1952, 401). En 1852 se aprobó una Ley de entierros metropolitanos totalmente revisada, cuyas disposiciones se aplicarían a nivel nacional por medio de la *Burial Act* de 1853. Esta nueva legislación eliminaba todos los requisitos para el control centralizado y, en su lugar, crearon un sistema laxo que permitía a los contribuyentes –a través de procesos de votación estrictamente definidos– constituir juntas funerarias locales, autorizadas para solicitar préstamos y hacer frente a las nuevas condiciones del entierro; los préstamos se pagarían a través de ampliaciones de las cuotas (Rugg, 2013a).

Siguiendo el ejemplo dado por muchas compañías de cementerios posteriores, las *Burial Acts* persiguieron fundar cementerios que estuvieran disponibles para su uso por parte de todas las confesiones. Había tomado su tiempo llegar a una legislación que se presentará como políticamente aceptable para los No Conformistas, ya que los primeros proyectos de ley incluían generalmente cláusulas de compensación. De

hecho, el miembro del Parlamento William McKinnon, que había encabezado un Comité Selecto en materia de entierros y propuesto una ley al respecto, fue rechazado por la prensa No Conformista como la «garra de gato del clero»; éstos consideraban que la Iglesia tenía como objetivo «establecer de nuevo su imperio fantasmal sobre todo el territorio de la tumba» (*Committee for Opposing the Bill*, 1843, 9, 21). Estos temores no fueron mitigados por las *Burial Acts* de 1852 y 1853, aunque las promulgaciones imponían una estricta equidad entre confesiones. En las juntas funerarias de los cementerios, la mitad de la tierra permanecería sin consagrar, y allí donde la magnitud de la operación dictara la necesidad de una capilla, entonces la capillas debían erigirse tanto en las zonas consagradas como en las no consagradas sin que supusieran un gran coste al contribuyente. Las leyes mejoraron materialmente la provisión de los espacios funerarios sin consagrar de las principales pueblos y ciudades, pero al mismo tiempo beneficiaron claramente a la Iglesia Establecida. Las leyes de consagración situaban esta parte del cementerio bajo el control de la Iglesia Anglicana, y esa zona quedaba recogida en la ley como «zona de enterramiento de la parroquia», es decir, como una extensión del cementerio ya existente de la parroquia. Esto significaba que «todo titular o ministro en la parroquia [...] debería estar autorizado a recibir los mismos honorarios en relación a los entierros que previamente hubiera disfrutado o recibido» (Cunningham Glen, 1858, 55-6). Estos honorarios se pagaban independientemente de quien diera el servicio, lo mismo que ocurría con los gastos de levantamiento de cualquier monumento, que se establecían dependiendo de la escala y la complejidad del monumento. En definitiva, las *Burial Acts* fundamentalmente agregaron a la Iglesia Anglicana terrenos de espacio consagrado a lo largo del siglo XIX.

## 6. LAS LEYES DE 1879 Y 1880

Tras la legislación inicial de 1852 y 1853 se aprobarían ocho leyes funerarias más (Brooke Little, 1902), algo que indica la complejidad de la legislación y también el hecho de que las primeras leyes en absoluto calmaron las tensiones político-religiosas que surgieron en relación a los entierros. De hecho, las leyes avivaron dichas tensiones. La normativa se basaba en el sistema de gobierno de las parroquias: los contribuyentes de todas las confesiones podían votar en la sacristía, que decidía muchas de sus actividades, a su vez sometiendo el asunto al voto de los contribuyentes. Las *Burial Acts* eran permisivas, lo que significaba que las comunidades no tenían que tomar medidas para mejorar las condiciones de enterramiento, y no se hacía necesaria aplicar la *Burial Act* si se consideraba que esto era lo mejor. La complejidad de la legislación dio lugar a una discrecionalidad sorprendentemente amplia, lo que implicaba que la rivalidad entre confesiones se podía desplegar a nivel local, a menudo de forma ruin. Por ejemplo, en la ciudad comercial de Malton, la pequeña comunidad católica romana pidió tener una zona reservada para su propio uso, pero el junta local les negó estos terrenos alegando que esta comunidad católica romana, pequeña y generalmen-

te pobre, ofrecía una contribución insuficiente al fondo local. Un cálculo malintencionado llevó a una oferta de seis *perches* de tierra, en torno a 0.015 hectáreas (NYRO: BB/MLN/1/5).

Generalmente la comunidad No Conformista tenía la opinión de que, más allá de los principales pueblos y ciudades, su agravio sobre los enterramientos no se había resuelto. En las áreas rurales había insuficientes contribuyentes para devolver el préstamo, y el espacio de los cementerios de las iglesias seguía siendo el enfoque preferido ante la necesidad de nuevas provisiones de enterramiento. Dejando de lado la política religiosa, esta era una opción más barata y sencilla que la tarea burocrática de constituir una junta de enterramiento (Rugg, 2013a). Sin embargo, el asunto gradualmente fue desplazándose del agravio hacia un terreno más polémico, cuestionando el estatus de la Iglesia de Inglaterra como la Iglesia Establecida. Los No Conformistas argumentaban que el cementerio de una iglesia era propiedad pública, pues había sido financiado mediante el pago de todos los habitantes locales independientemente de su confesión. En este caso, era razonable que los ministros No Conformistas pudieran acceder a los cementerios de las iglesias a officiar sus servicios. Si el cementerio no estaba abierto a todos, entonces la Iglesia Anglicana no podía proclamarse como la Iglesia Establecida de la nación. La agitación a favor de la privación de reconocimiento oficial había tomado peso y adquirido sofisticación: los candidatos políticos No Conformistas empezaban a hacer referencia a los enterramientos como parte de sus manifiestos (Marsh, 1969: 243), y la Sociedad de la Iglesia Anti-Estatal, que se convirtió en la Sociedad de la Liberación en 1853, consiguió representación en la Cámara de los Comunes; la Institución en Defensa de la Iglesia, apoyada por las redes diocesanas, organizó conferencias y peticiones públicas (Rugg, 2014; Wiggins, 1996).

Esta agitación creciente constituyó el contexto en el que aparecieron dos leyes importantes y muy diferentes. La *Public Health (Amendment) Act* de 1879, aprobada gracias a un «juego de manos» parlamentario por parte del miembro del Parlamento Alfred Marten. Este favoreció los cementerios únicamente como una medida sanitaria. Declaró en un discurso en la Cámara de los Comunes que: «No podría [...] haber nada más repulsivo para un sentimiento correcto que el hecho de que la gente fuera a la Casa de Dios rodeada por todos los elementos inmundos y decadentes de la humanidad». Entre 1853 y 1875 se habían cerrado más de tres mil lugares de enterramiento de este tipo y se abrieron entre 600 y 700 cementerios, pero desde su perspectiva la reforma no se había completado todavía (*House of Commons Debates*, 19 de febrero de 1879, 1469-70). Pensaba que los asuntos religiosos estaban ensombreciendo el problema: el No Conformista y miembro del Parlamento George Osborne Morgan había presentado a la Cámara un proyecto de ley de cada año durante nueve años, y el asunto se había estancado en un callejón sin salida sin visos de progresar. Por alguna razón que no queda clara, el proyecto de ley de Marten sorteó un escrutinio detallado del comité y recibió su tercera lectura, a altas horas de la madrugada, ante una cámara agotada, aunque Osborne Morgan estuvo presente y se opuso con vehemencia a la propuesta. Marten resumió el proyecto de ley –ante algunos miem-

bros del Parlamento presentes, que tal vez no entendieron las ramificaciones de su promulgación— como «simplemente un proyecto de ley para permitir a las autoridades sanitarias hacer provisiones para la salud pública» (*House of Commons Debates*, 19 de junio de 1879, 287). En realidad, el proyecto de ley supondría un desafío sustancial a la autoridad de la Iglesia de Inglaterra en el ámbito de los enterramientos.

El proyecto de ley de Marten fue la *Public Health [Interment] Act* de 1879, aunque para muchos durante lo que quedaba de siglo fue conocida como la «Ley de Marten» (*Marten's Act*). La ley era muy breve y simplemente ampliaba el permiso que ya había sido dado a las autoridades para construir morgues públicas, y también disponer cementerios. La Ley incorporaba la *Cemetery Clauses Act* de 1847 como herramienta para construir nuevos cementerios, evitando del todo los requisitos de las *Burial Acts*. Osborne Morgan se había opuesto al proyecto de ley de Marten en su tercera lectura porque no contenía ninguna garantía de que los cementerios construidos bajo su promulgación dispusieran de terreno no consagrado. En la práctica, la legislación produjo las consecuencias opuestas: según el artículo 23 de la *Cemetery Clauses Act* cualquier cementerio construido «podía» ser consagrado. En relación a esto, Brooke Little confirmó que «no existe una obligación impuesta por esta Ley a la compañía para solicitar del obispo la consagración de ninguna parte del cementerio» (Brooke Little, 1902, 320). Los cementerios dispuestos bajo la Ley de Marten no estaban en absoluto clasificados como terrenos de entierro parroquiales y caían fuera del control eclesiástico (1879, *Report from the Select Committee*, 18-19). Marten aspiraba a que esta Ley fuera asimilada por parte de las autoridades sanitarias rurales más pequeñas, incapaces de trabajar con los requisitos complejos y costosos de las *Burial Acts*. En la práctica, la legislación fue adoptada en gran medida por los distritos urbanos: hacia 1897, 71 de las 97 solicitudes al Consejo de Gobierno Local sobre la financiación vinculada a la Ley fueron hechas por ciudades y poblaciones grandes, incluyendo Oldham, Oxford, Southend-on-Sea y Northampton (1897, *Report from the Select Committee*, 69). Algunas autoridades sanitarias propusieron la creación de cementerios totalmente no consagrados, haciendo que no hubiera provisiones disponibles para aquellos que buscaran servicios funerarios por parte de la Iglesia Anglicana. Este desarrollo revirtió el agravio de los No Conformistas, al crear espacios de enterramiento que los anglicanos financiaban mediante cuotas pero donde su uso estaba limitado por su no consagración. El asunto se trasladó a un suceso particularmente complicado en Hyde, Cheshire, donde el Consejo de Gobierno Local rechazó un préstamo al ayuntamiento como consecuencia de su decisión de actuar sobre la construcción de cementerios según la Ley de Marten y no consagrar. Desde la perspectiva del Consejo de Gobierno Local, el ayuntamiento corría el riesgo de no poder hacer frente al préstamo, ya que no se haría un uso completo del cementerio y sus ingresos se verían mermados. El asunto se fue posponiendo durante años, ya que el ayuntamiento se negaba a permitir la consagración y así ceder autoridad a la Iglesia (1898, *Report from the Select Committee*, 1s). Hacia finales del siglo XIX, era evidente que —contrariamente a la intención de Marten, ciertamente— muy a menudo los cementerios se convertían en medios para expresar la enemistad político-religiosa a

nivel local. La toma de decisión sobre si aplicar las cláusulas de enterramiento de la Ley de Marten para asegurar la provisión de nuevos cementerios estribaba en gran medida en la complejidad político-religiosa del consejo local.

Una segunda promulgación trajo también consecuencias sustanciales. George Osborne Morgan finalmente apoyó la legislación que permitía a los ministros No Conformistas realizar servicios en espacios de enterramiento consagrados. La *Burial Laws Amendment Act* fue aprobada en 1880, seguida de una elección rápida que llevó a los Liberales al poder: la Cámara tenía ahora 84 miembros del parlamento No Conformistas, la gran mayoría cuáqueros, presbiterianos, unitarios y baptistas, y tenía una mayoría suficiente para producir cambios (Marsh, 1969, 257). La *Burial Laws Amendment Act* permitía a los ministros No Conformistas realizar servicios en los cementerios de las iglesias y en cualquier otro espacio consagrado, mediante un escrito presentado al titular anglicano en un plazo de 48 horas, en un formato prescrito por la legislación. El funeral podía celebrarse «sin la representación, en las formas recogidas por la ley, del servicio para el enterramiento de los muertos de acuerdo a los ritos de la Iglesia de Inglaterra» (s1) y «sin ningún servicio religioso, o con un servicio cristiano ordenado en la tumba» según el pensamiento de quien organizara el funeral (s6). El ministro anglicano, que esperara el pago por el entierro, todavía tenía derecho a recibir sus honorarios (s5) (Cunningham Glen, 1902, 266ss).

Aparentemente sencilla en principio, la legislación tuvo consecuencias polémicas en la práctica. El clero podía, si esa era su intención, simplemente complicar los preparativos que debían hacerse. Las evidencias de los cementerios a lo largo de North Yorkshire en respuesta a la Ley indican que era variable recurrir a sus disposiciones, a pesar de la adhesión sustancial de los No Conformistas en muchos pueblos y poblaciones pequeñas (Rugg, 2013a, 200). Por ejemplo, en la pequeña ciudad de Helmsley la Ley pronto encendió tensiones ya existentes en relación al acceso de los No Conformistas al cementerio. En este caso, el reverendo Charles Norris Grey era un *High Anglican*, y tenía el apoyo del conde de Feversham que era dueño de gran parte de Helmsley y alrededores. Grey hizo algunos comentarios en la revista de la parroquia sobre los intentos de Osborne Morgan de aprobar su promulgación, y dijo sin muchos rodeos:

«Se ha demostrado una y otra vez en el debate que si la Iglesia cediera a cada agravio por parte de los Disidentes deberíamos estar dispuestos a ceder en todo. Las quejas en este caso se refieren al cementerio, más adelante nos pedirían que les diéramos las iglesias. No ha habido ninguna reclamación real, podían proporcionarse terrenos de enterramiento para sí mismos como se habían proporcionado capillas, si es que les disgustaban los servicios de la Iglesia en sus propios cementerios» (*Helmsley Parish Magazine*, Noviembre 1876).

Poco después de la aprobación de la Ley, el conde donó tierras adicionales para enterramiento, que permanecería sin consagrar y en la presunción de que se obviaría la necesidad por parte de los No Conformistas de buscar estos servicios en el cementerio. Sin embargo, en ese momento los Disidentes locales no estaban con ánimo de conciliación, y durante los veinte años siguientes a la aprobación de la Ley de 1880,

el cementerio de Todos los Santos, Helmsley, tuvo 33 servicios realizados por ministros No Conformistas (Rugg, 2013, 200).

El conde de Feversham no fue atípico en su intento de evitar la Ley. A la agitación en contra de la legislación se unió un movimiento más amplio que aprovechó la consternación de los terratenientes anglicanos que habían donado terreno a los cementerios ya existentes. Hubo otros tantos intentos de evitar la Ley creando cementerios sin consagrar para uso exclusivo de los Disidentes, de manera que no tuvieran la necesidad de utilizar los cementerios de las iglesias. Sin embargo, al igual que en Helmsley, el espacio nuevo de enterramiento era empleado por todo tipo de confesiones, y cualquier cementerio que de alguna manera se constituía de forma privada y formaba parte del lugar era automáticamente consagrado, anulando así la estrategia (Rugg, 2014). De hecho, el funcionamiento combinado de la Ley de Marten y la *Burial Laws Amendment Act* planteó la posibilidad de que los anglicanos no tuvieran el uso exclusivo de ningún espacio de enterramiento, en caso de que los No Conformistas locales se plantearan poner dificultades en esta materia.

## 7. LA LEY DE ENTERRAMIENTO DE 1900 Y DESPUÉS

La controversia relacionada con la aplicación de la legislación funeraria llevó a la creación de un Comité Parlamentario Selecto en materia de cementerios, que se formalizó en 1897-8 y manifestó su presencia en la actuación de los funcionarios del Ministerio de Interior y del Consejo de Gobierno Local, y a través de varios representantes locales de pueblos y ciudades donde la legislación había provocado dificultades y tensiones particulares. La consagración era el principal problema. En principio no existían obstáculos a la idea de que la Iglesia Anglicana de alguna manera bendijera o dedicara espacios para enterramiento. Más bien, los problemas estaban en las consecuencias legales de la consagración, en el hecho de que esta acción suponía que la tierra quedaba bajo la autoridad de la Iglesia. La *Burial Act* de 1900 introdujo un cambio sustantivo. Las nuevas regulaciones comenzaban con la presunción de que todo el espacio del cementerio permanecería sin consagrar a no ser que una pequeña parte se dedicara en concreto a su consagración. Esta medida fue supervisada por el Departamento de Interior, y regulaciones estrictas definieron los métodos que las comunidades podían utilizar en cada caso. El Departamento pedía declaraciones detalladas sobre la población local; número estimado de entierros anuales; proporción estimada de entierros en espacio consagrado; peticiones de parcelas separadas; población de aquellas confesiones que solicitan parcelas separadas; una declaración escrita de la aprobación de aquellas parcelas por parte de sus representantes; y la naturaleza de cualquier objeción (Rugg, 2013a, 255). Este nivel de detalle es muy indicativo del recelo sobre declaraciones falsas o parciales por parte de las facciones confesionales rivales. La consagración se acordaba si se entendía que el reparto era justo y si las partes que la pretendían acordaban asumir su coste. Además, donde parte del terreno estaba consagrado, el pago del entierro se hacía directamente al oficiante; cualquier

monumento que se construyera se pagaba también directamente al propietario del lugar. El Departamento de Interior también solicitaba mapas y planos de plantación, para asegurarse de que los cementerios proyectados no favorecían, ni siquiera estéticamente, a una confesión sobre otra (Rugg, 2013a).

La *Burial Act* de 1900 no acabó necesariamente con disputas confesionales puntuales, pero sí reformuló el marco legal existente de manera que la Iglesia Anglicana no se beneficiará materialmente de las *Burial Acts*. La ley separó decisivamente Iglesia y Estado en los asuntos funerarios a nivel legislativo, pero no llevó necesariamente a la creación de un sistema integral de cementerio secular. La *Local Government Act* de 1972 derogó las *Burial Acts* casi en su totalidad, pero la *Local Authorities Cemeteries Order* de 1977 permitía a las autoridades funerarias, «si lo estiman conveniente», solicitar la consagración o dejar a un lado cualquier sección sin consagrar para uso particular. Las autoridades funerarias están todavía obligadas a «garantizar que una parte suficiente del cementerio permanece sin consagrar» (Smale, 1993, 100-101). También se mantiene el principio de que el Derecho Canónico es de aplicación en las secciones consagradas de los cementerios.

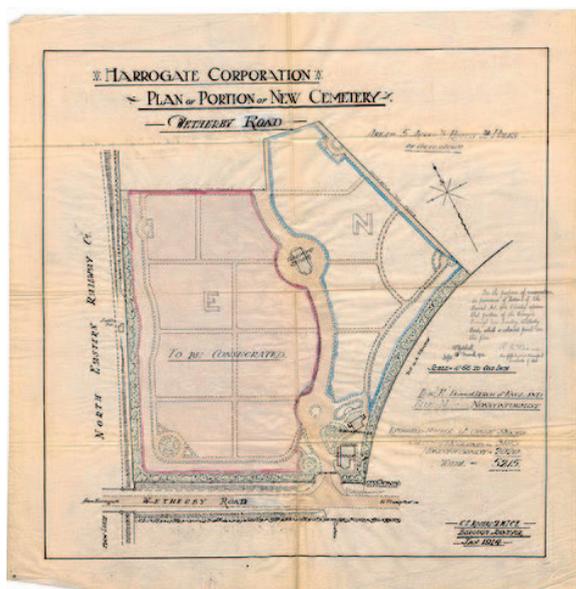
## 8. CONCLUSIONES

En este trabajo se ha expuesto el grado en el que los aspectos religiosos y políticos sustentaron la introducción y desarrollo de los cementerios en Inglaterra en el siglo XIX, al hacerlo se cuestiona la noción de que los cementerios deberían ser considerados como innatamente seculares. El asunto resulta más complejo y depende de la definición que demos de secularidad. Es cierto que los cementerios suponían un contexto en el que un servicio vinculado con la teología cristiana se reformuló con la intención de cumplir objetivos no-religiosos. En Inglaterra, el cementerio constituía la unidad simbólica de la congregación de la iglesia, en espera del Juicio Final. Las *Burial Acts*, en contraste, reasignaron el espacio funerario al margen de la iglesia y requerían el cumplimiento de regulaciones relacionadas con la construcción y tamaño de los nichos, tipo de tierra óptima y requisitos sobre el drenaje; el cementerio es interpretado como una máquina para llevar a cabo la descomposición sanitaria (Rugg, 2013b). Sin embargo, las *Burial Acts* también aseguraron que los cementerios permaneciesen bajo el control de la Iglesia de Inglaterra, del mismo modo que el Edicto de Saint Cloud de 1804 encontró un lugar nuevo para el clero en aquellos espacios funerarios que originariamente se definieron vinculados a los preceptos racionalistas de la Ilustración. La Iglesia conservó este rol, y la mayoría de los servicios funerarios los efectuaba el clero ordenado hasta bien entrado el siglo XX.

Podría decirse que la secularidad de los cementerios se puede interpretar como una separación de la autoridad de la Iglesia y del Estado. Las «guerras culturales» europeas constataron el intento de varios estados-nación por arrebatarse el control de la Iglesia Católica Romana, con la intención de secularizar y modernizar la sociedad. Es de notar que en Francia en 1881, las enmiendas al Edicto de Saint Cloud acabaron

finalmente con el derecho de la Iglesia Católica Romana a ejercer su autoridad en el cementerio (Kselman, 2003), mientras que en Inglaterra la *Burial Laws Amendment Act* del año anterior socavaba la autoridad del clero anglicano para oficiar en sus propios cementerios. En ambos casos, las leyes subordinaron la autoridad de la Iglesia a la del Estado: la Iglesia perdió su función legitimadora y se convirtió en «proveedor» en el marco pluralista de todas las confesiones y ninguna.

Tal vez, el cementerio constituye todavía hoy un reto que va más allá de la noción de secularidad innata, que puede también definirse en términos de una erosión del comportamiento religioso individual. En Inglaterra, en el transcurso del siglo XIX, el significado del cementerio estuvo fuertemente entrelazado con la libertad de expresión religiosa. Este es un recordatorio de que la espacialidad y la materialidad del cementerio podían evidenciar dogmas teológicos fuera del marco eclesiástico anglicano: podría decirse que el enterramiento en el espacio sin consagrar expresaba más una creencia espiritual que las inhumaciones en el terreno consagrado. Para Kselman, los cementerios han permanecido como espacios de devoción popular cristiana y un



Este mapa fue creado por Harrogate Corporation para cumplir con los requisitos de la *Burial Act* de 1900, y está relacionado con un nuevo cementerio que debía ser propiedad conjunta de la Corporación y de una Junta local de enterramientos. Según la Ley, los planes para establecer nuevos cementerios, así como las ampliaciones de los existentes, debían indicar previamente la cantidad de tierra que pretendían consagrar y justificar dicha cantidad. En su documentación justificativa, Harrogate Corporation indicaba que el existente Cementerio de St. Mary tenía casi el doble de enterramientos en secciones consagradas en 1909 y 1910 y, por lo tanto, la demanda determinaba una distribución desigual de la tierra. Una nota manuscrita en el mapa indica que el plan se aprobó.

Fuente: The National Archives, HO45/10990/11495 (St Mary's Cemetery, Harrogate, 1904-21).

lugar para la Cristiandad material (Ksleman, 2003). Los cementerios en el siglo XIX estaban repletos de cruces, con epitafios que incluían textos bíblicos y expresiones fe y creencia. Puede que ahora los cementerios estén faltos de simbolismo teológico formal, pero es raro que un cementerio no favorezca la expresión de algún nivel de espiritualidad individual: la tumba familiar, el simbolismo en los monumentos, el lenguaje de los epitafios, la vegetación y el paisaje, todo en general atestiguan la esperanza del consuelo, independientemente de que esta esperanza esté o no vinculada a una teología formal. En conclusión, la presunta secularidad de los cementerios –junto con las presunciones que asocian secularidad y modernidad– es una ortodoxia gastada que sería útil dejar a un lado. La historia de los cementerios es bastante más compleja y matizada que lo que se puede interpretar en una dicotomía simplista.

## BIBLIOGRAFÍA

- 1897 (312) *Report from the Select Committee on burial grounds; together with the proceedings of the committee, minutes of evidence, and appendix.*
- 898 (322) *Report from the Select Committee on burial grounds; together with the proceedings of the committee, minutes of evidence, appendix and index.*
- Andersson, T. (1997). Appearances and beyond: time and change in Swedish landscape architecture. *Journal of Garden History*, 7, 278-94.
- Ariès, P., trans. H. Weaver (1983 [1977]). *The hour of our death*, Harmondsworth: Penguin.
- Arnold, A. J. and Bidmead, J. M. (2008). Going “to paradise by way of Kensal Green”: a most unfit subject for trading profit? *Business History*, 50 (3), 328-50.
- Brooke Little, J. (1902). *The law of burial*. London: Shaw and Sons.
- Brooks, C., Elliot, B., Litten, J., Robinson, E., Robinson, R. & Temple, P. (1989). *Mortal remains*. Wheaton: Exeter.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Clark, C. & Kaiser, W. (2003). *Culture wars: secular-Catholic conflict in nineteenth-century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collison, J. (1840). *Cemetery interment*. London: Orme, Brown, Green and Longmans.
- Cozzo, P. (1998). La politica delle sepolture nel primo Ottocento: un caso locale. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 34 (1) 133-147.
- Cunningham Glen, W. (1958). *The Burial Board Acts of England and Wales*. London: Shaw and Sons.
- Davis, W. W. (1974). *Joseph II: an imperial reformer for the Austrian Netherlands*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- de la Cueva, J. (2013). The assault on the city of Levites: Spain. In C. Clark & W. Kaiser (Eds.), *Culture wars: secular-Catholic conflict in nineteenth-century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 181-201.

- De Spiegeleer, C. (2017a). Challenging the societal death system: the development of a secularist funerary culture in nineteenth-century Belgium. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 95 (4), 875-916.
- De Spiegeleer, C. (2017b). Secularisation, anticlericalism and funerary culture in Late Modern Europe. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 95 (4), 835-47.
- De Spiegeleer, C. & Tyssens, J. (2017). Secularizing funerary culture in nineteenth-century Belgium: a product of political and religious controversy. *Death Studies*, 41 (1), 14-21.
- Dushkina, N. (1995). The historic cemeteries of Moscow: some aspects of history and urban development. In O. Czerner & I. Juskiewics (Eds.) *Cemetery art*. Wrocław: ICOMOS.
- Etlin, R. (1984). *The architecture of death*. Cambridge, MA: MIT.
- Finer, S. E. (1952). *The life and times of Edwin Chadwick*. London: Methuen.
- Gilbert, A. D. (1976). *Religion and society in industrial England: Church, chapel and social change 1740-1914*. London: Longman.
- Fenwick, J. (1836). *Substance of the speech at a general meeting of the various denominations of Protestant Dissenters*, Newcastle (no publisher). Local History Library, Newcastle Central Library.
- Floyd, R. D. (2008). *Church, chapel and party: religious dissent and political modernization in nineteenth-century England*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hadfield, H. (1882). Personal narrative of George Hadfield. MS 923 2 H536, Manchester Archives.
- Committee for Opposing the Bill (1843). *'Health of Towns': An Examination of the Report and Evidence of the Select Committee of Mr McKinnon's Bill; and of the Acts for Establishing Cemeteries around the Metropolis*. London.
- Joffré, G. R. (2004). La política borbónica del espacio urbano y el cementerio general (Lima, 1760-1820). *Histórica*, 28 (1), 91-130.
- Johnson, J. (2008). The modern cemetery: a design for life. *Social and Cultural Geography*, 9 (7), 777-790.
- Joyce, P. (2003). *The rule of freedom: Liberalism and the modern city*. London: Verso.
- Kselman, T. (2003). The dechristianisation of death in modern France. In H. McLeod & W. Ustorf (Eds.), *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 145-162.
- Kselman, T. (1988). Funeral conflicts in nineteenth century France, *Comparative Studies in Society and History*, 30, 312-332.
- Kselman, T. (1993). *Death and the afterlife in modern France*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Laqueur, T. (1993). Cemeteries, religion and the culture of capitalism. In J. Garnett & C. Matthew (Eds.), *Revival and religion since 1700* (pp.183-200). London: Hambleton Press.

- Laqueur, T. (2002). The places of the dead in modernity. In C. Jones & D. Wahrman, (Eds.), *The age of cultural revolutions: Britain and France, 1750-1820*. Berkeley CA: University of California Press, 17-32.
- Larsen, T. (1999). *Friends of religious equality: Nonconformist politics in mid-Victorian England*, Woodbridge: The Boydell Press.
- Malone, H. (2014). Secularisation, anti-clericalism and cremation within Italian cemeteries of the nineteenth century. *Modern Italy*, 19 (4), 385-403.
- Malone, H. (2017). *Architecture, death and nationhood: monumental cemeteries of nineteenth-century Italy*. London: Routledge.
- Manning, B. (1952) (ed. O. Greenwood). *The Protestant Dissenting Deputies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsh, P. T. (1969). *The Victorian Church in decline: Archbishop Tait and the Church of England, 1868-1882*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Martorell Linares, M. (2017). 'The cruellest of all forms of coercion': the Catholic Church and conflicts around death and burial in Spain during the Restoration (1874-1923). *European History Quarterly*, 47 (4), 657-678.
- McLeod, H. (2003). Introduction. In H. McLeod and W. Ustorf (eds.), *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-26.
- McManners, J. (1981). *Death and the Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.
- Mitchie, R.C. (1981). *Money, mania and markets*. Edinburgh: John Donald Publishers Ltd.
- MS Minute book of the Trustees of the St James Cemetery, Liverpool Archive Office, 352 CEM/3/7/1.
- Murray, H. (1991). *This garden of death: the history of the York Cemetery*. York: Friends of York Cemetery.
- Nash, D. (2017). Negotiating the marketplace of comfort: secularists confront new paradigms of death and dying in twentieth-century Britain. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 95 (4), 963-988.
- Navarro, S. D. (1993). La construcción de cementerios en la provincia de Córdoba 1787-1835. En J. Rodríguez Barberán (ed.), *Una arquitectura para la muerte: I Encuentro internacional sobre los cementerios contemporáneos*. Sevilla: Consejería de Obras Públicas y Transportes.
- NYRO (North Yorkshire Record Office). BB/MLN 1/5 (Extracts re. Roman Catholic section of cemetery).
- Parker Pearson, M. (1982). Mortuary practices, society and ideology: an ethno-archaeological study. En I. Hodder (ed.), *Symbolic and structural archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 99-113.
- Port, M. H. (1961). *Six hundred new churches: a study of the Church Building Commission, 1818-56, and its church building activities*. London: SPCK.
- Riley, J. (1987). *The eighteenth-century campaign to avoid disease*. New York: St Martin's Press.

- Reis, J. J. (1992). 'Death to the cemetery': funerary reform and rebellion in Brazil, 1836. *History Workshop Journal*, 34, 33-46.
- Rodrigues, C. (2015). Funerals, opposition and protest between France and Brazil in nineteenth century. *Fórum*, 9, 41-72.
- Rugg, J. (1992). The rise of cemetery companies in Britain, 1829-53. Unpublished PhD thesis, University of Stirling.
- Rugg, J. (2000b). Ownership of the place of burial: a study of early nineteenth-century urban conflict in Britain. In R.J. Morris & R.H. Trainor (eds.), *Urban governance: Britain and beyond since 1750*. Aldershot: Ashgate, 211-225.
- Rugg, J. (2013a). *Churchyard and cemetery: tradition and modernity in rural north Yorkshire*. Manchester: Manchester University Press.
- Rugg, J. (2013b). Constructing the grave: competing burial ideals in nineteenth-century England. *Social History*, 38 (3), 328-46.
- Rugg, J. (2014). The Burial Laws Amendment Act of 1880 and strategies of evasion in rural North Yorkshire. *Northern History*, 51 (1), 113-30.
- Rugg, J. (2016). Radical departures? Changing landscapes of death in Leicester. In R. Rodger & R. Madgin (eds.), *Leicester: a modern history*. Lancaster: Carnegie Publishing Ltd. 137-155.
- Rugg, J. (2018). Consolation, individuation and consumption: towards a theory of cyclicity in English funerary practice. *Cultural and Social History*, 15 (1), 61-78.
- Rugg, J., Stirling, F. & Clayden, A. (2014). Churchyard and cemetery in an English industrial city: Sheffield, 1740-1900. *Urban History*, 41 (4), 607-646.
- Saguar Quer, C. (1988). Carlos III y el restablecimiento de los cementerios fuera de poblado. *Fragments*, 12-13-14, 240-259.
- Saguar Quer, C. (1989). La aparición de una nueva tipología arquitectónica: el cementerio. En *El arte en tiempos de Carlos III, IV Jornadas de Arte*. Madrid: CSIC, 207-217.
- Smale, D.A. (1993). *Davies' law of burial, cremation and exhumation*. London: Shaw and Sons.
- Snell, K.D.M. & Ell, P.S. (2000). *Rival Jerusalems: the geography of Victorian religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watts, M.R. (1995). *The Dissenters*. Vol. II: *The expansion of evangelical Nonconformity*. Oxford: Clarendon Press.
- Whaley, J. (1981). Symbolism for the survivors: the disposal of the dead in Hamburg in the late seventeenth and eighteenth centuries. En J. Whaley (ed.), *Mirrors of mortality*. London, Europa, 80-105.
- Witte, E. (2003). The battle for monasteries, cemeteries and schools: Belgium. En C. Clark & W. Kaiser (eds.), *Culture wars: secular-Catholic conflict in nineteenth-century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 102-128.
- Wiggins, D. (1996). The Burial Act of 1880, the Liberation Society and George Osborne Morgan. *Parliamentary History*, 15 (2), 173-189.
- Wohl, A. (1983). *Endangered lives: public health in Victorian Britain*. London: J. M. Dent and Sons.
- Yarmouth General Cemetery Trust Deed* (1828), Norfolk Record Office, Norwich.

## SECULARITY AND BURIAL SPACE IN 19<sup>TH</sup> ENGLAND

### SECULARIDAD Y ESPACIOS DE ENTERRAMIENTO EN LA INGLATERRA DEL SIGLO XIX

Julie Rugg \*

Received: 11/07/2019 • Accepted: 30/09/2019  
Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu/375261>

#### Abstract

This paper challenges the contention that secularity is always central to the idea of the cemetery. In largely England a 'culture war' was enjoined between supporters of the Church of England and various denominations of Protestant Dissent. The cemetery was a focus of conflict, centred on the degree of control exercised by the Established Church. This conflict did not reflect demand for 'civic' funerals. Protestant Nonconformists sought to secure burial space where they might express their own beliefs. Through the 19<sup>th</sup> century and up until the First World War, the framing of burial law was accompanied by divisive debate. Cemeteries came to signify both religious freedom and the oppressive influence of the Established Church. Cemetery establishment was also accompanied by regulation on sanitary burial management, but this did not define burial space as being innately secular. Rather, in England the cemetery was, and remains, a spatial co-production of sanitary technology, municipal bureaucracy and spiritual expression.

#### Key words

Burial, cemeteries, secularity, burial acts, Nonconformist.

#### Resumen

Este artículo cuestiona la afirmación de que la secularidad ha sido siempre un debate central en la idea de cementerio. En gran parte de Inglaterra se impuso una 'guerra cultural' entre partidarios de la Iglesia Anglicana y varias confesiones de Disidencia protestante. El cementerio fue un foco de conflicto, centrado en el grado de control ejercido por la Iglesia Establecida. Este conflicto no reflejó la demanda de funerales 'cíviles'. Los protestantes No Conformistas buscaron asegurar un espacio de enterramiento y donde pudieran expresar sus propias creencias. A lo largo del siglo XIX y hasta la I Guerra Mundial, la formulación del derecho de enterramiento estuvo acompañada de conflictivos debates. Los cementerios llegaron a significar tanto la libertad religiosa como la influencia opresiva de la Iglesia Establecida. También estuvieron acompañados de una regulación sobre el gestión de entierros sanitarios, pero esto no definió el espacio de enterramiento como específicamente secular. Más bien, en Inglaterra el cementerio fue, y sigue siendo, una coproducción espacial de tecnología sanitaria, burocracia municipal y expresión espiritual.

#### Palabras clave

Entierro, cementerios, secularidad, Leyes de enterramiento, No Conformista.

---

\* University of York. Email: [julie.rugg@york.ac.uk](mailto:julie.rugg@york.ac.uk).

## 1. INTRODUCTION

Cemetery historiography has been dominated by two principal theoretical frames: Marxist characterisations of class struggle and status display in cemetery landscapes (Brooks *et al.*, 1989; Laqueur, 1993; Parker Pearson, 1982), and more latterly articulation of the nature of Foucauldian ‘biopower’ and the governmentality expressed through the bureaucratization of modes of interment and the technologies of sanitary disposal (Johnson, 2008; Joyce, 2003, 89ff). Cemetery establishment is commonly regarded as simply another element in a programme of progressive urban improvement, but the long history of burial as a Church function means that this progress has also become enmeshed in presumptions that modern advancement is intrinsically linked with a tendency to secularity. Thus the history of burial becomes one in which the secularising Enlightenment project removes the dead body from the spiritual realm of the churchyard and places it in the scientific realm of cemetery (Laqueur, 2002). However, this paper adopts José Casanova’s imperative to deconstruct and question the presumptions underlying the idea of secularisation (Casanova, 1994) and in doing so challenges the contention that secularity is always central to the idea of the cemetery.

Within historical debate, arguments relating to secularity and cemeteries have also been articulated within the literature on the European ‘culture wars’ of the 19th century, which found various States in conflict with the pervasive influence of the Roman Catholic Church (Clark & Kaiser, 2003). This literature does not acknowledge that a similarly bitter and divisive culture war was also being enjoined in largely Protestant England, between adherents and supporters of the Church of England and various denominations of Protestant Dissent. As in much of Europe, the cemetery was a focus of tension and conflict, which in England centred on the degree of control exercised by the Established Church. This conflict did not reflect demand for ‘civic’ funerals. Protestant Nonconformists sought to secure burial space that was more rather than less spiritually meaningful, and where they might eschew the Church of England funeral service in preference to one which reflected their own denominational beliefs. Through the nineteenth century and up until the First World War, the framing of burial law and its application in communities throughout the country was accompanied by often acrimonious and divisive debate, provoking antagonism and resentment.

This paper considers the passage of English burial legislation and its implementation through the course of the nineteenth century, and the tendency of that legislation to exacerbate rather than resolve religious political tension in the realms of interment. Particular attention is given to the implications of two acts that were passed in 1879 and 1880. The Public Health (Interments) Act 1879 framed circumstances in which it might be possible for ratepayers to establish wholly unconsecrated cemeteries over which the Church of England had no control; the Burial Laws Amendment Act 1880 allowed that non-Anglican clergy could in defined circumstances take funeral services in consecrated burial space. Further controversy

relating to the operation of these acts led to the penultimate Burial Act, which was passed in 1900. It was this act that, for the first time, decisively re-framed the civic burial system so that it did not materially benefit the Church of England.

Through the course of the nineteenth century in England, cemeteries came to signify simultaneously both religious freedom and the oppressive influence of the Established Church. Cemetery establishment was also accompanied by panoply of regulation on sanitary burial management, but this did not define burial space as being innately secular. Rather, in England –and throughout much of Europe– the cemetery was, and remains, a spatial co-production of sanitary technology, municipal bureaucracy and spiritual expression.

## 2. SECULARISATION AND CEMETERIES

The notion of secularisation sits quite firmly within the historiography of cemeteries, and is expressed through discussion of two particular periods in time: the second half of the eighteenth century, and the second half of the nineteenth century. In the second half of the eighteenth century, the Enlightenment placed value on rational approaches and eschewed superstitious practices. Reframing practices around burial of the dead was, arguably, an Enlightenment project *par excellence*, in exercising emerging scientific theories around the deleterious nature of miasmas emanating from decomposing bodies (Riley, 1987; Rugg, 2013b); in creating a new civic framework for funerals that underlined the anti-clericalism at the heart of Enlightenment thinking (Kselman, 1993); and in presenting the opportunity for architects to redefine the spaces of interment according to Enlightenment precepts and removing Christian symbolism (Etlin, 1984). Indeed, these trends are expressive of Foucault's conception of biopower, in the use of multiple modes of governance to manage populations. Johnson provides the most direct reading of the cemetery as a site of institutional emplacement and control, reflective of the 'dispositional techniques' that Foucault regarded as underpinning the re-ordering of the city (Johnson, 2008, 781).

Debate connecting secularity and cemeteries recurs via historic debate on the 'culture wars' taking place across Europe in the second half of the nineteenth century, as emergent and established nation-states sought authority over the Roman Catholic Church. 'Culture wars' drew into question the pervasive influence of Catholic clergy over values and practices in all aspects of social activity (Clark & Kaiser, 2003, 1). A striving for secularity was intrinsically bound with the notion that modern states were in essence secular states. Conflict could be particularly strongly focused in the arenas of education and rites of passage, and the dominance of the Church over burial rites was often a point of particularly virulent disagreement. A funeral is, simultaneously, an intensely private and an entirely public affair: funerary ritual must convey emotional and spiritual comfort to the bereaved but those rituals are generally conducted in public space where allowable activities are decided by a higher authority. In the nineteenth century, across much of Continental Europe, the

Roman Catholic Church dominated the rituals and spaces of funerary activity. Exclusionary practices could place non-believers or those whose faith was in doubt in spaces that were literally marginal and socially undesirable. In Belgium, for example, interment of non-Catholics without ritual in 'trou de chiens' provoked the establishment of *La Libre-Pensée* in 1863, which agitated for respectful civic funerals with lay ritual (Witte, 2003; De Spiegeleer, 2017a); in Spain, civic funerals were regarded as 'a militant' anti-clerical action (de la Cueva, 2017). Certainly there were attempts to promote purely secular, atheist funeral ceremonies in England but this movement tended to be marginal (Nash, 2017).

Within both these debates, cemetery space is posited as being essentially secular, not least since the cemetery is by definition a modern construct, indeed 'oddly modern' in the words of Laqueur (Laqueur, 2002, 19). Processes of secularisation have always been central to the notion of modernisation within sociology (Casanova, 2004), but historians are not necessarily agreed on how secularisation itself might be defined (McLeod, 2003, 9). If secularity can be defined in terms of the removal of legislation based on Christian principles and a loosening of ties between Church and society then cemetery establishment does appear to demonstrate a secularising tendency. However, it is appropriate to adopt McLeod's caution against generalisation: 'In questions to do with church and state and the role of religion in public institutions, there is no single European pattern, but there have been wide differences from country to country'; and chronology remains 'of fundamental importance' (McLeod, 2003, 9, 16). The notion that cemeteries were in any sense secular institutions in nineteenth-century England presupposes a number of processes: and that burial space moved from the 'spiritual realm' into a secular sphere where scientific precepts somehow had primacy; that the Church of England lost control of burial space at some juncture; and that new cemeteries constituted space that was expressive of non-belief. As will be seen, none of these secularising developments pertained during the course of the nineteenth century. Indeed, this period was one in which the cemetery became central to the expression of religious belief and denominational identity.

### 3. RELIGION IN ENGLAND

The Church of England has been the Established Church in England since the Reformation, formally linked to and supported by the state through statute and by financial subsidy. In this paper, 'the Church' refers to the Church of England, and unless stated otherwise the discussion relates to England and Wales only: religion and burial issues in Scotland had a different tenor not discussed here. In 1689, the Act of Toleration permitted freedom of worship to any who still pledged that the monarch was the Supreme Governor of the Church of England; Roman Catholics were excluded, and remained subject to restrictive scrutiny until the nineteenth century. Through the seventeenth and eighteenth century, worship was essentially pluralistic but adherence to non-Establishment denominations was small: in 1740, 'Dissenter'

groups comprised something less than three per cent of the population (Gilbert, 1976, 20), and included Baptists, Unitarians and Quakers. The principle of voluntarism in worship was broadly accepted but nonetheless Dissenting populations were subject to a wide range of civil disabilities: for example, the Test and Corporation Acts imposed restrictions on Dissenters' access to public office and, irrespective of denomination, payment of an annual tax to support the local Anglican parish church –the church rate– was compulsory. Furthermore, the state supported the Church of England through substantial grant payments: in 1818 and in 1824, and in response rapid urban expansion, the Church Building Acts granted a total of £1.5m to the creation of new Anglican churches (Port, 1961).

Methodism emerged from within the Church of England under the leadership of preacher John Wesley and initially challenged the highly ritualistic Church of England forms of worship. Wesley stressed the need for believers to seek personal redemption through belief in Christ and be spiritually transformed through consciousness of God's love. Outdoor preaching was a particular feature of Wesley's approach, and he sought to reach people who did not attend Church of England services. Methodist worship was characterised by expressive, emotional sermonising and lively hymns and services that did not follow the set Anglican liturgy. Methodism grew rapidly, and by the end of the 18<sup>th</sup> century the movement had become a recognised denomination with chapels supported by a circulating ministers and a highly organised lay network (Watts, 1995).

Methodism and other Nonconformist denominations grew rapidly from the second half of the eighteenth century and gradually increased in importance through the course of the nineteenth. In 1851, a unique religious census determined the relative strength of denominational adherence. The census counted attendances at religious services in the morning, afternoon and evening on census day, Sunday 30<sup>th</sup> March; the data that were collected included the number of places of worship, 'sittings' or capacity, and attendances (Snell & Ell, 2000). The census recorded 14,077 Church of England churches, but other Protestant denominations between them had 22,736 places of worship. Overall, there were 5,292,511 attendances at Church of England services, and 5,121,482 at other Protestant denomination services. The Church of England was the 'majority' church, but barely. Across the 624 registration districts in England and Wales, the mean share of attendances was 53 per cent (Snell & Ell, 2000, Appendix A). Extrapolating the data across the population generally, 20.2 per cent of the population attended Church of England services, and 18.9 per cent, non-Anglican (Watts, 1995).

Religious political tensions between 'Church' and 'Chapel' dominated the nineteenth century: the notion that the 'temperate, consensual and pragmatic quality of its political culture' protected Britain from confessional conflict (Clark & Kaiser, 2003: 3) fails to take into account the innumerable flashpoints where denominational rivalry spilled into civil disobedience, street protest and –on occasion– riot. The passage of the Reform Act in 1832 extended the franchise to occupiers of all property rated at £10 or more a year and redistributed parliamentary seats more equitably across the

newly emerging industrial cities. Nonconformity had an increasingly strong political voice which was, initially, expressed most vociferously in protest against the continuation of civil disabilities. In the decades following success in securing the repeal of the Test and Corporation Acts in 1828 it was clear that this action was seen as 'the beginning of a campaign to remove their grievances, rather than as the conclusion of their struggle' (Larsen, 1999, 43).

The history of cemeteries through the course of the nineteenth century has to be understood in terms of the growing influence and authority of Nonconformity in England, which expressed itself in different ways as the century progressed. In the first half of the nineteenth century, cemetery establishment reflected the desire of Dissenting communities to seek burial space outwith the control of the Church of England, and took place largely through voluntary action in the foundation of private cemetery companies. In the second half of the nineteenth century, the passage of the Burial Acts underlined the continued dominance of the Church of England over ostensibly municipal burial provision. As Nonconformity gained in political influence, the issue of burial became embroiled in a more substantive campaign to disestablish the Church of England.

#### 4. THE EARLY HISTORY OF CEMETERIES IN ENGLAND

In Britain there was no formal 'first generation' eighteenth-century burial movement. Across many parts of Continental Europe, public health tracts underlined what were thought to be the deleterious public health consequences of interment close in populous neighbourhoods. The accumulation of literature on the subject became particularly marked from the 1740s, and included wide circulation of and reference to a work published in 1743 by the Abbé Charles-Gabriel Porée: *Lettres sur la Sépulture dans les Églises*. He proposed that cemeteries should be established outside of towns as 'the surest way to procure and preserve the freshness of the air, the cleanliness of the temples, and the health of the inhabitants', considerations of the utmost importance (Ariès, 1981, 479). Similar concerns were expressed in publications for example in Spain in 1776 by Francisco Bruno Fernández, in Italy by Scipion Piattoli in 1774 and in 1778 the Netherlands by Iman Jacob van den Bosch (Malone 2017; Sagar Quer, 1989; Riley, 1987). Edicts forbidding intramural interment were passed across Europe (Andersson, 1997; Davis, 1974; Dushkina, 1995; McManners, 1981; Navarro, 1993; Sagar Quer 1989). In France, a series of 'arrêts' or judgements culminated in more comprehensive legislation which altered the tenor of earlier and more wholly secularizing enactments. The 1804 Edict of St Cloud laid out extended regulation on cemetery management, based in part on new principles of sanitary interment and confirming that the management of funerary practice was a largely civic concern but also allowing for re-admittance of Roman Catholic clergy to hold funeral services (Kselman, 1993). Countries subsumed by the Napoleonic Empire were subject to the Napoleonic Code, which included the triple principles of sanitary

burial management, civic oversight of cemetery establishment and clerical authority (Malone, 2017; Whaley, 1981). England did not share in this Napoleonic legacy, which in the second half of the nineteenth century became central to battles over the contested secularity of cemeteries in the European culture wars (De Spiegeleer, 2017a, 2017b, De Spiegeleer & Tyssens, 2017; Malone, 2014; Martorell Linares, 2017; Witte, 2003).

In England, the eighteenth century was marked less by revolutionary and rather more by incremental approaches to dealing with what was rapidly becoming an acute burial problem. By the end of the century, growth in urban populations had begun to accelerate and intensified the use of existing burial spaces in towns and cities. In almost every settlement, the Church of England remained the principal provider of burial space although the monopoly of provision was not complete. The Act of Toleration had permitted non-Anglican worship and in doing so had also created a pluralistic system of burial provision: new chapels brought new 'chapel yards' and, by the beginning of the nineteenth century, many towns and cities contained a handful of Nonconformist burial grounds. The Church of England remained the principal provider and as population expansion exploded in the first decades of the nineteenth century there was an attempt to keep pace with new demand for burial space. The Church Building Acts brought funding for new churches, and these churches generally included churchyards: in Sheffield, for example, three new churches – St George's, St Phillip's and St Mary's – accommodated close to half of the city's burials in their first years of operation (Rugg, *et al.*, 2014). Indeed, it should be noted that through the course of the nineteenth century, the Church of England continued to establish new churchyards – often detached from the church itself – and to expand existing churchyards (Rugg, 2013a).

In England, probably uniquely in Europe and beyond, new cemeteries were reflective of 'bottom up' demand rather than being imposed by the state on an unwilling public (Cozzo, 1998; Joffré, 2004; Kselman, 1988; Reis, 1992; Rodrigues, 2015). A combination of forces propelled what became a substantive shift in Nonconformist burial practice, to set the foundations of cemetery establishment in England. These forces were: the pragmatic need for additional burial space; an increasingly politicized and confident Nonconformist community willing to challenge, at local level, civil disabilities; and a new and malleable financial format entirely suited funding to large-scale infrastructure projects. The pragmatic need for additional burial space followed rapid urban expansion. Overcrowding in urban churchyards was endemic: physical disturbance of remains was commonplace sometimes days after interment. Conditions were at best grim and at worst harrowing, affording limited protection and little consolation (Rugg, 2013a; 2018). It is perhaps unsurprising that the most significant first step was taken in Manchester in 1819. This city, second only in size to London, and the 'shock city' of the nineteenth century had increased in size from around 75,000 inhabitants in 1801 to over 303,000 in 1851 (Wohl, 1983, 290). However, of perhaps more immediate importance was the activity of Nonconformists in Manchester who were strongly politicised and, in the 18-teens,

alert to ways in which they might both challenge or obviate a civil disability and at the same time materially disbenefit the Established Church.

All Nonconformists were subject to an extended list of personal and political grievances that were reflective of a lack of parity between Anglicans and Nonconformists, and of the established status of the Church of England. Campaigns against grievances could take place at national level, as with repeal of the Test and Corporations Act, or at localised level. Localised agitation against the church rate set an important precedent. The church rate was a tax payable to all parishioners and was intended to support the fabric of the parish church. The fee was generally small but many Nonconformists contested the principle of the payment, which was compulsory whether or not an individual attended parish church services. Agitation against the church rate generally took place within the vestry, where annual ratepayer meetings voted on the level of the payment and where concerted efforts by Nonconformists could set the rate so low that it was uneconomic to collect. Church rate battles were endemic across the country until legislation repealed the rate in 1868 (Floyd, 2008; Manning, 1952; Larsen, 1999). Until that time, success in evading the rate was regarded as –a very minor, admittedly– method of undermining the financial Established Church.

Burial grievances were an analogous issue, felt more acutely at a local but also at a personal level. This grievance had a number of elements, affecting different Nonconformist denominations in different ways. All parishioners had a right to burial in the churchyard, which was consecrated. Only Anglican clergy had the right to officiate at funerals in consecrated space, and they were compelled to use the Church of England Book of Common Prayer. Quakers, Baptists and Unitarians could, by the nature of their beliefs, be excluded from churchyard: baptism was not part of Quaker practice and the children of Baptists remained unbaptized until adulthood and on that grounds could be denied burial. Unitarians did not profess belief in the Trinity. Clergy could legitimately exclude from the churchyard all who were unbaptized or not baptised using the accepted rubric. Sometimes exclusions could be illegitimate: for example, it was known for clergy to refuse the burial of Primitive Methodists, on the grounds that their baptismal rites were invalid (Larsen, 1999, 54–5). Wesleyan Methodists also might tend to concur with John Wesley who regarded consecration as ‘a mere relic of Romish superstition; and I wonder that a sensible Protestant should think it right to countenance it; much more that any reasonable man should plead for the necessity of it!’ (quoted in Collison, 1840, 192). Indeed, enforced burial in consecrated ground was regarded by some Dissenters as ‘a form of persecution’ (Fenwick, 1826, 15).

Decisive action was taken in Manchester, recorded in the MS ‘Personal Narrative’ of George Hadfield, a prominent member of the Congregational Church, solicitor and later MP for Sheffield. Hadfield had, in early 1820, organised successful agitation against an increase in the church rate to support newly three newly constructed churches. No doubt this energy was integral to the success of a further measure which came to fruition later in the same year: the establishment of a com-

pletely independent new burial ground close to the chapel on Rusholme Road. For Hadfield, 'to us, it was a peculiar advantage, to get our own Ministers enabled to pre-side at our funerals' (Hadfield, 1882, 81), and the site remained entirely unconsecrated. The cost of the new burial ground was met through the sale of £10 shares, and shareholders later received dividends. The joint-stock format was a staple financial framework for funding infrastructure works such as canals, railways and public buildings; indeed, periodic manias boosted speculative investment (Arnold and Bidmead, 2008; Mitchie, 1981; Rugg, 2000).

The joint-stock format for establishing new, independent burial space was copied quickly: the Proprietors of the Low Hill General Cemetery was established in 1823, opening Liverpool Necropolis; the Westgate Hill Cemetery Company was set up in Newcastle in 1825 and Yarmouth General Cemetery in 1828. This latter company was typical in including in its trust deed the requirement:

That the burial of the dead in the said Cemetery, shall be performed with such funeral rites and ceremonies, or without any rites or ceremonies, and with the attendance of such minister or ministers, or other teacher or teachers of religion, or without such attendance; and in such manner in every respect as the friends or relatives of the deceased shall direct, provided always that every such burial be performed in a decent and solemn manner (Yarmouth General Cemetery, 1828, 19).

The financial success of the early Nonconformist cemetery companies was not unnoticed by speculators and also by town councils seeking to expand the provision of burial space for sanitary reasons. However, the issue of consecration remained a point of tension. For example, in 1845, the local newspaper reported on a meeting to discuss the need for new burial space in the market town of Gainsborough, Lincolnshire. The meeting could not agree on the issue of consecration, and Dissenters in the town opted to establish their own independent cemetery. The newspaper was clearly favourable, and published regular reports on progress with the new site:

The place, we hear, is to lack nothing to make it an ornament to the town and neighbourhood. This, however, is but a secondary consideration with the spirited committee, all of whom are men of sterling stuff and fixed principles their object is the health of the town, and their being released from a priesthood boasting their descent from the apostles (*Hull Advertiser*, 28 Nov 1845).

It was later reported that the site was 'consecrated' through the act of burial with the service performed by a Wesleyan minister (*Hull Advertiser*, 27 August 1846).

This level of denominational preference could not always be tolerated where the intention was improve general sanitary conditions (Rugg, 2016). In order to effect discontinued use of noxious churchyards, new cemeteries required consecration. Again, a crucial first step in this direction happened as a consequence of localised denominational rivalry. In Liverpool, supporters of the Church of England had been dismayed by the impact on clerical incomes of the opening of the

Liverpool Necropolis. In an open letter to the Mayor, the instigators of the new endeavour declared that ‘their sole object is to provide for the Members of the Established Church and for others who prefer burial in *consecrated* ground’ (MS Minute Book, 2 Sep 1825). It was intended that the profits from the new cemetery would be donated to support clerical incomes. However, the act of consecration remained under the authority of the Bishop of Chester, Charles James Blomfield. The Bishop –who translated to London in 1828– was remarkably influential in ensuring that the interests of the Church of England were protected in all burial matters, and agreed to consecration on the condition that the site was established by Act of Parliament. This meant that it would become possible for Bishops in the House of Lords to ensure the inclusion in the act of clerical compensation clauses: the cemetery company would be required to pay a defined sum to each clergyman denied a burial fee by the interment of their parishioner in the cemetery. As the Bishop of London, Blomfield imposed a similar requirement on the directors of the General Cemetery Company, who were obliged to consecrate the entirety of the General Cemetery of All Souls, Kensal Green and pay compensation of five shillings for burial in a vault, and one shilling and sixpence for common burials (Collison, 1840, 158). A further innovation occurred in York. Here, in 1836 the General Cemetery Company approached Edward Venables-Vernon, the Archbishop of York, to consecrate just part of a new cemetery that was intended to meet the needs of all denominations in the city. The Archbishop agreed to what he termed ‘a rare an interesting ceremony’ and consecrated half the cemetery with the demarcation line running directly through the chapel (*Yorkshire Gazette*, 9 Sep 1837). The site, established by Deed of Settlement, was not subject to any clerical compensation clauses although the services of an Anglican cemetery chaplain were secured to conduct funerals in the consecrated section (Murray, 1991, 12).

The majority of joint-stock cemeteries established from the mid-1830s tended to be established using specific Acts of Parliament, contain land that was half-consecrated, and include some level of clerical compensation. A number of these sites –including Highgate Cemetery, London– were speculative –but the majority were established as a public health measure by town councils (Rugg, 1992). In 1847, the Cemetery Clauses Act created a set of standardised clauses for cemetery establishment which could be adopted in their entirety and so reduce the legal costs for town councils securing an act of Parliament. The need for such an act was quickly superseded by the passage of the Burial Acts, but it regained significance as will be seen, by its controversial incorporation into the Public Health (Interment) Act 1879.

## 5. THE BURIAL ACTS

By 1850 almost all major towns and cities in England and Wales had a joint stock cemetery company but none had the legal capacity to close insanitary churchyards, and the joint-stock format was financially viable only in larger settlements. National

legislation was required, and the task of framing that legislation was placed in the hands of civil servant and sanitary reformer Edwin Chadwick, whose 1842 *Sanitary Condition of the Labouring Population* was supplemented by a special report on interment published the following year. Chadwick's initial approach to the problem of burial had been to implement a comprehensive Continental European system which integrated public ownership of mortuaries and cemeteries and civic provision of funerary services. He had been successful in the passage of legislation to this end in 1850, a move largely driven by panic following a particularly severe cholera epidemic of 1848-9. However, the Metropolitan Interments Act 1850 was an aberration. The measure was poorly received by the Treasury, which balked at the compulsory purchase of the newly-established cemeteries (Finer, 1952, 401). A wholly revised metropolitan Burial Act was passed in 1852, with its clauses applied nationally by the Burial Act 1853. These new Acts removed all requirements for centralised control and instead created a permissive system allowing groups of ratepayers to establish –through strictly defined voting procedures– local burial boards which were authorised to seek loans to pay for the new burial provision; loans would be repayable through an addition to the rates (Rugg, 2013a).

Following the example set by many of the later cemetery companies, the Burial Acts aimed to establish cemeteries that were available to use by all denominations. It had taken some time to arrive at legislation that would prove politically acceptable to Nonconformists since earlier bills had generally included compensation clauses. Indeed, William McKinnon MP, who had headed a Select Committee on the subject of interments and proposed a bill had been dismissed by the Nonconformist press as 'a cat's paw to the clergy'; they regarded the Church as aiming 'once more to establish her ghostly empire over the entire territory of the tomb' (Committee for Opposing the Bill, 1843, 9, 21). These fears were not allayed by the Burial Acts of 1852 and 1853 although the enactments ostensibly enforced strict equity between denominations. In burial board cemeteries, half the land would remain unconsecrated, and where the scale of operation dictated the need for a chapel, then chapels had to be erected on both the consecrated and unconsecrated sections at no small cost to the ratepayer. The Acts materially improved the supply of unconsecrated burial space in major towns and cities, but at the same time clearly benefitted the Established Church. The act of consecration placed that part of the cemetery under the control of the Church of England, and the section was regarded in law as 'the burial ground of the parish', in other words, an extension to existing parish churchyard. This meant that 'Every incumbent or minister of the parish [...] shall be entitled to receive the same fees in respect of burials which he has previously enjoyed or received' (Cunningham Glen, 1858, 55-6). These fees were payable irrespective of the individual taking the service, as were any monument erection fees which were set depending on the scale and complexity of the memorial. In actuality, the Burial Acts added substantially to Church of England holdings of consecrated burial space through the course of the nineteenth century.

## 6. THE ACTS OF 1879 AND 1880

A further eight burial acts were passed after the initial legislation in 1852 and 1853 (Brooke Little, 1902), which is a strong indication of the complexity of the legislation but also the fact that the earliest acts by no means settled the religious political tensions which had arisen over burials. Indeed, the acts had further inflamed tensions. The laws were based on the parish governance system: ratepayers of all denominations could be voted onto the vestry, which decided many of its activities also by submitting the issue to ratepayer vote. The Burial Acts were permissive, which meant that communities did not have to take measures to improve burial conditions and it was not necessary to adopt the Burial Acts if improvement was thought desirable. The complexity of the legislation left a surprising amount of discretion, which meant that denominational rivalries could be played out at the local level, often in extremely petty ways. For example, in the market town of Malton, the small Roman Catholic community asked to have a section of the site set aside for their sole use, but the local Board refused on the grounds that the small and generally poor Roman Catholic community made insufficient contribution to the local rate. A mean-spirited calculation led to the offer of just six perches of land, or around 0.015 hectares (NYRO: BB/MLN 1/5).

More generally, the Nonconformist community was of the view that, beyond the major towns and cities, its burial grievance had not been resolved. In rural areas there were insufficient ratepayers to repay a loan, and churchyard extension remained the favoured approach to the need for new burial provision. Religious politics aside, this was an altogether cheaper and simpler option than the highly bureaucratic task of establishing a burial board (Rugg, 2013a). However, the issue was gradually moving beyond grievances and into more even more contentious territory, questioning the status of the Church of England as the Established Church. It was argued by Nonconformists that the churchyard was public property, having been provided by rates paid by all local inhabitants irrespective of denomination. In this case, it was only reasonable that Nonconformist ministers should be allowed access to the churchyard to conduct services. If the churchyard was not open to all, then the Church of England could not claim to be the Established Church of the nation. Agitation in favour of disestablishment had gathered pace and lobbying sophistication: Nonconformist political candidates were making reference to burials as part of their manifestos (Marsh, 1969, 243), and the Anti-State Church Society, which became the Liberation Society in 1853, gained representation in the House of Commons; the Church Defence Institution, bolstered by diocesan networks, organised public lectures and petitions (Rugg, 2014; Wiggins, 1996).

This heightened agitation constituted the context for two major and very different pieces of legislation. The Public Health (Amendment) Act 1879 was passed via a Parliamentary 'sleight of hand' by Alfred Marten MP. He favoured cemeteries purely as a sanitary measure. He declared, in a speech to the House of Commons: 'There could [...] be nothing more repulsive to every right feeling than

that people should go to the House of God surrounded by all the foul and decaying elements of humanity'. Between 1853 and 1875, over three thousand such burial places had been closed and 600-700 new cemeteries opened, but in his view reform was not yet complete (House of Commons Debates, 19 Feb 1879, 1469-70). He thought that religious issues were clouding the matter: the Nonconformist MP George Osborne Morgan had brought a burial bill to the chamber every year for nine years, and the issue had ossified into a stalemate with no further progress likely. For some reason that is not clear, Marten's proposed bill evaded detailed committee scrutiny and received its third reading, very late at night, to a much depleted chamber although Osborne Morgan was in attendance, and vehemently opposed to the measure. Marten summarised the bill –to the few MPs present, who perhaps did not understand the ramifications of the enactment– as 'simply a Bill enabling the sanitary authorities to make provisions for the public health' (House of Commons Debates, 19 Jun 1879, 287). In actuality, the bill was to constitute a substantial challenge to Church of England authority in the issue of interments.

Marten's bill was passed as the Public Health (Interment) Act 1879, although for much of the remainder of the century it was generally referred to as 'Marten's Act'. The Act was very short and simply extended the permission that had been granted to sanitary authorities to build public mortuaries, to also lay out cemeteries. The Act incorporated the Cemetery Clauses Act 1847 as a method for creating the new cemeteries, entirely sidestepping the requirements of the Burial Acts. Osborne Morgan had objected to Marten's bill at its third reading since it contained no guarantee that any cemetery created under the enactment would provide unconsecrated land. In operation the legislation carried quite the opposite consequence: under s23 of the Cemetery Clauses Act any cemetery established under the Act 'may' be consecrated. In commentary on this clause, Brooke Little confirmed that 'there is no obligation imposed by this Act upon the company to apply to the bishop to consecrate any portion of the cemetery' (Brooke Little, 1902, 320). Cemeteries laid out under Marten's Act were in no way classed as parochial burial grounds, and fell entirely outside ecclesiastical control (1897, *Report from the Select Committee*, 18-19). Marten had hoped that his Act would be taken up by smaller rural sanitary authorities, unable to work with the complex and expensive requirements of the Burial Acts. In actuality, the legislation was adopted by far more larger urban districts: by 1897, 71 of the 97 applications to the Local Government Board for funding under the Act had been made by larger towns and cities including Oldham, Oxford, Southend-on-Sea and Northampton (1897, *Report from the Select Committee*, 69). Some sanitary authorities sought to lay out entirely unconsecrated cemeteries, making no new provision available to anyone seeking a Church of England funeral service. This development reversed the Nonconformist grievance, by creating burial space that Anglicans supported through rates, but where their use of the site was curtailed by its non-consecration. The issue was brought to a particularly complicated pass in Hyde, Cheshire, where the Local Government Board refused a loan to the town council as a consequence of their decision to proceed with cemetery establishment under Marten's Act

and not consecrate. In the view of the Local Government Board, the town council was at risk of defaulting on the loan since full use would not be made of cemetery and its income would be depleted. Matters were delayed for years, since the council refused to allow consecration and so cede authority to the Church (1898, *Report from the Select Committee*, 1ff). By the end of the nineteenth century, it was evident that –contrary to Marten’s intent, certainly– cemeteries too often became a means of expressing religious political enmity at the local level. Decision-making around whether to use the Burial Acts or Marten’s Act in securing new cemetery provision rested largely on the religious political complexion of the local council.

A second enactment also carried substantial consequences. George Osborne Morgan finally secured legislation that allowed Nonconformist ministers to take services in consecrated burial space. The Burial Laws Amendment Act was passed in 1880, following a snap election which brought Liberals into power: the House now had 84 Nonconformist MPs, the vast majority Quakers, Presbyterians, Unitarians and Baptists, and had a sufficient majority to effect change (Marsh, 1969, 257). The Burial Laws Amendment Act permitted services to be taken by Nonconformist ministers in churchyards and any other consecrated burial space, provided 48-hours’ notice be given to the Anglican incumbent in writing, in a format prescribed by the legislation. The funeral could be undertaken ‘without the performance, in the manner prescribed by law, of the service for the burial of the dead according to the rites of the Church of England’ (s1) and ‘without any religious service, or with such Christian and orderly religious service at the grave’ as thought fitting by the person arranging the funeral (s6). The Anglican minister who might have expected payment for the interment was still entitled to receive a fee (s5) (Cunningham Glen, 1902, 266ff).

Ostensibly straightforward in principle, the legislation had contentious consequences in practice. Clergy could, if they were so minded, simply make it difficult for arrangements to be made. Evidence from churchyards across North Yorkshire on responses to the Act indicates that recourse to its provisions was remarkably variable, despite substantial Nonconformist adherence in many small towns and villages (Rugg, 2013a, 200). For example, in the small town of Helmsley the Act further inflamed existing tension with regard to Nonconformist access to the churchyard. Here, the Reverend Charles Norris Grey was very High Anglican, and supported in his views by the Earl of Feversham who owned much of Helmsley and the surrounding area. Grey had offered commentary in the parish magazine on Osborne Morgan’s attempts to pass enactment, and stated quite baldly:

It was shown again and again in the debate that if the Church yielded to every cry of grievance from the Dissenters they must be prepared to yield everything. The cry was now give us the churchyards, the next would be to give us the churches. There was no real grievance, they could provide Burial grounds for themselves as they had provided chapels if they disliked the church services in her own churchyards (*Helmsley Parish Magazine*, Nov 1876).

Soon after the passage of the Act, the Earl had donated additional land for burial, which was to remain unconsecrated and granted on the presumption that it would obviate the need for Nonconformists to seek services in the churchyard. However, by this time the local Dissenters were in no mood to be conciliatory, and in the twenty years following the passage of the 1880 Act, the churchyard of All Saints, Helmsley had 33 services taken by Nonconformist ministers (Rugg, 2013, 200).

The Earl of Feversham was not atypical in seeking to evade the Act. Agitation against the legislation was enjoined by a broader movement which harnessed the dismay of the larger Anglican landowners who had donated additional space to existing churchyards. There were many other attempts to evade the Act by creating new unconsecrated cemeteries for exclusive use by Dissenters, so they would feel no need to use the churchyard. However, as in Helmsley, new burial space was generally needed by all denominations, and any cemetery that was in any way privately established and where part of the site was consecrated automatically brought the new law into force, negating the strategy (Rugg, 2014). Indeed, the combined workings of Marten's Act and the Burial Laws Amendment Act raised the prospect for Anglicans of their having no exclusive use of any burial space, if local Nonconformists were minded to be awkward on the matter.

## 7. THE BURIAL ACT 1900 AND AFTER

Controversy related to the operation of the burial legislation led to the creation of a Parliamentary Select Committee on burial grounds, which sat in 1897-8 and took evidence from civil servants in the Home Office and the Local Government Board, and from various local representatives of towns and cities where the legislation had provoked particular tension and difficulty. Consecration was the principal problem. It appeared that there was no difficulty necessarily with the idea that the Church of England should in some way bless or dedicate land used for interment. Rather, problems lay with the legal consequences of consecration, in that the action appropriated land which then remained under the authority of the Church. The Burial Act 1900 introduced a major alteration. The new regulations started from the presumption that all cemetery space would remain unconsecrated unless a local case was made for consecration. The measure was overseen by the Home Department, and strict regulations defined the methods communities could use to make a case. The Department required detailed statements to be submitted on the local population; estimated number of burials annually; estimated proportion of burials in consecrated space; applications for separate allotments of space; the population of the denominations seeking separate allotment; a written statement of approval of those allotments by denominational representatives; and the nature of any objections (Rugg, 2013a, 255). This level of detailed was strongly indicative of the apprehensions of false and partial reporting on the part of rival denominational factions. Consecration was agreed if apportionment

was judged to be fair, and where the parties seeking consecration agreed to meet the cost. Further, where part of the site was consecrated, the burial fee was directly payable to the officiant; any monument erection fees were also payable to the site owner. The Home Department also required maps and planting plans, to ensure that the projected cemeteries did not in any way favour even aesthetically one denomination over another (Rugg, 2013a).

The Burial Act 1900 did not necessarily bring localised denominational wrangling to a close, but it did reframe the existing legal framework so that the Church of England no longer materially benefitted from the Burial Acts. The Act decisively decoupled Church and State on issues relating to burial at the legislative level but did not necessarily lead to the creation of a wholly secular cemetery system. The Local Government Act 1972 repealed the Burial Acts almost in their entirety, but the Local Authorities Cemeteries Order 1977 permits burial authorities, 'if they think fit' to apply for consecration or to set aside any unconsecrated section for the use of a particular denomination. Burial authorities are still obliged to 'satisfy themselves that a sufficient part of the cemetery remains unconsecrated' (Smale, 1993, 100-101). It also remains the case that ecclesiastical law pertains in the consecrated sections of cemeteries.

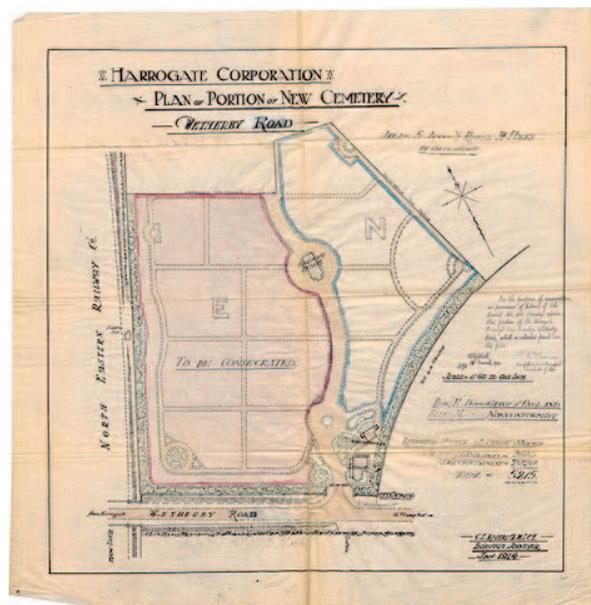
## 8. CONCLUSION

This paper has indicated the degree to which religious political concerns underpinned the introduction and development of cemeteries in nineteenth-century England, and in doing so has brought into question the notion that cemeteries should be regarded as innately secular. The issue is altogether more complex, and hinges on definitions of secularity. Certainly cemeteries were one context in which a service closely associated with Christian theology was reframed to meet non-religious objectives. In England the churchyard constituted the symbolic unity of the church congregation, awaiting the Last Judgement. The Burial Acts, by contrast, relocated burial space away from the church and required compliance with regulations on plot sizes and grave construction, optimum soil types and requirements with regard to drainage; the cemetery as construed as a machine to effect sanitary decomposition (Rugg, 2013b). However, the Burial Acts also ensured that cemeteries remained under Church of England control, in the same way that the 1804 Edict of St Cloud found a new place for the clergy in the burial spaces originally defined according to rational Enlightenment precepts. The Church retained a role, and the majority of burial services were taken by ordained clergy until well into the twentieth century.

Arguably, the secularity of cemeteries can more readily be construed as a decoupling of Church and State authority. The European 'culture wars' comprised attempts by various nation states to wrestle control from the Roman Catholic Church, and by doing so to secularise and modernise society. It is notable that in France in 1881, amendments to the Edict of St Cloud finally ended the right of the Roman Catholic

Church to exercise authority in the cemetery (Kselman, 2003), as the Burial Laws Amendment Act in England the year before undermined the authority of Anglican clergy to officiate in their own churchyards. In both cases, the laws subjugated the Church to State authority: the Church lost its legitimising function and become one ‘supplier’ in a pluralistic market place of all denominations and none.

Perhaps the cemetery still constitutes one further challenge to the notion of innate secularity, which can also be defined in terms of an erosion of individual religious behaviour. In England, during the course of the nineteenth century, the meaning of the cemetery was strongly intertwined with freedom of religious expression. This is a reminder that the spatiality and materiality of the cemetery could evidence theological tenets outside the Anglican ecclesiastical framework: burial in unconsecrated space was arguably more expressive of spiritual belief than interment in consecrated ground. For Kselman, cemeteries have remained places of popular Christian devotion and a locale for material Christianity (Kselman, 2003). Cemeteries



This map was produced by Harrogate Corporation to meet the requirements of the Burial Act 1900, and related to a new cemetery that was to be jointly owned by the Corporation and a local burial board. Under the Act, plans to establish new cemeteries and extensions to existing cemeteries were required to demonstrate in advance how much of the land they planned to consecrate, and justify that amount. In its supporting documentation, Harrogate Corporation indicated that the existing St Mary’s Cemetery had close to twice as many interments in consecrated sections in 1909 and 1910, and demand therefore dictated an uneven apportionment of land. A handwritten note on the map indicates that the plan was approved.

Source: The National Archives, HO45/10990/11495 (St Mary’s Cemetery, Harrogate, 1904-21).

in the nineteenth century abounded with crosses, and with epitaphs including biblical texts and expressing faith and belief. It may be that cemeteries now lack formal theological symbolism but it is rare for a cemetery not to facilitate expression of some level of personal spirituality: the family grave, symbolism on monuments, the language of epitaphs, planting and landscape, all generally attest to the hope for consolation whether or not that hope is attached to a formal theology. In conclusion, the presumed secularity of cemeteries is –alongside presumptions associating secularity and modernity– a tired orthodoxy which it would be helpful to set aside. The history of cemeteries is rather more complex and nuanced than is allowable in simplistic dichotomisation.

## REFERENCES

- 1897 (312) *Report from the Select Committee on burial grounds; together with the proceedings of the committee, minutes of evidence, and appendix.*
- 898 (322) *Report from the Select Committee on burial grounds; together with the proceedings of the committee, minutes of evidence, appendix and index.*
- Andersson, T. (1997). Appearances and beyond: time and change in Swedish landscape architecture. *Journal of Garden History*, 7, 278-94.
- Ariès, P., trans. H. Weaver (1983 [1977]). *The hour of our death*, Harmondsworth: Penguin.
- Arnold, A. J. and Bidmead, J. M. (2008). Going “to paradise by way of Kensal Green”: a most unfit subject for trading profit? *Business History*, 50 (3), 328-50.
- Brooke Little, J. (1902). *The law of burial*. London: Shaw and Sons.
- Brooks, C., Elliot, B., Litten, J., Robinson, E., Robinson, R. & Temple, P. (1989). *Mortal remains*. Wheaton: Exeter.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Clark, C. & Kaiser, W. (2003). *Culture wars: secular-Catholic conflict in nineteenth-century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collison, J. (1840). *Cemetery interment*. London: Orme, Brown, Green and Longmans.
- Cozzo, P. (1998). La politica delle sepolture nel primo Ottocento: un caso locale. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 34 (1) 133-147.
- Cunningham Glen, W. (1958). *The Burial Board Acts of England and Wales*. London: Shaw and Sons.
- Davis, W. W. (1974). *Joseph II: an imperial reformer for the Austrian Netherlands*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- de la Cueva, J. (2013). The assault on the city of Levites: Spain. In C. Clark & W. Kaiser (Eds.), *Culture wars: secular-Catholic conflict in nineteenth-century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 181-201.

- De Spiegeleer, C. (2017a). Challenging the societal death system: the development of a secularist funerary culture in nineteenth-century Belgium. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 95 (4), 875-916.
- De Spiegeleer, C. (2017b). Secularisation, anticlericalism and funerary culture in Late Modern Europe. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 95 (4), 835-47.
- De Spiegeleer, C. & Tyssens, J. (2017). Secularizing funerary culture in nineteenth-century Belgium: a product of political and religious controversy. *Death Studies*, 41 (1), 14-21.
- Dushkina, N. (1995). The historic cemeteries of Moscow: some aspects of history and urban development. In O. Czerner & I. Juszkiewicz (Eds.) *Cemetery art*. Wrocław: ICOMOS.
- Etlin, R. (1984). *The architecture of death*. Cambridge, MA: MIT.
- Finer, S. E. (1952). *The life and times of Edwin Chadwick*. London: Methuen.
- Gilbert, A. D. (1976). *Religion and society in industrial England: Church, chapel and social change 1740-1914*. London: Longman.
- Fenwick, J. (1836). *Substance of the speech at a general meeting of the various denominations of Protestant Dissenters*, Newcastle (no publisher). Local History Library, Newcastle Central Library.
- Floyd, R. D. (2008). *Church, chapel and party: religious dissent and political modernization in nineteenth-century England*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hadfield, H. (1882). Personal narrative of George Hadfield. MS 923 2 H536, Manchester Archives.
- Committee for Opposing the Bill (1843). *'Health of Towns': An Examination of the Report and Evidence of the Select Committee of Mr McKinnon's Bill; and of the Acts for Establishing Cemeteries around the Metropolis*. London.
- Joffré, G. R. (2004). La política borbónica del espacio urbano y el cementerio general (Lima, 1760-1820). *Histórica*, 28 (1), 91-130.
- Johnson, J. (2008). The modern cemetery: a design for life. *Social and Cultural Geography*, 9 (7), 777-790.
- Joyce, P. (2003). *The rule of freedom: Liberalism and the modern city*. London: Verso.
- Kselman, T. (2003). The dechristianisation of death in modern France. In H. McLeod & W. Ustorf (Eds.), *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 145-162.
- Kselman, T. (1988). Funeral conflicts in nineteenth century France, *Comparative Studies in Society and History*, 30, 312-332.
- Kselman, T. (1993). *Death and the afterlife in modern France*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Laqueur, T. (1993). Cemeteries, religion and the culture of capitalism. In J. Garnett & C. Matthew (Eds.), *Revival and religion since 1700* (pp.183-200). London: Hambleton Press.

- Laqueur, T. (2002). The places of the dead in modernity. In C. Jones & D. Wahrman, (Eds.), *The age of cultural revolutions: Britain and France, 1750-1820*. Berkeley CA: University of California Press, 17-32.
- Larsen, T. (1999). *Friends of religious equality: Nonconformist politics in mid-Victorian England*, Woodbridge: The Boydell Press.
- Malone, H. (2014). Secularisation, anti-clericalism and cremation within Italian cemeteries of the nineteenth century. *Modern Italy*, 19 (4), 385-403.
- Malone, H. (2017). *Architecture, death and nationhood: monumental cemeteries of nineteenth-century Italy*. London: Routledge.
- Manning, B. (1952) (ed. O. Greenwood). *The Protestant Dissenting Deputies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsh, P. T. (1969). *The Victorian Church in decline: Archbishop Tait and the Church of England, 1868-1882*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Martorell Linares, M. (2017). 'The cruellest of all forms of coercion': the Catholic Church and conflicts around death and burial in Spain during the Restoration (1874-1923). *European History Quarterly*, 47 (4), 657-678.
- McLeod, H. (2003). Introduction. In H. McLeod and W. Ustorf (eds.), *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-26.
- McManners, J. (1981). *Death and the Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.
- Mitchie, R.C. (1981). *Money, mania and markets*. Edinburgh: John Donald Publishers Ltd.
- MS Minute book of the Trustees of the St James Cemetery, Liverpool Archive Office, 352 CEM/3/7/1.
- Murray, H. (1991). *This garden of death: the history of the York Cemetery*. York: Friends of York Cemetery.
- Nash, D. (2017). Negotiating the marketplace of comfort: secularists confront new paradigms of death and dying in twentieth-century Britain. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 95 (4), 963-988.
- Navarro, S. D. (1993). La construcción de cementerios en la provincia de Córdoba 1787-1835. En J. Rodríguez Barberán (ed.), *Una arquitectura para la muerte: I Encuentro internacional sobre los cementerios contemporáneos*. Sevilla: Consejería de Obras Públicas y Transportes.
- NYRO (North Yorkshire Record Office). BB/MLN 1/5 (Extracts re. Roman Catholic section of cemetery).
- Parker Pearson, M. (1982). Mortuary practices, society and ideology: an ethno-archaeological study. En I. Hodder (ed.), *Symbolic and structural archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 99-113.
- Port, M. H. (1961). *Six hundred new churches: a study of the Church Building Commission, 1818-56, and its church building activities*. London: SPCK.

- Riley, J. (1987). *The eighteenth-century campaign to avoid disease*. New York: St Martin's Press.
- Reis, J. J. (1992). 'Death to the cemetery': funerary reform and rebellion in Brazil, 1836. *History Workshop Journal*, 34, 33-46.
- Rodrigues, C. (2015). Funerals, opposition and protest between France and Brazil in nineteenth century. *Fórum*, 9, 41-72.
- Rugg, J. (1992). The rise of cemetery companies in Britain, 1829-53. Unpublished PhD thesis, University of Stirling.
- Rugg, J. (2000b). Ownership of the place of burial: a study of early nineteenth-century urban conflict in Britain. In R.J. Morris & R.H. Trainor (eds.), *Urban governance: Britain and beyond since 1750*. Aldershot: Ashgate, 211-225.
- Rugg, J. (2013a). *Churchyard and cemetery: tradition and modernity in rural north Yorkshire*. Manchester: Manchester University Press.
- Rugg, J. (2013b). Constructing the grave: competing burial ideals in nineteenth-century England. *Social History*, 38 (3), 328-46.
- Rugg, J. (2014). The Burial Laws Amendment Act of 1880 and strategies of evasion in rural North Yorkshire. *Northern History*, 51 (1), 113-30.
- Rugg, J. (2016). Radical departures? Changing landscapes of death in Leicester. In R. Rodger & R. Madgin (eds.), *Leicester: a modern history*. Lancaster: Carnegie Publishing Ltd. 137-155.
- Rugg, J. (2018). Consolation, individuation and consumption: towards a theory of cyclicity in English funerary practice. *Cultural and Social History*, 15 (1), 61-78.
- Rugg, J., Stirling, F. & Clayden, A. (2014). Churchyard and cemetery in an English industrial city: Sheffield, 1740-1900. *Urban History*, 41 (4), 607-646.
- Saguar Quer, C. (1988). Carlos III y el restablecimiento de los cementerios fuera de poblado. *Fragmentos*, 12-13-14, 240-259.
- Saguar Quer, C. (1989). La aparición de una nueva tipología arquitectónica: el cementerio. En *El arte en tiempos de Carlos III, IV Jornadas de Arte*. Madrid: CSIC, 207-217.
- Smale, D.A. (1993). *Davies' law of burial, cremation and exhumation*. London: Shaw and Sons.
- Snell, K.D.M. & Ell, P.S. (2000). *Rival Jerusalems: the geography of Victorian religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watts, M.R. (1995). *The Dissenters*. Vol. II: *The expansion of evangelical Nonconformity*. Oxford: Clarendon Press.
- Whaley, J. (1981). Symbolism for the survivors: the disposal of the dead in Hamburg in the late seventeenth and eighteenth centuries. En J. Whaley (ed.), *Mirrors of mortality*. London, Europa, 80-105.
- Witte, E. (2003). The battle for monasteries, cemeteries and schools: Belgium. En C. Clark & W. Kaiser (eds.), *Culture wars: secular-Catholic conflict in nineteenth-century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 102-128.

- Wiggins, D. (1996). The Burial Act of 1880, the Liberation Society and George Osborne Morgan. *Parliamentary History*, 15 (2), 173-189.
- Wohl, A. (1983). *Endangered lives: public health in Victorian Britain*. London: J. M. Dent and Sons.
- Yarmouth General Cemetery Trust Deed* (1828), Norfolk Record Office, Norwich.

# CONTAR LA HISTORIA A TRAVÉS DEL CEMENTERIO: EL COMERCIANTE TOMÁS ERADES. EL MÉTODO BIOGRÁFICO-HISTÓRICO EN ANTROPOLOGÍA

## TELLING HISTORY THROUGH THE CEMETERY: THE BUSINESSMAN TOMAS ERADES. THE BIOGRAPHICAL-HISTORICAL METHOD IN ANTHROPOLOGY

Klaus Schriewer \*

Pedro Martínez Caveró \*\*

Recibido: 04/06/2019 • Aceptado: 10/09/2019

Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/rmu/382441>

### Resumen

El artículo analiza las diferentes perspectivas de estudio que, desde el punto de vista de la Antropología social, ofrece el cementerio a la hora de describir una sociedad y sus patrones culturales. Nuestro *modus operandi* se ejemplifica en el caso del cementerio municipal de Murcia, Nuestro Padre Jesús, y en la biografía de uno de sus moradores, el comerciante murciano Tomás Erades. Su estudio nos permite describir la sociedad murciana de finales del siglo XIX y principios del XX, sus patrones matrimoniales y de género, sanitarios y económicos.

### Palabras Clave

Cementerio, cultura funeraria, patrimonio cultural, Antropología histórica, Erades, Murcia.

### Abstract

The article analyses the different perspectives of study that, from the point of view of Social Anthropology, the cemetery offers when describing a society and its cultural patterns. Our *modus operandi* is exemplified in the case of the municipal cemetery of Murcia, Nuestro Padre Jesús, and in the biography of one of its inhabitants, the Murcian businessman Tomás Erades. To study him allows us to describe the Murcian society of the late nineteenth and early twentieth centuries, their marital and gender, health and economic patterns.

### Key words

Cemetery, funeral ritual, cultural heritage, Historical Anthropology, Erades, Murcia.

---

\* Universidad de Murcia. Departamento de Ciencia Política y Antropología Social y Hacienda Pública.  
Email: [ks@um.es](mailto:ks@um.es).

\*\* Universidad de Murcia. Departamento de Ciencia Política y Antropología Social y Hacienda Pública.  
Email: [pmcavero@um.es](mailto:pmcavero@um.es).

## 1. INTRODUCCIÓN

En el año 2008 organizamos un viaje de trabajo por la Región de Murcia para un grupo de profesionales suizos vinculados con la Antropología social. Cada vez que con el autobús pasábamos por un cementerio, decían que les gustaría visitar uno de estos lugares, que les parecían muy extraños. Finalmente visitamos el cementerio municipal de Murcia, Nuestro Padre Jesús, en Espinardo. Les enseñamos algunos de los tesoros de este camposanto que habíamos descubierto en visitas anteriores, pero, después de media hora, se acercó un empleado municipal y nos pidió abandonar el recinto, explicándonos que se trataba de un lugar de luto y piedad, pero no de turismo.

Un episodio como éste no ocurriría hoy. El cementerio, en Murcia y en muchas otras localidades, no es percibido únicamente como lugar de la última morada, sino que se reconoce cada vez más su calidad de patrimonio histórico, cultural y arquitectónico. La participación masiva de ciudadanos en las visitas guiadas que se realizan desde 2017 en el cementerio de Murcia –y en otros de la Región, como Cartagena, Mazarrón, Molina de Segura, etcétera– demuestra que es percibido cada vez más como un bien de interés cultural y, en consecuencia, como una fuente que permite reconstruir la historia local o incluso nacional.

Pero, ¿cómo queremos contar esta historia? ¿Qué posibilidades y qué límites encontramos a la hora de reconstruir el pasado a través del cementerio? Son preguntas que nos hicimos cuando Eduardo González Martínez-Lacuesta, técnico responsable de la Concejalía de Salud, nos invitó a colaborar con el Ayuntamiento de Murcia en la tarea de dar visibilidad al patrimonio cultural que alberga el cementerio Nuestro Padre Jesús. Esta invitación ha sido el germen de un proyecto desarrollado en un Convenio de colaboración firmado entre nuestra asociación (*Sociedad Murciana de Antropología*) y el Ayuntamiento de Murcia el 6 de junio de 2017, y renovado anualmente desde entonces. El Convenio tiene como objetivos investigar y documentar la historia y el patrimonio del cementerio Nuestro Padre Jesús. Como parte de este programa, en la Universidad de Murcia ofrecemos cada año una asignatura que se desarrolla como un proyecto de investigación para los estudiantes, con el objetivo de elaborar una pequeña publicación, una guía temática anual de visita.

El cementerio tiene muchas facetas y, por ello, permite acercamientos diferentes. Nosotros nos decidimos por un cometido inspirado en la concurrencia de la Antropología social y la Historia, lo que nos permite contar la historia desde las experiencias individuales de las personas que aquí han encontrado su última morada.

En este artículo pretendemos contextualizar este método de trabajo. En la primera parte, realizamos una breve reflexión sobre sus bases teóricas; en la segunda, ilustramos nuestra forma de proceder con el ejemplo de un caso concreto: el comerciante y banquero Tomás Erades. Finalizamos el artículo con una reflexión sobre las diferentes dimensiones de la cultura murciana de su tiempo, de las cuales nos permite hablar la biografía de Tomás Erades.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> M. D. Palazón y J. A. Molina han realizado un estudio iconográfico del panteón Erades-Navarro publicado en este mismo número de *Revista Murciana de Antropología* (2019).

## 2. INSPIRACIONES PARA LA HISTORIA CULTURAL A PARTIR DE LAS BIOGRAFÍAS

El estudio antropológico del cementerio tiene necesariamente un vínculo muy cercano con el pasado, pues hablamos de la vida de personas que en muchos casos vivieron en el siglo XIX y principios del siglo XX. Es evidente que las relaciones entre Historia y Antropología son cada vez más estrechas y la cooperación interdisciplinar imprescindible (Guillén Riquelme, 2014). Por ello, es conveniente mirar tanto hacia las tradiciones antropológicas como a las de la Historia para desarrollar una forma adecuada de proceder.

Empezando esta última, podemos apuntar que durante siglos ha sido la forma hegemónica de proceder a la hora de analizar los cambios políticos, las relaciones internacionales, las guerras, así como las transformaciones económicas. La investigación de las personas singulares se limitaba a los miembros de las dinastías en el poder, mientras que las personas comunes no estaban en el foco de interés.

Perspectivas alternativas, que ponen en el centro de su trabajo al individuo común y sus experiencias subjetivas, surgieron a principios del siglo XX, especialmente a partir de la década de 1960. Estaban vinculadas a debates epistemológicos profundos, en los cuales se propone complementar esta forma hegemónica con nuevas perspectivas y nuevas formas de trabajar, que daban protagonismo a la gente común.

La historia desde abajo es el movimiento paradigmático de estos cambios. Desde los años 30 del siglo XX, el historiador Lucien Febvre (1929) –que junto con Marc Bloch inició la escuela de los *Annales*– proclamó una historia contextualizada que analiza las mentalidades y busca la cooperación con otras disciplinas para elaborar lo que llama una historia total. Fue entonces cuando, la llamada tercera generación de los *Annales*, representada especialmente por Jaques Le Goff, incorporó de manera explícita la perspectiva antropológica.

Quizás en el ámbito de la llamada historia oral es donde se cruzan de manera más clara los caminos de la Antropología social y la Historia (Atkinson, 2007). Pretendiendo elaborar la perspectiva subjetiva, ponen el foco de atención en la gente común y en las clases más humildes. Esta forma de historia tiene su auge a partir de los años 60, y se complementa con la historia de la vida cotidiana que investiga las prácticas y los patrones culturales. También la Antropología social y la Historia en España están relacionados con estos debates. Un reflejo visible y muy reconocido de ello es la revista *Historia, Antropología y Fuentes Orales*.

Forma parte de estas nuevas corrientes un espíritu democrático que busca la participación de aficionados a la historia –sean o no profesionales–. Un ejemplo europeo puede ser el movimiento *Grabe wo du stehst* (1978), directamente vinculado con los talleres históricos, que refleja este afán. Otro giro tiene lugar cuando la historia oral y la investigación biográfica adquieren creciente importancia en una investigación que se caracteriza cada vez más por elementos cualitativos.

En nuestra labor en el cementerio Nuestro Padre Jesús seguimos estas ideas de sacar a la luz la perspectiva subjetiva, la vida de la gente común y, en general, contar

la historia de ciertas personas a partir de su biografía. Evidentemente, en su mayor parte no nos podemos basar en entrevistas biográficas, aunque en muchos casos hablamos con los descendientes y recuperamos la memoria familiar. Pero son más bien los documentos históricos la base a partir de los cuales intentamos dibujar la vida sociocultural de nuestros protagonistas y de la Murcia de su tiempo.

Reconstruir la vida de una persona que vivió hace más de cien años conlleva ciertas dificultades. No obstante, es una labor fascinante que se puede realizar a partir de diversos grupos de fuentes que ofrecen información sobre una persona en concreto, aunque hay que tener en cuenta que las personas de los estratos sociales más humildes han dejado menos huellas que las de la cúpula social.

Un primer acercamiento lo hallamos en los documentos de la comunicación pública y en los documentos oficiales. Hay que tener en cuenta, por un lado, que se trata de la época en la cual se desarrolla la sociedad civil moderna y, con ello, la comunicación mediante la prensa. En Murcia tenemos acceso –gracias a la ejemplar iniciativa del Ayuntamiento de digitalizar la prensa local– a la prensa desde el año 1792 que, para la segunda mitad del siglo XIX, se presenta como una fuente con una riqueza inestimable.

Por otro lado, es la era de la consolidación de lo que Michel Foucault ha llamado los dispositivos de la biopolítica. Por una parte, es la Iglesia la institución por excelencia que, con su registro de los ritos de paso de los fieles, ejerce un control sobre la población. Hemos tenido un acceso limitado a estas fuentes, que en gran medida se reduce al banco de datos FamilySearch de la Iglesia de Cristo de los mormones. Paralelamente, en el siglo XIX, el Estado y las instituciones públicas fomentan gradualmente el registro de la población y generan de esta manera fuentes de un gran valor (Brel Chacón, 1999). El Registro Civil, los padrones y los censos de electores son algunos de los medios centrales que permiten un control biopolítico de los ciudadanos y facilitan datos para la gobernanza. Los padrones de vecinos, que elaboraron los ayuntamientos, ofrecen detalles sobre la composición de las familias, incluyendo posibles sirvientes y dependientes, y también permiten reconstruir los cambios que experimentan los hogares a lo largo del tiempo. En Murcia se realizó un primer padrón de los habitantes en el año 1850. El siguiente padrón data de 1879 y, a partir de entonces, se repite cada cinco años, hasta la segunda mitad del siglo XX. Valiosos datos complementarios ofrece el Registro Civil, que entre 1840 y 1870 es responsabilidad de los ayuntamientos y después fue transferido a las instituciones jurídicas. Tanto el padrón como las fuentes del Registro Civil orientan sobre varios aspectos de la vida privada de la población.<sup>2</sup>

Además hay, especialmente en el caso de familias más adineradas, documentos de carácter jurídico-privado relacionados con los actos notariales. Hablamos de testamen-

---

<sup>2</sup> Agradecemos al personal del Archivo Municipal de Murcia, especialmente a Cristino Mata, las facilidades de acceso a sus respectivos archivos. Asimismo queremos dar las gracias a los miembros del AGRM, y particularmente a Javier Castillo, por la diligencia con la que nos han atendido.

tos, documentos de compra-venta, declaraciones y otros actos que, en la mayoría de los casos, contienen informaciones muy ricas sobre los patrones socioculturales.

Más problemática es la cuestión de los documentos autobiográficos, los llamados ego-documentos, que sólo existen en casos excepcionales. Si hay descendientes, incluso se puede tener la suerte de conseguir documentos visuales como fotos de la familia o miembros de ella; y en raros casos este material se puede encontrar en algún archivo público. Una última fuente son los testimonios de descendientes, que pueden ofrecer noticias que se transmiten de generación en generación en el círculo familiar.

Utilizamos toda la información que ofrecen esas diferentes fuentes para elaborar un relato sobre una persona y su familia, con el objetivo de dar una imagen de su vida y, más allá de ello, de la época que le ha tocado vivir. Son esbozos de la vida económica y social, la cultura y la moral que dibujamos a partir de las biografías. Cada documento y cada información que descubrimos es la pieza de un puzzle que nos permite entender un poco mejor la evolución de la sociedad murciana y contribuye a profundizar las investigaciones hasta ahora realizadas.

Para ilustrar nuestra forma de proceder hemos elegido el ejemplo de una persona que en el cementerio Nuestro Padre Jesús tiene un papel destacado, dado que su tumba está situada en la misma entrada, que además sobresale por su lenguaje arquitectónico. Se trata del influyente comerciante y banquero Tomás Erades Almodóvar,<sup>3</sup> quien, en su momento, además actuó como tesorero de la junta administrativa responsable de la construcción del cementerio.

### 3. TOMÁS ERADES Y LA SOCIEDAD MURCIANA DE FINALES DEL SIGLO XIX

La biografía de Tomás Erades refleja el modo de vida de la burguesía acomodada de la ciudad de Murcia en la segunda mitad del siglo XIX, un modelo familiar que ni pertenece a la nobleza ni procede de una de las familias vernáculas de la ciudad. La familia Erades vivía del comercio, de diversas transacciones crediticias y de su participación en las primeras actividades industriales regionales, especialmente en la minería. Se trata de un hombre hábil en sus negocios que, al parecer, sigue la pauta de minimizar los riesgos económicos mediante la diversificación en diferentes sectores, o que simplemente sabía aprovechar las oportunidades que se le ofrecían.

#### 3.1. Primeras huellas de la familia «Herades» en Murcia

Las primeras noticias familiares en Murcia las encontramos en el año 1846. El padre, Antonio Herades Sánchez, aparece mencionado en un documento oficial

---

<sup>3</sup> En las diferentes fuentes aparece como Tomás Erades o Tomás Herades.



Imagen 1: Tomás Erades, comerciante, industrial y proveedor de préstamos

como votante en las elecciones para diputados a Cortes.<sup>4</sup> El dato muestra que se trata de una familia acomodada, pues la Constitución de 1845 establecía un sufragio censitario que sólo afectaba a los mayores contribuyentes, aproximadamente el 1% de la población. Según la información de que disponemos, podemos deducir que la familia se estableció en Murcia a mediados de la década de los años de 1840. Los padres procedían de la localidad alicantina de Aspe, la cual, a mediados del siglo XIX, experimentó profundos cambios debido a la transferencia y redención de los censos enfitéuticos que habían pertenecido a la Casa de Altamira, aunque ignoramos si el traslado de la familia estuvo vinculado directamente con estos cambios. Esta es una cuestión que en este estudio no podemos abordar.

Gracias al primer padrón de Murcia de 1850,<sup>5</sup> sabemos que Antonio Herades aparece registrado como cabeza de familia, con una edad de 52 años. Vive con los suyos en pleno centro de la ciudad, en la plaza del Pozo —posteriormente calle Oliver, n.º 8—. Además, el padrón menciona a su mujer, Francisca Almodóvar, también de 52 años, y a cuatro hijos: José, 16 años; Manuel, 14 años; Rafaela, 12 años; y Tomás, 10 años. Además sabemos que el matrimonio había tenido otros cinco hijos, que supuestamente fallecieron como víctimas de la alta mortalidad infantil que caracteriza la época.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> El Boletín Oficial de la Provincia de Murcia (BOPM), 8 de diciembre de 1846, menciona a Antonio Herades como vecino de la ciudad con derecho a voto.

<sup>5</sup> Archivo Municipal de Murcia (AMM). Padrón de Murcia, 1850, sig. 1.

<sup>6</sup> La única huella que hasta ahora hemos encontrado de ellos es la partida de defunción de Antonio Herades en el Registro Civil de Murcia. Defunciones, distrito 2, t. 5, f. 467.

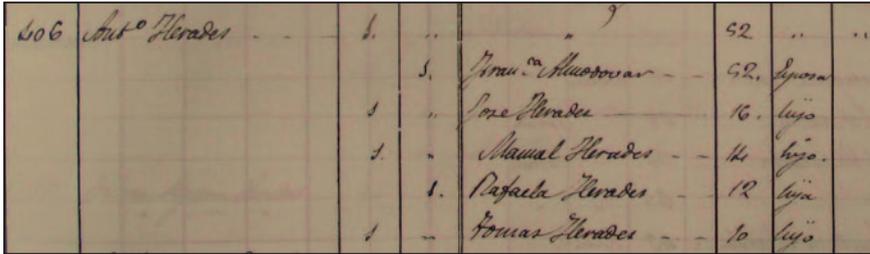


Imagen 2: Detalle del primer padrón de 1850 con la entrada de Antonio Herades y los miembros de su familia, entre ellos el Benjamín de la familia, Tomás Herades de 10 años.

El padrón omite a la hermana mayor, Francisca, de unos veinte años, que ya había dejado el hogar familiar. Por documentos eclesiásticos, sabemos que Francisca contra-jo matrimonio con Ramón Climent Valor, natural de Busot (Alicante), en enero de 1850 y que vivía en Murcia como cacharrero.<sup>7</sup> Con él tuvo una primera hija, también llamada Francisca, en 1851, y un hijo, Ramón, que nació en 1855.<sup>8</sup> Por otros documentos posteriores conocemos que la pareja tenía otra hija de nombre Vicenta.

De la década de 1850 existe una información limitada sobre la vida familiar de los «Herades», a excepción de la boda de su hija Rafaela, quien con 17 años casó con Juan Ros Velasco, procedente de Pozo Estrecho (julio de 1955). Igualmente consta que en 1859 falleció Ramón Climent, marido de Francisca, la hija mayor. Según el Registro Civil, que en estos momentos es responsabilidad del Ayuntamiento, murió a los 42 años a causa de una inflamación.<sup>9</sup>

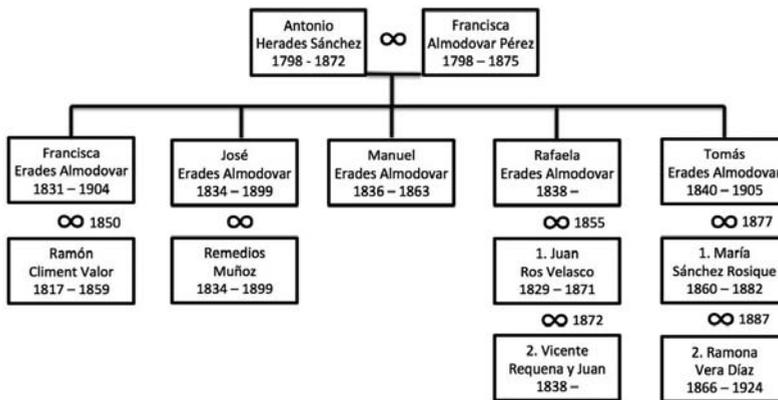


Imagen 3: Los miembros de las primeras dos generaciones de la familia Herades con sus cónyuges.

<sup>7</sup> Parroquia St. María de Murcia. Matrimonios, libro 26 (acceso mediante familysearch.org).

<sup>8</sup> Parroquia St. María de Murcia. Bautismos, libros 60 y 62 (acceso mediante familysearch.org).

<sup>9</sup> AMM. Registro Civil, 1859. Defunciones n.º 322.

Las siguientes noticias sobre la familia Herades las encontramos en las actas del notario Juan de la Cierva y Soto, quien consigna la última voluntad de Antonio Herades y su mujer Francisca Almodóvar. Hay un primer documento redactado en 1860 y dos codicilos. El primero de 1864, que se registró después de la muerte de su hijo Manuel; y el segundo pocos días ante la muerte del marido, el 13 de septiembre de 1872. Tras el fallecimiento de Antonio Herades, en 1873 se hace constar otro documento, que junto con los anteriores informa sobre las voluntades y los bienes de los Herades, mostrando la historia y algunos de los patrones culturales de la familia.

En este sentido, el documento de 1860 refleja el profundo arraigo de la familia en la religión católica, típico en la época. A modo de ejemplo podemos citar una secuencia del comienzo: «En el nombre de Dios Todopoderoso, nuestro creador Señor de los Cielos y Tierra, en el de la Inmaculada Concepción de María Santísima... hemos determinado dejar consignada solemnemente nuestra voluntad...»; y sigue en el primer apartado: «En primer lugar encomendamos nuestras almas a Dios Nuestro Señor, que las creó y remidió con su preciosísima sangre...».<sup>10</sup> Se trata de expresiones testamentarias propias de la época que, no obstante, transmiten un mensaje inequívoco sobre el seguimiento de la moral católica característica de la clase social alta de la sociedad murciana.

Este primer testamento deja entrever que las hijas Francisca y Rafaela recibieron bienes y ropa, posiblemente parte de la dote de sus respectivos matrimonios, contrahidos con anterioridad, o refleja una forma tradicional de repartir las herencias, en la que estos bienes quedaban para la mujer.

Además, los padres hacen constar que habían ayudado económicamente a su hijo José y que habían «gastado algunas cantidades en máquinas y herramientas» para él y su otro hijo mayor de edad, Manuel. Sabemos que, efectivamente, José Erades había establecido una fábrica de chocolate que alcanzó cierta fama.<sup>11</sup>

El documento de 1860 contiene información adicional sobre la vida familiar de la hija Francisca. En el noveno apartado reserva 320 reales para cada uno de los nietos: Vicenta, que aquí aparece por primera vez, Francisca y Ramón Climent Erades. Es de suponer que se trata de un apoyo para sus descendientes, que poco antes habían quedado huérfanos.<sup>12</sup>

El único objeto material que declara este primer testamento es un piano que se encuentra «en poder» de José, y que los padres mencionan como de su propiedad. Teniendo en cuenta que M<sup>a</sup> Teresa Pérez Picazo (1980, 138) habla de una vida acomodada pero no lujosa de la clase alta murciana, y añade que obras de arte eran escasas, podemos valorar el instrumento musical como un indicador de la pertenencia de la familia a esta élite social.

<sup>10</sup> AGRM. NOT, 10033, f. 117s. Testamento de Antonio Herades y Francisca Almodóvar, 1860.

<sup>11</sup> BOPM. 21 de julio de 1869. Una primera noticia sobre la actividad de José Erades aparece en 1869. En 1873 fue premiado en la exposición de Viena con «medalla de mérito los chocolates de la fábrica murciana de José Erades». *La Paz de Murcia*, 30 de julio de 1873.

<sup>12</sup> AGRM. NOT, 10033, f. 117s. Testamento de Antonio Herades y Francisca Almodóvar, 1860.

Cuatro años más tarde, en 1864, los padres se ven obligados a introducir cambios en su testamento, debido a la muerte prematura de su hijo Manuel, que según la partida de defunción fallece a causa de «tisis». Otro dato interesante que ofrece el documento es la profesión de Manuel, que está registrado como fotógrafo, una profesión que en estos años se introduce en España y que, de nuevo, señala la pertenencia de la familia a la élite sociocultural.<sup>13</sup>

Igualmente, el tercer punto del codicilo menciona «algunos gastos con su hija Rafaela con motivo al divorcio que se ha visto precisado a entablar contra su esposo». <sup>14</sup> De momento desconocemos los motivos; la única posible pista que quizás permita establecer una hipótesis es la frase «mandé se le diera sepultura en el cementerio civil» de Cartagena, que el sacerdote anota en la partida de defunción de Juan Ros Velasco en 1871.<sup>15</sup> Durante un periodo, Rafaela regresó a casa de sus padres, prestando algunos servicios que en el testamento se mencionan de manera explícita. Suponemos que este acontecimiento provocó grandes disgustos en el ámbito familiar, dado que el divorcio no estaba previsto en la cultura católica y, sin duda, despertó el interés y la curiosidad de los vecinos. Posteriormente, un año después de la muerte de Juan Ros, Rafaela contrajo un segundo matrimonio con Vicente Requena, de Játiva, y se desplazó de Murcia para establecerse en Monóvar (Alicante).<sup>16</sup>

Estas son algunas de las huellas que hemos encontramos de la familia de Tomás Erades en la primera etapa de su vida en Murcia. El testamento de 1873 todavía lo registra como «soltero de treinta y tres años»,<sup>17</sup> pero poco tiempo después fundó su propia familia.

### 3.2. Tomás Erades y su familia

Después del primer padrón de 1850 pasaron casi treinta años hasta que el Ayuntamiento de Murcia elaboró un segundo padrón de vecinos de la ciudad. Este documento, de 1879,<sup>18</sup> menciona a Tomás Erades como cabeza de familia. Según el registro, está casado con María Sánchez y tiene una hija de nombre Carmen. Además de estos miembros de su familia nuclear, el padrón relaciona cinco dependientes y dos sirvientes. Viven en la calle Oliver, número 8, situada en el centro de Murcia, al lado de la catedral.

<sup>13</sup> AMM. Registro Civil, 1863. Defunciones n.º 1890.

<sup>14</sup> AGRM. NOT, 10047, f. 118s. Primer codicilo del testamento de Antonio Herades y Francisca Almodóvar, 1864.

<sup>15</sup> Parroquia St. María de Gracia (Cartagena). 22 de agosto de 1871 (acceso mediante familysearch.org).

<sup>16</sup> AMM. Registro Civil, 1872. Matrimonios n.º 669.

<sup>17</sup> AGRM. NOT, 10337, f. 918ss. Escritura de división de herencia de los bienes de Antonio Erades Sánchez, 1873.

<sup>18</sup> AMM. Padrón de Murcia, 1879, Sta. María, sig. 25.

Tomás Erades	6	Nov	1838	Murcia
María Sánchez	15	Agosto	1860	La Palma Murcia
Carmen Erades Sánchez	8	Sept	1878	Murcia

Imagen 4: Detalle del padrón de 1879 con la entrada de Tomás Erades, su mujer María Sánchez y su hija Carmen, que no aparece en documentos oficiales posteriores.

Según lo anotado en este padrón, Tomás Erades nació en 1838 en Murcia. Sin embargo, este dato no coincide con las informaciones que aportan posteriores padrones y otros documentos, que fijan su nacimiento el 4 de julio de 1840 y lo ubican en la localidad alcantina de Aspe. Esta inexactitud despierta dudas sobre la veracidad del padrón de 1879.

Como esposa aparece María Sánchez (Rosique), procedente de La Palma, cerca de Cartagena, nacida el 15 de agosto de 1860. Por lo tanto, tenía veinte años menos que su esposo. Se dedica, como casi todas las mujeres casadas de la época, a las labores de «su casa». El padrón anota que residía desde hacía dos años en Murcia, lo que coincide con la información que ofrece la prensa sobre «el enlace de D. Tomás Erades con una apreciable y bella joven de La Palma», que se celebró el 23 de abril de 1877.<sup>19</sup>

La hija registrada en este padrón lleva el nombre de Carmen y nació el 8 de abril de 1878. Se trata de una hija algo misteriosa, dado que no aparece con ese nombre ni con la fecha de nacimiento indicada en posteriores padrones ni en otros documentos. En cambio, el siguiente padrón, de 1885,<sup>20</sup> nombra dos hijas: Fuensanta y Francisca, pero no menciona a Carmen. Ésta habría nacido tres meses antes de Fuensanta, por lo que es evidente que se tiene que haber producido un error. Tanto el testamento de Tomás Erades como la partida de defunción –que tratamos más adelante– sólo hablan de dos hijas, Fuensanta y Francisca. Las partidas de nacimiento que hemos podido consultar en el Registro Civil de Murcia documentan que Fuensanta nació el 8 de septiembre de 1878 y Francisca el 25 de febrero de 1880.<sup>21</sup> Por lo tanto, parece que el agente que elaboró el padrón de 1879 erró al poner el nombre Carmen.

Tomás Erades						
María Erades	4	Julio	40	45	Aspe	Alcantina Murcia
Francisca Erades Sánchez	15	Sept	80	5	Murcia	Murcia Sept
Fuensanta	8	Sept	78	7		

Imagen 5: Detalle del padrón de 1885 con la entrada de Tomás Erades y sus hijas Fuensanta y Francisca.

<sup>19</sup> La Paz de Murcia, 24 de abril de 1877.

<sup>20</sup> AMM. Padrón de 1885, sig. 35.

<sup>21</sup> RCM (Registro Civil de Murcia). Nacimientos. Distrito 2, t. 16, f. 165; y distrito 2, t. 19, f. 390v.

Más allá de esta cuestión, hay cambios muy profundos en la vida de Tomás Erades, de los cuales informa el padrón de 1885. El comerciante aparece en esta ocasión como viudo. El 12 de diciembre 1882 el *Diario de Murcia* publicó una breve nota al respecto: «Acompañamos a nuestro amigo D. Tomás Erades en la sensible pérdida de su querida esposa, y le deseamos la resignación cristiana suficiente para conllevar tan inesperada desgracia».

Como en otros casos, el Registro Civil de Murcia ofrece algunos datos más sobre el fallecimiento prematuro de María Sánchez Rosique, y también sobre la situación sanitaria y el estado de la medicina en la Murcia de la época. El día 11 de diciembre de 1882 compareció el funerario José Garrido Cánovas en el Registro Civil y declaró que la noche anterior falleció el bebé Tomás Erades Sánchez, de tres días de edad, «a consecuencia de raquitis», es decir, raquitismo. Teniendo en cuenta que la terminología médica del siglo XIX difiere de la actual, suponemos que este término indica una malformación del bebé o un parto prematuro. Seguidamente, el funerario manifiesta que también murió la madre, María Sánchez, debido a una «retropulsión de... la confluyente en el puerperio».<sup>22</sup> En este caso, entendemos que posiblemente se produjo un exceso de sangrado como consecuencia del parto. En estos años se realizaron notables avances en la obstetricia, como la maniobra de Credé, que se puede aplicar en casos como éste para ayudar a la parturienta. No sabemos si las personas que acompañaban a María Sánchez conocían la nueva forma de intervención y la practicaban, o si sólo podían mirar con impotencia su muerte. El óbito de María Sánchez es un triste ejemplo del grave riesgo que corrían las mujeres de la época en el proceso de parto.

Fue sin duda un gran drama para Tomás Erades. Su recuerdo lo expresó en un retrato de su mujer que, tras su muerte, encargó al pintor José Antonio Serrate (imagen 6). Al parecer el cuadro adquirió cierta fama en aquella Murcia y fue descrito en la prensa local, como en el diario *La Paz de Murcia*:

«Estuvimos largo rato contemplando el retrato de una mujer, la difunta esposa de nuestro amigo D. Tomás Erades, sin explicarnos que especie de magia era la que nos atraía. Con una targeta y con su recuerdo ha dado Serrate la vida del arte a un rostro hermoso del que se puede decir aquello del Tenorio:

Ah! mal la muerte podría  
destrozar con torpe mano  
aquel rostro sobrehumano  
que un ángel envidiaría».<sup>23</sup>

El siguiente padrón, que data del año 1889, contiene otra sorpresa sobre la vida de Tomás Erades.<sup>24</sup> Informa de que el comerciante —en este caso registrado como Tomas Herades Almodóvar— se ha casado de nuevo. Como segunda esposa se inscri-

<sup>22</sup> RCM. Defunciones, distrito 2, t. 24, f. 459.

<sup>23</sup> *El Diario de Murcia*, 8 de julio de 1883.

<sup>24</sup> AMM. Padrón de 1889, Sta. María, sig. 37.



Imagen 6: La primera mujer de Tomás Erades, María Sánchez Rosique.

bió a Ramona Vera, nacida en «Porman» el 4 de septiembre de 1866. Ramona Vera Díaz era una sobrina tutelada por un acaudalado comerciante y propietario de minas de Portmán, Pedro Vera López. Tras este matrimonio, Erades recibió, por dote de su esposa, fincas y casas, así como acciones en sociedades mineras y otros bienes. Por su parte, él aportó numerosas propiedades, créditos, establecimientos, tiendas, fábricas y cuentas bancarias. Como dato curioso, destacamos que aportó al segundo matrimonio «la parcela de terreno en el Cementerio en construcción de Ntro. Padre Jesús».<sup>25</sup>

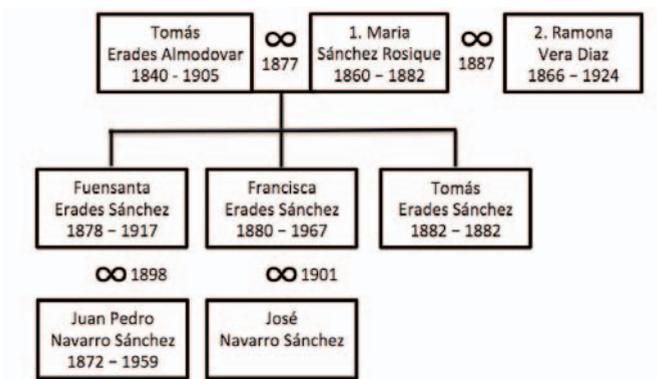


Imagen 7: Tomás Erades y su familia (tercera generación)

<sup>25</sup> Agradecemos a Ricardo Cases la información respecto a la existencia de un documento al respecto en los fondos del AGRM. Sig. NOT, 11737.

CONTAR LA HISTORIA A TRAVÉS DEL CEMENTERIO: EL COMERCIANTE TOMÁS ERADES

Tomás Erades Almodovar	M. N.º	40	29	Ayza	Alicante	C.º
Ramona Vera	1.º Pto	66	23	Ramon	Murcia	D

Imagen 8: Detalle del padrón de 1889 con la entrada de Tomás Erades y su segunda mujer Ramona Vera Díaz.

El padrón de 1889 no menciona a las dos hijas del primer matrimonio, Fuensanta y Francisca, por lo que deducimos que en ese momento no vivían con su padre. Suponemos que Tomás Erades las habría alojado temporalmente en otro lugar al contraer su segundo matrimonio. Quizás vivían con su tía Francisca Erades Almodóvar.

El siguiente padrón, realizado en 1895, dibuja una situación distinta. Tomás Erades reincorporó al hogar a sus dos hijas. Vivía con su segunda esposa, Ramona Vera, y las dos hijas de su primer matrimonio. Igualmente, aparece por primera vez como miembro del hogar un sobrino del comerciante, hijo de su hermana Francisca: Ramón Climent Erades –nacido según este padrón el 1 de marzo de 1855<sup>26</sup> y su mujer Dolores Mallor Yerro –en realidad, Mallol Ferro–, natural de Barcelona, registrada curiosamente como soltera.

En el año 1898 se casó la hija mayor, Fuensanta, con el comerciante Juan Pedro Navarro Sánchez, de Cartagena, y en el año 1901 contrajo matrimonio la hija menor, Francisca, con un hermano de su cuñado, el militar José Navarro Sánchez, también procedente de Cartagena.

Oliver 8.						
Tomás Erades Almodovar	4	Julio 1844	51	Ayza	Alicante	C.º
Ramón Vera Díaz	8	Ayza 1866	29	Murcia	Murcia	id
Fuensanta Erades Sanchez	7	Guera 1880	15	Murcia	id	C.º
Juan id id	4	Julio 1882	13	id	id	id
Ramón Climent Erades	1	Marz. 1855	40	id	id	C.º
Dolores Mallor Yerro	2	Junio 1870	25	Barcelona	Barcelona	C.º

Imagen 9: Detalle del padrón de 1895 con la entrada de Tomás Erades, su mujer Ramona Vera Díaz, sus hijas Fuensanta y Francisca, así como Ramón Climent con Dolores Mallol.

<sup>26</sup> Ramón Climent nació el 2 de junio de 1855 según el libro 62 de bautismos de la Parroquia St. María de Murcia, f. 337. (acceso mediante familysearch.org). La misma fecha ofrece el Registro Civil del AMM, nacimientos, 1855, nº 1707. Esto indica que el padrón contiene algunos datos inexactos.

Oliber							
Tomás Erades Almodóvar	5 Mayo	40	60	Murcia	Murcia	(odo)	
Ramona Vera Díaz	7 Junio	66	34	"	"	"	
Francisca Erades Almodóvar	17 Julio	20	80	Algeciras	Alicante	Val	
Ramón Erades Auadese	15 Aibre	78	32	Murcia	Murcia	Soll	
Ramón C. Erades	12 Aibre	60	40	"	"	Val	
Ramón Climent Abeyar	18 "	84	16	"	"	Soll	

Imagen 10: Detalle del Padrón de 1901 con la entrada de Tomás Erades, su mujer Ramona Vera Díaz, su hermana Francisca y el viudo Ramón Climent con su hijo.

El padrón de 1901 refleja la última etapa de la vida de Tomás Erades. Residió con su mujer Ramona Vera, con la que no tuvo hijos. En el momento del empadronamiento, Francisca Erades Almodóvar vivía en el hogar familiar, aunque suponemos que ese mismo año lo abandonó. Sorprende que, a principios del nuevo siglo, Tomás Erades conviviera con su hermana Francisca y su sobrino Ramón Climent Mallol –nominado su segundo apellido como Mayor– y registrado como viudo, dado que su mujer, Dolores, había fallecido en 1899 a consecuencia de una diarrea crónica por septicemia.<sup>27</sup> Según este registro, Ramón Climent había nacido el 18 de noviembre de 1884.

El día 30 de diciembre 1904 Tomás Erades acudió al notario José Sánchez Lafuente Palacios y dictó su último testamento.<sup>28</sup> Estaba enfermo y parece que veía llegar el fin de sus días. En el testamento nombró herederas universales a sus dos hijas, Fuensanta y Francisca. Asimismo reservó a su mujer Ramona Díaz los derechos que le correspondían por ley.

Como típico patriarca de la época, dotó con bienes a algunos empleados. A Juan Paños Martínez y Juan Barceló, quienes encontramos en el padrón de 1879 como dependientes –aunque posteriormente desaparecen–, los dispensó de las deudas que tenían con él. A la criada, Mónica Perea, que por primera vez aparece en el padrón de 1889 y sirve en la casa durante algún tiempo, le adjudicó «una pensión vitalicia de una peseta diaria». Al matrimonio Miguel Gómez y Antonia López, que en su momento habían vendido a Tomás Erades una finca en Los Martínez con «pacto de retro», les concedió el usufructo vitalicio de la misma y dictó además que la propiedad pasaría posteriormente a la hija del matrimonio, Eugenia Gómez López. Desconocemos los motivos de esta donación.

<sup>27</sup> RCM. Defunciones, distrito 2, t. 54, f. 397.

<sup>28</sup> AGRM. NOT, 13466.

Solo cuatro días después de fijar el reparto de su herencia, el 3 de enero de 1905 el comerciante Tomás Erades murió a la edad de 65 años a causa de una «diabetes»<sup>29</sup> y fue enterrado en el cementerio Nuestro Padre Jesús de Espinardo.

El siguiente padrón, realizado en 1905, ya no menciona a Tomás Erades en la calle Oliver, número 8. En este momento vivían en el hogar Ramón Climent Erades, su hijo Ramón y una persona ajena de la familia.

Estos son algunos de los acontecimientos de la vida privada y familiar de Tomás Erades. Es difícil o casi imposible encontrar información que vaya más allá de estos datos que reflejan las relaciones estructurales. No sabemos cómo convivía con sus respectivas mujeres, ni cómo vivió la muerte de su primera esposa. Los relatos familiares manifiestan un gran amor hacia ella y el hecho de encargar su retrato resulta significativo y permite interpretaciones en esta misma línea. Dado que no disponemos de ego-documentos, no podemos profundizar más sin correr el peligro de perdernos en especulaciones.

### 3.3. La actividad profesional de Tomás Erades

Sobre las actividades profesionales de Tomás Erades sí disponemos de mayor información, especialmente gracias a las actas notariales. Es una tarea compleja y se podría decir que se trata de hallar la famosa aguja en un pajar, pero con paciencia podemos solventarlo. Los datos obtenidos nos permiten dibujar la siguiente imagen.

Tomás Erades proviene de una familia de comerciantes. Así lo deducimos de las diferentes actas notariales del matrimonio Antonio Herades y Francisca Almodóvar, que presentan al padre en una ocasión como «vendedor de vino» y en otra como «vendedor de líquidos».<sup>30</sup> Antonio Herades desarrollaba además algunas actividades en el ámbito del crédito, como se puede deducir del inventario que se elaboró después de su muerte en 1873.<sup>31</sup> Era sin duda un negocio lucrativo en un contexto económico que se encontraba en plena transformación desde una sociedad dominada por el régimen señorial a una sociedad moderna, caracterizada por una economía de mercado en desarrollo. Era especialmente importante en la pequeña agricultura, dónde se hacía notar la necesidad de adaptación a las nuevas circunstancias y la falta de capital para lograrlo. Gente como Herades eran la bisagra de estos cambios, que en muchas ocasiones generaban una situación dolorosa y ruinoso para las partes.

Los documentos notariales de los Herades señalan que se trataba de una familia acomodada. Por ello no sorprende que Antonio Herades aparezca en 1869 en el Boletín Oficial de la Provincia de Murcia en la segunda categoría de contribuyentes,

<sup>29</sup> RCM. Defunciones, distrito 1, t. 53, f. 483v.

<sup>30</sup> AGRM. NOT, 10047, f. 118s. El primer codicilo del testamento de Antonio Herades y Francisca Almodóvar, de 1864, presenta al marido como «vendedor de vino». AGRM. NOT, 10047, f. 117s. El segundo codicilo del testamento de 1872 lo señala como «vendedor de líquidos».

<sup>31</sup> AGRM. NOT, 10337, f. 918ss.

entre el medio centenar de hombres más acaudalados de la ciudad; aunque no es uno de los 28 contribuyentes de primera categoría.<sup>32</sup> En este documento se le atribuyen 40.788 escudos, lo que correspondía a cerca de 100.000 pesetas de la época, equivalente al coste de unos 65.000 jornales, es decir, a más de 200 años de trabajo de un jornalero.<sup>33</sup>

Tomás Erades siguió el ejemplo paterno y se dedicó a la actividad comercial y crediticia en el ámbito de la agricultura. Esta breve caracterización coincide con la señalada por María Teresa Pérez Picazo, historiadora de las instituciones económicas, que incluye a Tomás Erades en el grupo que denomina la «segunda generación de comerciantes-negociantes» (2007, 44), quienes combinaron sus actividades comerciales con la de ofrecer prestamos.

Por varias anuncios publicitarios y noticias, sabemos que Tomás Erades gestionaba un comercio en el que se vendían productos de diversa naturaleza. Por ejemplo, vendía aceite (1877), garbanzos de Castilla (1883) y hielo (1884). Su casa en la calle Oliver tenía espaciosos almacenes y locales para la venta. Asimismo, participó en dos cartas abiertas en contra del aumento de impuestos, y en otra contra los impuestos relacionados con las mercancías de origen colonial (1877). En la declaración de bienes realizada con ocasión de su matrimonio con Ramona Vera, menciona la fabricación de jabón y «comercio que lleva en caldos, granos, otros frutos y artículos de consumo», «teniendo varias dependencias con su centro en la casa en esta ciudad, calle Oliver».<sup>34</sup>

Al parecer, Tomás Erades practicaba también el préstamo en la década de 1860 en el ámbito rural. Esto se puede deducir de una noticia publicada en el Boletín Oficial de la Provincia de Murcia de 1869. Trata de una sentencia del «Juzgado de Primera Instancia de la Catedral», según la cual Tomás Erades había presentado una «demanda de interdicto de adquirir la posesión de una hacienda en el partido de Los Martínez». La propietaria le había vendido su hacienda «con pacto de retro», pero no fue capaz de readquirirla en la fecha fijada, por lo que el juez dictó que «se otorga al D. Tomás Erades Almodóvar la posesión que solicita de la citada hacienda sin perjuicio de terceros», y añadió que se realizasen las «intimaciones correspondientes; á la Ramona Pérez para que reconozca al D. Tomás Erades como legítimo poseedor y verificado dése cuenta».<sup>35</sup>

Un caso parecido sucedía en 1882, cuando se anunció la subasta pública de la finca de José Zapata, tasada en 27.012 pesetas, de las cuales tenía hipotecadas 10.000 pesetas con Tomás Erades, sumando a ellas otras 1.250 pesetas para costes judiciales.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> BOPM. 30 de marzo de 1869.

<sup>33</sup> Este cálculo se basa en los datos aportados por J. Maluquer de Motes y M. Llonch (2005), 1173.

<sup>34</sup> AGRM. NOT, 11734, f. 226055.

<sup>35</sup> BOPM. 7 de octubre de 1869.

<sup>36</sup> BOPM. 2 de febrero de 1882.

Como señalan estos casos, Tomás Herades pertenecía a un grupo de actores que desarrollaba su actividad crediticia en el ámbito de la agricultura. Según Ángel Pascual Martínez (2001), la agricultura murciana de la época experimentó una profunda crisis de adaptación, en la cual la oferta de capital jugaba un papel decisivo. Era una práctica habitual que personas adineradas ofrecieran créditos con intereses elevados, vinculados a la inclusión de tierras como garantía. Estas ventas con pacto de retracto (VPR) producían con frecuencia la pérdida de la propiedad del deudor-vendedor. Ángel Pascual Martínez llega incluso a caracterizar esta práctica como una venta forzada: «La mayor parte de los contratos (...) solía terminar con la pérdida de las tierras por parte del vendedor-deudor, y cuando esto sucedía le resultaba muy difícil volver a comprarlas, ya que su situación económica había empeorado y por lo tanto su capacidad de acumular ahorro se veía disminuida notablemente. Desde muy temprano, el uso de las VPR fue denunciado como práctica de usura encubierta por numerosos economista y juristas tanto a nivel nacional como regional» (2001, 189).

No conocemos las circunstancias exactas de la relación económica entre Tomás Erades y Ramona Pérez-José Zapata, pero las noticias indican que Erades ofrecía prestamos con elevados intereses en el sector agrícola en la difícil época de transición del Antiguo Régimen a una economía de mercado, un periodo en el que estos banqueros sirven como un filtro de adaptación.

Pérez Picazo (2007, 44) calcula la fortuna de Tomás Erades para el año 1887 en 2.836.220 de pesetas, que se reparte entre bienes raíces (18,9%), comercio (19,5%) y créditos (39,6%), además de bienes muebles en industrias (4,3%), minería (6,8%), contratos (5,7%) y otros (5,2%). Esta división refleja, por un lado, la diversidad de las actividades de Tomás Erades y, por otro, la importancia de las transacciones crediticias en el conjunto de sus negocios. En el Archivo General de la Región hemos encontrado un documento, firmado el 16 de abril de 1887, denominado «Declaración del capital que aporta Don Tomás Erades a su matrimonio (con) Ramona Vera Díaz»,<sup>37</sup> que contiene cifras algo diferentes. Según este documento notarial, Tomás Erades poseía fincas por un valor de 279.065 pesetas, créditos hipotecarios que sumaban 83.003 pesetas, una finca sujeta al pacto de retro con un valor de 1.492 pesetas, y otros activos en créditos comunes valorados en 48.838 pesetas. Además, se calcula su actividad mercantil en 296.653 pesetas, lo que suma un capital total de 709.055 pesetas, lejos de los casi 3 millones de pesetas que le adjudica Pérez Picazo, pero lo suficiente para poder hablar de un comerciante exitoso y acomodado.

---

<sup>37</sup> Nuestros datos no coinciden con los que aporta Pérez Picazo. Sobre la documentación del notario de la Cierva, de 1887, sólo hemos localizado el siguiente documento: AGRM. NOT, 11737.

Declaración	
Valor de las fincas y Percepción real	279.065,25
Idem. De los Créditos Hipotecarios	82.006,50
Id. De las fincas sujetas al pacto de retro.	1.192,85
Idem. De los Créditos Comunes	18.898,50
Imposte Del Establecimiento Mercantil	296.652,08
<b>Total</b>	<b>709.095,58</b>

Imagen 11: Detalle de la Declaración del capital que establece Tomás Erades en 1887 ante notario.

El patrimonio de Tomás Erades se dividió después de su muerte entre sus dos hijas y su mujer Ramona Vera. En los siguientes años se produjeron distintas ventas por parte de las herederas. En el edificio en la calle Oliver nº 8 vivía su sobrino y para él dictó Erades lo siguiente: «Ordena el testador a sus herederos respeten a su sobrino Ramón Climent Erades en el arrendamiento que tiene de la casa número ocho de la calle de Oliver de esta Ciudad y sus anejos, y que si en alguna ocasión retrasase el pago del precio del arrendamiento, le guarden las consideraciones que merece por razón del próximo parentesco».<sup>38</sup>

### 3.4. Lo que cuenta la tumba y otros datos del cementerio

La tumba familiar de Tomás Erades es, sin duda, una de las joyas del cementerio Nuestro Padre Jesús. Es posible que el panteón tenga para él un significado específico, quizás debido a la muerte prematura de su primera esposa. Este punto parece demostrado por el hecho de mencionarlo explícitamente en la declaración de bienes que estableció con motivo de su casamiento con Ramona Vera. Al parecer, la inspiración de levantar el panteón fue resultado del viaje que realizó junto con su familia a la Exposición Universal de París de 1900,<sup>39</sup> cuando, según la memoria

<sup>38</sup> AGRM. NOT, 13417. Testamento de Tomás Erades, 30 de diciembre de 1904.

<sup>39</sup> *Las Provincias del Levante*. 6 de julio de 1900: «En París. Encuéntrase en París, acompañado de su esposa e hijos, visitando la Exposición, nuestro estimado amigo el rico comerciante y propietario D. Tomás Erades, que pasará una larga temporada en el extranjero».

familiar, visitó el cementerio Père Lachaise, inspirándose en la famosa tumba de Abelardo y Eloísa.

Según una noticia de prensa, Tomás Erades encargó su creación al joven escultor valenciano Tomás Rafael Ibáñez.<sup>40</sup> No obstante, el panteón no fue terminado antes de 1909, es decir, cuatro años después de su muerte. De la gestión en este periodo se ocuparon las hijas de Tomás Erades, junto con sus maridos, los hermanos Navarro Sánchez. Es interesante que en la cripta del panteón se encuentren las lápidas de José Erades, su hermano, fallecido en 1899 por coma diabético,<sup>41</sup> de Francisca Erades, su hermana, fallecida en 1904 por catarro senil,<sup>42</sup> y de su primera mujer, María Sánchez, cuyos restos fueron trasladados desde el cementerio de la Puerta de Orihuela. En cambio, no hay lápidas del propio Tomás Erades ni de Ramona Vera, aunque en los libros del cementerio encontramos de ambos la simple nota: «panteón», lo que nos hace suponer que se trata del panteón de los Erades. También pensamos que se dio sepultura a Ramón Climent Erades en el mismo panteón, dado que su registro lleva la misma nota. Su mujer Dolors Mallol Ferro, que falleció en 1899, está enterrada en la tumba 78 de la sección 4, y después de unos treinta años se trasladaron sus restos al osario.

#### 4. CONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA (LOCAL). A MODO DE CONCLUSIÓN

¿Qué nos cuenta la biografía de Tomás Erades sobre la sociedad murciana y española de la última mitad del siglo XIX? ¿Es posible utilizar el ejemplo de una sola persona para hablar de los patrones culturales, las relaciones sociales y la vida económica de su época y de principios del siglo XX? Evidentemente el caso de Tomás Erades no garantiza ninguna representatividad. No sabemos si un «divorcio» como el de su hermana fue una rara excepción, si era habitual que los hombres se casaran varias veces, si muchas mujeres fallecían jóvenes, si un padre, en el caso de tener solo hijas, solía otorgar un papel destacado a uno de sus sobrinos, como ocurrió con Ramón Climent. Quizás el caso de Tomás Erades no es representativo, ni siquiera para la clase acomodada, quizás las vías utilizadas por él fueran excepcionales; pero, aunque así fuera, su caso nos permite averiguar una parte de los patrones socioculturales aceptables en su época.

Una primera reflexión que nos proporciona la historia de la familia Erades es acerca del carácter de la ciudad Murcia a finales del siglo XIX. La imagen extendida que existe sobre Murcia en esta época es la de una ciudad de provincias, dominada por el caciquismo, cerrada, endogámica y, por tanto, sin grandes movimientos migra-

<sup>40</sup> *El Liberal de Murcia*. 1 de noviembre de 1909.

<sup>41</sup> RCM. Defunciones, distrito 1, t. 45, f. 451.

<sup>42</sup> RCM. Defunciones, distrito 2, t. 66, f. 431v.

torios. La familia de Tomás Erades permite variar este estereotipo, dado que es un ejemplo de una familia procedente de otra localidad, que se asienta en Murcia y además logra establecerse en la cúpula social. Un paseo por el cementerio Nuestro Padre Jesús demuestra que los Erades no son una excepción. Personas que han influido en la historia de la ciudad e incluso en la historia de España se asentaron aquí, como por ejemplo el ministro Estanislao García Monfort, proveniente de Utiel, el influyente empresario Francisco Peña Vaquero, de Sagunto, o la familia Miró, con orígenes en Alcoy, por nombrar sólo algunas de ellas. Murcia es, desde esta perspectiva, una capital de provincia que ofrece oportunidades, que atrae personas de otras partes de España.

La segunda reflexión está vinculada con los patrones matrimoniales, que se caracterizan por la clara tendencia a establecer lazos con personas que no provienen de la ciudad de Murcia. La hermana mayor de Tomás Erades se casó con Ramón Climent, natural de Alicante. Las dos esposas de Tomás Erades son de la Región, en concreto de La Palma y Portmán. Lo mismo sucede con sus hijas Fuensanta y Francisca, que se casaron con personas de otra localidad, en este caso con los hermanos Navarro de Cartagena. Su sobrino, Ramón Climent Erades, a su vez contrajo matrimonio con una mujer procedente de Cataluña. Con ello podemos constatar que los miembros de la familia Erades prescindieron de una estrategia muy extendida en las élites sociales de su tiempo, que consistía en el desarrollo de redes de poder en el ámbito local mediante el matrimonio. Aunque esto también suscita la pregunta sobre si la familia Erades estaba verdaderamente arraigada en la ciudad de Murcia, e incluso por qué no consiguió entrar de pleno en la oligarquía local con el paso de las generaciones.

Una tercera reflexión, a partir del caso de Tomás Erades, permite describir algunos aspectos de la economía murciana en la segunda mitad del siglo XIX. El profesor José Miguel Martínez Carrión (2002, 275) describe la fase 1861-1913, en la cual actúa Tomás Erades, como la época de la «integración en los mercados», que se produce después de los procesos de abolición, desamortización y privatización. Con ello apunta hacia un proceso de adaptación de la agricultura, que en esta época estaba afectada por una carencia estructural de capital. Dado que la intensificación agraria exigía esfuerzos económicos elevados y todavía no se había formado un sistema bancario moderno, «el crédito rural se convirtió en un negocio lucrativo en manos de prestamistas» (Martínez Carrión, 2002, 314). Los negocios de Tomás Erades son un ejemplo de la mezcla entre actividades comerciales y financieras que distinguía los patrones de buena parte de los negociantes murcianos de la segunda parte del siglo XIX. Con el cambio de siglo, poco a poco se desarrollaron los préstamos de la banca y las cajas de ahorro, y actores como Tomás Erades perdieron paulatinamente su ámbito de actuación.

Una cuarta reflexión está vinculada con el papel social que han jugado los dos géneros y, especialmente, el rol de la mujer. El caso de la familia Erades evidencia el papel secundario de las mujeres en la sociedad de la segunda mitad del siglo XIX. Los padrones reflejan que los varones ejercen de cabeza de familia y representan el hogar en el exterior, tal como era costumbre y orden jurídico en los países europeos de la

época. Quizás sean las ideas del filósofo Hegel las que mejor describen el reparto de papeles entre los dos géneros. El hombre defendía sus intereses particulares en la sociedad y alimentaba a los miembros del hogar. Es el género al que se atribuye actuar de manera racional. Por el otro lado, la mujer era considerada la parte sensible y tenía su papel dentro de la familia y en lo privado. Este papel destacado de los varones se aprecia en la información que nos ofrecen los padrones en cuanto a la profesión de cada una de las personas. Refleja la profesión de los varones, que en la familia Erades siempre están vinculados al comercio. Por el contrario, a las mujeres se les adjudica como profesión «su casa», o simplemente no hay entrada.

Una quinta reflexión tiene que ver con la mortalidad en la segunda parte del siglo XIX. La historia de la familia Erades demuestra que la muerte está omnipresente y que la medicina, en muchos casos, todavía no había logrado los medios de frenar las enfermedades. Por un lado, observamos enfermedades como la diabetes, vinculadas a disposiciones genéticas, que junto con factores ambientales conducían a enfermedades crónicas e incurables. Aunque ya se sabía diagnosticar, la relación con la insulina se descubrió en 1893 y la posibilidad de un tratamiento con insulina se retrasó hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Por otro lado, observamos enfermedades que están vinculadas con una insuficiente higiene. Las causas de muerte de varios miembros de la familia señalan hacia la transmisión de enfermedades posiblemente por esta causa. Es una tarea abierta describir la situación sanitaria en Murcia en la segunda mitad del siglo XIX. Finalmente, hay que mencionar los elevados riesgos que para madres y bebés tiene el proceso del parto; un campo de la salud que también experimentaba avances en la época, especialmente en el caso la fiebre puerperal y la necesidad de una elevada higiene para evitar la transmisión de bacterias.

Todos estos espacios de reflexión sobre la sociedad y los patrones que caracterizan a Murcia en la segunda mitad del siglo XIX han sido elaborados a partir de la biografía de Tomás Erades y su familia, que en este artículo nos sirve como ejemplo para explicar nuestro *modus operandi*. Pensamos que los destinos singulares de personas concretas nos permiten conocer y describir su sociedad y su cultura de una manera interesante e impactante.

## BIBLIOGRAFÍA

- Atkinson, P. (ed.). (2007). *Narrative methods. 3: Oral history and testimony*. London: SAGE Publications.
- Brel Chacón, M. P. (1999). Comparación de los libros parroquiales y de los registros civiles. Una aportación a la validez de las fuentes demográficas a finales del siglo XIX. *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, 17 (2), 91-114.
- Febvre, L. (1999). *Combates por la historia*. Barcelona: Altaya.
- Guillén Riquelme, M. (2014). *Industrialización y cambio social en Mazarrón (Murcia). Estudio antropológico de una comunidad minera del siglo XIX (1840-1890)*. Murcia: Universidad de Murcia (Tesis doctoral).

- Hegel, G. W. F. (2017) [1821]. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Madrid: Tecnos.
- Maluquer de Motes, J. y Llonch, M. (2005). Trabajo y relaciones laborales. En A. Carreras y X. Tafunell, *Estadísticas históricas de España. Siglo XIX-XX*. Bilbao: Fundación BBVA, 1155-1214.
- Martínez Carrión, J. M. (2002). *Historia económica de la Región de Murcia. Siglos XIX y XX*. Murcia: Editora Regional de Murcia.
- Pascual Martínez, A. (2001). La “tela de araña”. Mercados informales de financiación agraria, usura y crédito hipotecario en la Región de Murcia (1850-1939). *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 21, 185-220.
- Palazón Botella, M. D. y Molina Gómez, J. A. (2019). Estudio iconográfico del panteón de las familias Erades-Navarro en el cementerio Nuestro Padre Jesús de Murcia. *Revista Murciana de Antropología*, 26, 77-94.
- Pérez Picazo, M. T. (1980). Dependencia económica y caciquismo político (1875-1923). En F. Chacón Jiménez: *Historia de la Región Murciana. 1805-1930*. Murcia: Ediciones Mediterráneo.
- Pérez Picazo, M. T. (2007). Ruptura, adaptación o “rutinas” en la empresa murciana durante la consolidación del capitalismo (1790-1880/90). *Revista de Historia Industrial*, 33, año XVI, 13-46.

# ESTUDIO ICONOGRÁFICO DEL PANTEÓN DE LAS FAMILIAS ERADES-NAVARRO EN EL CEMENTERIO DE NUESTRO PADRE JESÚS DE MURCIA

## ICONOGRAPHIC STUDY OF THE PANTHEON OF THE ERADES-NAVARRO FAMILIES IN THE CEMETERY NUESTRO PADRE JESÚS OF MURCIA

M<sup>a</sup> Dolores Palazón Botella \*  
José Antonio Molina Gómez \*\*

Recibido: 13/03/2019 · Aceptado: 30/09/2019  
Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/rmu/368581>

### Resumen

La simbología de la muerte escribiría una destacada página en el panteón que las familias Erades-Navarro elevarían en el cementerio de Nuestro Padre Jesús de Murcia, a través de un complejo escultórico realizado por la saga Ibáñez. En su configuración los elementos iconográficos conjugarían repertorios clásicos de la muerte con otros propios de la religión cristiana. El presente trabajo indaga en la composición e interpretación de los mismos a través de un estudio iconográfico que focaliza la atención en el valor de los signos y su exégesis. A partir del cual se demuestra que la finalidad del conjunto fue recrear y remarcar el camino hacia la vida eterna y la resurrección, principios que subyacían en la consideración antropológica de la muerte.

### Palabras clave

Panteón, Erades, iconografía, muerte, resurrección, cristianismo.

### Abstract

The Erades-Navarro families ordered the construction a common burial place (in the urban cemetery of Nuestro Padre Jesús, Murcia) where works of art created by the Ibáñez wokshop do reflect a rich death symbolism. Iconographic elements are combined with classical repertoires of death among others which are typical of the christian religion. This paper explores their composition and interpretation implementing an iconographic study that focuses the attention on the value and meaning of signs. We think it is probed that aim of artists was to recreate and accentuate the way to eternal life and the resurrection, two founding forms of the anthropological understanding of death.

### Key words

Burial place, Erades, iconography, death, resurrection, christianity.

---

\* Universidad de Murcia. Departamento de Historia del Arte. Email: [mdolorespb@um.es](mailto:mdolorespb@um.es).

\*\* Universidad de Murcia. Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas. Email: [jamolgom@um.es](mailto:jamolgom@um.es).

## 1. HACIA LA VISIÓN PARTICULAR DE UN HECHO GENERAL: LA CONCEPCIÓN CULTURAL DE LA MUERTE

La muerte aglutina bajo su sustrato un ejercicio fisiológico revestido de creencias, rituales, emociones y actos (Hertz, 1993, 15) del que no ha sido capaz de abstraerse ninguna civilización. Cuestiones que por su importancia tendrían un destacado papel en los vestigios materiales e inmateriales que han sustentado la antropología de la muerte (Di Nola, 2006) y el arte funerario. Un arte que engloba todas las manifestaciones artísticas destinadas a ubicarse en los lugares donde se da sepultura a los difuntos, como testimonian los cementerios.

### 1.1. Un cementerio moderno para Murcia: ¿Una segregación fallida?

Cementerio proviene del latín *koemeteryum*, que significa dormitorio, cuyo origen procede de la derivación griega de *koimao*, me acuesto. Los cristianos adoptaron este término frente al de la necrópolis antigua, al considerar que reflejaba fielmente su precepto de la muerte, vista como un descanso mientras llegaba la resurrección. Aunque lo cierto es esta idea acabaría siendo completada, al convertirlo también en un lugar en el que los vivos pueden participar de esa concepción a través de los ritos funerarios (Brenes, 2013, 71), entre los que se incluye el enterramiento y la construcción de un espacio concebido y adornado específicamente para llevar a cabo el mismo.

El cementerio, tal y como hoy se concibe en la época de la asepsia de la muerte (De la Herrán y Cortina, 2007) separado del elemento urbano, se impuso como lugar de enterramiento colectivo en el siglo XIX. Se ponía así freno a la costumbre implantada en el medioevo cristiano de enterrarse en los edificios religiosos. Esta postura, apoyada e impulsada desde finales del XVIII, comenzó en Francia en 1737 desarrollándose un edicto en 1763 en el que se indicó que los cementerios parroquiales debían salir de las ciudades debido a los problemas sanitarios que entrañaba su mantenimiento en ellas (Ariès, 1987). En términos históricos la separación espacial del mundo de los vivos y los muertos es tardía y moderna. No en vano hasta 1780, por problemas higiénicos, no se clausurarían los cementerios en las parroquias y se impulsaría esta medida (Schriewer y Martínez, 2012).

España siguió la estela francesa tras sucesos como los acontecidos en la Villa de Pasage (País Vasco), donde los enterramientos de su iglesia provocaron una epidemia que causó no solo una gran mortandad entre sus vecinos, sino también una gran conmoción. Ante este hecho el monarca Carlos III encargó un estudio que analizaría la situación de los cementerios y daría cuenta de las iniciativas desarrolladas en otros lugares. Fruto de ello fue la Real Cédula de Carlos III, de 3 de abril de 1787, donde se instaba a ubicar los cementerios fuera de las poblaciones. Además, fijaba que debían sacarse de las iglesias los restos de los que estuvieran allí enterrados, a no ser que dispusieran de sepulturas propias en ellas, estuvieran dentro de un proceso de santidad, fueran miembros de la familia real o dirigentes de una orden religiosa.

Novedades que no eran las únicas, pues dictaba que la construcción de estos recintos debía ser obra de la Iglesia y las corporaciones municipales, y tendrían que ubicarse en terrenos concejiles o propios (Santoja, 1999).

La aplicación de estos dictados precisaría de años, pues era contraria a la tradición religiosa hondamente arraigada de tener cerca a los difuntos. La sociedad estaba acostumbrada a estar próxima a sus difuntos, a tenerlos en sus propias iglesias y sus cementerios aledaños, espacios a los que acudían de forma periódica a ser lugares comunes en sus itinerarios. Motivos por los cuales no sería una tarea sencilla abolir una tradición hondamente arraigada en el sentir popular. Dado que la Iglesia y los fieles lo vieron como una forma ajena de inmiscuirse en un asunto que consideraban de su absoluta competencia, pues la muerte era cuestión más eterna que terrenal que no incumbía a la administración laica. Por eso se hizo necesario arbitrar nuevas disposiciones que insistirían en una misma cuestión: la necesidad de aumentar los preceptos higiénicos que emanaban de la muerte, con el fin de evitar que sus efluvios perjudicaran el mundo de los vivos. De su mano comenzaron a surgir los primeros cementerios ubicados a las afueras de las ciudades siguiendo las nuevas disposiciones. Espacios, que imbuidos por las novedades que se implantarían en las ciudades con la contemporaneidad, se proyectaron como ciudades para los muertos (Medina: 2014), creándose un modelo dual de dos comunidades urbanas distintas.

Urbes que, como las de los vivos, estarían regidas por la duplicidad de los preceptos del orden urbano impuesto, al buscar la reproducción en miniatura de los elementos urbanos de la sociedad que los difuntos acababan de abandonar. Así se concebirían bajo plantas ordenadas, donde adquirió protagonismo la forma cruciforme por su identificación con la muerte de Cristo, modelo con una carga simbólica-religiosa evidente, a partir de la cual convergerían las vías en una planificación rectilínea. Por eso disponían de calles, jardines y zonas arboladas, como la propia ciudad de los vivos. Aspecto que se veía reforzado por la selección de una naturaleza (cipreses, olmos, sauces, etc.) acorde con la temática del lugar (Barallat y Bover, 1984). En una zona privilegiada del conjunto se ubicaría la capilla o iglesia, el edificio más representativo, junto con la portada de acceso, concebida siempre como una zona de umbral, espacio de tránsito destinado a separar el mundo de los vivos y de los muertos. El grueso de su espacio estaría destinado al caserío del lugar: las tumbas. Espacios que, como la propia sociedad, tendrían sus modelos diferentes dependiendo del estrato al que se perteneciera (Nicolás, 1994, 158). De tal modo que, aunque es cierto, como se ha repetido en multitud de ocasiones, que la muerte iguala en el fondo a todos los hombres, a nivel externo su sepultura seguiría indicando su extracción social.

La ciudad de Murcia ejemplificó este ejercicio. Inicialmente con la construcción de dos cementerios extramuros, denominados Puerta de Orihuela (1796) y La Albatalla (inicios del XIX) por su ubicación. Sin embargo, apenas unos años de impulsar esta iniciativa se hizo necesario, debido al estado en el que se encontraban, proceder a idear un nuevo proyecto en 1877.

La primera propuesta para llevarlo acabó abogó por ubicarlo en unos terrenos del Marqués de Pinares en Santo Ángel (La Alberca), con proyecto del arquitecto

Gerónimo Ros. Ello hubiera supuesto que el cementerio se observara desde la ciudad, manteniéndose la vinculación visual entre vivos y muertos. Idea en la que pervivía la convivencia de ambos, al potenciar el recuerdo de los muertos en la ciudad de los vivos de forma continua y constante. Sin embargo su construcción quedaría en un *impase* hasta 1883. Sería entonces cuando se fraguó su realidad en una reunión popular auspiciada por el alcalde Riquelme Figueras, en el transcurso de la cual se tomaron importantes decisiones, como fue su ubicación en Espinardo, lejos del espacio urbano. Además, se decidió que su construcción correría a cargo del ayuntamiento, cuyos fondos que se verían reforzados con la venta a perpetuidad de sus terrenos para enterramientos a particulares. Y junto a ello se destacó un deseo: el que este cementerio «en su día llegue a ser lo que en las poblaciones importantes, son en la actualidad los modernos cementerios. Decorosa mansión de los muertos, que honra y no perjudica a los vivos».<sup>1</sup> Un espacio concebido como una ciudad, de hecho así se le llamó en la prensa: nueva ciudad de los muertos.<sup>2</sup> Y así empezó significativamente en Murcia la era de la segregación de los mundos de vivos y muertos.

A partir de entonces comenzaría su construcción, ya en manos del arquitecto Rodolfo Ibáñez, quien inició sus obras entre 1883-1884. Tras barajar propuestas e imbuirse de los ejemplos de Madrid, Cartagena y Albacete, se decantó por una planta de cruz latina, ideal para confeccionar un monumento cristiano-católico, donde se distribuyeron vías/calles, plazas y rotondas, en la línea de la planificación urbana aludida. Pese a concebir la construcción de una iglesia de estilo gótico, primero tras la portada, después en la zona de confluencia de los brazos de la cruz, aprovechando una elevación denominada «Cabezo de Los Alacranes» no se llegaría a construir nunca (Nicolás, 1994, 157-169). Todo el recinto contaría con un muro, que pese a su presencia física no lograría, como se puede demostrar, segregar el universo simbólico de representaciones y prácticas del mundo de los vivos y de los muertos. Así como con una portada que sería construida en 1896, tiempo después de su inauguración en 1887, ya bajo proyecto de Pedro Cerdán (Nicolás, 1992). Junto a ella estarían las viviendas del conserje y del capellán. Mientras que la sala de autopsias, el depósito de cadáveres y las casas de los sepultureros estarían en el lado opuesto, próximos a la zona de enterramientos (Moreno, 2006, 84).

Ibáñez no perdió de vista que el elemento esencial del cementerio era la tumba, un lugar que debía contar con la naturaleza, ya que no solo ayudaba en la labor de higiene del lugar, sino que ejercía, según su visión, como un agente evocador que permitía crear un clima adecuado para vincular vivos y muertos en un ambiente ideal. Ideas que reducían el impacto derivado por la separación moderna de vivos y muertos, y que parecían querer reconocer todavía la estrecha continuidad entre ambos mundos. Así comenzaría la construcción del caserío que debía acabar de conformarlo. En él destacaría prontamente el panteón de las familias Erades y Navarro, consi-

<sup>1</sup> Archivo Municipal de Murcia (AMMU). Hemeroteca. *El Diario de Murcia*. 29/06/1883. p. 1.

<sup>2</sup> AMMU. Hemeroteca. *El Diario de Murcia*. 06/12/1883. p. 1.

derado un ejemplo notable de arte funerario, cuyo estudio ha sido abordado bajo supuestos escultóricos, pero no iconográficos.

## 1.2. Imágenes luminosas para el mundo oscuro de la muerte

El arte funerario cristiano desarrollaría repertorios iconográficos propios y se serviría de referentes de otras culturas, remotas o contemporáneas, para crear un discurso artístico afín, acorde con sus preceptos religiosos y las creencias sobre la muerte y el más allá imperante (Wittkower, 2006). En él los elementos seleccionados se pueden agrupar en símbolos, donde destacaría el uso de la cruz, pero también el del fuego. Junto a ellos estarían las figuraciones en forma de alegorías, ángeles y personajes vinculados a la religión cristiana, de los cuales podrían recrearse escenas de su vida o hechos. La propia muerte también tendría cabida, a través de la osamenta que deja el cadáver tras su descomposición, esqueletos o calaveras, en solitario o con otros instrumentos, solían ser el motivo más recurrente para representar este motivo. Cuestiones que a menudo se fusionaban con la inclusión de seres mitológicos, caso de las representaciones de Tánatos (muerte) e Hipnos (sueño), que tan bien se adaptaban a la consideración de la resurrección y su espera en el cristianismo. Junto con un compendio de animales y especímenes vegetales, cuya vinculación con la muerte en algunos casos se remonta a la Antigüedad.

Pese a la importancia que los repertorios iconográficos han tenido en la configuración de los espacios mortuorios, hasta el momento no se ha procedido a realizar un trabajo que permita obtener un patrón que estipule los programas decorativos imperantes en el cementerio de Murcia. Aspecto que pretende comenzar a abordar este estudio de caso, a partir del análisis de los elementos empleados en el panteón Erades-Navarro.

La hipótesis de la que partimos se sustentó en que se trataba del único panteón de la etapa inicial del cementerio que cedía todo su protagonismo a la escultura. Lo que nos llevó a cuestionarnos la intencionalidad subyacente en el programa iconográfico seleccionado y establecer su vinculación con los elementos decorativos que pudo haber tomado de la tradición cultural. Para dar respuesta a estos aspectos el objetivo prioritario a conseguir fue la realización de un estudio pormenorizado del programa escultórico desarrollado. Objetivo que se completaría con el análisis de la pervivencia de elementos empleados también en otros ámbitos culturales.

## 1.3. Lectura entre las líneas de lo simbólico

El objeto de estudio es el panteón Erades-Navarro. A él le aplicaremos nuestro análisis iconográfico. La iconografía, en su consideración de campo de estudio, se encarga del análisis descriptivo del contenido de las imágenes y focaliza su atención en el tema que representa la obra. Mientras que la iconografía, entendida como metodología de la Historia del arte, se sustenta en estudiar la temática de la obra y aportar una interpretación de la misma a partir del análisis del contexto social y cultural en el que se gestó, cuestión que ya Lessing había aplicado en su estudio sobre cómo los antiguos se imagi-

naban a la muerte en 1769 (1992). Aspectos que también convergen en la iconología, la cual desde la obra de Cesare Ripa (1593) se entendía como un compendio de alegorías y figuras que tenían la finalidad de servir de modelo a los autores (García, 2000), consideraciones que se transformarían en una disciplina propia, encargada de la interpretación del significado intrínseco o contenido de las imágenes.

Nuestra perspectiva se verá completada con un análisis hermenéutico de las imágenes, entendiendo como Gadamer (1991), el valor totalizante y ontológico del signo. Se ahondara en la concepción de Ricoeur (2001, 2004, 2006), según la cual todos los signos son susceptibles de exegesis e interpretación. Para lo que se hace necesario buscar un criterio semántico que posibilite iluminar la pluralidad del significado en la fenomenología de lo religioso, y en este caso de lo funerario.

## 2. EL PANTEÓN ERADES-NAVARRO: SÍNTESIS Y MATERIALIZACIÓN DE ELEMENTOS COMPARTIDOS EN LA ICONOGRAFÍA FUNERARIA DEL SIGLO XIX

La primera referencia documental sobre el panteón Erades-Navarro se recoge en la *Guía de Murcia* de Martínez Tornel (1907), donde indicó que fue uno de los más costosos (Nicolás, 1992). Las siguientes notas sobre el mismo aparecen en una noticia. El 1 de noviembre de 1909 el diario *El Liberal*, en su edición nocturna, mostraba en el centro superior de su primera página dos imágenes, una de conjunto y otra de detalle, en blanco y negro del panteón, bajo el sugerente título de «Nota Artística del Día». Acompañaba las imágenes un interesante texto que recogía algunos de los principales datos del conjunto, apuntes esenciales ante la falta de documentación archivística que lo documente. Así se indicó que fue un encargo de Tomás Erades, ya fallecido, al escultor valenciano Tomás Rafael Ibáñez, quien vino a Murcia dos años antes para realizarlo y contaba con taller propio en Espinardo, fijándose su precio en 50.000 pesetas. Pero su ejecución, empleando mármoles de Madrid y Carrara (Italia), sería asumida por José y Pedro Navarro, apellido que se añadiría al de Erades.

Junto a ello se hacía una descripción somera, pero precisa, del conjunto escultórico incluyéndose cada uno de sus elementos y una explicación de los mismos. Así indicaba que lo conformaba un templete de estilo gótico que albergaba en su interior un sarcófago del que sobresalían una serie de esculturas: una matrona con gestos de dolor que lloraba por los muertos de la tumba; una figura sobre un cráneo y una palma que glorificaba a los muertos del panteón, mientras que un ángel descendía sobre la tumba portando una de las trompetas del juicio final en la mano derecha, empleando la izquierda para mostrar el camino a seguir hacia el cielo. Junto a ellos aludía a la decoración vegetal en forma de hiedras y flores, donde estaría insertado el apellido Erades. Terminaba con una glosa al trabajo del escultor, felicitándolo por los trabajos realizados. Dedicatoria y noticia que llegaban el día de los Santos, fecha significativa en el calendario cristiano.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> AMMU. Hemeroteca. *El Liberal*. 01/11/1909. p. 1.



Figura 1. Imagen de conjunto del panteón. Fotografía: PMC.

No se incluían más datos, los archivos tampoco los aportarían. Vacíos que se completan con los estudios realizados por Nicolás (1994, 188) y Moreno (2006, 119-120), obras esenciales para el estudio del arte funerario del cementerio de Murcia, donde las importantes contribuciones recogidas focalizaron la atención en los elementos arquitectónicos más que en los iconográficos. Para avanzar en esta cuestión teníamos que acometer un estudio que centrara la atención en los mismos. Por ello debíamos comenzar aproximándonos a sus promotores y de aquí pasar al estudio de los elementos que lo conformaron, para ver lo que sustentaban.

### 2.1. Los apellidos del panteón: Erades, Navarro e Ibáñez

El apellido Erades se corresponde con su promotor: Tomás Erades Almodóvar (1830-1905) un prohombre de la ciudad de Murcia dedicado a la actividad mercantil a través de su comercio ubicado en las inmediaciones de la catedral de Murcia, destinado a la venta de artículos de diversa índole, como se recoge periódicamente en los

diarios de la capital de finales del XIX. Diarios en los que también quedó constancia de su frenética actividad en los ámbitos políticos, económicos, comerciales y sociales que marcaron a la ciudad decimonónica. Así, en 1870, firmó junto a otros destacados miembros de la comunidad, la carta en la que mostraban su descontento con la nueva tarificación impuesta por el gobierno en la contribución industrial.<sup>4</sup> Fue miembro de la junta municipal en 1888,<sup>5</sup> del comité del partido liberal conservador,<sup>6</sup> vocal del Consejo Provincial de Agricultura, Industria y Comercio,<sup>7</sup> vocal del círculo conservador,<sup>8</sup> concejal del ayuntamiento,<sup>9</sup> suscriptor del monumento a Cánovas del Castillo,<sup>10</sup> miembro fundador de la Cámara de Comercio<sup>11</sup> y consejero del Consejo Provincial de Agricultura.<sup>12</sup> Actividades que no le hicieron estar ajeno al interés general de proyectar un nuevo cementerio para su ciudad. Así lo demuestra el hecho de que fuera uno de los primeros suscriptores del mismo, pues participó en el sorteo que asignó sus solares en diciembre de 1883.<sup>13</sup> Y que fuera vocal del turno de inspección mensual del cementerio.<sup>14</sup>

El apellido Navarro se correspondería con el de sus yernos, pues según se desprende de su esquila, sus hijas, Fuensanta y Francisca Erades Sánchez contrajeron matrimonio con los hermanos José y Juan Navarro Sánchez. Motivo que justificaría la inclusión de los dos apellidos, al sumar las dos ramas familiares que convergieron.<sup>15</sup>

Por su parte la apreciación sobre la mano ejecutora recayó en Tomás Rafael Ibáñez, escultor valenciano, y sus hermanos, seguidores de la técnica que habían aprendido de su padre en Alicante, su lugar de origen. A principios del siglo XX la familia recaló en Murcia donde abrió un taller que abordaba trabajos escultóricos y en mármol. Preceptos que cumpliría la ejecución del panteón Erades-Navarro.

Erades moriría en 1905, y todo parece indicar que antes de esta fecha ya había fijado con Ibáñez la proyección del panteón, el cual hasta 1909 no culminaría, siendo en el transcurso de esos años cuando sus descendientes continuarían la labor iniciada por él. Es una obra que presentaba ciertas similitudes con una célebre tumba del cementerio parisino de Père-Lachaise: la que albergaba los restos de Abelardo y

4 AMMU. Hemeroteca. *La Paz de Murcia*. 05/05/1870. p. 1.

5 AMMU. Hemeroteca. *El Diario de Murcia*. 14/08/1888. p. 1.

6 AMMU. Hemeroteca. *La Paz de Murcia*. 24/02/1891. p. 1.

7 AMMU. Hemeroteca. *El Diario de Murcia*. 26/02/1891. p. 3.

8 AMMU. Hemeroteca. *Las Provincias de Levante*. 16/12/1895. p. 1.

9 AMMU. Hemeroteca. *El Diario de Murcia*. 02/07/1897. p. 2.

10 AMMU. Hemeroteca. *Las Provincias de Levante*. 24/09/1897. p. 2.

11 AMMU. Hemeroteca. *El Diario de Murcia*. 20/05/1899. p. 2.

12 AMMU. Hemeroteca. *El Diario de Murcia*. 05/05/1900. p. 1.

13 AMMU. Hemeroteca. *El Diario de Murcia*. 06/12/1883. pp. 1-2.

14 AMMU. Hemeroteca. *El Diario de Murcia*. 10/10/1891. p. 3.

15 AMMU. Hemeroteca. *El Diario Murciano*. 03/01/1905. p. 2.

Eloísa. En ella se adoptó la recreación de un edificio gótico con dos crujías, donde el muro fue sustituido por arcos trilobulados sustentados por ligeras columnas con capitel corintio. En su interior se depositaron los restos de los personajes, confinados en un sepulcro sobre el que se ubicaron sus esculturas yacentes. Curiosamente llama la atención que poco antes de su muerte, en julio de 1900, Erades y su familia realizarían un viaje a París con motivo de la exposición universal que acogió la ciudad.<sup>16</sup> Si visitó o no la citada tumba no lo podemos aventurar, aunque lo cierto es que a través de sus reproducciones en revistas y estudios artísticos pudo llegar también a manos de promotor y escultor, quienes transformarían el modelo con cambios sustanciales, pues el programa escultórico e iconográfico difiere considerablemente, mientras perviven los supuestos arquitectónicos, aunque también con matizaciones. Elementos que se pasan a analizar a continuación.

## 2.2. Motivos e interpretación en el camino hacia la resurrección

El panteón se configuró a través de un baldaquino de influjos neogóticos con una bóveda de crucería sustentada por un armonioso juego de ocho columnas, con pedestales, que tienen su réplica en cuatro pilastras, también con pedestales, las cuales anexaban a su vez tres columnas de menores proporciones. Fue aquí, en el primer pilar externo que da a la calle de la Fuensanta donde se ubica, la vía principal de acceso al cementerio, donde se horadó en letras que el proyecto y su ejecución estuvieron a cargo de Tomás Rafael Ibáñez y Hermanos, en 1909. Leyenda sobre la cual se pondría el número que ostentaba en la citada vía, el 1. Los capiteles de esta estructura se adornaron con serpientes enroscadas y dormideras.

La serpiente, desde el episodio del Génesis, se consideró como el animal que introducía la muerte en el hombre mediante el engaño.<sup>17</sup> En la simbología funeraria tuvo un papel relevante, debido por un lado a su carácter telúrico y ctónico (Wittkower, 2006, 23-68), pero también al hecho de que la serpiente no solo se consideraba un símbolo ancestral de la muerte, ya que vive y se arrastra por la tierra, último hogar del muerto, sino también de la vida y la resurrección. Ya que el hecho de experimentar cambios periódicos, la muda de su piel concretamente, la situaba en el universo simbólico de la muerte y la regeneración. Sus representaciones en forma enroscada o en pares de serpientes entrelazadas aludían a la forma del nudo y la espiral, presentando un paralelismo como un símbolo solar, por lo tanto, aludían a la regeneración y a la vida (Salabert, 2009, 120). Interpretaciones a las que se suma la que consideraba que encarnaba el alma (Di Nola, 2006, 348). Lecturas todas ellas que como se puede apreciar inciden en la misma cuestión: la vida tras la muerte.

<sup>16</sup> AMMU. Hemeroteca. *Las Provincias de Levante*. 06/07/1900. p. 2.

<sup>17</sup> La consideración de la serpiente sería diferente en el libro de los Números (21: 4-35), donde se convierte en anunciadora de la crucifixión de Cristo, quien con su muerte redime a la humanidad del pecado de Adán.



Figura 2. Parte inferior del grupo escultórico. Fotografía: PMC.

Bajo la protección arquitectónica de esta estructura se encontraba el complejo escultórico, articulado a través de una disposición vertical que comenzaba en una base cuadrangular, donde se incluyó el nombre del escultor T. R. Ibáñez, cuyo frontal se decoró con la figura de un joven dispuesto en diagonal, cuya cabeza estaba recostada sobre una calavera. Sostenía en una de sus manos una palmera, elemento vegetal que se acompañaba de hojas de hiedra y dormideras.

Ese joven se correspondería con la representación de la muerte, una muerte que llega como un sueño, de ahí la sensación de reposar. Ello nos permite enmarcarla dentro de la relación que desde la Antigüedad se establece entre la Muerte y el Sueño, representada en los hermanos gemelos mitológicos de Tánatos e Hipnos que aquí convergerían en la figura masculina de la base. Unión que en el mundo cristiano tendría su propia lectura, pues el cristianismo sumaría a ellos su consideración de que la muerte no es sino la espera de la vida eterna ante la que despertara el muerto. Idea que ya se recogió en el libro de Daniel: «Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán: éstos, para la vida eterna, aquéllos, para el oprobio, para el horror eterno» (12, 2). Tema que representaría el propio Jesucristo, con su resurrección.

ción tras tres días de muerte<sup>18</sup> y que sería uno de los principales episodios del juicio final del Apocalipsis. Cuestión que estará implícita en esta obra, y que quedaría refrendada en la parte final con la inclusión del ángel, como veremos.

La cabeza de este ser muerto-durmiente todavía encarnada descansaba sobre una calavera, una de las formas abreviadas que el arte empleó para aludir la muerte, cuestión que serviría para reafirmar que se trataba de una personificación de la misma. Aspecto que también permitiría vincular el tránsito de la vida a la muerte, al mostrar la transformación que acabaría teniendo la parte humana que testimonia la inteligencia y el pensamiento (Revilla, 2009, 116). Sus antecedentes son tanto clásicos como bíblicos, baste recordar los sepulcros abiertos y las osamentas de estos en las representaciones del juicio final, pues se empleaba como marcha del tiempo, de ahí que a menudo apareciera acompañada de un reloj de arena o de un sol poniéndose en el ocaso. Conviene tener en cuenta que su presencia resultaba adecuada en un contexto funerario de familias pertenecientes a las élites sociales más elevadas, caso de las familias Erades-Navarro, que mostraban así su condición de mortal. Pero también conviene remarcar que el cráneo no representaba el triunfo de la muerte, sino su pronta derrota dentro de una visión cristiana que era vétero y neotestamentaria, ya que la muerte iría seguida de una resurrección espiritual que sin embargo no niega la carnalidad, como quedó testimoniado en la célebre visión del campo de huesos de Ezequiel (37, 1-6).<sup>19</sup> Idea que subyace en la conocida historia de Lázaro, resucitado de los hedores de la muerte.<sup>20</sup>

Se sumó a estas cuestiones la palma que reposaba sobre el joven, la cual él mismo sujetaba con una de sus manos. Este elemento vegetal históricamente representaría la victoria y la fecundidad, siendo empleado para atestiguar también la regeneración y

<sup>18</sup> La vinculación entre la muerte y el sueño confluye en el final de Jesucristo y su madre, María, en el mundo de los vivos. Y es que el propio entierro de Cristo acabaría configurando la temática del Cristo yacente; un Cristo muerto que en muchas ocasiones más que en una fría piedra, descansaría en una rica cama, como también se denominó esta secuencia, tema recurrente en la imaginaria pasional. Mientras que la muerte de María, conocida como el tránsito o la dormición, adquirió en el arte la representación de esta en una cama rodeada de los apóstoles, como representó Mategna en el renacimiento. No en vano la cama, el mueble que lleva al sueño, jugaría también un papel destacado en la representación de la buena muerte, pues la misma vendría acompañada de un tiempo para poner en orden los asuntos de la vida del muerto, tanto aquellos que dejaría, como aquellos a los que aspiraría, pues durante su agonía tendría tiempo para volverse a Dios, algo que la mala muerte, la muerte abrupta y rápida, no permitiría (Di Nola, 2006).

<sup>19</sup> «La mano de Yahvé se posó sobre mí. Yahvéh me sacó fuera en un espíritu y me dejó en medio de una llanura que estaba llena de huesos. Me hizo pasar alrededor de todos ellos y vi que había muchísimos a lo largo de la llanura. Estaban completamente seos. Me dijo: Hijo de hombre, ¿podrán revivir estos huesos? Contesté: Señor Yahvé, tú lo sabes. Entonces me dijo: Profetiza sobre estos huesos y diles: Escuchad, huesos secos, la palabra de Yahvé. Así dice el Señor Yahvé a estos huesos: Mirad, voy a infundiros aliento, y reviviréis. Os cubriré de tendones, os recubriré de carne, os revestiré de piel, os daré aliento, y reviviréis, y sabréis que yo soy Yahvé».

<sup>20</sup> Cuando Jesús dio el orden de abrir el sepulcro de Lázaro, Marta, su hermana, le respondió: «Señor, ya hiede; pues lleva cuatro días muerto» (Jn 11, 39).

la inmortalidad, motivo por el cual acompaña a los mártires cristianos, dado que, con su muerte, auténtico bautismo de sangre, alcanzaban el reconocimiento de Dios y gozaban de la vida eterna, máxima aspiración de un cristiano (Revilla, 2009, 505).

La imagen y los datos no permiten reconocer de quién podría tratarse con exactitud. Podría ser una representación concreta de un mártir santo al que la familia profesara su devoción. Aunque más que esta cuestión, la suma de elementos que confluyen en la misma, apuntan a que se empleó como una declaración de principios para abundar en la idea de la transición hacia la regeneración de la muerte al conducir el alma del difunto a una existencia nueva y plena. Por eso, para reforzar estos aspectos, el cuerpo se ubicó fuera de su sepulcro, a la vista, y no dentro del mismo. Cuestión que concordaría con el repertorio de símbolos vegetales tomados del mundo romano antiguo, pues junto a la palma hay flores de dormidera que se muestran frescas sobre el cuerpo, dando la sensación de reposar encima de él o de emerger del suelo en el que comenzaría su descanso, dado que en la Antigüedad se creía que nacían sobre la tumba de los héroes. Así como hojas de hiedra, que unen la parte baja con la superior del grupo, planta perenne que se vincularía con la inmortalidad, pero que también debido a que tiene la capacidad de entrelazarse y guiar su crecimiento en vertical, se ha relacionado con la propia cruz de Cristo, motivo por el cual también se ha visto en ella una forma de representar la felicidad, pues a través de ella la humanidad alcanzaría la libertad.

Próximo a estos elementos, pero en un plano secundario, se encontraba una herramienta de labriego, propia para abordar cualquier tarea sobre la tierra, como sería un enterramiento, pero también para cuidar de las plantas que crecerían en el lugar. Y es que dentro de la concepción de la muerte como igualadora social tuvieron cabida los instrumentos asociados al trabajo, herramientas o alusiones incluso al trabajo industrial, al suponer una actualización del antiguo emblema *Mors sceptris lignibus aequat*,<sup>21</sup> donde junto a una calavera aparecen un cetro y un azadón cruzados,<sup>22</sup> representando que la muerte trata por igual a reyes y agricultores, en consonancia con el carácter democrático de la muerte, remarcado así ya desde la célebre oda I de Horacio.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> La muerte iguala el cetro al azadón.

<sup>22</sup> En otras culturas los utensilios empleados en la roturación de las tierras, caso de arados y yugos, relacionados desde el neolítico con el labrado de los campos lo que permitiría su cultivo, suponía merecer una mala muerte lo que derivaba en una agonía prolongada. De hecho, en algunas partes de Italia y Francia a quienes habían quebrantado su uso y eran merecedores de este castigo se les ponía sobre la cabeza el yugo para hacerles más liviano el peso de su angustiada muerte (Di Nola, 2006, 208-213).

<sup>23</sup> *Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas regumque turres*, traducida como: la pálida muerte hiere con pie igual las chozas de los pobres y los palacio de los reyes.



Figura 3. Parte superior del grupo escultórico. Fotografía: Ángel Cayuela.

Enlazó la parte inferior con la superior, no solo la vegetación, sino también la joven recostada con un gesto de dolor contenido sobre el sepulcro. Su ropaje adquirió la forma de un envoltorio de tela pesado que enfatizaba la sensación de fatiga y dejaba sus hombros descubiertos. Mientras sus gestos quedarían enmarcados en unos ojos semicerrados, la boca entreabierta y el cabello ladeado a la izquierda reposando, como la cabeza, sobre esta estructura a la vez que entrelazaba sus manos sobre ella. La misma sería una somera representación del cortejo mortuario, sería una actualización del tema de las plañideras (Revilla, 2009, 536-537), aquí llevado a la mínima expresión, pues solo quedaría de todo ello una única representante, que lejos de mostrar un dolor exacerbado mostraría el agotamiento contenido que quedaba tras llevar a cabo este ejercicio, de ahí su posición. Por otro lado, su inclusión reforzaba la idea de que los vivos tenían que seguir acompañando a los muertos y cuidar de sus sepulturas, una vinculación que debía sobrepasar las barreras del tiempo y transmitirse a los descendientes.

Sobre el cuerpo inferior descrito, se adhirió una forma nebulosa que albergaba en la parte superior un ángel<sup>24</sup> que, con un marcado contraposto, portaba en su mano derecha una trompeta, mientras que con el dedo índice de la izquierda señalaba hacia arriba, y con su mirada buscaba al espectador. Resultaba un complemento idóneo para cerrar el cortejo simbólico que representaba el conjunto. Ya que como seres espirituales actuaban como mensajeros de Dios ante los hombres, pero tenían otras funciones, entre las cuales se encontraría la de elevar al cielo las almas. Al margen de estos aspectos tendrían un papel protagonista en el Apocalipsis, donde los ángeles dispusieron de trompetas con cuyo sonido impulsarían crueles estragos en la humanidad y convocarían el último día a las almas frente a Dios abriendo con sus sonos las tumbas. Y es que sería una función ancestral del heraldo tocar a asamblea, como era aquí el caso, congregando al pueblo de Dios (Revilla, 2009, 39-40).

En este panteón, en un contexto eminentemente burgués, la pervivencia de este símbolo no resulta artificial ni forzada. Pues su presencia en la parte superior, junto con el lenguaje de sus gestos y la alusión al cielo, permitieron enfatizar la verticalidad y dirigir la mirada del espectador hacia el cielo, hacia la morada celestial, apartándola del suelo y de la cámara casi subterránea del panteón. Y es que todo este conjunto escultórico se ubicaba en la parte superior del mismo, pues este se encontraba bajo tierra, en una parte inferior, como fue la tónica general en los panteones desarrollados en el cementerio de Murcia, al cual se accedía a través de una estructura corredera metálica que albergaría las escaleras que conducían a su interior. Motivo por el cual se incluyeron dos respiraderos que, debido a su ubicación, junto a la escultura, se hicieron también en mármol. Posteriormente se haría una balaustrada de hierro que sirvió para delimitarlo y fijar la zona de acceso al mismo, cuestión no recogida en sus inicios, como ilustró la prensa en 1909. Escaleras y balaustradas que permitían no solo limitarlo, sino jerarquizar sus espacios y enfatizar la simbología del conjunto.

Todo ello permitía crear un discurso interpretativo al servicio de la esperanza en la resurrección. Así la parte inferior con los símbolos y los personajes ubicados enmarcaban el aspecto terrenal de la muerte. Incluso en el transcurso de este estudio, surgiría la duda de si en ello no estaría también implícita la consideración del infierno, considerado tradicionalmente como ubicado en el interior de la tierra, dado que fue en ella donde entre ambas figuras, en un hueco dejado expresamente entre la vegetación, se puso el apellido Erades, en letras que decrecían su tamaño y que presentaban cierta similitud gráfica con el vocablo de Hades, el infierno del mundo clásico, pero no había mayores puntos de apoyo en los que reforzar esta cuestión. Mientras que la parte superior, protagonizada por el ángel, aludiría a la fe en Cristo y la esperanza de la vida eterna, la verdadera vida para un cristiano, la cual hay que esperar en la muerte.

Este discurso estaría remarcado por la monumentalidad del conjunto, suavizada y compensada por la tendencia a la verticalidad y la vertebración de espacios, a través

---

<sup>24</sup> Esta figura sufriría la caída y ruptura del ala derecha, sujetada con cuatro bandas que la recolocarían en su sitio y posición.

de la cual se sugería la transición, la regeneración y el despertar en una nueva vida abandonando el lastre de la vida terrena, simbolizada en la herramienta dejada. Vida que se ubicaba en latitudes celestes y elevadas, alejada del mundo de lo material.

El grupo escultórico del panteón se compuso de símbolos tradicionales dentro del repertorio iconográfico tradicional de la muerte. Las alegorías de la muerte, representaciones de cuerpos inertes, cráneos, plantas que crecen de la tierra, formaban parte del repertorio de temas de la iconografía funeraria cristiana y clásica (Wittkower, 2006, 233-245). Elementos que el paso del tiempo volvería tópicos, convencionales y esperables, pero que no perderían ni un ápice de su sentido, no en vano todavía en la actualidad siguen empleándose sin mermar su valor inicial. Pues todavía se ajustan a los ideales y creencias que imperan sobre la muerte.

### 3. DISCUSIÓN DE RESULTADOS Y CONCLUSIONES

Vida y muerte son dos antónimos que adquirieron nociones diferentes en el ámbito de la religión cristiana, cuando la muerte sería la puerta de entrada en la vida eterna, la verdadera vida, aquella a la que aspiraba el buen cristiano, el que cumplía obedientemente con los preceptos religiosos. Esa sería su recompensa. Aspiración que daría lugar a que vida y muerte quedarán entrelazadas. Un patrón que se reproducía en la ubicación del enterramiento, donde la cercanía y el compartir espacios entre unos y otros serían una constante hasta que se impusiera, con gran esfuerzo y demasiado tiempo de demora, la política modernizadora e higienista de segregarlos. Idea que en algunos casos se implantaría con matices, pues esa separación a veces solo se plantearía de forma espacial y no visual, como ejemplificó la primera propuesta para el cementerio moderno de Murcia. Propuesta que manifestaba la incapacidad de separar las dos realidades, o al menos la falta de voluntad de llevar la idea a sus últimas consecuencias. Y es que la vinculación entre ambas esferas y la interrelación entre sus dos mundos es una cuestión antropológica y no meramente higienista. Habría que esperar hasta avanzado el siglo XX para que su conexión comience resquebrajarse bajo otras formas culturales.

La muerte es el hecho teológico supremo, desde el punto de vista de la moderna teología fundamental. En último término la muerte es consumación y advenimiento, un hecho necesario y meramente temporal por el cual se culmina en la vida eterna. La muerte, desde el punto de vista cristiano, es ocasión de salvación. No se niega la muerte, cosa que sería absurda, sino que se le da un sentido más profundo. Es la muerte, el dolor y los padecimientos que lleva asociados parte integrante de la mortalidad humana por su castigo al haber desobedecido a Dios, pero también, al ser aceptada por Cristo, se convierte en la forma más radical y perfecta de abandono en Dios, de confianza. La muerte es también una realidad sacramental, y por lo tanto una forma expresiva de amor y confianza en Dios, por eso no es un límite de la condición humana, sino que en palabras de Latourelle se puede entender como «cumplimiento, maduración y fructificación» (Latourelle, 1992, 1019). La muerte es una asi-

milación a Cristo, una transformación mística que viene a completar la obra del bautismo. Mediante la eucaristía y el sacramento de la muerte, que es la unción de enfermos, se proclama la muerte de Cristo que equivale a su victoria. Comienzo (bautismo, que supone la aceptación del camino de Cristo), medio (eucaristía) y fin (unción) conforman la línea completa de la existencia humana. Por eso la vida para el cristiano es una preparación para la muerte como un ejercicio de consumación y de perfección, también en la esfera simbólica, en la representación y en el arte.

En palabras de Latourelle: «Morir es nacer para siempre; después del nacimiento a la vida temprano, después del nacimiento del bautismo, que es el renacimiento en el agua y el Espíritu, está el nacimiento a la vida eterna» (1992, 1021). Por lo tanto, también en la representación simbólica debe quedar plasmación de la muerte como superación, como culminación. La arquitectura, el repertorio de símbolos, la vertebración de los espacios, todo ello, debe coadyuvar a transmitir la imagen de sereno triunfo, de ascenso, de culminación y perfección de una vida temporal a través de la muerte como hacia una vida eterna. Tal y como ejemplificó el panteón Erades-Navarro.

Así, entre los símbolos reconocidos como habituales, la figura del ángel señalando hacia el cielo, no hace sino revivir el momento en que el ángel se dirige a las tres mujeres con la pregunta crucial: «¿A quién buscáis?, ¿por qué buscáis entre los muertos a quien vive para siempre?»<sup>25</sup> Figura que aquí también espera el momento para hacer sonar la trompeta y cumplir la misión asignada.

Así la muerte para el cristiano es entonces vida, y bien puede defenderse entonces el triunfo de la muerte en otro sentido, paradójico, el triunfo de la verdadera vida. Dice la carta a los Filipenses: «Mi deseo es morir» (1, 23), en el mismo pasaje se reconoce que vivir es un deber hacia los demás, solo la muerte es la verdadera vida. Por eso el ángel en el mausoleo estudiado, aquí está destinado a corregir la perspectiva del espectador, le pide que no mire abajo, al lugar que ocupan los restos mortales, sino hacia arriba, al hogar celestial donde el que se ha ido vive para siempre. Es interesante ver cómo aquí funciona a la perfección el arquetipo de la verticalidad y su fuerza simbólica (Chevalier y Gheerbrant, 1986, 1061). Y es que la muerte solo es el triunfo si se tiene plena confianza en Dios, de ahí la sepultura vacía y la famosa pregunta de Ezequiel 37: «¿Podrán revivir estos huesos?» (37, 3).

Todo este ideario quedaría representado en el grupo escultórico elevado a través de la conjugación de temas clásicos de la muerte, convenientemente seleccionados por la interpretación iconográfica que el cristianismo les otorgó, y el ángel, aportación del arte cristiano, si bien la misma se ajustaba a idearios previos. Con todo ello la familia Erades-Navarro y la saga escultórica Ibáñez gestarían un panteón novedoso en un cementerio donde la arquitectura sería la protagonista de los principales panteones, con los que compartiría un espacio del que lograría diferenciarse y distinguirse.

---

<sup>25</sup> Lucas 24, texto que inspiraría después la pregunta *Visitatio sepulchri*, del célebre drama litúrgico del siglo X.

## 4. BIBLIOGRAFÍA

- Ariès, Ph. (1987). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Barallat y Falguera, C., Bover Pujol, J. (1984). *Principios de botánica funeraria*. Barcelona: Alta Fulla.
- Blog Modernismo y Art-Déco en la Región de Murcia. Disponible en <http://moder-deco.blogspot.com.es/2018/04/94-panteon-erades-c-fuensanta.html> [21/05/2018].
- Brenes Tencio, G. (2013). No turbéis el sueño de los que aquí reposan. Ángeles funerarios del cementerio general de la ciudad de Cartago, *Revista Herencia*, 26 (1 y 2), 57-78. Disponible en <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/herencia/article/view/14529/13805> [11/05/2018].
- Chevalier, J., Gheerbrant, A. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.
- De La Herrán, A., Cortina Selva, M. (2007). Introducción a una pedagogía de la muerte, *Indivisa. Boletín de Estudios e Investigación*, 8, 127-144. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/771/77100806.pdf> [10/05/2018].
- Di Nola, A. (2006). *La negra señora: Antropología de la muerte y el luto*. Barcelona: Belacqva.
- Gadamer, H. G. (1991). *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós.
- García Avilés, A. (2000). Imagen, texto y contexto. Reflexiones sobre el método iconográfico en el umbral del siglo XXI. *Boletín del Museo del Prado*, 36, 101-118. Disponible en <https://www.museodelprado.es/aprende/boletin/imagen-texto-contexto-reflexiones-sobre-el-metodo/29828226-4210-4faa-8ac2-25520c12180b> [20/04/2018].
- Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza Editorial.
- Latourelle, R., Fischela, R., Pié-Ninot, S. (1992). *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: San Pablo.
- Lessing, G. E. (1992). *Cómo los antiguos se imaginaban a la muerte, en La ilustración y la muerte: Dos tratados*. Madrid: CSIC/Debate.
- Medina Cano, F. (2014). La ciudad de los muertos, *Revista Comunicación*, 30, 109-130. Disponible en <https://revistas.upb.edu.co/index.php/comunicacion/article/view/3398/2995> [14/02/2018].
- Moreno Atance, A. M. (2005). *Cementerios murcianos: Arte y arquitectura*. Tesis doctoral Universidad Complutense. Disponible en <http://eprints.ucm.es/7150/> [05/12/2017].
- Nicolás Gómez, S. (1992). El estilo neogótico a finales del siglo XIX en la arquitectura funeraria del cementerio de Ntro. Padre Jesús en Murcia y en otros cementerios del municipio. *Murgetana*, 85, 21-32. Disponible en [http://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N085/N085\\_002.pdf](http://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N085/N085_002.pdf) [04/05/2018].
- Nicolás Gómez, S. (1992). La portada monumental del arquitecto Pedro Cerdán Martínez: memoria y planos originales del proyectos para el Cementerio de

- Murcia, *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, 74, 401-413. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-portada-monumental-del-arquitecto-pedro-cerdn-martnez-memoria-y-planos-originales-del-proyecto-para-el-cementerio-de-murcia-0/> [06/03/2018].
- Nicolás Gómez, S. (1994). *La morada de los vivos y la morada de los muertos: Arquitectura doméstica y funeraria del siglo XIX en Murcia*. Murcia: Editum.
- Revilla, F. (2009). *Diccionario de iconografía y simbología*. Madrid: Cátedra.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (2004). *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI editores.
- Ricoeur, P. (2006). *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de discurso*. Madrid: Siglo XXI de España editores.
- Salabert, P. (2009). *El cuerpo es el sueño de la razón y la inspiración una serpiente enfurtecida*. Murcia: Cendeac.
- Santoja, J. L. (1999). La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha contra la mortalidad en el Antiguo Régimen. *Revista de Historia Moderna*, 17, 33-44. Disponible en [https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4765/1/RHM\\_17\\_03.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4765/1/RHM_17_03.pdf) [20/03/2018].
- Schriewer, K., Martínez Cavero, P. (2012). Reflexiones antropológicas sobre la historia y la actualidad del cementerio en Europa. *Revista Murciana de Antropología*, 19, 2012, 9-26. Disponible en <https://revistas.um.es/rmu/article/view/216981> [14/02/2018].
- Web Arte y diseño Ibáñez. Disponible en <https://www.artebanez.es/> [21/05/2018].
- Wittkower, R. (2006). *La alegoría y la migración de los símbolos*. Madrid: Siruela.

# UNA MIRADA AL FUTURO PRÓXIMO EN LA TRANSFORMACIÓN DE LOS CEMENTERIOS DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ARQUITECTURA EMOCIONAL

## A LOOK TO THE NEAR FUTURE IN THE TRANSFORMATION OF CEMETERIES FROM THE PERSPECTIVE OF EMOTIONAL ARCHITECTURE

Mónica Martínez Vicente \*

Recibido: 27/05/2019 • Aceptado: 02/12/2019  
Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu/380981>

### Resumen

Los cambios que se están produciendo en la sociedad actual manifiestan también nuevas necesidades en la manera de despedirnos y recordarnos, lo que afecta directamente a la arquitectura funeraria de tanatorios y sobre todo de cementerios. A través de la «arquitectura emocional» se puede intervenir en los cementerios existentes para mejorar la percepción que transmiten a los usuarios y naturalizar los procesos de pérdida. En las futuras ampliaciones o construcción de nuevas instalaciones y/o cementerios deben tenerse en cuenta todas estas cuestiones de la arquitectura que conecta con las personas.

### Palabras Clave

Arquitectura funeraria, arquitectura emocional, cementerio, tanatorio, enterramiento, incineración, inhumación.

### Abstract

The changes that are taking place in today's society also show new needs in the way we remind ourselves, which directly affects funerary architecture of funeral parlours and especially in cemeteries. Through the «emotional architecture» we can intervene in existing cemeteries to improve the perception which they transmit to users and thus naturalize loss processes. All these issues of the architecture that connects with the people must be taken into account in the future enlargements or construction of new facilities and/or cemeteries.

### Key words

Funerary architecture, emotional architecture, cemetery, funeral parlour, burial, incineration, inhumation.

---

\* Arquitecta por la Universidad Politécnica de Valencia. Email: [monicamemoory@gmail.com](mailto:monicamemoory@gmail.com).

## 1. CONTEXTO HISTÓRICO

La configuración arquitectónica de los cementerios en España que hoy conocemos proviene en gran medida de lo dispuesto en la Real Cédula de 3 de abril de 1787 de Carlos III, en la que planteaba la construcción de manera gradual de los cementerios a las afueras de las poblaciones por motivos de salubridad. Sin embargo, no fue hasta bien entrado el siglo XIX cuando se aplicaron estas medidas, que prohibían los enterramientos en las iglesias, por el fuerte arraigo de esta costumbre en los feligreses y las limitaciones económicas de las administraciones parroquiales para desarrollar las edificaciones cementeriales de nueva planta extramuros de las ciudades (Santonja, 1998-99). Procesos similares se dieron en esta misma época en Francia, Inglaterra y Alemania con la Ilustración y los avances científicos, que inspiraron cambios sustanciales de tipo cultural, social y económico, y que ocasionaron importantes transformaciones urbanas, lo que se tradujo a su vez en las ciudades para sus difuntos. Estas organizaciones espaciales dedicadas a la memoria han generado un sentimiento de «ciudad de los muertos» por estar ubicadas sobre un recinto generalmente de planta rectangular, amurallado, alejado de las urbes, con edificaciones en su interior de carácter monumental y estructurado de forma similar a lo que ocurría desde el punto de vista urbanístico, económico y socio-cultural en la «ciudad de los vivos» (Muñoz Mora, 2017).

Con el paso del tiempo, la demanda de suelo para enterramiento ha ido produciendo sucesivas ampliaciones de estos camposantos del siglo XIX, derivando en una metamorfosis arquitectónica, visual y emocional, en relación a las partes originales de

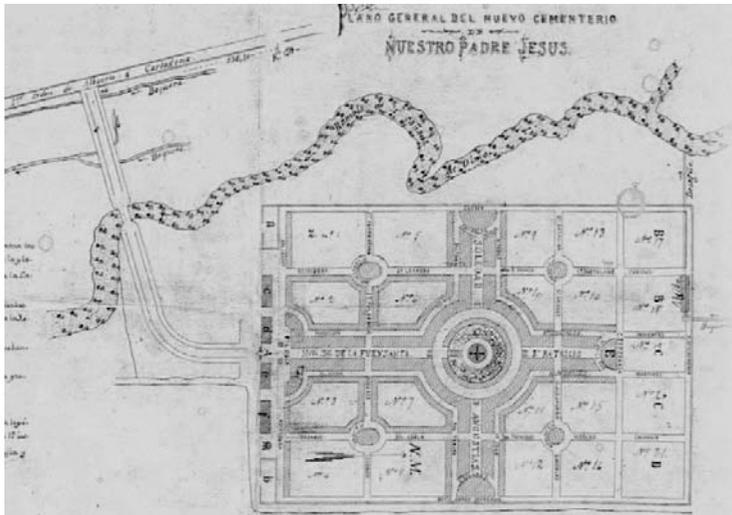


Imagen 1. Plano para la construcción del Cementerio de Nuestro Padre Jesús de Murcia. Arquitecto Rodolfo Ibáñez. 1883. Fuente: A.M. Moreno Atance, 2005, 141.

los cementerios decimonónicos, dando lugar a la aparición de otras formas de inhumación como los «nichos en colmena», como solución inmediata a la falta de espacio y el encarecimiento del terreno. Además, los ritos mortuorios en las ciudades han mutado la manera de velar y conservar al extinto en las horas previas al sepelio, proliferando los tanatorios o edificios donde realizar estos servicios funerarios de preparación del cuerpo fallecido y los actos de su última despedida.

En la actualidad, inmersos en una profunda transformación tecnológica que afecta a todos los ámbitos de nuestra sociedad, también se está produciendo un cambio en estos entornos eternos y en todos los procesos que conllevan la pérdida de una persona. Los hábitos y las prácticas de la despedida y su posterior descanso están sufriendo una variación considerable con respecto al hecho del enterramiento tradicional. La creciente tendencia hacia la incineración frente a la inhumación,<sup>1</sup> que obligaba a permanecer para siempre en un cementerio, permite otras formas y lugares para la conservación de las cenizas, exigiendo un replanteamiento de los espacios en los cementerios que satisfaga las últimas voluntades contemporáneas.

Esta necesidad espacial<sup>2</sup> precisa de un estudio arquitectónico pormenorizado para poder dar respuesta tanto constructiva como sentimental a este asunto, pues, al no estar previstas otras opciones, las construcciones para albergar cenizas han ido ocupando los resquicios residuales de los cementerios. Dada su acelerada evolución, se ha seguido con el mismo sistema edificatorio de los «nichos de colmena» para los «nichos de columbarios», produciéndose un rechazo emocional al colocar a nuestros seres queridos en «estanterías perpetuas», frente al enterramiento tradicional en fosa o panteón. Sin embargo, los familiares se ven obligados al uso de esta técnica por motivos económicos en gran medida, y por cumplir los últimos deseos de sus difuntos. Con ello se está originando un alejamiento sentimental hacia estas necrópolis, enfatizado además por la libertad que ofrecen las urnas para cenizas, que permiten a los familiares mantenerlas en sus viviendas o esparcirlas en otros contextos más naturales, antes que depositar a sus allegados en el último lugar de dignidad del camposanto. El auge de la incineración y la elección por permanecer para siempre en un entorno más natural va ganando fuerza como idea más acorde a la evolución de la sociedad.

No obstante, existe una situación de incertidumbre o vacío legal respecto a la conservación de las cenizas provenientes de cadáveres y restos cadavéricos humanos

---

<sup>1</sup> Según PANASEF, Asociación Nacional de Servicios Funerarios, la tasa media en España de incineración ha evolucionado de 16% en 2005 a un casi 40% en 2017 (siendo en algunas capitales de provincia un 70%), estando previsto un ascenso de la tasa media del 60% en 2025.

<sup>2</sup> Ante la necesidad de disponer de un instrumento que permitiera armonizar la normativa en este ámbito, la Comisión de Salud Pública acordó la creación de un grupo de trabajo formado por representantes de las Comunidades Autónomas y coordinado por el Ministerio de Sanidad, Consumo y Bienestar Social, con el mandato de elaborar una guía de consenso sobre cuestiones exclusivamente sanitarias en el ámbito de la sanidad mortuoria, que pudiese ser utilizado como referencia por las Comunidades Autónomas y por la Administración General del Estado a la hora de elaborar o modificar su propia normativa, manteniendo así unos criterios comunes y armonizados.

que el Reglamento de Policía Sanitaria Mortuoria debe acometer con premura.<sup>3</sup> Algunas Comunidades Autónomas y, en su defecto, los Ayuntamientos a través de sus ordenanzas municipales, están tomando medidas sancionatorias para ir frenando el descontrol del esparcimiento libre de las cenizas en los medios naturales, evitando generar un problema medioambiental de mayor calado. Estas medidas de control no son suficientes pues en la práctica estas actuaciones espontáneas se siguen llevando a cabo. Se precisa además un planteamiento estratégico por parte de las administraciones, primero para poner en valor y conservar el patrimonio cultural y arquitectónico de los monumentos funerarios con interés histórico-artístico en los cementerios y, segundo, para dar cabida a nuevas formas de enterramientos en las instalaciones sacramentales, en sus próximas ampliaciones o construcciones de nuevos equipamientos, y responder así a las demandas afectivas reales de sus futuros moradores.

La Iglesia, consciente de esta problemática, está aceptando la incineración entre sus finados y habilitando espacios para albergar dichos recipientes de cenizas en sus dependencias, mediante columbarios en el interior de las propias iglesias. Siendo la cremación un método que ya se usaba en época romana, esta praxis se abandonó en la era de mayor crecimiento del cristianismo. En estos tiempos convulsos, ante la pérdida de religiosidad, la búsqueda del anonimato y la individualidad y el desarraigo de las costumbres más tradicionales, se están proponiendo otros tipos de túmulos más en contacto con el medio natural e incluso otros ritos de despedida más personales y laicos.



Imagen 2. Columbario en cementerio de Molina de Segura (Murcia). Fuente: Imagen de la autora.

<sup>3</sup> El Reglamento de Policía Sanitaria Mortuoria, aprobado por Decreto 2263/1974, de 20 de julio, establece las competencias de la Sanidad Mortuoria, siendo de aplicación directa en aquellas Comunidades Autónomas que no hayan establecido su propio régimen legal en esta materia.

## 2. INTRODUCCIÓN A LA ARQUITECTURA EMOCIONAL

La arquitectura emocional surge tras la construcción de un edificio en 1953 en ciudad de México: El Eco. Un museo experimental creado por el arquitecto Mathias Goeritz, cuya hipótesis de partida era demostrar que un edificio, sin más artificios que los recursos arquitectónicos y su entorno, organizados con una cierta combinación, podían hacer experimentar a los usuarios sensaciones, emociones y percepciones subjetivas. Este museo se considera como el «manifiesto de la Arquitectura emocional», al quedar validadas por los usuarios las premisas de partida de la emoción como factor arquitectónico principal.<sup>4</sup>

Esta construcción es una reflexión espacial, en su día muy innovadora, diseñada como una estructura lírica cuya disposición de corredores, techos, muros, color, espejos, contrastes, texturas, efectos lumínicos, relación interior y exterior llevaban a sus asistentes a reflejar su experiencia del espacio como un acto sensorial.

«El arte en general, y naturalmente también la arquitectura, es un reflejo del estado espiritual del hombre en su tiempo. Pero existe la impresión de que el arquitecto moderno, individualizado e intelectual, está exagerando a veces –quizá por haber perdido el contacto estrecho con la comunidad–, al querer destacar demasiado la parte racional de la arquitectura. El resultado es que el hombre del siglo XX se siente aplastado por tanto “funcionalismo”, por tanta lógica y utilidad dentro de la arquitectura moderna» (Rodríguez Prampolini, 2016, 712).

Los conceptos de la arquitectura emocional no son otros que los mismos de la arquitectura en general, los cuales en los últimos tiempos se han dejado de lado por atender a otras corrientes estilísticas procedentes de distintos ámbitos y países. Son aquellos que hacen referencia a la calidez de los ambientes, a sentirse cómodo o confortable en un lugar, o, todo lo contrario, a estar angustiado y con deseo de salir de ahí rápidamente, o percibir estímulos diferentes a los que ofrecen otros espacios más neutros. Persiguen la vivencia de estar en un espacio interior con vistas agradables, iluminación natural adecuada para ese uso, colores apetecibles que nos inviten a relajarnos o a querer permanecer un rato más en ese preciso lugar, el juego de la luz con el movimiento del cuerpo humano. Son impulsos que se pueden conseguir mediante el control de la iluminación, tipo y cantidad de luz, utilizando el color como incentivo psicológico, colocado de manera poética dentro de la propia geometría espacial. El uso del efecto cromático puede enfatizar elementos, haciendo levitar unos, haciendo pesados otros. Los materiales y sus distintas texturas, en contraste, aportan dinamismo, naturalidad y pueden crear un espacio más ameno para la percepción humana. La introducción de elementos de la naturaleza tales como vegetación o agua son una apuesta para conectar con la parte sensible de nuestra mente. Son algunos de los ejemplos de variables para la composición de las envolventes arquitectónicas que dependen directamente del uso y el estado anímico que se pretende influir en los posibles usuarios de los edificios.

<sup>4</sup> *Arquitectura emocional. Museo Experimental El Eco*. México D.F.: UNAM, 2012.

La arquitectura emocional es un campo de estudio complejo, pues la búsqueda de una arquitectura que provoque emociones, que mejore o altere las condiciones humanas que en ella se puedan dar, analizando los procesos que subyacen y así comprender su alcance, es una cuestión de gran dificultad.

Partimos entonces de unas breves referencias a lo largo de la historia de la arquitectura más ejemplarizante, pudiendo afirmar que, en estos casos, se tratan de arquitecturas «pensadas y construidas» para seducir a la emoción, o que en ellas se ha dado un vínculo más estrecho de la relación que existe entre lo construido y la experiencia que viven los que disfrutan de esas arquitecturas. No se trata de exponer aquí una reflexión profunda sobre la arquitectura emocional sino más bien mostrar los elementos arquitectónicos que puedan ser susceptibles de conectar con las personas, posibilitando una interacción sensorial, con el objetivo de allanar el camino de entendimiento para después introducirlos aplicados en la arquitectura funeraria.

Conocida es la extraordinaria aportación de Le Corbusier a la arquitectura, en la que señala a la emoción como punto primordial de partida del proyecto y su posterior construcción: «Arquitectura es cosa de arte, un fenómeno de emociones, que queda fuera y más allá de las cuestiones constructivas. El propósito de la construcción es mantener las cosas juntas y el de la arquitectura es deleitarnos» (Le Corbusier, Mensaje a los Estudiantes de Arquitectura, 1959, 27).

Uno de los ejemplos más influyentes sobre el tratamiento de lo sensorial es el arquitecto mexicano Luis Barragán, que expresó estas palabras que es necesario recordar: «Creo en una arquitectura emocional. Es muy importante para la especie humana que la arquitectura pueda conmover por su belleza. Si existen distintas soluciones técnicas igualmente válidas para un problema, la que ofrece al usuario un mensaje de belleza y emoción, esa es arquitectura» (Villanueva-Meyer, 2010, 82).

Claro referente en nuestros días de estos planteamientos más experienciales es la aportación del arquitecto suizo Peter Zumthor, quien afirma: «La arquitectura no lidia con cosas abstractas como la filosofía. Saber lo que se está haciendo es importante, pero no comienza allí. Empieza con las emociones» (Peter Zumthor, 2004, 56).

De estos tres ejemplos se pueden extraer algunas características comunes proyectuales, que nos sirven de pautas para extrapolarlas a otro tipo de usos o inmuebles. En ellas se realizan estudios exhaustivos desde el mismo momento en que se comienza a idear e imaginar las propias arquitecturas. Los itinerarios que pueden realizar las personas en estos edificios son recreadas como escenas de un cuadro pictórico, por lo que se realizan numerosos bocetos que demuestran este interés. Las perspectivas que se van visualizando con el movimiento de los usuarios son totalmente intencionadas o dirigidas, pero crean el efecto de liberar la elección del camino a trazar. Un control adecuado de la iluminación tanto natural como artificial, con efectos teatrales y con distinta intencionalidad a lo largo del día, con cada uso de las estancias. La combinación del color y los materiales como protagonistas para impresionar los sentimientos. La estratégica relación con el exterior y su ubicación en el entorno circundante, la naturaleza como parte de la construcción. La sensación de calidez y comodidad que



Imagen 3. Vista interior en cubierta de Villa Savoye. Arquitecto, Le Corbusier. 1929. Fuente: Imagen de la autora

emanan estos lugares hacen a los usuarios disfrutarlos de otra manera. Son estructuras que colaboran en mejorar el bienestar de quienes las utilizan.

Recientemente están surgiendo otras investigaciones, que parten de la neurociencia, acerca de la emoción que produce la arquitectura en las personas. Deriva de lo que se conoce como neuroarquitectura, que intenta explicar cómo nos afectan los espacios a la mente humana. El psicólogo Christoph Hölscher, director de la cátedra cognitiva de la Escuela Politécnica Federal de Zúrich, pionero en estas teorías, se dirige en sus estudios a arquitectos y diseñadores para que, a la hora de proyectar los edificios, tengan en cuenta algunas consideraciones que ya han quedado demostradas, tales como: Las capacidades cognitivas de los ancianos en las residencias mejoran un



Imagen 4. Casa Gilardi, México. Arquitecto, Luis Barragán. 1976. Fuente: [https://es.wikipedia.org/wiki/Casa\\_Gilardi](https://es.wikipedia.org/wiki/Casa_Gilardi) (dominio público).



Fotografía 5. Termas de Vals, Suiza. Arquitecto, Peter Zumthor. 1996. Fuente: Imagen de la autora

20% subiendo la potencia de la luz, los enfermos se recuperan antes en los hospitales que tienen vistas a un parque, los techos altos fomentan la creatividad, los techos bajos ayudan a la concentración, o ver árboles nos alarga la vida.

Uno de los parámetros que se desprende de estos análisis es la cantidad de información visual que recibe el cerebro en cada espacio. Para poder entender la capacidad que tienen las envolventes o lugares de transmitirnos sensaciones, analicemos las imágenes 6 y 7, correspondientes a dos entornos distintos.

En los aeropuertos existen muchos carteles con colores estridentes, publicidad, señalética y es fácil desorientarse, normalmente las personas buscan o se dirigen a los ambientes más iluminados. Los espacios de aglomeración con iluminación generalmente artificial generan más estrés que si esos entornos en donde se produce concentración de personas fuesen más amplios, con luz natural, con vistas al exterior, y si este es natural mejor aun, pues contribuye a reducir el estrés. Comparando ambas imágenes se observa que la actitud de las personas en cada una de ellas es distinta.

Mientras que la visión del aeropuerto refleja que los individuos están en situación ligeramente más tensa, en la instantánea del jardín se muestran posturas de sosiego. Si a esta habilidad óptica pudiéramos sumar la influencia del sonido que se ocasiona en ese propio entorno, el aroma que emanan los elementos que conforman esos lugares u otros aspectos como la incidencia del clima, la luz, el color predominante, etcétera, se podría pensar que estos elementos en su conjunto estimulan a los sentidos de forma más positiva.



Imagen 6 y 7. Vistas de zona interior en aeropuerto y parque. Fuente: <https://pixabay.com/es/>

En los ámbitos más naturales se despiertan sensaciones que contribuyen a la relajación, a la calma, a la creatividad. Con la incorporación de ingredientes de la naturaleza como material constructivo en los espacios interiores, se ayudaría a mejorar ciertas cualidades y calidades en los ambientes, impresionando de manera más agradable a una parte del intelecto, ya que parece que es ahí donde desarrollamos más sensibilidades cognitivas y afectivas. Es llevar las ventajas del exterior a la confortabilidad o refugio del interior, abrir el interior al exterior o captar el exterior en el interior.

En los espacios en general, pero sobre todo en aquellos con mayor tránsito de personas como aeropuertos, bibliotecas, hospitales y edificios representativos, se debe tener en cuenta cómo todos los elementos que configuran esos escenarios afectan a los visitantes, estudiando en cada caso las situaciones que puedan vivir, con el objetivo de influir a través de la propia arquitectura en sus experiencias sensoriales; es decir, que si el fin de una biblioteca es que sus usuarios permanezca en un ambiente que fomente la lectura y la tranquilidad, el espacio y su conjunto, con todos sus componentes, deben fomentar esas premisas. En las edificaciones donde hay áreas de agitación y otras zonas de espera en un mismo ámbito, el estado de ánimo es cambiante y por ello el entorno debe adaptarse a cada caso según el funcionamiento que pretendamos que adopten las personas. Hoy en día, en los hospitales se está modificando el aspecto interior, sobre todo en zonas infantiles, para incentivar a la autoestima de los niños enfermos y sus familias.

### 3. HACIA LA TRANSFORMACIÓN DE LA ARQUITECTURA FUNERARIA

El traslado de todos los procesos funerarios para preparar el cuerpo del finado, velar y despedir a un ser querido hacia las edificaciones conocidos como tanatorios, ha suscitado un panorama nuevo ante la muerte. Se ha pasado de realizar el duelo en la propia casa del fallecido a, en la gran mayoría de los casos, fallecer en los hospitales. Las funerarias han construido y ampliado sus instalaciones para poder responder a esta creciente demanda. Han habilitado capillas religiosas en sus estancias, incluido crematorios para ofrecer directamente la incineración como servicio, poner a disposi-

ción productos florales asociados a los entierros, etc. Sin embargo, la arquitectura de estos espacios se ha generado a modo de «contenedores neutros introvertidos», produciendo un rechazo emocional en una parte de la población. Cerrados al exterior, como si todo lo que ocurre ahí fuese antinatural, que nunca nos va a pasar y que solo les ocurre a unos pocos, expresan la deshumanización del espacio. Es por ello que en estos ámbitos se debería recuperar la naturalidad perdida para acercarse de nuevo a las personas a esta condición humana de nuestra propia existencia.

Además, la tecnología está modificando todos los campos en su relación con la sociedad y también afecta a este sector. Están surgiendo redes sociales o plataformas para enviar mensajes de despedidas, compartir recuerdos, dar las condolencias a los familiares, por lo que la visita al lugar donde se produce el sepelio ya no es la última oportunidad para despedir o transmitir los sentimientos hacia los afligidos. La apertura personal hacia otras comunidades, no de carácter religioso, o incluso hacia el anonimato, está motivando la realización de eventos laicos o más personales para despedir a nuestros allegados, precisando también una transformación de las estancias dedicadas a ello. Las técnicas cada vez más avanzadas de tanatopraxia y la tendencia a la profesionalización del sector funerario están exigiendo áreas más especializadas dentro de los velatorios. La rápida incorporación de los crematorios en estas edificaciones confirma la tendencia hacia la cremación de los cadáveres. La suma de todas estas circunstancias se ve reflejada a su vez en los cementerios.

La mayoría de los camposantos surgidos tras la Real Cédula de Carlos III han sufrido ampliaciones desde su configuración original. Es el caso del Cementerio de Nuestro Padre Jesús de Murcia, que data de 1885, a partir de un recinto de planta rectangular y una posterior extensión del mismo de una superficie similar al primigenio. Por falta de suelo para inhumación se han proyectado otro tipo de construcciones como la de «nichos en colmena», concepto recuperado de otras épocas en la que los cuerpos se diponían en los muros a las afueras de las ciudades amuralladas o con referencias a las catacumbas cristianas. Ahora con la incineración se presenta otra barrera emocional en los cementerios, produciéndose un nuevo alejamiento, pues se ha continuado el mismo sistema constructivo de nichos, esta vez para guardar las urnas de cenizas. Teniendo en consideración que las cenizas procedentes de restos humanos ocupan mucho menos espacio, que la normativa sobre su conservación es menos restrictiva que las medidas a cumplir en el caso del enterramiento del cuerpo, que la ley aún no se ha adaptado a limitar sus condicionantes y que no se ha dado respuesta arquitectónica más acorde a este tipo de enterramiento, se está ocasionando un alejamiento de los cementerios hacia el esparcimiento libre de las cenizas en los entornos naturales.

Según una muestra de cuatrocientas personas,<sup>5</sup> las últimas voluntades están originando un cambio en la elección del tipo de enterramiento a favor de la incin-

---

<sup>5</sup> Datos obtenidos a través de elaboración por la autora de cuestionario anónimo por mailing con la participación de la aceleradora de proyectos emprendedores Cloud Incubator Hub de la Universidad Politécnica de Cartagena, Cartagena (Murcia) 2018.



Imagen 8 y 9. Cementerio del bosque de Estocolmo. Fuente: Imágenes de la autora.

eración en un porcentaje amplio, de casi un 70%. Es cierto que el rango de edad del 90% de la muestra está comprendido entre 18-45 años, una población joven y por tanto más alejada del final de la vida, sin embargo, estos datos anticipan la necesidad de adaptación de los lugares de sepultura para las futuras demandas. Sorprende la cantidad de opiniones, el 80% de los encuestados, que reclaman una adaptación de los cementerios a espacios más agradables que inviten a ir. Tal y como están contruidos, sobre todo en las áreas de fosas y nichos, se enfatiza el recuerdo a lo inerte, en definitiva, a recordar aún más la muerte. Las conotaciones negativas adquiridas, que se desprende de la imagen que tenemos de los cementerios,<sup>6</sup> nos lleva a relacionar directamente estos entornos con una materialidad, geometrías y simbologías muy alejadas de la vida.

---

<sup>6</sup> En entrevistas personales realizadas por la autora en cementerios de la Región de Murcia entre 2017 y 2018, las personas mostraron su negatividad hacia la configuración y morfología de los mismos.

En otros países y culturas, en la que la configuración de los cementerios se ha desarrollado partiendo de otras bases arquitectónicas, el rechazo a estos lugares es menor; es más, se han convertido en entornos que fomentan su descubrimiento y recreo. Es el caso del cementerio de Estocolmo, de los arquitectos Gunnar Asplund y Sigurd Lewerentz, uno de los más visitados de Suecia, diseñado a través de un concurso internacional en 1915 en el que se planteó una gran naturaleza artificial, un cementerio-paisaje, un lugar de la memoria que recrea un viaje emocional de despedida hasta descansar para siempre en un bosque eterno. «Se purifica el alma», cuentan los vecinos orgullosos de este emplazamiento fúnebre que no lo parece.

Con el ánimo de preservar el patrimonio histórico-artístico o simplemente ponerlo en valor y recuperar el interés por estas organizaciones arquitectónicas funerarias, se está apostando también por llevar a cabo actividades como representaciones teatralizadas, conciertos de música clásica, visitas guiadas para conocer la historia y la memoria de sus moradores, e incluso, los que tienen mayor interés, se incluyen en las rutas de «turismo de cementerios». Pero, ¿cómo se acomete el rechazo producido por la propia estructura y materialidad de la arquitectura de los camposantos? Es en estos ámbitos donde más sensaciones dolorosas se pueden ocasionar por el desapego, la tristeza y negación ante la pérdida. Por ello, nos preguntamos: ¿Puede la arquitectura funeraria contribuir a aliviar o mejorar el recuerdo en esos momentos tan decisivos, ante el adiós a nuestras personas amadas?

#### 4. INFLUENCIA DE LA ARQUITECTURA EMOCIONAL EN LA ARQUITECTURA FUNERARIA

¿Cuáles son los parámetros que generan más rechazo en los cementerios? Según la percepción de los usuarios extraída de la citada muestra de al menos cuatrocientas personas, se agrupan *grosso modo* en tres grupos de conceptos arquitectónicos, que la mayoría de los casos se asociaban a un sentimiento negativo.

(1) Límites. ¿Cómo es la relación con el entorno donde se ubican los cementerios? ¿Existen muros o barreras perimetrales? Se trata de conocer si es preferible un cementerio abierto en el paisaje o si por lo contrario está amurallado, creando una ciudad independiente.

(2) Configuración arquitectónica general. ¿Cómo es la relación espacial entre las partes principales del cementerio? ¿Cómo se han ejecutado? Tiene que ver con la disposición de las avenidas, el acceso a las zonas de panteones monumentales, si existe vegetación vinculada a los monumentos funerarios y cómo están creadas las zonas de estancia o reflexión si existen, etc.

(3) Enterramientos. ¿Qué tipos contiene, materialidad, color, diseño, simbología, relación espacial entre ellos?

A partir de los recursos utilizados en las arquitecturas más relacionadas con lo sensorial, y sus posibles combinaciones, se pueden modificar ligeramente la estimulación sensitiva de los usuarios. Factores como el color, la iluminación, el uso del agua

o planos reflectantes y componentes de la naturaleza establecen características especiales en los ambientes que agudizan ciertos sentidos en el ser humano. Cada uno de estos elementos contiene detalles que, al apreciarlos de forma conjunta, crean percepciones que marcan la diferencia y nos hacen apreciar cada lugar de una manera única.

En futuras ampliaciones y/o construcción de nuevas instalaciones funerarias se deduce que esta condición de la arquitectura que conecta con las personas debería ser una de las premisas principales del proyecto, por ello se necesita realizar un estudio previo, en cada caso, para conocer mejor la población a la que va destinada ese emplazamiento.

A continuación, se exponen algunas ideas para el tratamiento de los cementerios existentes con acciones puntuales:

–Es difícil eliminar los muros perimetrales de los cementerios existentes, pero sí se puede intervenir en ellos, desvirtualizarlos, alterando su composición para mejorar la sensación de opresión que produce en las personas el hecho de estar encerrado. Incorporar elementos vegetales, por ejemplo, en zonas donde la climatología lo permita, colocar jardines verticales. Otra opción sería fabricar una especie de «muro vegetal modular» en sustitución de las lápidas de nichos. Esto variaría en gran medida la gestión con los familiares pero la barrera emocional mejoraría considerablemente.

–Un efecto de gran calado visual es el color, que tiene una gran influencia en nosotros, nos transmite pesadez o ligereza, inquietud o calma, amplía el espacio o lo empequeñece. En los cementerios el color predominante por regla general son los tonos grises, humo, oscuros y ocres. La introducción de color en elementos singulares, combinado con geometrías o en contraste con otros materiales, apoyados por la iluminación y materiales no tan habituales en estos entornos, los haría conectar mejor con nuestra mente, alejándonos de la imagen preconcebida que tenemos de los camposantos, preparándonos para una experiencia más relajada.

–El uso de otras técnicas como planos reflectores, a través de materiales con acabado de espejos en superficies verticales o láminas de agua como pequeños lagos, tiene la ventaja de «proyectar el paisaje en el interior», de desdibujar los límites, de ampliar el espacio, de hacerlo más ameno o delicado, o reflejarnos a nosotros mismos y que veamos vida, nuestra propia vida, captar el paisaje para suprimir esa barrera perceptiva de «cierre» al mundo y simbolizar a su vez la idea de acercar «el cielo a la tierra».

–Plantear nuevos diseños de enterramientos, por ejemplo con geometrías orgánicas que imiten a la naturaleza, para dar cobijo a urnas de cenizas, añadiendo como frutos de esa naturaleza artificial objetos con luz y color correspondiente a cada alma que descansa debajo, o incluso convertir los enterramientos en árboles con nuestras cenizas, creando zonas de bosque que además colabore con el medioambiente.

–Los cementerios por la noche, además de permanecer cerrados, suponen una barrera importante por su oscuridad, que los hace si cabe más siniestros. Esa sensación puede reducirse con estudios o proyectos de iluminación con un eficiente consumo energético, destacando además esos lugares de manera significativa, simbolizando la «luz» que continúa en nuestro recuerdo.

## 5. CONCLUSIONES

En la actualidad nos encontramos ante un momento de transformación social y esto a su vez se ve reflejado en la manera de despedirnos y recordarnos. El avance de la incineración como forma de enterramiento y la incertidumbre legal que supone la conservación de las cenizas está generando un importante debate. La Iglesia, ante esta disyuntiva, ha aceptado la cremación entre sus feligreses e incluso ha creado zonas en el interior de los propios templos para el depósito de urnas funerarias. Se precisa, por tanto, de un replanteamiento inminente en los cementerios existentes que motive la conservación del patrimonio histórico-artístico-cultural y, a su vez, dé cabida a las nuevas exigencias promovidas por la tendencia hacia la incineración y los cambios tecnológicos-sociales que se están produciendo.

Los grandes cementerios españoles parten en gran medida de la Real Cédula de Carlos III de 1787 y han sufrido, posteriormente a su construcción primigenia, ampliaciones a lo largo de los siglos XIX y XX para cubrir las necesidades de la población. Los «nichos en colmena» son un sistema constructivo funerario que surgió para alojar los cuerpos de los difuntos motivados por el encarecimiento del suelo de enterramiento y la falta de espacio en los camposantos; sin embargo, han supuesto un alejamiento «emocional» de las familias hacia estos lugares. Tener que optar por estas «estanterías perpetuas» para sus seres queridos, en lugar de las tumbas en fosa o panteones familiares, ha originado un sentimiento negativo hacia los mismos. Por otra parte, el auge de la cremación favorece la construcción de otro tipo de enterramientos para albergar las urnas de cenizas conocidos como «columbarios», ejecutados con características similares al de los nichos tradicionales, pero de menor dimensión. Estas edificaciones ocupan los recintos residuales de los cementerios, por lo que provocan un mayor distanciamiento sentimental con las familias de los difuntos, cuyas preferencias fluctúan entre conservar a sus allegados en sus propios hogares o en esparcir las cenizas libremente en entornos más naturales. Por ello, algunos cementerios de importantes ciudades españolas han habilitado áreas más parecidas a un jardín para dar respuesta a esta nueva demanda.

Los cementerios tipo bosque o parque, más habituales en otros países europeos, se vinculan con la idea de «vida después de la vida» y tienen mejor aceptación entre las generaciones jóvenes. Cementerios más abiertos, sin la apariencia de «espacio amurallado» que los separe de la ciudad de los vivos, serían el camino a tener en cuenta para el futuro de estas ciudades eternas. Crear lugares para el descanso, la contemplación, más naturales y, al mismo tiempo, recordar a los que ya no están aquí, puede ser una propuesta más motivadora para el futuro.

¿Pero qué ocurre con los cementerios decimonónicos ya existentes, que precisan conservación y puesta en valor de su historia para no caer en el olvido y seguir cumpliendo su función de dormitorio impecadero? Por medio de la «arquitectura emocional» se podrían adaptar estos entornos para conectar mejor con los visitantes que acuden a ellos a recordar a sus seres queridos y, asimismo, incentivar su importancia y evitar su futuro abandono. Conceptos como el color, la luz, la materialidad, las tex-

turas, la introducción de naturaleza, el uso de agua o planos reflectores y una adecuada combinación en cada caso permitirían alcanzar mayor empatía con la parte sensible del ser humano, buscando el bienestar tanto físico como mental a través del propio entorno. Para ello, sería conveniente realizar un estudio previo de los moradores enterrados en cada necrópolis, con el fin de permitir su contextualización, y que tanto los cementerios existentes como sus ampliaciones o las nuevas instalaciones asociadas al sector funerario evolucionen conjuntamente y en armonía sensorial.

El incremento de la cremación sobre la inhumación, prevista a corto-medio plazo sobre todo en las grandes ciudades, supone incluso una modificación en los ritos funerarios. Los inmuebles donde se llevan a cabo estas prácticas mortuorias como tanatorios y velatorios deben adaptarse también a esta inminente necesidad, no tanto en cantidad espacial como en cualidad, con el fin de que contribuyan a vivir estas experiencias, en uno de los momentos más significativos de nuestra vida, de una manera más satisfactoria. Investigaciones actuales sobre la Neuroarquitectura están abriendo un camino para que, a la hora de proyectar los edificios, arquitectos y diseñadores tengan en cuenta el comportamiento de las personas en ellos y cómo el conjunto de todos los elementos afectan a la mente humana. Por supuesto, los espacios funerarios, que son uno de los entornos donde más dolor se produce, deben ser un objetivo prioritario de actuación a partir de estos conceptos que parten de la Arquitectura emocional y de la Neuroarquitectura.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arquitectura emocional. Museo Experimental El Eco.* México D.F.: UNAM, 2012.
- Attoe, W. (1993). *La arquitectura de Ricardo Legorreta.* México D.F.: Noriega.
- González Gortázar, F. (1994). *La arquitectura mexicana del siglo XX.* Ciudad de México: Dirección general de Publicaciones CNCA.
- Kandinsky, W. (1997). *De lo espiritual en el arte.* Ciudad de México: Coyoacán.
- Lamúa Olivar, C. (2015). *Intervenciones artísticas en el territorio: lugares anómalos generados por la pulsión de lo emocional.* Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral.
- Le Corbusier (1923). *Vers une architecture.* Paris: Les éditions G. Crès et Cie.
- Le Corbusier (1959). *Mensaje a los Estudiantes de Arquitectura.* Buenos Aires: Ediciones infinito.
- Mitchell, W. J. T. (2009). *Teoría de la imagen. Ensayos sobre representación verbal y visual.* Madrid: Akal.
- Moreno Atance, A.M (2005). *Cementerios murcianos: Arte y Arquitectura.* Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral.
- Muñoz Mora, M. J. (2017). *La muerte, su casa y su ciudad. El desvanecimiento de las ciudades silentes de Cartagena.* Universidad de Alicante, Tesis doctoral.
- Museo Rufino Tamayo (1985). *Luis Barragán: Ensayos y apuntes para un bosquejo crítico.* México D.F.

- Pallasmaa, J. (2010). *Los ojos de la piel: la arquitectura y los sentidos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Pehnt, W. (1975). *La arquitectura expresionista*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Rodríguez Prampolini, I. (2016). *La crítica de arte en el siglo XX*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas .
- Santoja Cardona, J. L. (1998-1999). La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha de la mortalidad en el Antiguo Régimen. *Revista de Historia Moderna*, 17, 33-44.
- Villanueva-Meyer, C. (2010). La arquitectura emocional. *Galenus*, 20, 82.
- Zumthor, P. (2004). *Pensar la arquitectura*. Barcelona. Gustavo Gili.

# 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](mailto:juanfrancisco.jordan@murciaeduca.es).

\*\* Email: [aurorajordan@regmurcia.com](mailto:aurorajordan@regmurcia.com).

## 1. INTRODUCCIÓN

Desde el mundo de los Neandertales,<sup>1</sup> al menos, han existido necrópolis y ritos funerarios.<sup>2</sup> 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 Ferrasie 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 medieval<sup>3</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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. Rusell, 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<sup>o</sup> 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.

<sup>2</sup> 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<sup>o</sup> 92, 89-112.

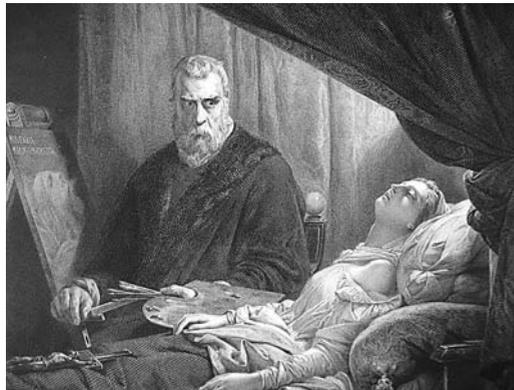
<sup>3</sup> Por orden cronológico una breve selección: Cohen, K. (1973). *Metamorphosis of a death symbol: the transit tomb in the late Middle Ages and the Renaissance*. University of California Press. Andrio González, J. (1987). Formas de enterramiento medievales en los valles del Duero y del Ebro. 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),<sup>4</sup> fechada hacia finales del siglo VI. O, de la misma guisa, en el coetáneo mundo merovingio francés y luego en el carolingio.<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup> 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>>.



<sup>4</sup> Abad Casal, L.; Sanz Gamo, 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.

<sup>5</sup> 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<sup>e</sup> 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<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s.). *Cahiers d'Histoire*, 29 (2), 119-136.

<sup>6</sup> 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,<sup>7</sup> presentaban un origen milenario en las imágenes de los antepasados del mundo romano, las *imagines maiorum*,<sup>8</sup> 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 moderna<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Es cierto también que la expansión urbana, fruto de las revoluciones industriales, y el crecimiento demográfico vin-

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

<sup>8</sup> 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 sitialos 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.

<sup>9</sup> 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 reformes funéraires de l'Europe occidentale XVIIIe-XIXe siècle*. Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence.

<sup>10</sup> 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 III<sup>11</sup> 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 cuarto de legua de dicho Real Sitio un Cementerio para todos los que allí muriesen. ¡Qué acertado sería que esta favorable provi-  
dencia se extendiese a los demás pueblos de la Nación!».<sup>12</sup>

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. Sagar 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<sup>a</sup> (2005). *Cementerios murcianos: arte y arquitectura*. Madrid: Universidad Complutense.

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

<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> 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<sup>a</sup> (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. Charparro 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<sup>a</sup> 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.

<sup>14</sup> 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*<sup>15</sup> 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 esta 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.<sup>16</sup>

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,<sup>17</sup> por lo que esta aportación sirve de complemento a lo que allí expusimos y cuyos ámbitos no vamos a reiterar o recordar.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> 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*.

<sup>16</sup> 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.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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 BAUTIZADOS<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

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

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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 niños sin bautismo quedaran errantes para siempre o condenadas sin remisión en un espacio de nadie, sin contemplar a Dios.<sup>21</sup>

Las informantes consultadas por nosotros en las aldeas de Yeste y Nerpio 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,<sup>22</sup> 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 Riu<sup>23</sup> o como desvelan ciertos relatos medievales comentados por Irene González.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> 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).

<sup>22</sup> 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>>. Llaboré Fábregas, M<sup>ª</sup> et alii (2016). *Guía de acompañamiento al duelo perinatal*. Departament de Salut, Generalitat de Catalunya.

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> 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 Vallan-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.<sup>25</sup> 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 Romo<sup>26</sup> 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.

---

<sup>25</sup> 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).

<sup>26</sup> 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,<sup>27</sup> 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.

---

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> Isabelle Séguy<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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 manifiestas 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,

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> 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](http://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,<sup>31</sup> en una suerte de rito iniciático y curativo.

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

---

<sup>30</sup> 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, XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> 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<sup>o</sup> 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 ritoro 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<sup>e</sup> 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.

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

<sup>32</sup> 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<sup>e</sup> 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,<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup>

### 2.1.3. *Allá por las islas británicas*

El mundo de las islas británicas, igualmente, manifestó esa creencia en una resurrección temporal de los niñitos 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.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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 rituels 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.

<sup>35</sup> 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,<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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,<sup>38</sup> quienes veían comprometidos sus derechos a ser sepultados en un espacio consagrado.

---

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> Flores De La Flor, M<sup>a</sup> 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.

<sup>38</sup> Vivas, M. (2014). Les lieux d'exécution comme espaces d'inhumation. Traitement et devenir du cadavre des criminels (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles). *Revue Historique*, 317 (2), n<sup>o</sup> 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 sopete<sup>39</sup> 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, acarrearía 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.<sup>40</sup> 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

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

<sup>40</sup> 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...<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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.

---

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> 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. Comunió y excomunió 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»,<sup>43</sup> 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,<sup>44</sup> 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,<sup>45</sup> 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)»;<sup>46</sup> añadía además que no les sería posible «ser liberadas del suplicio de la muerte eterna».<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> 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.

<sup>44</sup> 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».

<sup>45</sup> *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».

<sup>46</sup> *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.

<sup>47</sup> *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». <sup>48</sup> 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», <sup>49</sup> porque «sin el bautismo no pueden entrar en el reino de los cielos que es la vida eterna». <sup>50</sup>

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. <sup>51</sup>

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». <sup>52</sup> 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». <sup>53</sup>

---

<sup>48</sup> 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.

<sup>49</sup> DH 223.

<sup>50</sup> 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».

<sup>51</sup> *Moralia* 9, 21.

<sup>52</sup> *Orat* 40, 23 (PL 36, 398).

<sup>53</sup> *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 Atanasio<sup>54</sup> y Anastasio del Sinaí,<sup>55</sup> 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 benévolo<sup>56</sup> 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 (*caerentia 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.<sup>57</sup> 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».<sup>58</sup> Por ello, si dichos niños se libraban de las penas del fuego, solo conservaban una felicidad natural, casi beatífica.<sup>59</sup> Se estaba ya en el umbral del limbo,<sup>60</sup> del *lim-*

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

<sup>55</sup> *Cuestiones et respuestas*, q. 81 (PG 89, 709 C).

<sup>56</sup> 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.

<sup>57</sup> *II Sent., dist. 33.a.3.q.2.*

<sup>58</sup> *IV Sent., dist. 4 a.9.*

<sup>59</sup> 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.*

<sup>60</sup> 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<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*. París: Aubier, 205-218. Carpin, A (2006). *Il limbo nella teologia medievale*. Bologna: 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,<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> 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 Gustav Doré para la Divina Comedia de Dante, 1857.

<sup>61</sup> Kenny, A. (ed.). (1986). *Wycliff in his times*. Oxford.

<sup>62</sup> 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 domésticos<sup>63</sup> 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

---

<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup> 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,<sup>65</sup> 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

<sup>64</sup> 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.

<sup>65</sup> 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».<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> 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 júbilo<sup>67</sup> 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),<sup>68</sup> 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, Arguellite 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

---

<sup>67</sup> 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 preludeo 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).<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup>

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).<sup>71</sup> 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;<sup>72</sup> su protagonismo es prácticamente nulo, ya que solo asiste y mira como testigo, sin rezar

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

<sup>69</sup> 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.

<sup>70</sup> 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.

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

<sup>72</sup> 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.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> 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 artísticas<sup>74</sup> 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

---

<sup>74</sup> 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 sonrío 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».<sup>75</sup>

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».<sup>76</sup> Burcardo pensa-

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

<sup>76</sup> *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 perdido 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.<sup>77</sup>

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,<sup>78</sup> sino que se expresaron también en el lejano Sacro Imperio Romano Germánico.<sup>79</sup>

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»<sup>80</sup>.

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.

<sup>77</sup> *De ecclesiasticis disciplinis* I, 382 (PL 132, 266).

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

<sup>79</sup> 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.

<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup> 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),<sup>82</sup> 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

<sup>81</sup> 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.

<sup>82</sup> 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.<sup>84</sup>

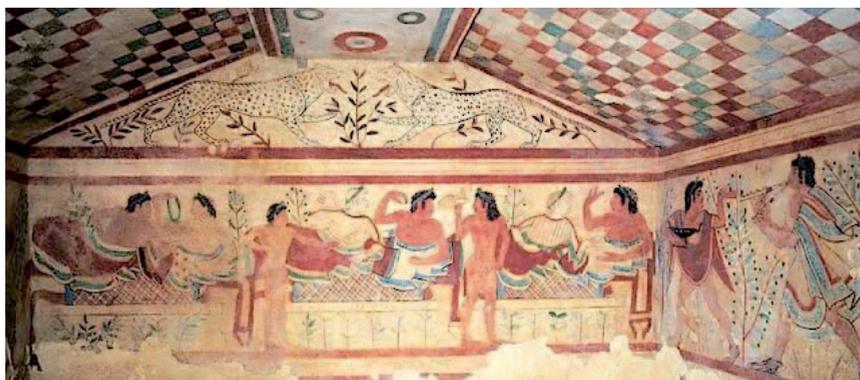
que disfrutaban de la amable existencia con los amigos en su casa. También el difunto puede aparecer reclinado o incluso en actitud durmiente, aludiendo a esa ambigüedad entre el sueño del descanso temporal y la oclusión definitiva de la muerte.

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, enamoradoamente. Y ambos personajes visten con elegancia y adornan sus cabezas con vistosas trenzas.<sup>83</sup> 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,

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

<sup>84</sup> 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.<sup>85</sup> 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,<sup>86</sup> 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-

<sup>85</sup> 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.

<sup>86</sup> Borrás Llop, J. M<sup>º</sup>. (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.<sup>87</sup> 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.

<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup> 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, multidioma 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-

---

<sup>88</sup> 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.<sup>89</sup>

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.

---

<sup>89</sup> Chaparro Contreras, C. (2017). Angelitos del cielo. Muerte, ritual funerario y fotografía en La Mancha (1870-1931). En *1 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,<sup>90</sup> 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>>.



<sup>90</sup> 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 témpano 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 Nerpío 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.<sup>91</sup> 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 añade 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.<sup>92</sup> 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 conmisericordiosa), 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».

<sup>91</sup> 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.

<sup>92</sup> 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/](http://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/](http://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.<sup>93</sup>

La actuación eutanásica de las acabadoras<sup>94</sup> sardas es un tema trágico que afectó a los ancianos en esa isla del mediterráneo occidental. Interventían 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

<sup>93</sup> 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.

<sup>94</sup> 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*, Perflugas: 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.<sup>95</sup> 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.<sup>96</sup>

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

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-

<sup>95</sup> Torres Fontes, J. (1973). El saluador. 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».

<sup>96</sup> 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.

<sup>97</sup> 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.

<sup>98</sup> 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 Nerpío (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,<sup>99</sup> 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.

---

<sup>99</sup> 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». <sup>100</sup> 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». <sup>101</sup>

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». <sup>102</sup>

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». <sup>103</sup>

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

<sup>101</sup> *Poema de Fernán González*. Madrid: Castalia, 1967, vv. 340 ss.

<sup>102</sup> 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.

<sup>103</sup> 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 des poblado».<sup>104</sup>

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 Frean: haber recibido los óleos de muerto en vez del agua del bautismo.<sup>105</sup> 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 Tolosana<sup>106</sup> y María del Mar

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

<sup>105</sup> 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.

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

Llinares.<sup>107</sup> 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 arrojarse 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

---

<sup>107</sup> 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 roncos»; 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.<sup>108</sup>

## 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 semejanzas, 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,

<sup>108</sup> Jordán Montés, J. F. y De la Peña Asencio, 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» adquirían 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.<sup>109</sup>

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».<sup>110</sup>

El asunto ha sido tratado también por otros investigadores en Galicia, como Fraguas,<sup>111</sup> 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 Galicia<sup>112</sup> 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.<sup>113</sup> Eran aquellos cruceros jalones de confluencia que rememoraban en los vivos la existencia de las ánimas y de los difun-

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

<sup>110</sup> 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.

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

<sup>112</sup> 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.

<sup>113</sup> Fernández De La Cigaña, 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,<sup>114</sup> 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 salutar 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

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

1719.<sup>115</sup> 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.<sup>116</sup>

En efecto, Fernando Alonso Romero,<sup>117</sup> José Fuentes,<sup>118</sup> con mucho detalle fruto de su trabajo de campo personal, y luego Milagros Torrado y Fernando Alonso<sup>119</sup> 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

<sup>115</sup> 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.

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

<sup>117</sup> 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.

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

<sup>119</sup> 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.<sup>120</sup> 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 ánima 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.

---

<sup>120</sup> 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.<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup>

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.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> 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).

<sup>122</sup> Fraguas y Fraguas, A. (1999). *La Galicia insólita...* 62.

<sup>123</sup> *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 aojar 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.<sup>124</sup> 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.<sup>125</sup> 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 urbanos<sup>126</sup> o sencillos campesinos, siempre añorados por las familias.<sup>127</sup>

<sup>124</sup> 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.

<sup>125</sup> 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.

<sup>126</sup> 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.

<sup>127</sup> 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.<sup>128</sup> 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.<sup>129</sup> 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 turriforme 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.

<sup>128</sup> Por ejemplo: Becker, A. (1988). *Les monuments aux morts, mémoires de la Grande Guerre*. París: Errance. Salazar Fernández, R. M<sup>º</sup>. (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.

<sup>129</sup> 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 quitame-riendas 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 taumaturgico 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; plañideras; 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.



# SACRALIDAD Y SINGULARIDAD DE LOS ESPACIOS DE ENTERRAMIENTO EN TOTANA (MURCIA) A PARTIR DEL SIGLO XVI. EL CEMENTERIO MUNICIPAL DE NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN

## SACRALITY AND UNIQUENESS OF THE BURIAL SPACES IN TOTANA (MURCIA) FROM THE 16<sup>TH</sup> CENTURY. THE MUNICIPAL CEMETERY OF NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN

Juan Cánovas Mulero \*

Recibido: 16/01/2019 • Aceptado: 01/09/2019  
Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu/358821>

### Resumen

En este trabajo estudiamos el cambio de ubicación de los distintos cementerios de Totana en el siglo XIX. Hasta 1811 estos espacios se situaron en templos y ermitas. Las epidemias de principios del siglo XIX obligaron a materializar las disposiciones que Carlos III había publicado en el siglo XVIII y que decretaban alejar los enterramientos de los núcleos urbanos. Fue así como las autoridades locales iniciaron la construcción de un primer cementerio en la población en 1812. Este ámbito estuvo en uso hasta que en 1885 se edificó el cementerio actual, el de Nuestra Señora del Carmen, más alejado de la población y siguiendo un modelo estético e higienista establecido por el arquitecto diocesano Justo Millán Espinosa.

### Palabras Clave

Cementerio, Justo Millán Espinosa, diócesis de Cartagena, historicismo, panteón, Totana.

### Abstract

In this work we study the change of location of the different cemeteries of Totana in the 19th century. Until 1811 these spaces were located in temples and hermitages. The epidemics of the early nineteenth century forced to carry out the provisions that Carlos III had published in the eighteenth century which decreed the removal of burials from urban centres. This is how local authorities began the construction of a first cemetery in the population in 1812. This place was in use until 1885 when the current cemetery of «Nuestra Señora del Carmen» was built. This cemetery is further away from the population and follows an aesthetic and hygienist model established by the diocesan architect Justo Millán Espinosa.

### Key words

Cemetery, Justo Millán Espinosa, Diocese of Cartagena, historicism, pantheon, Totana.

---

\* Academia Alfonso X el Sabio. Email: [jcanovasmulero@hotmail.com](mailto:jcanovasmulero@hotmail.com).

## 1. INTRODUCCIÓN

La tradición funeraria de Totana, la ubicación y configuración de sus espacios de enterramiento, aparece vinculada durante siglos a edificaciones religiosas (templos y ermitas). Fue en los primeros años del siglo XIX cuando se quebrantó ese sentido de arraigo y seguridad, trasladando las inhumaciones fuera de los lugares sagrados. Forzados por la rigurosidad de las epidemias, las autoridades locales se vieron obligadas a buscar otros espacios en los que depositar los cadáveres, alejados del entorno urbano, a fin de mitigar los riesgos de las emanaciones que acompañan a la descomposición de los cuerpos. En esa nueva inquietud y al impulso de ideas higienistas surgió en 1885 el actual cementerio de Nuestra Señora del Carmen, un recinto forjado en unas comedidas líneas románticas y en el que, además, se pone de manifiesto la relevancia socioeconómica de los sepultados.

## 2. TOTANA, UN ÁMBITO URBANO EN EVOLUCIÓN A PARTIR DE 1492

Surge Totana como entidad poblacional a partir de la estabilidad que acompaña a la paz de Granada de 1492, con la desaparición de la inseguridad provocada por las incursiones musulmanas que, desde Granada y Almería, se adentraban en esta tierra, situada en el valle del Guadalentín, en una zona abierta, de fácil acceso y comunicación entre Levante y Andalucía. Con la estabilidad propiciada por esta nueva realidad, la población que durante la Edad Media se había refugiado entre los muros de la fortaleza de Aledo, al resguardo de su solidez, abandonaba el murallón para avanzar en los procesos de asentamiento, roturación y puesta en producción del fértil valle, al calor del referente del que hasta entonces había sido «arrabal de Aledo».

Esas primeras iniciativas se ocuparon no sólo de levantar construcciones en las que acoger a la población sino también de materializar enclaves religiosos en donde celebrar los actos litúrgicos y sacramentales, a la vez que de proveer espacio para dar sepultura a los vecinos que fallecían, al amparo de los referentes de fe y salvación con que se encumbraban templos y ermitas. En julio de 1526, las autoridades religiosas mandaban que «en la iglesia del dicho lugar de Totana tenga el cura de la villa de Aledo en el sagrario de ella, Santísimo Sacramento en un cofre de marfil dentro del cual está un arca de marfil donde esté el Santísimo Sacramento puesto sobre su hijuela de corporales decentemente... e, así mismo, mandaron al dicho cura tenga crisma y óleo de los enfermos e pila en la dicha iglesia».<sup>1</sup>

Impulsados por este aliento, Totana levantaba entre 1549 y 1567 su principal templo, dedicado a honrar al apóstol Santiago, una obra de amplitud, solidez y consistencia, acorde con la esperanza y los anhelos que avivaban una etapa abierta al futuro, con proyección y perspectivas. Además, apoyó aquella apuesta en el deseo de proporcionar a los vecinos lugar sagrado de enterramiento, cerca de alta-

<sup>1</sup> Archivo General Región de Murcia. Microfilm. Legajo 1082C, 13-VII-1536, fol. 596.



Imagen 1. El templo parroquial de Santiago en una imagen anterior a 1936. Este espacio sagrado fue lugar principal de enterramiento para los vecinos de Totana entre 1567 y 1812.

res y capillas, como también al amparo de concretas imágenes de devoción y próximos a los espacios de la celebración eucarística.<sup>2</sup> Esta concepción mediadora del templo favoreció que fuese el de Santiago el ámbito preferido por los totaneros para depositar a sus difuntos, en el deseo de mandar el «cuerpo a la tierra de la que fue formado», en espera de la resurrección del último día. Con esa motivación, desde su construcción en el siglo XVI hasta los primeros años del XIX, este templo sirvió de sepulcro para multitud de vecinos, pero también para otros que, por diversas razones, fallecieron en su término. Este arraigo fue fundamento motivador para impulsar su construcción, a la vez que generó significativos recursos.



Imagen 2. En el entorno de la actual capilla de la Milagrosa, anteriormente hospital y capilla de Nuestra Señora de la Concepción, se enterraron pobres e indigentes, transeúntes y peregrinos.

---

<sup>2</sup> Años antes de que la obra estuviese concluida ya se recoge en los testamentos la voluntad de ser sepultados en este espacio sagrado. «Mi cuerpo sea enterrado en la iglesia nueva de esta villa». Testamento de Catalina Franco, mujer de Bartolomé de Cayuela. Otorgado en 1561. Archivo Municipal de Totana. Legajo 2314.

Por otra parte, aunque con menor demanda, algunos moradores optaron por mandar su cuerpo al reposo eterno al convento de San Buenaventura, bajo la oración de la congregación de franciscanos alcantarinos. Pero, además, aquellos otros que contaban con escasos recursos económicos (pobres de solemnidad, transeúntes, vagabundos...), gracias a la caridad pública, fueron sepultados en las inmediaciones del antiguo Hospital de la villa.

### 3. ESPACIOS DE ENTERRAMIENTO EN LA VILLA DE TOTANA ANTERIORES A LA CONSTRUCCIÓN DEL CEMENTERIO MUNICIPAL EN 1885

La convicción de que ser sepultado en lugar sagrado allanaba el camino de la salvación, acrecentado cuando el reposo se producía en la proximidad a «altares privilegiados o mayores», generó el ferviente deseo de adquirir sepulcros en lugares preeminentes, una práctica de arraigo durante siglos. Por ello cuando, en la década de 1780, el rey Carlos III decretó la construcción de camposantos fuera de las iglesias, alejados de los núcleos de población, medida higienista orientada a frenar los avances de enfermedades y epidemias, eliminando «el repugnante espectáculo de los enterramientos y la fetidez de las emanaciones de los cadáveres», fue preciso esperar a que la medida calara en el sentir de las gentes.

En Totana estas disposiciones alcanzaron validez ante la evidencia de la realidad cuando en el otoño de 1804 sufría los azotes de la fiebre amarilla. La infección causó importantes estragos, hasta el punto de ver incrementarse en un 50% el número de fallecidos con respecto a periodos sin contagios.



Imagen 3. En torno a la ermita de san José se fraguó un proyecto en 1806 para ubicar camposanto, una propuesta que no llegó a materializarse.

En abril de ese mismo año el monarca instaba a formar «cementeros fuera de poblado para evitar las enfermedades, y todo motivo de corrupción a los pueblos». <sup>3</sup> Alentado por los reales decretos y la evidencia de la realidad, en 1805 el ayuntamiento de Totana presentó una propuesta encaminada a conseguir la localización de un entorno adecuado para esta práctica. El reto, que en ese tiempo no encontraba acogida, al año siguiente, impulsado por el administrador de la Encomienda, se concretó en la elaboración de «un plano del sitio y obra que debe ocupar y formarse el camposanto para sepultura de cadáveres, colocado en la inmediación de la ermita de San José», <sup>4</sup> partiendo para ello de un diseño elaborado por el arquitecto e ingeniero militar, Juan Cayetano Morata.

Este proyecto, presupuestado en 19.896 reales, se estructuraba, según ha señalado Moreno Atance (2000, 198), en torno a un «lenguaje clasicista» y en similar configuración que el que se esbozaba «para Cieza en 1805», una edificación «sin excesivos alardes pero trabajada con dignidad, como marcaban las ordenanzas. Se trataba de una obra planificada con deseos de modernización». Una vez más y, a pesar de contar con la buena acogida del Concejo, el compromiso económico de la fábrica de Santiago y de la propia Encomienda, e incluso planificada la participación del vecindario que debería de contribuir con «la cantidad de ocho mil reales que por su tercera parte le corresponde», el proyecto no se llevó a cabo. El historiador local Munuera y Abadía argumenta que la razón de este rechazo se fundamentaba en que la ubicación elegida para fijar el nuevo camposanto no reunía las condiciones apropiadas, pues estaba muy próximo a la población y en invierno son muy frecuentes los vientos del Oeste, a cuya orientación está situada la ermita de san José y estos podrían infectar a los vecinos. De igual modo, es muy probable que a esa imposibilidad contribuyese la negativa coyuntura económica del momento.

Sin embargo, la gravedad de los brotes epidémicos que castigaron a la población entre 1811 y 1812 forzaron a localizar espacios fuera del recinto parroquial y alejados del núcleo urbano para practicar los enterramientos. Así, las primeras necrópolis, apartadas ya del casco urbano, se construyeron, inicialmente, en el conocido como *Bancal de los Muertos*, en el entorno de Las Piezas Viejas; un área rural, en la ruta de salida hacia Lorca, cerca de donde se situó *La Cuarentena*, recinto destinado a acoger a los que llegaban a Totana en periodos de epidemias a fin de que guardasen los días de aislamiento prescriptivo antes de poder introducirse en la localidad, asegurándose de que no sufrían ningún tipo de enfermedad infecto-contagiosa. Asimismo, fue también utilizado como camposanto un ámbito mucho más próximo al centro poblacional, como fue el entorno de la ermita de los Santos Médicos. Paralelamente a estas actuaciones, el Ayuntamiento determinó fijar los enterramientos, construyendo el

<sup>3</sup> Archivo Municipal de Totana (AMT). Actas Capitulares (A.C.). Legajo 28, 14-VI-1804.

<sup>4</sup> AMT. A.C. Legajo 28, 13-VI-1806.



Imagen 4. El militar totanero, coronel de ingenieros, Andrés Cayuela Cánovas diseñó a finales de la década de 1870 un proyecto para la construcción del cementerio municipal que no llegó a materializarse.



Imagen 5. Antonio Camacho Mora, médico totanero y alcalde de la localidad en 1882, bajo cuyo mandato se encargó el proyecto del cementerio a Justo Millán.

cementerio de Las Ramblicas,<sup>5</sup> que se bendecía en noviembre de 1812 y que estuvo en uso hasta que en 1885 se procedía a la apertura del actual de Nuestra Señora del Carmen.

#### 4. EL CEMENTERIO MUNICIPAL DE NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN. UN PROYECTO DE JUSTO MILLÁN ESPINOSA EN LA DÉCADA DE 1880

##### 4.1. Configuración de un diseño de tendencias historicistas

La expansión del núcleo urbano, con la construcción de viviendas hasta las inmediaciones del cementerio de Las Ramblicas, hizo poco recomendable, para mediados del siglo XIX, seguir utilizando aquel espacio sepulcral, ya que constituía «un foco pestífero y una amenaza constante a la salud pública». Por esta razón, la Junta Municipal de Sanidad elaboró en 1867 un clarificador informe señalando el «permanente foco de insalubridad y pestilencia» que suponía el lugar y los riesgos de

<sup>5</sup> AMT. Legajo 875. Obras públicas. Expedientes de Obras, 20-XII-1874. En esta fecha Estebanía Perea y Arnao, como heredera de los propietarios del terreno donde se ubicó el cementerio y que según escrito razonado fue enajenado a sus antepasados en 1811, reclamaba a la institución municipal el pago del mismo, así como los réditos correspondientes.



Imagen 6. Centro Social Cultural La Cárcel, anteriormente Cárcel del Partido Judicial. Obra levantada según diseño de Justo Millán Espinosa. Entre los siglos XVI y XIX este entorno fue espacio de sepultura en periodos de epidemias.



Imagen 7. El arquitecto Justo Millán en una imagen de madurez.

las emanaciones provenientes de él.<sup>6</sup> Ante esta realidad y amparado en la Real Orden de 8 de febrero de 1872 que concedía atribuciones a las autoridades municipales para «adquirir por expropiación forzosa, terrenos con que ensanchar o hacer nuevos cementerios», el Ayuntamiento se planteó la necesidad de localizar un espacio en donde construir un nuevo camposanto, «capaz, ventilado y de buenas condiciones de que carece en absoluto el que hoy existe», procediéndose en 1876 a «la adquisición de un plano, formación de presupuesto de coste de sus obras».<sup>7</sup>

Esta iniciativa, que no llegó a puerto, tuvo su continuidad en 1878, siendo alcalde Mariano Garríguez Navarro. En ese tiempo, la Junta de Sanidad, tras reconocer diferentes zonas, adquirió un terreno situado al Este de la localidad, en el emplazamiento conocido como La Costera.<sup>8</sup> En este paraje se adquirirían para ese fin 13.452 m<sup>2</sup>, financiados con los recursos de la negociación de las inscripciones de Bienes de Propios originadas por las desamortizaciones. Adquirido el terreno, el Ayuntamiento procedió a encargar un primer proyecto al coronel de Ingenieros Andrés Cayuela Cánovas y, posteriormente, a un maestro de obras de Alhama. A pesar de haber pagado planos y diseño no fue posible llevar a término ninguna de dichas propuestas.

Tras estos primeros intentos, con la clara idea de plantear una construcción funeraria acorde con las necesidades de la población y con la conciencia higienista de

<sup>6</sup> AMT. Legajo 672. Sanidad, Inspección y Servicios Sanitarios, 15-VI-1867. «Por su situación topográfica, enclavado en una cañada u hondonada, combatido por los vientos que reinan casi constantemente en esta localidad y hasta por el poco aseo de que es objeto, sin duda porque su extensión no permite otra cosa, hacen de este local un foco permanente de insalubridad y pestilencia. Las emanaciones de dicho cementerio están constantemente sobre toda la zona de la villa, correspondiente a todos los vientos de Levante».

<sup>7</sup> AMT. Legajo 152. Secretaría. Certificaciones.

<sup>8</sup> AMT. Legajo 665. Sanidad. Actas de la Junta Local de Sanidad, 20-VIII-1878.

la época, en abril de 1882 se confiaba un nuevo proyecto al arquitecto diocesano Justo Millán Espinosa. Impulsando esa aspiración se encontraba el alcalde de la localidad, el médico Antonio Camacho Mora que, desde su posición de hombre de ciencia, reconocía la importancia de un espacio con adecuadas condiciones que evitase la proliferación de infecciones.

Justo Millán diseñó una estructura rectangular y amurallada para el cementerio municipal de Totana, un espacio dividido en tramos, en el que el primero de ellos se planifica en torno a la capilla y, alrededor de ella, la zona de panteones, alineados, además, en la calle principal y adyacentes, como también junto a las tapias. La construcción de estas edificaciones se dejaba a criterio de los adquirentes, con el único mandamiento de que los cadáveres quedasen debajo de tierra. A espaldas de la capilla se concentraban las sepulturas de suelo. En cada uno de los extremos aparece un osario, espacio popularmente conocido como huesera, en el que acoger los restos de los sepultados en fosas temporales. Un segundo tramo, en la parte final del plano, en el que los laterales se destinaban a osario, acogía los enterramientos provisionales. Este tramo, denominado fosa general, era un espacio de «zanjas paralelas».<sup>9</sup> El centralismo de la capilla no sólo ayudaría a resaltar el sentido armónico de la edificación sino que contribuiría a irradiar de sacralidad al recinto, proclamando con un testimonio de esta significación la esperanza en la resurrección que alienta el mensaje evangélico. De este modo, los cuerpos sepultados en él, aguardaban bajo ese amparo el encuentro con Cristo, pues tal y como escribe san Pablo, «si hemos llegado a ser una misma cosa con él, por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección parecida» (Rm 6,5).

Aunque Millán Espinosa elabora un trabajo en el que lo pragmático tiene un importante protagonismo, en tanto que debía de dar respuesta a la necesidad concreta de enterrar a los fallecidos en adecuadas condiciones, lo reviste y enriquece en un esquema en el que lo ornamental ayudase a desdramatizar el desgarramiento que acompaña a la muerte. Para ello recurre a un lenguaje historicista, envuelto en un halo de sugerente belleza, con un predominio de lo melancólico, a fin de ofrecer una visión menos trágica de la muerte, planteando el lugar como un «poético descanso para el cuerpo lacerado, y una dulce esperanza para el alma ardiente».<sup>10</sup> En él, paseos, estructuras arquitectónicas, rejas, arbolado, sepulturas... —escribe el arquitecto— manifestasen «no lo que la muerte tiene de repugnante sino lo que el reposo eterno de los muertos encierra de sagrado y melancólico».

<sup>9</sup> AMT. Legajo 875. Obras Públicas. Expedientes de Obras, sin fechar.

<sup>10</sup> AMT. Legajo 875. Obras Públicas. Expedientes de Obras, 8-VII-1882. Justo Millán planteaba el proyecto en estos términos: «lo capital es disponer de tumbas, rejas, panteones, paseos, sepulturas, árboles, etc. de tal modo y en tales condiciones que manifiesten al ánimo, no lo que la muerte tiene de repugnante sino lo que el reposo eterno de los muertos encierra de sagrado y melancólico, a fin de que estas perspectivas lleguen al alma fatigada de la lucha y contrariedades de la vida, con la seguridad de tener después de la muerte un poético descanso para el cuerpo lacerado, y una dulce esperanza para el alma ardiente que contiene el impalpable y también imperecedero fuego del pensamiento».

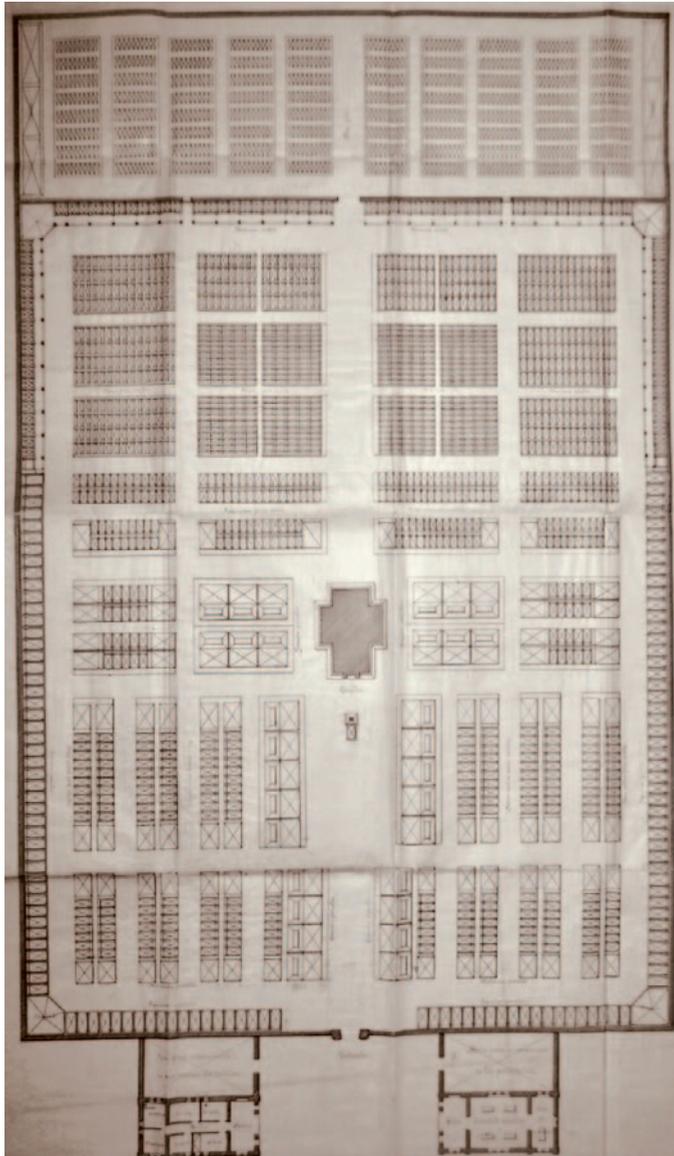


Imagen 8. Plano del cementerio municipal Nuestra Señora del Carmen de Totana diseñado por Justo Millán.



Imagen 9. Propuesta del alzado de la fachada diseñada en 1882 por Justo Millán Espinosa para el acceso al cementerio Municipal de Totana.

Se trata de una propuesta de líneas clásicas en cuanto a su inspiración, tomando como referencia el arco de triunfo. En su configuración se aprecia una cierta inclinación hacia el movimiento, rompiendo una serenidad academicista. Frente a planteamientos más simétricos, aquí se ofrece un predominio de la imaginación, del sentimiento, lo que le confiere a la obra una cierta vivacidad. En los pilares que enmarcan la puerta de hierro forjado, las letras Alfa y Omega, Principio y Fin en Cristo, recuerdan su significación redentora y salvadora, como también las Tablas de la Ley y la Biblia, en donde reposa la verdad de la Palabra. Cada uno de estos elementos está encuadrado en lauras encintadas, enmarcadas, cada una de ellas, por pequeñas columnillas adosadas. El entablamento se remata por una serie de originales denticulos que guardan una cierta sintonía con la decoración que, imitando a colgaduras, recorre la parte superior del arco de herradura que acoge la apertura de entrada al recinto. En los pilares, antorchas invertidas, nos recuerdan que ha concluido el tiempo de la vida.

Lamentablemente no fue posible llevar a cabo la proposición de Justo Millán, ejecutándose una edificación mucho más austera y sencilla.



Imagen 10. Propuesta de alzado de Justo Millán para la capilla del cementerio Municipal.

El protagonismo de la cúpula confiere a esta obra un cierto aire historicista en línea con las tendencias en las que navegan los trabajos de Millán Espinosa. La fachada principal se levanta sobre basamento de piedra del que emerge un muro que imita hiladas de sillería. La uniformidad del conjunto se rompe con el perfil de la cornisa que se adelanta en la zona de la puerta de acceso. A lo largo de la fachada un frontón, en el que destaca la forma triangular central, aparece decorado a base de rombos sobre los que se superponen, en los extremos, columnas pareadas. Encima de cada una descansan flameros. El conjunto presenta reminiscencias propias de un mausoleo, corroborado por la magnificencia de la cúpula.

#### 4.2. La materialización del proyecto de Justo Millán para el cementerio de Nuestra Señora del Carmen: simplificación de formas y diseños

El cementerio municipal fue bendecido el 15 de septiembre de 1884, inaugurándose el 1 de marzo del año siguiente. Se hubieron de superar precisas divergencias entre el municipio y el obispado por la elaboración de un reglamento que, aprobado en junio de 1884, reconocía la titularidad y administración por parte del ayuntamiento de Totana, pero considerando el nuevo camposanto «puramente católico», poniéndolo «en cuanto afecte a su carácter religioso y sagrado, bajo la vigilancia y dirección de la autoridad eclesiástica, representada por el capellán».<sup>11</sup>

La ejecución del idílico proyecto de Justo Millán se vio grandemente simplificado, condicionado por la limitada capacidad económica del municipio. Lamentablemente las dos principales piezas del proyecto que sufrieron esas limitaciones fueron la construcción de la capilla y la portada. En el primer caso, ejecutando una obra descarnada de la suntuosidad que ofrecía el diseño primitivo y, la segunda, levantada desde la austeridad y la sencillez, en la que sobresale la puerta de hierro, fraguada por el maestro murciano Andrés Martínez y retocada por el herrero Francisco Cánovas.

Para afrontar las indemnizaciones y expropiación de terrenos para generar las vías de acceso al recinto, como también la construcción de la obra, se recurrió a aplicar una parte de los recursos procedentes de los enajenados Bienes de Propios. Con esta opción se conseguiría no sólo eliminar el foco de infección que suponía el antiguo cementerio, sino también ofrecer trabajo «a los muchos obreros que hoy no lo tienen».

De este modo tomó vida una construcción de amplio arraigo en el sentir de Totana y que había sido planificada por Justo Millán para acoger 5.756 cadáveres, repartidos en panteones, fosas nichos y sepulturas en fosa general; habiéndose alcanzado al presente, con las diferentes ampliaciones de finales de la década de 1930, principios de la de 1970, en 1980 y en 1994, la cifra de más de 28.700 cadáveres repartidos en más de 4.700 sepulturas.

En esta edificación, alcanza entidad propia el conjunto arquitectónico formado por los panteones situados en la calle principal de acceso a la capilla, como también a espaldas de ambos laterales de la calle y en los adosados a los muros de la entrada principal. Este conjunto está formado por sencillas construcciones en ladrillo, predominando los edificadas en una estética neogótica, con acentuada claridad, esbeltez y ventilación.

## 5. CONCLUSIONES

Los cementerios cristianos están íntimamente unidos a las creencias y certezas, pues no solo son espacios para el recuerdo sino también para la esperanza. Por ello, al

<sup>11</sup> Reglamento para el Régimen, Gobierno y Administración económica de Cementerio General de la villa de Totana. Tipografía las Provincias de Levante. Murcia, 1887.



Imagen 11. Vista de la calle principal del cementerio de Nuestra Señora del Carmen. En la construcción de la capilla se observa la pérdida de suntuosidad en su ejecución respecto al diseño de Justo Millán.

depositar el cuerpo del difunto «en la tierra de donde fue formado», el cristiano tiene presente la carta de san Pablo a los Romanos, que afirma uno de los principios fundamentales de la fe cristiana, pues, en la sepultura, el creyente aguarda la gloria de su resurrección (Rm 6, 4).

En Totana, acabada la Edad Media y asentados sus moradores en el valle del Guadalentín, se levantó una pequeña ermita en honor del apóstol Santiago y, a su amparo, se llevaron a cabo los primeros enterramientos. La consagración en 1567 del nuevo templo parroquial permitió acoger en el suelo de sus naves, y en las capillas de particulares y cofradías, a los vecinos fallecidos, reservando los espacios de preeminencia y los más cercanos a «altares privilegiados» para las personas de mayores posibilidades económicas, en la creencia de que el lugar de enterramiento favorecía la intercesión por el alma y, por tanto, la salvación. Aunque indudablemente esta convicción encierra también un deseo de perpetuar la memoria.

La influencia del pensamiento ilustrado y del higienismo que definieron el siglo XVIII legisló a favor de configurar ámbitos sepulcrales fuera de los templos, en terrenos alejados de los núcleos urbanos. En Totana, la epidemia de fiebre amarilla de 1811 forzó a materializar un mandato que se venía incumpliendo desde época de Carlos III. En este contexto surgió el cementerio de «Las Ramblicas», que fue erigido en 1812 y estuvo en uso hasta 1885. Ese año se bendijo el camposanto actual, el de



Imagen 12. Puerta principal de acceso al cementerio Nuestra Señora del Carmen. En ella se aprecia la importante simplificación con que fue levantada, alejada de los planteamientos del diseño de Justo Millán.

Nuestra Señora del Carmen, distante del casco urbano y articulado simplificando el modelo diseñado por el arquitecto de la diócesis de Cartagena, Justo Millán Espinosa.

Esta necrópolis, con una extensión de 13.452 m<sup>2</sup>, ha sido ampliada en diferentes ocasiones a fin de atender las necesidades de una población que ha experimentado un importante crecimiento desde finales del siglo XIX, alcanzando una amplitud en la actualidad de 41.351 m<sup>2</sup>. En su interior se conservan construcciones funerarias de una cierta entidad estética. Asimismo, las diferentes corporaciones municipales han cuidado con especial esmero este entorno, ofreciéndose también como un lugar de interés turístico y cultural. La realización de visitas guiadas complementará una oferta fundamental para conocer, valorar y entender en toda su extensión la identidad y significado de este sagrado espacio, así como la personalidad y trayectoria de vecinos que con su quehacer impulsaron el caminar de Totana.

## BIBLIOGRAFIA

Cánovas Mulero, J. (2009). *Cementerio Municipal Nuestra Señora del Carmen 1885-2009*. Totana: Ayuntamiento de Totana.

- García Huéscar, J. (2008). Cinco Personajes notables que descansan en el cementerio de Totana. *Cuadernos de La Santa*, 10, 227-234.
- García Martínez, M. (1985). *Pequeña historia de notables personajes. Notas biográficas de totaneros ilustres*. Totana.
- Guardiola Vicente, C. (1987). *Justo Millán Espinosa*. Murcia: Novograf.
- Martínez Muñoz, J. M. (1985). *I Centenario del Cementerio de Totana. Año 1885-1985. No te olvides de los tuyos*. Totana.
- Miras Martínez, F. J. (2007). Conservar la imagen. Inmortalizar los recuerdos. *Cuadernos de La Santa*, 9, 241-242.
- Moreno Atance, A. (2000). La construcción de cementerios en Totana durante el siglo XIX: Historia, Arte y Arquitectura. En *Homenaje a José María Munuera y Abadía*. Totana: Ayuntamiento, 195-218.
- Munuera y Abadía, J. M. (2000) [1916]. *Apuntes para la Historia de Totana y Aledo*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.



## MISCELÁNEA



# LA EMERGENCIA DE LAS FÁBRICAS DE MOLER EN LA VEGA ALTA DEL SEGURA

## THE EMERGENCY OF THE MILLING FACTORIES IN THE VEGA ALTA OF SEGURA

Juan Carlos Trigueros Molina \*  
Rubén Alcaraz Pérez \*\*  
Víctor Yelo López \*\*\*

Recibido: 31/07/2019 · Aceptado: 01/09/2019  
Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu/358211>

### Resumen

Este artículo aborda desde una perspectiva histórica siete molinos hidráulicos harineros en las demarcaciones de Cieza, Abarán y Blanca (Vega Alta del Segura, Región de Murcia) durante la Edad Moderna. En primer lugar, se analizan los agentes que condicionaron su establecimiento, sus tipologías y diferentes sistemas de funcionamiento. Un segundo bloque se centra en detallar los fundadores, titulares de tales fábricas, las evoluciones que experimentaron a través de las herencias y ventas según su estado de propiedad. El estudio se remata con una breve descripción sobre su contexto actual. La principal fuente de este trabajo han sido los protocolos notariales del Archivo Histórico Provincial de Murcia.

### Palabras Clave

Molinos hidráulicos harineros, Vega Alta del Segura, cultura del agua, patrimonio hidráulico.

### Abstract

This article analyzes from a historical perspective seven hydraulic flour mills in the demarcations of Cieza, Abarán and Blanca (Vega Alta del Segura, Region of Murcia) in the Modern Age. First, we analyze the agents that conditioned its establishment and its different operating systems. A second block focuses on detailing who were its founders, their owners and the developments that such factories experienced through inheritance and sales, according to their ownership status. The study ends with a brief description of its current context. The main source of this paper has been the notarial protocols of the Provincial Historical Archive of Murcia.

### Key words

Water-powered flour mills, Vega Alta of Segura, water culture, hydraulic heritage.

---

\* Centro de Interpretación Cultural de la Vega Alta del Segura. Email: [Triguerosmolinaj@gmail.com](mailto:Triguerosmolinaj@gmail.com).

\*\* Centro de Interpretación Cultural de la Vega Alta del Segura. Email: [Rubenalcaraz15@gmail.com](mailto:Rubenalcaraz15@gmail.com).

\*\*\* Centro de Interpretación Cultural de la Vega Alta del Segura. Email: [Victoryelo3@gmail.com](mailto:Victoryelo3@gmail.com).

## 1. INTRODUCCIÓN

Han sido diversas las iniciativas llevadas a cabo para poner en valor el mundo de los molinos: estudios, catalogaciones, solicitudes de protección, proyectos de restauración, programas de difusión y concienciación, como las actividades de ACEM (Asociación para la Conservación y Estudio de los Molinos) o las de la Asociación Molinos de Viento de Torre-Pacheco (Sánchez Conesa, 2008). Tales hechos se comprenden cuando estos complejos se muestran como testimonio constante de los procedimientos constructivos utilizados por los pueblos para su manutención o, igualmente, cuando adquieren una identidad histórica trascendental por su integridad en el paisaje tradicional. Por lo tanto, son claras unidades patrimoniales propias de una cohesión y sostenibilidad social.

En la Península Ibérica comenzó su propagación a finales de la Edad Media (González Tascón, 2008). Unas condiciones orográficas determinantes, la disponibilidad o no de ciertos recursos naturales y la adaptación del hombre al medio natural por sus técnicas permite distinguir una clasificación dispuesta en dos líneas generales que, al mismo tiempo, se subdividen en dos vías: por el medio que se dinamizaron y por los distintos servicios prestados (Imagen 1).

Sus fuentes de dinamismo procedieron especialmente del viento, del agua, de la movilidad del hombre o de las caballerías. Sobre la tipología de viento contamos con los casos del campo de Cartagena (De Santiago, 1989), la comarca de Andévalo

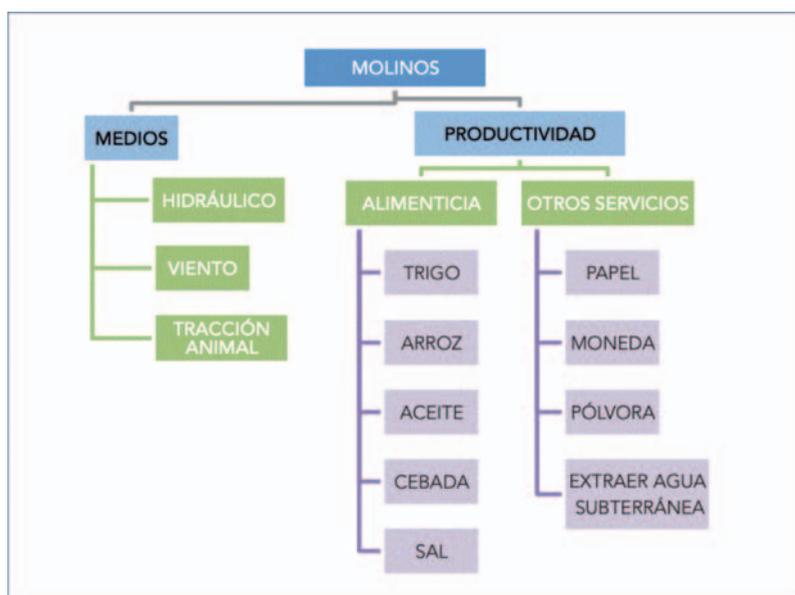


Imagen 1. Clasificación tipológica de algunos modelos molineros. Fuente: Elaboración propia.

(Zafra Costán, 2009) o Castilla-La Mancha (Jiménez Ballesta, 2001); por tracción animal hallamos el ejemplo de la comarca de Cuellar (Olmos Herguedas, 1996); por mano del hombre podemos mencionar la localidad murciana de Cehegín a finales del siglo XV (Torres Fontes, 1982). En las derivadas del agua destacan cuatro modalidades generales: concerniente a lechos fluviales, a los lechos ocasionales (ramblas), a las galerías drenantes (qanats), y, al mar. Estas últimas fábricas se las conoce como molinos de marea (Molina Font, 2005), bien representados en los casos de Lisboa (Nabais, 2005) y las villas de Argoños y Santoña (Gallego Jiménez, 2004).

Las fuentes dinamizadoras accionaban la maquinaria molinera con el propósito de proveer ciertas necesidades. Podían basarse en vitales (alimentos) o aportar materiales de distinta índole. Por una parte se encuentran las molientes vinculadas al arroz, así lo muestra Valencia (Aragonés Beltrán y Gómez-Senent, 2005), la villa murciana de Lorquí (Rodríguez Llopis, 1986); al trigo, representado en el Reino de Murcia por los molinos de Abanilla y Fortuna (Pérez Bolumar y Rodríguez Pérez, 1995), y Aledo y Totana (Gil Meseguer y Gómez Espín, 1995); al aceite, como el caso de la localidad murciana de Mula (Martín-Consuegra, 2001); o a la sal, como presentan los molinos de San Pedro del Pinatar. Por otro lado, se encuentran molinos afines a la moneda, como por ejemplo la Casa de la Moneda de Segovia (Martín Espinosa *et al.*, 2016); al papel, como en el caso del molino del Paular (Herrero García, 1958) o en el río Arbuniel (Cabrera Espinosa y López Cordero, 2014).

Este panorama evidencia el desarrollo técnico y la aclimatación de sus instalaciones. No obstante, los estudios realizados sobre este ingenio hidráulico han variado en su metodología al desarrollar su contenido con distintos enfoques. Los análisis pueden contemplarse desde una perspectiva histórica general (Palomo, 2008), en un amplio territorio, así lo muestra el caso de las Islas Canarias (Medina del Cerro, 2008), Cantabria (Álvarez Llopis, 1989), en la provincia de Granada (Reyes Mesa, 2006), Valencia (Peris Albentosa, 2012) o Zamora (Martín Solanas, 1989); por espacio más concentrados, como sucede en la comarca de los Vélez (Cara Barrinuevo y García López, 1996), en el pueblo de Oria (Carricondo y Reche, 2009); por periodos, como el realizado durante el siglo XVIII en Zamora (Ramos Gavilan y Rodríguez Esteban, 2008); por el curso fluvial de un río, como acontece con el Guadiana (Chocano, 2015); o haciendo una revisión bibliográfica de los estudios realizados en un área, como presenta P. Martínez Caverro sobre Murcia (2009).

El presente estudio pretende realizar un análisis de siete molinos hidráulicos harineros en las demarcaciones de Cieza, Abarán y Blanca (Vega Alta del Segura, Región de Murcia) (Imagen 2) durante la Edad Moderna (Tabla 1). Lo que se quiere conseguir es reconocer como se crearon y desaparecieron estos molinos a la par del aumento y descenso demográfico de los citados núcleos urbanos. Asimismo pretendemos señalar y comparar los modelos de su sistema de funcionamiento; esclarecer sus distintos propietarios y como fueron evolucionando estos ingenios desde el punto de vista de la propiedad; ilustrar el valor que adquirieron en la época; mostrar los diferentes sistemas de gestión desarrollados en ellos, con cifras precisas, especialmente vinculadas con arrendamientos.

Para ello, se ha estructurado el contenido en cinco apartados: el primero dedicado a indicar factores sociales y geográficos que condicionaron la instalación de estos artilugios para responder a la emergencia nutritiva de la población; el segundo, dedicado a las tipologías arquitectónicas del complejo molinero dados en el área de la investigación; el tercero, centrado en su administración; el cuarto, en los arrendamientos; y, por último, el contexto actual de estos edificios. Finalmente, es necesario aclarar la incógnita que envuelve a los molinos de Arrinda en Abarán. En la documentación son nombrados de forma plural. Este dato genera dudas, porque solamente la documentación atañe a un solo edificio, a pesar de que se cita de forma plural. En consecuencia, se desconoce si existieron dos fábricas de moler en 1549 a cada lado del río, ya que se ha identificado por diferentes fuentes que durante principios del siglo XX a la altura del parque municipal había un molino que fue transformado en central hidroeléctrica, denominada Sagrados Corazones. La cuestión se encuentra en saber si este último molino estaba vigente en 1549 o fue edificado años más tarde, hecho que continua pendiente de solución.

Para alcanzar estos propósitos ha sido fundamental la búsqueda y análisis de cuatro tipos de fuentes primarias, que han servido para comprender y conocer el contexto de los molinos hidráulicos en la Vega Alta del Segura durante la Edad Moderna. Se trata de los Libros de Visita de la Orden de Santiago (1480-1545), los inventarios digitalizados en la plataforma virtual del Archivo General de Murcia sobre la enco-

CIEZA				
MOLINO	SISTEMA	ESTRUCTURA	ORIGEN/ MUELAS	DURACIÓN
Molino de la Inquisición o del Fatego	Fluvial	—	1612. 3 muelas	Siglo XIX
Molino de la encomienda o de la huerta	Alumbramiento	Cubo	Se Desconoce (1444 ya existía) /1 muela	Siglo XIX
Molino de la Alvonocar o del Montoro	Acequia del Heredamiento de los Charcos	—	1610-1620/ 1 muela	Siglo XIX
Molino nuevo, de la Andelma, del cebolla o de Teodoro	1º río (1507- 1546) 2º acequia Andelma (1546-1800)	Cubo	Se desconoce 1muela	Siglo XIX
ABARÁN				
MOLINO	SISTEMA	ESTRUCTURA	ORIGEN /MUELA	DURACIÓN
Molino de la encomienda	Acequia Abarán	Cubo	1507/ 1muela	Siglo XIX
Molinos de Arrinda	Fluvial	—	1549 (fecha cercana) / 2 muelas	Mediados del siglo XVII
BLANCA				
MOLINO	TIPOLOGIA	ESTRUCTURA	ORIGEN /MUELA	DURACIÓN
Molino de la encomienda	Acequia Blanca	Cubo	Desconocido 1 muela	Siglo XIX
— Se desconoce por no mencionarse en la documentación.				
Fuente: Documentos tratados a lo largo del estudio. Elaboración propia.				

Tabla 1. Cualidades generales de cada molino



Imagen 2. Ubicación de los molinos durante la Edad Moderna.

Fuente: Mapa del 2010. Página web de IDERM (10-10-2017). Elaboración propia.

mienda santiaguista de Cieza (Cieza), la encomienda santiaguista del valle de Ricote (Ricote, Abarán, Blanca, Ojós, Villanueva, Ulea), las Actas Capitulares y el Archivo General Región de Murcia (AGRM) correspondientes a Cieza, Abarán, Blanca. En total casi más de cien documentos se han recopilado, siendo de la última fuente citada casi el 90% de los datos expuestos en este artículo. La información es novedosa y de diferente naturaleza (arrendamientos, acuerdos, compraventas, cesiones, testamentos, e, incluso actos de reparación y edificación). Todos estos datos primarios se completan con bibliografía de carácter local y regional.

Las razones para centrarnos en esta temática se deben a la falta de un conocimiento recopilado, amplio, determinante y comparativo de todos los ingenios nombrados en el área de investigación, lo que permite comprobar la necesidad de conocer las diferencias tendencias y evoluciones de los complejos, como así los aspectos esenciales de la economía, sociedad y de la organización territorial de la época. El trabajo, por lo tanto, adquiere un carácter multidisciplinar ya que las fábricas de moler determinaron la forma de vivir de los pobladores, la gestión hídrica de las comunidades de regantes y su influencia en la ribera fluvial.

## 2. AGENTES DE INTERVENCIÓN

El área estuvo condicionada por unos factores históricos con relación a la instalación de los molinos. Los entornos donde se establecieron estas fábricas de moler destacan por una articulación orográfica homogénea en las tres poblaciones; es decir, estaban situados en una vega fluvial rodeados de cultivos de regadío, emplazados entre el cauce del río Segura y los aledaños de los núcleos urbanos. Tal particularidad común se explica a través de tres motivos: a) La presencia constante de agua en el espacio. El recurso natural hídrico derivó de dos medios: el fluvial (el río Segura) y las fuentes (galería subterránea artificial). b) La economía de las poblaciones se concentró en este microespacio a modo precapitalista. Su alcance fue más local que regional. Las acequias adquirieron el valor de ser el eje vital y fuente de la riqueza de la población que, debido a la complejidad del relieve (desniveles en escaso espacio), tuvo que extenderse por una franja de espacio reducida, a diferencia de la huerta de las ciudades de Murcia y Orihuela. Por esta razón y para la comodidad de los habitantes, los molinos se constituyeron en los aledaños de los núcleos urbanos. c) La cooperación social fue un aspecto esencial para los modelos de producción molineros. Los medios de vida surgieron gracias a la fuerza de la productividad, la cual se originó de las condiciones naturales, de la habilidad de los trabajadores y de una combinación social.

Por otra parte, las tres localidades estudiadas muestran un similar comportamiento en el incremento de vecinos a lo largo del quinientos, para, a continuación, reflejar una caída espectacular en Abarán y Blanca, a raíz de la expulsión de los moriscos en 1609 (Chacón 2007; García Avilés, 2007), agudizada décadas después por desastres de tipo natural como la peste bubónica. Por el contrario, Cieza muestra una trayectoria diferente, ya que estos sucesos tuvieron una menor incidencia, de manera que su población creció de 1.565 habitantes registrados en 1591 a 2.160 en 1692. En el siglo XVIII las cifras vecinales se caracterizan por una tendencia alcista. De este modo, si cotejamos los registros humanos de 1717 con los 1797, la población de Cieza multiplica su vecindario por 2'1, mientras que los de Abarán y Blanca los triplican con 3'5 y 3'4 respectivamente (Sancho Alguacil, 2004; García Avilés, 2000).

Tal evolución demográfica intervino en la edificación de estos complejos entre principios del siglo XVI y primeras décadas del siglo XVII. De aquí su necesidad y emergencia; es decir, su presencia sirvió tanto para paliar la demanda nutritiva poblacional, conservar y aumentar el número de vecinos. Como comprobaremos, Cieza pasó de tener en el año 1500 un molino (el molino de la Encomienda situado en la Fuente del Ojo) hasta cuatro diferentes molinos en 1620. Abarán pasó de no poseer ninguno a finales del siglo XV a localizarse, al menos que se conozca, dos molinos en la ribera de la vega fluvial en 1549. Por el contrario, Blanca tuvo el mismo molino durante todo el periodo moderno, heredado de la Edad Media. Esta intensa edificación durante principios de la Edad Moderna expresa las consecuencias causadas por la evolución demográfica hasta la primera quincena del siglo XVII y la necesidad de abastecimiento nutritivo.

También se ha de indicar que la expulsión de los moriscos condicionó elevadamente la desaparición de estos complejos por su inutilidad. El ejemplo más claro lo evidencia la localidad abaranera, con los molinos fluviales de Arrinda. De ellos no se han podido encontrar vestigios históricos desde 1630, periodo donde consta un descenso demográfico grave en el municipio. En consecuencia, puede trazarse una línea de unión y de dependencia entre la demografía y la disposición funcional de estos complejos hidráulicos.

### 3. TIPOLOGÍA DE LOS SISTEMAS Y GESTIONES HÍDRICAS

En lo que respecta a su organización constructiva destacan tener tres variables, al depender de la fuente de recursos: sistemas de canalización de heredamientos de derivación fluvial, sistemas de canalización de heredamientos derivados de alumbramientos y sistemas de canalización directos del lecho fluvial.

#### 3.1. Sistema de canalización de una acequia

El sistema de canalización de una acequia perteneciente a una comunidad de regantes estuvo establecido por la siguiente ordenación. Primeramente una presa o azud implantada en el cauce del Segura. El agua acumulada se derivaba hacia la orilla del lecho, desde donde la boquera de la acequia tomaba el agua y la conducía por gravedad hasta el molino. Al llegar, el molino desaguaba directamente a un cubo vertical (molino de la Andelma en Cieza) o al cubo de rampa (molinos de la Encomienda de Abarán y Blanca). Este pequeño canal se le conoce también como caz. Desde este punto entraba a presión el agua, la cual dinamizaba un rodezno, que al mismo tiempo ponía a activar toda la maquinaria interna situada en el piso superior.

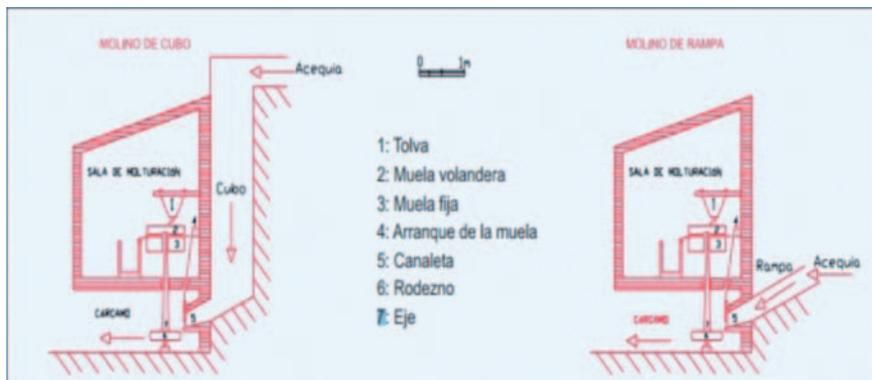


Imagen 3. Organización y maquinaria de un molino harinero hidráulico en el sistema de canalización de una acequia. Fuente: Sendra y Serrano, 2005.

Esta fuente de recursos contribuía a que la fábrica estuviera cerca del río. Tal situación se producía porque los sistemas de canalización discurrían por las cercanías del cauce, debido a la elevada pendiente del entorno. Seguidamente el desagüe iba a parar directamente al lecho del río. Así sucede con el molino de la Encomienda de Abarán y de la Andelma. Por último, también hay que considerar que estas fábricas se colocaban en estos puntos para aprovechar la diferencia de altura entre la acequia y el río, lo que aumentaba la potencia dinámica producida por el empuje de la caída del agua a la rampa del molino.

Como es entendible, la gestión hídrica de las comunidades de regantes influía a que el molino tuviera su turno para la molienda, ya que la función principal del canal era conducir el agua hacia las haciendas de los regantes. Por ejemplo, se sabe que el molino de la Encomienda de Abarán a finales del siglo XVII se dinamizaba solamente los viernes. Por el contrario, del molino de la Andelma se conocen dos tipos de gestiones: por la noche (1600-1770) y durante todo el día (1780-1800), gracias al aumento del caudal de la acequia. Por otro lado, dentro de este esquema también se debe introducir el Molino del Heredamiento de los Charcos. Sin embargo, desconocemos dos detalles primordiales sobre este último ejemplo: el primero, si tal comunidad de regantes poseía presa, por lo que la captación del agua se hacía directa en el río (no existe documentación que contradiga esta afirmación hasta la actualidad); y, en segundo lugar, si el esquema de funcionamiento del molino era de cubo, de reglifo o de otra forma estructural.

### 3.2. Sistema de canalización de alumbramientos

Los sistemas de canalización surgidos de alumbramientos se representan a través del molino de la Encomienda santiaguista de Cieza, abastecido por la Fuente del Ojo, así se llamaba el alumbramiento (Martínez Lucas y Gómez Espín, 2013). Pertenecía a una comunidad de regantes. El proceso de moler era el mismo que el anterior, dependía de una administración de turnos desconocidos hasta la fecha. Sin embargo, sabemos, gracias a un acta capitular de Cieza, que era la fábrica de mayor calidad en el proceso de elaboración de harina.<sup>1</sup>

### 3.3. Sistema de canalización derivado del río

Con lo que respecta a este modelo, contamos con tres ejemplos, dos situados en la población de Cieza (molino de la Andelma, transformado años más tarde, y el molino de la Inquisición) y otro situado en Abarán (molinos de Arrinda).

El sistema estaba organizado del siguiente modo: colocación de una presa y desviación a un canal comunicado directamente con la fábrica de moler. Las diferencias que existían entre este sistema y el comentado anteriormente variaban en los siguientes puntos:

<sup>1</sup> AMC (Archivo Municipal de Cieza). Actas capitulares de 1678-1680. 12-08-1680.

(1) El caudal del canal del sistema de canalización de río era de mayor envergadura que el de una acequia. Ello influía en que la conducción de agua fuera de mayor cantidad, lo que sumaba mayor corriente, mayor fuerza motriz y mayor energía cinética para la piedra de moler. En resumidas cuentas, el resultado de la moliente producida era el doble o el triple que la fabricada en un molino situado en una acequia, como bien se puede contemplar en el precio de los arrendamientos.

(2) No había turnos para su actividad. La tarea moliente del molino, salvo por un quebranto de la presa o de la estructura del edificio, estaba siempre activa. Dependía de las propias decisiones de los dueños del complejo. El motivo se fundamenta en que la financiación de todo el sistema constructivo partía de los fundadores, lo que condicionaba la autogestión.

Este sistema conllevaba unos inconvenientes. En primer lugar, hay que señalar la presa como punto fundamental y más susceptible del complejo. La estabilidad de su estructura dependía de ciertas circunstancias anexadas al río Segura, como las riadas. Las avenidas eran terribles y destrozaban plenamente las infraestructuras colocadas en el lecho fluvial, las cuales debían de ser restauradas para su pleno funcionamiento, como sucedió en 1606 con la intervención en el dique de los molinos de Arrinda.<sup>2</sup> El transporte de maderos a través del lecho fluvial, con el fin de ahorrar gastos y tiempo, también afectaban también a las presas, así lo demuestra el hecho ocurrido en 1627,<sup>3</sup> cuando un vecino de Férrez atribuyó a los dueños del molino de río del Fatego 600 reales por la contusión producida en el azud. Por último, otra contrariedad era la atracción de entidades sociales de elevado rango, como las encomiendas o la Inquisición. Tal inconveniente se explica por su elevada productividad, hecho que será analizado en otro apartado.

#### 4. FUNDADORES: LAS ENCOMIENDAS SANTIAGUISTAS Y PROMOTORES LOCALES

Dos focos sociales de distinta índole fueron los que generaron la constitución de las citadas fábricas de moler en el área de investigación: por un lado, las encomiendas santiaguistas de Cieza y Valle de Ricote, y, por otro, las inversiones de la población local.

##### 4.1. Las encomiendas santiaguistas del Valle de Ricote y Cieza

Estas dos instituciones realizaron una labor muy destacada en el área de investigación; y fue gestionar el territorio y conservar su respectiva población, especialmente desde el siglo XIV hasta mediados del siglo XVI. Para alcanzar tales metas fue necesario practicar una política vinculada con la instalación de ciertas infraestructuras con

<sup>2</sup> AGRM (Archivo General Región de Murcia). NOT, 9283. 1606. 530v-532r.

<sup>3</sup> AGRM. NOT, 9405. Obligación de Pedro Marín de Manuel Castaño. 04-01-1627. 4r-v.

el fin de asegurar un mantenimiento nutritivo a la vecindad. Entre estos edificios se encontraban los hornos de cocer pan y los molinos harineros. En Cieza y en Blanca tal administración fue practicada con antelación al periodo moderno, debido a la importante cifra vecinal, comparadas con otros núcleos urbanos.

En la demarcación de Cieza, por ejemplo, hasta mediados del siglo XVI se localizaban dos molinos que, más tarde, serían reducidos a uno. Del molino de la Encomienda, abastecido por la Fuente del Ojo, consta su existencia en 1444 (Ballesteros, 2004). En cambio, la segunda fábrica de moler conocida como Andelma (siglo XVII), o del Cebolla (1730-1800), se constituyó a principios del siglo XVI (1507). Perduró casi cuarenta años. En 1537 el maestro Pedro Marín restauró su estructura con un coste de 6.908 maravedís. La intervención no produjo que estuviera moliente, suceso que provocó, junto a las controversias de las riadas, las inversiones y su improductividad, el que fuera inutilizado por la encomienda. Pocos años después se modificó la fuente de su suministro, que pasó a depender de la acequia de la Andelma. En 1543 continuó ligado a la encomienda como propiedad. Esto se conoce por la escritura realizada en ese mismo año entre la comunidad de regantes de la acequia de la Andelma y el licenciado Melgarejo.<sup>4</sup> En lo que atañe al Molino de la Huerta de Blanca, su procedencia es medieval, desconociendo la fecha de su construcción.

Durante la Edad Moderna consta la edificación de un nuevo molino en la localidad de Abarán en 1507 (Lisón, 1986). El motivo de tal decreto estuvo basado en dos circunstancias: la primera fue que dicha vecindad no poseía un edificio moliente en sus cercanías, situación incómoda que obligaba a desplazarse a lejanos lugares para moler; y la segunda, por beneficio de la propia institución. Su construcción estuvo financiada por la mitad de las rentas de los habitantes (16 maravedís), con el cumplimiento de realizarlo en un periodo de dos años. El depositario del concejo local de dicha villa fue el encargado de manejar las cuentas y los materiales.

#### 4.2. Los promotores locales

Ciertos personajes de una elevada capacidad económica invirtieron en el establecimiento de estos edificios en Abarán y Cieza. En 1549 en la localidad abaranera se notifica la existencia de un complejo molinero de río con dos muelas (Lisón, 1983).<sup>5</sup> Su fundación se debe a un vecino, Francisco de Arrinda. El proceso y los detalles de su construcción se desconocen. Por el contrario, en Cieza se establecieron dos molinos harineros. Uno de ellos conocido como del Montoro, y abastecido por la acequia de los Charcos. Su promotor fue un vecino de Cieza, Joan López Colliga entre 1610 y 1620, del cual se desconoce su proceso de edificación.

<sup>4</sup> AGRM. NOT, 9386. Escritura de transacción entre los herederos de la acequia de la Andelma y Ana López y Juan López, su hijo. 28-06-1609. 22r-28r.

<sup>5</sup> Digitalizado en la página web del AGRM. FR, AHN, R 3/3. Visita a la villa de Abarán, 42-50. 11 de mayo de 1549.

LA EMERGENCIA DE LAS FÁBRICAS DE MOLER EN LA VEGA ALTA DEL SEGURA

OBREROS	ACTUACIÓN	AÑO	TASA
Jorge Pérez	Entregar 2.000 estacas, 100 maderas, 40 maderos y 100 maderos de pinar	1617 <sup>6</sup>	1.100 reales
Leonardo López	Realizar el regolifo para el molino, piedra labrada, ventanas, etc.	1617 <sup>7</sup>	3 ducados por día. Oficial 12 reales
Francisco López (Carretero)	Traer materiales al molino	1619 <sup>8</sup>	3 reales
Fuente. Documentación citada. Elaboración propia			

Tabla 2. Maestros que intervinieron en el Molino de la Inquisición.

Por el contrario, el segundo molino fue sufragado por Pedro Marín, Gerónimo López y Antonio López (Tabla 2), conocido como el Fatego y más tarde de la Inquisición. En 1619,<sup>9</sup> durante su edificación, surgieron problemas con el comendador, Luis de Ferrer y Cardona, y algunos hacendados de la Hoya de los Álamos (comunidad de regantes de la Andelma). Tal circunstancia surgió por instalar una presa de dimensiones considerables en el lecho fluvial. Ello provocó, según los propietarios de las parcelas, entre las que pertenecía una a la encomienda, que el caudal del río iba a empantanar tales haciendas cuando fuera ocasionada una riada, perjudicando a los frutos, a los diezmos y a la parte de un camino establecido en ese sector territorial.

El concejo de Cieza, que contempló la edificación de manera positiva, declaró que el molino era necesario por los siguientes motivos: Primeramente defendió la utilidad del complejo, ya que sobrarían moliendas que, por el contrario, sin la mencionada fábrica, no sucedería, daño que sufriría la población por perder días de trabajo al irse fuera a moler; seguidamente, que el comendador no perdería el diezmo y la producción de su hacienda, y si fuera así no disminuirían sus rentas en demasía, puesto que solo explotaba de ella once hojas y media; y, por otro lado, causaría beneficio a las haciendas por su conservación, al obtener mayores frutos, ya que el río, según la explicación, correría mansamente, cesarían las corrientes y flujos violentos que eran los que desahuciaban las tahúllas y heredades.<sup>10</sup> Tras comenzar la actividad moliente, en 1626 el augurio del comendador se convirtió en realidad,<sup>11</sup> el almacenamiento del agua y el remanso ocasionó pantanos y charcales en las haciendas lindantes de la Hoya de los Álamos.

<sup>6</sup> AGRM. NOT, 9471. Pedro Marín a Jorge Pérez Carpintero 12-09-1617, 196r-197r.

<sup>7</sup> AGRM. NOT, 9471. Pedro Marín y Consortes y Leonardo López. 18-10-1617, 227r-228v.

<sup>8</sup> AGRM. NOT, 9472. Pedro Marín y Consortes a Francisco López. 29-06-1619, 131r-131v.

<sup>9</sup> AGRM. NOT, 9472. Pedro Marín y consortes y Miguel Marín. 25-03-1619, 46r-v.

<sup>10</sup> AGRM. NOT, 9472. El Concejo de esta villa del molino. 2-04-1619, 53r-v.

<sup>11</sup> AGRM. NOT, 9474. Poder de Juan Ordóñez López a Miguel Marín Blázquez y consortes. 8-02-1626, 44r-v.

## 5. VENTAS Y HERENCIAS

La trascendencia de los molinos y su valor material produjo que accedieran al mundo de la compraventa, como también al acto jurídico del derecho hereditario. Hay que destacar que las fábricas de moler de la encomienda fueron siempre de las instituciones santiaguistas, por lo que, durante la Edad Moderna, se privaron de introducirse tanto en las vías de transmisión de bienes, como las habituales vías comerciales. Contrario a este bloque, se encuentra las fábricas de moler de la Andelma y de Arrinda. Sus evoluciones reflejan dos tendencias en los tradicionales ejercicios sociales de la época.

El primer ejercicio muestra una serie de compraventas hasta alcanzar un individuo que estabilice el bien material y lo traspase por herencia a sus descendientes. La evolución del molino de la Andelma (Tabla 2) evidencia un cambio de propietarios por compraventas desde 1596 hasta 1708, donde el edificio quedó durante un intervalo de tiempo dividido en dos partes. La compra plena del bien inmueble, entre 1720 y 1735, por parte de Matías Marín Blázquez, supuso una etapa más lineal y esclarecedora en su evolución histórica. En 1735 lo cedió por herencia a su hijo Matías Marín Melgares,<sup>12</sup> quién lo donó en 1748 al Convento de Religiosas de la Advocación Inmaculada de Santa Clara de Cieza.<sup>13</sup> Sus servicios se destinaron a la rentabilidad de los propietarios y al sustento de dieciséis monjas. Por aquel entonces, el molino estaba valorado en 3.000 ducados, del cual se podía extraer una renta anual de 2.200 reales. Tras el paso de diecinueve años, la actividad moliente estuvo centrada en financiar una pía memoria y sustentar al convento. Los responsables de administrar el molino fueron Lorenzo Marín Blázquez de Padilla (1767-1783) y Matías Antonio Marín Blázquez de Padilla y Melgares (1784-1792), ambos vecinos de Cieza. Fueron los gestores síndicos del convento y, además, recogían las rentas del molino (fanegas de harina) para entregárselas a las monjas.

PROPIETARIO	COMPRADOR	AÑO	PRECIO DE COMPRA
Fernán Pérez Marín	Francisco Pérez Jiménez	1596	220 ducados por la mitad del molino
Francisco Pérez Jiménez	Fernando Pérez Marín	1596	221 ducados por la mitad del molino
Francisco Melgares Serrano	Pedro Linares, de Yecla	1696	2.700 Reales de vellón
Tomás Marín	Pedro Linares, de Yecla	1694	2.876 reales de vellón
Pedro Linares	Vicente Catalán	1708	3.000 reales
Fuente. Documentación citada en la Tabla 3. Elaboración propia.			

Tabla 3. Propietarios del siglo XVII del molino de la Andelma

<sup>12</sup> AGRM. NOT, 9609. Escritura de poder. 1735, 83r-84r.

<sup>13</sup> AGRM. NOT,9585. Escritura de dotación para la fundación del convento de religiosas de la primera regla de Santa Clara. 1748, 140r-142v.

LA EMERGENCIA DE LAS FÁBRICAS DE MOLER EN LA VEGA ALTA DEL SEGURA

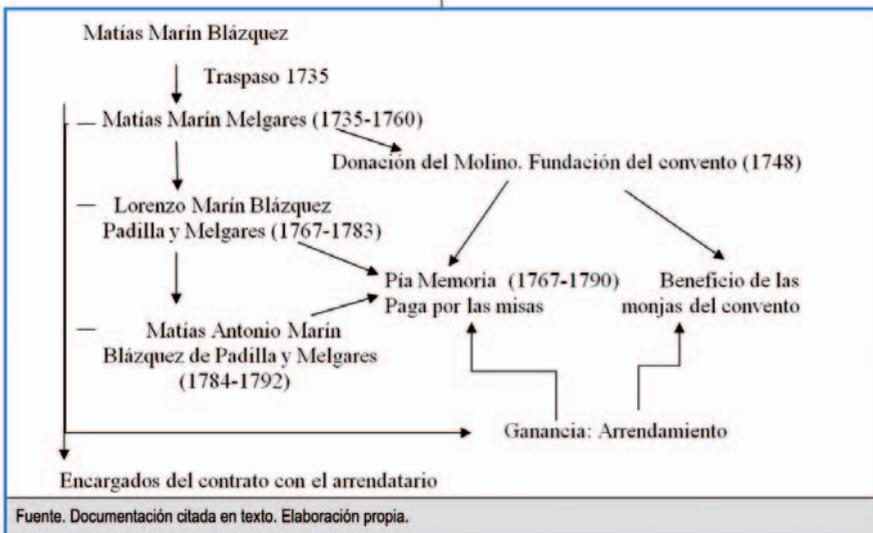


Imagen 4. Esquema de las sucesiones de propietarios del Molino de la Andelma durante el siglo XVIII.

Por otro lado, la segunda tendencia social trata de que parte del molino se here- de y que después se venda. Así muestra los acontecimientos sucedidos con uno de los molinos de Arrinda (Tabla 4). En 1549, según la descripción realizada en el libro de visitas, los visitadores santiaguistas solicitaron a Hernán Tornero, vecino de Abarán, el título de propiedad y una carta ejecutoria de la Real Chancillería de Granada de una muela del citado molino. La petición de tales acreditaciones fue motivada por un pleito entre este personaje local y el comendador de la encomienda del valle de Ricote por sucesos desconocidos. El objetivo de la querrela fue hacerse con los servicios de dicha muela. En una fecha desconocida, Hernán Tornero la traspasó a su hijo, Ginés Tornero, quién años más tarde la cedió a Diego Tornero, cuando éste último la vendió en 1604 a Joan Carrillo Marín por 400 reales.<sup>14</sup>

HERENCIA	HERENCIA	HERENCIA	VENTA
Abuelo (1549)	Hijo (...)	Nieto (1604)	Interesado (1604)
Hernán Tornero	Ginés Tornero	Diego Tornero	Joan Carrillo

Fuente. Documentación citada en el texto. Elaboración propia

Tabla 4. Tabla donde se refleja la herencia y venta de una de las muelas de los molinos de Arrinda.

<sup>14</sup> AGRM. NOT, 8595. Venta de Diego Tornero a Juan Carrillo Marín. 10-09-1604, 16r.

## 6. ADJUDICACIONES

La adjudicación es otra vía de adquirir parte de un molino. Los ejemplos manejados presentan dos variantes de adquisición judicial:

(a) La preponderancia, injusticia y opresión de ciertas instituciones de poder, como bien representa la actuación del Santo Oficio del Tribunal de la Inquisición de Murcia con el Molino Fluvial del Fatego en 1628. Este acontecimiento fue provocado por las acusaciones sobre la etnia judía de Gerónimo López y Antonio López. Tras este proceso, tal entidad se hizo cargo de dos de las tres porciones del citado complejo, al ser la tercera propiedad de Pedro Marín, quién decidió no venderla (Blázquez Miguel, 1985). Ese acontecimiento provocó que esa parte se dividiera entre los diferentes herederos. Con el paso del tiempo, la Inquisición le interesó comprar estas fracciones, aunque finalmente no pudo hacerse con los servicios completos del edificio (Tabla 5).

AÑO	PROPIETARIOS/HEREDEROS	COMPRADOR	PRECIO
1674 <sup>15</sup>	Bernarda Gómez	—	—
1766 <sup>16</sup>	Antonio Falcón y Marín	Inquisición	2.500 reales
1767 <sup>17</sup>	Francisco Marín Molina	Inquisición	2.500 reales
1767 <sup>18</sup>	Juan Fernández Marín	Inquisición	2.500 reales
Fuente. Documentación citada en nota. Elaboración propia			

Tabla 5. Compras y herederos de una de las muelas de la Inquisición.

(b) La voluntad razonable de los dueños de finiquitar una deuda, como en el caso de los molinos de Arrinda. Estas fábricas fueron censadas por la encomienda, el puesto del comendador lo ocupaba Francisco de Arrinda en 1564, quién encargo al escribano, Pedro Cachopo, un censo de 400 reales a favor de Francisco Arrinda, vecino de Abarán. El motivo de este acto se desconoce. Este tuvo que dar al comendador una de las fábricas de moler que poseía en el Segura, con el propósito de solventar y liquidar la deuda que contraía con la mencionada entidad. El comendador decidió finalmente legar a la vecindad de Abarán los servicios caritativos y beneficiosos del complejo, con el objeto de compartirlos y concederles la actividad oportuna.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> AGRM. NOT, 9499. Testamento de Doña Bernarda Gómez Mujer de Pedro Falcón. 1674. Sin número de págs.

<sup>16</sup> AGRM. NOT, 9618. Venta Real de Don Antonio Falcón y Marín y consortes a favor del Real Fisco de la Inquisición de la ciudad de Murcia 2-01-1667. Sin número de págs.

<sup>17</sup> AGRM. NOT, 9618. Venta de Don Francisco Marín Molina a favor del Real Fisco de la Inquisición de la ciudad de Murcia 2-01-1767. Sin número de págs.

<sup>18</sup> AGRM. NOT, 9618. Venta Real Juan Fernández Marín y Doña Agustina Marín Molina su mujer a favor del real fisco de la inquisición de la ciudad de Murcia. 31-03-1767. Sin número de págs.

<sup>19</sup> AGRM. NOT, 9331. Sin título. 23-01-1628, 10r-11v.

Ambas situaciones expuestas aclaran que las fábricas de moler supusieron una atracción inevitable de entidades poderosas en el territorio. Los molinos potenciaban la riqueza, el patrimonio y el poder. Las adjudicaciones de bienes se realizaron mediante procedimientos judiciales, pero con distintos principios. El primer caso esclarece el contexto político y legal contra la herejía, donde el título del bien se obtuvo por obligación. La segunda muestra presenta una línea menos forzosa, pero también preceptiva. La adquisición del molino fue por vía voluntaria a través de un título de propiedad con la finalidad de paliar deudas entre el antiguo y el nuevo dueño. Estos dos procesos indican el enorme valor que adquirirían estos edificios en la época.

## 7. LA ACTIVIDAD COMERCIAL DE LA ÉPOCA: LOS ARRENDAMIENTOS

El arrendamiento era el sistema de gestión por excelencia de estos bienes. Consiste en que el dueño del bien, ya fuera *per se* o por un representante, a través de un otorgamiento de poder, cedía a otra persona, el arrendatario, el uso de la propiedad por cierta renta y plazo convenido, con una serie de condiciones (Tabla 6). Estos acuerdos comerciales podían gestionarse a través de distintos trámites, pero los más comunes fueron: por los propios dueños, especialmente en el siglo XVI; por delegados o administradores, como sucede en el molino de la Inquisición (Bartolomé Marín, vecino de Cieza en 1645,<sup>20</sup> Juan Marín Ordoñez, en 1735,<sup>21</sup> entre otros) o durante la última etapa del Molino de la Andelma, como se ha mencionado en anteriores apartados.

El arrendamiento no se remataba directamente, habitualmente seguía un protocolo. Primeramente, eran repartidas unas cédulas (cartel publicitario donde se informaba la disponibilidad de arrendar el molino) por las poblaciones y lugares con una distancia de cinco leguas. Tras un margen de tiempo, era efectuada una subasta pública, a veces dependiente de lo que perdura la luz de una candela de consideradas dimensiones. Tras finalizar el plazo, era adjudicado el arrendamiento al mejor postor en fechas previamente anunciadas. Tras la adjudicación era obligatoria la fianza. Los importes eran adeudados en fechas concretas de San Juan y en Navidad. Como se puede comprobar, los importes se realizaban a través de diferentes cantidades de dinero o de harina. En este último caso, el acuerdo de la atribución harinera aseguraban a los dueños dos frentes futuros: beneficios económicos para su venta y ventajas para su propia manutención.

Como es comprensible, los precios oscilaban según la productividad del molino. Los molinos de río eran los que tenían el precio de arrendamiento más elevado. Ahora bien, los molinos dinamizados por canalizaciones dependían directamente de la can-

---

<sup>20</sup> AGRM. NOT, 9420. Escritura de la Santa Inquisición a Doña Francisca De Aroca Viuda de Pedro Marín 24-01-1645, 18r-19v.

<sup>21</sup> AGRM. NOT, 9609. Sin título 10-03-1735, 13r-v.

ARRENDADORES	AÑOS	FECHA	CANTIDAD
<b>MOLINO DE LA ANDELMA</b>			
María Arites	3	1790-1792 <sup>22</sup>	162 fanegas
Andrés Gil	3	1787-1789 <sup>23</sup>	162 fanegas
Pedro Gil, Andrés Gil	3	1784-1786 <sup>24</sup>	144 fanegas
Pedro Gil, Andrés Gil	9	1775-1783 <sup>25</sup>	132 fanegas
<b>MOLINO DE MONTORO O ALVONOCAR</b>			
Francisco Jimenes	1	1626 <sup>26</sup>	2/3 de las maquilas
Pedro Falcón	4	1654 <sup>27</sup>	1465 reales
<b>MOLINO DE LA INQUISICIÓN</b>			
Juan Gómez Yelo	4	1735-1740 <sup>28</sup>	286 fanegas
Juan Yelo	1	1684 <sup>29</sup>	240
<b>MOLINO DE LA ENCOMIENDA DE CIEZA</b>			
Jorge	1	1599 <sup>30</sup>	232 reales
Antón Marín Aguilar	2	1605-1606 <sup>31</sup>	208 reales
<b>MOLINO DE LA HUERTA O DE LA ENCOMIENDA DE ABARÁN</b>			
Diego Yelo	1	1661 <sup>32</sup>	800 reales
Juan Yelo	4	1673 <sup>33</sup> -1677	950 reales
<b>MOLINO DE LA ENCOMIENDA DE BLANCA</b>			
Juan y Francisco Cano	3	1572 <sup>34</sup> -1575	52 cahices de harina
Antón Cano	4	1675 <sup>35</sup> -1679	1200 reales
Fuente. Documentación citada en la Tabla. Elaboración propia			

Tabla 6. Arrendamientos de los molinos hidráulicos en los siglos XVI, XVII y XVIII

tividad de agua conducida por la acequia. En el molino de la Andelma por ejemplo se pasó de 132 fanegas de harina en 1775 a 162 fanegas de harina en 1795. Esto se debió a dos motivos: el primero la tanda libre de la acequia que podía suministrar agua a toda la comunidad de regantes, gracias a una nueva presa realizada por el heredamien-

<sup>22</sup> AGRM. NOT, 9595. Escritura de arrendamiento. 1787. 102r-104v.

<sup>23</sup> AGRM. NOT, 9595. Escritura de arrendamiento. 1787. 3r-4v.

<sup>24</sup> AGRM. NOT, 9594. Escritura de arrendamiento. 1784. 3r-7r.

<sup>25</sup> AGRM. NOT, 9621. Escritura de arrendamiento. 1774. 165r-167v.

<sup>26</sup> AGRM. NOT, 9405. Escritura entre el Licenciado Juan Sánchez y Francisco Jiménez. 31-08-1626. 264v-265r.

<sup>27</sup> AGRM. NOT, 9429. Arrendamiento el licenciado Juan Sánchez de Don Pedro Falcón. 30-10-1654. 187r-188v.

<sup>28</sup> AGRM. NOT, 9609. Arrendamiento entre Juan Marín a favor de Juan Gómez Yelo. 1735. 19r-22v.

<sup>29</sup> AGRM. NOT, 9482. Obligación del arrendamiento del molino harinero de la Real Inquisición contra Juan Yelo Principal y Pedro Marín, su fiador. 1684. Sin número de págs.

<sup>30</sup> AGRM. NOT, 9396. Jorjue Mezquita y Francisco Palomares el viejo. 3-11-1598. 322r-333v.

<sup>31</sup> AGRM. NOT, 9437. Obligación del comendador de Cieza contra Antón Marín Aguilar regidor y Antón Marín salinas su fiador. 15-12-1605. 652r-653r.

<sup>32</sup> AGRM. NOT, 9349. Obligación del capitán Osorio y Diego Yelo y consortes. 05-02-1661. 15r-v.

<sup>33</sup> AGRM. NOT, 9349. Obligación de Ginés de Castillo a Juan Yelo. 11-05-1673. 35r-v.

<sup>34</sup> AGRM. NOT, 9326. Arrendamiento. 8-11-1570. 110r-v.

<sup>35</sup> AGRM. NOT, 9284. Ginés del Castillo arrendamiento contra Antón Cano y Dominga López su mujer. 10-12-1675. 22r-v.



Imagen 5. Imágenes externas e interna del molino de Teodoro. (Fotografías del autor, 10-12-2017).

to de la Andelma aguas arriba del Segura; y por el turno libre que poseía este molino para activar su maquinaria. Por último, cabe decir que tales acuerdos estaban acompañados por unas condiciones. Entre ellas destaca: la entrega en el mismo estado del molino antes y después del pacto; la financiación de ciertos materiales por parte del arrendatario (piedra solera, los picos de hierros, los gorriones, etc.); una limitación en este último aspecto en gasto; e igualmente resalta la rebaja del precio acordado gracias a la inactividad del molino por catástrofes naturales (crecidas del río, roturas, etc.). Todas estas condiciones acompañaban al acuerdo.

## 8. CONTEXTO ACTUAL

El desuso y el progreso de la sociedad han conducido a los molinos a su inactividad e inoperancia. Esta situación ha producido una cadena de comportamientos y gestiones en correlación con el mantenimiento de estos edificios, como son:

- Desaparición. Factores como la inutilización, las inconveniencias y, quizá, la transformación del medio han provocado en la actualidad la inexistencia de algunas fábricas de moler procedentes del periodo de la Edad Moderna. Se tratan de los casos del molino de la Inquisición, del molino de Alvonocar de la acequia de los Charcos y del molino de la encomienda Santiaguista de Blanca.

- Estado de ruina. La apatía y, posiblemente, la ignorancia de las instituciones y de la masa social también han producido que ciertos complejos se encuentren en estado de abandono, como sucede con el quizás primer molino harinero del área de estudio, el molino de la Fuente del Ojo en Cieza.

- Transformación de su utilidad. Este aspecto se aprecia en la utilización del edificio para fines más actuales, como en el caso del molino de la encomienda de Abarán que ha sido transformada en un establecimiento de hostelería.

- Musealización. Asimismo, las instituciones locales han desarrollado programas para la conservación de los molinos. El único ejemplo representado en la zona es el



Imagen 6. Muelas del molino de Arrinda. (Fotografías del autor, 10-12-2017).

del molino de Teodoro o de la Andelma en Cieza. Por tanto, la rehabilitación producida por el ayuntamiento de Cieza entre 1989 y 1999 ha sido fundamental para el mantenimiento del complejo (Imagen 5).

En otros casos hay que tener presente la imposibilidad de rehabilitar los molinos debido a que son de propiedad particular. La falta de medios económicos de los organismos institucionales para la compra del edificio o la negación de venta de los dueños han causado que estos complejos sean ignorados por la sociedad y dejados sin uso. El ejemplo más significativo es el molino de dos muelas de río, denominado de Arrinda (Imagen 6).

## 9. CONCLUSIONES

La base documental y bibliográfica ha permitido completar buena parte de este trabajo. No obstante, quedan algunas lagunas por resolver, como la incógnita de los molinos de Arrinda, el proceso de venta de la encomienda santiaguista de Cieza con el molino de la Andelma a finales del siglo XVI, o también conocer todas las gestiones hídricas de las molientes y la cantidad productiva originada al día.

Ahora bien, se ha evidenciado que el incremento poblacional en los municipios de la Vega Alta del Segura durante el siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII provocó la necesidad de instalar urgentemente fábricas de moler. De aquí partió su emergencia de edificación en fechas diferentes, pero muy cercanas, y ello fue impulsado por la encomienda santiaguista con su política de conservación poblacional, continuada por personajes de elevado status social, los cuales contemplaron en las necesidades de abastecimiento nutritivo de la vecindad otra vía de enriquecimiento. Todas estas acciones apoyaron el crecimiento vecinal durante el siglo XVIII. Por lo

tanto, la disposición y el número de molinos desde el primer momento deja entrever una correlación directa con la evolución demográfica, y esta aseercción se reafirma aún más cuando el declive poblacional influye, como sucede con el Molino de Arrinda, con su inutilidad y desaparición.

Es evidente que, dentro de un marco general, las fábricas de moler convivieron en una idéntica atmosfera de costumbres económicas, de trato social, protocolos administrativos y leyes (arrendamientos, compraventas, adjudicaciones, herencias). Sin embargo, estos edificios adquirieron un valor distinto, especialmente por la cantidad y calidad de su producción harinera.

Este carácter marcó fundamentalmente el devenir de los molinos hidráulicos de río, partiendo de su mayor producción sobre los demás y su elevado impacto en la vega fluvial. Su establecimiento conllevó ciertos problemas por los conflictos con los hacendados del lugar, por los costes post-riadas y por la atracción para su adquisición de instituciones de elevado poderío, como la Encomiendas y la Inquisición.

Por el contrario, las contrariedades de los otros dos sistemas residieron en los turnos hídricos para la molienda, en la escasa producción y el abandono de sus propietarios, dependiente la mayoría de ellos de las encomiendas, las cuales con sus políticas casi monopolizaron la molinería en estas demarcaciones. Igualmente se ha de subrayar su utilización para fines más intangibles y espirituales, como sucede en la etapa final del molino de la Andelma con el convento de las monjas Clarisas en Cieza.

Los molinos, como se ha podido comprobar, han sido instrumentos destinados a distintas estrategias, lo que favorece su estudio en profundidad y, de ser posible, desde un enfoque comparativo, lo que no solo enriquece el conocimiento de la época sino que aporta una visión más nítida de su trascendencia y evolución. Un estudio de las cualidades homogéneas y heterogéneas de estos ingenios muestra una concepción sociopolítica, económica y geográfica. A pesar de que algunos de ellos no han llegado a nuestros días, puede apreciarse la reciente concienciación que existe por su legado cultural, histórico y etnográfico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Llopis, E. (1989). Molinos hidráulicos en Cantabria, siglos X al XIII. En *El Fuero de Santander y su época: Actas del Congreso Conmemorativo de su VIII centenario*. Santander: Universidad de Cantabria, 409-424.
- Aragón Beltrán, P. y Gómez-Senent Martínez, E. (2005). Museo de arroz de Valencia: Un antiguo molino de arroz. *Restauración & Rehabilitación*, 94, 26-31.
- Ballesteros Beldrich, A. (2004). El Molino de la Huerta. *Andelma*, 9, 14-15.
- Blázquez Miguel, J. (1985). *El tribunal de la Inquisición en Murcia*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.
- Cabrera Espinosa, M. y López Cordero, J. (2014). Un molino de papel en la ribera del río Arbuniel. *Sumuntán: Anuario de estudios sobre Sierra Mágina*, 32, 25-44.

- Cara Barrinuevo, L. y García López, J. (1996). *Molinos hidráulicos tradicionales de los Vélez (Almería)*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- Carricondo Sánchez, J. F. y Reche García, J. (2009). Los molinos hidráulicos de Oria. *Revista Velezana*, 28, 244-261.
- Chocano Moreno, J. (2015). Los molinos hidráulicos del Guadiana en el entorno de Ciudad Real. *I Congreso Nacional Ciudad Real y su provincia*. Ciudad Real: Institutos de estudios manchegos, 316-336.
- Chacón Jiménez, F. (2007). El espacio y el hombre. Los moriscos. *Enciclopedia de Historia de la Región Murciana*, V. Murcia: Ediciones Mediterráneo, 110-137.
- De Santiago Restoy, C. I. (1989). Los molinos de viento del Campo de Cartagena. *Los Molinos: Cultura y Tecnología*, Madrid: Centro de Investigación y Animación Etnográfica, 317-324.
- Gallego Jiménez, A. (2004). Los molinos de marea en las villas de Argoña y Santoña. *Estudios trasmeranos*, 2, 52-101.
- García Avilés, J. M. (2000). *El Valle de Ricote: Fundamentos económicos de la encomienda santiaguista*. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.
- García Avilés, J. M. (2007). *Los Moriscos del Valle de Ricote*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Gil Meseguer, E. y Gómez Espín, J. M. (1995). Molinos de cubo en la vertiente suroccidental de Sierra Espuña: El sistema de la rambla de los molinos en Aledo y Toledo. *Papeles de geografía*, 21, 109-126.
- González Tascón, I. (2008). La difusión medieval del molino hidráulico. En *Ars Mechanicae: Ingeniería medieval en España*. Valladolid: Fundación Juanelo Turriano, 99-118.
- Herrero García, M. (1958). El molino de papel del Paular. *El libro español: revista mensual del Instituto Nacional del libro español*, 4, 167-172.
- Jiménez Ballesta, J. (2001). *Molinos de Viento en Castilla-La Mancha*. Ciudad Real: Llanura, 2001.
- Lisón Hernández, L. (1986). *Aportaciones para la historia del regadío en Abarán. 1492-1859*, Abarán: Grupo Abarán V Centenario.
- Lisón Hernández, L. (1983). *Aproximación al pasado histórico de Abarán*. Abarán: Grupo Abarán V Centenario.
- Martín-Consuegra, G. (2001). Aproximación a la historia de la producción de aceite de Mula. Aportación para el estudio de sus almazaras. *Revista Murciana de Antropología*, 7, 147-166.
- Martín Espinosa, A.; Caballero Casadao, C. y Fernández Esteban, S. (2016). Molinos de la casa de moneda de Segovia». En *X Congreso Internacional de Molinología*. Segovia: Imprenta Rabalán, 467-478.
- Martín Solanas, A. (1989): Molinos hidráulicos de la Rioja en el siglo XVIII, *Los molinos: Cultura y Tecnología*. Madrid: Centro de Investigación y Animación Etnográfica, 197-244.
- Martínez Cavero, P. (2009). Los molinos murcianos. Bibliografía sobre molinología en la Región de Murcia. *Revista Murciana de Antropología*, 16, 177-194.

- Martínez Lucas, V.; Gómez Espín, J. M. (2013). Aprovechamiento integral de la Fuente del Ojo (Cieza-Murcia). *Papeles de Geografía*, 57-58, 161-178.
- Martínez Martínez, M. (1987-1988). Molinos hidráulicos en Murcia (ss. XIII-XV). *Miscelánea Medieval Murciana*, 14, 219-250.
- Medina del Cerro, L. (2008). Molinos hidráulicos y de viento en Canarias. En *Actas del 6º Congreso Internacional de Molinología, 11 al 13 de octubre de 2007*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 395-408.
- Molina Font, J. (2005). Aproximación histórica a los molinos de marea. *Ubi Sunt? Revista de Historia*, 18, 14-15.
- Nabais, A. (2005). Molinos de marea en Portugal. Breve Panorámica. En *Molinos de mar y estuarios*. Litoral Atlántico, 178-185.
- Palomo Palomo, J. (2008). Molinos Hidráulicos: Encuadre Histórico. *Actas del 6º Congreso Internacional de Molinología: 11 al 13 de octubre de 2007*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 125-138.
- Pérez Bolumar, M. S.; Rodríguez Pérez, M. T. (1995): Molinos hidráulicos en la cuenca de Fortuna-Abanilla (Murcia): los aprovechamientos de la red del río Chícamo y el manantial de los Baños. *Papeles de geografía*, 8, 33-52.
- Peris Albentosa, T. (2012). La molinería hidráulica en el territorio valenciano durante los siglos XIII-XIX. *Investigaciones geográficas*, 57, 39-60.
- Porras Arboledas, P. (2010). Reales provisiones del Consejo de Órdenes a los territorios santiaguistas en Murcia durante el reinado de Carlos I (1517-1536). *Cuadernos de Historia de Derecho*, 17, 207-404.
- Olmos Herguedas, E. (1996). Molinos hidráulicos de viento y de sangre en la comunidad de Cuellas durante los siglos XIV, XV y XVI. En *Actas de las I Jornadas sobre Minería y Tecnología en la Edad Peninsular*. León, 518-534.
- Reyes Mesa, J. M. (2006). *Molinos hidráulicos harineros de la provincia de Granada*. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- Ramos Gavilán, A. B.; Rodríguez Esteban, M. A. (2008). Pasado, presente y futuro de los molinos hidráulicos en la provincia de Zamora. En *Actas del 6º Congreso Internacional de Molinología 11 al 13 de octubre de 2007*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 267-292.
- Rodríguez Llopis, M. (1986). *Señorios y feudalismo en el Reino de Murcia: los dominios de la Orden de Santiago entre 1440 y 1515*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Sánchez Conesa, J. (2008). La Asociación Molinos de Viento de Torre-Pacheco. Un nuevo folklore para la recuperación de los molinos. *Revista Murciana de Antropología*, 15, 267-282.
- Sánchez Pravia, J. A. y García Blázquez, L. A. (2005). La ribera de los molinos de Aledo-Totana (siglos XV-XIX). *IV Congrès Internacional de Molinología. Actas*, 165-188.
- Sancho Alguacil, R. (2004). Evolución demográfica de Cieza durante la Edad Moderna. *Historia de Cieza. Implantación, desarrollo e inicio de la disolución del sistema feudal en Cieza siglos XIII-XVIII*, vol. III. Murcia, 77-153.

- Sendra Bañuls, F.; Serrano Julián, J. (2005). Los molinos hidráulicos de la Safor. En J. Hermosilla (dir.), *Los riegos de La Safor y Valldigna: agua, territorio y tradición*. Valencia: Dirección General de Patrimonio Cultural Valenciano, 171-188.
- Torres Fontes, J. (1982). *Documentos para la Historia Medieval de Cehegín*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.
- Trigueros Molina, J. C. (2016). El heredamiento de la Fuente del Ojo. En *Arquitectura en tierra. Historia y Renovación. XIII CIATTI. Congreso de arquitectura en tierra en Cuenca y Villagarcía de Campos 2016*. Valladolid: Cátedra Juan de Villanueva. Universidad de Valladolid, 57-66.
- Zafra Costán, P. (2009). Ingenios del aire. Molino de viento en la comarca del Andévalo. *PH: Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico*, 70, 40-71.

## RESEÑAS





CAMPILLO MESEGUER, A., GUILLÉN  
LORENTE, C. & CAYUELA SÁNCHEZ,  
S. (EDS.):  
*Las (in)seguridades de Europa:  
una perspectiva crítica*

Madrid: Centro de Estudios  
Europeos de la Universidad de  
Murcia y Marcial Pons  
Año: 2017  
Páginas: 284  
ISBN: 978-84-9123-439-5

Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/rmu/390641>

La presente obra colectiva proporciona un marco de reflexión crítica sobre el binomio seguridad e inseguridad en la Europa del siglo XXI. En concreto, esta monografía se articula sobre cuatro ejes dirigidos, principalmente, a afrontar las distintas problemáticas que se generan en el ámbito de la seguridad humana en el contexto de la Unión Europea.

El primer eje se centra en ofrecer una visión histórica respecto del par seguridad e inseguridad en Europa, desde la fecha de su configuración hasta su versión más moderna, con la creación de la Unión Europea.

En este contexto, cabe citar el capítulo de libro realizado por Antonio Campillo Meseguer, que lleva por título: «La Unión Europea ante los riesgos globales: hacia una estrategia de seguridad humana». En este trabajo, el autor desarrolla un marco histórico y territorial que comprende desde la formación de la Europa moderna hasta el nacimiento de la sociedad global, con especial atención a los criterios de peligro, riesgo, seguridad y a sus variaciones. A ello hay que añadir el importante estudio que realiza sobre cuestiones tan relevantes para la seguridad humana, tal y como son, entre otras, las repercusiones mediáticas o los efectos del terrorismo, y su relación con la Unión Europea.

En este primer eje también se encuentra el trabajo «Europa y el nuevo orden mundial: desafíos y retos para la seguridad», elaborado por Jorge Novella Suárez. En él, el autor analiza la expansión militar y económica de Europa al resto del mundo, en conexión con el concepto de seguridad humana, abordado desde una triple dimensión: colectiva, cooperativa y global. Ello incide directamente en el plano de la política exterior y de seguridad común de la Unión Europea, exponiendo el autor, con

sumo detalle, cuáles son los retos y amenazas actuales a los que se enfrenta el Proyecto de la Unión Europea y proponiendo soluciones de calado a estos problemas.

El tercer capítulo de este libro también encaja en el primer eje. Ha sido elaborado por Salvador Cayuela Sánchez y se titula: «Mecanismos de seguridad socio-sanitaria en la construcción de Europa». En este trabajo, el profesor Cayuela expone un recorrido histórico por Europa, desde el siglo XVII hasta la creación de las primeras Comunidades Europeas, en el que toma como referencia los dispositivos de seguridad socio-sanitaria activados por los Estados europeos. Este estudio resulta especialmente interesante para poder comprender la conformación de Europa y la creación de mecanismos de seguridad interior y exterior, destinados a garantizar la paz social.

El segundo eje profundiza en materia de seguridad económica y jurídica en la Europa actual, atendiendo especialmente al ámbito relativo a las libertades y a los derechos individuales.

Desde este postulado, debe integrarse el capítulo elaborado por Inés Campillo Poza, que lleva por título: «La seguridad económica en Europa. Cambios en los Estados del bienestar y las condiciones de vida». En primer lugar, la autora define «Estado del bienestar» y otras nociones asociadas. Sirvan como ejemplo, los conceptos de política social o ciudadanía. En segundo lugar, expone la evolución histórica de los Estados del bienestar europeos desde la posguerra hasta la actualidad, distinguiendo la «fase de los treinta gloriosos» y la «fase postindustrial». Finalmente, la autora concluye con un detallado estudio del paso de una concepción de la seguridad como seguridad frente al mercado, a una concepción de la seguridad como seguridad a través del mercado, siendo esta última, ficticia. Ello pone de relieve las interesantes propuestas de reformulación que la autora plantea para adecuar el sistema a la realidad actual.

El trabajo realizado por Marta María Aguilar Cárceles también encaja en este segundo eje. Se titula: «La (in)determinación del concepto de seguridad jurídica y sus consecuencias prácticas ante un panorama social altamente versátil». En él, la autora toma como punto de partida el concepto de «seguridad jurídica» como fundamento del quehacer ciudadano y de la justificación de la intervención de los poderes públicos. A continuación, conecta esta situación con aquella en la que se encuentra el Estado español, atendiendo especialmente a parámetros de Derecho constitucional y Derecho penal. Ello incide necesariamente en las disciplinas de criminología y victimología, las cuales trata de manera muy exhaustiva y rigurosa, realizando interesantes propuestas de *lege ferenda* a las dificultades planteadas.

El tercer eje analiza las posibles consecuencias políticas, económicas e ideológicas que derivan del fenómeno de la migración, a nivel local y mundial. El sexto y séptimo capítulo conforman el mismo. Así, el primero de ellos, lo elabora Juan Ignacio Rico Becerra y se lleva por título: «La inmigración internacional en el espacio de la Unión Europea: de los migrantes internacionales a la crisis institucional». El autor inicia su trabajo con un análisis estadístico sobre la población mundial, el cual relaciona con los criterios de pobreza, desigualdad y movilidad. A continuación, estudia la demografía de los migrantes internacionales en Europa, prestando especial atención a la incidencia que presentan los asuntos migratorios en la actual crisis de las instituciones de la Unión Europea.

El segundo trabajo es realizado por Pablo Domenech de la Lastra y se titula: «De la pedagogía soberana de los muros fronterizos». El autor comienza su capítulo tratando el concepto de «muro» sobre la base de la ideología política. Valgan como ejemplo, el análisis que realiza sobre las murallas de las Edades Antigua y Media o el muro de Berlín, que encajan perfectamente en la noción de “muro” como símbolo de desigualdad. A continuación, el autor reflexiona sobre una nueva ideología de la seguridad, en relación con un análisis detallado de las fronteras fortificadas de Europa y del control de los flujos migratorios irregulares, determinando que esta situación responde, con frecuencia, a cuestiones de legitimación estatal.

El cuarto eje estudia el pasado, el presente y el futuro en materia de seguridad policial y militar. En concreto, Pedro Vicente Martínez elabora el capítulo que lleva por título: «La construcción de la seguridad antropológica». El autor toma como punto de partida la no posibilidad de adoptar una única visión de la cultura de la (in)seguridad en Europa. Sin embargo, curiosamente, todos han estructurado su sistema de seguridad, de manera muy similar, tal y como pone de relieve el autor. A ello hay que añadir, el interesante estudio de perspectiva de género que incorpora al concepto de «seguridad», señalando que la mujer tiene una percepción del término «seguridad» distinta de la del hombre. Concluye con un análisis sobre cómo los distintos modelos policiales (centralista y descentralizado) afectan a las distintas culturas de seguridad.

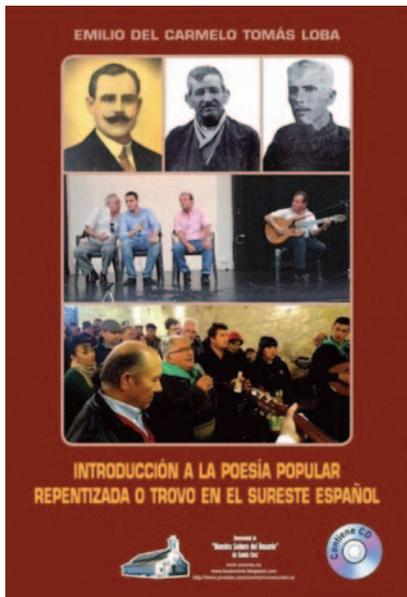
El segundo trabajo que encaja en este cuarto eje lo elabora Giovanni Ercolani y se titula «La OTAN y la gestión de crisis: evolución de un discurso-visión sobre la seguridad». El autor lleva a cabo una genealogía de la evolución del discurso de la inseguridad, de la seguridad y de la visión estratégica de la OTAN, en relación con la gestión de crisis. A continuación, reflexiona detenidamente sobre el conflicto étnico soportado en las actualmente denominadas «zonas de estrés múltiple», aportando nuevas ideas para la gestión de crisis de la OTAN.

El último capítulo de libro lo realiza Maximiliano Mariño Lamamie de Clairac y lleva por título: «Tendencias culturales de los soldados europeos en operaciones de paz». El autor pone de relieve, desde el principio de su trabajo, que existen nuevos retos para la seguridad humana desde la llegada de la globalización. En concreto, se refiere al ciberterrorismo, al terrorismo internacional o las crisis migratorias. Seguidamente, reflexiona sobre el papel que en la actualidad desarrollan los ejércitos europeos: de la preparación de la guerra a la gestión de la crisis. Ello le conduce a analizar, para concluir su trabajo, la cultura de los militares europeos.

En definitiva, esta obra interdisciplinar se edifica sobre un novedoso marco en el ámbito relativo al par seguridad/inseguridad en la Europa actual, siendo muy útil para los interesados en una visión más abierta del concepto «seguridad», alejada de los tradicionales estudios sobre esta materia.

María Dolores Ortiz Vidal  
Profesora de Derecho Internacional  
Público y Relaciones Internacionales  
Universidad de Murcia





TOMÁS LOBA, EMILIO DEL CARMELO:  
*Introducción a la poesía popular  
repentizada o trovo en el Sureste  
español*

Murcia: Hermandad de Nuestra  
Señora del Rosario (Santa Cruz)  
Año: 2018  
Páginas: 302  
ISBN: 978-84-09-07032-9

Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/rmu/392211>

Emilio del Carmelo nos entrega con *Introducción a la poesía popular repentizada o trovo en el sureste español* el primero de una serie de volúmenes que sin duda contribuirán a que conozcamos con mayor profundidad el trovo en todos sus aspectos y facetas. Es toda una garantía que sea la consecuencia de su tesis doctoral, leída y defendida en la Universidad de Murcia, titulada *El trovo murciano. Historia y antigüedad del verso repentizado. Propuesta didáctica para la educación secundaria obligatoria* (2016), investigación dirigida por la profesora María Dolores Adsuar Fernández. El meritorio trabajo obtuvo la calificación de Sobresaliente *Cum Laude*, entrando el trovo en la academia por la puerta grande.

Me une con el autor el mismo afán en dicho empeño: él lo hace con el rigor del investigador, la didáctica del profesor de Lengua y Literatura, la convicción del activista conferenciante, el conocimiento etnomusicológico propio de un músico de cuadrilla y la experiencia vital de ser auroro y trovero de la asociación *José María Marín*. Muchas vidas y todas caben en una, admirable porque todo lo disfruta en plenitud.

Este ingente acarreo de datos y reflexiones llega a nuestras manos gracias a la edición de la Hermandad Nuestra Señora del Rosario de la localidad huertana de Santa Cruz, fundada en 1821. Bajo la dirección diestra de Joaquín Gris, esta entidad viene publicando desde 2002 la colección Fondo de Cultura Tradicional, alcanzando la cifra rotunda de veinticinco libros, en la mayoría de los casos acompañados de CDs, sobre auroros, cuadrillas, aguilandos, trovos y otras manifestaciones de nuestra cultura. Es mucho lo que debemos a Joaquín por este trabajo vigoroso, en su persistencia por evidenciar dos patrimonios culturales inmateriales de nuestra Comunidad: la aurora y el trovo.

El aparato bibliográfico de la obra es abundante, lo que permite a su autor, muy bien pertrechado, indagar en aspectos múltiples y complementarios como el origen y desarrollo de festejos paganos, más tarde cristianizados, o el rastreo en la prensa del XIX y XX, el análisis de las estrofas y la poética de la oralidad, la naturaleza de las distintas tipologías de hermandades, entrando en debate teórico con otras clasificaciones ofrecidas por antropólogos e historiadores.

En su marco teórico sigue los criterios antropológicos y etnomusicólogos establecidos por Bruno Nettl. El doctor Tomás Loba afirma que existen aquí dos formas de entender el verso repentizado o trovo: a) El trovo popular-tradicional surgido en las cuadrillas (bien de cofradías o hermandades, caso de los Auroros) o en las cuadrillas de Pascua (en origen cofradías de Ánimas). b) El trovo popular-tradicional de escuela, profesional, para el espectáculo poético que tiene lugar sobre un escenario.

De hecho, han sido muchos los troveros que han practicado ambas formas expresivas y lo siguen haciendo en nuestros días. Uno de los que tenemos noticias fue el almeriense Pedro «El Morato», afincado por un tiempo en nuestra tierra, trovero anterior y coetáneo de Marín. Como cantaor fue forjador de algún estilo de cante minero y guión de la cuadrilla ánimas en Antas (Vera).

El trovo llegará al escenario de la mano de Marín, Castillo y «El Minero». Lo suben desde el ámbito callejero o folklórico ritual porque existía demanda de ello en ventorrillos, teatros y hasta en las cantinas de los juegos de bolos. Formaba parte del ocio de miles de obreros que se concentran en la Nueva California, como fue conocida en España la naciente ciudad de La Unión.

Casimiro Bonmatí Limorte, intelectual que apoyó al trovo como presidente de la Asociación de Amigos del Trovo, lo escribió en la revista *Narria*: «Se ha venido afirmando que el trovo nació en nuestra cuenca minera el último tercio del siglo pasado, sin embargo, esto no es así: el trovo pertenece a la manifestación primitiva del hombre». Cita la novela *Gustos y disgustos del Lentiscar de Cartagena*, escrita a finales del XVII, en la que se relatan otras músicas y estrofas en el repentismo campero de esa época. Aunque será en las poblaciones de la sierra minera, desde mediados y finales del XIX, donde adquiera las modalidades estróficas y musicales que han llegado hasta nosotros.

El estilo flamenco se impondrá. Lo podemos comprobar hasta en la pose que adoptan, sentados en sillas durante una actuación, en la célebre fotografía que nos muestra a Marín, Castillo y al cantaor Bartolo «el de Oria». Coinciden en el mismo espacio y tiempo los forjadores del cante de las minas y las formas troveras que hemos heredado. En efecto, se influyen mutuamente, pues si los cantaores utilizan quintillas creadas por improvisadores, el flamenco aporta la llamada malagueña del trovo y, parejo a ello, su característico acompañamiento guitarrístico.

Como músico, Emilio del Carmelo nos presenta los rasgos de la música navideña: aguilandos y variantes, pascuas y pascuas antiguas. Las peculiaridades de la malagueña como género musical en las cuadrillas, tipos y letras: coplas y quintillas. Un estilo de malagueñas será trascendental, como es la denominada la *madrugá*, presente en la huerta de Murcia, Campo de Cartagena o en la Vega Baja del Segura. Se dice

que «El Rojo» las escuchaba a los mineros cuando se encaminaban a su lugar de trabajo y de ahí elaboró su minera. Es algo que resulta razonable, pues los mineros eran en su mayoría de procedencia campesina y su mundo el de los cantes de trilla, la *madrugá*, o los cantes de la siega. Un folklore que está en los orígenes del cante minero como irá revelando la etnomusicología en años venideros.

Entre la modalidad cuadrillera y de escenario se encuentra el Encierre del Cuadro o Estandarte, que porta la cuadrilla en su ritual petitorio en la zona de la Vega Baja. Hablamos de la misma malagueña que empleaba para repentizar el trovero y cuadrillero «Tío David Castejón», de Santomera, acompañándose de rondalla. «El Patiñero» la hizo suya posteriormente, con guitarra y además sonido de violín, que hacía vibrar el propio Emilio.

Más recientemente, a finales de los 90 se comienza a cantar quintillas por fandangos de Huelva por iniciativa de Patiñero y «El Andaluz». Desde hace unos años oímos a Levantino, promotor de su introducción, y posteriormente a Isabel Nicolás, cantar la décima por milongas, otro estilo de ida y vuelta del flamenco.

Se está trabajando en la incorporación de nuevos sonos, como la citada malagueña del Tío David, tal y como la nombró Patiñero, pero que forma parte del folklore de una parte de la provincia vecina de Alicante. El autor de la obra que reseñamos la presentó en un homenaje al Tío David en Santomera (2016). Un año antes, en Mora de Ebro (Tarragona), estrenó una pieza del cancionero tradicional como es «El Paño Moruno», y piensa en la bamera, folklore que entró en el flamenco en la voz de «La Niña de los Peines».

Personalmente encontré dos añejos testimonios orales en La Palma (Cartagena), que indican que, con anterioridad a la malagueña, era la bamera el cante empleado. Se trata de un canto que tradicionalmente entonaban los mozos al columpiar a las muchachas en el columpio o bamba. También he recogido letras de bamerías en La Puebla (Cartagena), aunque las informantes no la recordaban con acompañamiento musical. El paso del tiempo quizá lo relegaba al olvido.

El autor entra posteriormente en el estudio del mundo medieval de trovadores, bardos y juglares que llenan buena parte de Europa. Y anteriormente en la Grecia clásica. Pero no olvida algo que ya han señalado con anterioridad autores como Alex Díaz Pimienta o Del Campo, los antecedentes árabes, muy cultivado el género de la improvisación por los musulmanes, con varias escuelas. Y que en nuestro territorio dejaron su huella.

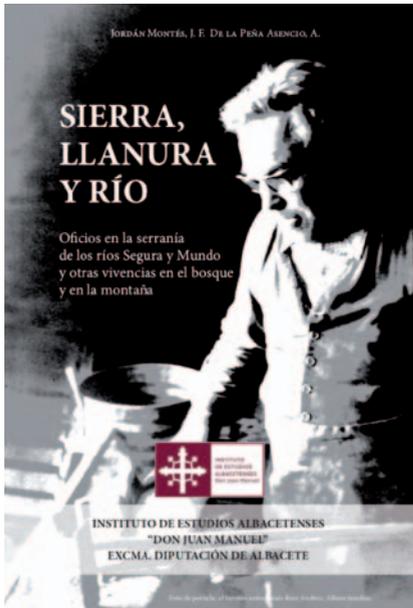
Posteriormente realiza una lograda incursión en las distintas etapas de la historia del trovo forjada en este rincón del Sureste español, desde la llamada Edad de Oro, que protagonizaron Marín, Castillo y «El Minero», hasta nuestros días. El texto se acompaña de un CD con amenas actuaciones que lo ilustran musicalmente, dando cuenta de esta tradición que sin duda está llamada a perdurar. Quede como muestra para las generaciones venideras.

La gran reivindicación de esta obra es que «el trovo debe de abarcar todas aquellas manifestaciones populares que giran en torno al verso, ya fuere la copla, la cuarteta (asonante o consonante), la glosa (de la copla, cuarteta o redondilla) y la déci-

ma... Lo importante en la poesía popular repentizada ha estado y está en llegar al público, único juez de la intervención del trovero y en emitir un mensaje con contenido apropiado a la situación o momento, en corto espacio de tiempo». Su propuesta es abierta: «El trovo es un todo con una familia muy amplia».

El trovo comienza una nueva etapa de su historia y la protagoniza Emilio del Carmelo Tomás Loba. Conjuntamente con otros artistas de su generación están forjando el futuro del repentismo en nuestra región, cargando sobre ellos la titánica empresa de ganar nuevos públicos, sobre todo los jóvenes. Ello les exigirá una mayor variedad musical que contribuya a la realización de atractivas veladas en las que luzca en esplendor este hermoso patrimonio cultural inmaterial.

José Sánchez Conesa  
Cronista Oficial de Cartagena



JORDÁN MONTÉS, JUAN & DE LA PEÑA ASENCIO, AURORA:  
*Sierra, llanura y río. Oficios en la serranía de los ríos Segura y Mundo y otras vivencias en el bosque y en la montaña*

Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses «Don Juan Manuel»  
Año: 2018  
Páginas: 1.215  
ISBN: 978-84-947530-7-7  
[CD-ROM. Recurso electrónico]

Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/rmu/402601>

Cuando recibí el CD que contiene la obra *Sierra, llanura y río: Oficios en la serranía de los ríos Segura y Mundo y otras vivencias en el bosque y en la montaña*, con la petición de redactar una reseña, me quedé algo sorprendido. Era un trabajo sobre la zona entre Albacete y Murcia del cual no había oído hablar hasta ese momento y, además, sobre las vivencias de la generación que vivió los años más difíciles de España. Una temática que había tratado en la docencia y que había dado su fruto en un número de nuestra revista.

Me quedé más sorprendido todavía cuando abrí el CD. En el «mundo ANECA», dominado por las acreditaciones y la necesidad de conseguir el máximo rendimiento curricular de la labor investigadora, esta obra es una excepción sin precedentes. En un simple CD se esconde una obra muy valiosa, fruto de una labor etnográfica y un análisis detallado que ha durado muchos años. Las más de mil páginas se hubieran podido presentar fácilmente en una serie de tres o cuatro libros, con el beneficio académico correspondiente.

Como el título sugiere, la obra versa sobre diferentes oficios y sobre varios aspectos de la cultura en la zona entre Murcia y Albacete. Debido a la riqueza de temas tratados y de enfoques que se desarrollan, difícilmente se habría podido organizar siguiendo un hilo conductor lineal. Es, por lo tanto, «un libro ecléctico y heterodoxo», como comenta el profesor Juan Manuel Pedrosa en el Prólogo (p. 22).

La obra que publican Juan Jordán Montes y Aurora de la Peña Asencio se compone de dos capítulos iniciales con reflexiones metodológicas y teóricas, sobre la teoría y la práctica del antropólogo (capítulo 5), un epílogo y nada menos que dieciseis-

te capítulos temáticos que, comenzando con una impactante reflexión sobre el papel de la mujer, versan sobre temas muy diversos de la vida cotidiana dura de la población en el mundo rural.

En concreto nos estamos refiriendo a los siguientes capítulos: *La mujer y el dominio sobre lo femenino* (3), *El espacio geográfico* (4), *El mundo de la Sierra: Al amparo del bosque, del río y de la montaña* (6), *El mundo de la llanura* (7), *En el ámbito de la aldea* (8), *El ambiente en torno a edificios singulares de las aldeas y en las puertas de las casas* (9), *Labores alrededor de la aldea* (10), *La necesidad de los animales: la convivencia con los animales* (11), *Los árboles de la vida* (12), *El mundo de los caminos* (13), *El mundo de los ríos: las rutas del agua* (14), *Matrimonios de pobreza y otras estrategias para escapar de la miseria y del hambre* (15), *El hábitat en cuevas* (16), *Las minas de azufre. Un breve encuentro con el último minero* (17), *La piedad religiosa y las ermitas. Guerra, hambre y postguerra* (18), *Unas comunidades en permanente movimiento* (19) y *El cine y la sierra* (20).

Como se puede ver, se trata de una amplia variedad de temáticas que abarcan prácticamente todos los aspectos de la vida socio-cultural, desde los pastores, el esparto, la vida en las aldeas, los herreros, los lavaderos, el uso de las plantas, las salinas, los canteros, la religiosidad y hasta un sinfín de otras temáticas.

La obra es, sin duda, un tesoro de información, un valioso estudio para cualquier antropólogo que se interese por la historia cultural del siglo XX y que quiera profundizar sobre la dura y austera vida cotidiana de la población rural del Levante español.

Klaus Schriewer  
Universidad de Murcia





---

# Índice

---

## Presentación

- Culturas funerarias europeas 9  
*Klaus SCHRIEWER · Pedro MARTÍNEZ CAVERO*

## Artículos

- La cultura europea de los cementerios: pasado y presente 17  
*Norbert FISCHER*

- Secularidad y espacios de enterramiento en la Inglaterra del siglo XIX 33  
*Julie RUGG*

- Contar la historia a través del cementerio: el comerciante Tomás Erades. El método biográfico-histórico en Antropología 55  
*Klaus SCHRIEWER · Pedro MARTÍNEZ CAVERO*

- Estudio iconográfico del panteón de las familias Erades-Navarro en el cementerio de Nuestro Padre Jesús de Murcia 77  
*M<sup>a</sup> Dolores PALAZÓN BOTELLA · José Antonio MOLINA GÓMEZ*

- Una mirada al futuro próximo en la transformación de los cementerios desde la perspectiva de la Arquitectura Emocional 95  
*Mónica MARTÍNEZ VICENTE*

- En el limes: los no cementerios; en el limbo: los no duelos. Bebés, suicidas y accidentados con muerte en la mentalidad tradicional rural española 111  
*Juan Francisco JORDÁN MONTÉS · Aurora JORDÁN DE LA PEÑA*

- Sacralidad y singularidad de los espacios de enterramiento en Totana (Murcia) a partir del siglo XVI. El cementerio municipal de Nuestra Señora del Carmen 173  
*Juan CÁNOVAS MULERO*

## Miscelánea

- La emergencia de las fábricas de moler en la Vega Alta del Segura 191  
*Juan Carlos TRIGUEROS MOLINA · Rubén ALCARAZ PÉREZ · Víctor YELO LÓPEZ*

## Reseñas

- CAMPILLO MESEGUER, A., GUILLÉN LORENTE, C. & CAYUELA SÁNCHEZ, S. (eds.): *Las (in)seguridades de Europa: una perspectiva crítica* 215  
*María Dolores ORTIZ VIDAL*

- TOMÁS LOBA, Emilio del Carmelo: *Introducción a la poesía popular repentinizada o trovo en el Sureste español* 219  
*José SÁNCHEZ CONESA*

- JORDÁN MONTÉS, Juan & DE LA PEÑA ASENCIO, Aurora: *Sierra, llanura y río. Oficios en la serranía de los ríos Segura y Mundo y otras vivencias en el bosque y en la montaña* 223  
*Klaus SCHRIEWER*

---

REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA · n. 26 · 2019 · UNIVERSIDAD DE MURCIA  
ISSN impreso: 1135-691X · ISSN electrónico: 1989-6204

