

GRAO EN SOCIOLOXÍA

TRABALLO DE FIN DE GRAO

CURSO ACADÉMICO 2018-2019

PRIMEIRA CONVOCATORIA

Colectividade rural e identidade urbana: o cambio na dimensión social da morte na Galiza contemporánea.

Colectividad rural e identidad urbana: el cambio en la dimensión social de la muerte en la Galicia contemporánea.

Rural collectivism and Urban identity: the change in the social dimension of death in contemporary Galicia.

SABELA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Dirixido por ENRIQUE COUCEIRO DOMINGUEZ

No último século, e coa chegada da modernidade, xorden novos rituais e crenzas que se engaden e substitúen ás tradicións arredor do que foi algún día morrer na Galiza agraria. Este estudo explora ata que punto cambiou este modelo tradicional, así como en que termos xorde o novo modelo contemporáneo e urbano: individualismo, redes online, a medicina moderna, as novas relacións de xénero, parentesco, vecindade e amizade substitúen ao antigo e complexo rito de separación do defunto da sociedade e á fusión da casa coa comunidade. Á súa vez, narrativas importadas doutros países ou producidas por multinacionais *hollywoodienses* substitúen e fusiónanse coa tradición oral autóctona. O resultado é unha fusión cultural e ritual que modifica a concepción da morte na súa dimensión social, variando consecuentemente o xeito de experimentar, vivir e compartir a traxedia en sociedade.

**PALABRAS CHAVE:** Morte, modernidade, tradición, velatorio, enterro, funeral, espiritualidade, comunidade, individualismo, Galiza.

En el último siglo, y con la llegada de la modernidad, surgen nuevos rituales y creencias que se suman y substituyen a las tradiciones alrededor de lo que fue algún día morir en la Galicia agraria. Este estudio explora hasta qué punto ha cambiado este modelo tradicional, así como en que términos surge el nuevo modelo contemporáneo y urbano: individualismo, redes online, la medicina moderna, las nuevas relaciones de género, parentesco, vecindad y amistad substituyen al antiguo y complejo rito de separación del difunto de la sociedad y a la fusión de la casa con la comunidad. A su vez, narrativas importadas de otros países o producidas por multinacionales *hollywoodienses* reemplazan y se fusionan con la tradición oral autóctona. El resultado es una fusión cultural y ritual que modifica la concepción de la muerte en su dimensión social, variando consecuentemente la forma de experimentar, vivir, y compartir la tragedia en sociedad.

**PALABRAS CLAVE:** Muerte, modernidad, tradición, velatorio, entierro, funeral, espiritualidad, comunidad, individualismo, Galicia.

Over the last century and along with the arrival of modernity, new rituals and beliefs have arisen, adding and substituting the traditions surrounding what was once dying in agrarian Galicia. This study explores until which point has this traditional model changed, as well as in which terms does the new contemporary, urban model arise: individualism, online networks, modern medicine, new gender, kinship, neighbourhood and friendship relationships substitute the old and complex separation ritual of the deceased from the society and the fusion of the household with the community. At the same time, imported narratives from other countries or produced by multinational Hollywood enterprises replace and fuse with oral autochthonous tradition. The result is a cultural and ritual fusion that modifies the conception of death within its social dimension, consequently changing the way of experimenting, living and sharing tragedy within society.

**KEYWORDS:** Death, modernity, tradition, visitation, burial, funeral, spirituality, community, individualism, Galicia.

Introdución .....	4
Obxectivos.....	6
Marco teórico.....	7
Rituais de separación, agregación e paso .....	7
A evolución da morte en sociedade .....	8
A morte na etnografía galega .....	10
Cambios na estrutura da sociedade galega .....	14
A tradición oral: avisos de morte e mortos que volven .....	15
“Realidades Fantásticas” .....	18
Hipóteses .....	20
Metodoloxía .....	21
Análise de resultados .....	23
Santo Viático, a preparación para a morte .....	23
No momento da morte .....	25
Velatorio .....	27
Enterro .....	32
Banquete fúnebre .....	34
Loito .....	34
Avisos de morte e mortos que volven.....	36
Conclusións .....	39
Reflexións finais .....	43
Bibliografía.....	45
Anexos.....	48

## INTRODUCCIÓN

A aceptación, prevención ou temor á morte e as cerimoniais que se articulan ao seu redor para xestionala simbólico-ritualmente son motivos culturais comúns en todas as comunidades arredor do planeta. Atopamos as primeiras mostras deste temor ou prevención na idea do mundo infernal, de escuridade e polvo que agardaba tras a defunción na civilización Sumeria, que co seu contexto de crises cíclicas asolagando os seus asentamentos móstranos a tremenda influencia da realidade material nas crenzas das persoas e no imaxinario colectivo.

A concepción da morte terrible modifícase coa chegada da civilización grega, na que non ten cabida o concepto de inferno. Filósofos como Epicuro (1985) falarán do absurdo do temor á morte, xa que a *nada* non pode ser mala para quen (non) a sofre. Sócrates é o maior exemplo desta actitude no momento do seu suicidio, predicando a inutilidade do temor á morte coa súa aceptación da condena imposta pola democracia grega.

A idea de que a vida merece a pena, non se é longa se non se é plena, continúa cos estoicos, que seguindo a súa premisa de que o “Todo depende da Razón Universal”, asumen que tamén o individuo se rexe pola razón, xa que forma parte do Todo. A felicidade humana en vida é un dos motivos centrais das obras dos estoicos; a razón do individuo modifica como este acepta e recibe o que lle acontece, polo que ao contemplar a morte, Séneca (2014) diría que "calquera que se lamente de que alguén ten morto, lamentase de que foi home. Unha mesma cláusula obriga a todos: ao que le lle tocou nacer, quedalle morrer".

De xeito análogo aos estoicos, séculos máis tarde, Schopenhauer (1819) retomará esta idea da despreocupación ante o inevitable fin da existencia, entendendo a morte como un elemento necesario para a continuación da vida humana: a substitución é o que da vida aos humanos como especie, aínda que teñan que sacrificarse de xeito individual. Sartre (1943) ou Camus (1942) falarían a partir de entón da falta dun sentido final para a existencia humana. O tabú sexual vitoriano é substituído na modernidade occidental polo tabú da morte. García Sabell (1981) retoma esta idea e fala dunha fuxida da idea de morte a través do seu aprazamento e a súa ocultación. Para a mente laica, racionalista e moderna o cadáver supón a forma externa dunha persoa que xa non está – e que xa non é-.

Existe unha distinción fundamental entre os conceptos de “cadáver” e “defunto”, apuntando o primeiro á desintegración material (dada a súa dita deriva do *Caro Data Vermibus*, “carne dada aos gusanos”; *cado*, “caer”; ou *caraver*, “caries”) en contraste co defunto (*defunctus*, “o que gastou a súa vida”; *defungi*, “todo fungido, todo cumprido”). Defunto chega a significar “aquele que xa rematou” ou “aquele apartado das súas funcións”, de xeito que o termo alude á dimensión social da morte da persoa, en contraposición ao cadáver, que alude á morte biolóxica do individuo. O defunto supón un proceso cerimonial e socialmente operado con carácter bautismal, que redefine e resignifica ao morto a través da comunidade: cerimoniais, visitas á tumba, contacto con el e con outros antepasados...

Como calquera proceso social, modifícase, aparecen novos elementos e desaparecen os antigos. Coñecer a forma de morrer e o que isto significa para unha comunidade facilita, en gran medida, o achegamento ao seu xeito de vivir. A idiosincrasia dun pobo cristaliza nas tradicións

funerarias, e as especificidades etnográficas dun feito tan universal como a morte semellan un bo xeito de atopar diferencias e similitudes, influencias mutuas, asimilacións, en definitiva, comunicacións entre sociedades.

A morte supón un motivo recorrente na etnografía galega, mais ate o momento só se estudou nos seus procesos tradicionais e rurais, asumindo aos procesos actuais unha perda de importancia e significado, asumindo unha desritualización que non contempla que a modernidade poida producir os seus propios métodos e ritos. Este traballo pretende un primeiro estudo dos rituais funerarios da sociedade galega contemporánea na cidade. O retorno aos modelos do pasado non é unha opción nun mundo marcado por cambios continuos e transcendentais; ante isto, o estudo, a análise e a necesaria crítica. As tradicións facilítannos información do que fomos algún día, pero os cambios axúdannos a comprender o que somos e a prepararnos para o que virá.

## OBXECTIVOS

O obxectivo principal será comparar as concepcións e rituais funerarios recollidos e analizados no pasado por diversos autores –etnógrafos e antropólogos- no ámbito da sociedade galega, coa información recollida pola autora na actualidade para determinar cales son os aspectos de cambio e cales os de continuidade, imaxinarios e performances rituais, así como os seus motivos e causas.

Obxectivos secundarios:

- Observar a influencia da transformación do rural na desaparición (ou resignificación cultural-patrimonial) das tradicións.
- Observar que novos xeitos de canalización da dor e do duelo aparecen, coexisten cós tradicionais, ou substitúen a estes.

## MARCO TEÓRICO

O comportamento dun grupo tras a morte dun dos seus compoñentes constitúe unha resposta a sinais determinados culturalmente, e os seus membros reaccionan, á vez, de formas diferentes dependendo do seu status e rol na comunidade (Concepción, 1962).

Mercedes Concepción interpreta que os eixos máis relevantes á hora de determinar o comportamento nun funeral son o parentesco e o sexo (no contexto galego destacaremos, ademais e especificamente, a veciñanza e a amizade), tras examinar unha serie de monográficos sobre o comportamento lutuoso de diferentes grupos arredor do planeta: destacan os Toda do sur da India na importancia que outorgan ao parentesco para acatar responsabilidades tras unha morte (Rivers, 1906) ou os Brahmans da India que gardan un rigoroso silencio dunha hora e media e entre os cales a persoa máis próxima ao defunto só pode chorar unha vez marchan os demais (Stevenson, 1920). As trompetas no momento da colocación da urna coas cinzas, dando paso aos choros dos asistentes sería un exemplo de clímax acadado pola teatralidade na Tailandia descrita por Graham (1924), e os vietnamitas practicarían de novo esta teatralidade co choro dos fillos diante das tumbas dos pais (Dorgelès, 1926). A diferenza entre sexos destacaba na Federación Malaya, cando ao chegar a noite os homes se reunían a rezar e as mulleres a chorar (Wilkinson, 1920). Outro exemplo, máis relevante nos países mediterráneos, é o das praxideiras: as mulleres que debían chorar e lamentarse dramaticamente pola morte do finado. Podían ser mulleres da casa, ou contratadas cando non había ningunha dispoñible – tamén para mostrar o status económico da familia ou o aprecio que se tiña polo defunto (Freire, 2006).

## RITUAIS DE SEPARACIÓN, AGREGACIÓN E PASO

Se a vida individual das persoas está formada de etapas coas súas separacións, a vida social ten tamén, de xeito análogo, rituais que marcan a saída dunha categorización e a entrada noutra. Para Van Gennep (1909), o paso supón un sacrilexio potencial á identidade que se evita a través de tabúes simbólicos, que son transformados en feitos físicos a través dos rituais. Por isto mesmo hai que sacar o gando da casa cando se vai retirar o cadáver do velorio na Galiza tradicional, ritual que non debe ser presenciado por nenos e mulleres embarazadas (pois, simbolicamente, non deben ter contacto nin inmediatez espazo-temporal e ritual os dous extremos da vida humana. Esta co-fusión podería supoñer a negación da vida e a identidade humanas, e así o perigoso no ambiguo e caótico). O cadáver atopase nese momento nun estado de marxe – e os máis vulnerables son susceptibles de contaxio. Existen mediadores que aseguran a correcta transición dun estado a outro (un cura que realiza a *extremaunción*, un amigo ou veciño que acompaña no momento do pasamento).

A execución en comunidade do mesmo rito, sexa de separación para o morto ou de unión para os vivos, supón, ao mesmo tempo, un acto de confraternización e agregación entre aqueles que o levan a cabo. O loito é un estado de marxe para os vivos, no que entran a través da separación co morto e do que saen coa súa posterior integración de volta na sociedade coa supresión do loito. Nos casos nos que a morte é dunha persoa importante, este loito pode afectar á sociedade

enteira. Exemplos de ritos de separación poderían ser o transporte do cadáver ao exterior, a incineración, destrución ou purificación do material usado para o lavado e preparación do defunto, o sacado do gando; tamén elementos de separación coma o cemiterio (a parroquia dos mortos) ou a colocación dentro do féretro. Algúns ritos de agregación dos vivos serían os banquetes funerarios ou as festas conmemorativas (os “cabodanos”), que contribúen a reparar a cadea social que se ve rota pola perda dun membro (Van Gennep, 1909) ou o mesmo *velorio*, vivido entre pesares e respecto compartido pero tamén en recordo, xogo, humor e comensalidade compartida polos veciños asistentes. Existen tamén rituais de agregación do morto ao mundo do alén: tabúes e lendas (non comer ou beber do que ofrece un morto que se aparece, non aceptar regalos dos espíritos xa que estes supoñen a unión, e por tanto confusión – por exemplo, non aceptar a cruz da Compañía para evitar ser levados por ela). A mesma colocación do morto no nicho, ou baixo terra supoñen a definitiva separación do mundo dos vivos e a agregación ao outro mundo, o dos mortos –aínda conservando as identidades doméstica e parroquial.

## A EVOLUCIÓN DA MORTE EN SOCIEDADE

A morte e os procesos que a rodean e moldean culturalmente conforman elementos básicos no imaxinario colectivo galego, nas súas tradicións, crenzas e saberes e valores éticos. Cando falamos do tratamento social e histórico de cara á morte, podemos falar dunha “morte tradicional” descrita ao longo de documentos etnográficos e estudos recollidos nas zonas rurais, que se transformaría coa chegada da industrialización.

Seguindo esta premisa, Dubert (2007) desenvolve o proceso histórico a través do cal a Igrexa Católica, en concreto a Orde Franciscana e a partir do século XVII, utilizaría a morte como instrumento – xunto co matrimonio e a familia- para influír directamente na vida cotián das persoas, primeiro no ámbito urbano e eventualmente accedendo ás zonas rurais do país.

Os cambios estruturais na sociedade coa fin do Antigo Réxime propiciaron que a morte “popular”, asimilada e integrada na vida diaria, dese paso á nova idea de afastar a morte e transformar o seu significado (expulsión dos cemiterios ás periferias, acabar coa costume de tocar as campás cando alguén morre nas urbes). A censura por parte da Igrexa dos banquetes funerarios e a condena de toda forma de sociabilidade que puidese desembocar en festa ou alboroto supuxo un xeito de disciplinar e instruír a cultura popular: instando á presenza sacerdotal en lugares clave como os velorios impuxéronse unha serie de normas de comportamento que a partir dese momento pasarían a ser consideradas as serias e aceptables, creando unha percepción “oficial” de cara á morte, en contraposición á tradicional. De todos xeitos, no contexto galego esta imposición non pasou da presenza sacerdotal en momentos concretos – a *extremaunción*, o rezo puntual durante o velorio ou a conducción-, lonxe de resultar constante.

A nova concepción da morte pretendía, por un lado, instruír sobre a necesidade de vivir unha vida modesta e libre de pecado na cal prostrarse ante Deus supoñía a única opción ante a morte (Dubert, 2007). Vida e morte deixaban de ser un continuo, dúas fases do mesmo plano



existencial nas que os nacementos posteriores serían os encargados de relevar na comunidade a aqueles que faleceran, para tornar nun só modelo no que a única continuación da vida tras a morte se realiza no máis alá e de xeito individual.

Cambios decisivos experimentados nos últimos tempos poderían ser a aparición de vehículos a motor para o traslado do defunto do tanatorio (ou casa) á igrexa e ao cemiterio, así como a secularización destes últimos, tras a ordenación de Carlos III, en 1784, de apartar os cemiterios dos núcleos poboacionais para preservar a saúde pública (Santonja, 1998-1999). Os cemiterios continuarían en mans relixiosas ata a desamortización de mediados do século XIX, cando comezan a establecerse os primeiros cemiterios municipais. A Lei española 49/1978 permitiría anos máis tarde o enterramento de persoas non católicas nos cemiterios municipais, o que da paso á súa vez ás primeiras cerimonias civís do país.

A aparición das empresas funerarias cambiaría en gran medida o tratamento da morte, dando lugar á aparición de profesionais que adoptarían os roles antigamente exercidos pola familia e amigos tras a defunción. O primeiro tanatorio no territorio español foi o de Sancho de Ávila, Barcelona, en 1968. Compre ter en conta a diferenza social, demográfica e económica ao longo do país, sendo a apertura deste tanatorio moi temperá en relación á evolución do mesmo sector en Galiza, que con un alto grado de dispersión poboacional non reúne as mesmas características que a cidade catalá. Esta é a razón, á súa vez, da predominancia dos locais de baixa capacidade: menos do 20% dos existentes en 2008 superaban as tres salas de velación. (Sánchez Santos et al., 2008).

A mortalidade continúa a crecer ano tras ano na sociedade española, falecendo en 2017 un 3,17% superior ao ano anterior, a cifra máis alta dende que se recollen datos. Á súa vez, o sector funerario facturou ese ano 75 millóns de euros máis que o anterior segundo o informe de PANASEF (2018).

Nestes datos atopamos unha serie de elementos que non se dan na morte tradicional recollida na etnografía ata o momento: ademais da profesionalización da organización do velatorio e o amortallamento do defunto, o *catering* para os asistentes, a xestión burocrática para o alivio da familia ou a axuda psicolóxica, de ser necesaria. Tamén aparece a novidade da cremación, que segundo os datos históricos evoluciona dun 16% en 2005 a un 38,43% en 2017 (PANASEF, 2018). A principios dos anos 80, a taxa de cremación non superaba o 2%. A previsión de PANASEF (2018) para 2025 é dun 60% de incinerados, aínda que é a ter en conta a disparidade dos datos por territorios, superando esta o 70% nalgunhas capitais de provincia e a rápida popularización da cremación en zonas urbanas fronte ás rurais, datos que nos levan a pensar nas profundas diferenzas culturais, de pensamento e práctica que atravesou o territorio español no último século; a modernidade e o utilitarismo práctico das urbes e o maior mantemento da tradición no rural.

Foucault (1975) entendeu que, na era do biopoder, dáse un tabú arredor da morte e esta vese reclusa ao ámbito da intimidade, deixando de lado a característica pública e dramática xa mencionada. No poder soberano do Antigo Réxime, a ameaza de ser castigado coa morte afectaba á poboación dun xeito diferenciado respecto a cando entran en escena mecanismos

biopolíticos, a finais do XVIII e principios do XIX (Quintanas, 2010). O novo exercicio do poder radica na mesma xestión da vida, e esta depende en gran medida da acción política. Deste xeito a morte pasa a ser o límite do biopoder, o campo no que non chega a actuar e onde fracasa. Esta dominación da experiencia humana da morte vese identificada hoxe en día en todos os aspectos da vida e inclúe o nacemento, a medicina moderna e o seu xeito de tratar e definir enfermidades para as que anteriormente non atopariamos explicación formal ou mesmo existencia, dado o carácter construído e histórico dos feitos científicos e de enfermidades deseñadas (Latour, 1979), ou dos hábitos de saúde ata a chegada da morte.

Incluso no xeito de morrer, coa chegada da modernidade o suicidio deixa de ser considerado un crime nun mundo no que individuo non podía elixir nin ter dereito á súa propia morte. Hoxe, o suicidio é estudado de xeito diferente, mais o Estado racionalista continúa presente definindo, regulamentando e vixiando.

## A MORTE NA ETNOGRAFÍA GALEGA

Estudos sistemáticos exploraron o proceso da morte en Galiza dende o pasamento até o enterro e as celebracións posteriores, así coma as tradicións arredor dos xa finados (Gondar, 1989; Álvarez Núñez, 1980; Blanco Prado, 1987; Lisón, 1998). Atopámonos cunha morte “moderna” intrinsecamente ligada coa concepción individualista do ser humano. Gondar (1989) analiza da “morte tradicional” os procesos levados a cabo dende o momento da morte dun membro do tecido social, e as ferramentas existentes na Galicia non urbanizada para xestionar este imprevisto (as premonicións suporían un aviso que leva á preparación da morte e a “atar os cabos soltos” da vida do afectado: arranxo de testamentos, últimas palabras á familia. As visións eran imaxes que resaltaban a importancia deste acontecemento, do pasamento e as súas consecuencias para o individuo e a sociedade na que se atopaba.). Deste xeito, unha boa morte era considerada ata principios do século pasado aquela lenta e conscientemente levada ou preparada en comunidade. Unha mala morte era a que acontecía de forma abrupta e sen posibilidade de preparación.

Existe tamén nas linguas lusófonas a diferenciación entre a “morte morrida” e a “morte matada”, sendo a primeira aquela boa, que chega de xeito previsto (pero mala para os animais, xa que a enfermidade que a trae fai a súa carne inservible), e a segunda a causada por algún axente externo, maiormente violento, e que resulta inesperada e problemática (pero non afecta á corrupción dos animais da casa).

A transición da que fala Gondar (1987) chega coa Revolución Industrial e coa transformación do concepto da familia e da casa en unidades con valor produtivo, substituindo o seu poder identitario. Esta morte en comunidade sitúa a casa como lugar principal de referencia, sendo esta a protagonista da vida social en conxunto coa comunidade veciñal, que prima fronte ao individuo. Para Lisón (2008) a casa e o lugar simbólico-ontolóxico onde se unen o pasado, presente e futuro da familia, e nela é posible xestionar unha gran cantidade de tempo nun espazo reducido.

No momento da morte, o “nós” que supón a casa na vida cotiá ábrese á aldea excepcionalmente, deixando que os veciños tomen control dos procesos que antes eran exclusivos da familia. Isto acontece en momentos clave da vida doméstica: nacementos, casamentos, momentos de enfermidade e adulterio nos cales a cooperación veciñal se volve necesaria. Algúns destes momentos eran anunciados dende a igrexa co son das campás. Deste xeito demostráronse, executivamente, a través dun desenvolvemento performativo, a tutela e o acompañamento do grupo (familiar, veciñal, comunitario). A existencia de grupos máis reducidos –a familia- en contraposición e cooperación coas demais familias e a comunidade que crean entre todos permite a existencia do ser humano e a súa reprodución cultural e social (Levi-Strauss, 1995).

O *velorio* ou *velatorio* sería entón, a través da comunidade, un instrumento ritual-cerimonial posibilitador da superación da perda con prácticas explicativas, prácticas de desviación, prácticas de desafogo e prácticas autorreferenciais. A interacción entre os asistentes e o uso das palabras como fin en si mesmas, aporta, ademais dunha explicación, un acompañamento a aqueles que sofren nese momento. Analizando o contido dos velorios atopamos prácticas coma os xogos e bromas (a destacar, a danza do Abellón), os banquetes funerarios, e o pranto.

Lisón Tolosana (2008) recolle a definición de “velorio” do *Diccionario provincial casi razonado de voces y frases cubanas* de Esteban Pichardo (1861) como a *acción de velar un difunto, que a menudo va acompañada de comilonas y otras diversiones*.

Na súa análise, esta reunión supón unha mostra de reciprocidade veciñal, e a veneración ritual do morto reactiva a institución familiar e reafirma á comunidade. Ademais, a presenza do cadáver é o recordatorio da propia mortalidade dos asistentes. Deste xeito a morte e a vida son sintetizadas e tratadas no seu carácter contradictorio, coa risa e o compoñente sexual da mocidade asistente en oposición á tristura pola morte dun achegado. Lisón (2008) recolle, analiza e atopa as claves determinantes para o diferente comportamento nos velatorios en relación á identidade do morto, da súa familia, das relacións sociais que mantiña...

Os xogos e banquetes conformaban unha forma de combater a morte de forma directa, simbólica e material (Gondar, 1982). Cos xogos contrástase a dor coa festa, e polo tanto a morte coa vida – e disto encargáronse os mozos e mozas que se atopan nesa transición dende o mundo infantil ao adulto, aqueles que ven a morte máis afastada e poden facerlle fronte ao tabú co escudo do xogo e a broma. O contido sexual destas bromas e as faltas de respecto ao morto supoñen outro exemplo da loita da carne pola súa continuación, e a necesidade de perder o medo á condición mortal, xa que o finado, unha vez morto deixa de ser un de *nos* para pasar a ser *o outro*. Destaca o papel do alcohol como facilitador destes acontecementos. Aparecen tamén en Mariño Ferro (1995) recollidos en historias populares e moralizantes.

Os velorios supoñían, deste xeito, un lugar de atractivo para mozos e mozas que atopaban neles unha fonte de diversión e distracción. A *cosedela*, recollida por Lisón (2008) en Caroi (Pontevedra), era outro exemplo de *falcatruada* levada a cabo nos velorios do lugar: coser xuntos a aqueles que quedaran durmidos. Tamén eran comúns os xogos de cartas, incluso sobre a caixa onde descansaba o defunto. Neste comportamento hai criterios e límites ditados pola identidade do defunto, e non sería igual o respecto mostrado no velorio dun rapaz novo que no

dunha persoa na súa vellez, ou o dunha persoa que deixa á casa sen cabeza de familia que o de alguén sen persoas ao seu cargo.

O *Abellón*, aínda que lonxe de ser común, é revelador pola súa carga escenificadora. Recólleo Alfredo Brañas no poema “O Avellón” (1884), que conta o vivido por el nun velorio en Vilanova de Arousa. Os asistentes debían collerse das mans e dar voltas imitando o son dun panal de abellas, e os primeiros en caer ou soltarse do grupo serían os seguintes en morrer. Recólleo Fraguas (1973) e as súas posteriores interpretacións inclúen o simbolismo das abellas como representantes da alma humana, que ao desprenderse do seu corpo material voan cara o ceo (Murguía, 1888), xunto coa lenda das picaduras de abella como mensaxes do máis alá, de familiares defuntos que precisan máis rezos por eles para abandonar o purgatorio (Alonso Romero, 2000). A nivel social, o *Abellón* será posteriormente analizado por Gondar como un ritual simbólico sobre a importancia dos lazos comunitarios – deste xeito, os primeiros en soltarse da danza, é dicir, desviarse do grupo, serán os seguintes en ser castigados coa morte. Outra explicación estaría relacionada co ritual que desenvolven as abellas arredor da colmea para limpala de cadáveres (Mariño Ferro; González Reboredo, 2010).

A desaparición dos banquetes fúnebres nos cales a familia achegada e afastada se reunía – en ocasións en presenza do cadáver – é outro exemplo da transformación destas tradicións e do seu afastamento das funcións de catalizador social dos eventos traumáticos. A comida significa a loita directa contra a morte e a mostra do desexo de vivir: a abundancia e a voracidade destes banquetes compaxínanse coa necesidade de mostrar o prestixio da casa – elemento fundamental da condición rural galega (Gondar, 1982). O acto de comer en compañía é expresión activa e directa da identidade e comunidade, subliñadas na comensalidade.

Son ritos de agregación a través da unión propiamente material por un lado das persoas cos alimentos e por outro das persoas sentadas á mesa xuntas. O intercambio de víveres entre veciños, e coas autoridades relixiosas, supón ademais un reforzo dos vínculos sociais (Van Gennep, 1909). Lisón (2008) relaciona o reparto de comida nos velorios, a partir das súas recollas etnográficas, coa necesidade de comer “por se lle pasa algo á alma do falecido”, coa costume de dar pan aos pobres ou coa última cea da tradición cristiá. Tamén os banquetes fúnebres forman parte dun sistema cerimonial de asimilación das diferencias e de rotura de categorías. De novo, a fusión de contrarios (tristura-alegría) crea unha contigüidade e rompe as barreiras entre a vida e a morte.

Rof Carballo (1957) basease nas teorías freudianas e relaciona o comer co primeiro contacto humano que se ten ao nacer, o bucal, co peito materno, para explicar estes banquetes como forma de xestionar a perda do ser querido de forma que este “instinto” axude a paliar o desamparo.

A través de procesos como cambiar as sabas, sacar o gando e o comezo da marcha cara ao cemiterio procesase a eliminación da presenza do morto. Durante o velorio, o choro da viúva funciona máis que como unha mostra de dor: é unha demostración da complicada situación na que queda, a modificación da casa e os procesos de cambio polos que se pasará no futuro. Os tempos son de grande importancia durante todo o proceso: canto tempo pasa o cadáver na casa,

a duración do camiño ao cemiterio (que resultará maior se o defunto é de curta idade) ou a duración do funeral (Van Gennep, 1909).

No momento no que o cadáver abandona a casa, o pranto –real, finxido ou contratado- serve como demarcador do momento crítico-catártico de máis tensión, así como caixa de resonancia do choro da viúva reflectido en toda a comunidade: o status ambiguo no que queda tamén a comunidade á que lle falta un membro. O choro da viúva precedente á saída do cadáver ten tamén un compoñente formal, ritual e esixido nesa circunstancia expresamente; intercala subidas e descensos de intensidade e volume, e aporta, case sen sentido e chegando a resultar cómico, recordos da vida cotiá e costumes idiosincráticas do defunto. Os choros das praxideiras son á vez unha demostración do poder da casa, da súa xerarquía entre os veciños – xunto coa cantidade de responsos recibidos, paradas no camiño, ofrendas aos asistentes... O contido do dito é de novo unha mera formalidade, xa que a importancia reside na actuación e na súa dramatización. Durante todos estes acontecementos, os opostos chámanse e enfróntanse: a risa e a dor, o malestar e a fame voraz, a tristura e os xogos e bromas sexuais.

O pranto é explicado por Lisón (2008;153) como procedemento cerimonial rixidamente pautado. Como exemplo, a familiar que lle di á viúva *que non chore todo de golpe, que ten que deixar choros para cando vaia chegando o resto da familia*. Trátase dun xeito público e regulamentado de celebración da vida do finado. Pode resultar patético, ou pola contra despersonalizado e falso. Celébrase a profesionalidade no choro, observando a miúdo cal das participantes o fai mellor.

As relacións familiares conflitivas non supoñen un problema á hora de realizar o pranto. As chorandeiras ou choronas son aquelas mulleres alleas á casa que son contratadas pola familia para chorar, e delas non se espera un sentimento real se non a súa capacidade para afectar ao público. Incluso se o choro resulta finxido ou absurdo no seu contido e provoque a risa, supón un *anticlímax* que fai que na morte, unha vez máis, se celebre a vida. Deste xeito, todos os membros da comunidade son chorados á vez que o falecido porque todos forman parte do grupo e da casa-familia; a parroquia ou aldea vese representada por un membro da casa (maiormente muller) que transforma a súa experiencia individual en colectiva. Tamén é patente a tensión casa-vecindade, por exemplo, nas loitas que en ocasións eran levadas a cabo para extraer o ataúde da casa mentres a familia tiraba cara dentro e os portadores para fora; sendo así a condución o paso do doméstico ao veciñal. Trátase do momento crítico na primeira transición identitaria do finado: a fin da súa identidade doméstico-familiar, quizais superada só polo propio inicio do enterro no cemiterio, coa terra caendo sobre a caixa.

A chegada ao cemiterio e o enterro supoñen o rito de separación definitivo: o morto xa está no seu lugar de destino definitivo (Van Gennep, 1909). Aínda así, se este non está completamente integrado no mundo dos mortos e deixou asuntos pendentes no dos vivos (herdanzas, problemas cos veciños, misas e mandas que debían cumprir os herdeiros), atoparase nun estado de marxe e podería ser que lles aparecese aos seus familiares para pedir-lles axuda; incluso podía entrar o seu espírito no corpo dalgún familiar directo, causándolle trastornos psico-físicos ate que a través dunha “corpo aberto” revelaba que precisaba arranxar no mundo material.

Lisón Tolosana recolle tamén a importancia da área xeográfica, a idade, condición ou sexo no momento de ser enterrado. A idade é un dos exemplos máis notorios: cando se trata dun recen nacido o ambiente será máis festivo para os asistentes e a música tocarase *á alegría*. Se se tratara dunha rapaza moza e solteira, o féretro sería transportado por outras rapazas e sería decorado con cintas azuis ou de branco. Tamén formaría entón parte do ritual a desaceleración do paso á chegada ao cemiterio, dando pasos atrás como xeito de simbolizar a loita por vivir fronte á morte que acaba gañando. Mentres, a música da banda, triste e lenta en caso dun defunto de menor idade e a maior velocidade no caso dun ancián.

O cemiterio non é entón tan só un lugar físico, se non un espazo mental no que as persoas enterradas adoptan o significado do paso do tempo, coma un arquivo simbólico do pasado (Lisón, 2008). O cemiterio é a culminación da viaxe dende a vida cara á morte, o fin do estado liminar. O morto morre completamente cando é soterrado, pois ata o contacto coa terra estivo medio vivo (incluso se lle fala ao cadáver ao vestilo e ao transportalo para que se “deixe facer”). O cemiterio é a parroquia dos mortos, xa que a súa chegada a el supón tamén a reactivación dos lazos familiares con aqueles que morreron antes: dáselle encargos ao cadáver de que transmita mensaxes aos demais que xa non están. Están ademais, en paralelo á estrutura social dos vivos, agrupados en casas nos respectivos nichos familiares.

O ritual do enterro supón a conxunción dos sentidos (os berros das praxideiras, os seus golpes, o movemento dos que transportan a caixa) co salientable do visible (as cores, cintas, ramos e flores) xunto coa presenza e solidariedade dos veciños. Lisón contrasta esta morte rural e ritualizada coa morte desritualizada actual: hospitalaria, sen entorno familiar nin contexto veciñal que exerzan as funcións do aquí relatado.

## CAMBIOS NA ESTRUCTURA DA SOCIEDADE GALEGA

A morte rural da que falan os autores mencionados sitúase nun contexto no que moitos dos habitantes das aldeas obxecto de estudo nunca saíran máis alá da súa comarca e a comunicación entre membros de diferentes aldeas se daba en ocasións especiais como días de festa, casamentos ou funerais.

Resulta dificultoso, a día de hoxe, establecer unha separación clara entre a Galicia rural e a urbana, coas tecnoloxías, infraestruturas e pautas de comunicación actuais, e a posibilidade de percorrer distancias amplas en pouco tempo (Rodríguez González, 1997). Se ata o comezo do século XVIII a parroquia galega se podía considerar unha unidade fortemente delimitada por elementos sociais, culturais e xeográficos (Lisón, 1971), co paso do tempo podemos apreciar transformacións en todos estes aspectos. Cambios fundamentais serían a introdución de material audiovisual nos fogares coa chegada da corrente eléctrica e a rede telefónica, a radio e a televisión, que máis tarde devirían na internet.

Os cambios son poboacionais, xeográficos, dos medios de subsistencia e produción así como de relacións e reavaliación dos vínculos sociais. O asfaltado das vías rurais e a consecuente extensión do uso de vehículos a motor permitiron o traballo en lugares externos á aldea de

residencia; isto provoca cambios na convivencia veciñal e na vida da aldea. Do modo de produción agrario vivimos hoxe a súa continuidade tradicional en festas e romarías. Os camiños que antes podían ser máis concorridos a pé ou en carro pola súa importancia simbólica e relixiosa como o Camiño de Santiago ou San Andrés de Teixido son relegados a un lugar secundario coa construción de novas infraestruturas e comunicacións intervidas e desenvoltas polas administracións ou por propia iniciativa dos habitantes. Destaca o abandono daqueles lugares de simbolismo representativo, como poden ser os cruceiros, que perden as súas funcións espirituais e simbólicas tradicionais e adquiren outras máis enfocadas á identidade do lugar, valores artísticos e histórico-patrimoniais (Fidalgo Santamariña, 2008).

As aldeas e zonas que podían conservar as tradicións son afectadas cada vez máis por estímulos do exterior que renovan e resignifican as formas de vida do lugar. Ao mesmo tempo, a vida diaria está máis relacionada, sobre todo nas xeracións de substitución, coas urbes próximas ou polígonos industriais— por motivos laborais ou de ocio. Ao mesmo tempo, a aldea sigue sendo visitada frecuentemente como fonte de identidade, descanso e ocio, así como convivencia veciñal baixo unhas pautas novas e cambiantes. O retorno dos emigrados e a chegada de inmigrantes inflúe do mesmo xeito na composición do rural, e supón un contacto fundamental con diferencias culturais que serían en ocasións integradas nas tradicións locais (Dominguez Almansa, 1996). As emigracións internas tamén resultan relevantes, cos movementos do rural á cidade que despoboaron certas zonas pero tamén coa posterior repoboación e desprazamento da cidade ao campo (Ferrás Sexto, 1994), incluído o desprazamento vacacional ou da fin de semana.

No estudo de López Castedo, Sueiro Domínguez e López García (2004) sobre a ansiedade ante a morte en adolescentes, o indicador urbano/rural resulta significativa, sendo o temor á morte maior nas cidades que no ámbito rural, entre outros marcadores como o sexo ou a orientación política. Kastenbaum (1977) atribúe isto á maior proximidade dos habitantes rurais á morte — de animais, de familiares, de veciños— así como a maior afluencia a velorios e enterros e a normalización substancialmente máis pronunciada da morte que isto provoca. Non analiza, por outro lado, o sistema cultural de crenzas e tradicións recollido nos estudos do ámbito da etnografía.

Esta familiarización do rural coa morte a través do cotián compaxínase con datas coma o Día de Defuntos ou o Magosto, analizadas na taxonomía da morte rural de Tenorio (1914) como ocasións nas que o máis alá se utiliza, entre outros obxectivos, como canle para a socialización e a interacción dentro da comunidade.

#### A TRADICIÓN ORAL: AVISOS DE MORTE E MORTOS QUE VOLVEN

A existencia de representacións sobre seres do máis alá nas zonas urbanizadas ou nos bosques foron durante anos elementos nos que se reflexaron a vida social e as concepcións da moral vinculativa (Pedrosa; Fernandez Juárez, 2008) e a partir dos cales se tutelou nos comportamentos axeitados e os perigos que puideran acontecer no caso de desviarse das normas sociais ou confundir os valores e referentes de identidade.

De novo, cando falamos de morte non nos referimos só ao pasamento dunha persoa. Todo o imaxinario social arredor deste acontecemento é parte daquilo que moldea a nosa vida e forma parte do patrimonio simbólico dunha cultura, polo que a morte é un símbolo dominante e en boa medida, un “feito social total” no sentido maussiano, na cosmovisión e Ethos das aldeas tradicionais. Gondar (1987) diferencia tres etapas: a morte prevista (as premonicións e avisos), a morte presente (os velorios e enterros) e a morte que volta (as ánimas e os aparecidos). Estas tres fases non deben tratarse por separado, se non como tres partes dun mesmo proceso. A morte supón que as visións anteriores e posteriores e a morte en si conformen un conxunto que fai interaccionar ao feito bio-material da morte coa súa presentación performativo-ritual, e coas narrativas que xorden da transgresión dos límites entre a vida e a morte. A súa simboloxía, estreitamente ligada coa presenza dos defuntos no mundo dos vivos exerce funcións racionalizadoras e moralizantes.

Fraguas (1973) recolle exemplos de augurios de morte: “*cando o galo canta a deshora, o seu dono venta na cova*”, ou tradicións referentes a avisos, coma os toques de campá en varias parroquias á vez, os ouveos dun can –pola súa similitude aos choros (Mariño Ferro, 1995) - o canto dunha curuxa, a aparición do tardo coma un can luminoso ou berro da Raposa do Morrazo ou a galiña seguida dos pitiños. A presenza de corvos (por negros e carroñeiros), o cheiro a incenso, a aceite (relacionado coa historia do apagado das lámpadas de Xerusalén) ou a cera (tamén cheira a cera coas velas colocadas nos velatorios) son máis exemplos de elementos cotiáns que auguran a chegada da morte a un mesmo ou a alguén achegado. Outros exemplos de agoiros personifícanse naquelas persoas coa capacidade de “ver” quen do seu entorno vai morrer no futuro próximo, así como a posibilidade de que outros o vexan tamén se tocan a estas persoas no momento no que experimentan a visión.

Na monografía *O Culto aos Mortos* (Fraguas, 1931) continuaría recollendo estas costumes nas que os que xa non están seguen a formar parte do imaxinario: testemuñas da Ría de Arousa onde a viúva chama polo seu marido por toda a casa o día do seu cabodano; a costume da aldea ourensana de Bucalque, onde se entrega pan aos pobres e se acostumaba a cruzar o Limia co cadáver para chegar ao lugar do enterro, dicíndolle ao barqueiro “para pasar o Xordán”, nun paralelismo co pan ofrecido para pasar a lagoa Estixia (que separaba o mundo dos vivos do dos mortos na mitoloxía grega).

As ánimas dos defuntos acostuman adoptar formas animais, e volven sempre do máis alá por asuntos relacionados cos familiares e veciños vivos: arranxar o asunto dunha herdanza, un problema cos marcos, coidar dos fillos e demais problemas cotiáns que quedaban sen solución cando ocorría unha morte inesperada, unha “mala morte”. Todo isto conecta, de forma estruturada e metafórica, a memoria colectiva e os problemas sociais e da existencia humana. Confírmase deste xeito que a narrativa crea un mundo espiritual colectivo; nestas narracións, a palabra e a evocación do relato priman sobre o feito real ou o histórico (Lisón, 1998).

As costumes de non recoller a mesa en Nadal “para que se alimenten as almas” (Fraguas, 1931), así como deixar sobre a mesa “para os finados” algunhas das castañas da cea de Magosto cando os adultos se retiran a descansar na Noite de Defuntos, exemplifican a consideración dos defuntos como parte da casa e da identidade na Galicia tradicional. Estas especificidades locais



son diferentes expresións dun mesmo sentir simbólico que sitúa a vivos e mortos nun espazo-tempo que obedecía a normas e límites de separación.

As visións de morte interprétanse como un xeito de adiviñar cando vai suceder o pasamento. Deste xeito, pode evitarse ou prepararse, deixando arranxados os problemas do mundo dos vivos. Deste xeito culmina a síntese da vida individual e doméstica, dotando á morte dun relieve tridimensional e importancia transcendental para a valoración do prestixio e identidade da casa e a persoa ante un mesmo, propios e estraños.

A “compaña”, “estantiga”, “santa compaña”, “hoste”, “rolda”, “simuldanza”, “as da noite” e unha extensa serie de nomes dependendo do lugar onde se pregunte, é a narrativa por antonomasia da visión e o encontro coa morte. A narrativa expón que o que acontecería aos habitantes de calquera parroquia concreta é que ao seren atopados por estes seres que os levarían a unirse á súa procesión en alma, o corpo físico da vítima perdería forzas progresivamente ata acabar na súa defunción.

Lisión (1998) recolle as súas orixes na conexión coa lenda da caza salvaxe en Alemaña –*der wilde Jäger*- unida á lenda dun exercito ou tropa furiosa que atravesa os montes formada por cans e xinetes. Estas lendas derivarían nas que falan de exércitos de almas e procesións nocturnas de mortos –*Heer der Toten*- e nas de bruxas recollidas en Paracelsus (1439-1541). A partir do 1500 concréntanse estas lendas en formas humanas e espectros non demoníacos e recoñecibles. As particularidades galegas están inscritas na matriz común da historia europea. Non existe unha versión oficial desta tradición, xa que a súa supervivencia débese fundamentalmente á transmisión oral, o que supón que as fontes sexan migratorias e cambiantes.

Rof Carballo (1957) atribúe a esta lenda a explicación popular para a doenza da *melanconía* ou a depresión, que debilitan e entristecen ao doente e poden chegar a causarlle a morte. Non se trata só dunha visión fantasmal froito da imaxinación e da escuridade dos camiños, se non dunha proxección non só do temor á morte se non do pánico ao estrago que esta causa no noso organismo.

Lisión fala da Compañía como unha representación figurativa dunha realidade social: a procesión de mortos pode representar ao cura que acude acompañado da parroquia a visitar a un moribundo e darlle a “boa morte”. A discrepancia entre os entrevistados non supón unha deslexitimación da crenza porque existe un mesmo esquema narrativo tradicional organizando a estrutura narrativa de todos estes relatos. As testemuñas harmonizan entre elas e no seu contraste configuran unha imaxe total, non definida por límites se non polas similitudes dos exemplos prototípicos e dos casos similares: *subliñase a similitude á vez que se recoñecen as diferencias* (Lisión, 1998).

Para Mariño Ferro (1995), a crenza no Purgatorio reforza as relacións entre vivos e mortos, ao precisar os segundos da axuda dos primeiros (a través dos petos de ánimas, por exemplo) para abandonalo – isto supón, polo tanto, un xeito de reafirmar as relacións entre vivos. Os contos forman parte dunha maneira moralizante de explicar o mundo: aquilo que debe facerse e aquilo que é censurable.

Estas historias son, á vez, unha ponte entre vivos e mortos. Se Gondar consideraba os xogos e falcatruadas unha maneira de afastar ao morto do mundo dos vivos, Mariño considera que temerlle aos mortos é facer máis forte a súa presenza.

#### “REALIDADES FANTÁSTICAS”

Deste xeito paliamos o terror ante a consciencia da propia morte, que xurde máis que nunca cando contemplamos a morte de alguén do noso arredor. Os relatos existen como solución á crise existencial na época e contexto dos que falamos, antes de que puideran ser substituídos pola relixión cristiá ou outras opcións que traería a modernidade. No caso das bruxas (Lisón, 1983), as condicións socio-económicas e os feitos perxudiciais do mundo son reproducidos a nivel simbólico nas crenzas. Trátase de experiencias persoais e inmediatas, mais tamén comúns. Cando falamos de lendas falamos de feitos sensoriais, baseados en estímulos físicos da natureza reforzados por crenzas e coñecementos comúns: lugares reais cotidiáns, xente real e coñecida e problemas reais e tanxibles.

Trátase, de novo, dunha síntese entre o persoal e o cultural. A mestura do esotérico cos *lugares de certeza*, espazos sagrados comúns e do lugar no que se inscribe a realidade veciñal e detalles propios fai que estas narrativas orais permitan a vehiculación de valores e a creación de referentes e realidades explicativas (Lisón, 1998). Calquera cultura está condicionada polas súas narrativas míticas, e *viceversa*. Falamos entón, seguindo a Lisón Tolosana, da unión da natureza, o corpo, a comunidade, o ideal; reformulados na verdade metafísica da fin da vida humana. Con estas narrativas culturais os habitantes da Galiza rural dan sentido á morte entendida como acontecemento trágico, mais a crenza non é monolítica e admite graos de incertidume e dúbida: a lenda discútese e argumentase, e a fe pode ser máis no visto -lucos, ruídos- que na súa interpretación (Lisón, 1983).

As historias sobre os mortos falan da casa, das relacións internas e externas da comunidade, da relixiosidade, a identidade xeográfica, do espazo e tempo, da acción, da tensión, do sentimento (Lisón, 1998); tanto nas súas similitudes coma nas súas variacións. Unha das forzas deste universo simbólico credencial repousa na súa fluidez: debido á súa base oral, calquera pode afectar e modificar a crenza.

A vivencia destas tradicións –como ocorre coa relixión- é un produto da experiencia humana, os seus problemas e relacións. Este xeito de asumir realidades non empíricas pode situarse ao mesmo nivel que a creación artística: simboliza e ofrece significados, máis pragmáticos que os do arte (Firth, 1969). Tanto a creación artística coma as lendas e tradicións son reais e verdadeiras no seu contexto. Os actos realizados, os lugares onde estes se ritualizan, os seus protagonistas e a quen afectan son de enorme relevancia simbólica e material. Constrúen a realidade: son realidades fantásticas (Lisón 1983).

García Sabell (1981) atopa no que el identifica como o perfil galego da morte unha inscrición dentro do paisaxe e da natureza – como exemplos, o medo á cremación do corpo ou a necesidade dos que marcharon de ser enterrados na terra ou no pobo onde naceron- que da unha

base material á crenza espiritual. Esta concepción esencialista da identidade, aínda que poida ter ampla carga poética, resulta irrelevante a nivel antropológico se non contribúe ao estudo sistemático das diferencias e das similitudes entre culturas. Non só o galego, se non o humano en sociedade tende a ver aos mortos na paisaxe: as luces, sombras, o vento nas árbores ou as voces na escuridade dan voz aos corpos que xa non están.

## HIPÓTESES

### Hipótese principal:

Existen novos rituais mortuorios orixinarios da modernidade cultural urbana que seguen as mesmas estruturas de aceptación da perda aos existentes fai un século, e xeran novos procesos diferenciados na súa expresión ritual pero de contido simbólico análogo ao modelo rural tradicional.

### Hipóteses secundarias:

- Existen novos plantexamentos das relacións de status, parentesco e sexo, amizade e vecindade que fan variar o paradigma aldeano da morte, recollido nos estudos ata o momento.
- No contexto da modernidade, o individuo pasa a identificarse máis con unha identidade individualista que baseada no parentesco, a familia e a institución doméstica. Este novo recoñecemento da identidade modifica a concepción e tratamento da morte e deriva en novos xeito de canalización da dor e o duelo.

## METODOLOXÍA

Para a presente investigación, optei por empregar unha metodoloxía de tipo cualitativo, primando a interpretación das declaracións dos entrevistados á representatividade estatística que poidan ter. Os resultados non pretenden ser representativos cuantitativamente se non explicativos. Búscase a orixinalidade nas respostas como forma de atopar cambios no discurso e no imaxinario colectivo simbólico e ritual, polo que a importancia reside na experiencia subxectiva de cada individuo, así como na adecuación das respostas á realidade da que proceden os entrevistados.

Os recursos metodolóxicos empregados na seguinte investigación son:

Observación participante	<p>Familiarización paso por paso coas similitudes e cambios dos rituais funerarios.</p> <p>Realizada dende a morte ata o enterro dun veciño na Funeraria Noroeste (Noia, A Coruña). (Anexo IV.)</p>
Grupo de discusión	<p>Comparación de opinións e concepcións sobre a morte e os rituais que a rodean. Relevante para a observación de xeitos novidosos de tratar a morte e novas narracións fantásticas.</p> <p>5 Persoas mozas (20-25 anos) de procedencia urbana e rural. Residentes en Santiago de Compostela e A Coruña. (Anexo III.)</p>
Entrevistas en profundidade	<p>Semiestructuradas; a persoas con diferentes perfís para acceder ás distintas percepcións sobre a morte na sociedade galega actual. Alternando as preguntas estruturadas en relación ao perfil persoa entrevistada e a súa receptividade á entrevista. As preguntas non se cinguirán soamente aos temas a tratar nas hipóteses do traballo, xa que se busca un dinamismo e unha perspectiva holística sobre a concepción da morte de cada quen.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 2 mulleres de 20-25 anos de procedencia rural (Bembribe, Pontevedra e Pradeda, Lugo), residentes en Santiago de Compostela.</li> <li>- 1 home de 26 anos, nacido e residente en Santiago de Compostela.</li> <li>- 1 home e 1 muller, de 70-80 anos, de procedencia rural e residentes toda a vida no lugar (Buño, A Coruña).</li> <li>- 1 empregado dunha empresa funeraria da vila na que se realizou a observación participante.</li> </ul> <p>(Táboa de preguntas en Anexo I, transcripcións en Anexo II.)</p>

**Táboa I.** Métodos e técnicas a utilizar.

A observación participante é un elemento fundamental desta investigación pola importancia que ten o mero feito de presenciar e ser participe dos procesos a analizar. Non debemos obviar que a investigadora é un actor social mais, e a inmersión no terreo de estudo e a vivencia en primeira persoa, así como o contacto cos asistentes e coa familia do finado permiten chegar a conclusións que o estudo teórico da materia non proporciona.

A interacción da observadora co grupo observado rompe a barreira entre o obxecto de estudo e quen realiza o análise, proporcionando á vez a inmersión suficiente no tema para o seu coñecemento profundo e a distancia suficiente para conservar a mirada crítica e analítica necesaria. Á súa vez, a información que poidan relatar os entrevistados será necesariamente aquela xa procesada e sesgada polas súas subxectividadeas. Isto non significa que a presenza da investigadora no terreo a estudar non resulte en sesgos na información, pero si permite un maior recoñecemento destes e aporta a posibilidade da comparación: analizar por que os entrevistados interpretan a realidade de certo xeito, e as diferencias entre estas e as análises propias.

Deste xeito o grupo de discusión e as entrevistas en profundidade complementan a observación participante coa información doutros membros da sociedade e aportan material das súas propias análises ademais de relatar testemuñas do vivido por eles. O grupo de discusión de persoas con características similares (neste caso persoas de 20-25 anos e residentes en Santiago de Compostela) permite ver as similitudes e a estrutura de pensamento dun grupo poboacional concreto, á vez que arroxa luz sobre as diferencias persoais que poden xurdir entre eles. Resulta especialmente relevante, neste caso, a procedencia rural ou urbana e as diferencias que provocan no pensamento de cada un deles e o seu comportamento aínda na cidade.

En canto ás entrevistas en profundidade, permiten a extensión e a exhaustividade nas respostas, sen confrontación ao dito se non permitindo liberdade para contar o que o entrevistado vexa necesario. Tamén resultan imprescindibles para modular as preguntas segundo a receptividade e as respostas anteriores dos informantes.

Considerarei importante preguntar non só por testemuñas persoais referentes á morte de familiares ou coñecidos, se non incidir tamén na autorreflexión sobre os comportamentos como grupo ou comunidade.

## ANÁLISE DE RESULTADOS

A continuación, desenvolvo a análise da observación participante xunto coas testemuñas recollidas, a súa comparación co modelo tradicional de morte relatado no marco teórico e a análise dos novos procesos e mecanismos xurdidos na transición á modernidade e reflexados no paradigma funerario actual. Farase do xeito máis cronolóxico posible, dende a preparación da morte do individuo ata o momento da sepultura; tendo en conta que moitos dos procesos non se levan a cabo nunha temporalidade lineal e que é posible que se solapen.

Para isto, analizo e expoño, para cada fase do proceso funerario, en primeiro lugar contidos extraídos das entrevistas semiestruturadas e a continuación de aspectos obtidos do grupo de discusión (cousa que destaco en cada caso). Os ritos funerarios dunha sociedade non son específicos de cada individuo, non comezan e rematan cada vez: esténdense mais alá da sepultura en misas e ofrendas posteriores, visitas ao cemiterio, co propio recordo dos defuntos e sobre todo coa continuidade histórica e común que supoñen os nacementos e mortes constantes, que transcenden aos individuos e inscriben estes sucesos individuais na matriz común que é a pertenza e a vida nunha mesma sociedade.

### SANTO VIÁTICO, A PREPARACIÓN PARA A MORTE.

No traballo de campo realizado destaca un exemplo de morte tradicional, coa súa despedida da familia e co seu arranxo de contas, pero non coa cerimonia estruturada do xeito tradicional:

*Malena (23): En el hospital ella estaba súper triste, y una vez llegó a su casa, a pesar del camino (...) Una vez que la metieron en su cama, te juro por Dios que su mirada una vez vio el armario y las paredes... Fue de tranquilidad. En plan “vale, ya estoy en casa.” (...) Que, ya que se iba a morir, por lo menos que fuese en su cama. En su casa con su familia.*

*(...) Cuando estaba en su casa, mi madre tuvo una conversación con ella la noche antes de que se muriese diciéndole “mamá, te vas a morir”. Entonces mi abuela entró como en pánico y empezó a decir: “quen cuidará das galiñas, no sé qué, no sé cuánto, Malena... Sabela que coma...” sabes? Como queriendo mantenerse viva porque quería cuidar de todos nosotros. Y antes de que se muriese mi madre nos dijo “decidle que está todo bien, que no pasa nada, que está todo controlado”.*

*Entrevista 2*

A día de hoxe, a morte xa non chega na casa na medida en que podía pasar fai apenas unhas décadas. Nunha mesma conversa, atopamos dous exemplos contraditorios:

*Malena (23): Ya, yo prefiero no ser consciente de eso, quiero una muerte súbita, rápida. Pero si tengo que elegir prefiero en mi cama.*

*Ana (21): Eu igual ata che digo no hospital. Non me da a gana de estar na miña casa nin pa morrer.*

*Entrevista 2*

A morte hospitalaria elimina o un dos elementos fundamentais do Viático: a casa. Na morte tradicional esta non supón tan só o soporte físico para os actores, se non que é significativa na medida en que representa o lugar de residencia e de vida do que vai morrer. No hospital, no momento da morte, a presenza de persoas alleas ao núcleo familiar máis achegado é practicamente nula, e a chegada dos veciños para presenciar a despedida é practicamente inimaxinable. Ninguén que sexa alleo ao círculo máis próximo do finado, amigos achegados e familiares, pode abandonar o seu posto de traballo sen enfrontarse a penalizacións para acudir á morte dun veciño.

Sería interesante saber se a primeira entrevistada citada fala da casa dos seus pais, en Bembribe, ou do seu lugar de residencia actual, en Santiago de Compostela. O cambio na forma de vida e o progresivo abandono da produción agraria e a súa substitución pola industria e o sector servizos fixeron da mobilidade un elemento básico para a vida das persoas, e poucos dos entrevistados neste traballo de campo realizan os seus estudos ou traballos no lugar no que se criaron. Ao ser preguntados pola súa identidade, no grupo de discusión, xorden novos niveis de identificación: cos amigos, con outros lugares; que en maior ou menor medida modifican o *self* e a socialización dos individuos.

*Iago (22): A verdade e que nunca me sentín moi de Vigo, é unha cidade que non me gusta moito, en xeral. E ao chegar a Compostela cambiei moitas das miñas formas de ser con respecto a como era en Vigo, e como que notei unha disociación moito mais grande. (...) No meu barrio non me coñece nin deus. Coñéceme a miña familia, as amigas da miña familia e a xente que leva alí toda a vida, entón hai xente que non sabe nin quen son eu, nin quen é a miña familia, nin que me define.*

*Óscar (24): No queres ser “el hijo de no sé quién”, queres ser “el tal”. (...) . En tu pueblo claro que te va a definir, pero nosotros tuvimos más oportunidades de haber salido, de haber estudiado fuera y de construirnos, de alguna forma.*

*Grupo de discusión*

A familia como podía ser entendida fai un século deixa paso a novos modelos familiares que pasan por, e mesmo superan, a familia nuclear. A avoa de Malena, na hora da súa morte, buscaba arranxar os “cabos soltos” da súa vida, que se basean na subsistencia da súa familia e o coidado dos animais. As preocupacións da súa neta á hora da morte serán moi diferentes. Isto non significa que as súas preocupacións non vaian ser a súa familia, se non que a súa familia se articulará dun xeito moi diferente –e en lugares moi diferentes- a como podía ter sido fai 100 anos. Pode que prefira tamén morrer na casa, pero o seu significado da casa é radicalmente diferente a como podía ser concibido na Galiza de fai un século.

O concepto de “morte boa” cambia radicalmente en cuestión dun século, pasando á preferencia por unha morte rápida e sen dor nin coñecemento. A preocupación deixa de ser tanto por deixar os problemas solucionados, como por non pasalo mal un mesmo no momento da morte. Deste xeito elimínanse o proceso de aceptación tradicional da morte para o enfermo e as persoas do seu arredor. Este adeus colectivo transformase nun adeus que pretende evitarse a toda costa, de



xeito case traumático, e limitado ao coidado nos últimos momentos. Desaparece por completo a “preparación para a viaxe”:

*Valentín (60): E logo ti tes que sufrir canda a el, non despois? Se aparece morta unha persoa ti tes a dor puntual, pero se estás tres anos sufrindo... non sei que dicirche. (...) que é mellor, que che diga o médico canto tempo lle queda “a teu sogro quédanlle tres horas” ou que che digan “mira foi facer unha prueba e morreu”.*

*Entrevista 4*

*Malena (23): Cuando se murió mi abuela yo estaba presente y fue mazo traumático. De hecho, era: a cada suspiro yo estaba súper atenta por si era el último. Todos y cada uno de ellos.*

*Entrevista 2*

O hospital retrasa todo o posible a hora da morte, facendo que moitas veces o pasamento ocorra baixo o efecto de sedativos, sen consciencia. A morte é vista como un erro médico máis que como unha consecuencia lóxica da fin da vida, de xeito acorde ao afirmado por Hahn (1995).

Atopamos tamén exemplos de persoas que teñen clara, de maneira máis ou menos seria, como debería ser a súa morte. A relevancia destes comentarios non está en que os entrevistados queiran unha morte dun xeito ou outro, se non na importancia do feito de poder elixir a propia morte para poder estar a gusto con ela.

*Andrés (25): Eu cando saíu este debate sempre pensaba, “a ver, a min como me gustaría morrer: aí con flechas, mais barroco, na cama coa miña proxenie, na leira co meu can...” e dixen “xa o decidirei, pero o que decida eu vai a misa”. Porque me cabrearía moitísimo que non respectaran a miña decisión.*

*Grupo de discusión*

Por un lado, buscábase non ser conscientes da morte, pero si que se pensa e se quere decidir sobre ela. E non se pretende, como ocurría na morte tradicional, decidir sobre ela para que sexa unha morte acorde coa comunidade, que non cause problemas aos veciños e achegados, se non que se busca un interese individual (elixir o sitio da morte, non sufrir) e o respecto á decisión propia do individuo.

## NO MOMENTO DA MORTE

Hoxe, a primeira reacción ante a morte non elimina o choro, pero si se fai de xeito moito máis modesto e espontáneo, parcialmente desritualizado. O rol dos homes e as mulleres parece non ter cambiado demasiado: as mulleres son xeralmente as que máis choran, próximas ao cadáver, mentres que os homes se manteñen máis distantes.

Na observación participante realizada, o home falecido e a súa muller vivían na súa casa e eran veciños do irmá do falecido, pero os fillos e netos tiveron que ser avisados por teléfono. A

desintegración da “casa” tradicional afecta especialmente neste momento. Aparece e destaca o teléfono como xeito de comunicación directa entre a familia. Na comunicación ao exterior da familia mantense o boca a boca, e xorden progresivamente, novos xeitos de informar a maior escala, comezando pola colocación de esquelas e con medios de comunicación como a radio, o periódico... A aparición das redes sociais como xeito de comunicación a maior escala é especialmente útil nas cidades:

*Hugo (26): Mira, a semana pasada morreu Tere, a señora majísima e maravillosa que tiña aquí (Santiago de Compostela) unha tenda de bocatas que abría polas noites. E eu entereime por unha historia de Instagram! E nin sequera foi directamente. Foi... estaba pasando as stories e vin un debuxo que lle fixeran. Puxeron “Tere” e un corazón negro. (...) Eu compartín esa historia porque me deu moita mágoa, non pensei mais que... compartir o seu recordo e que a xente se enterase.*

*Entrevista 1*

As redes sociais (Instagram, Whatsapp<sup>1</sup>) tórnanse, nos sitios de maior densidade poboacional, unha especie de micro-aldeas persoais e elixidas, nas que a comunicación ente persoas que se seguen e se teñen agregadas será impersoal e inmediata, podendo lanzar mensaxes sen obxectivos específicos pero que cheguen a unha cantidade de xente relativamente grande. A necesidade de comunicar a morte de cara á sociedade na que vive o informante continúa aí, pero aparecen ferramentas moi diferentes e adaptadas aos cambios sociais. A comunicación a través de mensaxes abertas nas redes sociais será, na maioría de casos, de mortes alleas ao núcleo familiar, vendo estas últimas como algo máis íntimo e reservado a outras vías de información. Nun contexto atomizado como pode ser unha cidade, aparece tamén a posibilidade de comunicarlle a perda só as persoas que o individuo desexe, á vez que de ocultalo se así o prefire.

Nas cidades, esta abundancia de comunicacións non resulta problemática se non útil, mais nos núcleos poboacionais menores, a aparición destas infraestruturas pode chegar a verse como conflitiva, como contan os informantes de Buño, A Coruña. Existe unha clara discordancia na adecuación dos medios ás necesidades de cada realidade, impondo as prácticas da cidade no rural:

*Teresa (73): O que pasa é que agora con tanta comunicación e tanto coche, ademais de cos amigos e cos familiares do defunto, van cos amigos dos familiares do defunto. E por eso se xunta tanta xente.*

*Entrevista 3*

En canto ao amortallamento, a día de hoxe todas as tarefas son competencia exclusiva da empresa funeraria e os seus correspondentes xestores, tanatopractores e tanatoestéticos. Non se contempla a manipulación do cadáver por parte da familia ou os veciños; a súa sacralidade tornase separadora.

1. Tamén as non online, tendo en conta as interaccións presenciais entre amigos ou compañeiros de traballo.

Non se trata dun *defunto* atravesando un proceso ou unha viaxe, se non dun *cadáver* ante o cal se debe manter unha separación cautelara. Implica tamén o “secuestro” do cadáver polo biopoder administrativo-empresarial, transformando ao finado nun obxecto que debe ser procesado.

O exterior da casa continúa a tomar partido nas vidas dos afectados pola morte en cuestión, pero con diferencias fundamentais: non se entra fisicamente na casa, polo que non existe ese ritual simbólico de toma das responsabilidades da familia mentes eles se limitan á súa dor. Quen se encarga das tarefas é persoal profesional descoñecido e alleo á realidade diaria da familia. Coa profesionalización desaparecen os rituais de agregación casa-comunidade. A axuda das persoas que rodean á familia no seu día a día limitarase ao plano emocional durante o velatorio.

No caso dunha das informantes, o velorio realizouse na súa casa. A pesar da celebración da cerimonia tradicional no sentido superficial e estético, os momentos clave da fusión da casa coa comunidade son extirpados e convertidos nunha carga burocrática. A funeraria non pode adoptar o rol de axuda por parte da comunidade, pois está inscrita necesariamente nunha relación mercantil.

*Ana (21): Eu non ía andar nos cadáveres. Chegan, xa saben como se fai todo, vanche dicindo como facelo, ou sexa “hai que facer isto, pero ao teu gusto” e preparan o corpo... estáfante un pouco coa caixa... as caixas son carísimas! Non sei como sería sen eles, son os da funeraria, non o vexo.*

*Entrevista 2*

A obxectivación-mercantilización afecta ao propio defunto. Vese a empresa funeraria como un xeito pagado de liberar á familia, mais no modelo tradicional a familia xa quedaba liberada coa axuda da veciñanza, que ademais lle aportaba ao rito do amortallamento o seu carácter simbólico de agregación.

## VELATORIO

Co paso dos anos e a apertura de tanatorios en zonas non estritamente urbanas, os velatorios deixan de realizarse na casa<sup>2</sup>. No caso de Ana mantense a tradición pero sen o significado ritual. O feito de ser un evento illado singulariza, en lugar de integrar na sociedade. O feito de que haxa un morto na casa non deixa durmir á entrevistada, que debe facer o exame de conducir ao día seguinte. Este elemento inusual (o defunto) non pode ser procesado por unha mente que funciona cuns códigos diferentes aos da sociedade tradicional (os demais velatorios aos que acostuma acudir a entrevistada non son deste estilo).

2. Non sempre se abandona a costume e os velorios na casa continúan (en medida significativamente menor) a realizarse en algunhas casas, dependendo das circunstancias da morte.

Existe neste caso, por parte da nai da entrevistada, unha reivindicación autoconsciente da tradición, pero evidenciase a ausencia do elemento clave: a integración na comunidade a través do rito. De todos modos, o feito de velar ao morto na casa si ten un significado diferenciado na psique da familia. A casa supón achegamento e familiaridade á vez que os asistentes son practicamente descoñecidos, xa que a entrevistada non vive na casa familiar e moitos veñen de lonxe.

Co cambio de lugar, da casa ao cemiterio, chega tamén a modificación na duración das visitas, que aumenta canto máis nos achegamos ao terreo urbano. Os asistentes pasan de botar alí toda a tarde e incluso a noite a estar só un tempo curto, a non ser que sexan familia moi achegada.

Como conta *José Ramón (84)*: *os dous que quedaban era durmindo*, polo que a socialización nocturna e os rituais comunitarios que xurdían antigamente non poden chegar a darse.

Canto máis nos achegamos á cidade, mais vemos o enfoque no dereito da familia a descansar, e ese respecto pola decisión individual do núcleo familiar máis achegado frea a comunicación con axentes sociais externos á casa.

*Valentín (60)*: *Ten vido xente de fora, das cidades, uns de Bilbao a dicir “y luego aquí no cerráis a mediodía?”. Abren, pechan, e ás 10 da noite pa casita todo o mundo. (...) Pois mira, o que fan alá ao mellor á familia benefícialle máis que o que facemos nós aquí, por exemplo. A familia ás veces tamén...non marchan porque está o veciño. Os veciños obrigante un pouco a quedar e a facer as cousas cando ti realmente non queres quedar.*

*Entrevista 4*

Os temas de conversa continúan o esquema tradicional:

1. O morto.
2. Casos semellantes.
3. Temas cotiáns. Laboral - festivo.

Mantense a estrutura, pero a o cambio na duración das visitas fai que en moitos casos se limite esta ao pésame. Ao ser persoas que non conviven xuntas diariamente a socialización vólvese complicada e as persoas que deciden quedar un tempo atópanse en moitos casos fora de lugar.

O cristal separador do defunto e a comunidade supón un primeiro elemento separador: o morto xa non pertence ao mundo dos vivos, mais tampouco ao dos mortos. En canto á estrutura espacial do sepelio, os tanatorios manteñen a tradicional con certas variacións. Se antigamente as mulleres se situaban ao lado do defunto e eran as máis dramáticas no seu choro, os homes atopábanse un pouco mais afastados, na cociña, por exemplo. Nun dos exemplos a continuación vemos como a cociña se vai substituindo polo bar. A día de hoxe, as mulleres ocupan tamén (en menor medida) ese lugar reservado ás conversacións cotiáns, pero a presenza de homes ao lado do defunto é pouco común, e limitada a casos específicos como homes que quedan viuvos. Ademais da variable xénero, o parentesco e a amizade moi achegada continúan a ser relevantes.

*Óscar (24): Yo en el último al que fui, que estaba una amiga de 23 años, se hablaba aún de “si mi abuela y mi madre se quedan esta noche en el tanatorio yo también me quedo”. (...) Y por qué ellas, y los hombres no, que se van al bar.*

*Uxía (19): Cando morreu a miña avoa miña nai mandoume ao bar do lado a por un café, e díxenlle “pero vai, que o tío marchou e foi tomar o café” e díxome “non, non podo marchar de aquí”. Ela e a súa irmá encargáronse das chaves cando todos os homes marcharan xa, pecharon o tanatorio, ao día seguinte volveron a abrilo... Limpar e todo.*

#### *Grupo de discusión*

Ao desaparecer a noite e ao tornarse as visitas máis curtas, desaparece o espazo-tempo que posibilita o xogo. Ante a pregunta sobre a presenza de alcohol e da posibilidade de “mocear”, os entrevistados do grupo de discusión reaccionan sorprendidos e con humor ante algo que na maioría dos casos lles resulta inverosímil:

*Uxía (19): A ver, un apunte, eu unha vez coñecín a un tipo co que despois me liei, pero porque o coñecera no tanatorio. Miña nai dixo “vou saudar a Carmen” e Carmen, pues estaba con su hijo. Me explico, no? Pero non ligar nun tanatorio, non.*

*Rober (22): E hai moito vello e moita vella viúva aí... [risas]*

#### *Grupo de discusión*

Uxía, que frecuenta a miúdo os velatorios da súa aldea, continúa coa tradición de utilizar esta reunión de veciños para coñecer mozos, pero para nada do xeito narrado na etnografía recollida o século pasado, na que este evento se celebraba en lugar de ser unha estraña casualidade.

Os xogos, o alcohol e “mocear” son tradicións xa obsoletas, pero si se conserva un lugar común ente os velorios tradicionais e as cerimoniais actuais: a importancia de asistir, de facerse presente no momento de perda doutra persoa. Esta norma está ancorada no principio de reciprocidade do que fala Uxía a continuación: debe acudirse a acompañar a unha casa no seu duelo e esa casa acompañará ás demais cando se produza unha morte nelas, como xeito público de mostrar solidariedade e identidade comunitaria. A día de hoxe e sobre todo nas urbes, esta comunidade está máis formada por amizades ou compañeirismo laboral que pola veciñanza da parroquia ou da aldea.

*Hugo (26): Miña avoa era coñecida, ou eran familiares e tal, pero tamén me deu a impresión de que veu xente en plan “bueno, quen morreu hoxe?”. A maneira que tes de estar presente no día a día da túa comunidade, de ver como lle vai aos demais.*

#### *Entrevista 1*

*Uxía (19): Si que espero que cando morra meu pai veña moitísima xente. Porque eu fun a todos esos funerais, non para que agora non veña nadie! [risas] (...) Non me gusta pero es lo que hay.*

*Grupo de discusión*

Dento da asistencia e do mesmo feito de estar presente, atópase o elemento clave da integración das cerimoniais funerais na cotidianeidade diaria: a conversa.

*Valentín (60): Mira, aquí a costumbre esta de dar o pésame e marchar non a hai. Eso é alá nas cidades. Aquí a costumbre é estar aí falando e... a min dame a sensación de que é máis como acto social que como velatorio. Aí vemos todos e sempre empeza a falar algún “ai e teu fillo que tal” “si, si, e o teu” “e que che dixeron de...” Máis coma un marujeo, sabes?*

*Entrevista 4*

*Uxía (19): Eu vou sempre que podo a todos os tanatorios de xente que coñezo, ou xente que coñece a miña avoa, porque me parece importante que a xente veña falar (...) Meu pai sempre me dixo “fala coa xente, falar coa xente é o mais importante”, e si que hai xente que vai por falar.*

*Grupo de discusión*

E precisamente en falar por falar radica a importancia deste feito. Se ben é certo que vai reducíndose progresivamente, continúa a existir e ser relevante. Aínda se conserva a necesidade de falar, e incluso se atopan novos xeitos de satisfacela, xa que non se trata tanto de falar por falar se non de mostrarse en público o tempo que sexa preciso, ante o maior número de ollos posible, a presenza solidaria e acorde á ética da sociedade concreta.

*Hugo (26): ... Se houbera publicado directamente “morreu miña avoa” habería un montón de xente falándome, dándome o seu pésame, preguntándome... eu tampouco quería iso. (...) Non me apetecía falar, non me apetecía contalo, pero por outro lado veste só e con esa pesadez e agradesces que poida haber algunha persoa que che pregunte. Simplemente por falar, para comunicar, non ese tema directamente pero si falar de como te sentes, ultimamente... Se non o pos directamente alguén pode dicir “ei, pasa algo?” Eu quería falar, non falar da miña avoa, necesariamente.*

*Entrevista 1*

Aquí Hugo conta como publicou unha imaxe en Instagram tras a morte da súa avoa, pero sen dicilo explicitamente. É a mesma lóxica que a conversa cotidián no velatorio: a necesidade de contacto coa realidade do día a día nun momento de sufrimento; a integración que non vaia necesariamente da man de falar do tema en concreto. O sentir de que, aínda que unha defunción supuxera un alto no curso da vida, a comunidade continúa a abarcalo todo e o individuo continúa a estar inscrito nela. Non só dirixido dende a comunidade á familia, se non que os familiares directos, aínda co ánimo decaído, contestan e explican de xeito repetido

a asistentes e demais coñecidos que preguntan polo sucedido, mostrando a súa maior proximidade ao defunto, e polo tanto o seu status e identidade na comunidade. Á súa vez, a continuidade do recordo e a memoria dos defuntos a través de redes sociais, blogs e demais tecnoloxías da comunicación supoñen unha forma simbólico-ritual de estender a súa inmortalidade identitaria individual.

O comportamento continúa sendo dependente da persoa defunta e da súa relación coa familia e a comunidade. Ademais da identidade do defunto, continúa tendo importancia a identidade do asistente. Se antigamente os nenos (como as embarazadas) non debían achegarse ao defunto porque collerían “o aire de morto”, a día de hoxe continúan a verse como actores sociais alleos a esta celebración.

*Hugo (26): Eu non fun, miña nai non quixo que fora a nada. Ela consideraba que podía ser moi duro ver como metían a meu pai no nicho e todo iso..*

*Entrevista 1*

A entrada na adolescencia supón un momento de paso no que o deber de asistir se volve confuso, precedendo á fase adulta final, na que cristaliza definitivamente a responsabilidade de tomar parte no velatorio. O rol ambiguo da mocidade tradúcese nunha especie de alienación e confusión en canto á cerimonia:

*Óscar (24): Yo le sigo preguntando a mis padres. Inconscientemente, en un pueblo es como que la generación de los mayores te dice lo que tienes que hacer.*

*Andrés (25): Era bastante coleguilla e tal, pero cando vin que morrera o pai dixen “vou? Non vou?” e ao final como levaba tan pouco tempo coñecéndoo dixen mira, prefiro que non. Igual é algo moi íntimo e eu todavía non fora a ningún. E dixen bueno, prefiro dicir calquera cousa ao día seguinte e tal, que molestar. Aparecer aí e sobrar.*

*Grupo de discusión*

A asistencia da familia, como no modelo tradicional, deixa de lado as enemistades existentes para unir forzas ante a perda dun membro. No caso do velatorio no que se realizou a observación participante, a enemistade da viúva coas súas irmás non impediu que estas acudiran ao velatorio, aínda que non se dirixiran a palabra en ningún momento. Na mesma familia atopamos outro caso, no cal o fillo do defunto recupera o contacto coa familia afastada, que vive en Asturias e non pode acudir ao enterro pero si se pon en contacto, e isto provoca que no futuro as dúas partes da familia volvan a atoparse.

A celebración do velatorio en si, como modelo único que abarca a totalidade da comunidade, ponse en cuestión coa chegada de persoas doutros países, con tradicións funerarias diferenciadas. Forman á vez parte da sociedade contemporánea, inflúen e diversifican – estas diferencias son á vez causa e consecuencia da aparición de cemiterios municipais.

## ENTERRO

Retíranse o cadáver e as decoracións de detrás do cristal e o féretro introdúcese no coche da funeraria para o seu traslado.

O traslado ao cemiterio é un ritual de separación que perde os simbolismos que o caracterizaban e se acelera en gran medida co transporte en coche – sobre todo se a familia vai no seu propio coche, separada dos veciños. Esta separación vaise construindo (ou destruindo) en sucesivos rituais, comezando pola separación dos demais veciños mediante o cristal (ao que Uxía (19) se refire como *o escaparate*). No momento no que é retirado do velatorio e os achegados poden pasar tras do cristal por última vez mentres se retiran as coroas de flores e se recolle a sala vemos reminiscencias do momento do pranto á saída da casa, pero dificilmente podemos comparar ambos actos no seu desenvolvemento, ritualismo, duración e relevancia emocional para os protagonistas.

A conducción, antes realizada a pé e deténdose para responsos nos cruces de camiños, modifícase por tres motivos:

- 1) A distancia derivada do illamento dos cemiterios ao exterior dos núcleos poboacionais. (Nos lugares nos que se atopan a unha distancia razoable continúa facéndose a pe.)
- 2) A falta de tempo dos párrocos, que ven reducido o seu número e deixan de ter capacidade para asistir aos enterros de todas as parroquias que circunscriben.
- 3) A desaparición da lóxica social labrega que volve inútiles as tradicións da conducción, como as detencións nas propiedades do defunto para responsos dos arrendados como manifesto da lealdade cara á familia.

Por último, a sepultura. Neste momento prima a conmoción dos asistentes e a emoción especial por parte da familia. Supón o momento de maior tensión do ritual funerario, cando se fai patente a realidade para a que se foi preparando: o adeus final do defunto e a separación completa da comunidade.

Do pranto, choro dramático, pautado e cunha poética característica non queda rastro máis que os choros, moitas veces afogados. Non se penaliza a súa exteriorización, pero tampouco compe a excesividade.

A misa funeral, entre o velatorio e o cemiterio, continúa a ser tradición lóxica nas cerimoniais cristiás, aínda que o defunto e a súa familia non sexan especialmente relixiosos. Atopamos unha menor presenza de misas complementarias (novenarios, misas de doación) pero continúan presentes, e respectase o cabodano con igual importancia. Tamén se contempla que dende os ollos da comunidade, non realizalas poida dar imaxe de debilidade e problemas no núcleo familiar. Esta pretensión de manter o prestixio, xa non da “casa” se non da identidade do defunto, reproducese na asistencia en si e nas coroas de flores encargadas polos achegados. As coroas poden, á súa vez, ser substituídas por outras ofrendas personalizadas para o defunto en concreto.

A cremación chegou moi recentemente ás cidades galegas e continúa a ser un tema pouco aceptado no territorio rural.



*Teresa (73): O que pasa é que o que está dentro da tumba, nin ves unha cousa nin ves outra. Parece... que o recordas doutra maneira, aínda que non sepas como está aí dentro co paso do tempo. Pero parece que o recordas...cando o incineras xa parece que... acabouse. Non hai máis que polvo.*

*Entrevista 3*

A idea de que o corpo debe de ser enterrado no camposanto deixouse atrás en certa medida para dar cabida a novos desexos e rituais. Incluso podemos considerar unha novidade a despreocupación polo destino final do cadáver, que quizais sexa unha forma de negación, desesperada e urbana, da morte. O intento de facela desaparecer desligándoa dos seus referentes materiais tradicionais coma o cemiterio ou o féretro.

*Malena (23): Yo no voy a estar en un cementerio. No sé qué quiero que hagan conmigo, pero no estar en un cementerio.*

*Entrevista 2*

E a relevancia da chegada da incineración leva implícita a posibilidade da diversificación dos rituais, especialmente relevante para os inmigrantes e emigrantes. Explicao Valentín, empregado da funeraria Noroeste (Noia, A Coruña), así como a razón do aumento das cremacións nas cidades:

*Valentín (60): A incineración é unha opción para quen ten un panteón solo, ou non o quere vaciar. Moita xente non o ten na póliza, entón se o queres tes que metelo na póliza. Mira, aquí todo o mundo ten propiedades, a incineración é a nivel máis de cidades: Santiago, Coruña... o problema das capitais é que alí son alugados os nichos, por X anos. O día que pasen os anos tes que quitar o cadáver do nicho, e despois que? Para andar alugando cada 20 ou 25 anos... pois incineración. A incineración foi a salvación de moitos, coas cenizas ti fas o que queiras. Telas na casa, podes tiralas ao mar – as cenizas, non a urna nin nada – ou botalas na finca, onde ti queiras. Podes levalas a calquera parte do mundo. É bastante cómodo para certas cousas, xente que non é de aquí, que vive fora. (...) Agora está pasando ao revés: os que están en Estados Unidos, Suíza, Alemaña...incinéranse alá e envían as cenizas. Abarata costes.*

*Entrevista 4*

A inmigración e retorno de emigrados, ademais da rápida expansión da sociedade da información e a globalización traducina nun “supermercado mundial de costumes e prácticas” provocaron cambios en toda a sociedade que dificilmente podían non afectar á percepción da morte.

*Iago (22): A min o que me gustaría é: agora hai unha máquina que te conxela, faiche clin clin clin clin e rómpeche en trociños pequenos, prepárame con unha semente nun paquete e sae unha árbore.*

*Uxía (19): Eu non sei onde era esto, se era en Xapón ou no hinduísmo ou o que, que collen os osos, tritúranos e fan un té, e ese te bébeo a familia do morto.*

*Grupo de discusión*

A incineración na urbe substitúe aos lugares de culto colectivos e representativos da comunidade coma o cemiterio polo desexo de descansar en lugares personalizados á disposición do defunto, que escollerá o que máis adecuado lle pareza para a súa identidade.

*Uxía (19): Eu teño un libro de 32 páxinas dicindo que e o que quero que se faga comigo despois de morta. Dinlle a contraseña a dúas amigas e amigos e téño nun sitio da casa para que o atope meu pai se morro.*

*Grupo de discusión*

## BANQUETE FÚNEBRE

Do banquete fúnebre celebrado ocasionalmente nas cerimoniais tradicionais só se conserva a comida ocasional e escasa preparada pola funeraria. A comida dispoñible nos velatorios non busca a invitación á comunidade como forma de solidariedade ante unha carencia produtiva, e as curtas visitas permiten acaso a toma dun café. Na aldea continúan a existir en ocasións para os familiares que acoden dende lonxe, e fanse en restaurantes da zona.

## LOITO

Por último, o loito cuestionase na cidade así como ente as novas xeracións rurais, desaparecendo o seu sentir simbólico. Continúa a ser común en mulleres maiores, pero a súa versión contemporánea pasa por levar “a dor por dentro” e non en utilizar a roupa como exteriorización. Consérvase o sentir que non é adecuado desfrutar de eventos festivos cando a defunción está recente. Acudir ou non a estes eventos ten certo significado de superación da perda de cara a sociedade, pero este non está totalmente definido. O comportamento vese como adecuado se é o axeitado para cada persoa, e a interpretación da dor é individual. O que está claro é que o loito pautado, normativo e rigoroso é minoritario.

*Hugo (26): Eu entendo a morte dunha maneira moi... normal? Non me parece unha tontería, pero creo que o valor que eu lle dou á vida está na propia vida e o recordo, non teño necesidade de engadirlle algo ao propio recordo. (...) Cando hai algo así, moi recente, si que temos un pouco de reparo nos propios días a, se cadra, ir a un concerto ou facer vida social. Pero tamén hai a outra cara, a de, bueno, “vamos a normalizalo e facer a vida coma se non pasara nada”.*

*Entrevista 1*

*Ana (21): Bueno, miña nai si. Si que empezou a vestir máis escuro. Igual un ano, pero non foi cuestión de “tanto tempo vou estar” se non de que tanto tempo dicía que non se sentía para levar cores. (...) Deixou de saír. Saír saía da casa a traballar... bueno, estivo un ano de baixa. (...) A min pódeme entristecer moito que morra meu avó pero non vexo que teña que mostralo a través do color da miña roupa nin tampouco martirizarme con eso.*

#### *Entrevista 2*

A idea detrás de esta forma de pensar é que o loito é inútil pois non afecta directamente á persoa que faleceu. Non se contempla a súa dimensión social nin existe hoxe tanta esixencia nin control social sobre o mesmo, en contextos “desveciñalizados”, e insítese na necesidade de pasar páxina e obviar o tema. Tampouco é a mesma a situación da muller á que lle morre o marido na cidade contemporánea, e a situación de indefensión á que se vía enfrontada a muller que perdía o seu sustento é hoxe menos marcada. O sustento económico non é tan dificilmente substituíble e a maior perda é a afectiva e emocional.

A aparición das redes sociais aporta novamente unha forma de exteriorizar a dor adaptada á sociedade moderna contemporánea. Os entrevistados contan que son frecuentes nos usuarios das redes as publicacións cando morre alguén coñecido. A decisión propia de facer isto contrasta á súa vez coa preferencia de algunhas persoas por manter o ocorrido en segredo. Non podemos consideralo unha alternativa ao loito pola variación nos tempos: se o loito supoñía unha reintegración lenta e progresiva na sociedade, esta exteriorización é inmediata. Se as respostas á publicación poden considerarse unha forma ritual de agregación por parte da comunidade, a inmediatez torna a interacción facilmente olvidable e esta non supón ningunha performatividade diferente á do día a día e as demais publicacións.

*Hugo (26): Teño subido algunha publicación a Instagram recordando a meu pai. Igual é unha maneira actual de... pois eso, de facer iso. Como un loito 2.0.*

#### *Entrevista 1*

*Andrés (25): Eu recordo ver en Tuenti o muro dun rapaz que morrera, nun accidente de tráfico ou algo, e claro, todo o muro “descanse en paz, non sei que, tal” e claro, eu dicía... a ver, é unha homenaxe, coma quen lle vai levar flores a unha lápida, pero ao mesmo tempo da un mal rolo...*

*Rober (22): Porque non o vai ver nunca! Bueno, pero é o mesmo que a tumba...*

#### *Grupo de discusión*

## AVISOS DE MORTE E MORTOS QUE VOLTAN:

Na xuventude non se coñecen demasiados detalles nin sentidos reais da tradición oral a nivel formal, se non que predominan esbozos de historias escoitadas a avós ou coñecidos de maior idade. Algunhas persoas mozas, ao ser preguntadas por elementos tradicionais, describen o seu contacto co mito como puramente folclórico, a través da cultura e do estudo, e non como algo co que creceran en contacto directo.

*Iago (22): (Sobre a Santa Compañía) Hai unha canción. De Golpes Bajos, está inspirada en todo o politiquero da época.*

*Uxía (19): (Os cruceiros) Son un monumento de pedra que se levanta nun sitio no que houbo un pecado. Dicíao Castelao.*

*Grupo de discusión*

Tamén se perpetúan crenzas sobre elementos tradicionais propias das zonas xeográficas das entrevistadas, mitos propios do seu contexto cos que si conviviron de xeito directo e que no contexto se tratan de xeito máis verídico.

Os elementos máis coñecidos deixan en gran medida de formar parte intrínseca da realidade para conformar, á vez, un imaxinario folclórico autorreferencial. A Santa Compañía, as meigas ou o Magosto comezan a verse como un motivo distintivo da identidade galega. A súa utilización histórica con motivos políticos e identitarios, mesturase hoxe coa utilización en marcas e slogans publicitarios que utilizan a tradición como xeito de atracción comercial e turístico. A poboación coñece entón a tradición oral de xeito autorreferencial e identitario, pero paradoxicamente, dunha forma resignificada e alienada con respecto aos seus sentidos e lóxicas tradicionais.

*Rober (22): E que en Galicia... vivimos cos mortos eu penso. Na cultura hai unha relación moi diferente ao resto de España.*

*Grupo de discusión*

### Avisos de morte

Exemplos de persoas con capacidades especiais para detectar a morte, persoas que de algún xeito “senten” que se achega a súa hora, “avisos” por medio da natureza ou elementos que se relacionan coa defunción continúan a ser o lugar común nas respostas ás preguntas sobre o tema.

*Teresa (73): A unha señora unha vez, estando aí arriba no monte, pasou un can berrando e ladrando, porque o lastimaran, que o collera un coche. Pero a señora sentiu o can e dixo “uí, como ouvea ese can, que pouco me gusta, que non me gusta a min como ouvea ese can” e quedou impresionada. A los dos días le da un ataque y después se muere la señora. (...) Coincidencia! Pero detalles que a veces dis ti, que cousa máis*

*rara. E outra, cansada de oír ambulancias e andar polo mundo, que ata non era ningunha ignorante, salindo da misa pasou unha ambulancia e dice ela “ui, esa ambulancia, que mal corpo me deixou, que cousa rara, como me impresionou”. A los dos días le da un ataque y a los cuatro días está ya muerta.*

### *Entrevista 3*

Estas historias son por un lado comúns na etnografía recollida ata o momento e por outro lado específicas da realidade de cada entrevistada. O can é un elemento tradicional representativo dos agoiros de morte, pero a aparición da ambulancia mostra unha adaptación da estrutura tradicional cun elemento novidoso e propio da modernidade. Segue o mesmo esquema lóxico: un elemento que recorda á morte aparece como destacado para unha persoa días antes do seu falecemento.

### Mortos que volven

As pantasma continúan a aparecer como reflexos de persoas que xa non están. No fragmento seguinte, o aparecido mostrase nun xeito individual, moderado e controlado pola persoa que o pensa. Estas aparicións son puramente narrativas e non precisan do contacto con mais persoas, como podía darse no caso das pantasma que entraban en familiares e precisaban dunha “corpo aberto” para solucionar o problema.

A influencia do audiovisual procedente doutros lugares do mundo cobra importancia no cambio de mentalidade. Xa non se contempla que as pantasma “tradicionalis” poidan aparecer, pero si se teñen en conta as pantasma “hollywoodienses”, que asustan aos habitantes de zonas urbanas e aparecen maioritariamente no interior das casas. Elementos que non forman parte da historia tradicional galega como a *ouija*, invento estadounidense do século XIX, aparecen constantemente como métodos de contacto co alén, mesturadas con esa tradición que non acaba de desaparecer.

*Pregunta: Como falas con eles?*

*Ana (21): (...) coa ouija.*

*Pregunta: E como te defendes deles?*

*Ana (21): Facéndo un circulo na area e meténdome no medio. Tamén podo botar sal o meu arredor.*

### *Entrevista 2*

As razóns polas que se aparecen as pantasma continúan a ser temas do día a día do mundo dos vivos, que se xa non se refiren á cotidianeidade rural, se non a cuestións igual de tanxibles e materiais da vida moderna. Confórmanse a través da cultura pop, dos libros, películas, incluso series de televisión que aparecen coa chegada da produción e distribución crecente das industrias culturais. A homoxeneización do imaxinario colectivo occidental, ao servizo das

produtoras e multinacionais que distribúen o contido, provoca estas novas narracións e a súa inmensa influencia nesta conversa do grupo de discusión:

*Óscar (24): Vienen también para comerse cerebros, muchas veces, no? O algún tipo de venganza o cuenta pendiente.*

*Rober (22): Recuperar Poniente. [risas]*

*Uxía (19): Ti mírate Entre Fantasmas, que ademais de ser unha serie súper entretida...*

*Andrés (25): Se estamos falando de pantasma individuais, cada un terá o seu cometido, pero se estamos falando de The Walking Dead, mente colmea organizada, pois... xa son causas máis naturais.*

*Óscar (24): Hay como ciertos rituales también, no? La ouija, por ejemplo.*

*Uxía (19): O das velas. Mítico de poñer velas diante dun espello e dicir non sei que.*

*Iago (22): Ah, o de Bloody Mary.*

#### *Grupo de discusión*

Os *jumpscares* son recursos audiovisuais amplamente utilizados nos videoxogos e o cine de terror, que van precedidos de elementos concretos que anticipan a aparición da pantasma/monstro: madeiras que cruxen, sons de billas goteando... E precisamente estes son os elementos que asustan aos entrevistados. Cando son preguntados polos medos que teñen, atopamos motivos comúns: a inseguridade, os sustos inesperados, os sons descoñecidos. Trátase da mesma lóxica que provoca as aparicións tradicionais: a existencia dunha forte base material de sons e elementos tanxibles que dan lugar á aparición, no caso moderno, de elementos novidosos e na maioría dos casos, importados.

O momento da aparición de pantasma e entes descoñecidos é case sempre pola noite ou en momentos de visibilidade reducida, mantendo a estrutura temporal das aparicións tradicionais. A posibilidade da aparición varía dependendo da localización: en zonas rurais os entrevistados ven máis factible ter medo á Compañía, e en zonas urbanas e poboadas o medo é maior aos asasinos, violadores...O medo ao diferente, ao non humano que se esconde entre os semellantes adopta á súa vez novas formas. Se antes atopabamos esta outredade nas figuras do lobishome ou da bruxa, hoxe os inimigos son asasinos, desequilibrados mentais. Persoas con patoloxías descoñecidas e impredecibles.

A posibilidade de aprender as tradicións e historia doutras culturas propiciou que o pensamento sobre o alén se diversificase en gran medida: aparecen historias sobre a reencarnación, as aparicións de “terceiros homes” nas montañas, o “Wendigo” dos Indios Americanos... E nun exemplo máis da introdución da mentalidade científico-materialista na sociedade, as explicacións a estes fenómenos, cando non son vistas como casualidades, son xustificadas a nivel patolóxico e psicolóxico.

## CONCLUSIONES

A substitución xeracional e os cambios provocados pola chegada da modernidade trouxeron indudablemente cambios materiais que influíron no desenvolvemento dos rituais e das crenzas.

Os momentos **inmediatamente previos á morte** son radicalmente diferentes aos habituais fai un século na maioría da poboación. O abandono destas percepcións, ideas e prácticas débese a:

- 1) Abandono da casa como unidade de produción e reprodución da familia.
- 2) Incapacidade da comunidade para acompañar ao enfermo no marco de produción capitalista que substitúe ao agrario e minifundista.
- 3) Abandono do desexo de participar activamente na morte propia e veciñal, substituído polo desexo dunha morte rápida e sen consciencia.
- 4) Aparición da posibilidade de elixir como será a propia morte e a reivindicación do dereito a que este desexo sexa respectado.

Os cambios clave **dende a morte ata a disposición do velatorio** consisten en:

- 1) O traballo dos achegados como comunicadores é substituído en gran medida por outros (teléfono, radio, periódico, redes sociais) que levan a novas e diferentes estruturas de comunicación entre persoas.
- 2) O traballo dos achegados como substitutos da familia na organización do velorio vese substituído pola relación mercantil coa empresa funeraria, e o defunto vese alienado – convertido en cadáver- pola dita empresa.

Durante o **velatorio** atopamos continuacións e diferencias. Cambios de lugar, duración, estrutura espacial e de relacións entre individuos provocan que:

- 1) Os cambios urbanos adecúanse á forma de vida moderna, pero afectan tamén no rural, onde o contraste co modelo tradicional que sobrevive en certos aspectos resulta problemático.
- 2) Insistencia no respecto á familia do defunto, a súa dor e o seu descanso por riba da comunidade.
- 3) A asistencia e a conversa diminúen coa menor duración das visitas; xorden novos xeitos de comunicación e agregación a través das redes sociais.
- 4) As mulleres abarcan máis espazos, os homes mantéñense. Os nenos continúan vetados. Os adolescentes pasan a non colaborar co ritual e a súa presenza volvese ambigua e problemática.

Durante o **enterro**:

- 1) Acelérase o proceso. Desaparecen os simbolismos propios da condución, do pranto, da “parva”<sup>3</sup> e a familia trasládase separada dos veciños se o traslado é en coche.
3. A “parva” era unha ofrenda de comida que se preparaba e realizaba dende a casa do falecido para ofrecer aos sacerdotes que asistiran ao sepelio xusto despois de este, xa que tradicionalmente abstíñanse de comer ata o momento do enterro.

- 2) Ao paradigma tradicional súmanselle unha serie de ritos novidosos chegados coa globalización e o contacto con outras culturas: cerimoniais non cristiás, cremación...
- 3) Aparece a posibilidade de personalizar o ritual en relación aos desexos do individuo, elixindo por exemplo o lugar de repouso das cinzas.

O **banquete fúnebre** desaparece. A comida dispoñible actualmente nas zonas urbanas non supón, *a priori*, ningún tipo de ritual de agregación, separación ou paso. Sería precisa unha profundización no tema e a análise de aqueles lugares do rural nos que se continúa coa tradición.

O **loito tradicional** xa non representa o que representou no seu día.

- 1) A dor pasa a ser interiorizada e respectada na súa interpretación individual.
- 2) Existen novos xeitos de exteriorización da dor que implican ritos diferenciados a través de redes sociais. Estes novos xeitos non afectan especificamente ás mulleres, se non que flutúan ente os afectados e as súas relacións online.

A **dimensión espiritual** sofre tamén cambios importantes:

- 1) O contacto co mito e a lenda xa non son a nivel directo se non influenciados pola cultura, a tradición e a identidade, chegando a resultar autorreferenciais no seu coñecemento. Perviven ao nivel de contacto directo algunhas crenzas específicas de lugares concretos.
- 2) A estrutura dos avisos de morte continúa vixente, con engadidos de elementos modernos aos xa previamente existentes.
- 3) Os mortos que volven continúan sendo un motivo común, pero adoptan novas formas que mesturan o coñecemento da tradición oral coa influencia de temores modernos e dos medios e o audiovisual doutros países.

Os novos rituais mortuorios da modernidade urbana continúan certas pautas da tradición autóctona, mais engaden novos modos e rituais que non seguen a estrutura do modelo tradicional.

Existen, efectivamente, novas relacións entre individuos e os seus lugares na estrutura social. A grandes rasgos, o modelo de morte moderna fai variar os plantexamentos tradicionais en canto a roles de xénero, vecindade e parentesco xa explicados na análise de resultados. A estrutura que parece manterse na súa relevancia é a amizade, que continúa a representar unha parte importante da asimilación do morte, aínda que o seu papel contemporáneo se relegue máis ao acompañamento emocional que á axuda material e ritual.

Estas relacións pasan a ser entre individuos predominantemente, deixando de lado a dialéctica simbólica entre a comunidade e a familia. Os desexos do individuo, o respecto á súa identidade e decisións así como á súa interpretación persoal da morte sitúanse nun primeiro plano neste modelo urbano.

Por último, destacan a aparición do audiovisual e as redes sociais na súa relevancia en canto á percepción e explicación do mundo dos entrevistados.



<p><b>Obxectivo principal:</b> comparar as concepcións e rituais funerarios recollidos e analizados no pasado por diversos autores – etnógrafos e antropólogos- no ámbito da sociedade galega, coa información recollida pola autora na actualidade para determinar cales son os aspectos de cambio e cales os de continuidade, imaxinarios e performances rituais, así como os seus motivos e causas.</p>	<p><b>Cobertura case total.</b> Os elementos de cambio e continuidade foron cubertos case ao completo, con excepcións concretas nas que non se profundizou por motivo do espazo e tempo dispoñible: quedan por analizar os banquetes funerarios aínda realizados no rural, os aspectos relixiosos da morte (novas relixións, pervivencia do catolicismo, ateísmo...).</p>
<p><b>Obxectivo secundario 1:</b> Observar a influencia da transformación do rural na desaparición (ou resignificación cultural-patrimonial) das tradicións.</p>	<p><b>Cobertura parcial.</b> Recoñécéronse certos cambios concretos (a patrimonialización e folclorización das tradicións p. Ex) pero probablemente cun estudo máis extenso se atopen máis que non figuren nas entrevistas realizadas.</p>
<p><b>Obxectivo secundario 2:</b> Observar que novos xeitos de canalización da dor e do duelo aparecen, coexisten cós tradicionais, ou substitúen a estes.</p>	<p><b>Cobertura case total.</b> Recoñécense unha serie de novos procesos que substitúen e coexisten cos tradicionais, de xeito moi abundante no traballo de campo.</p>
<p><b>Hipótese principal:</b> Existen novos rituais mortuorios orixinarios da modernidade cultural urbana que seguen as mesmas estruturas de aceptación da perda aos existentes fai un século, e xeran novos procesos diferenciados na súa expresión ritual pero de contido simbólico análogo ao modelo rural tradicional.</p>	<p><b>Confirmación parcial.</b> Si existen novos rituais propios da modernidade, e algúns deles seguen as mesmas estruturas de aceptación da perda das tradicionais (a comunicación en redes que substitúe á fala presencial) mais non se pode dicir que este sexa o patrón habitual. Existen tamén diferencias lóxicas e formais entre elas (o loito – a externalización da dor en redes) que non permite xeralizar na súa comparación.</p>
<p><b>Hipótese secundaria 1:</b> Existen novos plantexamentos das relacións de status, parentesco e sexo, amizade e vecindade que fan variar o paradigma aldeano da morte, recollido nos estudos ata o momento.</p>	<p><b>Confirmación total.</b> Existen claramente novas relacións interpersoais amplamente afectadas polo cambio de paradigma agrario ao de produción capitalista, tanto no rural como na urbe. Aínda que se conservan estruturas antigas, non se fai co mesmo</p>

	significado social que puideron ter nun pasado.
<b>Hipótese secundaria 2:</b> No contexto da modernidade, o individuo pasa a identificarse máis con unha identidade individualista que baseada no parentesco, a familia e a institución doméstica. Este novo recoñecemento da identidade modifica a concepción e tratamento da morte e deriva en novos xeito de canalización da dor e o duelo.	<b>Confirmación parcial.</b> As respostas recollidas ás preguntas relativas a esta hipótese non son suficientemente significantes nin homoxéneas para confirmala completamente. Si existe nalgúns casos un novo concepto da identidade máis individualista, mais noutros casos vemos unha conservación inesperada da mentalidade tradicional, doméstica e familiar –aínda que con novos significados-. O modelo individualista parece prevalecer máis nos informantes procedentes de entornos urbanos, pero non considero estes exemplos suficientes nin totalmente representativos.

**Táboa II.** Confirmación e cobertura de obxectivos e hipóteses.

En canto aos puntos fortes e frouxos do traballo, comezar explicitando que este traballo supón só –por motivos de tempo e espazo- un comezo de exploración superficial en canto ao obxectivo de estudo. Os novos procesos aquí relatados poden ser descritos e analizados en maior profundidade e extensión. A miña idea, ao comezo, era desenvolver esta análise en relación á tipoloxía dos ritos de paso de Van Gennep, cousa que descubrín que non podería ser tras facer a que eu pensaba que sería unha primeira análise introdutoria: o fragmento que conformou finalmente o análise de resultados. Intentei, de todos xeitos, introducir as categorías dos rituais de agregación, separación e paso do modo que considerei o máis acertado posible. Deste xeito podo dicir que o principal punto débil que atopo é a miña capacidade de síntese, que debería ser mellorada. As explicacións poderían ser máis directas e concisas, de xeito que os resultados e as conclusións non ocupasen tal cantidade de espazo. De ter un espazo máis amplo, tería, á súa vez, incorporado máis testemuñas dos entrevistados que finalmente tiven que descartar. Decidín deixar as máis relevantes ou as que complementaban con información nova as análises que eu fixen.

Tiven tamén que deixar de lado temas relevantes como a relixión e a súa influencia, tema do que case non falo (por decisión consciente e activa) e que si é relevante na imaxinación colectiva da sociedade galega. A imposibilidade de abarcar todas as perspectivas foi algo que tiven que asumir, e decidir en que temas me interesaba profundizar máis ou menos: elixín os procesos mortuorios e a tradición oral que os rodea.

Conceptualmente, un dos problemas que atopei ao comezo do estudo foi a dificultade de diferenciar de forma sistemática e rigorosa a Galiza rural da Galiza urbana: nin a primeira se atopa isolada dos cambios da modernidade global, nin a segunda se atopa totalmente inmersa nela. Ambos ámbitos se influencian, e as persoas flutúan entre un e o outro; ao mesmo tempo, Galiza continúa a ser un territorio con redes de comunicación inferiores ao resto do estado.

As tradicións que subsisten modernízanse e por tanto, resignifícanse; a cambio a modernidade debe concretarse a partir de recoñecer os seus referentes en esquemas cognitivos, morais e prácticos da tradición, sintonizando así os seus cambios con continuidades culturais. De aí que non decidira entrevistar só a persoas da cidade ou a persoas do rural de xeito diferenciado: optei por mesturar as procedencias e ver que resultados xurdían; penso que foi a decisión correcta. Os entrevistados mostráronse moito mais autoconscientes dos seus actos e pensamentos do que me esperaba, e en moitos casos atopeime con que a análise que eu buscaba xa a esbozaran eles na súa cabeza. As entrevistas resultaron completas e extensas, pero á vez considero que debería ter atopado a forma de obter unha equivalencia entre a extensión, a información e a cantidade de entrevistas. Outro problema relativo ao traballo de campo foi a problemática da perspectiva *emic*. Ao ser eu tan parte da sociedade a estudar como os entrevistados e os protagonistas da observación participante, o risco constante foi pasar por alto procesos que teña naturalizados e que considere universais.

Metodolóxicamente, considero que as entrevistas, o grupo de discusión e a observación participante poderían ter sido complementadas por datos cualitativos se existira un rexistro maior de datos sobre o sector funerario e sobre a morte en xeral (cantos velatorios se realizan

na casa, cantos no tanatorio, cantas mortes suceden no hospital e cantas no fogar...). Aínda así, considero que o método utilizado foi suficiente para cubrir en gran medida a proposta: recoñecer novos modelos, elementos e procesos non rexistrados anteriormente na etnografía galega. Os resultados son representativos de modelos (culturais) de pensamento e acción reais e vixentes aínda que non sexan representativos dende o punto de vista estatístico. A pretensión non era tanto a representatividade estatística como a exploración de modelos culturais. Os estudos ata o momento só cubrían o paradigma tradicional e esbozaban a existencia dun novo modelo moderno e individualista, pero sen maior explicación de en que consistía este, nin de segundo que métodos operaba.

Considero que a aportación orixinal desta investigación é o seu compoñente innovador, e que ten en conta novos procesos e xeitos de acción social non contemplados ata o momento. A antropoloxía galega non abarca este tema máis que na súa concepción tradicional, e o tratamento da actualidade, cos seus cambios, permanencias e substitucións, é de relevancia para a comprensión do mundo agora mesmo, pero tamén para futuras investigacións.

<b>APARTADOS</b>	<b>FORTALEZAS</b>	<b>DEBILIDADES</b>
<b>METODOLOXÍA</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Entrevistas completas e extensas</li> <li>• Información suficiente e relevante</li> <li>• Representatividade</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Falta de datos cuantitativos que complementen o estudo</li> <li>• Perda de análise por estar inmersa na sociedade de estudo</li> </ul>
<b>ANÁLISE DE RESULTADOS</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Obxectivos cumpridos satisfactoriamente</li> <li>• Os instrumentos de análise compren con validez e fiabilidade</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Faltan temas por tocar (a relixión p. Ex)</li> <li>• Dificultade de separación entre a Galiza rural e a urbana</li> <li>• Presenza ambigua da modernidade</li> </ul>
<b>CONCLUSIÓN</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tema de estudo innovador e non explorado anteriormente</li> <li>• Tratamento de tema actual</li> <li>• Relevancia para futuras investigacións</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Primeiro achegamento ao tema de estudo</li> <li>• Pouca síntese</li> </ul>

**Táboa III.** Fortalezas e debilidades.

## BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Núñez, Antonio. (1980). El ritual funerario en una parroquia rural gallega. Gallaecia. 6. 157-188.

Blanco Prado, Xosé Manuel. (1987). Análisis sobre “rituales funerarios” en la parroquia de Pacios (Begonte). Boletín do museo provincial de Lugo. 3. 153-170.

Concepción, Mercedes B. (1962). Ritual Mourning: A Cross-Cultural Comparison. Philippine Sociological Review.10(3). 182-186.

Dominguez Almansa, Andrés. (1996). O papel da emigración na transformación da sociedade rural galega asociacionismo agrario e poder local no Concello de Teo, 1900-1936. Actas do Congreso Internacional Poder Local, élites e cambio social na Galicia non urbana (1874-1936), Santiago de Compostela, 14-15 xuño 1996. 467-493.

Dubert, Isidro. (2007). Cultura popular e imaxinario social en Galicia, 1480-1900. Santiago

Epicuro. (1985). Carta a Meneceo y máximas capitales / Epicuro ; edición y material didáctico Rafael Ojeda y Alicia Olabuenaga. Madrid: Alhambra.

Ferrás Sexto, Carlos. (1994). Contraurbanización, suburbanización y cambio rural en la Europa atlántica (Tese de doutoramento). Universidade de Santiago de Compostela.

Fidalgo Santamariña, Jose Antonio. (2008). Transformación e cambio nunha comunidade rural da Galicia interior. Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente. Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago. 9. 197-228.

Firth, Raymond. (1969). Essays on social organization and values. University of London, thr Athlone Press.

Fortes, Xosé e Fortes, Germán. (2008). Caroiños: unha viaxe pola nosa historia rural. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Foucault, M. (2005 [1975]). Vigilar y castigar. Madrid: Siglo XXI.

Fraguas Fraguas, Antonio. (1973). La galicia insólita: tradiciones gallegas. A Coruña: Edición do castro.

Fraguas Fraguas, Antonio. (2007 [1931]). O culto ós mortos. Murguía: revista galega de historia; 12. 15-22.

Freire, P. (2006). Morir en Galicia: velatorios, plañideras y Santa Compañía. A Coruña: Era Editorial.

García Sabell, Domingo. (1981). Muerte Antigua y muerte en Galicia. Primera reunión gallega de estudios clásicos : (Santiago-Pontevedra, 2-4 Julio 1979) : ponencias y comunicaciones. 357-368. Santiago de Compostela.

- Gennep, Arnold Van. (2003). Los ritos de paso. 1909. Madrid: Alianza.
- Gondar Portasany, Marcial. (1982). Lamentaciones rituales : los "prantos" en la Galicia tradicional. Santiago de Compostela : [s.n.]
- Gondar Portasany, Marcial. (1987). A Morte. S.I.: Museo do Pobo Galego.
- Gondar Portasany, Marcial. (1989). Romeiros do alén: antropoloxía da morte en Galicia. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Hahn, Robert A. (1995). *Sickness and Healing: An Anthropological Perspective*. Yale University Press
- Kastenbaum, Robert. (2011 [1977]). *Death, society, and human experience*. Pearson.
- Latour, Bruno. (1979). El laboratorio de la vida: la construcción social de los hechos científicos.
- Lévi–Strauss, C. (1995). *Polemica sobre el origen y universalidad de la familia*. Barcelona: Anagrama.
- Lisón Tolosana, Carmelo. (1979). *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal.
- Lisón Tolosana, Carmelo. (1998). *La Santa Compañía: fantasías reales, realidades fantásticas: (antropología cultural de Galicia IV)*. Madrid: Akal.
- Lisón Tolosana, Carmelo. (2008). *De la estación del amor al diálogo con la muerte*. Madrid: Akal.
- López Castedo, Antonio; Sueiro Domínguez, Encarnación; López García, Cruz. (2004). Ansiedad ante la muerte en la adolescencia. *Revista galego-portuguesa de psicoloxía e educación*. Nº9. Vol 11. Universidad de Vigo, Facultad de Ciencias de la Educación.
- Mariño Ferro, Xosé Ramón. (1995). *Aparicións e santa compañía*. Vigo: Edicións do cumio.
- Mariño Ferro, Xosé Ramón; González Reboredo, Xosé Manuel. (2010). *Diccionario ded etnografía e antropoloxía de Galiza*. Editorial Nigra-trea.
- PANASEF (Asociación Nacional de Servicios Funerarios). *Radiografía del sector funerario*. 2018.
- Pedrosa, José Manuel e Fernández Juárez, Gerardo. (2008). *Antropologías del miedo: vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*. Madrid: Calambur.
- Quintanas, A. (2010). El tabú de la muerte y la biopolítica según M. Foucault. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*. nº 51. 171-182. Universidad de Murcia.

Rodríguez González, Román. (1997). La urbanización del espacio rural en Galicia. Barcelona: Oikos-Tau; Lalín: Concello de Lalín.

Rof Carballo, X. e Novoa Santos, R (1976). A santa compañía. Madrid : Akal.

Sánchez Santos, J.M. (coord), Castellanos García, P., Dopico Castro, J.A., Pena López, J.A., M<sup>a</sup>. Suárez Mallo, M.C. (2008). El sector de servicios funerarios en Galicia desde el punto de vista de la competencia. Universidade da Coruña.

Santoja, Jose Luis. (1998-1999). La construcción de cementerios extramuros: un aspecto de la lucha contra la mortalidad en el antiguo régimen. Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante. Nº17. 33-44. Universidad de Alicante.

Schopenhauer, A. (2000 [1819]). El amor, las mujeres y la muerte; Editado por elaleph.com

Séneca. (2014). Cartas sobre la muerte. Selección, traducción y notas de José Luis Ramaciotti. Santiago de Chile : Ediciones Tácitas

Tenorio, Nicolás. (1982 [1914]). La Aldea Gallega. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.

## ANEXOS

### ANEXO I

Táboa de preguntas e temas a facer aos entrevistados e ao grupo de discusión, ordeadas por obxectivos do traballo e temas. Modificarase segundo as condicións da persoa entrevistada. As preguntas marcadas con \* están dirixidas especialmente a empregados de tanatorios e funerarias.

Obxectivos do traballo	Temas concretos	Preguntas
Comparar as concepcións e rituais funerarios recollidos e analizados no pasado por diversos autores –etnógrafos e antropólogos- no ámbito da sociedade galega, coa información recollida pola autora na actualidade para determinar cales son os aspectos de cambio e cales os de continuidade imaxinarios e performances rituais, así como os seus motivos e causas.	Velatorio (asistencia, duración, comportamento)	<i>Como se avisou á familia e aos veciños?</i>
		<i>Como cambiou a vida diaria a partir de entón?</i>
		<i>Que diferencias atopas entre os primeiros velatorios aos que acudiches e os actuais?</i>
		<i>Que se fai nos velatorios? E antes? cambiou algo?</i>
		<i>Que xente acostuma ir aos velatorios?</i>
		<i>Cal é o papel das mulleres? E dos homes?</i>
		<i>Canto acostuman durar os velatorios?</i>
		<i>Onde comeza o teu traballo?*</i>
		<i>Quen da familia contacta contigo?*</i>
		<i>Como acostuman tratarte, con distancia ou con máis confianza? *</i>
		<i>Como é a túa actitude cara os clientes?*</i>
		<i>Coñeces aos clientes ou son case sempre descoñecidos?*</i>
		<i>Por que consideras que é importante o traballo da funeraria? *</i>



	Xogos e humor	<i>Que pasa cando chega a noite?</i>
		<i>Que pensarías se alguén xogase ás cartas, por exemplo, durante o velatorio?</i>
		<i>Que pensarías se se bebese alcohol?</i>
	Mocear e socializar	<i>Coñeces algunha parella que se coñecera nun velorio?</i>
		<i>Son os velatorios lugares para coñecer xente?</i>
	Ofrendas	<i>Para que se fan as misas?</i>
		<i>Cantas fixeches no teu caso?</i>
		<i>Quen o decidiu?</i>
		<i>Que sintes durante a misa funeral? Pareceche emocionante ou aburrida?</i>
	Comida	<i>Se morreu alguén achegado a ti, reunicheste para comer coa familia? Como se desenvolveu este encontro?</i>
	Pranto	<i>Acostumas chorar nos velatorios?</i>
		<i>Por qué pensas que se chora? É tristura, emoción, pola presenza dos demais...</i>
		<i>Coñeces a costume do pranto / as pranxideiras? Que che parece?</i>
	Loito	<i>Quen da familia estivo de loito e canto tempo?</i>
		<i>Se o entrevistado estivo: por que?</i>
<i>Como influíu isto no día a día?</i>		
<i>Por que pensas que está a desaparecer esta tradición?</i>		
Boa morte / mala morte	<i>Como é unha morte boa? Sempre pensaches así?</i>	
Visións	<i>Hai na túa vila lendas sobre a morte?</i>	
	<i>Coñeces historias sobre aparicións? Quen chas contou?</i>	

	Premonicións	<i>Pensas que se pode predecir a morte? Pode haber avisos?</i>
	Mortos que voltan	<i>(Ti, persoalmente) Pensas que os mortos poden voltar?</i>
		<i>Coñeces alguén a quen lle pasara, ou que diga que lle pasara?</i>
		<i>Se volven os mortos, para qué volven? (para falar cos vivos, pedirllas cousas, arranxar o que deixaron mal, asustar)</i>
		<i>Cando aparecen os mortos? Onde?</i>
		<i>Como se fala con eles?</i>
		<i>Como se defende un deles?</i>
	Santa Compañía	<i>Que sabes da Santa Compañía? Algunha vez lle tiveches medo?</i>
		<i>Que son os cruceiros e para que se constrúen?</i>
	Petos de ánimas	<i>Sabes o que son os petos de ánimas?</i>
	A familia e a casa	<i>Coñeces ás demais persoas polo seu nome ou polo da familia / alcumes?</i>
	A identidade	<p><i>Ordena xerarquicamente de estas categorías, as que te definan máis e as que menos:</i></p> <p><i>Eu</i></p> <p><i>Os meus pais</i></p> <p><i>Os meus amigos</i></p> <p><i>O lugar onde vivo</i></p> <p><i>O lugar de onde son</i></p> <p><i>O meu traballo</i></p> <p><i>Os meus estudos</i></p> <p><i>Os meus hobbies</i></p> <p><i>As películas/musica/libros que consumo</i></p>

	A morte pública / agochada	<i>Cando morre alguén preto a ti, prefires que o saiba moita xente ou que quede só entre os máis achegados?</i>	
	Clase social	<i>Somos todos iguais ante a morte?</i>	
		<i>Hai diferencias entre o enterro dos ricos e dos pobres?</i>	
		<i>Pode ser que algunhas familias, cando morre algún membro, intenten demostrar que teñen cartos? (pagando lápidas caras, coroas de flores grandes...)</i>	
	Cemiterio	<i>Cada canto vas ao cemiterio?</i>	
		<i>Por que vai a xente ao cemiterio?</i>	
	Aldea	<i>Como cambiou a vida na aldea/vila? Por que se da este cambio (se o hai)?</i>	
		<i>Chegou xente doutros países? Inflúu isto en algo?</i>	
	Observar que novos xeitos de canalización da dor aparecen, coexisten cós tradicionais, ou substitúen a estes.	Velatorios actuais	<i>Que fas cando vas a un velatorio?</i>
			<i>Cambia o teu comportamento dependendo do morto?</i>
<i>Por que vas? Que lle dis á familia? Quedas moito tempo?</i>			
<i>Como é o camiño do tanatorio á igrexa e dela ao cemiterio?</i>			
<i>Pensas que os sentimentos e o dito nestas situacións son sinceros ou forzados por presión social?*</i>			
<i>Para que se fan as coroas de flores?*</i>			
<i>Pensas que estaría mal visto non poñelas?*</i>			

		<i>Como foi mudando, de corenta ou cincuenta anos para acá, a organización dos sepelios?*</i>
		<i>Cantas velacións se realizaban ao principio nos tanatorios, e como -e por que- foi cambiando a costume?*</i>
		<i>É costume que na actualidade parte do recorrido da condución se realice aínda a pé cando chega o coche fúnebre dende o tanatorio?*</i>
		<i>Cal é ese recorrido? Detense para responsos nalgún cruce de camiños?*</i>
		<i>Aumentaron as incineracións? Cal é a opinión da xente respecto a elas?*</i>
	A morte	<i>Ves diferencias entre ser enterrado e ser convertido en cinzas? *</i>
		<i>Ti que prefires?</i>
		<i>Que hai despois da morte?</i>
		<i>Que che gustaría que houbera?</i>
		<i>Hai medo aos mortos?*</i>
	O medo	<i>Que cousas che dan medo? Aínda que non estean relacionadas coa morte.</i>
		<i>Cando vas só pola noite, que pensas que che pode ocorrer?</i>
		<i>Cres, ou criches algunha vez nas pantasma? Coñeces a alguén que si?</i>
	Crenzas	<i>Se algunha vez che deu medo que aparecese unha pantasma, era unha persoa coñecida persoalmente? Como era?</i>

		<i>Antes críase máis? Por qué pensas que é?</i>
	Medios	<i>Publicaches a defunción de alguén nas redes sociais algunha vez? Que pensas da xente que fai esto?</i>
		<i>E cando é unha persoa importante/famosa?</i>
		<i>Que impacto pensas que teñen as redes sociais no tratamento da morte? (só son relevantes na comunicación, sirven de recordatorio, para comunicarse coa familia lonxana...) Que aportan e que restan?</i>
		<i>Como acostumas enterarte das mortes máis achegadas a ti? E das de xente non tan achegada?</i>