
ARTÍCULOS

**«¿DÓNDE CREEN QUE VAN?»: UNA ETNOGRAFÍA SOBRE LA
COMUNICACIÓN TRAS LA MUERTE EN MADRES HUÉRFILAS***

“WHERE DO THEY THINK THEY GO?”: AN ETHNOGRAPHY OF MOTHERS WITH
DECEASED CHILDREN ON COMMUNICATION AFTER DEATH

Luis Muñoz Villalón¹

Universidad de Sevilla

Recibido: 17 de julio de 2019; Aprobado: 21 de enero de 2020

Cómo citar este artículo / Citation: Muñoz Villalón, Luis. 2020. «"¿Dónde creen que van?": Una etnografía sobre la comunicación tras la muerte en madres huérfilas». *Disparidades. Revista de Antropología* 75(2): e018. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2020.018>>.

RESUMEN: Los procesos de duelo en nuestra sociedad han sido materia de estudio para todas las disciplinas adscritas a las ciencias psicológicas, mientras que la antropología solo ha dedicado sus esfuerzos a las prácticas rituales que acompañan al luto. En este texto propongo una revisión de dichos enfoques a raíz de una etnografía con madres católicas huérfilas. Durante el proceso de reconstrucción de sentido, las madres seguían en contacto con sus hijos fallecidos, siendo este un elemento fundamental para la aceptación de la pérdida. Este hecho motivó el que apostara por una etnografía entre la ausencia y la permanencia, tratando estos seres ontológicamente fluidos desde una antropología de lo intangible. Para ello, fue necesario repensar teórica, metodológica y epistemológicamente a estos seres espirituales bajo las aportaciones de los autores afines al denominado giro ontológico.

PALABRAS CLAVE: Duelo; Madres huérfilas; Ciencias psi; Seres espirituales; Etnografía de lo intangible.

ABSTRACT: Grieving processes in our society have been a subject of study in all the disciplines attached to the psychological sciences, while anthropology has only devoted its efforts to the ritual practices that come with mourning. In this text I suggest a revision of these approaches as a result of an ethnographic study of Catholic mothers whose children have died. During the process of recovering a sense of meaning, mothers were still in touch with their deceased children, and this proves to be a key element in acknowledging the loss. This fact led me to opt for an ethnography between absence and permanence, treating these ontologically fluid beings through an anthropology of the intangible. To that end, these spiritual beings had to be reconsidered theoretically, methodologically and epistemologically with reference to authors in tune with the so-called ontological turn.

* Este texto se inscribe en el proyecto financiado por Ministerio de Economía y Competitividad, CSO2017-82774-P: *Etnografías Simétrica y Colaborativa. Una Propuesta Teórica, Metodológica y Pedagógica a través de tres Etnografías Experimentales*. Del mismo modo, se inscribe en las reflexiones teóricas enmarcadas en la tesis doctoral en curso (Universidad de Sevilla), para la cual disfruto de un contrato de Personal Investigador en Formación, dentro del VI Plan Propio de Investigación de la Universidad de Sevilla. Por último, y no menos importante, agradecemos a las madres aquí entrevistadas sus aportaciones y sincera disponibilidad, ya que son ellas las que han hecho posible la realización de este artículo.

1 Correo electrónico: lmunoz3@us.es. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0002-1727-3828>>.

KEYWORDS: Mourning; Mothers with deceased children; Psychology; Spiritual beings; Ethnography of the intangible.

Copyright: © 2020 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

¿A qué le llaman distancia?:
eso me habrán de explicar.
Solo están lejos las cosas
que no sabemos mirar
(Atahualpa Yupanqui)

Ahora está en nuestras manos que
pueda sernos útil una teoría del duelo
que se haga cargo expresamente de
esa tarea de cumplir y re-suscitar
(Vinciane Despret)

1. INTRODUCCIÓN Y CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

El artículo que aquí presento es el resultado de un trabajo de investigación etnográfico llevado a cabo en dos momentos². En ambos casos, el foco lo puse sobre los procesos de duelo en madres que habían perdido algún hijo, y de manera más específica, en el análisis de las prácticas de reconstrucción de sentido en personas con filiación católica.

Este hecho concreto se debe a una sospecha que surgió durante la primera investigación, relacionado con el aparente sentido preventivo de las ideologías y fes religiosas respecto a los *duelos complicados*. Entre los factores de riesgo³ que se destacan en este tipo de duelos está la *muerte de un niño* (Vedia Domingo 2016); y es que tanto padres y madres con ideologías religiosas, como aquellos que se autodefinen como no religiosos, conciben la muerte de un

hijo como *un dolor enorme que desgarrar el alma*⁴. Esto se debe, entre otros aspectos, al modo occidental de interpretar la muerte, la cual se ha ido configurando y modificando a raíz de una serie de transformaciones fundamentales. Destacan la desacralización y desocialización de la muerte, las nuevas formas de concebir la enfermedad, la muerte y la salud, y el tabú respecto a la muerte y el duelo (Thomas 1983: 407 y ss.).

El propio Louis Vincent Thomas afirmaba que en nuestra sociedad no existen, en general, pautas claras sobre conductas, actitudes o rituales que ofrezcan modelos durante los denominados *procesos de duelo*. En cambio, durante mi investigación, pude observar como aquellas personas que se autodefinían como religiosas o espirituales disponían de una serie de narrativas e imaginarios que ponían en juego ante situaciones de pérdidas de seres queridos; estas narrativas contenían ese carácter preventivo, esas «condiciones previas y procedimientos que, manejados estratégicamente, permiten dominar los obstáculos» (Allué 2008), como señalé más arriba. Esto no quiere decir que quienes no participen de alguna creencia religiosa no dispongan de referentes para afrontar la pérdida, sino que los que sí la tienen disponen de herramientas y *retóricas culturales* (Carrithers 2009) concretas que, a través de las *prácticas de reconstrucción de sentido*, articulan modelos de aceptación menos traumáticos tras la muerte de los seres queridos.

A través de la particularidad de cada relato, de cada experiencia de las madres huérfilas⁵, quise poner el acento en la otra parte olvidada por gran parte de los estudios previos sobre el duelo, que tenían como foco lo colectivo, y que partían desde análisis estruc-

2 En el trabajo principal, de mayor calado, me centré en las *prácticas de reconstrucción de sentido* de madres católicas huérfilas (Muñoz-Villalón 2017), bajo la dirección de Montserrat Cañedo (UNED). Previamente realicé, junto a la compañera Marisol del Villar-Toribio, una investigación etnográfica centrada en las representaciones de la muerte y el duelo en distintos contextos (estudios de Grado en Antropología Social, 2015).

3 Entre los factores de riesgo que identifica la autora estarían «los relacionados con la edad del doliente, el tipo de relación con el fallecido, circunstancias de la muerte, bajo apoyo social o duelos previos no resueltos» (Vedia Domingo 2016: 33).

4 De maneras muy distintas pueden afrontarse este tipo de pérdidas; por ejemplo, en algunas sociedades las muertes de niños o infantes son concebidas como fenómenos infrasociales –y no sociales–. Esto es debido a la interpretación por la cual los niños acuden con los ángeles, siendo este un motivo de celebración (Hertz 1990). Otro ejemplo etnográfico donde dicha pérdida no supone una ruptura de la cotidianidad ni del sentido de vida de las madres es el de la autora Nancy Scheper-Hughes (1997).

5 Este término, *huérfilas*, pertenece a una campaña promovida por la Federación Española de padres de niños con cáncer, la cual pretende dar visibilidad y nombrar lo que catalogan como «un dolor indescriptible ante el que nadie ha sabido, o nadie se ha atrevido a ponerle nombre» (FEP-NC, 2017).

turales⁶. Marta Allué plantea que probablemente se deba a que durante mucho tiempo la antropología ha presupuesto que las conductas, las actitudes, las emociones de los sujetos que participan, son idénticas en cualquier tipo de muerte, haciendo una etnografía de las prácticas consuetudinarias, desatendiendo a las conductas específicas de las personas que participaban en estos ritos de paso (Allué 1998).

En mi caso fueron los sujetos, y sus experiencias, las que atrajeron mi interés, analizando cómo respondían las madres ante dichas *vicisitudes* –sucesos inesperados que hacían tambalear los cimientos de su cotidianidad. Además, debemos tener en cuenta el que aun formando parte de una sociedad con una serie de valores homogéneos, cada comunidad, y cada sujeto inscrito en ella, se orienta a partir de distintos marcos de significados; hablaríamos de sistemas de creencias y valores que emanan desde una pluralidad de instituciones que acaban siendo reinterpretados y agenciados de muy diversas maneras. En mi caso de estudio, decidí aproximarme a aquellas madres que tenían una gran vinculación con instituciones religiosas –católicas en este caso–, y que además tenían una práctica diaria ligada a dicha creencia, tanto a nivel colectivo como individual.

El primer paso que di fue reflexionar sobre el concepto *duelo*, y replantear dicha noción desde una crítica a la excesiva carga conceptual que arrastraba debido al influjo de las ciencias psicológicas en nuestra sociedad. La posición que adopté tenía como clave entender el duelo como medio para lograr la transformación del muerto en antepasado (Despret 2015a), independientemente del tipo de actitud de las distintas formas de vida y de sus sistemas de creencias, teniendo presente que «la fase del duelo se puede superar mediante conductas fundamentalmente diferentes» (Di Nola 2007: 24-25). A partir de las entrevistas y relatos de vida, además de observaciones *online* en grupos y foros especializados en el duelo, pude acceder a la gran variedad de prácticas de reconstrucción de sentido que ponían en juego las madres católicas, dándose múltiples formas de respuestas ante la muerte de seres queridos –las cuales denominé *sentidos de la muerte* (Muñoz-Villalón 2017)–, como a la hora de las diversas prácticas y retóricas culturales elaboradas para afrontar estas vicisitudes. La autora Vinciane Despret

6 Bajo estas perspectivas, las interpretaciones de los sujetos estaban prejuizadas bajo una racionalidad etnocéntrica e instrumentalizada.

apunta al respecto que «la cultura no solo ofrece remedios, sino que además guía e influye en la manera en que la gente experimenta sus trastornos» (2015b: 16), no entendiendo el trastorno desde una lógica patológica, sino desde la ruptura de un orden previo. Lo que pretendí fue realizar una de-construcción de la noción *trabajo del duelo*, armado desde los postulados de las ciencias psi⁷, para así no partir en mi investigación de conceptos que estuvieran demasiado acentuados social y académicamente.

Al mismo tiempo que ponía en cuestión dichas herencias conceptuales, investigué, a través de los discursos de las madres, cómo eran esos procesos sostenidos y tensos por los cuales se lograba el ordenamiento de los recursos morales, emocionales e imaginativos (Carrithers 2009) que les permitían entender e interpretar la vicisitud que suponía la muerte de sus hijos. A medida que fui indagando en esa sospecha inicial accedí a artículos médicos recientes que señalaban cómo las creencias espirituales y religiosas ofrecen herramientas que permiten dotar de sentido a la muerte y a la pérdida, pudiendo así lograr ese reordenamiento que antes señalaba; «la fe, si eres creyente, te da gran entereza para comprender este tipo de situaciones tan extremas»⁸ (Hernández, Sánchez y Echevarría 2017: 7). La relación madres-hijos fallecidos resultó ser clave en dicho proceso, motivo por el cual decidí continuar mis investigaciones en esta dirección, no sin antes reflexionar sobre algunas cuestiones ontológicas, teóricas y metodológicas.

ALGUNAS CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Aunque las cuestiones metodológicas están explicadas en el trabajo previo (Muñoz Villalón 2017: 12),

7 Durante las investigaciones etnográficas pude comprobar cómo se construía una visión patologizada del duelo, ya fuera desde el ámbito académico o desde el cotidiano. Según este modelo, el duelo debe pasar por una serie de fases, como las conocidas etapas de Kübler-Ross, con una duración de tiempo general estimada (Kübler-Ross y Kessler 2006), que al ser superado se cataloga como patológico.

8 Otro ejemplo es la *Guía de duelo adultos. Para profesionales socio-sanitarios*, con un apartado titulado *Duelo y fe*, donde concluyen que «tener fe es un factor positivo para superar el duelo, pero no es imprescindible. Una fe madura no solo aligera el peso de la pérdida, sino que da esperanza y permite encontrar sentido a la muerte» (Díaz, Losantos y Pastor 2014: 94-95).

creo necesario aclarar algunos aspectos que puedan ayudar a contextualizar el proceso etnográfico del cual surgen las reflexiones que aquí ofrezco. Esta investigación, cualitativa, se centró en los relatos, siendo las entrevistas y conversaciones informales, los relatos de vida, y las observaciones digitales en foros y grupos *online* las técnicas utilizadas.

La selección de las informantes, madres católicas⁹, se desarrolló a través de un circuito de confianza, y el criterio único fue el de haber perdido a algún hijo¹⁰. A través del efecto bola de nieve –el *boca a boca* fue fundamental–, un par de madres huérfilas, siendo una de ellas mi madre, fueron poniéndome en contacto con otras mujeres que habían perdido algún hijo. Muchas de estas relaciones se habían fraguado a raíz de la práctica católica –en mayor o menor medida–, y al sentimiento de empatía que entre ellas se generaba.

En total fueron cinco madres –entre ambas investigaciones– las que aportaron sus experiencias, sus vivencias, a través de relatos de vida centrados en los momentos posteriores a la pérdida. Los nombres que aparecen no son los reales, sino que se han cambiado para guardar así la identidad de las madres, las cuales me pidieron, en alguna ocasión, preservar su anonimato, manteniendo de este modo la confidencialidad de las historias aquí presentadas. Quizás esto se deba al hecho de compartir recuerdos, momentos dolorosos para ellas, que tan solo habían compartido con personas muy cercanas –párroco, pareja o especialista médico–.

El hecho de no contar con padres se debió por un lado a la dificultad añadida que suponía el hecho de abordar relatos tras la pérdida, con una gran carga de emociones que no son fáciles de transmitir. No es este el lugar para profundizar en las razones o motivos del sesgo de género que atraviesa la etnografía que aquí presento, pero dan pistas sobre los tabúes que existen en torno a la muerte y, en particular, en relación con las maneras de experimentar y transmitir-comunicar las emociones y afectos según el género. En una entrevista realizada al presidente de una asociación de padres

y madres en Duelo (trabajo previo al realizado en 2017), comentaba que solo un 30 % de los que acudían eran hombres, explicando que se debía a la educación, los convencionalismos, así como estereotipos y estigmas que presuponen la muestra y expresión del dolor o llanto como signo de debilidad.

Por otro lado, las observaciones digitales consiguieron dar una mirada más amplia sobre dichos procesos de reconstrucción de sentido. La razón por la cual decidí incorporar este tipo de técnica se debía a la dificultad de acceso a relatos directos. Para ello decidí realizar parte del proceso de investigación desde la llamada *etnografía digital* (Ardévol y Estalella 2010); un primer momento consistió en la realización de observación digital flotante¹¹ (Neve 2006), y a continuación, tras haber localizado grupos y foros de padres/madres en duelo, la realización de observación focalizada –en la red social *Duelia*, ya extinta, y dos grupos de Facebook–. Esta última parte constó de un pequeño guion de observación para el cual atendía a los discursos de madres que habían perdido algún hijo, fueran o no católicas, y las relaciones que seguían manteniendo con ellos.

2. LA SOMBRA DE LAS CIENCIAS PSI: EL DUELO COMO PROCESO INTRAPSÍQUICO

Antes de continuar con los resultados de la investigación, y con las potencialidades que surgieron a raíz de este, me gustaría señalar un aspecto que considero muy relevante, y que está relacionado con los modelos vigentes de concebir y experimentar el fallecimiento de un ser querido en Occidente¹². El duelo es en sí un término cargado de mucha complejidad,

9 Más allá del criterio de adscripción católica, y participar de la práctica diaria –colectiva y/o individualmente–, tan solo una de las madres formaba parte de una prelatura personal, mientras que todas en mayor o menor medida participaban de las actividades de sus parroquias, siendo parte activa de las vidas de sus comunidades religiosas.

10 Además, siempre se trataban de pérdidas con más de 2 años respecto al relato, pues comprendía que podía ser doloroso, incómodo e inoportuno

11 Esta técnica constaba de dos características muy útiles para la etnografía requerida: por un lado, debido a su *esencia nómada* (Neve 2006: 85), la capacidad de rastrear y llegar a lugares inesperados, y por otro, la posibilidad de ver sin ser visto –la *figura del luker* (*ibid.*: 84)–, teniendo en cuenta la sensibilidad con la que aproximarse a este tipo de relatos. El propio Eduardo Neve reflexiona sobre las cuestiones metodológicas, y especialmente éticas, que surgen en estos contextos donde lo público y lo doméstico-intimo están cada vez menos definidos.

12 Soy consciente del reduccionismo que supone hablar de Occidente, pero no por ello deja de tener sentido esta delimitación de un espacio común. Como indica Goldman, desde hace ya tiempo, e incluso sin saberlo, somos todos *cartesianos* y principalmente *kantianos* (Goldman 2016), y es esta herencia compartida una de las bases de este proceso de interiorización que aquí trato de exponer.

definido de muy diversas formas, y sobre el cual tuve que repensar y reflexionar para evitar así una mirada desde la patologización.

Lo que me gustaría resaltar es cómo la mayoría de las definiciones y aproximaciones enmarcadas en un modelo biomédico entienden el duelo como un *proceso intrapsíquico*, interiorizado, ligado a la subjetividad de cada persona. Tenemos por tanto una visión reduccionista fruto del influjo de las ciencias psi y de la herencia freudiana, como sugieren las autoras Vinciane Despret (2015b) y Magali Molinié (2006). Es por ello que considero necesario hacer una crítica a la visión psicologicista de algunos antropólogos que asumen este tipo de teorías sin replantearse estas cuestiones, que reproducen las lógicas que tras ellas operan.

Sin ir más lejos, autores que se han aproximado al fenómeno de la muerte definen, y diferencian, el duelo del luto, entendiendo que «la palabra duelo denota las reacciones interiores y psicológicas ante la muerte y el periodo más o menos largo en el cual los sujetos del luto recobran el equilibrio físico y social, superando la reacción desordenada y caótica inicial» (Di Nola 2007: 11). Así lo concibe Alfonso M.ª Di Nola, que describe el duelo como una dinámica fundamentalmente intrapsíquica, mientras que el luto refiere a los comportamientos, tanto los actos como los rituales, habituales que expresan dichas situaciones internas del duelo y que acompañan en el desarrollo, hasta la desaparición de este (*ibid.*: 46).

Esta distinción y separación entre aquellos aspectos que refieren al espacio intrapsíquico y aquellos que aluden a comportamientos externos reproducen una visión psicologicista, individualizada, e incluso patologizada del duelo. Otra variante que divide el sentir de la muerte sería aquella que entiende el luto como el compendio de respuestas culturales ante la pérdida, mientras que el duelo sería la *reacción interna*: «el luto es la expresión más o menos formalizada de responder a la muerte [...] Representa los actos culturalmente definidos, realizados después de la muerte; incluye rituales y comportamientos específicos a cada cultura y religión [...] el duelo es el sentimiento subjetivo provocado por la pérdida, generalmente asociado con la muerte de un ser querido» (Caycedo 2007).

En estas dos maneras de aproximarse a los procesos del sentido de la muerte se observa la distinción, la dicotomía, entre el espacio interior y exterior, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo individual y lo colectivo, entre aquello que es fruto de los procesos psico-

lógicos y aquellos que tienen que ver con procesos socioculturales. Por ello es extraño ver etnografías centradas en ese supuesto espacio interior, mientras que las revistas de medicina, psiquiatría y psicología –ciencias psi– las abordan con total legitimidad.

Como traté de mostrar en trabajos previos, tanto en las perspectivas académicas como en el sentido común generalizado en Occidente, la *teoría del duelo* ha arraigado de tal manera que hemos olvidado su génesis, perdiendo de vista que surgió como «una teoría vinculada a la historia de la lucha contra las creencias religiosas y populares, la historia de la secularización de la medicina, la psiquiatría y la relación con los difuntos» (Despret 2015b: 95 y s.), convirtiéndose en modelos vividos por los sujetos; hablaríamos de *dispositivos sociales, históricos y culturales* (*ibid.*: 91) que describen e informan el modo en que los sentidos de la muerte son experimentados por las personas.

Sin ir más lejos, tres madres a las cuales entrevisté me comentaban que habían asistido a algún especialista de las ciencias psi –ya fueran psicólogos o psiquiatras–, siendo característico el que una de ellas distinguiera entre tipos de dolores, físicos y espirituales, y como para cada uno necesitaba un especialista concreto; para los del alma era el párroco quien le proporcionaba el apoyo y los consejos. Solo una de las cinco madres entrevistadas negaba el trabajo de los especialistas de la salud, afirmando que «es una pampina, hablando mal y pronto. Eso lo lleva cada uno como Dios le ha dado a entender, y como quiera llevarlo» (Mercedes). En general, tanto las madres entrevistadas, las madres observadas en los foros, así como los discursos de los especialistas religiosos católicos, conciben una separación de saberes entre lo psicológico y lo religioso/espiritual, la cual se difumina e incluso entrelaza en ocasiones. De este modo se construyen narrativas e imaginarios por parte de las madres que trenzan ambos saberes¹³, aunque como he indi-

13 Un ejemplo de esta hibridación de saberes la podemos encontrar en una página de gran relevancia dentro del mundo católico: www.catholic.net. En una de sus entradas, titulada *El duelo (Enfoque de un psiquiatra católico)*, se puede observar como las ciencias psi participan de la configuración del discurso dentro del imaginario católico. El sacerdote y psiquiatra explica que «los avances de las ciencias psicológicas confirman esta posición, a la vez que otorgan algunos medios que facilitan la posibilidad de vivir el duelo, y hacerlo sin amargura, sin perder la paz», para después afirmar que se puede sacar algo positivo de la pérdida de un ser querido, «con el fruto de nuestra fe cristiana, abriendo el corazón para sentir la nueva presen-

cado no es un proceso homogéneo, variando la importancia de cada uno de ellos según el caso.

Volviendo a las ideas aportadas por Despret (2015b), las ciencias psi han tenido, y tienen, un papel principal en la construcción de modelos de vivencia de la pérdida de seres queridos; el problema acontece cuando, como señala Despret, las personas –madres en este caso– no la viven del mismo modo que presuponen dichos enfoques psicologistas.

Este sincretismo de saberes se hace latente en los discursos de las madres, al igual que la importancia de los especialistas en la aceptación de la pérdida. En ambos casos, la confianza y el secreto de confesión/profesión son elementos que ayudan en ese proceso de reconstrucción de sentido, y que hay que entender bajo la lucha de autoridad entre especialistas religiosos y biomédicos (Foucault 1977), que no siempre queda totalmente definida, sino que como ocurre en la mayoría de las madres, se compaginan.

Como demuestran las madres católicas entrevistadas, y no negando esa reducción al espacio intrapsíquico fruto del *proceso de secularización e interiorización* (Despret 2015b: 97) que se ha dado en Occidente, «la gente no vive el duelo tal y como las ciencias psi sugieren, sino que hay casos donde el espacio puesto en juego desborda lo meramente intrapsíquico» (Muñoz-Villalón 2017: 19), y para quienes la muerte no solo no es negada, sino celebrada y sublimada. El propio L.-V. Thomas, autor clásico del campo de la antropología de la muerte, denunciaba como, en relación con el estudio del duelo y el luto, la muerte pública se había desplazado hacia otro tipo de muerte, privada, rechazando de esta manera al duelo en su doble dimensión, la *psicológica* y la *social* (Thomas 1983: 415).

Por último, y tratando de enlazar con el siguiente apartado, me gustaría ofrecer la visión que desde las ciencias psi se tiene de la fe católica a la hora de abordar un proceso de pérdida de un ser querido. En la mayoría de artículos, guías, libros, se refieren a ella como un *factor positivo* para la superación¹⁴, aunque

cia que emana de la fuerza resucitada de Jesús» (catholic.net).

14 Sustantivo este con el cual ninguna madre se sintió identificada, pues para ellas solo era posible hablar de aceptación, nunca de superación; «Antes que nada, la palabra superación no existe, porque yo no he superado nada. Es adaptarse a la ausencia de las personas que se van, a aceptarlo» (Silvia).

como he podido observar a través de las lecturas, es tratada como un mecanismo ilusorio, una suerte de superstición o creencia irracional que «sirve para dotar de significado a la muerte y permite a las personas procesar la pérdida de sus seres más queridos, darle un sentido a esa experiencia» (Losantos 2016). Y es que, como dejan claro los especialistas de las ciencias psi, «todas esas creencias están asociadas a la idea de que la vida continúa de alguna forma después de la muerte» (*ibid.*); en el caso de la *fe católica*, advierte la misma autora en otro artículo, «no está reñida con la ciencia, son las interpretaciones que hacemos de la fe las que a veces sí lo están» (Losantos 2013).

El problema surge cuando esa disputa entre interpretaciones, donde las ciencias psi tienen el poder explicativo, acaba derivando en discursos desacreditadores con las realidades de aquellas personas que experimentan la pérdida:

Quando nos dicen que podemos hablar con nuestros seres queridos tras su muerte, no se refieren a que podamos enviarles mensajes, ni tampoco a que oigan, hablen o vean como nosotros estamos acostumbrados a hacerlo, ya que las funciones físicas cesan y los muertos no ven, ni oyen, ni sienten dolor o alegría. [...] sí que podemos dirigirnos a ellos, o rezarles como quien reza a Dios, y no por ello esperar una respuesta. [...] son conceptos abstractos, difusos y difícilmente comprensibles para el ser humano si no utilizamos símbolos o metáforas (Díaz, Losantos y Pastor 2014: 94).

Deberíamos reflexionar acerca del excesivo poder que las ciencias psi han tomado (Sichler 1987), así como abordar el fenómeno de la pérdida desde perspectivas que *tomen en serio* lo que es real para las personas con quienes construimos el conocimiento (Carrithers *et al.* 2010; Viveiros de Castro 2011¹⁵, citado en González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016; Latour 2013; Goldamn 2016; Cantón-Delgado 2017). Latour afirma al respecto que

corremos el riesgo de cometer [...] el mismo error frecuente de quien ve a un loco que se habla a sí mismo haciendo grandes ademanes y de pronto se da cuenta de que no es ningún loco y solo está hablando con alguien por teléfono móvil... «Ah, no, era yo el equivocado sobre el dispositivo de interlocución: ¡no está loco, está hablando con otro, gracias a un aparato!» Estas son las preguntas que

15 «Zeno and the Art of Anthropology: of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths». *Common Knowledge* 17(1): 128-145.

tenemos que hacernos ahora: ¿a quién se dirigen quienes afirman hablarse a sí mismos? Y ¿por intermedio de qué aparato? (Latour 2013: 189).

Esas mismas preguntas fueron las que me asaltaron durante mi proceso de investigación con madres huérfilas. No podía meramente aludir a la fe¹⁶ como una creencia, una mera superstición que «les hacía creer» que podían comunicarse con otros seres no-visibles (Latour 2013) o entidades intangibles (Blanes y Espirito Santo 2014). Decidí así tomar dicha quiebra derivativa y continuar investigando, a la luz de las nuevas propuestas aportadas por lo que se ha venido a denominar *apertura ontológica* (González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016), las relaciones que se daban entre las madres y sus hijos fallecidos. Y considero más oportuno hablar de apertura, al igual que las autoras Olatz González-Abrisketa y Susana Carro-Ripalda, pues alude al *pluralismo ontológico* necesario para combatir la *anemia ontológica* predominante en Occidente (Latour 2013: 164), de manera que podamos evitar el *materialismo racionalista occidental* que parte de la premisa por la cual *los espíritus son un problema*¹⁷ (Hunter 2015a).

3. SERES ONTOLÓGICAMENTE FLUIDOS

En el punto anterior he realizado una crítica al excesivo peso de los enfoques psicologicistas en torno a la manera de afrontar la muerte de seres queridos, propiciando lo que algunos autores han denominado *proceso de interiorización*, ligado además al *proceso de desocialización y desacralización* de la muerte en Occidente. En este apartado pretendo anunciar algunas de las propuestas que buscan ampliar la mirada sobre las relaciones que se establecen con las entidades espirituales, sacando provecho del pluralismo ontológico (Latour 2013), así como repensar las categorías aso-

ciadas desde las ciencias sociales al par de –supuestos– opuestos secular/religioso¹⁸ (Hurd 2011: 166).

Según esta distinción, asociamos lo religioso con lo sobrenatural, lo irracional y lo obsoleto, mientras que a lo secular se le relaciona con la ciencia, la razón y la modernidad. Hunter (2015a) expone una serie de ejemplos etnográficos que tratan de evitar el antes mencionado marco dominante del materialismo racionalista occidental, presente en la mayoría de trabajos, y que desmontan esos enfoques tan reduccionistas en los estudios sobre seres espirituales. Latour advierte también de la desconfianza con la cual nos deberíamos mover a la hora de tratar con los discursos de los informantes *modernos*, los cuales insisten en situar el origen mítico de toda esta *irracionalidad* de otras culturas –modos de pensar y existir intracultural en este caso– en lo que denominan el *psiquismo humano*; dichos modernos consideran que solo la psicología podría acceder a ese espacio interior (Latour 2013: 206), que como he tratado en el punto anterior, se debe al influjo que las ciencias psi han logrado en los últimos tres siglos, derivando en una progresiva *psicologización de la experiencia espiritual* (Hanegraff 1996¹⁹, citado en Cornejo-Valle 2013: 339) y sacralización de la psicología.

En el caso concreto de la etnografía que aquí presento, este tipo de cuestiones fueron preocupándome a medida que avanzaba la investigación, con relatos de madres en los que observaba la importancia de las relaciones que seguían estableciendo con sus hijos. Para ellas no se reducía a una simple relación con los recuerdos, en su *psique interior*, sino que esta desbordaba los límites psíquicos/corporales/espirituales. Antes de entrar a analizar esta relación dialógica, así como las huellas agenciales de los hijos fallecidos, veo oportuno contextualizar la investigación.

EL DUELO COMO VICISITUD, LA FE COMO RECURSO

Como apuntaba al inicio del texto, mi propósito fue analizar desde qué marcos de significados emanaban

16 Para el desarrollo etnográfico ha sido bastante problemático el uso del término fe, ya que me hubiera gustado realizar un ejercicio de operativización del concepto, en sintonía con las *tecnologías de la descripción* de Holbraad y Pedersen (2017). He decidido aludir directamente a la fe, aun entendiendo las consideraciones que señala Pouillon (2016) sobre el término creencia, y la imposibilidad de traducir la ambigüedad de dicho concepto.

17 Este problema deriva de lo que Vasconcelos (2008) denomina *homelessness of the spirits*; los científicos y las disciplinas no se comprometieron con este tipo de entidades, las cuales relegaron a hechos intrapsíquicos, confinándolos como *realidades subjetivas* de los creyentes.

18 Para superar y cuestionar la autoridad de este tipo de dicotomías elementales que han sustentado –y siguen vigentes– las ciencias sociales, deberíamos elevar el material etnográfico a un lugar desde el cual radicalizar la actividad de la antropología (Holbraad 2014: 132), la cual defiende en este artículo.

19 *New Age Religion and Western Culture*, Leiden: Brill.

las respuestas culturales utilizadas en los procesos de reconstrucción de sentido de vida tras la pérdida. Por un lado, la teodicea cristiana, que sigue presente y sirve de referente para la construcción de las retóricas culturales, pero que hay que comprender dentro de la hibridación que se da en un contexto donde la ciencia, el progreso y otros factores de la modernidad también sirven como referentes a los católicos. Las madres católicas construyen su sentido de vida y muerte a partir de dos sistemas culturales principales: el biologicismo y el saber biomédico, que consiste en explicar los sucesos vitales en relación con una lógica científica, y el catolicismo.

Tras la pérdida del hijo, el proceso de reconstrucción cognitiva llevado a cabo por las madres trataba de *dotar de sentido a la muerte* y al dolor. Desde el catolicismo, la voluntad divina servía como vehículo para justificar el dolor adicional que suponía la destrucción de las esperanzas y expectativas que las madres habían depositado en sus hijos²⁰. Esta voluntad de Dios aparecía en todos los relatos de las madres entrevistadas –y en los relatos observados en foros–, siendo un elemento importante en la reconfiguración del sentido. La fe es concebida por las madres como un don, una gracia que todos tenemos pero que no todos cultivamos; se trata, según ellas, de una fuerza externa que se hace interna, capaz de dotar de sentido a situaciones imprevisibles. Adquiere un papel protagonista en el proceso de asimilación de la pérdida como un acto no azaroso, dotando de sentido a la pérdida y al dolor.

Un ejemplo de este proceso de dotación de sentido es el cambio de cuestión que señalaba una de las madres: «En vez de preguntarte por qué, pregúntate para qué» (Silvia). Otra madre, cuya hija se suicidó, compartía lo siguiente: «Cuando llega este momento, después de haber rezado muchísimo por ella, me di cuenta que era la voluntad de Dios; que es lo que Dios le había pedido a ella y lo que Dios me había pedido a mí y a mi familia» (Mercedes); y es que fue Dios, en palabras de Mercedes, quien llamó a su hija para que estuviera a su lado, y poder así librarse del mal que estaba sufriendo. De este modo, la pérdida

del hijo no es en vano, sino que las madres lo entienden como un motivo para unir más a sus familias, misión para la cual ha sido necesaria la intervención del hijo no solo con su muerte, sino como expondré después, también una vez fallecido.

«Cada vicisitud requiere de un sostenido e incluso tenso ordenamiento de recursos, sobre todo morales y emocionales, para poder lograr así entender e interpretar el hecho» (Carrithers 2009: 4, traducido en Muñoz-Villalón 2017: 37). Las ciencias psi nombraron a este proceso como *trabajo de duelo*, donde las propias madres católicas entrevistadas rechazaban dicha concepción de ciclo lineal que supuestamente acaba en la etapa final de aceptación. De manera contraria, para ellas la aceptación es el comienzo y también el camino para reintegrar la vicisitud: en el relato de las madres se hace presente la importancia de aceptar el dolor, crecer en él, siendo necesario para ello expresarlo y compartirlo, ya que «el dolor te hace más fuerte, y la fe crece» (Silvia). De este modo la fe es el camino y lugar de destino, pues además de dotar de la fuerza para integrar la pérdida, esta se ve recompensada y aumentada. El autor Manuel Fernández del Riesgo explica que la teodicea cristiana consigue de este modo una *suspensión teológica de lo ético* (Kierkegaard 1995: 47²¹, citado en Fernández del Riesgo 2007: 153) ante el reto de la fe. Se trataría de una renuncia de la razón y de nuestros propios criterios, para depositar la confianza en Dios²².

Hay que tener presente que estas retóricas culturales que las madres ponen en juego están inscritas dentro de marcos más generales, los cuales, aunque puedan influir en cierta medida a la hora de conformar los discursos y prácticas, no tienen la misma relevancia que su filiación católica. Bajo la teodicea cristiana se da una *utopía asegurada* (Fernández del Riesgo 2007: 159), que no es otra que la fe en la resurrección de los muertos, en este caso de sus hijos (Muñoz-Villalón 2017: 29). De esta manera, la fe se convierte en un elemento crucial en el proceso de reconstrucción de sentido tras la pérdida, que va fortaleciéndose a través de las prácticas católicas cotidianas, la oración/meditación, la confesión, etc.

20 En relación con esta línea, en una página católica, un teólogo pastoral comenta como «la actitud cristiana ante el dolor no es la resignación entendida como comportamiento pasivo, fatalista, sino la lucha contra el sufrimiento y la integración del mismo cuando este no es eliminable, viéndolo sanamente» (Bermejo 2005).

21 *Obras Completas*, Barcelona: Gredos.

22 Sirva de ejemplo del libro de Isaías, 55_8-9: «Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos, dijo Jehová. Como son más altos los cielos que la tierra, así son mis caminos más altos que vuestros caminos, y mis pensamientos más que vuestros pensamientos» (Reina-Valera 1960).

Resulta esclarecedor el testimonio de una de las madres, hablando sobre personas sin fe. Ella me planteaba estas cuestiones:

... cuando a alguien se le muere un ser querido, y no tiene fe: ¿dónde creen que van? ¿Dónde se van a encontrar con ellos? ¿Cómo aceptan esa pérdida sin nada más? ¿Es como vagando ahí en la nada? Eso a mí me produce dolor y tristeza, y muchas veces pido porque la gente tenga mucha fe, ya que es muy necesaria. Yo es que no sé vivir sin la fe. [...] la fe te puede hacer llegar a tu meta, pero sin fe, no hay nada que hacer (Silvia).

Las retóricas culturales que las madres entrevistadas utilizaban eran construidas, en general, desde la cosmovisión católica, siendo este el motivo por el cual gran parte de las prácticas de reconstrucción de sentido se materializaban en prácticas católicas cotidianas. En el caso que aludía antes, dotar de sentido a través de la voluntad de Dios, los *remedios humanos* (Carrithers 2009) de las madres apelaban a respuestas divinas que les permitían no cuestionar sus sistemas de creencias. La fe de ellas aumentaba ante la vicisitud; de igual modo, en un proceso de ida y vuelta, a través de las retóricas culturales católicas utilizadas, se incrementaba la fe como mecanismo de respuesta, eliminando así el azar y otorgándole al suceso una finalidad (Muñoz-Villalón 2017: 36-37).

De estas acciones cotidianas, la oración era una práctica central durante el proceso de aceptación tras la muerte de sus hijos. Esta práctica, junto a las visitas diarias al sagrario, eran momentos en los que se establecían auténticos diálogos con Dios, además de ser un vehículo por el que compartir el dolor. Este vínculo con Dios, por el cual no solo hablaban con Él, sino que también Le escuchaban –como me comentaba un sacerdote en una entrevista–, les permitía una comunicación con otro mundo, así como la existencia de un más allá y la seguridad de la resurrección de los muertos (*ibid.*: 39); «Desde que [mi hija] falleció, yo me agarré al señor de una manera tremenda [...] Me iba a [una parroquia] que tienen por detrás una capilla con el santísimo expuesto todo el día abierta... y me ponía a rezar, a rezar y a rezar, a decirle al señor que aquí estoy yo». Esta madre explicaba que llevaba más de 20 años rezando media hora cada mañana y cada tarde, yendo a misa todos los días: «Yo llevo muchos años tratando al señor, y el señor pues creo que me trata como a una hija» (Mercedes).

Además, esta relación con Dios resultaba clave ya que les servía como *modelo de comunicación con otro plano espiritual* (Bubandt 2009), con ese otro mundo

no palpable con los sentidos ordinarios. Nils Bubandt explica que los humanos establecen con los espíritus relaciones complejas entre ellos, en una variedad de formas no muy distintas a las que establecemos entre humanos, por lo cual deberíamos tomar como metodológicamente real la presencia de estos. En el estudio de las prácticas de reconstrucción, dicha relación con Dios se tornaba fundamental para las madres católicas, ya que a través del diálogo diario con Él se comunicaban con otra dimensión. Las madres disponían así de un canal previo como modelo de comunicación, existiendo la posibilidad de una relación con sus hijos fallecidos, que no desaparecidos, diluyéndose así los límites entre la ausencia y la presencia.

De esta manera era posible lograr la función principal que se ha de resolver tras la pérdida: reintegrar al fallecido en el mundo de los antepasados (Di Nola 2007; Despret 2015b), con la creencia en la resurrección y existencia de ese otro mundo, mejor que el que abandonan. «En estas prácticas de reconstrucción del sentido, tanto el espacio intrapsíquico como el extrapsíquico son lugares donde las madres conciben la relación y diálogo con Dios» (Muñoz-Villalón 2017: 41), y del mismo modo, con sus hijos fallecidos. Es por ello que consideré oportuno derivar el estudio hacia estos vínculos que cobraron un protagonismo no esperado previo a la investigación.

PRESENCIAS Y HUELLAS DE LOS SERES INTANGIBLES

Durante la etnografía analicé aquellas situaciones en las que las madres exponían a sus hijos fallecidos, ya bien fuera mediante fotos, conversaciones o mensajes en redes sociales. A través de estas *prácticas de rememoración*, ellas mantenían vivo no solo el recuerdo sino la presencia misma de sus hijos (Muñoz-Villalón 2017: 44); como señala Despret, no olvidamos a los seres queridos que han fallecido por el hecho de que hayan muerto, sino que mueren porque los olvidamos (Despret 2015a). Estas variaciones a la hora de concebir las relaciones entre vivos y muertos eran clave para comprender cómo las madres mantienen vivos a sus hijos, incorporándolos en el discurso cotidiano, haciéndolos presentes en su día a día. Pero también es interesante analizar lo que describí como *intervención del hijo fallecido*²³, donde el vector

23 Se trata de una categoría de análisis que establecí durante el proceso etnográfico (Muñoz-Villalón 2017), la cual me

de agencia procedía de los seres fallecidos, dejando estos efectos rastreables en la vida social de las madres. Lejos de estar ausentes, sus hijos tomaban nuevas formas de ser, de estar, percibiendo las madres la presencia de estos seres intangibles.

Como apuntaba al final de apartado anterior, a partir de las entrevistas y de los relatos sobre cómo fue y sigue siendo el proceso de aceptación de la pérdida, un elemento no tenido en cuenta a priori fue determinante en el transcurso de la investigación, debido al *carácter emergente* de la etnografía (Agar 1992). Esta fue la razón para seguir analizando el papel clave que desempeñan los hijos fallecidos, así como la relación dialógica de las madres con ellos. Aunque en trabajos previos solo dejé apuntado algunas líneas posibles, aquí pretendo abordarlas a la luz de los debates surgidos desde la *apertura ontológica* (González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016), con aportaciones etnográficas que reflexionan acerca de las entidades no visibles, intangibles, y su particular modo de ausencia/presencia (Latour 2013: 194).

Dos ejemplos que se centran en esta relación sobrevivientes-fallecidos son las obras de las autoras M. Molinié (2006), titulada *Soigner les morts pour guérir les vivants*, y V. Despret (2015a), bajo el nombre de *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*. Para ellas los muertos son considerados como *seres sociales*, ya que existen en la realidad social de quienes son sujetos del estudio (Molinié 2006). Esta forma de acercarse a los seres espirituales encaja con el modelo que LeShan define como *entidades funcionales*²⁴:

... do not have any length, breadth, or thickness. They cannot be detected by any form of instrumentation, although their effects often can be... They do not have continuous existence whether or not they are being mentally conceptual-ized... they exist only when they are held in the mind, only when being conceptu-alized, only when being considered

servió para comprender y rastrear los nuevos modos de presencia y de agencia que los hijos fallecidos mostraban en la vida de sus madres. De esta manera señalaba aquellas ocasiones en que el vector de agencia no partía de las madres, ya fuera para relacionarse con sus hijos o con otras entidades no visibles, Dios, la Virgen, etc.

24 Las otras dos formas de aproximarse a fenómenos con seres espirituales: 1) como el producto de un trastorno psicológico –personalidad múltiple–, o 2) tomar a los espíritus como reales (Hunter 2015a: 81).

to exist (LeShan 1995: 167²⁵, citado en Hunter 2015a: 82).

Además, en la línea antes señalada de crítica al influjo de las ciencias psi, las dos autoras francesas exponen que la visión del duelo percibida exclusivamente a través de la noción de pérdida es restrictiva, debido al *proceso de interiorización* (Despret 2015b) arriba cuestionado, y que se materializa en estudios de corte biopsicosocial los cuales caracterizan a la religión como un *dispositivo multidimensional de carácter cognitivo-afectivo-conductual* (Cornejo-Valle y Blázquez-Rodríguez 2016). Se necesita restablecer una visión en la que la muerte no solo sea interpretada como una pérdida, sino también como una transformación del vínculo entre el sobreviviente y el fallecido²⁶. Despret va más allá y afirma que en ocasiones son los fallecidos quienes se resisten a dejar de existir, generando relaciones los vivos con los muertos, dotándoles de esta manera de un estatuto ontológico tan problemático como interesante (Despret 2015a).

A partir de este giro es desde donde he querido continuar la etnografía con madres huérfilas; rastreando los efectos dentro de la textura de la vida social de estas *entidades* que *son sociales* «inasmuch as it escapes the straightjacket of «belief» to which it has been typically relegated by anthropologists, and is considered within the frame of the entirely generative capacities afforded to such things as «technologies» or objects more broadly» (Blanes y Espirito Santo 2014: 29). Estas modalidades de existencia además no se ajustan a los modelos de trabajo de duelo informados por los presupuestos de los discursos psicologistas hegemónicos (Despret 2015a; Sichler 1987). En esta senda, las aportaciones a las que aludía antes en relación con la apertura ontológica permiten repensar los enfoques hasta ahora utilizados, así como imaginar otros nuevos.

Algunos autores adscritos al denominado giro ontológico, como Bruno Latour, realizan una acusación bien armada al modelo hegemónico occidental, el

25 «When is Uvani?», *Journal of the American Society for Psychical Research*, 89: 165-175.

26 Un ejemplo etnográfico sobre relaciones –de intercambio y afinidad en este caso– entre vivos y muertos, entre biografías y necrografías, puede encontrarse en los trabajos de Anastasios Panagiotopoulos. En ellos, expone una concepción de la muerte diferente a la vida, no opuesta, sino ontológicamente distinta (Panagiotopoulos 2016: 17).

cual padece de una *anemia ontológica* donde se da un *pluralismo de representaciones* a la par que un *monismo del ser* –contrario al *pluralismo ontológico* (Latour 2013: 36 y 146). Esto desemboca en una sobrevaloración del mundo interior, y de su influencia, observada según él en la violencia con la que los informantes *modernos* desechan cualquier posibilidad de existencia exterior a los seres invisibles, insistiendo constantemente en situarlos alrededor del yo, del inconsciente, etc. (*ibid.*: 184 y s.).

Las madres entrevistadas se relacionaban con sus hijos fallecidos, hablaban con ellos, seguían estando presentes, bajo una serie de *privilegios de existencia* (Despret 2015a); «Así que me decía [mi padre] que me replanteara todas las cosas que tenía a mi alrededor, que mi hija desde el cielo ya estaba haciendo que yo estuviera bien aquí para mis tres hijos y mi marido» (Silvia). Se trataban de distintas modalidades ontológicas que las madres establecían con sus hijos fallecidos, construyendo así nuevos modos de existencia y de presencia con los fallecidos. De ahí la noción de seres ontológicamente fluidos, en la línea de los *seres de la metamorfosis* o *seres invisibles* (Latour 2013), *seres suprasensibles* (Bubandt 2009), *seres espirituales* (Hunter 2015a), etc.

Hay veces que estoy tan cansada, o estoy tan mal por lo que sea, que de pronto le digo «ay, te lo encomiendo a ti todo, que yo no puedo más». Y ese peso me lo quito yo de encima, y no es una frase eh, es una realidad. Otras veces le digo que no me mire tanto para los lados, que tiene que echar más manos. Ella forma parte de mi vida diariamente, cosa normal, como mi marido (Silvia).

Los relatos de las madres son cruciales para comprender estas modalidades ontológicas alternativas, pues a través de dichos relatos era capaz de rastrear «*the traces, symptoms, and effects they socially and materially engender*» (Blanes y Espirito Santo 2014: 3) de los seres fallecidos. En un foro *online* –dentro de la red social *Duelia*–, una de ellas afirmaba sentir su presencia, compartiendo lo siguiente: «Te lo digo porque lo vivo en mis carnes. A mí me ha dado muchas señales desde que se ha ido, y me ha protegido y me ha avisado de muchas cosas malas»; o el de otra madre, que relataba en un grupo *online* –de Facebook– titulado *Madres y padres en duelo: por la pérdida de un hijo* lo siguiente: «Me sirve de guía y de apoyo y te aseguro que no estoy loca, no tomo ansiolíticos, hago una vida completamente normal en mi trabajo y con mi familia, creo que con la ayuda de

mi hijo desde esa otra dimensión podré seguir las señales».

Los seres ontológicamente fluidos no se limitaban a estar presentes, sino que tenían la capacidad de intervenir, dejando rastros, dotando así de sentido a las acciones que a simple vista podrían parecer fruto del azar; «Mi hija sigue estando presente», «el día de su cumpleaños le dije una misa, ya que creo que es el mejor regalo que le puedo dar», «pero la tengo en el fondo de mi corazón, la abrazo, la quiero» (Mercedes), «permanece siempre a tu lado, en tu corazón», «tú la sigues oyendo en tu corazón», «yo noto sus cuidados, sus mimos, sus esmeros por toda mi familia continuamente» (Silvia), «está con nosotros, en cada uno de nosotros» (Lucía).

Otra madre, en un libro titulado *Caricias de Dios*, expresa lo siguiente «gracias a la marcha de Pepo he aprendido a escuchar a Dios y percibo sus caricias; las que envía directamente y las que me mandan mis seres queridos desde el cielo» (Morera Villuendas 2017: 7). Según narra en el libro, su hijo Pepu se comunicó con todos los miembros de la familia tras su partida, desde el primer día, notificándoles así que se encontraba bien, en casa con ellos, dejando rastros donde se cruzaban las trayectorias sociales de vivos y muertos.

Los muertos reclamaban así ayuda para llegar a esos otros modos de existencias, siendo el papel de las madres el de ayudarles (Despret 2015a), mientras que el suyo era ayudar a quienes se quedaban, estableciendo una relación con los muertos que no se limitaba tan solo al espacio intrapsíquico (Despret 2015b: 97). De este modo, a través de dichas retóricas culturales, construidas sobre todo desde los marcos de significados católicos en el caso de esta etnografía, se lograba una *reestructuración cognitiva* (Biesele 2009) tras la vicisitud. También densificaban las madres la presencia de los hijos fallecidos, y estos multiplicaban las huellas de su presencia en el tejido social de las madres. Esta nueva relación con dichos *seres* era posible gracias a otros *recursos culturales* católicos: la fe en la resurrección de los muertos, la existencia de una relación y de un diálogo con Dios, y otras retóricas que les permitían a las madres seguir manteniendo conexiones con esos dos mundos ontológicamente distintos. Estos mundos, avisa Latour, no deberían separarse analíticamente; «al reconocerles una condición ontológica propia, podremos avanzar mucho en el respeto de la experiencia. [...] en esta actitud no hay ningún laxismo ontológico sino el

simple respeto por la pluralidad de la experiencia» (Latour 2013: 299).

En relación con dicho *laxismo ontológico*, y volviendo a retomar las tres posturas que Hunter expone a partir de las ideas de LeShan, resulta interesante conectar dos ideas que manejan ambos autores. Por un lado, el término de *psicogénesis* (Latour 2013: 186), redes que podemos rastrear a partir de la estela de interioridades que dejan en el exterior. Por otro lado, la noción de *psicoide* (Winkelman 2004: 91²⁷, citado en Hunter 2015a), que sería la opción híbrida que utiliza Winkelman en sus estudios sobre seres espirituales;

... the notion that spirits reflect the structures of brain and mind is not to dismiss their ultimate ontological reality. Whatever may be *out there* as a foundation for spirits may exist independently of the brain and mind structure. But what we experience of that ultimate ontological reality is shaped by our brain and mind structures in ways that personify that unknown, rendering it humanlike in its qualities (*ibid.*: 91).

De esta manera, las entidades espirituales son experimentadas por medio de dispositivos biológicos, cognitivos y culturales, estando al mismo tiempo *ahí afuera* y *aquí adentro*. Los seres espirituales serían co-creaciones de la interacción entre influencias biológicas, psicológicas y culturales internas, por un lado, y de distintos estímulos externos interactuando (Hunter 2015a: 81), por otro lado. El espacio social de dichas entidades no está disponible ni para los sentidos ni para el intelecto, ya que están fuera del tiempo y del espacio del universo sensible, en *mundos supra-sensibles* (Syah 2001: 86²⁸, citado en Bubandt 2009: 303)²⁹.

Y es que, en la línea de la propuesta por Hunter, se trataría de aspirar a un proceso de *inundación ontológica*, comprometiéndonos con estas ontologías alternativas, tomando una posición contraria al *hor-*

quillado ontológico (Hunter 2015b) característico del monismo occidental. De este modo, adoptaríamos modelos de comprensión más integrales, menos hegemónicos sobre la naturaleza y los seres espirituales (Hunter 2015a: 84). Solo de esta manera podremos evitar dicho reduccionismo ontológico, y como advierte Manuela Cantón-Delgado:

Solo tomando en serio a demonios, entidades, fuerzas y espíritus con los que tratan quienes se relacionan con ellos podemos entrar provisionalmente en ese mundo, tratar también nosotros con ellos, en un ejercicio necesario y desestabilizador que consiste en considerarlos como fuerzas metodológicamente reales (Cantón-Delgado 2017: 351).

En definitiva, para abordar los procesos de pérdidas de seres queridos –con madres huérfilas en mi caso–, tendremos que tomar en serio a las personas fallecidas, que más allá de estar ausentes, mantienen formas privilegiadas de existencia.

4. CONCLUSIONES: DE APERTURAS ONTOLÓGICAS Y METODOLÓGICAS

En primer lugar, quisiera volver a hacer hincapié en cómo los estudios etnográficos previos que abordan la muerte en general, y los *procesos de duelo* en particular, continuaban el discurso psicologicista, donde el concepto de duelo arrastraba las tesis freudianas concebidas bajo la idea de *melancolía*. Además, se han caracterizado por la reducción en el análisis al mero espacio intrapsíquico. Para ello, entre las innumerables actuaciones que habría que llevarse a cabo en la elaboración de etnografías, estaría la disposición a evitar las *suposiciones ontológicas* (Holbraad y Pedersen 2017: 14) acerca de los muertos y de las relaciones entre sobrevivientes-fallecidos.

Están surgiendo nuevas propuestas, como he tratado de mostrar, con investigaciones que analizan estos procesos de pérdida, y posterior reconstrucción del sentido y reintegración del fallecido, desde perspectivas que apuestan por modelos de análisis relacionales en los cuales los muertos no desaparecen sin más, sino que están bajo distintas modalidades de *ausencia* y *presencia*, las cuales están mutuamente implicadas y constituidas. «Absence, as well as presence, engenders effects, tracing the contours of bodies, spaces, and histories through its peculiar power for evoking anxieties, nostalgia, and curiosity» (Blanes y Espirito Santo 2014: 11).

27 «Spirits as Human Nature and the Fundamental Structures of Con-sciousness», en J. Houran (ed.), *From Shaman to Scientist: Essays on Humanities Search for Spirits*:59-96. Oxford: The Scarecrow Press.

28 «Filosofi Maluku Utara», en A. Kamaluddin, R. Gunawan and Y. Mile (eds.), *Ternate: Bandar Jalur Sutra (Ternate: A Port on the Silk Road)*:77-87. Jakarta: Lintas and the Ford Foundation.

29 Sirva la conocida cita «*Todo aquello que es percibido por los sentidos, pensado, sentido y soñado, existe*» (Radin 1927) como referente de autores que ya *tomaban en serio* a estas entidades y sus efectos.

En estos procesos de reconstrucción de sentido, hay que otorgar la importancia que se merece a la función de integración de los difuntos en el mundo de los antepasados, así como las prácticas católicas cotidianas en el caso concreto que aquí presento. E igual que cuando realizamos investigaciones en contextos exotizados –ya sea sobre hechiceros, brujas, chamanes, etc.– es alto el rigor y seriedad puestos sobre ellos y sus mundos, deberíamos tomarnos con igual vehemencia el mundo de esos otros no tan lejanos, con los cuales compartimos lugares, espacios e incluso marcos de significado. De esta manera nos acercáramos a la conocida máxima de *tomar en serio*, en este caso a nuestros contextos, ya sean religiosos, espirituales o científicos, resaltando así la alteridad de la que está compuesta lo que normalmente se simplifica como *ontología euroamericana* –y que he tratado de evitar, aunque a veces haya hecho referencia a marcos de significados hegemónicos–.

Son muchas las formas de afrontar la muerte y de vivenciar las pérdidas de seres queridos, estando entre ellas las concepciones biologicistas, fruto del proceso de laicización imperante en nuestras sociedades. Quizá, la cuestión esté en ser capaz de elaborar *retóricas culturales* –en términos de Carrithers– que doten de sentido tanto a la vida como a la muerte, independientemente del tipo de referentes culturales / marcos de significados, facilitando modelos de relacionarse con los fallecidos. Sirva como reflexión la sugerencia de Vinciane Despret: «Está en nuestras manos el que pueda sernos útil una teoría del duelo que se haga cargo expresamente de esa tarea de cumplir y re-suscitar a los fallecidos» (Despret 2015b: 101).

Y de igual manera debemos hacer extensible dicha crítica cultural al modelo de aproximación en las ciencias sociales en general, y de la antropología en particular. Esta, encasillada bajo un modelo de anemia ontológica, se empeña en negar a los seres invisibles (Latour 2013: 193) con un reduccionismo en los enfoques sobre entidades espirituales que impiden marcos para la conceptualización y entendimiento de este tipo de relaciones entre vivos y fallecidos (Hunter 2015a: 76 y s.). Para ello tenemos ejemplos, como la propuesta de una *antropología pragmática de lo intangible*³⁰ que rastree los efectos dentro de la textu-

ra de la vida social (Blanes y Espirito Santo 2014: 27 y ss.), la cual combate «esa pulsión antropológica que nos lleva a operar incesantemente la separación entre aquello que efectivamente «existe» (nuestra realidad) y la inexistencia o el carácter ilusorio de ciertos seres y fuerzas que, sin embargo, hacen parte de la realidad de los otros» (Goldman 2016: 32).

Antes de cerrar este texto me gustaría hacer referencia a un pasaje autobiográfico: Todavía recuerdo, cuando apenas tenía 8 años, el momento en que mi padre nos reunió a mis hermanos y a mí tras haber pasado la tarde en casa de unos tíos que de improviso nos recogieron del colegio. Nos sentó en la salita y nos preguntó que si éramos fuertes. Todos respondimos con un sí enérgico, a lo que nos contestó: «Pues tenéis que serlo, porque hoy vuestra hermana ha muerto»³¹. Seguramente recuerde más que rememore³², pero lo que recuerdo es que esa misma noche, una vez calmados tras los momentos de rabia y llanto, dormimos juntos los cuatro en la misma cama; y cómo rezamos y hablamos con mi hermana, que como dijo mi padre, estaba en el cielo ejerciendo de ángel de la guarda. No me cabe duda de que para él aquellas palabras eran mucho más que frases de consuelo –hacia nosotros y para él mismo–, hablándonos desde la certeza más absoluta que podía sentir; así lo entendimos nosotros, y así lo viví/mos.³³

to describe their existence and effects?» (2014: 28). Nuestra tarea será responderlas y materializarlas metodológicamente, donde *dotar metodológicamente de realidad* a dichas entidades invisibles no signifique una mera concesión temporal, ni una mirada incrédula, aunque necesaria, hacia estos seres ontológicamente fluidos.

30 R. Blanes y D. Espirito Santo plantean una serie de dilemas para este tipo de etnografías: «What analytical space or value to we accord nonhuman entities in our ethnographies? What conceptual and formal language do we use

31 Mi hermana falleció en el año 1994, a los 3 años y medio de edad, en un accidente de tráfico. Los relatos y prácticas en torno a la pérdida que *viví* en mi casa, y que sentí como el *modelo normal* de afrontar la muerte, nada se parecían a los que fui observando a mi alrededor. De ahí el interés por este tipo de cuestiones, por el *choque intracultural* que percibí, desde muy joven, en las maneras de relacionarse con la muerte y con los muertos.

32 En alusión a la distinción entre re-cordar –pasar por el corazón– y re-memorar –pasar por la memoria–.

33 Fiona Bowie (2003) comenta que rara vez los antropólogos revelan cuáles son sus creencias, y me imagino que será por no perder credibilidad u objetividad en la construcción del relato. En mi caso, dejé de participar de los actos religiosos católicos a los 15 años, aunque sigo manteniendo una actitud de respeto por aquellas personas con filiaciones religiosas/espirituales. Me gustaría aclarar por tanto que no he tratado de elaborar un relato en el cual se obtenga como conclusión que las creencias y prácticas religioso/espirituales aquí descritas –en particular desde el catolicismo– sean *mejores* que otras.

WEBGRAFÍA CITADA

- FEPNC. 2017. Niños con cáncer. Madrid. Disponible en: <<http://cancerinfantil.org/>>. Fecha de acceso: 15 nov. 2018.
- Losantos, Sara. 2013. «Duelo y fe», en *Fundación Mario Losantos del Campo*. Madrid. Disponible en: <<https://www.fundacionmlc.org/superar-duelo-religion-fe/>>. Fecha de acceso: 20 sep. 2018.
- Losantos, Sara. 2016. «El duelo y las supersticiones», en *Fundación Mario Losantos del Campo*. Madrid. Disponible en: <<https://www.fundacionmlc.org/tag/duelo-y-fe/>>. Fecha de acceso: 20 sep. 2018.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agar, Michael. 1992 [1982]. «Hacia un lenguaje etnográfico», en Carlos Reynoso (coord.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*: 117-137. Barcelona: Gedisa.
- Allué, Marta. 1998. «La ritualización de la pérdida». *Anuario de Psicología*, 4: 67-82.
- Allué, Marta. 2008. *La piel curtida*. Barcelona: Bellaterra.
- Ardévol, Elisenda y Adolfo Estalella. 2010. «Internet: instrumento de investigación y campo de estudio para la antropología visual». *Revista Chilena de Antropología Visual*, 15: 1-21.
- Bermejo, José Carlos. 2005. *Estoy en duelo*. Madrid: Humanizar.
- Biesele, Megan. 2009. «Medical Rhetoric in the U.S. and Africa», en Michael Carrithers (ed.), *Culture, Rhetoric and the Vicissitudes of Life*: 69-86. Nueva York: Berghahn Books.
- Blanes, Ruy Llera y Diana Espíritu Santo. 2014. «Introduction on the Agency of Intangibles», en Ruy Llera Blanes y Diana Espíritu Santo, *The Social Life of Spirits*: 1-32. Chicago: University of Chicago Press.
- Bowie, Fiona. 2003. «Belief or Experience: The Anthropologists' Dilemma», en Cyril G. Williams (ed.), *Contemporary Conceptions of God Interdisciplinary Essays (Studies in Religion And Society)*: 1-22. Nueva York: Edwin Mellen Press.
- Bubandt, Nils. 2009. «Interview with an Ancestor. Spirits as Informants and the Politics of Possession in North Maluku». *Ethnography*, 10(3): 291-316. doi: <<https://doi.org/10.1177/1466138109339044>>.
- Cantón-Delgado, Manuela. 2017. «Etnografía simétrica y espiritualidad. Aproximación ontológica al laicismo». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXII(2): 335-358. doi: <<https://doi.org/10.3989/rdtp.2017.02.002>>.
- Carrithers, Michael. 2009. «Introduction», en Michael Carrithers (ed.), *Culture, Rhetoric and the Vicissitudes of life*: 1-17. Nueva York: Berghahn Books.
- Carrithers, Michael, Mateo Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad y Soumya Venkatesan. 2010. «Ontology is Just Another Word for Culture». *Critique of Anthropology*, 30(2): 152-200. doi: <<https://doi.org/10.1177/0308275x09364070>>.
- Caycedo, Martha Ligia. 2007. «La muerte en la cultura occidental: antropología de la muerte». *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 2: 332-339.
- Cornejo-Valle, Mónica. 2013. «El individualismo en los nuevos itinerarios de conversión: la relevancia de la Nueva Era como re-aprendizaje religioso», en José Caerols (ed.), *Religio in labyrintho*: 355-249. Madrid: Escolar y Mayo.
- Cornejo-Valle, Mónica y María Isabel Blázquez-Rodríguez. 2016. «De la mortificación a la New Age: genealogía y política de las espiritualidades terapéuticas contemporáneas». *Nómas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 49. doi: <<https://doi.org/10.5209/noma.53537>>.
- Despret, Vinciane. 2015a. *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*. París: La Découverte
- Despret, Vinciane. 2015b. *Cuerpos, emociones, experimentación y psicología*. Madrid: UNED.
- Di Nola, Alfonso María. 2007. *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo*. Barcelona: Belaqua.
- Díaz, Patricia, Sara Losantos y Pilar Pastor. 2014. *Guía del duelo adulto. Para profesionales socio-sanitarios*. Madrid: Fundación Mario Losantos del Campo.
- Fernández del Riesgo, Manuel. 2007. *Antropología de la Muerte*. Madrid: Síntesis.
- Foucault, Michel. 1977. *Historia de la sexualidad 1. Voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Goldman, Maurice. 2016. «Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica». *Cuadernos de Antropología Social*, 44: 27-35.
- González-Abrisketa, Olatz y Susana Carro-Ripalda. 2016. «La apertura ontológica de la antropología contemporánea». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXI(1): 101-128. doi: <<https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.003>>.
- Hernández Garre, José Manuel, Francisca Carmen Sánchez Sánchez y Paloma Echevarría Pérez. 2017. «Alumbrando la muerte. Profesionales de la vida gestionando el duelo». *Revista Internacional de Sociología*, 75(3): e070. doi: <<http://dx.doi.org/10.3989/ris.2017.75.3.15.189>>.
- Hertz, Robert. 1990. *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza Editorial.
- Holbraad, Martin. 2014. «Tres provocaciones ontológicas». *Ankulegi*, 18: 127-139.
- Holbraad, Martin y Morten Axel Pedersen. 2017. *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hunter, Jack. 2015a. «Spirits are the Problem: Anthropology and Conceptualising Spiritual Beings». *Journal for the Study of Religious Experience*, 1(1): 76-86.
- Hunter, Jack. 2015b. ««Between Realness and Unrealness»: Anthropology, Parapsychology and the Ontology of Non-Ordinary Realities». *Diskus*, 15(2): 4-20.
- Hurd, Elizabeth. 2011. «A Suspension of Dis Belief: The Secular-Religious Binary and the Study of International Relations», en Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer y Jonathan VanAnt-

- werpen (eds.), *Rethinking Secularism*: 166-184. Oxford: Oxford University Press.
- Kübler-Ross, Elisabeth y David Kessler. 2006. *Sobre el duelo y el dolor: cómo encontrar sentido al duelo a través de sus cinco etapas*. Barcelona: Luciérnaga.
- Latour, Bruno. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Barcelona: Paidós.
- Molinié, Magali. 2006. *Soigner les morts pour guérir les vivants*. París: Le Seuil.
- Morera Villuendas, Amaya. 2017. *Caricias de Dios*. Madrid: J. M. Martín Jiménez.
- Muñoz-Villalón, Luis. 2017. *Prácticas de reconstrucción de sentido en madres católicas huérfanas*, Master Thesis. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Neve, Eduardo. 2006. «Exploración del espacios y lugares digitales a través de la observación flotante. Una propuesta metodológica», en Adolfo Estalella, Elisenda Ardévol, Daniel Domínguez y Edgar Gómez Cruz (coords.), *Etnografías de lo digital Grupo de trabajo III Congreso Online - Observatorio para la Cibersociedad*: 75-89. Online: OCS.
- Panagiotopoulos, Anastasios. 2016. «When Biographies Cross Necrographies. The Exchange of 'Affinity' in Cuba». *Ethnos*, 82(5): 946-970. doi: <<https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1120763>>.
- Pouillon, Jean. 2016. «Remarks on the Verb to Believe». *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6(3): 485-492. doi: <<https://doi.org/10.14318/hau6.3.034>>.
- Radin, Paul. 1927. *Primitive Man as Philosopher*. Nueva York y Londres: D. Appleton and Company.
- Reina-Valera. 1960. *Santa Biblia*. Barcelona: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Sichler, Liliane. 1987. *Le parti psy prend le pouvoir*. París: Grasset.
- Thomas, Louis-Vincent. 1983 [1975]. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vasconcelos, João. 2008. «Homeless Spirits: Modern Spirituality, Psychical Research and the Anthropology of Religion in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries», en Frances Pine y João de Pina-Cabral (eds.), *On the Margins of Religion*: 13-38. Oxford: Berghahn.
- Vedia Domingo, Vanesa. 2016. «Duelo patológico. Factores de riesgo y protección». *Revista Digital de Medicina Psicosomática y Psicoterapia*, VI(2): 12-34.