

**Prácticas de reconstrucción de sentido en
madres católicas huérfanas**

Luis Muñoz Villalón

Trabajo Fin de Máster
Tutora: Monserrat Cañedo Rodríguez
2016/17

**Máster en Investigación
antropológica y sus aplicaciones**



Death is nothing at all.
I have only slipped away to the next room.
I am I and you are you.
Whatever we were to each other,
That, we still are.

Call me by my old familiar name.
Speak to me in the easy way
which you always used.
Put no difference into your tone.
Wear no forced air of solemnity or sorrow.

Laugh as we always laughed
at the little jokes we enjoyed together.
Play, smile, think of me. Pray for me.
Let my name be ever the household word
that it always was.
Let it be spoken without effect.
Without the trace of a shadow on it.

Life means all that it ever meant.
It is the same that it ever was.
There is absolute unbroken continuity.
Why should I be out of mind
because I am out of sight?

I am but waiting for you.
For an interval.
Somewhere. Very near.
Just around the corner.

All is well.

Nothing is past; nothing is lost. One brief
moment and all will be as it was before
only better, infinitely happier and forever
we will all be one together with Christ.

Henry Scott Holland (1909)

Índice

Introducción.....3

1. Unidad de análisis y unidades de observación.....7

2. Objetivos.....11

3. Metodología.....12

4. El “duelo” como vicisitud, la fe como recurso.....17

 a. Teodicea cristiana e hibridación.....23

 b. Fe y esperanza.....34

 c. Caricias desde el cielo.....47

5. Conclusiones.....53

6. Bibliografía.....56

A la hora de justificar el tema elegido, “el contexto personal, social, académico o incluso político es muy importante en la selección” (Ferrándiz, 2011:44), no siendo menos en este proyecto de investigación. Tanto por mi situación personal¹, como por su relevancia social y académica, el tema escogido me atañe, me “afecta”, y por ello me “inquieta antropológicamente” en toda su dimensión; “estudiamos al otro en sus contradicciones para saber algo de nosotros mismo” (Cruces, 2003:176).

En mi caso concreto, hay dos hechos que han marcado la elección de esta temática; por un lado el haber comprobado cómo mi madre afrontó la muerte de mi hermana. Ella se aferró a la fe, y fue gracias a esta –entre otros factores- que fue capaz de sobreponerse a la pérdida. Por otro lado, y más cercano en el tiempo –y más profundo en muchos aspectos-, la experiencia de exacerbada creencia que siempre observé en mi padre, con especial acentuación en los dos años que se prolongó su enfermedad. Ambas situaciones han influido en ese interés por la muerte, por quienes sufren dichas pérdidas, y por la búsqueda de maneras de afrontarlas y reconstruir los sentidos. Yo pude comprobar en mi padre cómo una creencia tan fuerte fue capaz de apaciguarle los miedos, sin ser derrotado por ella; vi y sentí como su creencia religiosa –sobre todo en las vírgenes del Rocío y del Amor y Sacrificio- le permitieron mirar a la muerte a los ojos, no sin ausencia de miedo, pero sí con respecto y aceptación. Quizá el hecho de que sea el único de mis hermanos que se considera agnóstico me haya llevado hasta este trabajo, con en el cual no pretendo ni legitimar ni desacreditar dichas ideologías religiosas, sino ahondar en las retóricas que fluyen desde ellas en las vicisitudes de la vida.

En cuanto a las *madres huérfanas*² católicas, será interesante ver cómo interviene la retórica con la noción de cultura, así como los recursos de las madres elaborados a través de las retóricas culturales dentro de nuestra sociedad, entendidas estas como correctivos terapéuticos (Carrithers, 2009:ix). ¿Son las respuestas que dan las madres católicas creativas, vienen ya dadas, o es una interrelación de ambas? ¿Se da una doble vertiente entre patrones culturales y retóricas más la imaginación presente en cada uno de las madres? Y ¿tienen que ver los patrones culturales y la retórica tan solo con el catolicismo? ¿Proveen a las madres de un mecanismo de asimilación/superación tras la pérdida de sus

¹ ¿Acaso podría no ser la muerte un tema que afecte personalmente a cualquier ser humano?

² Término para designar a padres y madres que han perdido algún hijo (Arias, 2001)

hijos? Algunas de estas preguntas parecen obvias, pero no lo son tanto cuando se detecta un menor número de “duelos complicados o patológicos”³ en madres con ideología religiosa católica⁴. Así es percibido en un reciente artículo donde se asegura que las creencias espirituales y religiosas conforman herramientas que dotan de sentido a la muerte, recogiendo incluso testimonios de personal de salud en hospitales, en relación a los “procesos de duelos”: “la fe, si eres creyente, te da gran entereza para comprender este tipo de situaciones tan extremas” (Hernández, Sánchez y Echevarría, 2017:7)

El objetivo de este trabajo ha sido por tanto analizar los procesos de reconstrucción de sentido en las prácticas cotidianas de las madres católicas, y comprobar de qué manera las madres dan respuesta a la vicisitud⁵ que supone la muerte de un hijo. Las madres católicas entrevistadas, como podremos ver en la investigación, ponen en juego sobre todo recursos culturales católicos y prácticas cotidianas que reafirman su propia fe, tratando así de dotar de sentido a la muerte y reintegrar la pérdida en un nuevo orden de sentido.

Aclarar además, como afirma David Lyon, que una exposición sociológica no tiene porqué entenderse como una antipatía respecto de la fe, sino todo lo contrario, muestra un interés por algo que ha sido soslayada en la mayoría de los estudios sobre religión. Sobre estas ideologías religiosas, advierte, hay que entenderlas dentro de culturas democratizadas y mercantilizadas (Lyon, 2002:11 y 203). Es por ello que además de respeto hacia este tipo de creencias –en las cuales yo mismo he sido educado-, trataré de articularlas con la globalización e hibridación de ideologías.

En relación a esto último, y aunque las madres no reflejan tal actitud, si podríamos decir –fijándonos en estudios previos desde la antropología y la sociología- que en nuestra sociedad se da un negación de la muerte (Thomas, 1983, Ariès, 2000, Fernández, 2007, Di Nola, 2007), por lo que en general la aceptación de la pérdida –“procesos duelo” desde las ciencias psi-, aquellos que son más difíciles de resolver en nuestra sociedad son los que atañen a la muerte de un hijo. Relacionándolo con la advertencia de van Gennep acerca de los ritos de paso, y de cómo se podía comprobar la importancia que suponía

³ En estos casos, “la persona está desbordada, recurre a conductas desadaptativas, o permanece inacabablemente en este estado sin avanzar en el proceso de duelo hacia su resolución” (Horowitz, 1980, citado en Vedia Domingo, 2016:13)

⁴ Estas observaciones fueron extraídas del trabajo realizado en 2014/15, en el trabajo “Muerte negada y duelos complicados. Afrontar la muerte de un hijo bajo dos racionalidades distintas”, de Marisol del Villar Toribio y Luis Muñoz Villalón (Inédito).

⁵ Concepto que definiré más detenidamente en el apartado 4. *El “duelo” como vicisitud, la fe como recurso.*

dicho ciclo vital en una sociedad según el grado de complejidad, duración y significados asociados a él. Al analizar la muerte se podría afirmar que en general, en nuestra sociedad la muerte es cada vez más insignificante, ya que estamos en una cultura de lo instantáneo y efímero que impide la posibilidad de una reflexión crítica (Fernández, 2007:177), y más en torno a un hecho de tal magnitud que hoy día se esconde, se oculta y/o caricaturiza.

Si tomamos una pregunta ya realizada por un ensayo pionero acerca de la antropología de la muerte; “¿No es corriente comprobar que allí donde el duelo es práctica general, institucionalizada y codificada, no se encuentran prácticamente “duelos patológicos”, al contrario de lo que ocurre en Occidente donde todo está organizado para evitarlo?” (Thomas, 1983:347), cobrará sentido esa afirmación que antes realizaba acerca de los recursos que una ideología religiosa aporta en el caso de afrontar la pérdida de un ser querido – hijos en este caso.

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 esperado en un principio surgió como hilo del cual tirar –debido al carácter emergente de la etnografía (Agar, 1992)-, y sobre el cual me hubiera gustado haber profundizado más. Me refiero al papel crucial de los hijos fallecidos, y de la relación dialógica de las madres con ellos; estos eran percibidos como seres con presencia, por lo que en el bloque tres del texto etnográfico he tratado de aproximarme a esta cuestión bajo las ideas aportadas por autores del denominado *giro ontológico* (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016).

Esta etnografía ha tenido la dificultad característica de esas *etnografías sin final feliz* (Cruces, 2003), donde no se distingue entre el saber experto y el de los informantes, con la imposibilidad de acotar los límites culturales del grupo. Etnografía sin final feliz, y en este caso sin comienzo feliz, pues el tema así es percibido en general por nuestra sociedad. Como Cruces apunta, esta sociedad hay que entenderla dentro de un desdibujamiento, con lo que he tratado de centrarme en las intersecciones y cruces culturales, y en la búsqueda de significados. A la hora de analizar algo tan objetivo y subjetivo⁶, y sobre todo atravesado por una visión biologicistas y mecanicista –influjo que el biopoder ha

⁶ Decía E. Morin que “*la conciencia de la muerte que emerge en el sapiens está constituida por la interacción de una conciencia objetiva que reconoce la mortalidad, y de una conciencia subjetiva que afirma, si no la inmortalidad, al menos una transmortalidad [...] entre la visión objetiva y la visión subjetiva, hay por lo tanto una brecha, que la muerte abre hasta el desgarramiento, y que colman los mitos y los ritos de la supervivencia, finalmente integrados en la muerte*” (Morin, 1974:111-112).

ejercido en los sistemas de representación de nuestras sociedades, y sobre todo de las ciencias psi y de la herencia freudiana (Despret, 2015a; Molinié, 2006)-, he encontrado problemas tanto en la bibliografía no antropológica como en la propia de nuestra disciplina. A fin de entender todo desde la biología, cuando una muerte no responde al proceso mecánico, orgánico, somos incapaces de asumirlo; más si cabe cuando se trata de la muerte de un hijo, que desafía a las “leyes lógicas” del ciclo vital sacralizado.

Considero por tanto necesario hacer una crítica a la visión psicologicista de algunos antropólogos, que pecan de abusar de teorías psicoanalistas⁷. En ellas el concepto de *represión* –en el caso del duelo como melancolía (Freud, 1979), que se patologiza como depresión- cobra una importancia central, sobre todo en el sentido de una limitación del yo consciente por parte del *ello* inconsciente (Frankl, 1950:14). Constantemente, en las lecturas realizadas, he observado cómo se afrontan aspectos psicológicos apoyándose en el gran y difícil trabajo de médicos, psicólogos y psiquiatras –tarea necesaria, pero acompañada de una reflexión crítica con ésta. No menospreciando esta labor, sí creo necesario hacer una crítica al excesivo énfasis en el psicoanálisis freudiano, en la asunción de sus presupuestos, de presuposiciones generales (Alexander, 1997), sin hacer un ejercicio previo de reflexividad, sin entender que dentro de esas otras ciencias hay otras perspectivas que para nuestro entender se adecuan mucho más al estudio sobre los sentidos de la muerte.

Por último, he de decir, apoyándome en la obra reciente de Alfonso M^a di Nola (2007) que “el luto puede ser representado como una victoria decisiva y consuetudinaria sobre la muerte, al preterir lentamente, mediante diferentes ceremonias y tradiciones, la invasión devastadora del acontecimiento y devolver al individuo y al grupo a la senda del goce pleno de la vida, que debe proseguir con sus cadencias necesarias” (di Nola, 2007:8). Esta idea, que al parecer según toda esta serie de autores está desapareciendo poco a poco de nuestros imaginarios debido a la negación e invisibilización de la muerte, es contradicha en los relatos de las madres entrevistadas, así como en los testimonios de foros y grupos de internet, y fuentes literarias consultadas.

⁷ “El psicoanálisis es la teoría del hombre como sometido a los impulsos” (Frankl, 1950:133).

1. Unidad de análisis y unidades de observación

Unidad de análisis

En la definición del problema de investigación he tratado de tener presente que “no es posible ahorrar esfuerzos en la tarea de construir el objeto si no se abandona la investigación de esos objetos preconstruidos, hechos sociales demarcados, percibidos y calificados por la sociología espontánea” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1991:59). En mi caso, y como he explicado en la introducción, este trabajo parte de una sospecha surgida a raíz de un trabajo anterior, en relación a un par de entrevistas en personas católicas –una madre y un párroco. Este hecho no significa que haya olvidado que el “objeto de investigación [...] no puede ser definido y construido sino en función de una problemática teórica” (o.c.:60), ya que su definición ha sido llevada a cabo desde una conjunta interacción entre bibliografía y resultados empíricos previos, entre la mesa y el campo de trabajo.

Abordando el problema desde una perspectiva lo más amplia posible, holista (Velasco y Díaz de Rada, 1997:121), pondré el foco en los procesos de duelo en madres católicas, teniendo en cuenta un contexto –que desarrollaré con profundidad en el marco teórico– donde la muerte es negada, escondida, desplazada, etc. Los procesos de reconstrucción de sentido tras la pérdida, el *trabajo del duelo* –como lo denominan desde la psicología y psiquiatría–, se hace cada vez más difícil de afrontar, siendo frecuente que se de lo que los especialistas desde el campo de la medicina denominan *duelos patológicos*⁸.

En dicho contexto, la ideología religiosa –en este caso católica– resultó ser un elemento decisivo en las prácticas rectoras de sentido tras un elemento de ruptura como la pérdida de un hijo/a. Por tanto, y partiendo de la premisa –más adelante explicitada– por la cual las *vicisitudes* son excluidas, negadas (Carrithers, 2009) en esta sociedad del bienestar y el simulacro (Baudrillard, 1970), el problema de investigación será **analizar e interpretar la reconstrucción del sentido⁹ de la vida cotidiana en madres católicas**

⁸ Tema principal del trabajo realizado en el Grado de Antropología social y Cultural antes mencionado, donde el problema de investigación fue “interpretar la racionalidad subyacente en los procesos de duelo, comprender el tabú del duelo a través de dos discursos –uno laico y otro religioso–, y analizar a través de que representaciones e imaginarios cómo se intentan resolver los denominados duelos complicados” (del Villar y Muñoz, 2015).

⁹ En referencia al sentido de vida –y de muerte–, que queda cuestionado tras un hecho como es la pérdida del fallecimiento de un ser querido.

tras la pérdida de un hijo/a, así como las retóricas culturales que surgen en torno a dicha ideología católica durante los procesos de discontinuidad, y posterior reconstrucción de sentido. Se trataría por tanto de estudiar, a través de los discursos de las madres, cómo es ese proceso sostenido y tenso por el cual se da un ordenamiento de los recursos –morales, emocionales e imaginativos- para entender e interpretar el acontecimiento fruto de la vicisitud (Carrithers, 2009:3).

Ante esta situación generalizada de *duelos escamoteados*, fruto de haber “liquidado el simbolismo ritual sin haber previsto sistemas sustitutivos, asistimos a la eclosión de un imaginario a veces anárquico, en el límite de la patología” (Thomas, 1983:621), no existen referentes claros sobre conductas, actitudes o rituales que guíen a las personas durante los “procesos de duelo”. Esto habría que matizarlo al hablar de personas con una ideología religiosa o espiritual, las cuales disponen de narrativas e imaginarios –no siendo exclusivos de los católicos- recurrentes en situaciones de pérdidas de seres queridos.

Es por todas estas razones, además de por la escasa atención que la antropología ha prestado al sujeto en el análisis de la muerte y los procesos de duelos (Thomas, 1983; Ariès, 2000, di Nola, 2007)¹⁰, que considero importante interpretar cómo ante dichas vicisitudes de vida, las madres responden a ellas, aprendiendo de estas situaciones cargadas de sobrecogimiento, conmoción y angustia. Y es que aunque formemos parte de una sociedad con ciertos valores homogéneos, cada comunidad, y dentro de ésta cada sujeto, se orienta en marcos de significados distintos¹¹, con sistemas de creencias y de valores emanando desde una pluralidad de instituciones que son luego reinterpretados y “agenciados” de distintas maneras.

Unidades de observación

Este proyecto se ha desarrollado en la ciudad de Jerez, donde como en el resto del territorio nacional las tasas de mortalidad han ido decreciendo progresivamente. Aun así,

¹⁰ La mayoría de trabajos que abordan la muerte han puesto el foco en lo colectivo, desde análisis estructurales; y cuando se han interesado por las interpretaciones de los sujetos, éstas han sido llevada a cabo bajo una racionalidad etnocéntrica e instrumentalizada.

¹¹ Será fundamental una aproximación que desentrañe la forma en que se construye el sentido común, desde perspectivas como el constructivismo social de la realidad (Berger y Luckman, 1997), pero no perdiendo de vista los procesos de estructuración (Giddens, 1987).

un estudio reciente revela que hay dos grupos de edad donde la mortalidad masculina y femenina ha ido creciendo desde los años 90; estas franjas de edad corresponden a las de entre 1-14 y 15-44 años (Bienestar Social, Igualdad y Salud, 2015). Esto puede ser relevante, tanto académica como socialmente, ya que hace más necesario un estudio sobre los procesos de duelos, con especial atención en aquellos que son considerados más complejos o difíciles, por tratarse de muertes prematuras.

En relación al tema de estudio, la elección del campo ha estado marcada por la dificultad de definir unos límites claros. Este aspecto ha tenido un grado de complejidad alto, pues se ha tratado de escoger a un número limitado de familias católicas que hayan perdido a alguno de sus hijos, siendo dicha pérdida no reciente –ya que no podría observarse en los discursos las prácticas de reconstrucción de sentido. La elección ha supuesto así una tarea ardua, como lo ha sido también la toma de contacto, con el campo y con los informantes, debido sobre todo al generalizado tabú que existe en torno a la muerte.

Aunque en un principio estaba previsto que las unidades de observación estuvieran compuestas por padre y la madre, el desarrollo de la investigación me hizo centrarme tan solo en las madres; por un lado estuvo la mayor disponibilidad a hablar –y a recordar- de las mujeres, y por otro lado, estaríamos hablando de dos mundos de significados distintos a la hora de tratar la relación paterno-filial y materno-filial, sobre todo en familias católicas. Por esta razón, al final he decidido poner el foco en las madres, y en cómo han lidiado con la vicisitud que supone la pérdida de un hijo.

En este caso he podido entrevistar a cuatro madres que han perdido a una hija –en tres casos, las fallecidas eran niñas-, las cuales tanto antes como después de la pérdida han mantenido una ideología religiosa católica. Además, tres de ellas mantienen algún vínculo, ya sea de amistad o de contacto –no todas entre todas, pero siempre existiendo algún nodo común.

Hay que tener en cuenta que el contexto de Andalucía la religión es, como en el resto de regiones, interpretada según el espacio y el tiempo, manteniendo una forma distinta de concebirla y de vivirla según cada sociedad y cada sujeto. La *religión de los andaluces*, entendida desde el catolicismo, está por tanto orientada en su mayor parte por la doctrina, mitos e instituciones de la Iglesia Católica, formando así la religión parte de la “cultura

andaluza”, cargándola de elementos sentimentales y simbólicos, y marcando esta la ética, la moral, y el resto de ámbitos de la vida cotidiana (Rodríguez Becerra, 2001b).

Por último, y debido a la gran dificultad que me ha supuesto acceder a entrevistas con más madres que hayan pasado por un proceso de duelo, el otro campo para la producción de datos empíricos ha sido la red de internet, centrándome en redes sociales compuestas por madres que han pasado o están procesos de duelos, así como páginas católicas especializadas en el duelo de un ser querido –con especial atención a la muerte de un hijo– y de videos sobre testimonios tanto de madres como de párrocos aconsejando al respecto. También he recurrido a material literario, con relatos de madres narrando su proceso de asimilación tras la pérdida de un hijo desde una ideología católica; un ejemplo es la obra *Caricias de Dios* (Morera Villuendas, 2017).

2. Objetivos

- I. Analizar las *retóricas culturales* que emanan de una ideología religiosa católica por parte de madres que han perdido a un hijo:
 - a. Aprender los marcos de significados –*cultura* (Carrithers, 2009)- de los cuales surgen los significados puestos en juego.
 - b. Analizar la importancia de dicha ideología en las prácticas rectoras de sentido de vida y muerte.
 - c. Constatar si la religión católica sigue funcionando como sistema de sentido totalizador.
 - d. Describir las narrativas ofrecidas desde los especialistas religiosos a la hora de afrontar la pérdida de un hijo, y comprobar su relevancia en los mecanismos de respuesta de las madres.

- II. Aproximarse a la muerte de un hijo como *vicisitud* de una sociedad donde existe un tabú sobre la muerte y el duelo, bajo una racionalidad católica:
 - a. Comprobar de qué manera afecta el tabú del duelo a las madres con racionalidad religiosa católica.
 - b. Analizar los imaginarios y representaciones sobre la muerte en las madres católicas.
 - c. Constatar cuánto de imaginativo tienen las narrativas creadas para interpretar dicho acontecimiento caótico.

- III. Comprender las prácticas de reconstrucción de sentido tras la pérdida de un hijo, poniendo atención en la figura del fallecido:
 - a. Analizar los procesos por los cuales los hijos fallecidos son reintegrados en la cotidianidad.
 - b. Describir las categorías ontológicas de los hijos fallecidos, así como el rol desempeñado tras la muerte en la vida de las madres.

3. Metodología. Relatos de madres católicas huérfanas

Tras haber delimitado la unidad de análisis, el marco teórico y los objetivos, en este apartado expondré como he abordado la parte práctica del proyecto a través de la etnografía, donde se incluye el trabajo de campo, así como las distintas técnicas de investigación utilizadas para la consecución de los objetivos; en definitiva, las actitudes metodológicas que guiarán mi proyecto de investigación. Para ello, la metodología cualitativa es la más oportuna, optando por una investigación que produzca datos a través de las propias palabras de los sujetos y de su conducta observada (Taylor y Bogdan, 1987:20). Por ello el texto etnográfico tendrá como base, no solo los presupuestos teóricos sino también mis observaciones en el campo –sobre todo en el ámbito digital- y las conversaciones y entrevistas con mis informantes, realizando ese trabajo de ida y venida entre el campo y la propuesta teórica.

A la hora de abordar la interacción entre cultura y retórica, y para poder comprender los significados de las respuestas que las madres daban a las vicisitudes, es necesario recordar que dependen “del intercambio entre dos marcos de referencia de diferentes marcos culturales. Lo que caracteriza los objetos (sujetos) cuya conducta se estudia en los Geisteswissenschaften es que, en principio, el observador puede entrar en dialogo con ellos a fin de comprender como actúan, y ciertamente debe hacerlo en un sentido definido” (Giddens, 1987:55).

Será importante el concepto de *tradicción* a la hora de abordar la muerte, para poder así analizar la creación de imaginarios y narrativas dentro de dichas tradiciones. M. Agar utiliza la noción de tradición de Gadamer entendiendo que “estar enredado en una tradición no significa que no se pueda poner un fragmento de ella en la conciencia y examinarla reflexivamente” (Agar, 1992:120), para lo cual ha sido necesario pensar reflexivamente acerca de dichas tradiciones, que en este caso comparto –tanto como miembro de la sociedad, y como miembro de una familia católica-, lo cual ha requerido un esfuerzo mayor a la hora de lograr el *extrañamiento* (Velasco y Díaz de Rada, 1997). Ese esfuerzo o *plus de reflexividad* (Cruces, 2003:175) que me ha permitido aprehender la cultura a través de una dosis de reflexividad (Velasco y Díaz de Rada, 1997:108), haciendo necesario una *vigilancia epistemológica* (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1991) que he pretendido mantener en todo momento.

En cuanto a la interacción social con los sujetos, necesaria para la búsqueda de confianza recíproca, dialógica, que me permitiera captar los significados que para los sujetos tenían sus propias acciones, discursos e instituciones, el objetivo era el de desenmarañar el entramado sociocultural, comprender e interpretar las pautas culturales en su diversidad (Velasco y Díaz de Rada, 1997:101-105), los recursos retóricos de las madres puestos en juego para afrontar la pérdida de sus hijos. Para ello, las propuestas de técnicas que había previsto en un principio se vieron modificadas a lo largo del proceso etnográfico, según se fueron desarrollando las relaciones con los informantes.

La técnica principal para desarrollar este proyecto ha sido la conversación y la entrevista, atendiendo al discurso como conducta social a observar y analizar como tal, como “partes de secuencias complejas de acción o como constructos lógicos a desentrañar” (García García, citado en Ferrándiz, 2011:112). Con estas técnicas he pretendido *suministrar el contexto* (Turner, 1984), apoyándome para ello en la bibliografía y contrastándola con la realidad social (Velasco y Díaz de Rada, 1997:235-241). A través de las entrevistas y los relatos de vida he podido escuchar, hablar y preguntar, para así observar el discurso, entendido como conducta social.

Entiendo que esto no se ajusta al canon tradicional de la etnografía, donde se supone la observación participante como técnica definitoria del trabajo de campo, aunque, como señala José Luis García García, “la observación [...] es menos importante en la antropología de lo que se piensa. Cualquier antropólogo con experiencia de campo sabe que es mucho más lo que le cuentan que lo que realmente ve” (García García, 1997:58).

Etapas de la investigación

A la hora de diseñar el plan de acción para la investigación, las etapas en las que esta se dividió fueron las siguientes, aunque hay que entenderlas no como puntos consecutivos, sino como un marco orientativo, ya que en muchas ocasiones los límites entre unas y otras no eran claros. Además, se me impuso la necesidad de volver a algunas etapas anteriores debido al carácter emergente de la etnografía, ya señalado previamente.

1. Lecturas de bibliografía referente al marco teórico, con el objetivo de obtener las herramientas analíticas necesarias para el análisis de las prácticas rectoras de sentido en madres que han perdido un hijo/a.
2. Establecer contactos con las madres, realizando unas primeras conversaciones informales. Al mismo tiempo, tratar de acceder a grupos de ayuda y comunidades virtuales católicas dedicadas a padres en procesos de duelo.
3. Recogida y análisis de los datos, completados con entrevistas en profundidad y relatos de vida centrados en los procesos de duelo de las madres católicas.
4. Completar trabajo de campo con observación digital, analizando los discursos de las madres, así como los discursos de los especialistas eclesiásticos.
5. Establecer conclusiones y análisis de los datos recogidos.

Técnicas de investigación

Durante el desarrollo del trabajo de campo he tenido algunas dificultades para llevar a cabo todas las técnicas de investigación que había previsto en un primer momento. Por un lado estuvo la dificultad de acceder a madres católicas que hubiesen perdido algún hijo; después, porque aun teniendo luego constancia de la existencia de posibles informantes, algunas no estaban dispuestas a realizar entrevistas formales, ya que les ocasionaba reparo contar a un extraño momentos tan significativos en sus vidas. Esta situación ya aportaba información a la etnografía: hablar de la muerte de un ser querido es algo que en nuestra sociedad se intenta evitar, aunque después resultó que todas las madres agradecían el poder charlar sobre ello con alguien.

Al poder disponer tan solo de cuatro madres informantes, tuve que profundizar en la búsqueda de discursos a través de internet, ya fuera en páginas dedicadas a la información de padres en procesos de duelo, dentro de una ideología católica, o en grupos y comunidades virtuales centradas en padres –y a veces exclusivamente madres- que han perdido algún hijo.

Por tanto, el uso de las distintas técnicas de investigación las he definido de modo que, con las entrevistas y las historias de vida sirvieran para suministrar contexto, para describir, interpretar y traducir los marcos de significados (Ferrándiz, 2011) y las retóricas culturales (Carrithers, 2009) puestos en juego por las madres. A través de ambas técnicas pretendí conocer la dimensión subjetiva de los fenómenos, siendo capaces de extraer la razón subyacente a dichas tradiciones; comprender e interpretar a través de ellos y sobre ellos, las lógicas implícitas en los discursos y en sus conductas, pero teniendo en cuenta que “no basta con que el sociólogo –antropólogo en mi caso- escuche a los sujetos, registre fielmente sus palabras y razones, para explicar la conducta y aun las justificaciones que proponen” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1991). Se trata de ser capaz, a través del análisis, de extraer las narrativas de las retóricas culturas que las madres católicas ponen en juego.

Selección de informantes y aplicación de las técnicas

Los nombres de las madres han sido cambiados por motivos de confidencialidad. Sus nombres, Silvia, Mercedes, Lucía y Patricia, son ficticios. Con tres de ellas pude tener más de un encuentro, donde hubo una primera toma de contacto, que sirvió para que el posterior relato de vida fuese fluido y donde las madres se encontraban con más confianza para abordar un tema que traía recuerdos de todo tipo, algunos de ellos dolorosos.

También tuve una entrevista con un sacerdote de Jerez de la Frontera, muy querido en la localidad ya que es el encargado de acompañar a la Virgen del Rocío en la romería. A través de él obtuve el contacto de una de las madres, así como fuentes literarias que también me sirvieron a la hora de analizar documentos.

La observación digital constó de dos partes. En una primera, realicé una búsqueda de posibles espacios webs, específicamente católicos o que simplemente estuvieran contruidos en torno a la experiencia de madres que había perdido un hijo. La segunda etapa ya contó con el registro de los testimonio de las madres, de sus diálogos a través de las plataformas, grupos y foros, así como el análisis del discurso de las páginas católicas que aconsejaban sobre cómo afrontar “procesos de duelo”, y específicamente en muertes de hijos.

4. El “duelo” como vicisitud, la fe como recurso

“Preguntarse por la muerte es, evidentemente, preguntarse por el sentido de la vida y de la historia, por la validez de las exigencias éticas absolutas, y por las posibilidades y alcance de la esperanza humana”

(Fernández, 2007:11)

Decía Rochefoucauld allá por el siglo XVII que ni “Ni el sol ni la muerte se pueden mirar fijamente” (Rochefoucauld, citado en Comte-Sponville, 2012). Al respecto, afirma André Comte-Sponville que en la muerte, así como en el sol y en el sexo, lo esencial escapa a la vista, quizás cegándonos, siendo este el motivo por el que sigue fascinándonos. Este autor hace una analogía entre la sexualidad y la mortalidad, donde ambas son datos objetivos pero que se solo se pueden vivir subjetivamente (Comte-Sponville, 2012:109). En el caso de la muerte de algún ser querido, ésta nos paraliza, y produce dentro de nosotros una ruptura de sentido tan grande que llega a destruir los pilares sobre los que construimos nuestra cotidianidad, siendo vividos de manera distinta según cada sociedad, y dentro de ésta, de manera particular por cada individuo.

Este trabajo se centra en la pérdida de un hijo, la cual supone, generalmente en nuestra sociedad, una ruptura aún mayor. Estaríamos ante auténticas **vicisitudes**, que son las dificultades que entran en erupción en la vida cotidiana, en el transcurso de una acción o escena ordenada, y que por lo general está fuera de control de uno mismo (Carrithers, 2009:3). Éstas pueden ser esperables, aunque no esperadas, lo que significa no estar preparados para ellas ni poder tenerlas controladas; suelen dejar sin palabras a aquellas personas que las viven, dejándolas confundidas, sin una pronta interpretación de lo que ha sucedido.

Dichas vicisitudes, las cuales no son anticipadas, ponen a prueba la naturaleza y los límites de los recursos culturales, teniendo el ser humano que dar respuestas inventivas en un proceso dialógico entre cultura e imaginación humana –mediada la segunda por la primera. Carrithers explica que el ser humano es, además de un animal que porta una cultura, un *animal retórico* (o.c.:1), el cual necesita constantemente persuadir a los demás y a sí mismo. En el caso de la pérdida de un hijo, esta persuasión hacia los demás, pero sobre todo sobre sí mismo, será crucial para la reordenación del sentido de vida –y de muerte-, siendo así las madres capaces de reconstruir su cotidianidad. Muchos son los casos de padres y madres que tras la pérdida de un hijo no son capaces de volver a sus quehaceres diarios previos al fallecimiento, con medicalización y episodios crónicos de

depresión; también se dan casos de rupturas de parejas o matrimonios, así como pérdidas de trabajo o bajas permanentes por incapacidad de retomar las actividades laborales.

Antes de comenzar con los tres grandes bloques que tratarán de articular la teoría con el trabajo de campo, veo necesario dejar claro, al igual que he hecho con el concepto de vicisitud, algunas nociones y aclaraciones respecto a conceptos claves. Ya sea por definir con claridad el uso de conceptos como retóricas culturales o cultura –en base a M. Carrithers-, o por desligarlos de los usos comunes, como en el caso de duelo, que tiene tras de sí una herencia cargada de preconociones derivadas de las ciencias psicológicas, con Freud (1979) como máximo exponente, y sus estudios de la melancolía asociada a los estados de duelo.

El duelo es ya en sí un término complejo, definido de muy distintas maneras. Thomas dice que “traduce a la vez la inadaptación de los individuos a la muerte, y el proceso social de readaptación que les permite a los supervivientes cicatrizar sus heridas” (Thomas, 1983:554). Una definición más actual, que recoge di Nola, es la siguiente: “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), donde proviene del latín *dolium*, y en su origen de *cor-dolium*, haciendo referencia al dolor del corazón, al sufrimiento íntimo. Una distinción¹² entre duelo y luto más aclaratoria sería la siguiente: “el luto es la expresión más o menos formalizada de responder a la muerte [...] Representa los actos culturalmente definidos realizados después de la muerte [...] -mientras que- el duelo es el sentimiento subjetivo provocado por la pérdida, generalmente asociado con la muerte de un ser querido.” (Caycedo, 2007)¹³.

Entonces, podemos decir que la clave para entender este proceso denominado en Occidente como duelo, es entenderlo como el modo de lograr la transformación del

¹² di Nola realiza una distinción entre *duelo* y *luto* que posteriormente, en su obra, no se llega a percibir correctamente: “La estrecha solidaridad entre los procesos de luto y duelo obliga a definir sus diferentes ámbitos conceptuales. El **luto** es el conjunto de las prácticas sociales y los procesos psíquicos suscitados por la muerte de una persona durante cierto lapso de tiempo. [...] el **duelo**, según la interpretación freudiana, [...] está hecha sobre todo de los elementos internos y angustiosos que acompañan al luto, y por ello correspondería fundamentalmente al ámbito psíquico y emocional” (di Nola, 2007:11).

¹³ di Nola si acierta en esta línea al delimitar –aunque no hay que reificar o entender como compartimentos estancos- el **duelo** como aquel que se inscribe en una dinámica fundamentalmente intrapsíquica, y el **luto** en torno a al comportamiento –actos y rituales- habituales que expresan situaciones internas de duelo y lo acompañan en su evolución hasta que desaparece dicho duelo (di Nola, 2007:46).

muerto en antepasado (Despret, 2015), sea cual sea la actitud de los diferentes pueblos y sistemas de creencias, para lo cual “la fase del duelo se puede superar mediante conductas fundamentalmente diferentes” (di Nola, 2007:24-25). Como veremos a partir de las entrevistas y las observaciones, muchas serán las prácticas de reconstrucción de sentido que ponen en juego las madres católicas, habiendo una diversidad tanto a la hora de concebir estas respuestas socioculturales ante la muerte de seres queridos o próximos, la cual denominaré **sentidos de la muerte**, como a la hora de las distintas prácticas y retóricas culturales construidas para responder a dichas vicisitudes. Esto se debe a que “la cultura no solo ofrece remedios, sino que además guía e influye en la manera en que la gente experimenta sus trastornos” (Despret, 2015b:16).

Como he apuntado antes, esta cuestión es fundamental debido a la gran cantidad de autores influenciados por una perspectiva psicologicista a la hora de abordar la antropología de la muerte como subcampo. Tanto en las perspectivas académicas como en el sentido común generalizado en occidente, la *teoría del duelo* ha calado con tal fuerza que ha dejado de ser vista como una mera “teoría vinculada a la lucha las contra creencias religiosas y populares, la historia de la secularización de la medicina, la psiquiatría y la relación con los difuntos” (o.c.:95 y s.), hasta el punto de convertirse en modelos vividos por los sujetos, dispositivos sociales, históricos y culturales que describen y condicionan (o.c.:91) la forma en que los sentidos de la muerte son vividos.

Un pionero en aproximarse a la antropología de la muerte, L. Thomas en 1975, comenta como son tres las maneras de superar la muerte: *negarla, sublimarla o exorcizarla por el humor* (Thomas, 1983:387); son distintas maneras de aprehender la muerte, y que están ligadas a los procesos de duelo y a los imaginarios y sistemas de creencias. En el caso de las madres entrevistadas, optarán por el segundo camino, al contrario de la presuposición de muchos de los autores que han abordado la muerte en la actualidad: estos hablan de la muerte negada, que analizaré en el primer bloque, contrastándolo con los relatos de madres que han perdido algún hijo.

Continuando con la breve aclaración en torno a los sentidos de la muerte, y a la visión occidental del duelo, considero interesante exponer la supuesta evolución que éste ha ido sufriendo en occidente. Con base en la división que propone Ariès, existirían las siguientes etapas en la evolución del duelo: i) Hasta siglo XIII. Aguda espontaneidad abierta y violenta; ii) Del siglo XIII al XVIII. Larga fase de ritualización; iii) Del siglo

XVIII hasta finales del siglo XIX. Periodo de dolorismo exaltado, manifestación dramática y mitología fúnebre¹⁴; iv) Siglo XX y XXI. *Interdicción del duelo*. Aquello que recomendaba la conciencia individual y/o la voluntad general es vedado.

Según estos estudios, y en relación a los ritos del duelo y el luto, la muerte pública se desplazó a la muerte privada, rechazando por tanto al duelo en su doble dimensión: la *psicológica* y la *social* (Thomas, 1983:415). El grupo ya no desempeña función alguna y el luto se contiene e incluso se reprime usando la “violencia”, imponiendo una contención del llanto y un aislamiento total y dramático –emocional¹⁵-, que “hace sumamente difícil hallar vías de liberación y de solución del conflicto, y puede desembocar en una neurosis y en el llamado luto no resuelto [...] estado permanente que atormenta la memoria desasosegada” (di Nola, 2007:8). La crisis del duelo se vive en el anonimato, sin participación colectiva, resolviéndose sin recurrir a normas sobre el luto, y en la mayoría de los casos sin manifestarlo exteriormente. Esta etapa es, según estos autores, ambigua, ya que “el sufrimiento se circunscribe al ámbito de lo personal y privado [...] no se cuenta con el apoyo de la comunidad, factor principal en el proceso de elaboración del duelo” (di Nola, 2007:63).

En el bloque dos veremos cómo aun siendo cierta esta reducción al espacio intrapsíquico, fruto del *proceso de secularización e interiorización* (Despret, 2015b:97), la gente no vive el “duelo” tal y como las ciencias psi creen, sino que hay casos donde el espacio desborda lo meramente intrapsíquico, casos donde el grupo cobra una función principal, donde la muerte no solo no es negada, sino celebrada, como veremos en el bloque tres.

Por último, considero relevante aclarar otro par de conceptos: la *retórica* y la *cultura*, tal y como son utilizados en la obra de Michael Carrithers (2009), y su interacción, importantes para analizar las prácticas y los discursos mediante los cuales los diversos patrones de cultura son creados, mantenidos y contestados (Buitrago, 2010) a la hora de confrontar una *vicisitud*.

Los dos primeros conceptos en cursiva, junto al de *vicisitud*, definido brevemente al comienzo de este apartado, serán claves en el estudio de las representaciones, imágenes,

¹⁴ La hipótesis de Ariès (2000) es que se da un paroxismo del duelo en el siglo XIX relacionado con el tabú del duelo en el siglo XX.

¹⁵ Los gestos ceremoniales que simbolizan el afecto desaparecen, donde el dolor contenido y la serenidad son síntomas de buen gusto (Allué, 1998:77) que evitan a los demás contemplar el drama que supone dicha pérdida.

narrativas y esquemas culturales que son puestas en juego tras una vicisitud –en este caso la pérdida de un hijo/a. He tratado por tanto de desarrollar las nociones que M. Carrithers utiliza para analizar el uso de los recursos culturales que los sujetos realizan en circunstancias límites. Evidentemente, el uso de los marcos de significados no es unidireccional; como advierte A. Giddens en *Las nuevas reglas del método sociológico* (1987), por lo que en ningún momento trataré de hacer generalizaciones, sino que trataré de poner en entredicho algunas de las aproximaciones realizadas desde la antropología.

En el bloque primero veremos cómo ante circunstancias vitales que implican un padecimiento físico, moral o espiritual –partiendo de una triple dimensión del ser humano: *estrato corporal, anímico y espiritual* (Frankl, 1950:36)-, los seres humanos respondemos a través de recursos denominados **retóricas culturales**; respuestas creativas que desde la imaginación humana son puestas en funcionamiento. Creamos narrativas que tratan de dar una interpretación a sucesos a priori caóticos, en un proceso que pretender dotar de sentido, de racionalidad, además de preparar un plan de acción para solventar dicha vicisitud. En el caso de los sentidos de la muerte, las respuestas que las madres dan para dotar de sentido a la pérdida de sus hijos estarán mediadas por distintos saberes, culturas híbridas que se materializan en particulares modos de afrontar las vicisitudes.

Para comprender mejor la idea de retórica en Carrithers, es necesario aproximarnos al concepto de cultura que utiliza el autor. Carrithers concibe la **cultura**¹⁶ –o cualquier noción como discurso- como el conjunto de potencialidades y posibilidades, acopio de herramientas inertes e inactivas, pero que ofrecen un indefinido y amplio acervo de potencialidades en la mano de las personas. La **retórica** correspondería entonces al uso de dichas herramientas en situaciones críticas e inciertas –vicisitudes- para poder lograr así una comprensión deseada (o.c.:3); cambio de orientación que permita una desviación o cambio de mente y corazón, en busca de una dirección deseada o menos desastrosa.

La cultura es tomada por tanto como “un fondo de materiales y disposiciones mentales que son inertes en sí mismos, excepto cuando son capturados y utilizados en alguna

¹⁶ Carrithers advierte lo siguiente respecto a su definición de cultura: “la cultura comprende un repertorio de cosas aprendidas, incluyendo esquemas mentales e imágenes, valores y actitudes, disposición, formas de expresión y organización, narrativas y conocimiento comunes. Estas cosas son, sin duda, una guía para la gente, un recurso, y ciertamente requieren nuestros esfuerzos explicativos” (Carrithers, 2009:4, traducción propia).

situación particular” (o.c.:5, traducción propia), los cuales son corrientes, comunes y compartidos entre grupos de personas. Por otro lado, la retórica es “la fuerza motriz que conecta lo aprendido, la cultura, con lo que sucede” (o.c.:6, traducción propia). Para finalizar, Carrithers y los demás autores de la obra abordan un último término: *rhetoric culture* –**recursos culturales retóricos**–, el cual enfatiza el carácter interactivo de la vida. Correspondería con el uso de la imaginación y narrativa poética y la retórica en el pensamiento (o.c.:8). En la configuración de dichos recursos culturales retóricos será importante destacar el pensamiento figurativo, el cual se extiende a los horizontes de la experiencia humana.

Desde un enfoque interpretativo, con aportes desde la hermenéutica, será interesante pensar en conceptos como el de *tradicición* de Gadamer¹⁷, ya que la cultura a la que alude Carrithers forma parte de una herencia. La vida social es, por tanto, producto por un lado de los significados que son producidos por los hombres en el curso de su vida, y del esfuerzo por entenderlos y explicarlos, y por otro, por sus actores que lo componen, en función de su “activa constitución y reconstitución de los marcos de significado mediante los cuales organizan su experiencia” (Giddens, 1987:80-82). Las estructuras sociales son constituidas por la actividad humana, y son aún, al mismo tiempo, el medio de esta constitución (o.c.:122-123). Giddens habla por tanto de esa dualidad de la estructura, rasgo integral de los procesos de reproducción social, “*que pueden ser estudiados como procesos dinámicos de estructuración*” (o.c.:128), y que se relacionan con lo dicho al principio a través de V. Despret, donde las teorías no solo informan, sino que inducen modos de vivenciar las vicisitudes.

La relación entre sociedad/es y agente/s se materializa en las prácticas cotidianas, donde “todos los sistemas sociales, no importa cuán grandes o extensos sean, tanto expresan las rutinas de una vida social diaria cuanto se expresan en estas, con la mediación de las propiedades físicas y sensoriales del cuerpo humano¹⁸” (Giddens, 1995:71). Los actores

¹⁷ *Verstehen* en Gadamer que, al igual que el lenguaje, se vincula por medio de la intersubjetividad, como “forma concreta de formas de vida o de lo que Gadamer llama tradiciones [...] toda comprensión es situada en la historia [...] desde dentro de un marco particular de referencia, tradición o cultura” y que enlaza con el círculo hermenéutico que toma de Heidegger (Giddens, 1987:55-56), llevándole a afirmar que “cualquier interpretación que ha de aportar comprensión debe ya haber comprendido lo que ha de ser interpretado” (Gadamer, 1992:362), con lo que se hace necesario de una comprensión

¹⁸ Al respecto, Giddens señala que el cuerpo “es un objeto en el que todos tenemos el privilegio, o la fatalidad de habitar, la fuente de sensaciones de bienestar y placer, pero también la sede de enfermedad y tensiones [...] el cuerpo no es solo una entidad física que poseemos: es un sistema de acción, un modo de

portan así las estructuras, quedando inscritas las acciones en el cuerpo –física, sensorial y emotivamente; en el caso particular de esta investigación son las derivadas tras la pérdida de un hijo, y de las actitudes que emanan de los marcos de significados para afrontar dichas vicisitudes.

Retomando de nuevo la apuesta teórica de Carrithers, las vicisitudes acontecen cuando las expectativas se rompen. Las expectativas serían aquellas disposiciones implícitas, incorporadas en las sensibilidades colectivas; éstas organizan la vida cotidiana de muchos, denominándose *red de expectativas* (Carrithers, 2009:2). Es ante la rotura de estas expectativas que los sujetos se sirven de ese proceso definido antes, entre cultura-retórica. El propio Carrithers señala cómo una muerte prematura es un claro ejemplo de quiebra de expectativa, mientras que Nancy Scheper-Hughes muestra lo contrario en *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, “la alta expectativa de mortalidad infantil es un poderoso determinante del pensamiento y las practicas maternas, algo que en particular se evidencia en el retraso con que se manifiesta el cariño hacia las criaturas, a quienes a veces se piensa como “visitante” transitorio de la casa” (Scheper-Hugh, 1997:328).

Y aunque las expectativas y la rutina son una característica constante de la vida humana, también lo son las emergencias y crisis. El problema deriva cuando la sociedad no nos prepara para asumirlas; esto se debe a la *negación de la vicisitud* que caracteriza nuestra sociedad, que oculta lo horrendo y miserable, vendiendo una vida idílica, perfecta, estable, sin cambios, perpetúa, donde la muerte en sí es concebida como una vicisitud.

Aquí, con esta reflexión, doy paso a los tres bloques donde problematizaré aspectos dados por sentado en estudios y ensayos previos sobre la antropología de la muerte en general, y sobre las respuestas ante pérdidas de hijos en particular por parte de madres católicas practicantes.

práctica, y su especial implicación en las interacciones de la vida cotidiana es parte esencial del mantenimiento de un sentido coherente de la identidad del yo” (Giddens, 1991:128).

a. Teodicea cristiana e hibridación. Ideología católica y construcción del sentido de muerte

“La Iglesia todo lo hace muy triste...y eso es tan triste que lo oscurece y da miedo” (Lucía)

Retomando el problema de la negación de la vicisitud, y en particular de la muerte, varios son los estudios que hablan del fenómeno natural del miedo a la muerte, el (Thomas, 1983:353-355), el cual es vivido de manera particular dependiendo de la cultura y de la época. La muerte, como acontecimiento que pone término a la vida, ocupa una posición ambigua en nuestro pensamiento occidental, ya que por un lado le concedemos demasiado espacio, y al mismo tiempo la hemos reducido a un acontecimiento puntual. Esto hace que el ser humano contemporáneo tenga que revisar su posición secular con respecto a la muerte, donde “por razones que desbordan las exigencias económicas, el hombre es privado de su muerte [...] los funerales y los ritos del duelo van siendo escamoteados” (Thomas, 1983:9-10).

Según la mayoría de autores que han escrito sobre el tema, asistimos en la actualidad a una *muerte vedada e invertida* (Ariès, 2000:83), la cual no es fruto del azar, sino de una serie de cambios que se dan en Occidente: el progreso de la ciencia, la reorganización social –en especial la de la familia-, y la consolidación del capitalismo basado en la rentabilidad y el beneficio, los cuales han generado una serie de “transformaciones fundamentales –como la- desacralización, desocialización, nueva concepción de la enfermedad, de la muerte, de la salud, primacía de lo económico, tabú creciente con respecto a la muerte y al duelo” (Thomas, 1983:407 y ss.). Se da así un cambio radical, con una revolución de ideas abismal donde la muerte empieza a difuminarse y a desaparecer, volviéndose motivo de vergüenza y fuente de tabú.

Así, el hombre moderno occidental está, aseguran estos autores, “desvalido y desprotegido frente a la muerte” (Fernández, 2007:12), dándose un cambio de actitud, además de una prevalencia de conocimientos, prácticas y conductas apoyadas en los saberes biomédicos, lo cual provoca una evitación de las emociones ocasionadas por la muerte. Se desemboca así en una actitud privada, a escondidas, hacia la muerte, porque no se tiene derecho a conmoverse en público.

Sin embargo, tanto en los relatos de las madres como de los dos párrocos entrevistados, la muerte no es un tema tabú. Tan solo una de las madres entrevistadas, y quizá unido a

una serie de factores –el que no pude establecer una relación de confianza previa, y el que su marido había muerto recientemente-, me dijo que ni a ella ni a sus hijas les gustaba hablar sobre “el tema”. Es cierto que la evitación de la muerte se da en nuestra sociedad, cuando se trata de seres cercanos o con algún tipo de vínculos, pero a la hora de entrevistar a las madres ocurrió todo lo contrario a lo esperado; éstas, como veremos en el siguiente apartado dentro de las prácticas de reconstrucción de sentido, estaban deseosas de compartir sus sentimientos, sus recuerdos, sus ilusiones, en lo que he denominado prácticas de rememoración. Esto choca con la visión que hay en torno a la muerte, y sobre todo en relación a la muerte de hijos.

Los estudios y textos que he encontrado al respecto muestran cómo en nuestra sociedad, donde la muerte se ha retrasado y desplazado debido a los avances técnicos de la ciencia (Thomas, 1983; Fernández, 2007), cuando un hijo muere, ésta supone una *muerte terrible*, un suceso anómalo en el “sagrado” ciclo vital que concluye en la vejez. Al desplazarse la muerte –debido al cambio en el plano demográfico (Ariès y Duby, 2005), la pérdida de un hijo se hace menos aceptable¹⁹, más difícil de encajar. Las explicaciones científicas no son suficientes a la hora de afrontar la muerte de un ser querido, aunque se acepta la muerte de un anciano antes que la de un joven, pues se considera natural, mientras que la de un joven, un hijo, se vuelve inexplicable (Rodríguez Becerra, 2001a:189), “antinatural”, que dirán las madres entrevistadas, fruto de la elevación de la ciencia al rango de sagrada en nuestra sociedad. Esto acentúa aún más la noción de vicisitud asociadas a la rupturas de expectativas depositadas en sus hijos por parte de las madres.

Aquí tendríamos uno de los aspectos que fueron resultando esclarecedores a lo largo de la investigación: las madres católicas conforman lo que denominé representaciones y categorizaciones de la muerte –y la pérdida de un hijo- en torno a dos ideologías principales: por un lado, el catolicismo, y por otro lado el biologicismo, que consiste en explicar los sucesos vitales en relación a una lógica científica. Se da una mezcla de saberes donde la muerte del hijo se califica como contra-natura, no previsto por el orden normal, rompiéndose la ley natural por la cual el padre o madre antecede en la muerte al hijo.

¹⁹ Hoy día entendemos la muerte de un niño como irremplazable, al igual que la vida de un adulto. Esto es debido entre otros factores al cambio que se produjo en el siglo XVIII y XIX, con la conformación de la familia celular, la creación de la infancia y el paso de la figura del niño/hijo como rey de la casa, el auge del individualismo, etc. (Foucault, 1977; Ariès y Duby, 2005). Por el contrario hay sociedades donde las muertes de niños o infantes no son entendidas como un fenómeno social, sino infrasocial. Una de las explicaciones es que los infantes van con los ángeles, no siendo motivo de llanto sino de celebración (Hertz, 1990).

Aquí las representaciones y narrativas culturales aportadas por una ideología religiosa permiten ver las muertes de sus hijos como mandato divino. Para estas madres, Dios hace y deshace, no dejando nada al azar; de esta manera situaciones difíciles de comprender, vicisitudes como la pérdida de un hijo son afrontadas desde la convicción de que se trata de la voluntad de Dios.

En relación a las ciencias, desde la psiquiatría, Elisabeth Kübler-Ross²⁰ afirma que la muerte de un niño puede ser una experiencia emocional más intensa que la de un adulto (Kübler-Ross y Kessler, 2006), y que uno de los motivos de ese dolor adicional es la destrucción de las esperanzas y expectativas que tenían depositadas en la nueva generación. Si bien, como ya he aclarado durante todo el trabajo, este modo de concebir la vida está ligado a una visión biologizada del ciclo vital. Una de las madres, Silvia, en relación a este modo de concebir la vida y la muerte, señalaba irónicamente el pensamiento común por el cual aceptamos de mayor grado la muerte de personas mayores, aludiendo a que ya que tienen una edad y pueden irse. Las madres toman una postura distante cuando reflexionan en torno a esta manera de entender la vida y la muerte. Mercedes relata cómo desde el momento en que nacemos ya sabemos que vamos a morir, aunque todos quisiéramos que nunca llegase dicho momento, y menos la muerte de un hijo. Incluso el Papa Francisco, en una audiencia de 2015, señalaba como:

La muerte es una experiencia que toca a todas las familias, sin excepción. Forma parte de la vida; sin embargo, cuando toca los afectos familiares, la muerte nunca nos parece natural. Para los padres, vivir más tiempo que sus hijos es algo especialmente desgarrador, que contradice la naturaleza elemental de las relaciones que dan sentido a la familia misma. (Papa Francisco I, Audiencia General del Miércoles 17 de junio de 2015)

Por el contrario, y ya desde la construcción del sentido de vida y muerte por parte de una ideología religiosa, en este caso católica, encontramos una serie de discursos, de narrativas que ofrecen una manera de reintegrar la muerte del hijo de manera que concebida como voluntad de Dios, como antes decía. En cuanto a la voluntad de Dios, este aparece como elemento clave en la reconfiguración del sentido tras la pérdida de un hijo. Como se aprecia en todos los relatos de las madres entrevistadas, así como los documentos extraídos de otras fuentes o de las observaciones *online*, la voluntad elimina

²⁰ Fue quien diseñó el *modelo Kübler-Ross*, conocido como las cinco etapas del duelo –Negación, Ira, Negociación, Depresión y Aceptación.

el azar, además de proporcionar a un agente externo la causalidad de la muerte de sus hijos. Varias son las veces que he podido escuchar o leer un aspecto clave en relación a la reconstrucción del sentido tras la pérdida: “*en vez de preguntarte por qué, pregúntate para qué*”. Dios ha querido que ese hijo abandone el mundo físico, para encomendarle una nueva misión, que puede ser cuidar de los demás desde el cielo, ayudar a través de su muerte a fortalecer la fe de los que se quedan, o eliminar el sufrimiento que pudiera estar sufriendo debido a algún tipo de enfermedad.

[...] yo me agarré al señor de una manera tremenda, viendo que esto había sido una voluntad de Dios, porque además yo había vivido un proceso en el que H. había estado mal 5 años antes. Entonces eso fue muy duro, porque yo sabía que H. no estaba bien.

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)

También relacionado con la voluntad de Dios²¹, y dentro de un documento titulado “Recursos para ayudar a superar el duelo”, alojado en una web católica de la diócesis de Canarias, se pueden leer como frases para el consuelo: “*es la voluntad de Dios / Dios nos manda sólo lo que podemos soportar / Dios pone a prueba a quien más ama / Ofrece el sufrimiento al señor*”, o “*A través del dolor de mi familia se producirán uniones, reconciliaciones y reencuentros. [...] para intensificar la fe de mi familia y de cuantos la rodean.*” (Morera Villuendas, 2017:31)

Pero volviendo al tema tratado en este bloque, y continuando con la hibridación de saberes que se dan desde distintos marcos de significados, ya sea la religión católica, la biomedicina –y dentro de ésta las ciencias psi-, así como la gran diversidad que se da dentro de estos grandes marcos, las madres católicas entrevistadas interpretan de manera particular, e inventan recursos culturales distintos, aunque compartan ciertos elementos comunes.

En esa interpretación, construcción e invención de respuestas, los especialistas tienen un papel importante, al igual que en las prácticas asociadas al sentir de la muerte. En la

²¹ Este aspecto de la voluntad de Dios se relaciona con un aspecto que abordé bajo la categoría analítica de *prácticas de invocación mediadora*, que a su vez están estrechamente vinculadas a otras dos más, *relación con Dios* y *diálogo con Dios*, que junto a la primera abordaré en el siguiente bloque.

actualidad, los ritos y celebración del duelo han ido debilitándose, pasando a manos expertas y de profesionales (Fernández, 2007; Thomas, 1983). En general, la iniciativa ha pasado de la familia al médico –o a los saberes de la biomedicina- siendo estos los “dueños de la muerte” (Ariès, 2000:86), y en especial en los procesos asociados al denominado duelo. Por ejemplo, se han ido reduciendo al mínimo las actividades que se realizan a los cuerpos sin vida, evitando así que la sociedad advierta la muerte, y en el caso concreto del duelo –entendido de manera general como proceso de asimilación de muerte de un ser querido- pasa a ser solitario y retraído, “como una suerte de masturbación” (Gorer, 1955). Sin embargo, en las madres católicas entrevistadas no ocurre esta individualización de las emociones, así como tampoco la eliminación de rituales denominados como luto.

Si bien en general los especialistas pertenecientes a la biomedicina acaparan el monopolio de los saberes sobre la muerte, no es así en las madres católicas²². O bien lo comparten con los especialistas religiosos, o incluso se les niega la autoridad en relación a los sentidos de la muerte. De las madres entrevistadas, dos de ellas fueron a psiquiatras o psicólogas tras la pérdida de sus hijos, aunque una de ellas separa explícitamente el tratamiento para la mente del tratamiento del alma, para quien confía en su párroco. Los sacerdotes se convierten en personas de confianza, con quienes compartir los miedos, las dudas, y de quienes reciben consejos y ayuda espiritual. Silvia, hablando sobre su sacerdote reconoce que él ha formado parte de su vida, recurriendo a él cuando está triste o enfadada, socorriéndola siempre que lo ha necesitado.

Para otras madres sin embargo las ciencias psi, con las figuras del psicólogo o el psiquiatra, no les reconfortan ni les aportan herramientas para la reconstrucción del sentido tras la pérdida. Incluso reniegan de los modelos del duelo por etapas realizados desde estos saberes de las ciencias psi; una de las madres, Mercedes, afirma que “*es una pamplina, hablando mal y pronto. Eso lo lleva cada uno como dios le ha dado a entender, y como quiera llevarlo*”. Y es que aunque el sacerdote que confiesa a Mercedes es psiquiatra, ella afirma que tan solo tratan temas espirituales, no hablándole nunca desde una perspectiva médica; contrasta con el caso de Silvia, cuyo psiquiatra era católica, pero con la que nunca abordó cuestiones religiosas o espirituales, aunque lo consideraba su

²² Esta no es una particularidad exclusiva del catolicismo, ya que las familias, amigos y demás mediadores juegan un papel importante a la hora de afrontar la pérdida de un ser querido.

confesor porque sabía escucharla, además de comentarle aspectos que la hacían recapacitar.

Hay constantemente una separación de saberes, que en ocasiones se entrecruzan, sirviendo de manera conjunta para la construcción de narrativas e imaginarios de la madres, o en otros casos separándose y marcando una distancia. En cuanto al híbrido de ambos saberes, hay un ejemplo claro en la página Catholic.net, en una entrada titulada “*El duelo (Enfoque de un psiquiatra católico)*”. Resulta relevante como las ciencias psi influyen en la forma en que nos percibimos; se da así un fenómeno de socialización de dicha perspectiva, donde en el caso concreto del duelo es entendido bajo este paradigma. Se nota así en las lecturas incluso de antropólogos que han abordado la cuestión del duelo, como di Nola, L. V. Thomas u otros, en los que las categorías de análisis están configuradas desde una perspectiva psicologicista. En el caso del documento analizado, se entrelazan ambos saberes. El sacerdote psiquiatra dirá: “*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 presencia que emana de la fuerza resucitada de Jesús*”.

Como indiqué al inicio de este apartado, Despret (2015b) señala el papel de las ciencias psi a la hora de configurar los modos en que se experimenta la pérdida de un ser querido. El problema viene cuando, como señala esta autora, la gente no vive el duelo como las ciencias psi creen, como he podido comprobar a lo largo de la investigación. Además, los modos de afrontar la pérdida de un ser querido están estrechamente ligados a los modos en que concebimos la vida, la muerte, y la “vida después de la muerte”.

Estos relatos contradicen a algunos de los autores citados, que afirman que asistimos a una *crisis contemporánea de la muerte* (Morin, 2000:295 y ss.; Thomas, 1983:183 y ss.), rodeados de un clima de angustia, de neurosis, de nihilismo, etc. en lo que es una crisis de la individualidad ante la muerte y de la propia individualidad (Ariès, 2000:223), siendo la muerte vergonzosa y silenciada por ello. En general, en nuestra sociedad heredera de la modernidad ilustrada, se da una situación de impotencia de la razón frente a la muerte, con una muerte ignorada, rechazada y reconocida como “sin sentido”. La muerte se ha desacralizado, a través del proceso de racionalización y de laicización, donde hoy día

Occidente tiene un sistema de defensa contra la muerte que le proviene de la fe cristiana y de la mitología popular²³, que ha ido pasando de una inmortalidad hacia una amortalidad, con un miedo a morir “que nunca ha sido tan angustiante como ahora” (Thomas, 1983:602). En el caso concreto de Andalucía, Fernando Ruiz (1996) destaca cómo esa negación de la muerte se mantiene ante la ininteligibilidad de dicho fenómeno, donde la Iglesia ha dejado de tener el monopolio como productora de sentido.

Sin embargo, a través de los relatos de las madres, encontramos que, aun teniendo en cuenta la pertenencia a un contexto global que en cierta medida influye en la conformación de los discursos y prácticas, la religión católica les proporciona una teodicea cristiana donde se da una *utopía asegurada* (Fernández, 2007:159). Esta no es otra que la fe en la resurrección, elemento clave en las prácticas de reconstrucción de sentido tras la pérdida de un ser querido, y en este caso de un hijo.

Ya que uno de los objetivos del trabajo es analizar el modo en que las madres utilizan, interpretan y reinterpretan los marcos de significados –ya sean desde la ciencia, la religión, o cualquier otra institución-, considero necesario atender a como la muerte cómo un hecho social, acto de realidad sociocultural, que “despierta complejos de representaciones –sistemas de creencias o valores, símbolos- y provoca comportamientos de las masas o los individuos, codificados más o menos rigurosamente según los casos, los lugares, los momentos” (Thomas, 1983:52). Estas representaciones que afectan a la manera de afrontar la muerte donde “cada etnia, cada pueblo, cada “iglesia”, posee su sistema de la muerte, inseparable de su cosmología, de su teogonía, de su psicología” (o.c.:473), son puestas en juego a través de los recursos culturales retóricos.

Como señalaba, cada grupo percibe la muerte a través de sus esquemas de pensamiento y de sus valores propios –mitos justificativos o explicativos- que varían según los patterns y según la época. El ser humano desea vivir en un mundo con sentido –sea este cual sea-, para la cual construye e interpreta la realidad, procurando que sea un cosmos, que ordene la vida del individuo y de la sociedad (Fernández, 2007:66); universos simbólicos que actúan como marcos de referencia general, con una función nómica y ordenadora.

²³ En Andalucía –entendida como región que abarca una gran variedad de esquemas culturales- predomina una idea de la muerte que deriva de la doctrina cristiana, impuesta a través del miedo, enlazado con esa angustia existencial universal. Además, sumada a esta idea, aparece en el imaginario otra, la mala muerte (Quesada, 1996).

En el caso de las madres católicas, he tratado de analizar cómo se generan las *teodiceas* –reelaborando el concepto de Kant-, entendiéndolas como “la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como adecuado a ningún fin” (Kant, 1992:7); tratar de comprobar como dotan de sentido a lo que nuestra razón no es capaz de comprender. Aunque no hay que olvidar, como antes señalaba, que estamos en un contexto heredero de la modernidad, con el *racionalismo* y *cientificismo*²⁴ permeando los recursos culturales retóricos, la religión sigue teniendo un gran peso como *sistemas de sentido totalizadores*, que conllevan una explicación que aspira a ser *omniabarcadora* (Cantón, 2001:14). Esto no quiere decir que ocupen un lugar central en nuestra sociedad, sino que para quienes forman parte de dichos sistemas de creencias y de sus prácticas, la posición axial de la religión en sus vidas es evidente.

La fe, constantemente señalada por las madres católicas entrevistadas, es crucial en el proceso de reconstrucción de sentido tras la pérdida. A través de ella consiguen la serenidad, obtienen la seguridad de que la vida del hijo fallecido no ha sido en vano, y que está en otro lugar, donde se encuentra bien, e incluso mejor.

“En esa aceptación, con fe, porque yo creo que mi padre se ha pasado toda la vida inculcándome la fe... porque la fe mueve montañas. [...] esa serenidad para aceptar lo que sea, en cada momento de la vida, es lo que te ayuda a seguir con esa fuerza, y por supuesto, para mí es importantísimo mi fe y mi creencia en Dios, eso desde luego. Y por supuesto, la resurrección en la vida eterna, sin lo cual para mí no tendría sentido nada en esta vida.” (Silvia)

Como recuerdan las madres, todas aquellas a las que he entrevistado o los relatos que he podido analizar, la pérdida no se supera, sino que se acepta. La fe en la resurrección de los muertos, la total seguridad del hecho de la existencia de la vida eterna, permite a las madres aceptar la pérdida y el dolor que conlleva ésta. Algunas madres hablan de trabajar la fe, fomentándola y cultivándola, aunque siempre es vista como un regalo de Dios, que nunca desaparece del todo pero que en ocasiones hay que pedir por ella, para que se fortalezca. Tres de las entrevistadas, Mercedes, Silvia y Patricia, destacaban el hecho de

²⁴ Manuela Cantón, al respecto del *cientificismo*, y apoyándose en la idea de Ulin, señala como está compuesto por “*afirmaciones de verdad autovalidadas de la ciencia, que apela a sus propios métodos y procedimientos de argumentación para apoyar esas afirmaciones de verdad, sin justificar epistemológicamente su validez*” (Ulin, 1990:15, en Cantón, 2001:172).

la fe como el principal elemento para la aceptación de la pérdida de sus hijos. Dicha fe se va fortaleciendo a través de las prácticas cotidianas católicas, que veremos en el siguiente bloque, y que sirven a su vez como prácticas de reconstrucción del sentido.

Al respecto de la fe, Baudelaire señalaba que “*aunque Dios no existiera, la religión seguiría siendo santa y divina*” (Baudelaire, 2005); y es que como afirmaba Habermas, hay una función en la religión que hasta hoy día no se ha podido remplazar; la de ofrecer consuelo y esperanza frente a la experiencia del mal y de la muerte (Habermas, 2001:138). En las prácticas rectoras de sentido, las retóricas culturales puestas en marcha por las madres católicas estarán compuestas tanto de aspectos más globales –de *desinstitucionalización* de las religiones (Cantón, 2001)-, como de elementos particulares debidos a su ideología religiosa. Contrasta además la visión que estas madres tienen de aquellas personas sin fe para afrontar la muerte de un hijo, sobre las cuales dicen no poder entender cómo logran aceptar la pérdida sin ella.

[...] 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 se vivir sin la fe. [...] la fe te puede hacer llegar a tu meta, pero sin fe, no hay nada que hacer. (Silvia)

También en los foros de madres huérfanas, este tema se pone de relieve en muchas ocasiones, siendo comunes las conversaciones entre aquellas que tienen la seguridad de que sus hijos están en un lugar distinto –a través de ideologías religiosas o espirituales-, y las que desde la fe en la razón cartesiana son incapaces de dotar de sentido a la pérdida.

“¿Cómo me gustaría a veces ser creyente!, en algo, lo que sea, creo que es más sencillo, los agnósticos como yo quizá lo tengamos un poco más difícil, pues esa es la esencia, dudamos de todo, pero por eso mismo volvemos a los mismos temas con nuevas preguntas, las reformulamos, y yo nunca encuentro nada más allá de la certeza cartesiana, pienso, luego existo...y de nuevo ¿I. piensa? ¿I. existe? si piensa, ¿en qué piensa? si existe ¿en qué forma?” (A. C.)

Las madres sugieren que la creencia en el más allá, en la resurrección, les ofrece una esperanza, y un medio para las prácticas de reconstrucción de sentido ante una vicisitud como la muerte de un hijo. La esperanza puesta en que han resucitado, que están en el cielo, y que volverán a verse una vez les llegue su hora, son recursos culturales retóricos

utilizados por todas las madres católicas huérfanas. Testimonios como el de Mercedes, donde expresaba que ella siempre había pedido por que su hija fuese al cielo, y que es allí a donde se fue tras su muerte, lugar donde se encontrarán cuando ella misma se muera, es el ejemplo de la actitud de las madres católicas tras la pérdida. No quiere decir que no haya espacio para la tristeza, el dolor, o incluso las dudas, pero antes o después reintegran la pérdida, la dotan de sentido, por medio de la fe y la esperanza. Patricia también lo ve así, explicando que para quienes creen en el cielo, lugar donde la vida también existe, la seguridad de saber que allí se reencontrarán les transmite paz. Lo mismo relataba el sacerdote psiquiatra; *“Alivia el dolor saber que vamos a encontrarlo en el corazón de Nuestro Padre Celestial, donde todos vamos a estar un día que no va a conocer el ocaso”*.

Estas retóricas culturales católicas sobre la resurrección y la esperanza en la vida eterna descansan constantemente en comparaciones con la vida y muerte de Jesús, y en el caso concreto de las madres, en la de la Virgen María, que vio morir a su propio hijo. Los discursos de madres católicas se apoyan constantemente en el dolor que la Virgen soportó, que no fue en vano. Poder compartir ese dolor de madre, con la Virgen María, y a su vez, el dolor de Jesús, sirve como retórica para afrontar la vicisitud:

“la entrega de su padre, de la muerte de su propio hijo por todos nosotros, es para mí el acto de generosidad más grande que puede existir. [...] Entonces, la imagen de la virgen María para mí es valiosísima, porque su dolor de ver a su hijo en esos momentos tan terribles como era la muerte suya, lo que padeció y lo que sufrió, y como ella creció en toda esa tristeza que vio humana, pero creció en su corazón, y por eso es para mí un ejemplo de todo.” (Lucía)

La figura de la Virgen toma además aquí un papel en cuanto mujer y madre, que unido al modo en que es concebida la maternidad en nuestra sociedad, sirve de refuerzo para la reconstrucción del sentido tras la pérdida del hijo. Al hilo de la audiencia del Papa Francisco, un padre comenta al resto de madres que han perdido un hijo: *“A todas las madres que pierden a sus hijos, digo lo mismo: Sois doblemente bienaventuradas --- bienaventuradas una vez porque, por la maternidad vivida en un amor santo a los hijos de vuestras entrañas, os asemejáis a María Santísima; lo sois, segunda vez, por las lágrimas que vertéis porque también Ella lloró a los pies de la Cruz Redentora!”* La misma idea se recoge en el video de un sacerdote, Padre Pedro Núñez, hablando sobre cómo enfrentar la muerte de un hijo; exalta la figura de María como una madre que amaba a su hijo, que se rindió a la voluntad del señor exclamando *“he aquí la esclava del Señor,*

haz conmigo lo que tú quieras". Clara, otra madre, comentaba tras haber perdido a una hija que se aferró muchísimo a Dios y sobre todo a la Virgen, ya que ella vio morir a su hijo de la manera más monstruosa que podía haber, así que ¿cómo no va a comprender el dolor de una madre?

La cuestión de género, en relación a la maternidad, cobra por tanto un significado en cuanto a la hora de afrontar la pérdida. En una de las entrevistas, una madre me llegó a referir, en relación al dolor que sintió tras la muerte de su hija, que *"no te lo puedes imaginar porque no eres madre y no tienes un hijo"*. De ahí el hecho de que la mayoría de grupos online son de madres huérfanas –o como se denominan, "en duelo"-, o mixtos, pero no de padres huérfanos. En uno de esos grupos, una madre comenta que *"solo nosotras sabemos lo k (sic) duele el alma cuanto pasamos extrañando su ausencia cuanta falta nos hace nuestros hijos"*, además de encontrar imágenes colgadas en el muro del grupo con el siguiente mensaje:

...la maternidad de brazos vacíos es no perder el derecho y el privilegio de ser también la mamá de los que ya no están, su mamá por siempre. Ser la orgullosa madre también de los que murieron, colgar sus fotos sin miedo, hablar de ellos, tratar de crear recuerdos nuevos, tener el gran reto de incluirlos en la foto familiar, de ser su madre aun que no estén...

Fuente: Grupo de FB privado "Una madre rota desde tu partida soy yo"

Y aunque podría seguir dentro de este apartado tratando otras cuestiones, considero más oportuno continuar a partir de este último mensaje, donde se habla de "madres de brazos vacíos", y del derecho a recordar y también a seguir creando nuevos recuerdos, dando así paso a los dos últimos bloques de este gran apartado. En cuanto a las prácticas de recordación, por su valor como prácticas de reconstrucción de sentido –segundo bloque; en referencia a crear nuevos recuerdos, por los vínculos que establecen las madres con sus hijos tras la muerte, mucho más allá del espacio intrapsíquico, y cobrando un rol activo el hijo fallecido.

Quizá algunos aspectos vistos sobre la construcción de narrativas e imaginarios merecieran una mayor profundización, pero considero más interesante ver como a partir de estas las madres hacen uso de las retóricas culturales católicas para así aceptar la pérdida y reconstruir el sentido tras la vicisitud.

b. Fe y esperanza. Prácticas de reconstrucción de sentido en madres huérfanas católicas

“la manera de aceptarlo es dándole las gracias, porque al final Dios te está utilizando para que le ayudes a cargar con su cruz un poco, y ese dolor si lo pones en la cruz del señor se te quita, porque lo lleva él. Si no, no podríamos llevarla, somos seres humanos” (Mercedes)

Las prácticas de reconstrucción de sentido hacen referencia a todas aquellas acciones que las madres, tras la muerte del hijo, realizan para poder volver a construir una cotidianidad donde se reintegre la pérdida, dotándola de sentido. Antes de analizar dichas prácticas describiré las actitudes que las madres católicas adoptan antes la muerte de sus hijos, y como desde un primer momento se ven orientadas por sus creencias religiosas, aunque a veces sea desde la rebeldía o el enfado contra su propia fe.

Aceptar la pérdida, dotando de sentido al dolor

Se podría hacer un listado de actitudes detectadas tras la pérdida de un hijo; algunas podrían darse tras la pérdida de cualquier familiar o persona cercana, pero hay otras que aparecen con mayor frecuencia en casos de fallecimiento de hijos, como por ejemplo el sentimiento de culpabilidad. Algunas madres sienten que han fallado en su labor como madres, sobre todo al principio de la pérdida. En otros casos se culpabiliza a Dios, ya que como vimos en el bloque anterior se le otorga la omnipotencia²⁵. El propio Papa Francisco alude a este hecho de culpar a Dios, que hay que entender como un auténtico acto de fe. Aun en estos casos donde la madre se rebela contra Dios –no es el caso de las madres entrevistadas, que remarcaban constantemente su inquebrantable fe-, visto en algunos

²⁵ Como vimos en el bloque anterior, desde sus creencias religiosas conciben que Dios hace y deshace, no dejando nada al azar; de esta manera situaciones difíciles de comprender, vicisitudes como la pérdida de un hijo son afrontadas desde la convicción en que se trata de una voluntad divina; poder divino capaz de todo, incluso de paliar esa sufrimiento.

testimonios en grupos de madres en duelo, lo que están haciendo es otorgarle la capacidad de agencia, que analizaré en los casos de prácticas de invocación mediadora. Un ejemplo es el testimonio de una madre, en la página de la Asociación Alma y Vida:

Recuerdo poco antes de morir M., que después de haberme peleado con Dios y haber llegado a la conclusión de que todo era fruto del azar, cayó en mis manos un libro de Antony de Melo que se titulaba “Caminar sobre las aguas” en donde leí una oración que decía: “Señor, dame la gracia de cambiar lo que pueda cambiar, de aceptar lo que no pueda cambiar, y sabiduría para encontrar la diferencia”. Aquellas frases me hicieron recobrar la esperanza y con ella algo de la paz que estaba buscando; porque me di cuenta que yo no tenía poder para evitar la muerte de mi hija, que estaba limitada, y que me tenía que centrar en aceptar lo que “no podía cambiar”. Con esa actitud estaba diciendo sí a lo que me venía y eso aunque parezca raro me aportaba serenidad. (Marta)

En cuanto a las madres entrevistadas, aunque reconocen tener momentos de debilidad debida a su condición humana, aseguran no tener ni sentimientos de culpabilidad ni haber culpabilizado a Dios, sino todo lo contrario, a través de la fe y de una serie de prácticas católicas cotidianas, han aceptado la pérdida y la han dotado de sentido. Esto se debe a que la actitud que más he podido constatar en todas las madres es la de aceptación del dolor, dotando de sentido a ambos –al dolor y a la pérdida de sus hijos.

El dolor es una cuestión principal en todas las entrevistas y testimonios de madres huérfanas. Como indicaba, la propia palabra duelo provenía de dolor de corazón. En Catholic.net hay una entrada que trata directamente dicho tema, titulado *El sentido cristiano del dolor*. En ella se aclara que “*la teología cristiana nos enseña que Dios no desea el sufrimiento del hombre y que sólo lo permite porque es necesario para su crecimiento ético y espiritual*”. Una de las madres, Mercedes, en todas las entrevistas que tuvimos hizo referencia a esa aceptación, además de la necesidad de este, sin regodearse en él. Las maneras para aceptarlo son relativizarlo, compartiéndolo –aspecto que veremos más tarde, y que contradice las tesis sobre la individualización de las prácticas asociadas a los sentidos de la muerte. Para ella, la muerte de su hija se convirtió en una manera de que todas aquellas personas que la conocían se acercaran más a Dios;

“yo no quería que hubiera una pérdida, y que se perdiera el dolor que yo estaba sintiendo, y que estábamos sintiendo todos... que no fuera un dolor vano, vacío; sino como el dolor de la

cruz del señor, que fue para redimirnos en nuestros pecados. Pues yo no quería que el dolor que estábamos sintiendo por mi hija fuera vacío.” (Mercedes)

Es una manera de aceptar el dolor, de ofrecerlo como sacrificio al igual que el dolor de Jesús ante la cruz, haciendo alusión a recursos culturales procedentes de una ideología religiosa, el catolicismo, que les ofrece como metáfora la vida de Jesús, su sufrimiento en la cruz, el dolor de Dios sacrificando a su hijo, o el de la madre, la Virgen María, aceptando la voluntad de Dios y su propio dolor.

Cuando los casos de pérdidas son más recientes, dotar de sentido a la pérdida cuesta más, pero eso no evita que se trate de aceptar el dolor desde un primer momento. Una madre, A. E., en un foro sobre padres y madres en duelo comenta lo siguiente: *“Es realmente difícil sobrellevar este dolor, acabo de perder a mi hijo de 18 años, un gran chico. Y me quedo con la súplica « Dios mío, iluminas mis tinieblas»”*. El dolor se lo ofrecen a Dios, con quien mantienen una relación, un diálogo permanente, y en quien como veremos se apoyan constantemente a través de las prácticas cotidianas católicas.

En relación a la pérdida, esa aceptación es el camino a seguir, señalan las madres, y no la superación, en la que todas coinciden en señalar que no es posible. La aceptación, como hemos visto, puede venir a través de la esperanza de que esos seres queridos estén en un lugar mejor, denominado cielo por la tradición cristiana;

“esa satisfacción de saber que un hijo tuyo, aunque se haya ido de tu lado físicamente, pero permanece siempre a tu lado, en tu corazón, y encima sabes donde ha ido... pues para mí eso es lo más importante. Es la fe la que te ayuda a sobrellevar todo [...] la aceptación de no volverla a ver si es dura... pero es que después, por otro lado, como se plenamente que cuando me muera la voy a ver, me voy a encontrar con ella, pues me reconforta” (Lucía).

La aceptación de la ausencia física es la que más dolor causa, pero un dolor físico, distinto del que afecta al alma, y para el cual la oración, la eucaristía o la confesión son las prácticas que ayudan a remediarlo y apaciguarlo. Para aceptar el dolor hay que dotarlo de sentido; las madres católicas resaltan que a través de este dolor pudieron crecer, ser más creyentes, y comprender muchas cosas. Así, su fe aumenta ante la vicisitud, o quizá es al contrario, a través de las retóricas culturales católicas puestas en juego ante este tipo de vicisitudes, de imprevistos, se incrementa la fe como mecanismo de respuesta, eliminando así el azar y otorgándole al suceso una finalidad, como hemos comprobado a través de

los relatos de algunas madres. Estaríamos ante remedios humanos (Carrithers, 2009) que apelan a respuestas divinas que permiten no cuestionar sus sistemas de creencias.

Cada vicisitud requiere un sostenido e incluso tenso ordenamiento de recursos, sobre todo morales y emocionales, para poder lograr así entender e interpretar el hecho (o.c.:4), en este caso la muerte de un hijo. Dicha pérdida requiere de un proceso que desde las ciencias psi se ha denominado duelo, pero que como las propias madres católicas señalan, ellas no lo entienden como un ciclo lineal que acaba en la superación. Por el contrario, el camino para reintegrar la vicisitud es la de aceptar el dolor, crecer en el dolor, expresándolo y compartiéndolo: *“el dolor te hace más fuerte, y la fe crece”*, palabras de una madre que resumen esta visión. La fe se convierte en medio y fin, pues aporta las fuerzas necesarias, y además es objeto de un crecimiento. La teodicea cristiana logra así, ante el reto de la fe, una *suspensión teológica de lo ético* (Kierkegaard, 1995:47, citado en Fernández, 2007:153) que es, según este autor, renunciar a la razón y confiar más en Dios que en nuestros propios criterios. En contra de esto tenemos el testimonio de teólogo pastoral que 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 éste no es eliminable, viviéndolo sanamente”*.

El dolor conlleva por tanto recompensas, comparándolo incluso con el dolor del parto, que se olvida una vez tienen en brazo a sus hijos. *“Pues esa recompensa es tan grande, que igual que el dolor del alma, el dolor del espíritu, cuando tú estás con una pena tremenda que te invade, te reconforta el saber que ese sufrimiento aporta algo”* (Silvia), comparándolo con el ejemplo de la Virgen María y su entrega incondicional. Patricia también lo asumió como un dolor que fortaleció a todos los que conocían a su hijo, siendo por ello motivo de alegría.

Los sacerdotes entrevistados, así como los relatos de aquellos encontrados en foros también hacen hincapié en la idea de aceptar el dolor, así como transmitirle a Dios el enfado que haya podido causar la pérdida. Se trata así de expresar el dolor, que es una de las prácticas de reconstrucción utilizadas por las madres. El dolor se puede expresar y compartir de distintas maneras, pero desde luego los relatos contradicen la visión expuesta por los autores donde se afirma que el dolor se reprime o se invisibiliza.

Por el contrario, tanto los especialistas religiosos como las propias madres recogen la necesidad de expresar el dolor. Para reforzar esta idea los especialistas se apoyan en recursos bíblicos: el propio Papa Francisco recuerda que “*no se debe negar el derecho al llanto —tenemos que llorar en el luto—, también Jesús «se echó a llorar» y se «conmovió en su espíritu» por el grave luto de una familia que amaba (Jn 11, 33-37) [...] «ya no habrá muerte, ni duelo, ni llanto, ni dolor» (Ap 21, 4)*”, o “*Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados*” (Mateo 5:4)”, como recuerda la página catolicosregresen.org, que tiene como objetivo combatir la crisis de fe en el mundo, fruto de una guerra cultural, para lo cual “*quiere asociarse con católicos como tú para evangelizar a nuestros hermano y hermanas alejados de la iglesia*”.

Contrasta por otro lado el mensaje que se recoge en Catholic.net, quienes recomiendan en *Siete consejos ante la muerte de un ser querido* que “*En vez de recibir la muerte con lágrimas, deberíamos recibirla con una sonrisa porque nos conduce al encuentro, cara a cara, con nuestro Creador*”. No es que no se permita el llanto, sino que se conciba la muerte desde la esperanza en la resurrección. Sin embargo, los autores expuestos en el primer bloque hablaban de una moderación del duelo, con la consiguiente prohibición de llorar, prohibiendo así la tendencia natural a expresar el trauma personal debido a la separación. Esta prohibición ya se daba en el antiguo testamento y en el judaísmo²⁶, aunque como siempre, los libros sagrados tienen sus ambigüedades, como señala el Papa Francisco en la cita anterior.

Para ir concluyendo con este apartado centrado en el dolor, un artículo recogido en la fundación Mario Losantos del Campo, escrito por la psicóloga Sara Losantos, titulado *Duelo y fe*, la autora afirma que en su experiencia como psicóloga ha podido comprobar como la fe es un elemento fundamental que les permite disminuir el dolor a las personas creyentes, sobre todo teniendo en cuenta la promesa de la religión católica, la de reencontrarse con los seres queridos fallecidos.

²⁶ Esto no impide que hoy día, desde una crítica interna, propios teólogos cristianos escriban al respecto ideas contrarias a esta prohibición de llorar. Un ejemplo es el artículo “*Los creyentes también lloran*” (2004), del Dr. Pablo Martínez Vila, médico psiquiatra y presidente de la Alianza Evangélica Española.

Prácticas de reconstrucción de sentido

Al comenzar este apartado vimos cómo para afrontar una vicisitud se necesita de un *proceso de reestructuración cognitiva* (M. Biesele, 2009); para ello manejamos la retórica y la cultura, buscando así hacer inteligible y operable aquello que en principio parece incomprensible (M. Carrithers, 2009). En el caso de las madres católicas, las retóricas culturales utilizadas son construidas en su mayor parte de la cosmovisión católica, y por ese hecho muchas de las prácticas de reconstrucción de sentido están ligadas a lo que he denominado *prácticas católicas cotidianas*, como la oración, la eucaristía, la confesión, etc.

De estas acciones, la oración es uno de los pilares en el proceso de aceptación de la mayoría de las madres católicas quienes reconocen que esta es la práctica que más les ha ayudado tras la muerte de sus hijos. La visita diaria al sagrario, donde establecen un auténtico diálogo con Dios, se convierte en una manera de compartir el dolor, dotándolo poco a poco de sentido. En la oración, como me comentaba el Padre Gil, no solo uno habla, sino que también consiste en quedarse en silencio, siendo capaz de escuchar a Dios. Este vínculo con Dios, donde no solo se le habla, sino que también se le escucha, permite una comunicación con otro mundo y sostiene la creencia en el más allá, siendo este un elemento fundamental, la fe en la resurrección.

Clara, una madre con la que me puse en contacto a través de la página Catholic.net, me comentaba que ella le hablaba a la Virgen María como si estuviera delante suya, con palabras sencillas que le salían de su corazón, siendo para ella así la oración: *“hablarle a Dios o la Virgen con nuestras palabras”*. Mercedes relata cómo el dolor solo se le quitaba rezando, en ese dialogo con Dios, donde estaba allí horas, delante del sagrario llorando, pero encontrando esa paz y alegría interior que solo Dios le proporcionaba; *“me ponía a rezar, a rezar y a rezar, a decirle al señor que aquí estoy yo, que estoy hecha polvo, que no sé qué hacer, y que si era su voluntad pues que me ayudara. Y verdaderamente a mí me ha ayudado mucho eso, muchísimo”*. Y ante mi pregunta sobre qué hacía en sus visitas al sagrario, me contestaba que rezar nada más, hablar con Dios y contarle lo mal que estaba, la tristeza y pena que tenía, *“que no puedo más, que no sé qué hacer... mira lo que me pasa, y estoy preocupada, y veo a mi familia mal, y yo quiero ayudarlos. Así, como a un padre, le hablo yo. Lo trato con más confianza todavía que a mis padres, porque hay cosas que le cuentas al señor que no se las cuentas a tu padre”*.

En los grupos *online* son muchos los consejos que entre madres se comparten, y entre estos la oración es una constante, así como la promesa de orar por los hijos de quienes se han ido, como el caso de E., que le contesta a Y. “*te invito a confiar en el Señor, si puedes ponte de rodillas e invita a nuestro Dios a entrar en tu vida y él te dará la fortaleza, y te mostrara el camino a seguir. Esta noche orare por ti*”.

Este tipo de prácticas sugerían la categorización de este tipo de prácticas bajo el análisis de la *relación con Dios*. Cada madre la define de una manera distinta, algunas más desde una visión paternalista, otras casi de amistad, pero en todos casos destacan la importancia en el proceso de aceptación de la pérdida y dotación de sentido de ésta. Patricia comenta que lleva años tratando al Señor, el cual la trata a ella como a una hija, ya que cuando habla con Él, al igual que le sucede a Mercedes, ve a Dios padre, quien las sostiene en sus brazos en los momentos difíciles.

La oración, que permite esta estrecha relación y dialogo con Dios, no se limita tan solo al periodo tras la pérdida, ya que como indico con la categoría de análisis, son prácticas católicas cotidianas, pero que ante la vicisitud que supone la pérdida de un hijo se convierte en una práctica a través de la cual se logra la reestructuración cognitiva. Además, esta relación con Dios será clave por servir como modelo de comunicación con el plano espiritual, con ese otro mundo no palpable con los sentidos. Y digo que será clave porque si para las madres católicas, a través del dialogo diario con Dios se comunican con otra dimensión, al morir sus hijos ya dispondrán de este canal como modelo de comunicación con ellos, existiendo una relación con los hijos fallecidos –que describiré en el siguiente bloque bajo el título de *Caricias desde el cielo*.

En esos diálogos con Dios, las madres se centran en sus problemas, tratan de dotar de sentido a la pérdida, ruegan para que su fe se fortalezca y sean capaz de aceptar el dolor provocado por la ausencia física. Los sacerdotes entrevistados destacan y señalan la importancia de esta relación entre las madres y Dios tras la pérdida de seres queridos, en la que incluso pueden expresarle las contradicciones que hayan surgido tras la muerte de sus hijos. Insisto en la importancia de este tipo de relaciones con seres que cobran una capacidad de agencia la cual les permite comunicarse con otras dimensiones del ser humano y les otorga la fuerza necesaria en los momentos difíciles.

Otra manera de relacionarse con Dios a través de las prácticas católicas cotidianas es la eucaristía, que tras la muerte de un hijo se convierte en una práctica de reconstrucción de sentido, ya que en ella se conmemora el sacrificio y resurrección, cobrando una nueva dimensión para las madres. En el bloque primero expuse cómo la comparación con la vida, muerte y resurrección de Jesús les servía como referente, fuente de imaginarios para la reintegración de la vida de sus hijos en una nueva dimensión. Así, la función principal que se ha de resolver tras la pérdida de un ser querido, la de reintegrar al fallecido en el mundo de los antepasados (di Nola, 2007; Despret, 2015b), se logra a través de la creencia en la resurrección de los muertos y su paso a un lugar mejor.

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. En algunas partes del discurso, las madres diferencian entre un trabajo interno, con uno mismo, contrastando con aquellos momentos en los que es Dios quien tiene la capacidad de actuar. El espacio donde las madres experimentan la pérdida y las conversaciones que mantienen con Dios o sus hijos no se reducen al espacio interior, como desde las ciencias psi se ha intentado reducir desde el “trabajo del duelo”. Patricia por ejemplo comentaba como es un trabajo voluntario, donde es la mentalidad de cada una la que dirá cuando aceptarlo, teniendo sus propios esquemas, aunque acto seguido hace referencia a la acción de Dios, quien ayuda en la aceptación del dolor y en la dotación de sentido de la pérdida. Silvia en su relato solo menciona el espacio interior, en su corazón, como lugar donde se realizan las conversaciones con Dios y con su hija fallecida; la meditación es consigo misma más que un diálogo con Dios, el cual es también necesario y fundamental. Aun así, todas las madres resaltan la necesidad de recogimiento y soledad, de intimidad con ellas mismas y con Dios, para apaciguar el dolor y ofrecerlo como medio para crecer ante la adversidad. Sobre el espacio interior y exterior volveré para hablar sobre la relación con los hijos fallecidos, y donde conciben las madres que se dan dichos vínculos.

Ya fuera de las prácticas católicas cotidianas, algunas madres señalan cambios en sus vidas que les permitieron dotar de sentido a la pérdida. Madres que deciden volcarse en ayudar a los demás, ya sea a través de asociaciones de voluntarios, o incluso creando ellas mismas plataformas, grupos o asociaciones enfocadas a tratar los sentidos de la muerte, y en especial las situaciones que se dan en padres tras la pérdida de algún hijo. Esto se observa en los relatos de Patricia o Lucía, quienes crearon una asociación., cada una por

separado, con el nombre de sus hijos fallecidos, y también en los relatos en foros de internet que describen la fundación de grupos de autoayuda para padres y madres en duelo tras la pérdida de algún hijo, tras comprobar la necesidad que hay de expresar y compartir ese dolor. Surgen así nuevos mecanismos para canalizar y compartir las inquietudes que devienen tras una vicisitud como es la muerte. Mercedes, por su parte, se apuntó a una ONG, dedicándose a los demás, ocupando así su tiempo y relativizando su dolor al observar el ajeno en lugar de regocijarse en la pérdida.

Saberes expertos, mediadores y especialistas

En las prácticas de reconstrucción he destacado la oración y el diálogo con Dios. Ahora lo que querría es resaltar la importancia de la conversación, como vehículo para compartir el dolor, expresándolo y sobre todo escuchando el consejo de aquellos que para las madres católicas tienen autoridad; los sacerdotes, y también los especialistas en saberes biomédicos, como psiquiatras o psicólogos. Algunas madres entablaban con su psiquiatra una relación de confianza, donde a través de la conversación logran dotar de sentido a su vida tras la pérdida de sus hijos, aunque no todas coincidían en otorgarle tal posición; en cambio, la figura de los sacerdotes es de gran importancia, ya que ellos son los representantes de Dios en la tierra, quienes interceden en muchas ocasiones entre este mundo y el otro.

Se establecen relaciones de confianza y complicidad; Silvia señalaba como con el psiquiatra nunca hablaban de aspectos religiosos o espirituales, y que sobre todo se trataba de charlas donde él la dejaba hablar. Con el sacerdote ocurría algo similar; le dejaba hablar, desahogarse, siendo ella misma quien afirma que *“todo el mundo tenemos preocupaciones, necesidad de que nos oigan”*.

Por tanto, la confianza y el “secreto de confesión y profesión”, tanto del sacerdote como del psiquiatra, son mecanismos a través de los cuales se ponen en juego retóricas culturales que permiten el proceso de reconstrucción cognitiva tras las vicisitudes. Las posiciones de los sacerdotes son relevantes debido a ser receptores de sentimientos, y dadores de consejos; las madres católicas buscan en ellos una figura en la cual confiar sus emociones y pensamiento, mecanismos que Foucault analizó en relación a cómo se

traspasó esta autoridad de los especialistas religiosos a los biomédicos (Foucault, 1977), aunque en estos casos no ocurra tal trasvase de legitimidad.

En los rituales que hoy día surgen desde posturas lejanas a la religión –entendida como institución-, en el discurso del Papa sobre los rituales y prácticas para afrontar el duelo, el luto, es explícitamente separado de otro tipo de prácticas definidas por el pontífice como “*ritos de superstición, antigua o moderna*”, citando al anterior Papa Benedicto XVI (Audiencia General, Miércoles 17 de junio de 2015). Alude a ellas como “*falsas consolaciones*”; este tipo de prácticas, que no quedan definidas sino meramente nombradas, cobran por el contrario un papel protagonista en padres y madres que han perdido un hijo, a través de ideologías no católicas: un ejemplo es el que se practica en algunos grupos de ayuda y autoayuda, donde a través de escritos dirigidos a sus hijos u otras prácticas tratan de mantener un vínculo con sus hijos, logrando así aceptar la pérdida además de reintegrar al fallecido en el mundo de los antepasados.

Entre padres y madres católicos también son importantes este tipo de grupos, aunque se conforman a través de la religión. Ya sea a través de sacerdotes que ponen en contacto a madres que han pasado por una situación parecida, o incluso dentro de grupos formados en torno a sus creencias, donde exponen sus dudas. Mercedes, que pertenece al Opus Dei, habla de los círculos –de 6 a 10 mujeres- a los que acude semanalmente, con una directora que es la encargada de dirigir las reuniones; en ellas recibe consejos, o desde su experiencia, comparte con las demás madres sus vivencias, así como las dudas que les surgen. La pertenencia a este tipo de grupos se hace importante tras la pérdida de un hijo, sea religioso o no, pues son grupos que proveen de una red de confianza, de empatía, que permite afrontar la vicisitud por medio de varias prácticas: aprender de otros padres que han pasado por una experiencia similar –apoyo mutuo-, escuchar la voz de un saber experto –sea médico, sacerdote, o madres con experiencia vital similar pero con una formación específica-, y canalizar los sentimientos y emociones en círculos de confianza, sin miedo al rechazo o la incompreensión.

La pertenencia a grupos donde disponer de un “espacio seguro” en el cual poder tratar cuestiones relacionadas con los sentimientos surgidos tras la pérdida es fundamental. La cantidad de grupos, páginas y foros creadas por madres tras la pérdida de un hijo así lo demuestran. Una madre que perdió a su hijo seis meses atrás así lo entiende:

“[...] he hecho un grupo de duelo en Andorra la Vella, ya que no existía ninguno, y no os podéis imaginar la gente que necesita un grupo para poder hablar. Yo no les puedo ayudar mucho porque lo mío es muy reciente, pero por lo menos les doy la oportunidad de compartir y yo aprendo mucho de todos ellos” (R. G.)

Es necesario por tanto, en las prácticas de reconstrucción de sentido, la confianza y la complicidad que se establece con los especialistas o con mediadores en ese proceso de reintegrar al fallecido en el mundo de los antepasados. Todas las madres necesitan de esa relación con sus sacerdotes, con quien comparten sus “secretos”. Quizá, uno de los motivos de reducir a estos espacios la conversación sobre sus emociones tiene que ver con el rechazo generalizado que hay en nuestra sociedad hacia expresar ciertos sentimientos, sobre todo cuando estos son negativos.

Prácticas de rememoración: no olvidar al fallecido

Enlazando con el último párrafo, hay una frase que resume lo que quiero tratar aquí: *“los muertos dejan de existir si no les prestamos atención”* (Despret, 2015b:92). Estas prácticas, la de recordar o mencionar al hijo fallecido, son también formas de ir aceptando la pérdida, a la vez que se consigue ubicar al hijo fallecido en un nuevo lugar donde no desaparezca, sino que siga presente bajo otra forma de existencia –sobre lo cual tratará el siguiente bloque.

Hay que distinguir entre lo que pueden considerarse prácticas de rememoración y mención del hijo fallecido. Las primeras, las *prácticas de rememoración*, aluden a aquellas situaciones en que las madres exponen a sus hijos, a través de fotos, conversaciones, mensajes de redes sociales, etc., logrando así hacerlos presentes –incluso con el uso de los tiempos verbales- manteniendo no solo el recuerdo sino su propia presencia. La idea contraria, muy extendida hoy día como hemos visto en el primer bloque, es la de la muerte negada; los muertos dejan de esta manera de existir bajo una ideología heredera de la modernidad, que trajo además la obligación del trabajo del duelo (Despret, 2015a).

Con la categoría de análisis *mencionar al hijo fallecido* he querido señalar los momentos en que reflexivamente las madres comentan acerca del hecho de hablar de sus hijos,

mencionarlos en grupos de amigos, especialistas religiosos o médicos, etc.; como he podido comprobar, varias son las madres que reconocen tener dificultad para poder hablar sobre su hijo fallecido con el resto de personas. Las madres explican que muchas veces y en general, en la sociedad no se está acostumbrado a hablar sobre los muertos, y menos cuando estos son jóvenes, debido a la negación de la vicisitud por un lado, y a la negación de la muerte por otro.

Despret recuerda que no olvidamos a los seres queridos que han fallecido por el hecho de que hayan muerto, sino que mueren porque los olvidamos (Despret, 2015a); este cambio de punto de mira es clave para entender cómo las madres, a través de los procesos de rememoración mantienen vivos a sus hijos, pero no en el plano físico o a través de la fetichización de objetos o recuerdos, sino incorporando a los hijos en el discurso cotidiano y hablando de ellos con la mayor naturalidad que les es posible.

De esta manera se logra aceptar la pérdida, más cuando se considera que están, como hemos visto anteriormente, en un lugar mejor. De las cuatro madres entrevistadas, tres de ellas tienen como foto de perfil del wasap a sus hijos fallecidos, e incluso una de ellas, Mercedes, el día del aniversario de la muerte de su hija puso de estado “¿Cómo puedo mejorar tu vida?”. Esto último lo dejaré para el siguiente bloque, pero sí quería abordar la cuestión de la importancia de las fotos: a través de estas, las madres rememoran a sus hijos, los hacen presentes, los siguen manteniendo en sus vidas.

Durante las entrevistas, y debido al vínculo de confianza que yo trataba de crear desde el primer momento, las madres recordaban momentos concretos de sus hijos, anécdotas divertidas, gustos particulares que les hacían recordarlos diariamente, rememorándolos y trayéndolos al discurso constantemente. Las madres así tratan de mencionar a sus hijos cuando se sienten en confianza para ello,

“yo siempre hablo de Beatriz... y también lo hago porque me consuela. "Esto le gustaba mucho a Beatriz, esto no sé cuánto..."; por ejemplo, a Beatriz le encantaban las acedías, y yo no he vuelto a comer una acedía desde que se murió, porque me da mucha penita, y pienso, "ya le podía haber puesto yo más acedías a mi niña" (Mercedes)

Así saben que de ese modo los mantienen presente. Mercedes aquí es explícita a la hora de explicar cómo le ayudan estar prácticas de rememoración. Y ya no solo como mecanismo de reconstrucción del sentido, sino como medio de invocación;

“Dicen que todo lo bueno que nos acordemos de las personas que están en el cielo, les produce a ellos más cielo, porque te acuerdas de su bondad y del cariño que nos tenían” (Mercedes).

Estas *prácticas de invocación mediadora* serán también importantes en los procesos de reestructuración cognitiva (Bisele, 2009), pero prefiero abordarlas dentro del siguiente bloque ya que se relacionan con la concepción de entidades ontológicamente fluidas, las cuales están dotadas con capacidad de agencia, y para lo cual merecen una extensión mayor.

Volviendo a las prácticas de rememoración, las madres explican que no existe mayor dolor que el que se siente cuando la gente no se acuerda de sus hijos fallecidos, aunque en ocasiones esto se deba más al tabú que existe sobre la muerte que al propio hecho del olvido.

“Yo la sigo nombrando, y siempre busco el momento, dentro de una conversación, para poder hablar de ella. Es que las personas que se van no se tienen porque nunca olvidar, porque un padre es siempre un padre, y una hija es siempre una hija; nosotros tenemos que tenerlas presente, porque si han dejado huella en nuestra vida se merecen que las tengamos presentes” (Silvia)

Aunque no siempre es así, o por lo menos al principio, donde el dolor de la ausencia física hace difícil el recuerdo. Aun así, las madres entrevistadas explican que desde un primer momento la mantenían presente, la nombraban en sus oraciones, tanto privadas como en familia, rogando por ella o para que intercediera por quienes se quedaron –en otro ejemplo de prácticas de invocación mediadora.

En cuanto al relato de las madres en internet, donde no todas son católicas pues los grupos no hacen distinción al respecto, se pueden encontrar actitudes de todo tipo. En la mayoría de foros o grupos *online*, lo primero que hacen las madres es presentar a su hijo a la comunidad, ya sea a través de un texto explicando su edad al morir, motivo, y una pequeña descripción de su personalidad, acompañado además de una fotografía. Un ejemplo es la foto que subió P.M., con el siguiente texto: *“Te llevo en mi alma...Al cielo te fuiste, pero en cada suspiro estás presente”*. Las madres, además de mencionar a sus hijos, se comunican con estos a través de sus publicaciones, en lo que analicé bajo la categoría *relación con los hijos fallecidos*. En cuanto a la mención de los hijos fallecidos, una de las madres subió la siguiente foto:



Fuente: Del otro lado del cielo; Grupo de autoayuda para madres en duelo (Facebook)

En este punto considero necesario abordar el siguiente bloque, en el cual retomaré algunas de las cuestiones fundamentales en los procesos de reconstrucción de sentido tras la pérdida de un hijo en madres católicas. Categorías como *prácticas de invocación mediadora*, *relación con Dios*, *relación con los hijos fallecidos*, o algunas no abordadas todavía, como la de *intervención del hijo fallecido*, se analizarán bajo el debate de algunos autores pertenecientes al giro ontológico. La razón, como trataré de exponer a continuación, es que al considerar a los hijos fallecidos como nuevos seres que poseen una ontología fluida, ayudan a afrontar la vicisitud, siendo las retóricas culturales católicas fundamentales en dichos procesos.

c. Caricias desde el cielo. Los hijos fallecidos como nuevas entidades ontológicamente fluidas

“Una persona que se va siempre ayuda al que se queda” (Silvia)

El título de este bloque hace referencia a una obra ya citada, *Caricias de Dios*. En él, se narra la historia de Pepo, hijo que falleció, pero que tras su muerte manda “*señales a sus padres desde el cielo para que sepan lo feliz que es en compañía de Dios*” (Morera Villuendas, 2017). Y no solo encontramos este tipo de relatos en bibliografía de “ficción

religiosa/espiritual” –que es la materia en la que está catalogado este libro-, sino que también podemos encontrarlos en algunas aproximaciones desde la psicología o la antropología. Dos ejemplos son la obra de Molinié (2006) titulada *Soigner les morts pour guérir les vivants*, y la obra de Despret (2015a), bajo el nombre de “*Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*”.

M. Molinié, desde la etnopsiquiatría –y con aportes desde la sociología y la antropología-, centrándose en la experiencia de los afligidos, busca entender las relaciones que una persona puede mantener con un fallecido; aquí los muertos son considerados como “seres sociales”, ya que existen en la realidad social de dichas personas (Molinié, 2006). Según el autor, el legado freudiano de una visión de duelo exclusivamente percibida a través de la noción de pérdida es por lo tanto demasiado restrictivo, siendo necesario restablecer una visión en la que la muerte no sólo se interpreta como una pérdida, sino también como una transformación del vínculo entre el sobreviviente y el fallecido.

Por su parte, V. Despret (2015a, 2015b) se plantea respecto a esta misma cuestión que en la actualidad esta manera de concebir la relación con los muertos desaparece con el proceso de secularización, siendo un proceso de interiorización donde los vínculos se establecen en nuestra psique (Despret, 2015b), aunque advierte de que la gente no vive como las ciencias psi creen. Estas lo que pretenden es relegar al fallecido al mundo de los muertos, aunque como afirma la autora muchos fallecidos se resisten a dejar de existir, estableciendo los vivos relaciones con ellos que les dotan de un estatuto ontológico tan problemático como interesante (Despret, 2015a).

Esta forma de hacerles vivir bajo otras modalidades ontológicas donde no se ajustan a los modelos del trabajo de duelo presupuestos por los discursos psicológicos hegemónicos (o.c.) hizo que me interesara por el giro ontológico, y en especial por el autor B. Latour y su énfasis en investigar otros modos de existencia (Latour, 2013), atacando a la ontología euroamericana. Desde su propuesta del actor-red, y desde una antropología simétrica, apuesta por repensar lo social, para lo cual habrá que “volver a investigar de qué estamos hechos y extender el repertorio de vínculos y la cantidad de asociaciones mucho más allá del repertorio propuesto por las explicaciones sociales” (Latour, 2008.:347), ya que corremos el riesgo de asumir una metafísica y una ontología ya impuesta, naturalizada por la ciencia.

A este punto llegué a través de lo que los relatos de las madres iban sugiriéndome, y que fui categorizando como *intervención del hijo fallecido*, *prácticas de invocación mediadora* y *relación con el hijo fallecido*. Las madres entrevistadas, al preguntarles por cómo era su relación con sus hijos fallecidos, me respondían en presente; algunas madres sí es cierto que lo reducían en ocasiones a un espacio intrapsíquico, quizá influenciadas por el discurso predominante elaborado desde las ciencias psi.

Esas relaciones con los hijos fallecidos, donde siempre aseguraban que se seguían dando en el presente, iban en la línea de lo que Despret (2015a) denomina *privilegios de existencia* –otras modalidades ontológicas- que otorgan las madres a los hijos fallecidos, construyéndose nuevos modos de existencia y de presencia con los fallecidos. De ahí la noción de seres ontológicamente fluidos, o *seres de la metamorfosis*²⁷ (Latour, 2013).

Las madres siguen hablando con sus hijos, les sienten presentes, y se comunican con ellos, y ellos con sus madres. “*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), son algunos de los extractos de las entrevistas. Es cierto que las relaciones se suelen inscribir en el espacio interiorizado, aunque en ocasiones traspasan esas fronteras entre lo interior y lo exterior, categoría algo confusa que ya el propio Latour critica dentro de sus reflexiones en torno a las bifurcaciones creadas por la racionalidad y la ciencia.

Dentro de los especialistas, el doctor Ricardo Rozas, en su enfoque del duelo desde una perspectiva psiquiátrica y católica, recuerda que podemos seguir sintiendo la presencia de los seres queridos, “*pensar que lo puede ver o escuchar*”. Resalta ese énfasis en reducir las relaciones al espacio interior, que pretendo superar y que en muchos relatos de madres he podido observar. M. A. asegura a otra madre que sí que están, de otra manera, pero lo están, siguiéndolas a todos lados y protegiéndolas; “*Te lo digo porque lo vivo en mis*

²⁷ “*Esos seres tienen la característica de hacer pasar las personas de lo lejano a lo próximo, de la muerte a la vida. Digamos, para emplear un lenguaje más directo, que esas palabras resucitan a aquellos a quienes se dirigen: en el sentido habitual, es decir, que los suscitan de nuevo*” (Latour, 2013:294).

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”. Otra madre, A. C., afirma que

Hoy por hoy convivo con mi hijo, estamos unidos por el amor éste jamás se romperá sobrevivirá a su muerte y a mi propia vida, 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

Y también las que los reconocen desde ese espacio más interior, siempre presentes, no en estado físico pero sí de otro modo de existencia. Incluso en páginas como Alteia.org, página cristiana, se asegura que la relación con los fallecidos no cesa tras el fallecimiento porque estos “nos circundan como una nube” (cfr. Hb 12, 1) [...] Nosotros podemos pedirle a Dios que nos conceda tomar conciencia de que nuestros seres queridos no nos han abandonado, puesto que como una nube nos envuelven (Hb 12, 1), yendo más allá de lo que aparece a nuestros sentidos, como se ve en el segundo libro de los Reyes (2Re 6, 8-23).

Estos seres ontológicamente fluidos no se limitan a la mera presencia, sino que además son capaces de intervenir, al igual que la relación con Dios no se limitaba a un mero canal unidireccional, sino que este tenía la capacidad de intervenir, dotando de sentido a las acciones que a priori parecían azarosas, como la vicisitud que suponía la pérdida de un hijo.

El caso más llamativo es el que se relata en *Caricias de Dios* (Morera Villuendas, 2017), donde Pepu se comunicó con su familia desde el primer día de su partida con todos los miembros de su familia, diciéndoles así que se encontraba bien y en casa, con todos ellos. La madre explica como “*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*” (o.c.:7); caricias que el hijo fallecido manda, y no solo se perciben en el interior de cada uno, sino que llegan a ser constatadas por varios miembros de la familia.

En esta línea, habría que hablar de las *prácticas de invocación mediadora*, ya sean por medio de Dios, de los hijos fallecidos, o de otras entidades, y ya sean estas invocadas por las madres, o en el sentido contrario. De ese modo los muertos reclaman ayuda para así llegar a esa otra forma de existencia, siendo el papel de las madres el de ayudarles (Despret, 2015a), y también el de ellos ayudar a quienes se quedan.

Las madres expresan cómo sus hijos, desde el cielo, actúan para calmarlas y ayudarlas en su proceso de reconstrucción de sentido. Les transmiten fe y fuerza para seguir con sus vidas, pero no con el propósito de que algún día lo superen, y se olviden, sino para que lo acepten, y les reintegren bajo una nueva condición de presencia. A Silvia, su padre le transmitía que

"Tu hija está desde arriba serenando y organizando vuestro entorno. No te está ocasionando un alboroto, sino que todo esto te está ayudando a que aprendas a ver todo lo que se está produciendo en ti, en tu corazón, en tu entorno, en cómo estás creciendo... porque estás creciendo, a la vez que aceptas la pérdida de tu hija, interiormente estás creciendo, porque sabes todo lo bueno"

Por ello su hija era dotada de un modo de existencia capaz de interferir en el estado anímico de su madre, y de darle la fe suficiente para llevar a cabo esa labor de dotar de sentido a la pérdida, ya señalada en los bloques anteriores.

Dentro de la red social Duelia.org, uno de los temas abiertos en el foro de “padres y madres en duelo” se titula *Señales de nuestros ángeles*. Por un lado resulta interesante la categoría de señales, haciendo alusión al carácter activo de estos seres ontológicos, y por otro lado la figura del ángel, de la tradición cristiana, que es usada tanto por madres católicas como no católicas a la hora de referirse al tipo de seres de la metamorfosis en que se transforman sus hijos al fallecer. Las propias madres reconocen que “*por supuesto que no es fácil comprender y aceptar esta nueva naturaleza intangible de nuestros hijos*”, pero la mayoría asegura haber recibido algún tipo de señal por parte de sus hijos. P. M., madre que perdió a una hija, publicó esta imagen en un grupo de Facebook dedicado a “Madres en duelo”:



Fuente: grupo de Facebook “Una madre rota desde tu partida soy yo”

Por último, y retomando la relación con los hijos fallecidos y sus intervenciones, me gustaría exponer un documento que me mandó una especialista de Catholic.net tras comentarle sobre mis dudas, a lo cual me adjuntó un texto titulado “Como hablar a nuestros seres queridos difuntos”. De él extraigo este fragmento:

La presencia sutil pero real de nuestros amados difuntos se siente en el corazón, en el alma. No es locura, no es tampoco algo que los demás puedan comprender. Es simplemente un encuentro secreto que mantenemos muy dentro de nuestro corazón, y que no debemos dejar apagar porque es la manifestación de la Comunión de los Santos, la unidad de corazón con quienes ya han transitado de esta vida.

Algunas personas dirán que esto está mal, que es espiritismo. Error enorme, esto es pura fe en la vida eterna, en nuestro destino de Reino. Espiritismo es invocar a las almas, y eso es un pecado muy grave. Nosotros simplemente sentimos su presencia y les hablamos de corazón, abiertos a que Dios les permita plantar algún sentimiento, algún signo en nuestro corazón, si es que esa es Su Divina Voluntad.

Otros dirán que es un error que va contra la psicología moderna, contra la necesidad del duelo. ¡El duelo es fundamental! Pero de ningún modo duelo equivale a olvidar a alguien amado, y mucho menos a desconectar el dialogo de alma a alma, de corazón a corazón. Ese dialogo, cuando bien realizado, sin ser algo enfermizo o que altere lo normal de nuestra vida, es un acto de sanación que nos permite seguir viviendo en la esperanza del encuentro definitivo con ese ser amado.

Se puede observar por un lado cómo la autora reduce al espacio interiorizado la presencia de los seres difuntos, por miedo al pecado pero también por miedo a proyectar una imagen inadecuada al resto del mundo, el cual no comprende la pérdida. Sin embargo, en los dos últimos párrafos se puede observar que habla de presencia, y que alude a la capacidad del fallecido de mandarnos señales por mediación de Dios –caricias de Dios que dirían los padres de Pepu. Y lo más relevante, la crítica al trabajo del duelo promovido desde las ciencias psi, recordando la necesidad de no olvidar, de dialogar con los difuntos, pues estos no desaparecen, sino que se transforman en seres ontológicamente fluidos, los cuales merecen toda nuestra atención –tanto a nivel personal como en el caso que aquí propongo, a nivel académico.

5. Conclusiones, problemáticas y posibilidades de investigación

Este proyecto de investigación tenía como objetivo analizar las retóricas culturales que las madres católicas ponían en juego a la hora de afrontar la pérdida de un hijo, la cual supone una de las vicisitudes mayores de nuestra sociedad. Para lograrlo, primero me he aproximado al análisis de los discursos, tanto de las madres como de los especialistas católicos. Estos discursos ha resultado ser producto de constantes hibridaciones, dislocaciones e interacciones entre distintas ideologías, no surgiendo solamente de la ideología religiosa católica.

He podido comprobar cómo los estudios previos que existían sobre la antropología de la muerte, en general, y sobre los denominados “procesos de duelo” en particular, habían propiciado una continuidad del discurso psicologicista, adoptando prenociones provenientes de las ciencias psi, con una gran carga del duelo como melancolía –tesis freudianas. También he dado con algunos autores que tratan de analizar estos procesos de pérdida, y posterior reconstrucción del sentido y reintegración del fallecido, desde una perspectiva menos ortodoxa, apostando por modelos de análisis relacionales en los cuales los muertos no están muertos, sin más, sino que pasan a ser seres ontológicamente fluidos, los cuales merecen una mirada menos invisibilizadora.

He señalado cómo en estos procesos de reconstrucción de sentido, es importantísimo reintegrar a los difuntos en el mundo de los antepasados. En este proceso, una retórica fundamental para lograr la reestructuración cognitiva tras la vicisitud ha sido la de conceder esta nueva forma de presencia a los hijos fallecidos. La nueva relación con estos seres de la metamorfosis es posible gracias a otros recursos culturales católicos: la fe en la resurrección, la existencia de una relación y diálogo con Dios, permitiendo así la conexión entre esos dos mundos ontológicamente distintos –pero que desde la postura de Latour no habría que separar analíticamente–, así como las prácticas católicas cotidianas –la oración/meditación, la eucaristía, la confesión, etc. La eficacia de dichas prácticas resultó ser un punto importante en la construcción de un nuevo sentido tras la muerte de sus hijos.

Ante este tipo de cuestiones vuelvo a retomar las advertencias de Latour sobre tomarnos el mundo espiritual en serio, y es que *“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). Y al igual que en otro tipo de contextos –sobre todo exotizados- se toma con mayor rigor el mundo al que aluden los chamanes, hechiceros o brujas, dentro de la literatura antropológica, también deberían realizarse sobre nuestras propias creencias, ya sean religiosas, espirituales o científicas.

Para finalizar las conclusiones me gustaría retomar una advertencia de V. Despret (2015a); ahora 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. En este sentido querría apuntar las posibles vías de investigación, tanto a nivel práctico como en relación a establecer una orientación teórica (Kaplan y Manners, 2001) que tenga en cuenta los debates generados desde el denominado giro ontológico.

Por un lado, considero necesario el realizar una investigación más amplia, recogiendo más relatos de madres huérfanas, así como elaborar una serie de cuestiones para ir a las entrevistas con una mayor definición de aquello sobre lo que se quiere preguntar/conocer. Ese ha sido quizá uno de los fallos, la falta de sistematicidad a la hora de afrontar las entrevistas y relatos de vida.

Sería interesante a su vez analizar las prácticas de reconstrucción de sentido en madres no católicas, y ver hasta qué punto se dan las mismas hibridaciones que señalaba en las católicas. Los discursos aportados por las ciencias psi están muy arraigados en el “sentido común” general como también lo está la herencia de la tradición cristiana, con la persistencia de un “más allá” tras la muerte, quizá mostraría que las madres no católicas tampoco distan tanto de las que sí lo son.

En relación a las ciencias psi, y su teoría del proceso de duelo, con el trabajo obligado a realizar por todos los que sufren una pérdida desde “angustia y dolor”, me parece necesario ahondar en los discursos que los especialistas de la medicina manejan a la hora de tratar con pacientes terminales, o con familiares de fallecidos, y ver hasta qué punto las teorías informan las experiencias, como sugieren Molinié y Despret.

Por último, y relacionado con este último punto, creo que podría ser enriquecedor elaborar un texto con testimonios de madres huérfanas, independientemente de sus ideologías y creencias, donde expusieran las prácticas de reconstrucción de sentido, los recursos retóricos utilizados para afrontar la pérdida de sus hijos, pues el dolor compartido, así

como la empatía en él, podrían lograr que por un lado se deje esa visión de la muerte como la nada, y por otro aportar herramientas para la aceptación de la pérdida y una infinidad de caminos posibles para transitarla.

Entiendo que la dificultad de lograrlo es la misma a la que me enfrenté yo a la hora de realizar este trabajo, el acceso a los informantes, pues no son frecuentes las asociaciones de padres y madres en duelo, y cuando las hay son algo herméticas, y por otro lado el crear el suficiente rapport como para que las madres se sintieran totalmente en confianza –ya señalé que en una ocasión fue la falta de conversaciones previas, pero quizá la cuestión de género, así como no compartir el hecho de paternidad, lo que supuso un impedimento en algunos momentos del proceso de esta investigación.

Aun así, considero este trabajo una experiencia enriquecedora, ya que he podido poner en práctica muchos de los valores aprendidos tanto en el Grado como en el Máster en cuanto a la relación con los informantes, que nunca ha de entenderse como aséptica. De hecho, una de las faltas en este trabajo es la ausencia de un ejercicio de reflexividad en cuanto a la relación entrevistador/entrevistadas, pero que por cuestiones de espacio y tiempo no me ha sido posible abordarlo con mayor profundidad.

6. Bibliografía

AGAR, M. (1992): “Hacia un lenguaje etnográfico”, en C. REYNOSO (Coord.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Gedisa, pp.117-137.

ALEXANDER, J. C. (1997): *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial: análisis multidimensional*. Barcelona: Gedisa.

ALLUÉ, M. (1998): “La ritualización de la pérdida”, en *Anuario de Psicología*, No.4, pp. 67-82.

ARIAS, J. (2001): “Padres huérfanos”, en *El País*, disponible online: https://elpais.com/diario/2001/12/03/andalucia/1007335345_850215.html

ARIÈS, PH. (2000): *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: Acantilado.

ARIÈS, PH. y DUBY, G. (2005): *Historia de la vida privada. Tomo 4, [De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial]*. Madrid: Taurus.

BAUDELAIRE, CH. (2005): *Mi corazón al desnudo*. Barcelona: Círculo de Lectores.

BAUDRILLARD, J. (1970): *La sociedad del consumo*. Barcelona: Plana y Janés.

BERGER, P y LUCKMANN, TH. (1997): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

BIENESTAR SOCIAL, IGUALDAD Y SALUD (2015): *Plan de Local de Salud 2015-2018: Diagnóstico de Salud*. Jerez: Ayuntamiento de Jerez.

BIESELE, M. (2009): “Medical rhetoric in the U.S. and Africa”, en M. CARRITHERS (Ed.), *Culture, Rhetoric and the Vicissitudes of life*. New York: Berghahn Books, pp. 69-86.

BOURDIEU, P. (1993): *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

(2003): *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J. y PASSERON, J. (1991): *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.

BUITRAGO, C. (2010): “Reseña de "Culture, Rhetoric and the Vicissitudes of life" de CARRITHERS, M. (Ed.), en *Revista de Antropología Social*, Vol. 19, pp. 379-383.

CANTÓN DELGADO, M. (2001a): *La razón Hechizada. Teorías antropológicas de la Religión*. Barcelona: Ariel.

CARRITHERS, M. (2009): “Introduction”, en M. CARRITHERS (Ed.), *Culture, Rhetoric and the Vicissitudes of life*. New York: Berghahn Books, pp. 1-17.

CAYCEDO, M. L. (2007): “La muerte en la cultura occidental: antropología de la muerte”, en *Revista Colombiana de Psiquiatría*, vol. XXXVI, No.2, pp. 332-339.

COMTE-SPONVILLE, A. (2012): *Ni el sexo ni la muerte. Tres ensayos sobre el amor y la sexualidad*. Barcelona: Paidós.

DESPRET, V. (2015a): *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*. París: La Découverte

(2015b): *Cuerpos, emociones, experimentación y psicología*. Madrid: UNED.

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M. (2007): *Antropología de la Muerte*. Madrid: Síntesis.

FERRÁNDIZ, F. (2011): *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Antropos.

FOUCAULT, M. (1977): *Historia de la sexualidad I. Voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

FRANKL, V. (1950): *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*. México: Fondo de Cultura Económica.

FREUD, S. (1979): *Duelo y Melancolía*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

GADAMER, H. G. (1992): *Verdad y método, II*. Salamanca: Sígueme.

GARCÍA, J. L. (1997): “Entre la antropología y la historia: una reflexión sobre los convencionalismos académicos”, en L. DÍAZ VIANA (Coord.), *Cultura, tradición y cambio. Una mirada sobre las miradas*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

GIDDENS, A. (1987): *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Buenos Aires: Amorrortu.

(1991): *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.

(1995): *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.

GONZÁLEZ-ABRISKETA, O., y CARRO-RIPALDA, S. (2016): “La apertura ontológica de la antropología contemporánea”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. LXXI, No. 1, pp. 101-128.

GORER, G. (1955): “La pornografía de la muerte” en R. FULTON, E. MARKUSEN, G. OWEN y J. SCHEIBER (Eds.), (1981) *La muerte y el morir: desafío y cambio*. San Juan, Puerto Rico: Fondo Educativo Interamericano, pp. 23-34

HABERMAS, J. (2001): *Israel o Atenas. Ensayo sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.

HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (1994): *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

HERNÁNDEZ GARRE, J. M., SÁNCHEZ SÁNCHEZ, F. C., y ECHEVARRÍA PÉREZ, P. (2017): “Alumbrando la muerte. Profesionales de la vida gestionando el duelo”. *Revista Internacional de Sociología*, Vol. 75, No. 3. Disponible online: <http://dx.doi.org/10.3989/ris.2017.75.3.15.189>

HERTZ, R. (1990): *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza Editorial.

KANT, E. (1992): “Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea”. En *Excerpta philosophica*, No.3.

KAPLAN, D. y R. A. MANNERS (2001[1972]): "Antropología: métodos y problemas en la formulación de teorías" en H. Velasco (comp), *Lecturas de antropología social y cultural*, Madrid: Cuadernos de la UNED, pp.15-50.

KÜBLER-ROSS, E. y KESSLER, D. (2006): *Sobre el duelo y el dolor: cómo encontrar sentido al duelo a través de sus cinco etapas*. Barcelona: Luciérnaga.

LATOURET, B. (2008): *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

(2013): *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Barcelona: Paidós.

LYON, D. (2002): *Jesús en Disneylandia. La religión en la postmodernidad*. Madrid: Cátedra.

MOLINIÉ, M. (2006): *Soigner les morts pour guérir les vivants*. París: Le Seuil.

MORERA VILLUENDAS, A. (2017): *Caricias de Dios*. Madrid: J. M. Martín Jiménez.

MORIN, E. (2000): *El hombre y la Muerte*. Barcelona: Kairos.

DI NOLA, A. M. (2007): *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo*. Barcelona: Belaqua.

QUESADA GALACHO, M. (1996): “Los ritos funerarios en Andalucía”, en *Actas de las Iª jornadas de Religiosidad Popular: Almería*.

RODRÍGUEZ BECERRA, S. (2001a): “Rituales de la Muerte”, En S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coord.), *Proyecto Andalucía. Alimentación, familia y parentesco*. Sevilla: Publicaciones Comunitarias, Vol. IV. pp.186-219.

(2001b): “La religión de los andaluces”. S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coord.), *Proyecto Andalucía. Religión*. Sevilla: Publicaciones Comunitarias, Vol. VI. pp. 15-52.

ROJAS, E. (1992): *El hombre light*. Madrid: Temas de hoy.

RUIZ MORALES, F. C. (1996): “Algunas expresiones de la muerte en la cultura popular tradicional andaluz”, en *Actas de las Iª jornadas de Religiosidad Popular: Almería*.

SCHEPER-HUGHES, N. (1997): *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.

TAYLOR, S. J. y BODGAN, R. (1987): *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.

THOMAS, L-V. (1983[1975]): *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.

TURNER, S. (1984): *La explicación sociológica como traducción*. México: Fondo de Cultura Económica.

VEDIA DOMINGO, V. (2016): “Duelo patológico Factores de riesgo y protección”, en *Revista Digital de Medicina Psicosomática y Psicoterapia*, Vol. VI, No. 2, pp. 12-34.

VELASCO, H. M. y DÍAZ DE RADA, A. (1997): *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trota.

DEL VILLAR, M. S. y MUÑOZ VILLALÓN, L. (2015): Muerte negada y duelos complicados. Afrontar la muerte de un hijo bajo dos racionalidades distintas. *Manuscrito*, US.