

---

TRABAJO FINAL DE MÁSTER

**EL ROL DE LAS PRÁCTICAS EN LA CONSTRUCCIÓN  
DE LA MEMORIA CIUDADANA Y LOS SENTIDOS DE  
LO URBANO: EL CEMENTERIO MUNICIPAL DE  
BOISACA (SANTIAGO DE COMPOSTELA)**

Antolín Gómez Fernández

Directora: Montserrat Cañedo Rodríguez



**Máster en Investigación Antropológica y sus Aplicaciones**

Departamento de Antropología Social

Facultad de Filosofía

Universidad Nacional a Distancia

SEPTIEMBRE 2019

---

## **AGRADECIMIENTOS**

En ese trabajo han participado un grupo de personas que, de un modo u otro, han hecho posible su realización y a las que quisiera manifestar desde aquí mi más sincero agradecimiento.

En primer lugar, a mi directora Montserrat Cañedo Rodríguez por sus orientaciones y apoyo constantes, así como por sus siempre enriquecedores comentarios.

En segundo lugar a mis informantes -a mis vecinos y vecinas- y a todas aquellas personas que han querido participar en este proyecto y compartir conmigo espacios y tiempos de intimidad, regalándome parte de sus recuerdos y de sus relatos cargados aún de dolor.

A mi familia y amigos que, aunque extrañados ante “esas cosas raras que estudias” siempre me han apoyado y animado.

Por último, pero no menos importante, gracias a Montse por estar ahí y por haberme acompañado durante estos años en este camino.

A todos y cada uno de ellos, muchas gracias.

## ÍNDICE

1.- INTRODUCCIÓN.....	1
2.- MARCO TEÓRICO Y METODOLOGÍA .....	4
2.1. Fundamentos teóricos y epistemológicos .....	4
2.2.-Aspectos metodológicos.....	6
3.- EL CEMENTERIO DE BOISACA COMO CAMPO DE ACCIÓN PLANIFICADO .....	9
3.1.- Un lugar para la Muerte y la Muerte en su lugar: los espacios mortuorios en contexto urbano .....	10
3.2.- Planificación y ordenación urbana: modelizando la ciudad de los muertos .....	13
4.- LOS SENTIDOS DE LA MEMORIA: EL PAPEL DE LAS PRÁCTICAS.....	18
4.1.- El ritual de las visitas y el rol de las actividades para el recuerdo .....	18
4.2.- Las formas del recuerdo y las representaciones del <i>self</i> .....	25
4.2.- El homenaje como representación: la performance institucional .....	28
4.2.1. Escena 1ª: el “Homenaje a los caídos por España” .....	29
4.2.2. Escena 2ª: el “Homenaje a Valle-Inclán” .....	31
5.-CONFLICTIVIDADES URBANAS: ECONOMÍA POLÍTICA Y MEDIACIONES BUROCRÁTICAS.....	39
6. – CONCLUSIONES .....	50
7.- REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	56
8.- ANEXO FOTOGRÁFICO .....	62

## 1.- INTRODUCCIÓN

Las necrópolis son escenarios singulares en los que se condensan usos y prácticas culturales que tienen relación estrecha con aspectos históricos y sociales de las comunidades que los producen y que sirven para la creación y recreación de memorias -individuales y colectivas- sobre el paisaje cultural urbano (espacial y temporalmente), que se expresan de manera tangible en el espacio a través de usos y prácticas y de la capacidad agente de los individuos que lo pueblan. De hecho, aunque las necrópolis nacen como lugares para la muerte y, por tanto, son diseñadas desde el ámbito de las creencias religiosas, obedecen tanto o más al mundo de los vivos. Así, si bien los “cementeros” pueden ser vistos como “no lugares”<sup>1</sup> o un “otro” lugar “heterotópico”<sup>2</sup> -construidos como a contrasentido respecto de la ciudad de los vivos-, también son espacios practicados y pueden ser analizados como escenarios para la representación (idealizada o no) de lo urbano, imágenes metafóricas de la ciudad(es) en las que están presentes sus conflictos y contradicciones<sup>3</sup>. Un contexto en el que las formas arquitectónicas, los monumentos escultóricos, sus funciones y diseño urbano y su concepción del espacio público/privado, se articulan simbólicamente en un proceso de creación y recreación de los espacios urbanos para la vida (y “ponen en su lugar” a la muerte). De hecho, el cementerio constituye una infraestructura básica del equipamiento urbano que surge como resultado de las necesidades y lógicas funcionales de la ciudad y, por tanto, responde a procesos de planificación urbanística y problemáticas nítidamente ciudadinas, tales como el crecimiento acelerado o la densificación urbana. Cuestiones todas ellas que, a su vez, están reguladas por disposiciones y normativas municipales y mediadas por dinámicas de mercado (como el encarecimiento del precio del “suelo”, sistemas de propiedad y compra-venta, contratación de servicios de mantenimiento y seguridad, gestión de residuos, etc.).

---

<sup>1</sup> El concepto del “no lugar” propuesto por Augé (2008), entendido como espacio de anonimato y transitoriedad producto de la “sobremodernidad”, ha sido empleado como imagen recurrente del “cementerio” -como totalidad-, de tal modo que éste se ha convertido en ejemplo paradigmático del “no lugar” dentro del discurso académico (una *lectura* que, como veremos a continuación, comparten en cierto sentido gestores urbanos y otros agentes sociales). Sin embargo, no es menos cierto que el cementerio -en su interioridad- respondería mejor con la idea de los “lugares antropológicos”, tal y como nos recuerda este mismo autor, en tanto que pueden ser vistos o se “consideran (o los consideran) identificatorios, relacionales e históricos” (*ibidem*, 58).

<sup>2</sup> Algunas formas de representación permiten observar los cementerios como espacios topofóbicos o topofílicos.  
<sup>3</sup> Por ello nos gustaría recordar que no planteamos (ni creemos) en la existencia de ningún tipo de esencia característica de los espacios. Desde nuestro punto de vista, lo relevante es el análisis de los juegos posicionales que los agentes despliegan en dichos espacios y las representaciones que los individuos hacen de ellos. Porque como reconocía el propio Marc Augé “lo que para algunos es un lugar, puede ser un no lugar para otros y viceversa” (2005:147).

Una mediación burocratizada y “experta” que condiciona asimismo las relaciones entre ayuntamiento, empresas de servicios funerarios, familiares, propietarios y usuarios. Una “arena” política y económica -además de religiosa- en la que se dirimen cuestiones insertas a su vez en lógicas del capital (mercantilización) y que afectan a la concepción misma de persona (sujeto), cuerpo (objeto/mercancía) intercambiable y enajenable.

Por lo tanto, son muchas las motivaciones académicas y personales que nos han llevado a desarrollar este proyecto de investigación. La primera de ellas es de carácter personal, ya que como santiagués de acogida, siempre me ha interesado la posibilidad de realizar una antropología en casa centrada en unas prácticas (y unos espacios) que son cotidianas pero extrañas al tiempo, en las que se mezclan lo público y lo privado, la memoria, la emoción y el cálculo racional. Por otro lado, la elección de nuestro objeto empírico y “campo” de estudio está relacionado no sólo con las potencialidades que la necrópolis compostelana de Boisaca presenta para el estudio de lo que podríamos denominar “antropología de la muerte” sino, sobre todo, desde la perspectiva de una “antropología urbana” multisituada, que me permitiese analizar el rol que ocupan las prácticas cotidianas (mortuorias<sup>4</sup> u otras) realizadas en torno al cementerio (y sus agentes) y estudiar en qué medida éstas contribuyen a construir sentidos de lo urbano, en términos de pertenencia, memoria y patrimonio. Ya que, en última instancia, lo que pretendemos con este proyecto es un acercamiento a la comprensión de las representaciones de lo “urbano” y sus prácticas; de cómo se construyen dichos espacios sociales; qué valores, ideologías e imágenes de la ciudad nos ofrecen y; en definitiva, qué papel juega el cementerio en la construcción social de la “ciudad” (con sus tensiones y dialécticas) y los sentidos de pertenencia (o no) que se recrean a través de memoria/as que ponen en juego las diversas formas de representación y resignificación delineadas a través de las gentes mediante sus prácticas cotidianas<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> En esta investigación no han sido analizados aquellos aspectos estrictamente vinculados con el ritual mortuario (duelo, sepelio) ya que, además de la opacidad y las limitaciones de acceso que estas situaciones pudieran ofrecer al trabajo etnográfico, entendemos que estos rituales son más bien un fenómeno transversal que nos permite precisamente vislumbrar las relaciones entre muerte-ciudadanía, lugar-memoria o cuerpo-poder.

<sup>5</sup> En este sentido, somos conscientes de la relevancia que la dimensión diacrónica presenta en nuestro trabajo de cara a la construcción de unos “escenarios” de la muerte y de unas prácticas que deben ser entendidas como procesos históricos, diversos y mutables. Por ello partimos del hecho de que no existen ni unas relaciones sociales que puedan ser entendidas como algo homogéneo, atemporal y desanclado de los diversos avatares históricos, sociológicos, económicos y sociales de la propia ciudad ni de las biografías personales de nuestros informantes. Unos procesos de socialización (y sociabilidad) dilatados (y concatenados) en el tiempo histórico y, por tanto, con unos protagonistas siempre cambiantes.

Así, nuestros intereses concretos de investigación pasarían por tratar de responder a las siguientes cuestiones:

- ¿Qué representación/es de lo urbano y la ciudad nos ofrecen estos espacios mortuorios?
- ¿De qué manera éstas visiones son legitimadas o contestadas por los usuarios en sus prácticas?
- ¿En qué medida la necrópolis en tanto que espacio definido a partir de su identificación con el dolor y la muerte, contribuye a crear sentidos de pertenencia y memoria ciudadana?

En este sentido, será importante analizar en un segundo nivel de concreción teórica de qué formas y en qué sentidos la gestión de la muerte es mediada localmente por los “sistemas expertos” (ayuntamiento / instituciones religiosas / empresas de servicios mortuorios)<sup>6</sup> y en qué medida dicha mediación contribuye a la construcción y (re)construcción de las categorías del SER / CIUDADANO, así como la de IDENTIDAD personal y colectiva.

En este caso, los objetivos de la investigación se centrarán en cuestiones tales como:

- ¿Cuáles son y cómo se materializan (localmente) las lógicas de la “economía política” que subyace a la gestión de la muerte por parte de estas instituciones y cómo contribuyen a la reformulación de las categorías señaladas?
- ¿Cuál es el “lugar” de la “institución” y cómo son definidas (y percibidas) las relaciones sociales y económicas que se establecen con los ciudadanos y usuarios de estas instituciones?
- ¿En qué medida estos saberes expertos y sus principios racionalizadores constituyen (o no) “tecnologías de poder” capaces de generar representaciones sobre la identidad y lo urbano?
- ¿Cómo (re)significan estas categorías los actores sociales en sus relaciones y prácticas diarias con dichas instituciones y en qué medida contribuyen (o no) a la (re)producción de sus lógicas y sentidos?. ¿Qué formas adquieren las relaciones entre los actores implicados y/o en qué medida éstas permiten visibilizar estructuras de poder, jerarquías sociales y formas de estigmatización y olvido?

---

<sup>6</sup> Estos son sólo algunos ejemplos de “instituciones” que potencialmente podrían ser exploradas, no obstante, de cara a construir una investigación de TMF viable sólo atenderemos a las relaciones con algunas de estas instituciones y/o lugares de campo colateralmente, por lo que el cementerio constituirá el lugar privilegiado del presente trabajo.

## **2.- MARCO TEÓRICO Y METODOLOGÍA**

### **2.1. Fundamentos teóricos y epistemológicos**

El presente trabajo se circunscribe en el marco teórico de la antropología urbana. Si bien somos conscientes de que la definición de lo que constituye la “esencia” de la ciudad y lo urbano ha sido (y continúa siendo) una de las labores clave y de los problemas recurrentes a los que se ha enfrentado la disciplina ya desde autores pioneros como Georg Simmel (2005) o los teóricos de la Escuela de Chicago, entre otros<sup>7</sup>. En nuestro caso, lo relevante de esta cuestión gira alrededor de las formas específicas que adquieren las prácticas cotidianas (y rituales) y las relaciones sociales que definen estos contextos, que son -como ya planteara Bourdieu- un conjunto de estructuras “*estructurantes*”, en el sentido de que siempre se están haciendo, redefiniéndose en un contexto de prácticas y percepciones siempre mutantes (citado en Delgado, 1999:25). Nos interesa analizar cómo esas prácticas y discursos producen espacio/s social/es, fruto de contextos históricos y “modos de producción” particulares que se relacionan con las funciones y formas de hacer y pensar la ciudad contemporánea.

Sin embargo -desde este punto de vista-, el abordaje de este tipo de investigación se encuentra con un reto fundamental: ¿cómo aprehender las representaciones (sobre) y los sentidos (de) lo urbano que se generan a través de las prácticas en la ciudad (de los muertos) en cuanto que objeto empírico?. Para ello, tal como señalamos anteriormente, tomamos como marco de referencia teórico la antropología urbana, aunque sin olvidar las aportaciones teórico-metodológicas de ámbitos como la antropología de la muerte, la antropología simbólica, la historia de las mentalidades o los planteamientos de la sociología, en general, y de la microsociología, en particular. En este sentido, consideramos que las proyecciones metafóricas constituyen valiosos recursos para pensar formas de aproximación que nos permitan captar lo urbano y acercarnos a la comprensión de los escenarios de acción

---

<sup>7</sup> Así nacen en el imaginario teórico de la antropología las representaciones de Simmel sobre lo urbano (como naturaleza psicosocial), de Park (como ecología) o de Wirth (como forma de vida), entre muchas otras aportaciones. En este sentido, los intereses académicos de los teóricos de Chicago se centraron especialmente en la descripción de la naturaleza orgánica del espacio urbano y por la posibilidad de construir una teoría científica de la ciudad y realizar una observación generalizable y sistémica de las relaciones sociales y su articulación funcional (Hannerz, 1993). Y si bien destacaron en sus trabajos los efectos negativos que trajo consigo la vida urbana (la anomia, el aislamiento, el individualismo o la indiferencia), también descubrieron en ese “laboratorio social” que es la ciudad, nuevas perspectivas y formas de creación de las prácticas cotidianas. Unas ideas que como veremos en nuestro trabajo continúan siendo muy útiles y constituyen valiosos instrumentos metodológicos.

sociocultural. Por ello, en nuestro análisis de las prácticas como medios para la producción de sentidos y espacios sociales (de acción y de representación) resultan muy útiles los planteamientos de Lefebvre (2013) sobre las dimensiones que operan en la producción social del espacio: las representaciones del espacio (abstracto-instrumental), las prácticas espaciales (práctica y acción) y los espacios de representación; así como sus correlatos espaciales concretos: el espacio concebido (planificado), el espacio percibido (existencia material y práctica espacial), y el espacio vivido (sentidos simbólicos atribuidos y cargados emocionalmente). En este sentido, son también pertinentes algunas modelizaciones teóricas sobre las prácticas, los rituales y formas de habitar el espacio. Así, haremos nuestra parte de los postulados teóricos del construccionismo social (Berger y Luckmann, 2015), del interaccionismo simbólico (Goffman, 1970, 2017)<sup>8</sup> o la teoría de las prácticas de De Certeau (1999), sin olvidar que estas prácticas y los agentes implicados en ellas son también sujetos y contextos para la mediación y el conflicto entre (y con) poderes tecno-burocráticos y político-económicos (Foucault, 2009; Giddens, 2010, entre otros).

Por lo que respecta a la conformación de memorias (colectivas e individuales) y las maneras de hacer “historia” y “ciudad”, prestaremos atención a las aportaciones de Irving (2016) y García Canclini (1998), entre otros. En la medida en que sus etnografías nos permiten acercarnos a una perspectiva temporal (diacrónica) que abre la ciudad al pasado y nos muestra cómo el tiempo la construye. Una “porosidad espacial y temporal” (Amin y Thrift, 2002: 22) que hace de la ciudad (del cementerio, en nuestro caso) un espacio-tiempo no sólo conformado transversalmente (diacrónicamente) sino grabado en unas biografías personales y espaciales que se dotan mutuamente de sentidos. Pero analizaremos también -siguiendo la estela de autores como Ricoeur (2010) y Todorov (2013)- en qué medida y de qué maneras esas formas de memoria se construyen en tanto que dispositivos ideológicos y performativos.

---

<sup>8</sup> En este texto emplearemos fundamentalmente la categoría “ritual” en el sentido goffmaniano del término para referirnos a “actos por medio de cuya componente simbólica el actor muestra cuán digno es de respeto o cuán dignos son los otros de ese respeto” (Goffman, 1970), es decir, que no sólo incluye aquellas acciones rituales reconocidas como tales -el homenaje, la ceremonia, la visita, etc.- sino que se extiende más allá de la “ceremonia en sentido estricto y del respeto en su sentido jerárquico, [es] una forma de acción cuya eficacia no reside en el valor sustantivo de las reglas de comportamiento, sino en los significados que tales reglas expresan para los actores” (Cruces Villalobos, 2007).

Asimismo, nuestro análisis es deudor de aproximaciones recientes de autores y grupos de investigación antropológica de algunas universidades latinoamericanas que, más allá de los marcos de la antropología de la muerte, analizan las prácticas y espacios mortuorios centrando el foco en cuestiones como la gestión, el ordenamiento y la planificación urbana, así como en el estudio transversal de las relaciones entre conceptos como “muerte”, “memoria”, “poder”, “violencia” y “territorio” (v.g. Chaves Castaño, 2010; González Vargas, 2007; Velásquez López, 2009).

## **2.2.-Aspectos metodológicos**

Desde un punto de vista metodológico, partimos de una perspectiva constructivista y hemos empleado metodologías y técnicas propias de la investigación etnográfica (véase Díaz de Rada, 2012; Hammersley y Atkinson, 2003; Velasco Mañlo y Díaz de Rada, 2006). Concretamente, el proyecto combina la observación participante, las entrevistas y charlas informales, sin renunciar tampoco a la exploración de técnicas como la observación flotante<sup>9</sup> y el paseo urbano<sup>10</sup>. A todas estas técnicas de obtención de material empírico de campo habría que añadir, además del estudio de la literatura académica sobre el tema, el análisis de documentación archivística y periodística, así como de textos normativos, disposiciones jurídico-legales, la consulta de webs institucionales y de empresas de servicios funerarios vinculadas con la gestión de la necrópolis. Asimismo, hemos llevado a cabo un amplio registro fotográfico con el objetivo de estudiar los procesos de construcción de las prácticas, con sus tiempos, ritmos y “puestas en escena”; analizar las posibilidades de la fotografía como instrumento metodológico para la producción del discurso etnográfico y la construcción de una relación social con los sujetos (se ven y comentan fotos, se evocan recuerdos, costumbres, etc.)<sup>11</sup>; así como para documentar la organización espacial de la

---

<sup>9</sup> Esta técnica implica la realización de una práctica de campo que consiste en sostener una mirada general sobre los sujetos sin mantener la atención en ningún objeto en particular, en ningún grupo de sujetos específico, dejándola “flotar” (Pétonnet, 1982), lo que nos ha permitido captar a través de una mirada distanciada (en situaciones de co-presencia) cómo se estructuran determinadas interacciones, en qué espacios éstas tienen lugar, de qué manera son esos encuentros efímeros, sus dinámicas temporales y sus ritmos. “Fragmentos” de información, que han sido muy útiles a la hora de enriquecer la documentación obtenida mediante la observación participante y las entrevistas y contribuir a dar sentidos a esas prácticas.

<sup>10</sup> Técnica que, tomada del ámbito de la geografía humana, es aquí aplicada al campo de la antropología para estudiar aspectos relacionados con la percepción individual. Una línea de aproximación que esta autora desarrolla con mayor detalle en otros trabajos académicos (Müllauer-Seichter, 2003b).

<sup>11</sup> De hecho, el uso metodológico de la fotografía (y del paseo) han resultado ser especialmente útiles como técnicas de elicitación de memorias y la creación de discursos, al tiempo que se muestran como valiosos

necrópolis y las transformaciones de su trama estructural y arquitectónica a lo largo del periodo de trabajo de campo.

Por lo que respecta al abordaje de los grupos y agentes sociales objeto de estudio se han planteado dos estrategias claramente diferenciadas pero complementarias. Por un lado, el paseo, la observación flotante y la observación participante para el análisis general de las actividades cotidianas e institucionales de los agentes en la necrópolis y sus alrededores y, por otra parte, la realización de dos entrevistas extensas (una de carácter formal y otra semiestructurada) a empleados del cementerio. Por otro lado, hemos realizado catorce entrevistas de carácter abierto y/o semiestructurado (fundamentalmente micro-entrevistas)<sup>12</sup> a familiares y usuarios del cementerio, a empleadas de floristerías, trabajadores de la necrópolis municipal y a un oficial de las Fuerzas Armadas.

Hemos de señalar que las charlas y micro-entrevistas que llevamos a cabo estuvieron condicionadas por el desconocimiento previo y la eventualidad (o no) de poder contar con agentes sociales -más o menos diversos- con los que trabajar y a los que siempre he “abordado” en el transcurso de sus actividades y sin ningún tipo de mediación previa<sup>13</sup>. No obstante y con el objetivo de recabar la mayor cantidad de información posible y perspectivas diversas, hemos procurado que estuviesen representados distintos grupos de edades, condición, sexo o filiación religiosa. En este sentido, hemos de señalar que los entrevistados/as han participado voluntaria y desinteresadamente en el trabajo y han sido informados previamente de la naturaleza y objetivos de la investigación en curso. Asimismo, he solicitado su consentimiento para el registro de sus comentarios y el uso parcial o total de la información generada<sup>14</sup>. No obstante, en algunos casos hemos decidido emplear sólo

---

instrumentos para la construcción de una relación social con los sujetos (v.g. Sama Acedo, 2010, Müllauer-Seichter, 2003a,b).

<sup>12</sup> El guion a seguir y las cuestiones principales a tratar fueron diseñadas previamente, si bien en el transcurso del trabajo de campo las preguntas dieron paso -en ocasiones- a conversaciones más informales y distendidas que codayuvieron a la ampliación de la información y a crear situaciones de confianza. Aunque en todo caso la duración de este tipo de entrevistas “micro” estuvo comprendida entre los cinco y quince minutos en la mayoría de los casos. Una afortunada excepción la representa una entrevista de más de una hora y media de duración a un extrabajador del cementerio (y a su esposa) a los que aborde, como a tantos otros, de forma casual y que sin duda me ofreció la posibilidad de acceder a información y ámbitos de experiencia muy valiosa para la investigación.

<sup>13</sup> Por el contrario, las entrevistas formales siempre han sido gestionadas y planificadas previamente y de acuerdo con los intereses y disponibilidades de nuestros potenciales informantes.

<sup>14</sup> Para el registro de datos se empleó preferentemente una grabadora de audio, una cámara fotográfica y un cuaderno de campo en el que se realizaron anotaciones pertinentes que sirvieron, a su vez, para abrir nuevas

nombres de pila o referencias y nombres genéricos, con el objetivo de preservar el anonimato de aquellas personas que así nos lo han solicitado o de aquellas otras que, por el tono y contenido de sus declaraciones, consideramos que se pudieran ver perjudicadas en algún sentido al hacerlas públicas en este trabajo.

En cuanto a las situaciones y lugares de observación, cabe señalar que en un primer momento tratamos de aprovechar una serie de visitas previas al cementerio para llevar a cabo una suerte de “entrada en el campo”, de modo que nuestra presencia resultara más “familiar” en el entorno del cementerio, hablando con usuarios y estableciendo así los primeros contactos con los sujetos de investigación. A partir de ahí nos centramos en analizar contextos observacionales que pudieran dar cuenta de las experiencias concretas (colectivas e individuales) y tramas relacionales cotidianas (convencionales e institucionales) de los informantes en el “terreno” de la acción social. Ello ha implicado un seguimiento de las actividades de los trabajadores del recinto (limpieza, seguridad, servicios fúnebres, etc.) durante el desarrollo de sus actividades profesionales, así como de los familiares de los difuntos en el transcurso de las tareas de cuidado y arreglo de sepulturas, plegarias, paseos, charlas, encuentros, etc., o bien de los visitantes ocasionales, especialmente turistas (peregrinos) que se acercan a Boisaca. Asimismo, hemos realizado observación participante y tomado registro sonoro de eventos institucionales, tales como: el “Homenaje a los caídos”, organizado por la Comandancia Militar de A Coruña y el “Homenaje a Valle-Inclán” con motivo del aniversario de su fallecimiento, celebrado a instancias de la *Consellería de Cultura y Turismo*.

Como hemos visto, si bien el lugar privilegiado para la práctica de campo ha sido el propio cementerio, también ha incluido otros espacios próximos como las floristerías aledañas, la plazoleta de acceso al recinto y el aparcamiento contiguo, así como las paradas de autobuses próximas al cementerio. Por otro lado, realizamos una entrevista a un extrabajador del camposanto en un establecimiento hostelero (bar D’Manuel), localizado en el lugar de *O Meixonferío* (San Caetano), a escasos kilómetros del recinto funerario.

Por lo que respecta a la temporalización, el trabajo de campo fue realizado entre los meses de enero y junio de 2019, incluida la toma de datos y la revisión y ampliación de los mismos,

---

preguntas y líneas de conversación en el transcurso de las entrevistas, así como la revisión y reelaboración posterior en el gabinete de nuestras categorías de análisis.

así como la reformulación de los interrogantes surgidos en la práctica etnográfica. Aunque cabe destacar que previamente hemos llevado a cabo alguna incursión al cementerio de Boisaca durante los meses de noviembre y diciembre de 2018, coincidiendo con fechas señaladas del calendario litúrgico<sup>15</sup>. Unas acciones preliminares que nos permitieron la realización de un mapeo del lugar/es de nuestra práctica de campo, la recolección de los primeros relatos, el seguimiento de prácticas rituales e, incluso, el muestreo y registro fotográfico de epitafios, notas y mensajes colocados en las sepulturas. Ahora bien, en general, las visitas desarrolladas durante el trabajo de campo *stricto sensu*, se concentraron sobre todo durante períodos vacacionales -especialmente en Navidad, Carnaval y Semana Santa-, los fines de semana y en días festivos, aunque siempre hemos tenido en cuenta la relevancia de otras fechas de trabajo que, a pesar de estar sujetas a la eventualidad de determinados sucesos u actos conmemorativos, pudiesen ser de interés para la presente investigación.

Finalmente, quisiera señalar que los idiomas empleados como medios de comunicación en el transcurso de las entrevistas y diálogos con nuestros informantes han sido el gallego y el castellano. Por ello y en aras a conservar la esencia y expresividad de los testimonios de los sujetos, hemos decidido transcribir sus relatos en las lenguas (y hablas) originales usadas por éstos, incluidos los giros dialectales y las interferencias lingüísticas propias de contextos bilingües como el gallego.

### **3.- EL CEMENTERIO DE BOISACA COMO CAMPO DE ACCIÓN PLANIFICADO**

Hemos escogido como lugar privilegiado para la investigación de campo el cementerio de Boisaca<sup>16</sup>, situado en la parroquia de San Caetano (Santiago de Compostela, A Coruña). Si bien como hemos señalado, dicho trabajo de campo se ha hecho también extensible a aquellos lugares e instalaciones aledañas relacionadas con las actividades de este espacio (floristerías, plazoleta de acceso, aparcamientos, paradas de autobús). Como indicamos anteriormente, este espacio constituye la única necrópolis de titularidad municipal del ayuntamiento y se encuentra localizada a unos 6 km. al norte del centro de la ciudad. Está enclavada en el polígono industrial del Tambre, entre la N-550 (al sur) y las calles Mulas y Vía Galileo (al

---

<sup>15</sup> Nos referimos concretamente al Día de Todos los Santos, al Día de Fieles Difuntos y al período navideño.

<sup>16</sup> Un espacio en el que cabe destacar que, además de los usos tradicionales del recinto como lugar de enterramiento, ha sido recientemente revalorizado como espacio de interés patrimonial.

norte), por las que discurre en la actualidad parte de un tramo urbano del “Camino de Santiago”<sup>17</sup>. El recinto cuenta con una superficie de 66.000 m<sup>2</sup> y tiene alrededor de 12.000 plazas entre sepulturas, nichos y panteones<sup>18</sup>, aunque la construcción de sepulturas sigue en continuo crecimiento.

### **3.1.- Un lugar para la Muerte y la Muerte en su lugar: los espacios mortuorios en contexto urbano**

Como recordaba Ariès, la costumbre de enterrar a los muertos dentro de las ciudades -en contraste con las prohibiciones romanas o las prevenciones de personajes como San Juan Crisóstomo<sup>19</sup>- comienza no tanto con el cristianismo como con el culto a los mártires y el deseo de los fieles de ser enterrados junto a los santos (*ad sanctos*), buscando la protección espiritual de unos lugares que, en origen, también se hallaban *extra urbem* y que tan sólo el crecimiento urbano fue capaz de absorber e incorporar a la ciudad. De este modo, la expansión e imposición de dichas costumbres, a pesar de la prohibición del derecho canónico, va a traer como consecuencia que “los muertos van a entrar en las ciudades de las que han estado alejados durante milenios” (2011: 35). Así, la convivencia entre vivos y muertos en el interior de las ciudades se irá consolidando durante todo el período medieval y la Época Moderna<sup>20</sup>, porque a pesar de que:

(...) a finales del siglo XVII empiezan a percibirse signos de intolerancia, hay que admitir que, durante más de un milenio, las gentes se habían adaptado perfectamente a esta promiscuidad entre los vivos y los muertos.

---

<sup>17</sup> Nos referimos concretamente al denominado “Camino inglés”, del cual uno de sus tramos pasa por la vía Galileo, una de las arterias principales de esta área industrial.

<sup>18</sup> Concretamente, en el reglamento del cementerio municipal se establecen los siguientes lugares de enterramiento:

FOXA.- Unidade de enterramento baixo a rasante do terreo.

NICHO.- Unidade de enterramento construída en edificacións para o efecto sobre a rasante do terreo.

CINCEIRO.- Unidade de enterramento inserta en construcións, sobre as reas do nicho, e destinada a recibir as urnas con cinzas ou restos de cadáveres.

PANTEÓN.- Construcción funeraria de carácter particular con suxeición ao proxecto aprobado polo Concello.

SEPULTURA EN TERRA.- Unidade de enterramento baixo rasante do terreo sen elementos construídos.

FOXA PARA CINZAS.- Unidade de enterramento baixo a rasante do terreo, de pequenas dimensións e sen elementos construídos destinada a acoller cinzas procedentes da incineración dos cadáveres ou cinzas e restos doutras sepulturas (*Regulamento do cemiterio municipal de Santiago de Compostela*, Título I, Artículo, 10º. 1., pp. 25-26).

<sup>19</sup> Patriarca de Constantinopla y uno de los Padres de la Iglesia primitiva.

<sup>20</sup> De hecho, el cementerio no era entonces sólo un lugar de enterramiento sino que junto con la iglesia constituía el “foco de la vida social” y servía de fórum y plaza pública (Ariès, 2018:76).

El espectáculo de los muertos, cuyos huesos afloraban a la superficie de los cementerios (...), no impresionaban a los vivos más que la idea de su propia muerte. Los muertos les resultaban tan familiares como familiarizados estaban ellos con su propia muerte (*ibidem*, 42).

No obstante, será en el siglo XVIII con el auge de las teorías miasmáticas y la incidencia de las epidemias que asolaban las ciudades europeas -saturando de enterramientos los atrios de las iglesias y el interior de los templos-, cuando estas cuestiones cobren nueva fuerza en los discursos de los higienistas ilustrados. Éstos harán especial hincapié en denunciar todo aquello relacionado con los potenciales peligros del hacinamiento de cadáveres y la insalubridad que los cementerios intramuros causaban en los espacios urbanos. Unas preocupaciones que alcanzan un punto álgido en España cuando el rey Carlos III promulga la Real Cédula de 3 abril de 1787 por la que se prohíbe el enterramiento en el interior de las iglesias, ordenando el traslado y construcción de los cementerios fuera de poblado “en beneficio de la salud pública” (Durán Villa *et al.*, 2005: 439). De hecho y como han recordado numerosos historiadores y antropólogos (Ariès, 2011, 2018, Durán Villa *et al.*, 2005; Molina Castaño, 2013; Velasco Maíllo, 2007; Cañedo Rodríguez, 2010, entre otros) o el distanciamiento de los cementerios es un fenómeno “ilustrado, racionalista e higienista” y corre en paralelo al despojamiento de la gestión de la muerte a la Iglesia por parte del Estado, así como a los procesos de laicización y secularización de las necrópolis o la extensión de las tendencias en la individualización de las tumbas.

Si bien en el caso gallego, al igual que en otros muchos lugares, a pesar de la publicación reiterada de normativas y ordenanzas en este sentido, el alcance de la nueva legislación fue inicialmente limitado, debido a que:

(...) una tradición fuertemente arraigada, privilegios estamentales e intereses económicos de las fábricas de las iglesias y del clero constituían un muro difícil de derribar, máxime cuando el clero más conservador entendía las nuevas leyes como un ataque a las buenas y piadosas costumbres del pueblo cristiano (González Lopo, 2018: 45).

De hecho, estas medidas no tendrán efectividad real hasta bien entrado el s. XIX con el desarrollo del liberalismo y la pérdida progresiva del poder de la Iglesia sobre las gestión de los espacios mortuorios. Pero no es menos cierto que la Ilustración trajo consigo una transformación profunda de las mentalidades, de modo que el alejamiento de una muerte que pasa ahora a considerarse un destino no deseable, conlleva también el traslado físico de las necrópolis fuera de las ciudades. Un deslizamiento de raíz ideológica respecto del significado

de la “muerte” que implica una resemantización de la misma (así como de los espacios vinculados a ésta), desde unas cosmovisiones en las que se normalizaba su presencia como algo cotidiano hasta alcanzar dicho fenómeno un estatuto casi patológico, ya que cementerios y cadáveres se convirtieron -física, social y moralmente- en “cuerpos peligrosos en el cuerpo de la ciudad” (Cañedo Rodríguez, 2010:1).

Un proceso de ocultamiento y desplazamiento de la muerte que conlleva un distanciamiento progresivo respecto de las formas consuetudinarias en el tratamiento de la muerte que, en la contemporaneidad, se expresa en múltiples dimensiones: la reducción progresiva de los ritos religiosos, la desaparición del luto, la retracción de los signos externos del duelo, la “reclusión” de moribundos y fallecidos en hospitales y tanatorios (con la profesionalización progresiva de su atención y cuidado), el surgimiento de nuevas formas de tratamientos del cuerpo (tanatopraxia, tanatoestética, incineración, etc.), el tabú en el hablar de la muerte o el alejamiento de los niños de los contextos mortuorios. Esto lleva implícito en la “cultura moderna urbana occidental” una privatización de los rituales asociados con la muerte que Gondar Portasany (2010: 18), siguiendo a Ariès, expone de la siguiente manera:

Hoxe en día, cada vez máis, a morte é considerada como un suceso privado, de sorte que logo dun brevísimo período de dó, espérase que a persoa afectada se comporte do mesmo xeito que calquera outra que tivera que pasar por ese transo. O velatorio na casa do defunto practicamente desapareceu, primeiro impedido por aquel “*no se recibe duelo*” que comezou a circular nas necrolóxicas e nas notas radiofónicas, e hoxe coa expulsión do morto cara aos tanatorios.

Con todo, si bien la ciudad de los muertos sigue siendo parte del contexto urbano -aunque segregada y relegada a una periferia cada vez más diluida en la “ciudad extensa”-, mantiene con la urbe una relación paradójica. Por un lado, se sitúa fuera y al mismo tiempo inserta en otra ciudad (de los vivos) y, por otra parte, aunque se trata de uno de los equipamientos básicos urbanos más conspicuos y simbólicos de la ciudad, la percepción negativa de los cementerios urbanos los hace lugares no deseables para la interacción -ni idóneos para ser vistos, percibidos o frecuentados- y presentan características del «efecto trasera urbano» en el que la impresión de barrera de sus muros “contiene el máximo nivel en aislamiento visual y delimitación de frontera topológica” (Nístral,1992:181).

### 3.2.- Planificación y ordenación urbana: modelizando la ciudad de los muertos

En el contexto urbano gallego<sup>21</sup>, la evolución histórica de la gestión de la Muerte y de los espacios institucionales destinados a enterramiento no parece haber diferido sustancialmente respecto de los cambios experimentados en el conjunto de Europa occidental, en cuanto a su trayectoria y circunstancias históricas generales. Concretamente, en el caso de Santiago de Compostela ya desde 1813 quedaron prohibidos definitivamente los enterramientos en el interior de las iglesias, así como en la Plaza de la Quintana<sup>22</sup> y en el cementerio de la Trinidad, designándose una serie de cementerios provisionales más allá de los muros de la antigua ciudad medieval, a la espera de la construcción definitiva de un cementerio general. Así, y secularizada la ubicación de los camposantos en virtud de las políticas higienistas liberales, dicho cementerio general será instalado finalmente en la huerta del antiguo convento de San Domingos de Bonaval. Aunque su inauguración no tendrá lugar hasta 1847 -no sin muchas dificultades previas y trabas administrativas-, aunque la insuficiencia de espacio y lo limitado de su capacidad ya desde los inicios mismos de su funcionamiento como necrópolis, hará necesario prolongar en el tiempo la provisionalidad de algunos camposantos (Portela Silva, 2003; Seoane Antelo, 2018). En este contexto, aparecen las primeras referencias documentales a la necesidad de construcción del cementerio municipal de Boisaca, que datan de finales del s. XIX. Sin embargo, la situación de precariedad del ayuntamiento no permitirá llevar a la práctica ningún proyecto, que sólo será retomado a partir de 1919 tras la pandemia de “gripe española” que asoló la ciudad y que hizo perentoria la construcción de la necrópolis. Así y tras diversas vicisitudes económicas y políticas<sup>23</sup>, el cementerio -cuyo proyecto correrá

---

<sup>21</sup> Somos conscientes de que la invocación de la ciudad como una forma particular de la muerte parece evocar una dicotomía (rural/urbano) que podría ser engañosa ya que, de hecho, los límites de ambos contextos aparecen desdibujados en el marco de las sociedades contemporáneas.

<sup>22</sup> Este espacio urbano, situado en las inmediaciones de la cabecera de la basílica compostelana será -ya desde el s. IX- un lugar preferente de enterramiento que se mantendrá en uso hasta el s. XIX (Seoane Antelo, 2018: 51). Así, la tradición de los enterramientos *ad santos* cobra en Santiago de Compostela un especial sentido ya que la aparición del sepulcro con los supuestos restos del Apóstol Santiago, sirve de hito fundacional de la ciudad. Y si ésta nace alrededor de una tumba -paradójicamente- será la ciudad la que acabe expulsando de ella a sus propios muertos.

<sup>23</sup> Aunque el cementerio estaba prácticamente construido con la llegada de la dictadura de Primo de Rivera en 1923, no será inaugurado hasta bien entrada la IIª República. Fruto, en gran medida, de las tensiones políticas ejemplificadas en el hecho de que, como sostenían algunos concejales republicanos elegidos en 1931, los retrasos se debían “al afán de la Dictadura de poner trabas a esta obra, por haber sido inspirada y comenzada por un ayuntamiento de política monerista” (*en referencia a Montero Ríos, nacido en Santiago y de ideología liberal llegó a ocupar varias carteras ministeriales y fue una figura importante en el gobierno de la ciudad de Santiago, bien de forma directa o través de redes clientelares*) (Archivo Municipal de Santiago, 1931, fol.39 r.) (citado en Portela Silva, 2003: 497) (la cursiva es nuestra).

a cargo del arquitecto municipal Mariano Fernández Ragel- será inaugurado en marzo de 1934 aunque no será consagrado hasta el 26 de marzo de 1939, pocos días antes de finalizar la Guerra Civil (Sánchez Arines, 2018: 58 y 60).

Por lo que respecta a su traza general, en la actualidad la necrópolis presenta un perfil cuadrangular circunscrito por un muro perimetral realizado en piedra. Internamente, muestra una estructura de tipo ortogonal vertebrada a partir de una gran “avenida central” abierta longitudinalmente -y acompaña en paralelo de una serie de corredores laterales-, que divide simétricamente el recinto al tiempo que conecta con las dos puertas de acceso a la necrópolis, situadas en los lados cortos del rectángulo. A su vez, estas arterias están cortadas transversalmente por otras “calles” menores que, en conjunto, separan y delimitan los distintos sectores de enterramiento -a modo de cuadrículas- y organizan la circulación interna de la necrópolis (Imagen 1).

La fachada principal, situada al suroeste, cuenta con dos puertas de acceso que flanquean, al interior, la capilla católica (Anexo: foto 1), mientras en el lado opuesto del cementerio, la fachada noroeste cuenta con una única puerta de acceso<sup>24</sup>. En este mismo sector, en los extremos del muro se recortan dos pequeñas áreas claramente distinguibles en planta. Se trata del osario (al norte) y del antiguo recinto civil (al oeste), destinado al enterramiento de los no católicos.

Volviendo al acceso principal, cabe señalar que una vez en el interior del cementerio podemos observar cómo se abre a los pies de la capilla una esplanada a modo de pequeña exedra en cuyo perímetro se sitúa un pequeño espacio “o *Xardín de ilustres*”, a partir del cual arranca la avenida central. Este espacio decorado con parterres, árboles y setos se muestra como una naturaleza construida (domesticada) que transforma -o más bien complementa- el diseño de una ciudad de los muertos, racional y uniforme (con avenidas, calles, bloques de nichos y pistas hormigonadas), en la idea de parque o jardín arcádico. Este “*Xardín de ilustres*” se muestra como una espacialidad “abierta” a todos en tanto que sirve a una memoria oficial (cultural) de la ciudad pero restringida y reservada al descanso de algunos próceres de la cultura gallega. Ya que es allí donde se encuentran enterrados, entre otros, Ramón María del Valle-Inclán, Antonio Fraguas Fraguas o Isaac Díaz Pardo (Anexo: foto 2).

---

<sup>24</sup> Esta puerta fue abierta con posterioridad a la construcción del recinto funerario, debido a la necesidad de facilitar y agilizar el acceso de los cortejos fúnebre y servicios funerarios procedentes del tanatorio municipal, situado en las inmediaciones del cementerio.



**Imagen 1.** Vista panorámica del cementerio de Boisaca en el polígono industrial del Tambre y principales equipamientos urbanos asociados (Funeraria Apóstol, Tanatorio Municipal y floristerías aledañas). Fuente: *Google Maps*.

A partir de este “lugar” arranca ya la avenida principal (Anexo: foto 3) y será aquí en donde los panteones llenen este espacio central y preeminente del cementerio, flanqueando dicha avenida en todo su recorrido (sureste-noroeste). Unas estructuras funerarias que encontramos también jalando la primera de las dos amplias calles transversales con que cuenta el recinto. Asimismo, esta disposición de avenidas, calles y panteones dibuja en planta una forma de cruz latina que resulta más evidente vista en un plano cenital del cementerio, debido a la destacada presencia en planta y verticalidad de los panteones. Todo ello, en conjunto, parece realzar simbólicamente el carácter sagrado y cristiano del lugar.

Desde un punto de vista arquitectónico, la mayoría de los panteones son de inspiración neoclásica con fachadas de órdenes clásicos rematados con frontones y acabados exteriores realizados con materiales nobles como la piedra o el mármol. En la mayor parte de estas estructuras funerarias el apellido familiar se sitúa en el frontispicio del panteón, mostrando una mayor preeminencia y visibilidad -para quien visite el cementerio- que los nombres

individuales (concretos) de las personas allí enterradas<sup>25</sup>. Unidos por lazos de parentesco, son miembros de grupos familiares pertenecientes en su mayoría a las “grandes familias compostelanas”, a los “ricos” (Anexo: foto 4), según la definición de algunos de nuestros informantes<sup>26</sup>. Además, junto a los panteones y siempre muy próximas a la vía principal del recinto, existen una serie de criptas de carácter familiar que presentan formas y tipos variados.

Por detrás de los panteones se encuentran las sepulturas en tierra, distribuidas en diferentes cuadrículas a lo largo y ancho de todo el recinto. Aunque algunas de ellas destacan por su singularidad y materiales, predominan aquellas realizadas en mármol de tonos oscuros y rematadas con cruces. Estas estructuras están diseñadas para acoger dos inhumaciones bajo el subsuelo y un cinerario en el fondo y, en sus lápidas, suele destacar el nombre del difunto, (normalmente el del titular o titulares más antiguos, el del “*pater familias*”, o herederos) (Anexo: foto 5). Junto a estos enterramientos existen algunas áreas, “cuadrículas” (o “cuadros”, en palabras algunos informantes) con sepulturas comunitarias reservadas a acoger los restos de personas que en vida pertenecieron a diferentes congregaciones religiosas femeninas (“Hermanas Oblatas”, “Hijas de la Caridad” o “Compañía de María”) y una específica para miembros del ejército (“Panteón Militar”) (Anexo: foto 6). Asimismo existen otros dos cuadros (hoy en desuso) para el enterramiento de neonatos y/o no bautizados (muchos de ellos realizados directamente en tierra) (Anexo: foto 7). Ya en los laterales del recinto y ocupando una posición periférica desde un punto de vista espacial y simbólico, nos encontramos con series de bloques/galerías de nichos de hormigón situados en cuatro alturas (y coronados con cinerarios) adosados a los muros perimetrales del cementerio (Anexo: foto 8). Además, como hemos señalado más arriba, junto a la esquina noroeste del recinto se halla el área del antiguo cementerio civil (para los no católicos), aunque en la actualidad también éstos pueden ser enterrados en dicha zona (Anexo: foto 9).

---

<sup>25</sup> De hecho, las lápidas y placas grabadas con los nombres de los individuos que yacen en los panteones sólo son visibles si uno se acerca lo suficiente (cuando éstas se encuentran en el exterior) o bien entrando en el interior de las estructuras.

<sup>26</sup> Porque, como recordaba Chaves Castaño (2010:232), la ubicación simbólica y espacial dentro de los cementerios, obedece a estrategias legitimadoras de las estructuras de poder de la sociedad que los ha configurado.

Finalmente, cabe señalar que en el ángulo norte del cementerio se encuentra una área cerrada e independiente -adosada a la parte exterior del muro perimetral del cementerio- en la que se localiza la antigua fosa común y el osario (espacios separados, a su vez, por un pequeño muro divisorio) (Anexo: foto 10). A esta zona aún puede accederse desde el interior del recinto principal a través de sendas puertas abiertas en el muro de cierre. Asimismo, debemos indicar que el cementerio municipal forma parte de una red más amplia del equipamiento urbano dedicado a las funciones mortuorias, entre las que destacan instalaciones y servicios funerarios próximos como el tanatorio municipal o la Funeraria Apóstol Santiago.

\*\*\*

Con esta descripción del espacio mortuario hemos tratado de seguir las trazas del espacio *concebido* por las ideologías racionalizadoras y normativas de los planificadores, arquitectos y urbanistas. El espacio abstracto, cartografiado “de los signos, de los códigos de ordenación, fragmentación y restricción” (Lefebvre, 2013: 15-16), pero en ningún caso neutro sino sujeto a las formas y relaciones concretas de producción de una sociedad y coherente con los órdenes que estas relaciones imponen. Un espacio en el que la arquitectura adquiere una especial relevancia como campo de expresión; que toma como modelo la ciudad racionalista y funcional (con sus calles, avenidas, y jardines) y pone orden a la muerte (y a los muertos) en panteones, sepulturas, nichos o fosas comunes, al tiempo que crea centros y periferias, grupos hegemónicos y subalternos y, como veremos más adelante, lugares para el recuerdo pero también para el olvido. En este sentido, el cementerio más allá de constituirse como *rex extensa*, es construido también a partir de lo que vemos y lo que no vemos, de lo que se nos muestra y lo que se nos oculta. Así, con sus jerarquizaciones, sus tumbas singulares, sus espacios públicos, privados y clausurados, “lo que se está ordenando es el recorrido por las memorias de la ciudad” (Molina Castaño, 2007).

#### **4.- LOS SENTIDOS DE LA MEMORIA: EL PAPEL DE LAS PRÁCTICAS**

Los cementerios son lugares de memoria que, como recordaban Velásquez López y Molina Castaño (2008), sirven para la preservación de genealogías familiares; para el reencuentro con los imaginarios parentales y la exaltación de los lazos de parentesco.

Sin embargo, la memoria no se construye homogéneamente sino que se encuentra atravesada por posicionamientos sociales, referentes culturales heterogéneos y sistemas de creencias. Pero también por las formas de representación de las relaciones entre individuos y grupos y de cómo éstas son aprehendidas y reestructuradas por estos agentes sociales. Así, los cementerios no son simplemente contenedores de restos cadavéricos sino *espacios practicados* en los que se representan públicamente relaciones y lazos sociales tejidos a través de la memoria; urdida y reactualizada, a su vez, por necesidades históricas, ordenamientos espaciales y acciones y práctica rituales.

##### **4.1.- El ritual de las visitas y el rol de las actividades para el recuerdo**

Un aspecto del trabajo de campo en el que hemos concentrado gran parte de nuestra atención ha sido el de las visitas periódicas que dolientes y/o familiares realizan al cementerio. En primer lugar, cabe señalar que estas visitas son percibidas mayoritariamente por los informantes como actos íntimos relacionados con el cuidado de tumbas y el recuerdo de los “seres queridos”. Para realizar estas actividades, los familiares suelen dirigirse directamente a las sepulturas pertrechados de flores y otros objetos y productos de limpieza (cubos, tijeras, trapos y botellas son los más habituales). Las visitas son breves en general - entre quince y veinte minutos- y entre las razones prácticas de éstas, están -como hemos señalado- la limpieza y atención de las sepulturas:

- Entonces, pois de vez en cando hai que vir por aquí. Non facemos nada xa o sabemos pero...No verán hai que vir máis veces (...). Eu, por exemplo, xa lle poño una espuma para que me aguanten máis (*las flores*) pero no inverno cada tres semanas ou así, no verán hai que vir máis veces porque... quéimanse moito (...). Cambio as flores, sácolle a auga e é o que fagho (*risas*) (Mercedes, comunicación personal, 17 de mayo de 2019).
  
- Les ponemos unas tarrinas y todas las semanas pues... mi hermana, les cambia las flores y eso (María, comunicación personal, 20 de abril de 2019).

Sin embargo, las visitas están insertas en un marco más amplio de acciones simbólicas, siendo percibidas por los familiares como acciones comunicativas y relacionales con los difuntos. Así lo expresaban algunas de nuestras informantes:

— (*Vengo*) para cambiar flores, para ver si necesita auga ou o que sexa. Auga...me refiro ás flores (*no a su hermana muerta*) (*risas*). (*Pero es también*) unha maneira de recordo...para te-la sempre... para recordala sempre (Paula, comunicación personal, 07 de abril de 2019).

— Parece un poco que no los olvidas de todo, ¿no?. Hay gente a la que le parece una tontería lo de las flores...a mí particularmente no, no sé (...). Somos dos hermanas y cuando no puede una viene otra, pero cuando venimos siempre traemos flores, eso sí (M<sup>a</sup> Jesús, comunicación personal, 7 de abril de 2019).

Aquellos que han muerto no dejan de ser percibidos como “personas”, mejor dicho, no dejan de ser padres, madres, hijos, esposas o familiares y parientes en distintos grados y líneas (ascendentes o descendentes). De hecho, las prácticas “cotidianas” de los deudos no están focalizadas en un “muerto”, ni tienen como objeto un “cadáver”. Son, como señalaba Lucía -quien realizaba tareas de limpieza del panteón familiar junto a su hermana-, “os meus avós, irmás, tíos e a miña nai e o meu pai...bueno, os nosos pais” (Lucía, comunicación personal, 22 de mayo de 2019). Al recordarlos se les confiere algún tipo de presencia ya que, de hecho, una de las razones básicas de las visitas y cuidados de las tumbas que aducen nuestras colaboradoras/as -independientemente de cualquier tipo de variable (edad, sexo, grupo social, etc.)-, es la de mantener vivo el recuerdo de las personas fallecidas:

Hombre, no meu caso, o importante é seguir recordando ós seres queridos...eso é principal. Non é outro motivo” (...). Recordalos, te-los presentes (Luis, comunicación personal, 22 de mayo de 2019).

Así, la limpieza de sepulturas, nichos y panteones se transforma en muestras de respeto al difunto que, junto a los diálogos y conversaciones con el familiar muerto, constituyen acciones destinadas al recuerdo y a mantener viva su memoria. Las personas fallecidas se conciben entonces como sujetos activos en interacción con los vivos:

Vimos a limpiarl un pouquiño, o interior de dentro (*del panteón familiar*) e poñer as flores e... despois, bueno, sempre quedamos aquí un ratiño falando das nosas cousas...eles que están aí véndonos cada día (Lucía, comunicación personal, 22 de mayo de 2019).

Mercedes, que visitaba la sepultura de su marido (muerto hace veintitrés años) lo expresaba de la siguiente forma:

Cambio as flores, sacándolle a auga e é o que fagho (*risas*). (Rezar) bueno, algunhas veces, falar, eu que sei, aínda que sea un solo, non?. É moi triste pero é o que hai (Mercedes, comunicación personal, 17 de mayo de 2019).

Porque en última instancia, como señala Despret (2015), los muertos no se olvidan por el hecho de morir sino que mueren cuando los olvidamos. Pero estos encuentros forman parte también de los intentos de llenar el vacío de la pérdida que dejan en nosotros la desaparición de los seres queridos. Un modo que tienen los vivos para tratar de lograr un cierto bienestar emocional y psicológico. Miguel -un viudo de avanzada edad- nos lo explicaba entre sollozos mientras rezaba ante la sepultura familiar:

Aquí tengo enterrados a mi mujer, a mi hijo, a mis suegros y a una cuñada. Vengo todos los días... porque si no vengo, no estoy bien. Estar con ellos, acompañarlos es una necesidad grande que tengo, necesito hablar con ellos (comunicación personal, 20 de abril de 2019).

Evidentemente, el acto de rezar a los difuntos forma parte de las prácticas y creencias religiosas, así como de la educación católica de muchos de nuestros colaboradores, por tanto, también ha estado presente en sus discursos a la hora de hablar de sus rutinas y actividades rituales en Boisaca. Sin embargo, no es menos cierto que en la práctica totalidad de las entrevistas realizadas hemos tenido que preguntar expresamente a los informantes por esa actividad concreta y, es entonces, cuando han salido a relucir cuestiones relacionadas con su religiosidad y/o identidad religiosa, e incluso sus dudas y tensiones en relación con la Fe y Dios, en un mundo altamente secularizado:

— ¿Que si soy católica?. Bueno, pues... así, así, (*risas*) cada día voume dando conta máis de... (Mercedes, comunicación personal, 17 de mayo de 2019).

— (*Rezar?*) Si, aínda que non son moi relixiosa nin practicante pero si, gústame facelo cando veño (una vez a la semana) (Paula, comunicación personal, 07 de abril de 2019).

Y en donde la tradición, el deber moral y la satisfacción personal aparecen unidas:

— Eu creo que é una tradición que vén xa de antigo... non?. E, bueno, non sei, hai uns sentimentos tamén, quizais influenciados por esa tradición, que ó mellor non deixa de ser una aberración pero bueno, nos estamos satisfeitos por vir aquí, limpar as sepulturas e poñerlles unas flores. Creo que, si Dios existe, eles van-no a agradecer (José).

— Tamén eles, se nós morráramos fijo que viñan (...) (esposa)  
(José y esposa, comunicación personales, 20 de abril de 2019).

El cuidado constituye un deber personal de los deudos para con sus seres queridos, a los que no hay que abandonar en el cementerio. Pero es también un acto público y un deber cívico y social sometido al escrutinio constante del grupo. Así, se debe evitar la “mala impresión”, en palabras de Gusman y Vargas (2011:20), que produciría el descuido en el mantenimiento de las tumbas, especialmente en las fechas más destacadas del calendario litúrgico. Porque no hay que olvidar que se trata de actos comunicativos, de un “yo” o un “nosotros” (circunscrito al ámbito familiar) pero también una *performance* social más amplia, con (y frente) a los “otros” (ciudadanos).



**Imagen 2.** Aspecto de la avenida central del cementerio el Día de Todos los Santos en 2018, vista desde el noroeste.

De modo que el recuerdo y el homenaje a los seres queridos se entremezclan en los discursos de nuestros informantes con lo que de “apariciencia”, de puesta en escena tienen estas celebraciones. Y, en este sentido, quizás el tiempo-ritual del Día de Todos los Santos y del Día de Difuntos son los que mejor expresen esos actos que podrían ser vistos como

metáforas de la vida urbana, en los que la ciudad se “mira” a sí misma, reactualizando sus fidelidades y mostrando al mismo tiempo tensiones y contradicciones en unos “dramas sociales” (como diría Turner), en los que el cementerio se transforma en un escenario privilegiado y la visita en un elemento central de esa puesta en escena, siempre sometida a la evaluación de los demás (Imagen 2):

Porque algunha xente, tamén!...vén o Día de Todos os Santos e eu creo que se olvidan e despois non volven (...). Eses días parece isto unha feira, pero despois olvídanse porque eu vexo moitas flores, xa ves!, (*me indica unas flores mustias*) están aí desde eses días e nin siquiera as veñen a quitar...pero bueno, cada un é da súa maneira (Mercedes, comunicación personal, 17 de mayo de 2019).

Un contexto en el que las ofrendas florales constituyen un acto social central. En este sentido, resultan muy significativas las explicaciones que nos daba la trabajadora de una floristería cercana, respecto del porqué de la compra de flores en “Difuntos” y del significado social y personal de la ofrenda:

Uno (*una razón*) es por el qué dirán (*risas*), muchos es por el qué dirán y otros muchos también es porque realmente ahí tenemos a alguien, y me incluyo, tenemos a alguien y queremos que ese día sea el de ellos y que estén las sepulturas estupendas, que sean bonitas y (...) no ya por la gente sino por ti mismo lo haces (Trabajadora floristería 1, comunicación personal, 2 de noviembre de 2018).

Aunque más allá del deber de ESTAR en los días de fiesta, lo cierto es que las formas de la presencia adquieren perfiles muy diferentes. Ya que un aspecto relevante que hemos podido observar a lo largo del trabajo de campo tiene que ver precisamente con las disimetrías en las maneras que adquieren el cuidado y la conmemoración de los difuntos, según ¿el estatus social del difunto?. En este sentido, resulta muy significativo el contraste entre la hipervisibilidad (simbólica y material) de los panteones familiares en el “espacio público” del cementerio y la “ausencia” y “anonimato” de los deudos. De hecho y más allá de las diferencias obvias en la relación numérica entre nichos, sepulturas y panteones que pudieran justificar el mayor o menor número de visitantes a cada espacio en particular, lo cierto es que en muy pocas ocasiones hemos podido observar a familiares al cuidado de estas estructuras mortuorias (incluso en las fechas rituales de mayor afluencia). Estas familias suelen, en

general, contratar los servicios de las floristerías de los alrededores del cementerio<sup>27</sup>, quienes se encargan de la revisión y limpieza periódica de los panteones y el cambio de flores. Así explicaba la trabajadora de una floristería cercana cual es, hoy en día, la costumbre más extendida al respecto:

Antiguamente todo o mundo colocaba flores no panteón y ahora non;, ahora todo o mundo quere te-lo feito, chegan e encárganche (...) eu acórdome de antes que viñan as señoriñas cos manados (manojos) de gladiolos y elas arreglaban, ahora no, ahora cóllenche o encargo y siempre pois...algún centro (...) (Trabajadora floristería 2, comunicación personal, 2 de noviembre de 2018).

Y así era la interpretación que daba un extrabajador de Boisaca, quien ponía el acento en los aspectos “idiosincrásicos de la personalidad de los ricos” y su “proverbial medida en el gasto y la discreción en la gestión de su imagen pública”:

Outra cousa (*bajando el tono de voz*), normalmente os ricos son os que menos flor traen (*risas*) (...) mira, morreu (por poñer un exemplo) o de Echeverri e tal... e o mellor tráenche un ramiño ou unha tarrina (...), son máis listos xa, e un pobriño da aldea o mellor vén aí con dez coroas (*tono de lástima*)... é aquela cousa..., pero canto máis rico menos (...); e da (*búsqueda*) da intimidade da xente e todo, non queren trouleada (*fiesta*)

Dinlle á floristería “cada quince días ponme flores ou tal”...páganlle un tanto e xa non veñen... despreocúpanse (extrabajador nº 1, comunicación personal, 9 de marzo de 2019).

En este sentido, también habría que tener en cuenta que el *habitus* contribuye a la consolidación de la “distinción”, de “las diferencias de estilo de vida” y que éstas se relacionan también con las formas que estas diferencias adoptan en su *distribución en un espacio geográfico socialmente jerarquizado* y en cómo se utiliza el capital material y/o simbólico en relación al espacio social (Bourdieu, 2015: 138).

Ahora bien, tal y como señalábamos más arriba, todas estas acciones prácticas relacionadas con el cuidado de las tumbas son un trasunto de tareas que recrean parcialmente actividades domésticas cotidianas como el cuidado, la limpieza, los arreglos o la decoración floral. Y también de situaciones familiares habituales entre las que se incluyen los rezos, “el hablar de nuestras cosas” o el “ponerse al día”. Unas charlas que rememoran sociabilidades, refuerzan lazos de parentesco y evitan el olvido. No obstante, estas conversaciones no se limitan al ámbito más íntimo y familiar -el hablar con el muerto-, sino que se inscriben en

---

<sup>27</sup> Por su puesto, la contratación de los servicios ofrecidos por las floristerías es una costumbre muy extendida entre los familiares de los difuntos, independientemente del tipo de tumba, pero mucho más presente entre los propietarios de los panteones.

redes sociales más amplias, haciéndose extensibles a los encuentros casuales con otros deudos; con aquellos vecinos (más habitualmente vecinas) que también visitan y cuidan las tumbas de sus familiares o; en ocasiones, se traducen en pequeños actos de colaboración y camaradería como el “echarse una mano” al compartir un cubo para el agua -o quizás unas tijeras-, o bien prestándose un hombro en el que apoyarse (literalmente) para no caerse mientras uno (generalmente una) se mueve entre las tumbas.

En este punto y a pesar de que con este proyecto no pretendemos afrontar la cuestión de las prácticas desde una perspectiva de género, no podemos eludir el papel que desempeñan las mujeres en este contexto ritual y funerario. Porque en el cementerio son ellas, en cualquier tramo de edad, quienes se encargan mayoritariamente del cuidado y la limpieza de las tumbas<sup>28</sup>, de cambiar las flores y el agua y de mantener el recuerdo vivo de los difuntos (incluso cuando se trata de su familia política). Como señalamos anteriormente, estas funciones son percibidas como una extensión de las tareas domésticas y, por tanto, responden a la tradicional división sexual del trabajo. Están vinculadas en el imaginario heteropatriarcal con las relaciones de producción y reproducción de la “casa” y con el universo simbólico femenino<sup>29</sup>. Y por esta razón son asimismo las encargadas de “custodiar” la memoria familiar y mantener los lazos de parentesco. Una “mística de la feminidad” que, a pesar de ser configurada históricamente y, por lo tanto, cambiante, se transforma en una constante en el imaginario patriarcal que, como denunciaba Friedan (1974:70), reifica la diferencia e impele a las mujeres a la realización de su “propia naturaleza”:

Si, bueno, yo creo que la mujer por naturaleza es un poco más detallista que el hombre (*risas*), incluso en casa pones unas flores y en el hombre es más raro, ¿no?, los hay, pero bueno... es menos frecuente (...) (M<sup>a</sup> Jesús, comunicación personal, 7 de abril de 2019).

Así, explicaban Magdalena y su esposo la mayor presencia de mujeres en Boisaca, mientras ella realizaba arreglos forales en el panteón familiar:

— (Hai máis mulleres) Si, si, bueno porque... (Magdalena).

---

<sup>28</sup> De hecho, las figuras masculinas (normalmente maridos y/o parejas) ocupan un rol secundario, limitándose a atender las peticiones y las tareas que ellas les asignan, al tiempo que actúan también como “taxistas” acercándolas al cementerio.

<sup>29</sup> De igual forma, el espacio público del recinto se transforma en espacio doméstico. La sepultura, el panteón o el nicho son una extensión de la “casa”, son espacios íntimos y privados, son “lugares” en los que estar en familia.

- (*Interrumpe su esposo para aclarar*) Bueno, logo despois hai os que quedan viudos...e veñen eles (...) (esposo).
- Si, hai de todo pero sempre veñen un pouquiño máis (...) (mulleres que homes)
- Si, eso é certo (esposo).
- (...) din que non se axeitan (*que no tienen destreza, que no se dan maña*), non sabes?, para poñer as flores (*risa irónica*) (Magdalena y esposo, comunicación personal, 31 de mayo de 2019).

No obstante, alguna informante expresaba máis abertamente su crítica hacia las actitudes machistas imperantes, al tiempo que se felicitaba de la disposición colaborativa dentro de su grupo familiar:

Bueno (...) vexo que a mayoría (*de la gente que realiza tareas de cuidado de las tumbas*) son mulleres y... pois eso, eu creo que eso é parte do machismo..., ó final (...) esto de colocar flores é cousa de mulleres (...), penso que a mayoría pensan eso, pero bueno, no meu caso, aquí tanto colaboramos homes como mulleres, afortunadamente! (Paula, comunicación personal, 07 de abril de 2019).

En definitiva, como señala Bourdieu, las mujeres aparecen encerradas simbólicamente en el universo doméstico de las actividades asociadas a la reproducción biológica y social del linaje; actividades (maternales ante todo), de modo que el *trabajo doméstico* incumbe a las mujeres en la medida en que mantienen la solidaridad y la integridad de la familia conservando las relaciones de parentesco y todo el capital social asociado a la familia; “destinadas a celebrar ritualmente los vínculos de parentesco y a asegurar el mantenimiento de las relaciones sociales y del resplandor de la familia” (2010: 121), en nuestro caso, el ritual cotidiano del cuidado de las tumbas.

#### **4.2.- Las formas del recuerdo y las representaciones del *self***

El aspecto de “masa” homogénea y ordenada del paisaje mortuorio -como representación de la “ciudad” planificada- se disipa parcialmente cuando uno se acerca a las tumbas. De esta forma la impresión de uniformidad se relativiza al cambiar nuestro punto focal y cobran fuerza nuevas identidades y sentidos de pertenencia tanto grupales (“órdenes religiosas”, “militares”, “represaliados”, “protestantes”, “no bautizados”, “vagabundos”, etc.)<sup>30</sup> como

---

<sup>30</sup> Unos sentidos de pertenencia que se construyen en la ciudad (“haciendo su historia”) y en las biografías personales y grupales que contribuyen a construir esa ciudad. Tal y como me comentaba una de las religiosas de la Compañía de María que visitaban el cementerio el Día de Todos los Santos: “venimos a acompañar a nuestras Hermanas en un día de recuerdo, de reconocimiento, (porque) son doscientos cincuenta años aquí (haciendo referencia a los años que lleva instalada la Orden en Santiago de Compostela) (comunicación personal, 1 de noviembre de 2018).

individuales que, a su vez, se transforman en reivindicaciones de identidad nacional, status sociales, ideologías políticas o actitudes hacia la muerte).

De modo que en un contexto de aparente homogeneidad estructural, se desvela no obstante una fuerte tendencia hacia la personalización. Porque, como hemos observado -al igual que han hecho notar algunos autores (v.g. Gusman y Vargas, 2011:19)-, incluso los más modestos nichos arrendados por el ayuntamiento (aunque sea por un período muy limitado de tiempo), son percibidos como “espacios privados”, personalizados, marcados y transformados. Es ahí donde aparecen formas variadas de representación de un *self* cuya continuidad es mantenida en la muerte a través de signos distintivos de la personalidad del fallecido/a y materializada en arquitecturas, esculturas y epitafios.

En este sentido, como ya hemos apuntado más arriba, la arquitectura de los panteones<sup>31</sup> puede ser vista como un remedo de la individualidad (estandarizada) de la “casa burguesa”: monumental, independiente, ajardinada exteriormente y situada en la “zona noble” del cementerio; allí donde comparten con sus congéneres -frente a frente, puerta con puerta- la vecindad del espacio (léase “barrio”, según algunos informantes) en la avenida central del cementerio. Estos panteones cuentan con ventanas y puertas de tipologías diversas en cuyo interior se muestra siempre un espacio central -a modo de *hall*- alrededor del que se distribuyen los sepulcros de pared con los restos de los difuntos. Unos espacios que son individualizados con paredes y suelos decorados con mármoles, baldosas y alicatados, además de jarrones con flores (y en donde no falta un rincón en donde guardar una escoba o un cubo). Formas y decoraciones que responden también a los gustos personales y familiares, modas y costumbres o a los gustos estéticos de momentos históricos diversos.

Igualmente, los epitafios<sup>32</sup> constituyen expresiones más o menos individualizadas y ritualizadas de honrar al difunto. Sacralizan el *memento mori* y los sentidos trascendentes

---

<sup>31</sup> Como hemos visto son el lugar de los “ricos”, definidos también por pertenecer a auténticas sagas de profesionales (médicos, farmacéuticos, arquitectos, políticos y otros profesionales liberales). De hecho, en nuestra experiencia de campo, encontramos en los discursos de los informantes formas divergentes a la hora de definir el *self* del difunto “según el lugar” donde se encuentren enterrados. Así, por ejemplo, en el caso de los panteones, cuando se pregunta por los difuntos que allí yacen lo que primero que se responde -incluso los propios familiares-, es algo relativo al qué era el difunto en vida, a qué se dedicaba (como profesional) o “de quién era” -es decir, a qué familia pertenecía-, mientras que cuando se pregunta por la “identidad” del difunto que yace en otro tipo de sepulturas, lo primero que suelen resaltar las personas que las atienden son las relaciones de afinidad, de parentesco o de amistad que los unen con el difunto, el quién era (para mí).

<sup>32</sup> Nos referimos especialmente a los epitafios de sepulturas y nichos por ser éstos más visibles (más públicos) a la mirada del visitante, al no hallarse circunscritos en el espacio interior (privado) del panteón.

que se les quieren otorgar a la muerte. Nacen del deseo de articular la memoria personal o familiar, de estrechar vínculos de pertenencia con la comunidad o de perpetuar la propia identidad. Son formas materiales (y permanentes) de expresión y comunicación que transmiten sentidos de pertenencia y formas del “yo” muy diversas. En este sentido, algunas “identidades religiosas” se hacen especialmente visibles en el contexto cementerial. Ejemplo de ello serían las tumbas pertenecientes a grupos “protestantes”<sup>33</sup> de confesión evangélica - que en Boisaca pertenecen mayoritariamente a personas de etnia gitana-. Destacan sobre todo por sus epitafios inscritos con pasajes de salmos y evangelios, la profusión de elementos ornamentales y la presencia frecuente de imágenes de los difuntos (fotografías) en poses estandarizadas o simplemente tomadas de escenas de la vida cotidiana. Estos y otros epitafios no sólo solemnizan el hecho de la muerte sino que constituyen en sí mismos formas de escritura, “grafías murales” (Villa Mejía, 1991:289, citado en Molina Castaño, 2007) que encierran sentidos trascendentes y formas diversas de pertenencia; unas de carácter más impersonal y repetitivo (“*Descanse en Paz*”); otras en las que los familiares (emisores) se dirigen directamente a sus familiares (“*Abuelo no te olvidaremos nunca*”) y amigos muertos (“*Querido Yuma: tus amigos [...] no olvidarán nunca tu alegría, arte, elegancia, guapura, positividad, generosidad y simpatía, que tanto brilló en Santiago de Compostela, etc. Has representado la mejor tradición UBUNTU*”); algunas en las que son difuntos los que se auto-representan (“*emigrante galego*”) y; aun otras, en las que son las instituciones (emisores) las que reconocen a los muertos (“*Vivimos das liberdades polas que morrestes*”). Los epitafios, al igual que arquitecturas y esculturas, condensan sentidos existenciales, hacen a los difuntos protagonistas de su de la propia historia y proyectan sus anhelos en el otro mundo (“*Cree en el Señor Jesucristo y serás salvado*”. *Hechos 16:31*).

Asimismo y junto a las inscripciones y los nombres grabados en las lápidas, las maneras del SER (en vida) de los difuntos, sus gustos, aficiones o ideologías políticas, tienen también

---

<sup>33</sup> En la tradición protestante no es habitual la visita frecuente al cementerio por parte de los familiares del difunto, destacando una mayor sobriedad en la decoración de las tumbas y evitando cualquier tipo de exceso (Gusman y Vargas, 2011: 22), sin bien el caso de los gitanos evangélicos constituye una excepción en el contexto cementerial. Los “días de fiesta” (como por Difuntos o en el aniversario de la muerte del deudo), familias al completo se disponen delante de las tumbas de sus muertos. Los más ancianos -normalmente el “patriarca” o la “matriarca”- se acomodan en sillas plegables, se comparte comida y se comparten charlas animadamente, en lo que parece una suerte de apropiación espacial, de translación del tradicional velatorio en “casa” y/o de banquete funerario al contexto público del cementerio.

su correlato material en forma de “ofrendas”, de “regalos”. Así, además de los centros de flores, ramos y coronas, en algunas tumbas se dejan cigarrillos, cervezas, manzanas o incluso dibujos y notas de cariño de los nietos. De tal manera que, “continuity is maintained through objects and words” (Gusman y Vargas, 2011: 24). Unas acciones que, por supuesto, son asimismo escrutadas y sometidas a interpretaciones *emic*:

(A tumba de) Vidal Bolaño<sup>34</sup>, por una temporada grande...[eso son manías, eso son todo manías] (*gesto de extrañeza*), encima da sepultura poñíanlle unha cerveza e un paquete de tabaco (extrabajador nº 2 del cementerio, comunicación personal, 7 de abril de 2019).

Estas “ofrendas” contribuyen a su individualización y los distinguen de los “otros”. Son gestos de cariño y complicidad, de comunicación con el muerto a través de las cuales, las personas recrean en el cementerio retazos de lo que esos “cuerpos” fueron en vida. Visten afectivamente las lápidas y tumbas, customizándolas y personalizándolas.

En definitiva, las visitas, las actividades cotidianas, las ofrendas y epitafios son un intento del mantenimiento de la individualidad, de separarse de la uniformidad y de reemergencia del yo. Son contextos de acción en los que construir una “esfera íntima”, en la que elaborar un relato, crear un espacio y hacerse a sí mismos (Cruces, 2016), construir puntos de anclaje en los que tu nombre y el de los tuyos quede anclado a algún sitio, aunque sea en una lápida de un cementerio en tu ciudad.

#### **4.2.- El homenaje como representación: la performance institucional**

Así el cementerio, al igual que la ciudad de los vivos, condensa en el mismo espacio, personas, épocas, gustos y configuraciones culturales diferentes. Es historia sedimentada que puede “ser vista y leída” y en la que sus espacios “invitan a las conmemoraciones y a las concentraciones ritualizadas (Ricoeur, 2010: 196-197) y a la construcción de “memorias oficiales” y formas diversas de hacer historia mediante puestas en escena institucionales.

---

<sup>34</sup> Roberto Vidal Bolaño (1950-2002). Nacido en Santiago de Compostela fue actor, director y productor teatral y estuvo siempre muy vinculado con esta ciudad, convirtiéndose en uno de los personajes más reconocibles de la zona vieja compostelana- siempre con sombrero negro y un cigarrillo en la mano-. Intelectual comprometido con la cultura gallega fue elegido para ser homenajeado con el *Día das Letras Galegas* de 2013. Véase reseña biográfica en *Biblioteca Virtual Galega*. Disponible en: [http://bvg.udc.es/ficha\\_autor.jsp?id=RobVidal&alias=&solapa=biografia](http://bvg.udc.es/ficha_autor.jsp?id=RobVidal&alias=&solapa=biografia) [fecha de consulta: 10 de mayo de 2019].

#### 4.2.1. Escena 1ª: el “Homenaje a los caídos por España”

El acto tiene lugar el Día de Difuntos de 2018 en el sector del cementerio destinado a “Panteón Militar” y, por tanto, las personas aquí enterradas son, en su mayoría<sup>35</sup>, soldados fallecidos durante la guerra civil o bien aquellos que, posteriormente, continuaron ligados con la institución militar<sup>36</sup>. Entre los asistentes al homenaje, organizado por la Comandancia Militar de A Coruña, destacan además de los representantes de los distintos cuerpos de las FF.AA., la presencia<sup>37</sup> de familiares, algunas religiosas y de un viejo veterano del ejército, así como de visitantes curiosos y prensa gráfica.

Una vez todos situados, el acto se inicia con la lectura protocolaria del soneto “A los mártires de la tradición” por parte de un oficial del Ejército de Tierra:



**Imagen 3.** Acto castrense de “Homenaje a los Caídos”.

Homenaje a los ejércitos de España, que un día lucharon con valor, vivieron con lealtad y murieron con honor:

Lo demandó el honor y obedecieron,  
lo requirió el deber y lo acataron;  
con su sangre la empresa rubricaron,  
con su esfuerzo la Patria engrandecieron.  
Fueron grandes y fuertes,  
porque fueron fieles al juramento que  
empeñaron.  
Por eso como valientes lucharon, y como  
héroes murieron.  
Por la Patria morir fue su destino,  
querer a España su pasión eterna,  
servir en los Ejércitos su vocación y  
sino.

---

<sup>35</sup> Grabados en las lápidas hay algunos nombres de mujeres cuya identidad no hemos podido confirmar pero que, según los comentarios de algún extrabajador del cementerio, bien pudieran corresponder a enfermeras que prestaron servicio en el antiguo Hospital Militar (hoy sede de la *Xunta de Galicia*), como encargadas del cuidado de enfermos y heridos.

<sup>36</sup> Es decir, que por razones histórico-políticas y religiosas (la lucha contra el ateísmo y la defensa de los valores del nacionalcatolicismo), los republicanos quedaron excluidos de la posibilidad de ser enterrados en este espacio mortuario. Así, los únicos soldados cuyos restos continúan enterrados a día de hoy en el panteón militar son aquellos que -bien por razones ideológicas o bien obligados por las circunstancias- formaron parte en algún momento de los ejércitos franquistas.

<sup>37</sup> Aunque también la ausencia de cualquier representante de la administración civil o cargo político.



**Imagen 4.** Ofrenda floral y “Toque de oración”

No quisieron servir a otra Bandera,  
No quisieron andar otro camino,  
no supieron vivir de otra manera.

\*\*\*

Que el Señor de la vida y esperanza,  
fuente de salvación y paz eterna,  
les otorgue la vida que no acaba,  
en feliz recompensa por su entrega,  
que así sea.

A continuación, los representantes de las FF.AA. (ejércitos de Tierra, Mar y Aire) y de la Guardia Civil, se cuadrán -con sus trajes de gala- frente la gran cruz que preside el “Panteón Militar”<sup>38</sup> para realizar una ofrenda floral, mientras de fondo suena el tradicional “Toque de oración”<sup>39</sup>. Al finalizar el acto se forman corrillos y se producen reencuentros, saludos y charlas distendidas (extracto del cuaderno de campo, 2 de noviembre de 2018).

El “homenaje” se nos muestra así como un acto protocolario cuya *mise en scène* está dominada por la estereotipia de los tiempos reglados, gestos disciplinados, pausados y medidos<sup>40</sup>; así como por el simbolismo y la visibilidad del uniforme (vestido social) que identifica al cuerpo castrense, aunque también individualiza, separa y jerarquiza a sus miembros. Es memoria militar y exaltación de valores castrenses (Honor, Valor, Deber) y la

<sup>38</sup> Por razones histórico-políticas y religiosas, los republicanos quedaron excluidos de la posibilidad de ser enterrados en este espacio mortuario. Así, los únicos soldados cuyos restos continúan enterrados a día de hoy en el panteón militar son aquellos que -bien por razones ideológicas o bien obligados por las circunstancias- formaron parte en algún momento de los ejércitos franquistas.

<sup>39</sup> “El origen del toque de Oración es del 28 de abril de 1503; al terminar la victoriosa Batalla de Ceriñola (Italia), el Gran Capitán Gonzalo de Córdoba ordenó que en lo sucesivo, al caer el sol, se interpretara un toque de corneta en honor de todos los soldados muertos en el campo de batalla” (Salas López, 1994, citado en *Reglamento de empleo: Toques militares*, 2006, pp. 2-24. Disponible en: [http://caballipedia.es/images/5/59/RE7-001\\_Reglamento\\_toques\\_militares.pdf](http://caballipedia.es/images/5/59/RE7-001_Reglamento_toques_militares.pdf)

<sup>40</sup> La rutinización, formalización y rigidez los convierte en actos prototípicos y, hasta cierto punto, intercambiables y transferibles en el tiempo, limitando su eficacia en tanto que acto performativo, es decir, produciéndose a través de la acción. A ello habría que unir lo que simulacro (literalmente hablando) añade la intervención de los medios de comunicación. Unas cuestiones todas ellas que pueden ser ejemplificadas en la siguiente situación:

Un cámara de TV llega tarde al acto de Homenaje a los caídos”, solicita a algunos mandos la repetición, aunque sea parcial, del “Toque de Oración” (risas entre los oficiales). Nadie contesta, ni toma decisión alguna a su demanda. Insiste. Uno de los mandos le sugiere “un corta y pega, del año pasado” (“Si no pasa nada”). Un asistente (un civil) ha grabado el acto y se ofrece a facilitarle el archivo al cámara, quien le facilita su correo electrónico (extracto del cuaderno de campo, 2 de noviembre de 2018).

tradición cristiana (Señor, Salvación, Paz Eterna), al tiempo que reivindicación de categorías como Nación, Patria (España) y Bandera; símbolos de referencia básica en la construcción de identidades políticas. Asimismo, la memoria institucional del Ejército cobra protagonismo en la esfera pública y en los relatos de la historia nacional y ciudadana, anclada localmente; haciendo coincidir la memoria militar con la memoria de la ciudad. Pero este acto es también la representación de las FF.AA. en el contexto de la ciudad democrática. Un acto de celebración y de reconciliación en el que TODOS han de ser honrados: “todos los ejércitos y “tanto de una parte como de otra”:

Esto es un homenaje a los que dieron su vida por España, de todos los ejércitos, ¿no?. Normalmente en casi todos los actos que tenemos de las Fuerza Armadas los homenajeamos de alguna forma con esto, ¿no?; en señal del compromiso que tenemos con los que han fallecido en acto de servicio, tanto de una parte como de otra<sup>41</sup>, en reconocimiento a los muertos, digamos (capitán de fragata, comunicación personal, 2 de noviembre de 2018).

Así, mientras en el homenaje actual a los Caídos se elude la memoria de la guerra civil, “las guerras” y sus “muertos” en acto de servicio son enaltecidos y recordados como héroes convertidos, a través de una suerte de *aggiornamento* -de apropiación simbólica-, en referentes patrios de la Nación española democrática.

#### **4.2.2. Escena 2ª: el “Homenaje a Valle-Inclán”**

Con motivo del 83º aniversario de la muerte de Valle-Inclán (1866-1936), la *Xunta de Galicia* organizó un acto de homenaje y una ofrenda floral en el cementerio de Boisaca, celebrado el día 5 de enero de 2019. Alrededor de la tumba de Valle -situada en el conocido como “*Xardín de ilustres*”- se disponen los representantes del Ateneo de Santiago, de las distintas entidades y asociaciones valleinclanianas de Galicia, los alcaldes de las localidades vinculadas biográficamente con Valle-Inclán, así como el *Conselleiro de Cultura y Turismo*. Todos ellos acompañados de asesores de imagen y comunicación y en presencia de los medios (TVG, prensa gráfica y escrita) que también participan de forma activa en *performance* institucional<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Como podemos observar, aunque en el homenaje se soslaye cualquier referencia específica a la guerra civil, ésta sigue estando muy presente (en el Panteón Militar, en particular, y en la historia de Boisaca, en general) en el recuerdo de “las Dos Españas” que un día dividieron el país (y la ciudad de Compostela). Véase *infra*.

<sup>42</sup> Seleccionan contenidos, momentos y personas, ponen el foco en acciones y discursos (y “olvidan” otros) y, finalmente, recomponen fragmentos construyendo sus propios actos performativos. En este sentido, por ejemplo, la TVG (el canal de televisión autonómico), tras finalizar el acto de homenaje, entrevistó únicamente



**Imagen 5.** Acto de homenaje a Valle-Inclán con la presencia de personalidades y representantes de entidades valleinclanianas. Con la participación del *Conselleiro de Cultura* (centro) y del Alcalde de Santiago (a su derecha, con sombrero negro).

El acto se inicia con la colocación de las coronas y ramos de flores enviadas desde la Xunta de Galicia y del Concello de Santiago<sup>43</sup> (así como de otras instituciones) y, a continuación, tienen lugar las intervenciones protocolarias y los discursos formales de los distintos representantes presentes en el homenaje. Más allá de las múltiples lecturas que se pueden hacer de dichas intervenciones, desde el punto de vista de nuestro análisis, los relatos institucionales sobre la figura de Valle-Inclán tienden a reforzar y ensalzar discursivamente diferentes niveles y formas de identidad colectiva (gallega, santiaguesa, familiar) que encajan canónicamente con el rol y parcela institucional que parece jugar cada uno de los intervinientes en el organigrama general de la administración del Estado. Así, el representante

---

al *Conselleiro de Cultura*, de entre todos participantes en el acto. Es decir, al representante, al símbolo del gobierno gallego.

<sup>43</sup> El acto mismo de la disposición de las flores sobre la tumba de Valle generó un momento de cierta tensión, entre el alcalde de Santiago, Martiño Noriega (miembro de *Compostela Aberta*) y el Conselleiro de Cultura, Román Rodríguez (miembro del Partido Popular), respecto de cuál debería ser el orden protocolario en la colocación de las coronas florales y el lugar concreto en que deberían ser ubicadas (siempre, cada uno de ellos, buscando el lugar más preeminente). Unas cuestiones que pueden ser vistas como micro expresiones de tensiones estructurales más amplias entre las administraciones local y autonómica.

de la Xunta de Galicia, y por tanto del gobierno autonómico, Román Rodríguez, además de poner de relieve la talla cultural de Valle, de “poner en valor” (en tanto que patrimonio de todos y todas) su figura egregia y el valor *universal* de su obra literaria, destaca el “valor” simbólico del acto, las “esencias” de la “galegitude” y el carácter “aberto” e “integrador” del ser “galego”<sup>44</sup>, incluso haciendo suyos tópicos sobre dichas esencias patrias:

O que importa é o seu legado (...), transmitiu unha mensaxe de fonda galegitude a través das súas obras (...) e foi un gran galego, tan galego foi que hasta non se sabe (onde naceu) (...), onde naceu?...depende!, (*risas*) creo que eso é un símbolo de galegitude moi profundo y que obviamente pois contribuye aínda máis a facer grande a súa figura (...) o galego nace onde quere e Valle-Inclán tamén o fixo, así que, en certa medida, todos reivindicamos a súa paternidade e iso tamén fala do noso carácter aberto e do noso carácter integrador e... agardar que poidamos seguir celebrando este emotivo e simbólico acto durante moitos anos e que os diferentes representantes da sociedade civil e igual que as administracións pois nos xuntemos para pór en valor unha figura tan senlleira da nosa cultura e das nosas letras como ten sido, é e será, sen dúbida, Valle. Moitas gracias (*aplausos*) (Román Rodríguez González, *Conselleiro de Cultura e Turismo*, acto de “Homenaje a Valle-Inclán”, 5 de enero de 2109).

Una segunda “capa” del relato identitario cobra sentido local en el discurso del alcalde de Santiago, quien hace hincapié en las huellas de la presencia de Valle en la ciudad<sup>45</sup>, encarnada en lugares y espacios concretos de su fisonomía (física y simbólica):

Para o concello de Santiago e un pracer partillar (*compartir*) este acto con entidades, con institucións (e lembrar e reivindicar a) figura de Ramón María del Valle-Inclán. Fundamentalmente porque a ninguén se lle escapa a súa excelsa obra literaria (...) pero tampouco a ninguén se lle escapa as pegadas que el foi deixando en diferentes lugares y nomeadamente na cidade de Compostela (...). (É lembrado polo seu) compromiso intelectual de xerar espazos de incomodidade (...), axitar o espazo civil<sup>46</sup>, el o facía, de maneira reiterada y por iso tamén é lembrado. En Compostela é lembrado evidentemente como escritor, como

---

<sup>44</sup> No hay que olvidar que estas ideas constituyen auténticos mantras en el discurso institucional y que, en este caso, se inscriben también en las lógicas promocionales de *Consellería de Cultura y Turismo*.

<sup>45</sup> Valle-Inclán llegó a Santiago en 1885 para estudiar, obligado por su padre, la carrera de Derecho (que nunca acabó). Período que aprovechó para frecuentar las tertulias y ambientes literarios y políticos de la ciudad (el Ateneo compostelano, el café Derbi o la Biblioteca universitaria). Pero tras la muerte de su progenitor, en 1890, abandona una ciudad a la que regresará en el último año de su vida para recibir tratamiento médico en la clínica de un amigo médico. (Para estas cuestiones puede consultarse, entre otras, la siguiente referencia bibliográfica: Valle-Inclán, J., del. (2015). *Ramón del Valle-Inclán: genial, antiguo y moderno*. Barcelona: Espasa). [Libro escrito por su nieto, Presidente de la Asociación de Amigos de Valle-Inclán y, además, participante en el acto de homenaje que es objeto de tratamiento en nuestro trabajo].

<sup>46</sup> Afirmaciones de este tipo constituyen un ejemplo paradigmático de cómo los muertos son objeto de atribuciones de sentido (por parte los vivos) que pueden servir a procesos de reivindicación e identificación política y de osmosis ideológica. En este sentido, es muy interesante hacer notar que algunas de las atribuciones que se hacen a la figura pública de Valle-Inclán en tanto que “generador” de “espazos de incomodidade” y “agitador” “do espazo civil”, son coincidentes literalmente con los valores y lemas de campaña de *Compostela Aberta*. Véase como muestra la entrevista realizada a Martiño Noriega en *Nós televisión*. Disponible en: <https://nostelevisión.gal/martino-noriega-non-ten-sentido-abandonar-o-espazo-de-incomodidade-na-institucion/>

intelectual, as súas aportación á tertulia en diferentes lugares, no Derbi<sup>47</sup>, y todos os debates e incluso a súa participación activa na sociedade civil, por eso que Valle é dos imprescindibles no relato dunha cidade inclusiva como é Compostela e para o concello é de obrigado cumprimento estar aquí homenaxeándoo a el (...) (Martíño Noriega Sánchez, alcalde de Santiago, acto de “Homenaje a Valle-Inclán”, 5 de enero de 2109).

Un relato diferente -y más allá de las palabras de reconocimiento institucional- nos lo ofrece la intervención de presidente de la Asociación de Amigos de Valle-Inclán y nieto del autor:

Si me permiten me salirei do ton habitual nestes casos e prefiro contarlles a morte: A morte de Valle-Inclán non foi precisamente tranquila. O concello republicano daquela regaloulle a tumba, era a 973. Pero anos despois o alcalde franquista do que non direi o nome para que morra esquecido, decidiu que non, y tratou de cobrarlle á familia todos os atrasos durante anos. Por iso o meu pai mercou esta tumba para evitar como decía el “que os ósos do meu pai anden zascandileando dunha parte do cementerio para outra”, de aí a lápida (...) e Valle-Inclán foi enterrado de acordo cos seu desexos: cementerio civil, sen esquelas -non hai ninguna- y o enterro máis sinxelo que podía. Ese é o motivo polo que nos atopamos aquí para festexar isto. Moitísimas gracias a todos vostedes (*aplausos*) (Joaquín del Valle-Inclán Alsina, acto de “Homenaje a Valle-Inclán”, 5 de enero de 2109).

Un discurso abiertamente contestario en lo político, pero también emocional y autobiográfico. Es también un acto de reivindicación y de justicia histórica y personal que muestra las huellas de las heridas que la guerra civil y el franquismo han dejado en la memoria familiar. Y dejan ver nuevamente que frente a las cosmovisiones del cementerio como lugar de “descanso eterno”, éste no deja de ser (junto con los cuerpos que acoge) objeto de disputas, revanchas, negociaciones ideológicas y reivindicaciones urbanas (en términos políticos y de derechos).

Estos actos institucionales (el “Homenaje a los caídos” y el “Homenaje a Valle-Inclán”), así como algunos ejemplos que analizaremos a continuación, permiten contextualizar también -de forma más o menos directa- las historias de la violencia (in)corporada en la ciudad. Y en este sentido, el ejemplo más significativo y paradigmático de dicha violencia es el de la guerra civil y la postguerra. Porque de hecho, el cementerio de Boisaca fue escenario de ejecuciones sumarias durante el conflicto armado. Estos asesinatos tuvieron lugar entre los años 1936-1938, en los que fueron fusilados setenta y nueve personas, de las cuales veinte eran vecinos de Santiago y cincuenta y nueve procedentes del resto de la comarca (García

---

<sup>47</sup> Un histórico y conocido café del casco viejo de Santiago y todavía en funcionamiento, que sirvió durante décadas de centro de reunión y tertulia de la intelectualidad galleguista.

Ferreira, 2018; Portela Silva, 2003)<sup>48</sup>. Y como hemos visto, en la actualidad, la necrópolis compostelana es también, como diría Pierre Nora, “lugar de memoria” institucionalizada y escenario para la conmemoración.



**Imagen 6.** Monumento a los fusilados en las tapias de Boisaca y otras placas conmemorativas, en junio de 2019.

De modo simbólico el monumento se ubica junto a las tapias de Boisaca en donde un día fueron fusilados muchos de los que aquí son recordados. En este espacio se rinde memoria y tributo “oficial” a “víctimas” civiles por parte de instituciones públicas (ayuntamiento de Santiago y ayuntamiento de Ordes) que se erigen en gestores de la memoria (Nora, 1993). Unos gestos de reconocimiento que se materializan en auténticos martirologios con los nombres de los “vecinos”, “luchadores por la libertad”, “represaliados” o incluso del “alcalde accidental” de Santiago en 1936. Estos monumentos, al igual que las reliquias, se transforman en objetos de culto cívico, a través de los cuales la Nación (en nuestro caso los poderes

---

<sup>48</sup> Una vez que Santiago se convierte en cabecera de una de las tres Delegaciones de Orden Pública de la provincia de *A Coruña* -junto a Ferrol y Coruña- se transforma también en capital de la represión franquista, celebrándose al menos 16 consejos de guerra en donde fueron encausadas más de 100 personas de Santiago y ayuntamientos próximos. Entre los fusilados destacaron los miembros del Comité del Frente popular, incluidos los dirigentes obreros como Luis Rastrollo y Modesto Pasín, el exalcalde en funciones José Germán Fernández, así como el abogado socialista Juan Jesús González y los comunistas Manuel Calveiro y Faustino Liste (Portela Silva, 2003: 547).

locales) llevan a cabo procesos de identificación (reivindicación) con un pasado violento de gran valor histórico (y simbólico) dentro del relato de “las historias” de la ciudad (y su comarca). Pero sacar del olvido a las “víctimas” puede ser leído no sólo como un acto de justicia y reconocimiento de sus derechos “al lugar” que les fue negado -física e históricamente- sino como un medio que permite la continuidad entre pasado y presente respecto de conceptos políticos como “libertad” o “democracia”. Y, además, en un contexto en el que las lealtades identitarias se juegan en el marco de un mundo global, sirve a la reterritorialización de esas mismas historias. Ya que, en última instancia, las memorias son construcciones culturales y como tales tienen que ver con los reclamos de la sociedad del presente.

En este sentido, el caso de las “Marías”<sup>49</sup> constituye quizás otro de los ejemplos más paradigmáticos respecto del carácter caleidoscópico de las lecturas que “la ciudad” ha ido produciendo alrededor de sus figuras (tanto en términos de construcción del *self* como de violencia in-corporada), hasta convertirse en la actualidad en auténticos iconos de la ciudad compostelana, sujetos de revalorización patrimonial y objetos de mercadeo turístico (como reclamo comercial, objeto de visitas guiadas, venta de camisetas y otros tipos de *souvenirs*).

En este sentido, quizás la imagen más “popular” y estereotipada de las hermanas Fandiño ha estado siempre relacionada con su peculiar presencia pública en las calles de Santiago, marcada por la “extravagancia” (de sus ropas y maquillajes), su “soltería” o la “locura” y la “picardía” (de sus gestos, actitudes y lenguaje desinhibido, de connotaciones sexuales)<sup>50</sup>. Aunque también fueron objeto de bromas pesadas, burlas, desprecios y agresiones (pero asimismo lo fueron de la caridad y solidaridad de muchos compostelanos anónimos que las ayudaron económicamente en momentos difíciles). No obstante, recientemente, sus figuras han ido ganando nuevos relieves en la memoria colectiva (promovida especialmente desde

---

<sup>49</sup> Conocidas también como las “Las Dos en Punto”, las hermanas Maruxa (1898-1980 ) y Coralía Fandiño Ricart (1914-1983), pertenecían a una familia muy vinculada políticamente con la CNT (tres de sus hermanos estuvieron afiliados al sindicato anarquista y uno de ellos, Manuel, llegó a ser su secretario general en Galicia), razón por la que fueron objeto de la represión franquista. Sin embargo, a nivel “popular” son más conocidas por el ritual de sus paseos, siempre a las misma hora (aunque sobre este particular existen numerosas discrepancias), entre la Alameda y zona vieja compostelana y enfundadas en coloridos vestidos. Una costumbre que mantuvieron durante décadas y que las convirtió en auténticos personajes dentro del paisaje urbano de Santiago (Lombera Moret, 2007; Sánchez Puente, 2013).

<sup>50</sup> Muchas de estas ideas son compartidas por algunos de nuestros informantes, quienes por cuestiones generacionales y de vecindad, llegaron a conocerlas en vida y fueron testigos de sus paseos cotidianos por las calles de Santiago.

el ámbito institucional y académico). Así, en los discursos más “oficiales” sobre su recuerdo han ido cobrando fuerza los argumentarios políticos -en tanto que víctimas de represión política y persecución ideológica- y de género (como sujetos de violencia estructural), dotándolas de “nuevos” rasgos identitarios (v.g. Lombera Moret, 2007; Sánchez Puente, 2013) (Imagen 7).



**Imagen 7.** Acto público de homenaje a las “Dos Marías” (Boisaca, 2014). Fuente: [www.lavozdeg Galicia.es](http://www.lavozdeg Galicia.es)

Todos estos ejemplo muestran cómo los muertos son reconceptualizados culturalmente ya que, si bien desde fórmulas de representación diferentes, es la memoria de esas personas (o grupos) la que se reivindica ahora para hacer “pedagogía” en tanto que son depositarios de “virtudes morales” y “valores culturales”, en términos de “democracia”, “ciudadanía” o “patrimonio”. En definitiva, los difuntos son “propiedad” de los vivos y en determinados casos, como señalaba Mauss (1979: 319), el papel que esos individuos juegan en la “vida familiar” y en los “dramas sagrados” (de la ciudad contemporánea y sus memorias), los convierte en “personajes”. Porque, de hecho, el poder emanado de los cuerpos de los difuntos y de los lugares para su memoria, van a ser capitalizados y legitimados (o no) por aquellos que ejercen de “detentadores de la memoria” de estos personajes (Chaves Castaño, 2010: 234). Por lo tanto, la “existencia” de los muertos, su “presencia” entre los vivos está

determinada por estos últimos, que son quienes los evocan a través del recuerdo y “los ubican en el espacio social y físico y los hacen objeto de prácticas (*ibidem*, 235). No obstante, la “presencia” del difunto, mediada por las formas de memoria que se evocan de (y con) él, así como por el lugar que ocupa física y simbólicamente son diferentes diacrónicamente y cambiantes según el rol que ocupen las personas e instituciones implicadas y los intereses a los que respondan. De modo que sus huellas no son simples señales labradas por sus protagonistas en el paisaje urbano sino que se dotan de sentidos al formar parte de nuevas tramas discursivas. Las memorias se solapan, se cruzan y se imbrican pero son, antes de nada, construcciones subjetivas que en ocasiones entran en conflicto. Así, como nos recuerda Despret (2015), los muertos se resisten a morir -o son forzados por los vivos a nuevas formas de existencia-, estableciendo con ellos formas de relación cuyo “estatuto ontológico” puede ser problemático y generador de tensiones.

\*\*\*

En este apartado hemos visto de qué manera las tumbas -con sus prácticas y símbolos conectados a ellas- son formas de expresión del status personal y familiar y contribuyen a conformar sentidos y tipos particulares de memorias. Por un lado, el cementerio como conjunto ofrece una determinada representación espacial de la sociedad pero, por otro lado, a nivel individual, las prácticas, las acciones sobre (y con) las tumbas, son también formas de auto-representación individuales (del fallecido) y colectivas e institucionales. En donde el cuerpo es tomado como campo para la representación y el ejercicio del poder mediante su transformación en objeto de prácticas y discursos. Los muertos operan entonces como encarnaciones de relaciones sociales e instrumentos a través de los cuales esos poderes son ejercidos, en la medida en que:

(...) el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político. Las relaciones de poder lo convierten en una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a trabajos, lo obligan a ceremonias, exigen de él signos. Este cerco político del cuerpo va unido (...) a la utilización económica del cuerpo (...) (Foucault, 2009: 35).

El cementerio como lugar practicado, se dota entonces de vida y se nos muestra como un espacio dinamizado por unas prácticas que van mucho más allá de los rituales mortuorios, para convertirse en un contexto privilegiado para la conmemoración y negociaciones con (y sobre) el cuerpo, convertido en materia sobre la que actuar socialmente.

## 5.-CONFLICTIVIDADES URBANAS: ECONOMÍA POLÍTICA Y MEDIACIONES BUROCRÁTICAS

Como se puede deducir del material analizado hasta el momento el “ritual” y la “memoria” (y sus prácticas) se configuran como una suerte de hilo conductor que nos permite intuir tensiones, disputas y formas de conflicto que se materializan de modos diversos y que a su vez forman parte de mundos de relaciones sociales, administrativas y económicas más amplias que desvelan problemáticas plenamente ciudadanas y que tienen su materialización en ese “microcosmos urbano” que es el cementerio.

La primera de estas tensiones tiene una materialización claramente espacial, como ya esbozamos en el apartado 3 (véase *supra*), y que las narrativas de nuestros colaboradores dotan de nuevos perfiles y significados. A través de ellas vemos cómo el espacio abstracto se transforma en espacio social *practicado* y en espacio social *percibido* (en “lugares” y “no lugares”), incluidos, por tanto, sus correlatos socio-espaciales de exclusión y segregación. Así, por ejemplo, las visiones sobre las jerarquías, los espacios centrales (y sus arquitecturas de “poder”) son también reinterpretadas en los discursos de los informantes:

O cementerio, normalmente empieza por riba<sup>51</sup>. Enriba hasta os panteóns aqueles é 1ª (*clase*), no medio é 2ª e abaixo é 3ª (...) hai clasificación, non sabes?. (...). (*Antes*) como se entraba por riba era 1ª (...) onde se ve máis é 1ª e abaixo como non iba nin Cristo, falando mal, era 3ª, coma quen di, quedas aí (*en cualquier sitio, de cualquier forma*). (...) No título de propiedad ponche tierra de 1ª, de 2ª ou de 3ª (...) non é como nas aldeas que non hai (*no existen esas distinciones*) (extrabajador nº 1, comunicación personal, 9 de marzo de 2019).

Que a veces son vistos como fútiles intentos de perpetuación de las élites sociales (a través de la ostentación de la riqueza) frente al carácter igualador atribuido a la muerte en la cosmovisión cristiana:

Os famosos, máis o menos, teñen os panteóns grandes (...) os de Bescansa, ten Echeverri, ten Cambó (...) eses todos..., e ten (...) ese home que fora da Xunta, Albor, todos eses teñen os casetos eses... e total o morrer é igual que vaian para aquí ou para alí...quero dicir que a finura ou o máis rico...o enterro é o mesmo e éche igual (...) (*risas*) (extrabajador nº 1, comunicación personal, 9 de marzo de 2019).

---

<sup>51</sup> Se refiere a la entrada principal del cementerio, situada topográficamente a una cota superior respecto de la situada al noroeste, y que fue durante años el único acceso al recinto hasta que -según su testimonio- se construyó el tanatorio municipal (al noroeste) y la mayor parte de los servicios fúnebres comenzaron a entrar por el nuevo acceso.

Pero estas distribuciones jerárquicas desvelan también espacios segregados que generan y retroalimentan entre los visitantes percepciones estigmatizadas respecto de determinados grupos sociales, religiosos o étnicos que también pueblan el paisaje mortuario. Así se refiere nuestro colaborador al antiguo recinto civil del cementerio y a los grupos de evangélicos (mayoritariamente de étnica gitana) que tradicionalmente ocuparon ese espacio:

(...) se entras por baixo á dereita (*acceso noroeste*), temos un cuadro... chamámoslle dos protestantes, os que non son católicos...de jehová ou... deses, non sabes?, case todos van para aí (...). Nós prestamos servizos (en todo el recinto) aunque sea para o gitano... é o mesmo, porque zona para o gitano (...) están aquí ou alí ou onde lle cadre tamén, que non debía de ser, debíanlle dicir, neste cuadro, aquí entérranse os gitanos e matádevos todos aí (...) o sistema é o que hai (*resignado*) (extrabajador nº 1, comunicación personal, 9 de marzo de 2019).

Existen sectores (“cuadros”) “para no bautizados”, “para no católicos”<sup>52</sup> y otras tumbas que apenas son visitadas (ni transitadas), que se muestran descuidadas o que, simplemente, se ocultan a la mirada del espectador, tal como sucede con el recinto cerrado -fuera del espacio principal del cementerio- donde se ubica la antigua fosa común: y que también nos habla del funcionamiento de la “gestión de residuos” en el espacio cementerial:

Onde está esa porta, chamábanlle antiguamente “o (sitio) dos fetos”, agora aí téñeno como...dalgunha maneira como un vertedeiro (...) as caixas (*ataúdes*) que recollen a porquería toda, bótanna aí (...), antiguamente botábanse as caixas, queimábanse aí (...) agora o que fan... de vez en cando... traen una grúa, un pulpo deses e cárganno todo nun contenedor (...) (extrabajador nº 2 del cementerio, comunicación personal, 7 de abril de 2019).

Sin embargo, aunque hoy en día esos grupos habrían logrado su “derecho” a ESTAR en la ciudad y descansar CON los muertos, las huellas de esos “no lugares” siguen inscritas espacialmente en el paisaje cultural del cementerio y cuentan historias del devenir socio-histórico y religioso en el que fueron creados, olvidados y segregados. Porque no hay que olvidar que la forma en que se ejerce el poder sobre el “cuerpo muerto” se materializa en el “acto de permitir o prohibir su lugar de sepultura y en esta medida en la memoria que se

---

<sup>52</sup> Tal como establecían las leyes canónicas eran indignos de sepultura eclesiástica, entre otros, los infieles, los apóstatas de la fe católica, los herejes, los excomulgados, los suicidas y los “niños que mueren sin recibir el santo bautismo” (Molina Castaño, 2013: 11). Para el caso español, si con la IIª República se producirá la secularización definitiva de los cementerios, la instauración del franquismo supondrá una vuelta atrás en lo que se refiere a la legislación y prácticas de enterramiento, que a partir de entonces se regirán por los principios de la más estricta confesionalidad católica, que será ratificada en virtud del Concordato de 1953 y que no será sustancialmente modificado hasta la llegada desde la democracia y la promulgación de la Constitución de 1978 (Nistal, 1996).

reproduce del «difunto»” (*o en su desmemoria*) (Chaves Castaño, 2010: 235) (la cursiva es nuestra):

Antes había zona de rapaces, agora non, Agora os rapaces danlle (sepultura) como os demais onde lles cadra (...) Antiguamente había zona de rapaces, dous ou tres cadros, eso acabouse todo (...). Agora morre un rapaz e pode ir para un nicho, una sepultura (...), as cousas cambian, non sabes? (...) e antiguamente iban todos en terra que non era construído (...) e ademais (ca construción de tumbas) é outra limpeza (...) e non en terra (que en moitos casos facíanse) porque non había cartos (*dinero*) (...).

(...) e hai vagabundos ou... deses, que aparecen mortos. Entonces eses, o noventa por cen, incinéranos. E temos unha tumba na que se menten os botes (...) cos nomes, por se algún día reclama alghén, están alí (...) no medio do cementerio, polo medio baixando á dereita (extrabajador nº 1, comunicación personal, 9 de marzo de 2019).

Vemos no sólo que el lugar de la muerte es fruto de negociaciones históricas, sino cómo los informantes se apropian de los discursos higienistas y cómo las formas de entierro (ya no el lugar) son objeto también de interpretaciones mediadas por convicciones religiosas y sociales. De hecho, la incineración es aún vista por algunos de nuestros informantes como “una falta de respeto al muerto”, mientras que el hecho de enterrarse directamente en tierra -salvo excepciones- es vista como una señal de abandono y pobreza. Así, cuando en el transcurso de una entrevista con un extrabajador de Boisaca, le muestro la tumba actual de las “Dos Marías”, comenta:

Esta é das “Marías” (*ríe orgulloso al identificar las tumbas*) (...). Estas estaban en terra (*bajando el tono de voz*), a sepultura, e constuíronlle (...) este choio. Estaban medio abandonadas (...). Agora está nun orden, como ten que estar, e non hai tantos anos, pode haber catro ou cinco anos que se reformou (...). Recolléronse as cenizas e pasáronse pa aí. Construírona... e o concello, non sei quen, viñeron alí para facerlle una... (*homenaje*) e puxéronlle esta pedra (lápida) (*señala la foto*) (...). Bueno, concelleiros ou tal (...) (extrabajador nº 1, comunicación personal, 9 de marzo de 2019).

Como señalamos, este relato incide en una de las cuestiones morales que más presente ha estado en los discursos de nuestros informantes, la importancia del “morir bien” (*el ars moriendi*) o de cómo y cuáles han de ser las formas y lugares y apropiados en los que deben “descansar” los difuntos. Así, el depósito del cadáver en tierra, sin una caja o estructura que lo “albergue”, es reinterpretada -en general- como “un mal morir”. Estas situaciones son asociadas recurrentemente con la falta de medios pecuniarios, el abandono de los deudos y, en definitiva, con el “morir solos”. Pero este relato muestra también la capacidad atribuida a las instancias públicas para poner en “orden” (material y moralmente), para intervenir (“non hai tantos anos”) sobre los cuerpos y la memoria, otorgándoles nuevos significados

(ciudadanos). Aunque estas acciones institucionales son asimismo susceptibles a la crítica social de los agentes, que denuncian la falta de previsión, precipitación y desconocimiento por parte de unas “autoridades” que primaban -como diría Nora- la vorágine conmemorativa, la “necesidad” del “monumento” , del homenaje público por encima de otras cuestiones (véase *supra*):

Querían hacerle (*dende o concello*) un monumento a las dos Marías (...) <sup>53</sup>. Entonces, estaba metido en el medio (...) Xerardo Estevez <sup>54</sup> (...).

— Pero vosotros, queredes facer un monumento a unha das Marías ou as dúas?.

— Ás dúas!.

— Pero e que aí está enterrada unha sola, a outra está alí adiante.

Non o sabían nin eles, non sabían nin eles! (extrabajador nº 2 del cementerio, comunicación personal, 7 de abril de 2019).

Un segundo aspecto que muestra las formas en que se materializan las relaciones de conflictividad y los relieves que adquiere la economía política en el contexto mortuario, así como las relaciones con los administradores es, sin duda, el del derecho a la propiedad. Así, mientras algunas de las familias de más renombre en la ciudad y, en general, también de mayores recursos económicos, disponen -en régimen de propiedad- de unos edificios destinados a exaltar la memoria familiar *ad eternum*; las sepulturas y nichos, por el contrario, acogen a los muertos en régimen de concesión o alquiler. En el caso de las sepulturas bajo tierra (con espacio para dos inhumaciones y un cinerario) el contrato actualmente es siempre en régimen de concesión por un período de noventa y nueve años; mientras que en el caso de los nichos -siempre individuales- (cfr. González Vargas, 2007), su tenencia se realiza en régimen de concesión por noventa y nueve años (los de 1ª clase) o como alquiler (los de 2ª clase), además como hemos visto, éstos siempre se ubican en los márgenes físicos (y simbólicos) del recinto. Sin embargo, y en todos los casos, los contratos son renovales salvo indicación contraria del ayuntamiento en razón de necesidades y circunstancias específicas. De todos modos, podemos observar que desde un punto de vista administrativo, el derecho a “la eternidad” no es igual para

---

<sup>53</sup> En 2013 un artículo de publicado en el diario *La voz de Galicia* denunciaba la situación de abandono de las tumbas y fue entonces cuando la asociación del Ateneo de Santiago inició una campaña pública de recogida fondos para la rehabilitación de uno de los sepulcros y el traslado y reubicación de los restos mortales de ambas en el mismo espacio, así como la colocación de una lápida mortuoria en recuerdo a las hermanas Fandiño. Un año más tarde, se lograba el objetivo y desde entonces las Marías “descansan juntas” (“Homenaje a las Marías en el cementerio de Boisaca”, *La Voz de Galicia* [en línea]. Disponible en: <https://www.lavozdegalicia.es/noticia/santiago/2014/05/27/homenaje-marias-boisaca/00031401182835699265458.htm> [fecha de consulta: 12 de marzo de 2019].

<sup>54</sup> Es un arquitecto, político y escritor gallego, nacido en Santiago de Compostela y ciudad de la que ha sido alcalde por el PSOE, entre 1987-1998.

todos y no todos sufren de igual forma los rigores de la densificación del espacio mortuario y “falta de suelo”. Por otro lado, las formas concretas de las relaciones contractuales parecen ser una imagen especular de las fórmulas de titularidad y acceso a la propiedad empleadas en el “mercado inmobiliario”: alquiler, propiedad, cesión (aunque en este caso se trate de un mercado “intervenido” por la administración local). En este sentido, no hay que olvidar que la municipalización de los cementerios fue (y aún lo es) una fuente de ingresos para las arcas municipales:

As tumbas (sepulturas) eran de propiedade, os panteóns son (...). Debe de haber agora doce ou quince anos que non son propiedade (...) non é a perpetuidade, son por moitos anos, pero non é de por vida como era antes (...) será para meterlle un imposto, me entendes?. Cambiaron a norma, non sei, será o concello para recaudar (...) (extrabajador nº 1, comunicación personal, 9 de marzo de 2019).

Como señalamos, estas disposiciones por parte del ayuntamiento responden, en última instancia, a la falta de espacio, a la densidad de “población” de Boisaca y a las lógicas y necesidades económicas de la administración local. Así lo expresaba de manera muy directa uno de nuestros informantes, al referirse a los nichos en situación de alquiler:

Se venceu o alquiler... é como un piso, tes que pagar (...), se non renovan quedan sen alquiler, como non constrúen (*más nichos*) de alquiler (...) teñen que tratar de librar (*espacio*) para volver a meteren (*a outros difuntos*) (*risas*) (extrabajador nº 1, comunicación personal, 9 de marzo de 2019).

Pero la gestión social y administrativa de estas obligaciones crematísticas generan situaciones de tensión, que tienen su correlato espacial (marcan socialmente y señalan el “lugar” y a las personas) y pueden ser vividas como estigmatizantes por algunos de los deudos. Ejemplo de ello puede ser el siguiente suceso que registramos el Día de Todos los Santos de 2018:

Una mujer de mediana edad llega a uno de los nichos del sector suroeste. Mientras coloca y arregla apresuradamente las flores que ha traído, observa intranquila la losa y lee la notificación del Ayuntamiento:

#### **AVISO IMPORTANTE**

POR RESOLUCIÓN DO CONCELLEIRO DELEGADO DE MEDIO AMBIENTE E CONVIVENCIA, DECLAROUSE A CADUCIDADE DO DEREITO DE ENTERRAMENTO POR TRANSCURSO DO PERÍODO MÁXIMO DE ALUGUER.

NO EXPEDIENTE ADMINISTRATIVO QUE DEU LUGAR A ESTA RESOLUCIÓN LEVOUSE A CABO O TRÁMITE DE INFORMACIÓN PÚBLICA A TRAVÉS DOS CORRESPONDIENTES ANUNCIOS NO BOP E PRENSA, AOS EFECTOS DE QUE OS FAMILIARES DA PERSOA INHUMADA NO MESMO OU AQUELES QUE DEMOSTRARAN UN INTERÉS LEXÍTIMO, POIDERAN PACERSE CARGO DOS RESTOS, DEIXANDO ESTA UNIDADE DE ENTERRAMENTO LIBRE E A DISPOSICIÓN DO CONCELLO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA.

TRANSCORRIDO O PRAZO DADO A ESTE EFECTO SEN QUE SE LEVARA A CABO O INDICADO, VAISE PROCEDER AO TRANSLADO DOS CITADOS RESTOS Á FOXA COMÚN DESTE CEMENTERIO.

A continuación coge el móvil y hace una llamada. Nadie contesta. Saca una foto de detalle y parece enviarla, mira a su alrededor. Se separa un poco, camina y hace ademán de marcharse, pero regresa. Vuelve a mirar, se percata de mi presencia (hace gestos de incomprensión) y no me atrevo a molestarla. Me alejo del lugar (Extracto del cuaderno de campo, 1 de noviembre de 2018).

Efectivamente, la situación descrita se convierte en algo habitual en este contexto espacio-temporal y forma parte de las rutinas de comunicación habituales entre la administración local y las familias de los difuntos. De hecho, cuando se aproximan las fechas más señaladas del calendario litúrgico y se espera una mayor afluencia de visitantes, el ayuntamiento de Santiago aprovecha la ocasión para colocar decenas de avisos como este y notificar así la caducidad del derecho de alquiler de los nichos de 2ª clase que fueron cedidos en régimen de alquiler<sup>55</sup>, procediendo a la exhumación de los restos y su traslado a la fosa común de la necrópolis en el caso de que no se renueve el contrato<sup>56</sup> o de que los deudos se hagan cargo

---

<sup>55</sup> El alquiler de nichos se realiza por un plazo de cinco años, renovables a petición del titular, herederos o causahabiente por otros cinco años. Pero sólo se otorgan en régimen de alquiler los denominados de segunda clase (1ª y 4ª fila), reservándose los restantes para concesión (*Regulamento do cemiterio municipal de Santiago de Compostela*, 2009-09-28, art. 19, p. 27). Hemos de señalar que la 1ª y 4ª fila se corresponde, respectivamente, con aquellos nichos dispuestos a ras de suelo y en las partes altas de los bloques. Es decir, aquellos que están menos protegidos de humedades y con un acceso más dificultoso e incómodo a la hora de realizar las tareas propias de cuidado y mantenimiento.

<sup>56</sup> La corta duración de los alquileres parece estar más ligada con razones económicas y limitaciones espaciales (cobrar las tasas anuales de renovación del nicho, incentivar su compra o recuperar los derechos de uso de las tumbas) que con causas estrictamente sanitarias y/o biológicas:

Son (*alquileres*) por cinco anos pero danlle algo máis (de tempo) porque en cinco anos o cadáver normalmente... Home!, se é unha persoa que xa vai consumida (*fisicamente*) pode valer... pero unha persoa fuerte en cinco anos non vale (...) (*su cuerpo no se descompone totalmente*). Hasta que lle fagha falta, ao mellor danlle oito ou dez ou depende (...) pero é alquiler (...) (extrabajador nº 1, comunicación personal, 9 de marzo de 2019).

de los restos. Como hemos podido observar, este hecho es vivido con desasosiego por parte de aquellos familiares que acuden a Boisaca y descubren con sorpresa la “situación administrativa de sus muertos”. Pero no hay que olvidar que también son modos de construir espacios de comunicación, actos abstractos, normativos y burocráticos que juegan también un papel activo en la construcción de relaciones con la ciudadanía. Formas asimismo de construcción de la “persona” que nos ofrecen contrastes significativos respecto de los tipos de construcción del *self* que hemos analizado. Si bien aquí se interpela a una categoría de sujetos genéricos “los familiares de la persona inhumada” -en tanto que usuarios/clientes/ciudadanos- la abstracción del lenguaje técnico tiende a deshumanizar la relación comunicativa y la categoría misma de “persona”. De hecho, si lo comparamos con los discursos de nuestros informantes, el contraste se muestra muy significativo: “la caducidad del derecho” / “el descanso eterno”; “la unidad de enterramiento”/ “el lugar”, “la casa”; “los restos” / “Padre”, “Madre” “Hermana”, etc. A ello habría que unir el mensaje admonitorio sobre el depósito de los “restos” en la “fosa común” (el “no lugar” por excelencia en el imaginario de los deudos) en caso de impago del alquiler.

Cabe recordar además que estas tumbas sólo son arrendadas a los deudos durante un período de cinco años, lo que como decíamos representa una diferencia sustancial con los entierros en los panteones, ya que, estos últimos son vendidos a perpetuidad, permitiendo - en un cierto sentido- que “la hegemonía de los sectores más ricos pueda funcionar efectivamente a través de la permanencia de las estructuras construidas para exaltar su grupo familiar” (González Vargas, 2007: 265), consolidando así su capital simbólico (Bourdieu, 2015).

Por otro lado, si bien los derechos de gestión y mantenimiento de las instalaciones están privatizados, el ayuntamiento de Santiago es la entidad pública a la que corresponde en exclusiva el control y administración sobre los derechos funerarios en Boisaca (venta, concesión y alquiler)<sup>57</sup>, al ser el cementerio una instalación de titularidad municipal. De hecho, tal y como se recoge en el reglamento del cementerio municipal, “o derecho funerario

---

<sup>57</sup> Las tasas son sancionadas mediante ordenanza municipal y de acceso público a través del siguiente enlace:[http://transparencia.santiagodecompostela.gal/media/documentos/2312\\_Taxa\\_de\\_Cemiterio\\_Municipal2016.pdf](http://transparencia.santiagodecompostela.gal/media/documentos/2312_Taxa_de_Cemiterio_Municipal2016.pdf) [fecha de consulta: 22 de marzo de 2019].

queda excluído de toda transacción mercantil e disponibilidad a título oneroso” (Título II, Capítulo I, Artículo, 15, p. 26). De este modo, la adquisición del derecho quedaría “protegido” normativamente y al margen de las lógicas del libre mercado al prohibir los actos de compra-venta entre particulares (cualquiera que sea la relación o filiación entre ellos). Sin embargo, dicho reglamento señala también “a autorización por cesión gratuita entre estraños”, aunque ésta sólo se podrá ejercer “se transcorreron 10 anos desde a data en que o Concello outorgou a concesión” (Título II, Capítulo. II Artículo, 25º.2, p. 27). Una cesión gratuita que también es permitida:

por actos inter vivos a favor de parentes do titular en liña directa e colateral ata cuarto grao, ambos os dous por consanguinidade, ou ata o segundo grao por afinidade, a favor do cónxuxe e de persoas que acrediten lazos efectivos e convivencia mínima de 5 anos co titular inmediatamente antes da transmisión, así como as que se definen a favor de hospitais, entidades benéficas ou relixiosas con personalidade xurídica segundo as leis (Título II, Capítulo. II Artículo, 25º.1., p. 27).

En este contexto, no es inhabitual la aparición de mecanismos informales de negocio destinados a la compra-venta entre particulares. Estos negocios suelen ser publicitados a través de la colocación de pequeñas notas de aviso con los teléfonos de contacto de las personas interesadas y situados en los aledaños del recinto funerario o en las farolas y marquesinas de las paradas de autobuses próximas. Unas fórmulas de acceso a la propiedad (i/a)legal que permiten visibilizar las tensiones derivadas de la “excesiva rigidez” de la normativa municipal (y su afán por controlar el mercado), la escasez de “suelo” y las formas de organización de economías “alternativas” que surgen alrededor de la adquisición de los derechos de propiedad. Tal y como nos comentaba un extrabajador del cementerio al hablar de estos “acuerdos” entre particulares, son en parte respuesta a los cambios producidos en las normativas municipales:

Iso non é legal...(pero) faise ! (...). Que pasaba antiguamente?. Ti tiñas una sepultura aquí e querías vende-la, entonces dicías: “cómprocha eu”. Íbamos ó ayuntamiento e si éramos familiares directos tiñas que pagar o vinte por cento da sepultura e se non éramos familiares directos, pagábamo-lo cincuenta por cento. Pohibiron eso e ...agora que se fai?. Vas ó notario e fas una cesión gratuita (...). O problema é que ó final o ayuntamiento legalízache o ilegal (...) e sen coste ningún (*risas*) (extrabajador nº 2 del cementerio, comunicación personal, 7 de abril de 2019).

Por otra parte, “las quejas” de los usuarios respecto de la planificación espacial, los servicios, las instalaciones y la seguridad del recinto no sólo revelan fricciones sino que se constituyen también como fórmulas significativas de modelización y representación de las relaciones entre las instituciones y los ciudadanos y sirven de observatorio de las prácticas y formas de reciprocidad resultantes. Porque como nos comentaban algunos informantes, ya el propio diseño del cementerio plantea problemas de distribución y organización del espacio:

Este cementerio... de entrada naceu mal (...) os panteóns eses nunca se deberon facer aí, porque claro, ti por exemplo tes unha sepultura aí atrás e é un desastre (non hay espacio). Este cementerio se fose ben planificado... eses panteóns tiñan que estar onde está agora a carreira central, de espaldas un a outro, entonces quedábache unha pista ancha ós dous lados, pero foi así (extrabajador nº 2 del cementerio, comunicación personal, 7 de abril de 2019).

O bien se realizan críticas por parte de los “usuarios” del cementerio respecto del estado de las sepulturas, el acceso a los puntos de agua o la limpieza en general:

— Las fuentes están bastante lejanas y después esto está incomodísimo, está en curva, cada vez que vienes (*hay que arreglar algo*), ves?, este cemento lo puso un conocido mío (...) y como no tiene la posibilidad del agua (próxima) entonces la gente trae botellas de lejía grandes y va ahí a llenarlas para regar las flores, sino que haces?. Yo...bueno, porque la señora me deja (*de la floristería*) el cubito, sino que haces? (Mª Jesús, comunicación personal, 7 de abril de 2019).

— A limpieza fatal, si, muy mal, desgraciadamente é moi mala, non se limpia nada o que é a zona común. Eu acordo que estas macetas (...) levan..., creo que levan todo o inverno aí tiradas (...) tiñanas que recoller, digo eu!,... os cubos de basura...en fin! (José, comunicación personal, 20 de abril de 2019).

Y aunque, como hemos visto, las floristerías cercanas prestan cubos de agua y tijeras a los clientes, en muchos casos, los familiares traen de casa sus propios recipientes o reutilizan los que se encuentran disponibles en el propio cementerio. Sin embargo, la incomodidad de cargar con las botellas y falta de instalaciones donde depositarlos lleva a fórmulas de intercambio (a veces anónimas, a veces furtivas) y a pequeños hurtos; o bien, a formas particulares de uso y apropiación de los espacios comunes:

— Antes as botellas as escondiamos pero escapan con elas (esposa de José).  
— Eu acórdome de miña irmá cando viña as sepulturas do meu pai, a veces se nos olvidaba de coller esto (*señala un botella de plástico*) iba ela por alí xa ...ah!, unha botella aquí, xa hai unha botella (José).

(José y esposa, comunicación personal, 20 de abril de 2019).



**Imagen 8.** Seto reutilizado para “esconder” botellas. **Imagen 9.** Botellas guardadas entre las ramas de los árboles.

No obstante, cuando hemos preguntado a trabajadores y extrabajadores por estas situaciones suelen apelar a la necesidad de responsabilidad por parte de los “propietarios” en el cuidado de las tumbas, a la falta de personal y al escaso sentido “cívico” de los propietarios de las tumbas respecto del cuidado de éstas y del recinto en general. Así, se explicaba un trabajador de Boisaca respecto del “problema de las botellas”: “(...) antes había onde deixar as botellas e regadeiras, pero quitouse porque a xente deixábaas tiradas alá abaixo” (comunicación personal, 31 de mayo de 2019).

Pero estas prácticas, estas pequeñas disidencias y maneras de entender y usar el espacio frente a planificadores y gestores, permiten asimismo ver a los usuarios imponiendo sus propias reglas, ejerciendo su “poder” frente a unas disposiciones y unos espacios públicos que, en ocasiones, acaban reformulando o contestando en sus prácticas diarias. Son también estrategias de poder, de micro-poder (difusas y anónimas) (Foucault, 2012) ante modelos de planeamiento urbano y decisiones administrativas que no son capaces de hacer frente a problemáticas diversas y multiformes. Formas, en última instancia de ver cómo el poder(es) se materializa en la ciudad de los muertos, se ejerce y es contestado.

Otro de los relieves que descubren estas prácticas está ligado a las precepciones sobre la falta de seguridad en el cementerio -incluido el robo de flores-. De hecho, estas cuestiones han estado muy presente en los relatos de los actores sociales que practican estos espacios ciudadanos. A este respecto, un matrimonio de avanzada edad describía así el problema, mientras realizaban tareas de limpieza en una sepultura:

- Aquí péghanlle a calquera ou tal... a quen chamamos?. A nadie. Como non teñas un móbil e poidas chamar (...). Porque non hai un teléfono de auxilio, non hai nada! (...). Seguridá non hai!. Nin para as flores (*se refiere a robos*) nin para as personas (...). Sinceramente, de seguridá nada, que aínda que pasara de vez en cando un Nacional ou un... Municipal, non pasaba nada... Hombre! (...) (*mostrando cierto malestar*) (esposa de Gerardo).
- O ayuntamiento cobra pero... (*faltan servicios*) (*risa irónica*) (Gerardo).
- Non hai nadie! (...) (*alterada*) (esposa de Gerardo).
- Es que nin o sepultureiro, aquí non ves a nadie, non... (Gerardo).

(Gerardo y esposa, comunicación personal, 21 de abril de 2019).

Como vemos las críticas incluyen también la falta de medios humanos y materiales y la queja hacia una administración municipal a la que se hace responsable de la situación. Porque, efectivamente, el “problema de la inseguridad” es un tema recurrente en los imaginarios urbanos, que desvela y entrelaza otras muchas cuestiones asociadas no sólo a la sensación de inseguridad subjetiva de temor frente a la delincuencia, sino también con las formas de percibir el espacio, las dificultades de accesibilidad, de circulación o con la propia fragilidad física (y emocional) de las personas. Unas percepciones del espacio que aparecen ligadas en nuestro caso a otras variables (franja etaria y género, fundamentalmente). Y, en este sentido, podría resultar muy necesario topografiar esta “microfísica de malestares”, pudiendo resultar muy productiva a la hora de “abordar la identificación de los sujetos con el discurso de la inseguridad” y desentrañar sus anudamientos (Varela, 2008: 11).

## 6. – CONCLUSIONES

A lo largo de este proyecto hemos tratado de explorar el rol de las prácticas cotidianas en torno al cementerio y sus agentes. Las posibilidades que nos ofrece este “entorno mortuario” como un espacio practicado y eje conformador de vínculos comunitarios/societarios; como espacio para la creación de relaciones, intercambios y reciprocidades y; para la comparación entre la visión institucional y las percepciones que se han configurado a través de esas prácticas. Hemos intentado mediante el estudio de dichas prácticas aproximarnos a los eventos de carácter conmemorativo que ponen de manifiesto las relaciones existentes entre la historia, la ciudad y la muerte (y sus efectos performativos) con la construcción de la identidad, el sentido de la pertenencia y la estructura social de la ciudad y los sentidos de lo urbano. Porque consideramos que las prácticas rituales (o no) llevadas a cabo en estos contextos, sus ordenamientos espaciales, las maneras de representación asociadas a ellos, así como las formas que adquieren la planificación y gestión de los cementerios urbanos -a partir del estudio de un caso localmente situado como el de Boisaca (Santiago)- permiten observar cómo se delinearán múltiples sentidos de pertenencia y construcciones identitarias.

En este sentido, metodologías como el paseo urbano, la observación flotante y participante, las entrevistas y charlas informales, han resultado ser estrategias pertinentes para nuestros propósitos. Así, las narrativas de los usuarios/as de la necrópolis compostelana, elicitadas mediante el “transitar” por esos espacios, nos han servido para desvelar sus historias particulares, sus genealogías y las “huellas” encastradas en sus biografías. Y también descubrir lugares “cargados” -histórica y emocionalmente-, que son parte de una red de significados más amplia y; observar cómo se articulan simbólicamente lo público y lo privado, lo personal y lo colectivo, el sufrimiento íntimo y la performance ciudadana, en un proceso constante de creación y recreación de los espacios urbanos y de las vidas de los agentes que los pueblan y los proyectan al futuro.

Unos procesos y tramas que cuentan con una dimensión longitudinal (intergeneracional) que nos permite analizar la evolución y la diversidad de redes de significados, de “huellas” que se han ido generando con el tiempo alrededor de lo urbano. Es decir, hemos tratado de analizar algunas de las relaciones entre muerte-ciudadanía, lugar-memoria, cuerpo-poder, así como sus anudamientos con lo urbano.

Y, en este sentido, quizás el aspecto más evidente y puramente formal que lo vincula con lo urbano es su propia estructura física, como un *espacio concebido* que toma para la conformación de su “geografía” la imagen idealizada de la ciudad racional de calles y avenidas ortogonales, jardines y áreas de descanso, llegando a conformar sectores diversos, segregados y jerarquizados (horizontal y verticalmente) y jalonados de estructuras de enterramiento que son, en cierto sentido, un remedo de las arquitecturas de la “ciudad” y símbolos de “poder” y de “clase”, en el que también se pueden distinguir claramente un centro y áreas periféricas.

Esta percepción del cementerio remite así a aquella imagen panorámica de Nueva York - visto desde “lo alto” del World Trade Center- que describía De Certeau (1999). Una visión panóptica de la ciudad (de los muertos) ordenada (espacio geométrico), planificada y abstracta<sup>58</sup>, reducida a una cartografía deshumanizada que, no obstante, vista desde “abajo”, se muestra fragmentada y viva.

También hemos visto cómo su distribución interna de nichos, sepulturas y panteones, así como la localización concreta de determinados sectores (panteón militar, órdenes religiosas, cementerio civil u osarios) nos permiten visibilizar las formas en que son (o han sido) representados históricamente distintos grupos sociales -en términos de “confesión religiosa”, “clase”, “etnia” o según determinadas concepciones ante la muerte-. Ya que el espacio mortuario se configura como un escenario en el que se producen y refuerzan -material y simbólicamente- formas jerarquizadas de la sociedad santiaguesa. En donde cada “edificio” se inscribe en el plano urbano (del cementerio) como un relato en un medio intertextual e inscrito en el tiempo. De modo que, como señalaba Irvin (2016), se abren al pasado y se graban también en las biografías personales, al tiempo que construyen la ciudad y su memoria. Pero hay muchas memorias: individuales, colectivas, oficiales, etc., que son constantemente renegociadas y que debemos entender como procesos subjetivos, anclados a hitos simbólicos y materiales de (y en) la ciudad, aunque también objetos de disputas y legitimación insertos en relaciones de poder. Siguiendo a Jelin (2002: 2), esas memorias se

---

<sup>58</sup> La idea de una ciudad-objeto, deshumanizada, que ya estaba muy presente en Walter Benjamin, cuando al hablar de Nápoles, describe la “realidad” de unas calles (caracterizadas por su efervescencia) que es necesario observar para poder descifrar, ya que “quien no comprende las formas, aquí verá poco. La ciudad semeja una roca. Vista desde el Castel San Marino, desde lo alto, donde no llegan los gritos, yace desierta en el crepúsculo, soldada a la piedra” (Benjamin: 1992:16).

enmarcan en dinámicas de “historización” y, por tanto, están sujetas a cambios sobre los sentidos del pasado y los lugares asignados a éstas en diferentes sociedades, culturas y luchas político-ideológicas. Efectivamente, estos procesos son al mismo tiempo un trasunto de estructuras sociales y de mediaciones burocráticas y económicas ciudadanas que, aunque ancladas localmente, conectan con procesos globales como la construcción de la identidad, la memoria, la gestión de la muerte, la conflictividad urbana, los derechos de ciudadanía, los procesos de secularización, la mercantilización de la muerte o la construcción del yo en las sociedades contemporáneas. Cuestiones que se dirimen de forma agencial y performativa a través de la negociación constante sobre las memorias y los olvidos.

Porque Boisaca es, a su vez, *espacio percibido y practicado*, es el espacio “antropológico”, el lugar del caminante, de los familiares, de los trabajadores, de los etnógrafos. Es también el lugar de las prácticas cotidianas (y rituales) y de la “lucha” entre la ideología racionalizadora de los gestores y políticos que tratan de imponer visiones totalizadoras y construir sentidos de pertenencia y memorias oficiales, frente a las dinámicas de adaptación, (re)construcción y apropiación constantes (mediante el uso de “tácticas”), que las gentes llevan a cabo en los itinerarios que van “trazando” (a modo de texto) en sus interacciones cotidianas y rituales. Ahora los visitantes, los trabajadores, los merodeadores ocasionales (encarnación del SER urbano) encuentran en la acción de practicar (HABITAR) el espacio mortuario, un contexto en el que materializan su identidad personal y urbana (fundamentalmente a través de la memoria). Una identidad que se encuentran siempre “haciéndose” en contextos de acción lábiles y cambiantes (rezos, cuidados, charlas, saludos, intercambios, quejas y situaciones fugaces). En definitiva, lo urbano remite entonces a la vida social en los espacios practicados, en los que ejercer micro-poderes, negociar normas y en los que tienen lugar pequeñas disidencias.

Por lo tanto, estos dominios de acción no pueden ser vistos analíticamente como meras relaciones dicotómicas, sino que son esas interpenetraciones entre las dimensiones habitualmente consideradas como “macro” y “micro”, “diacrónica” y “sincrónica”, “individual” y “colectiva” o lo “público y lo “privado”, las que construyen la representación de la ciudad y sus huellas. Ya que tal y como lo entendemos, lo que se produce en las prácticas cementeriales es un intento de reanclaje social de los muertos según un determinado juego de ordenamientos del mundo que tiene como *leitmotiv* la memoria; asociada, unas veces, a la

continuidad de relaciones sociales previas que vinculan al muerto con la cotidianeidad de los vivos; relacionada, en otras ocasiones, como *exemplum* de virtudes ciudadanas. Memorias imaginadas (recreadas) de la ciudad a partir de sus muertos, en cuyas historias biográficas aquella se ve reflejada.

Sentidos de lo urbano, que son “encarnaciones” locales pero que entroncan con fenómenos de escala global y que convierte el espacio cementerial en un escenario en el que se condensan usos y prácticas sociales que tienen relación estrecha con el devenir histórico y con los contextos vitales de los actores que los produjeron (y producen) y que sirven para la visibilización y perpetuación de (una) memoria/as. Seguir esas huellas nos ha permitido observar entrecruzamientos, yuxtaposiciones y multitudes de “historias” ciudadanas, así como el modo en que la historia de la ciudad y de sus gentes se “labran” mutuamente y contribuyen a crear sentidos de pertenencia y memoria ciudadana<sup>59</sup>. Materializadas en nuestro caso, a través de un espacio concreto (el cementerio), definido -en gran medida- a partir de su identificación con el dolor y la muerte. La necrópolis se transforma en historia “(in)corporada” y nos desvela la existencia de lugares de anonimato, estigmatización u olvido, pero también se revela como espacio para la evocación y el recuerdo de tramas relacionales y experiencias compartidas. De forma que la diversidad remite a la historia, a las diversas historias que convergen en la necrópolis, conformada también como “sedimentación de etapas” pasadas y presentes (García Canclini, 1998:20). No obstante, como ha recordado Massey (2012: 126), lo que confiere a un lugar su especificidad no es *únicamente* una “larga historia internalizada” sino que se “ha construido a partir de una constelación determinada de relaciones sociales, encontrándose y entretejiéndose en su sitio particular” (la cursiva es mía). Así, explorar este mundo de los vivos que es el cementerio, sus formas de sociabilidad -informales o no-<sup>60</sup> o sus economías “emocionales”<sup>61</sup>, creo que pueden ser muy productivas para la comprensión de la ciudad y lo urbano.

---

<sup>59</sup> De este modo, la huella individual se suma a la colectiva en la forma del espacio público.

<sup>60</sup> Formas de relación que si bien pueden tener algún tipo de anclaje en relaciones más formalizadas (institucionales) o bien en contextos de vecindad y/o comunidad, conviven también con otras menos estructuradas, en el sentido de que siempre se están haciendo, redefiniéndose en un contexto de prácticas y percepciones siempre mutantes (transeúntes ocasionales, situaciones fugaces, turistas, curiosos, etc.) y protagonizadas por sujetos (anónimos, difusos) insertos en unos contextos más lábiles y siempre precarios (Delgado, 1999).

<sup>61</sup> El cementerio como “lugar practicado”, se dota entonces de vida y se nos muestra como un espacio dinamizado por unas prácticas que van mucho más allá de los rituales mortuorios, para convertirse en un espacio privilegiado para la etnografía urbana.

Pero sus relaciones con lo urbano se muestran en otras múltiples dimensiones en la medida en que estos equipamientos (infraestructuras) surgen, tal y como hemos visto, como resultado de las necesidades y lógicas funcionales de la ciudad y, por tanto, responden a procesos de planificación urbanística y problemáticas nítidamente ciudadanas, tales como el crecimiento acelerado o la densificación.

Condicionan a su vez la propia configuración de la forma urbana, determinando por ejemplo la localización de servicios (tanatorios, mercados de flores, marmolerías, etc.), áreas de desarrollo del tejido urbano y empresarial, así como la estructuración de redes de transporte y logística, entre otros servicios.

Y se muestra como un contexto caleidoscópico que lo distingue de otros tipos de camposantos, tomando la ciudad de Santiago como modelo de representación, siempre en construcción. Un escenario que está marcado por la heterogeneidad en el que se (re)crea el tiempo y se condensa literal y metafóricamente la ciudad, convertida en “arena” para la confrontación de identidades y prácticas sociales que responden a lógicas relacionales típicamente urbanas, en las que conviven sentidos muy marcados de “comunidad”, “pertenencia” y “amistad” hasta situaciones dominadas por el “anonimato” y la “reserva”, en contextos precarios y siempre lábiles.

De modo tal que las relaciones y prácticas sociales que hemos analizado en este espacio mortuario y las formas de espacialidad que generan, pueden ser vistas como una metonimia de la ciudad. Y responden en general a fórmulas de producción social del espacio muy similares en prácticas y efectos a la producción de espacio urbano. Una representación espacial que permea grupos sociales y categorías territoriales desde la que se expresa un verdadero microcosmos urbano (Velásquez López y Molina Castaño, 2008).

Por último, nos gustaría señalar algunos de los retos y dificultades que ha planteado este tipo de tipo de práctica etnográfica. En primer lugar, la investigación ha presentado algunos problemas relativos a la accesibilidad y la opacidad de ciertos tipos de la acción social. Se han dado situaciones de cierta reticencia y desconfianza por parte de algunos informantes a la hora de esgrimir sus críticas frente a las instituciones burocráticas y cierto recelo al hablar

---

□ □

de sus creencias religiosas. Asimismo, la evocación de sus familiares fallecidos siempre ha estado rodeada de una carga emotiva y situaciones de duelo y aflicción que han condicionado la recogida de información (autocensura). Sin embargo, hemos tratado de mantener en todo momento una actitud crítica respecto de las relaciones con nuestros informantes, así como de nuestro propio rol(es) en el campo, procurando ser respetuosos con una ética antropológica consciente de las repercusiones que la práctica etnográfica ejerce sobre “los grupos y desde el punto de vista de los actores sociales con los que trabajamos” (Larrea Killinger y Orobitg Canal, 2002). Sin embargo, procuramos llevar a cabo un ejercicio constante de flexibilidad para no asumir de forma acrítica ni los discursos *emic*, ni el lenguaje ni los principios y fines morales de los agentes y las acciones que hemos pretendido estudiar y comprender. Es decir, evitando posibles desplazamientos de la posición *etic* que debemos mantener como investigadores. Pero sensibles a la hora de elaborar descripciones atentas al trato entre las personas, a sus expectativas de vida (muerte) y sus valores identitarios, derechos y obligaciones morales.

Finalmente, queremos señalar que en un objeto de estudio como el nuestro se entremezclan múltiples dimensiones que, como es natural, sólo hemos podido esbozar pero cuyo interés teórico hubiese requerido una mayor atención. En este sentido, aunque la disponibilidad de tiempo y otras eventualidades no lo han permitido, existen una serie de líneas de trabajo abiertas para futuras investigaciones que nos parecen muy sugerentes para seguir avanzando en estas temáticas. Así, por ejemplo, destacamos la potencial productividad antropológica de explorar las posibilidades del trabajo de campo en ámbitos institucionales como el “ayuntamiento” y contextos mortuorios como el “tanatorio” o la “funeraria”, a fin de profundizar en las formas de mediación de los “sistemas expertos” en la gestión de la muerte y en qué medida contribuyen a reformular la identidad y la categoría de persona; analizar en profundidad las lógicas del capital (mercantilización) que afectan a la concepción misma de persona (sujeto), cuerpo (objeto/mercancía) intercambiable y enajenable; o bien, estudiar de qué modo la dimensión “patrimonial” del cementerio contribuye a la construcción de una idea de lo urbano, a la reproducción de “valores ciudadanos” o de una “memoria oficial” de la ciudad.

## 7.- REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amin, A. y Thrift, N. (2002). Introduction, *Cities. Reimagining the Urban*. (pp. 1-30), Cambridge/Malden: Polity Press.
- Ariès Ph. (2011). *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: El Acantilado.
- Ariès Ph. (2018). *El hombre ante la muerte*. Barcelona: Taurus.
- Augé, M. (2005). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Augé, M. (2008). *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Berger, P. y Luckmann, Th. (2015). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Bourdieu, P. (2010). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P. (2015). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Barcelona: Editorial Taurus.
- Bueno Gómez, N. (2013). La muerte en la ciudad. Una reflexión filosófica sobre el modo actual de morir. *Eikasia*, 52, pp. 85-98. Extraído el 20 de febrero de 2019 desde <http://www.revistadefilosofia.org/52-05.pdf>
- Cañedo Rodríguez, M. (2010). Cuerpos peligrosos en el cuerpo de la ciudad. Medicina y política en el Madrid de finales del siglo XIX. En: J. Martí y Y. Aixelá (coords.). *El cuerpo: objeto y sujeto de las ciencias sociales* (1-13). Barcelona: CSIC. Extraído el 2 de febrero de 2019 desde [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:500672/Cuerpos\\_peligrosos\\_cuerpo\\_ciudad.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:500672/Cuerpos_peligrosos_cuerpo_ciudad.pdf)
- Chaves Castaño, J. (2010). Cuerpo, poder y territorio en rituales y prácticas funerarias del conflicto armado colombiano: un análisis antropológico de algunos municipios en Caldas y Risaralda. *Eleuthera*, 4, pp. 230-249. Extraído el 20 de enero de 2019 desde [http://190.15.17.25/eleuthera/downloads/Eleuthera4\\_12.pdf](http://190.15.17.25/eleuthera/downloads/Eleuthera4_12.pdf)
- Cruces Villalobos, F. (1997). Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna. *Política y sociedad*, 25, pp. 45-58.
- Cruces Villalobos, F. (2007). *Símbolos en la ciudad. Lecturas de antropología urbana*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

- Cruces Villalobos, F. (coord.) (2016). Intimidades metropolitanas. En: F. Cruces Villalobos (coord.). *Cosmópolis. Nuevas maneras de ser urbanos* (315-346). Barcelona: Gedisa.
- De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano I: Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Delgado, M. (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Despret, V. (2015). *Au bonheur des morts. Récits de ceux qui restent*. París: Les Empêcheurs de Penser en Rond / La Découverte.
- Díaz de Rada, A. (2012). *El taller del etnógrafo. Materiales y herramientas de investigación en Etnografía*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Durán Villa, F.; Fernández Fernández, C.; Sánchez García, J. (2005). Asilos de la muerte. Higiene, sanidad y arquitectura en los cementerios gallegos del siglo XIX, *Semata*, 17, pp. 435-472. Extraído el 26 de enero de 2019 desde <http://hdl.handle.net/10347/4466>
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial
- Friedan, B. (1974). *La mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Júcar.
- García Canclini, N. (coord.) (1998). Las cuatro ciudades de México, en Cultura y comunicación en la ciudad de México. *Modernidad y multiculturalidad: la ciudad de México a fin de siglo* (pp. 18-39), vol. I. México D. F.: Grijalbo.
- García Ferreira, R. (2018). Represión e memoria no cemiterio de Boisaca. En C. M<sup>a</sup>. Sánchez Arines (coord.). *O cemiterio compostelán de Boisaca e o patrimonio funerario* (pp. 65-72), col. COÑECER, n<sup>o</sup> 10. Santiago de Compostela: Departamento de Educación e Cidadanía. Concello de Santiago. Extraído el 2 de abril de 2019 desde <http://santiagodecompostela.gal/medi/Baners/GuiaBoisaca.pdf>
- Giddens, A. (2010): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goffman, E. (1970). *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Goffman, E. (2017). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gondar Portasany, M. (2010). As narrativas sobre a Morte na cultura tradicional. Semántica e Pragmática da *Ars moriendi* galega. En: I. Novo y A. Reigosa (coords.), *Mitoloxía da morte: agoiros, ánimas e pantasmas*. Actas das III Xornadas de Literatura de Tradición

- Oral, col. *Escrita contemporánea* (13-40). A Coruña: Asociación de Escritores en Lingua Galega.
- González Lopo, D. L. (2018). Os lugares de inhumación cristiá en Galicia. En C. M<sup>a</sup>. Sánchez Arines (coord.). *O cemiterio compostelán de Boisaca e o patrimonio funerario* (pp. 41-47), col. COÑECER, nº 10. Santiago de Compostela: Departamento de Educación e Cidadanía. Concello de Santiago. Extraído el 2 de abril de 2019 desde <http://santiagodecompostela.gal/medi/Baners/GuiaBoisaca.pdf>
- González Vargas, J. C. (2007). El cementerio de Usaquén, un estudio de caso sobre las manifestaciones espaciales del orden jerarquizado de la sociedad. *Universitas humanística*, 64, pp. 259-273. Extraído el 02 de enero de 2019 desde <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2234>
- Gusman, A. y Vargas, C. (2011). Body, Culture, and Place: Towards an Anthropology of the Cemetery. En M. Rotar y A. Teodorescu (eds.), *Dying and Death in 18th-21st Century Europe* (200-229), Cambridge Scholar Publishing.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (2003). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Hannerz, U. (1993). *Exploración de la ciudad: hacia una antropología urbana*. Madrid: FCE.
- Irving, A. (2016). New York Stories, *Ethnos. Journal of Anthropology*, pp. 1-24. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1080/00141844.2015.1084020>
- Larrea Killinger, C. y Orobítz Canal, G. (2002). Planteamientos para una ética intersubjetiva: el trabajo de campo, la aplicación de la antropología y la ética etnográfica. *Antropologando*, 6, pp. 4-30.
- Lefebvre, H. (2007). Visto desde mi ventana, *Ritmoanálisis. Espacio, tiempo y vida cotidiana*, (pp. 22-27), cap. 3. New York: Continuum.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitan Swing.
- Lombera Moret, C. (coord.) (2007). *As Mariás: Maruxa e Coralía Fandiño, 1898-1980, 1914-1983*. Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago.
- Massey, D. (2012) Un sentido global del lugar. En: A. Albert y N. Benach (eds.). *Un sentido global del lugar*. Barcelona: Icaria, pp. 112-129.

- Molina Castaño, D. (2007). Como en un juego de espejos, metrópolis vs. necrópolis. Una aproximación al Cementerio San Pedro de la ciudad de Medellín como fuente de reflexión histórica y antropológica. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquía*, 21 (38), pp. 147-172. Extraído el 3 de abril de 2019 desde: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55703808>
- Molina Castaño, D. (2013). *Tumbas de indignos: cementerios no católicos en Colombia (1825-1991)*. Tesis Doctoral. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Universidad Nacional de Colombia. Extraído el 2 de febrero de 2019 desde: <http://bdigital.unal.edu.co/47493/1/98644640.2015pdf.pdf>
- Müllauer-Seichter, W. (2003a). ¿Qué es el parque? Territorio físico e interpretación según la memoria colectiva, *ZAINAK*, 23, pp. 529-544.
- Müllauer-Seichter, W. (2003b). Rendimiento y utilidad de técnicas prestadas de la geografía humana: trabajando la percepción individual. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 58, pp. 47-70.
- Müllauer-Seichter, W. (2004). Segregación del espacio público: Territorio público versus intereses privados: un análisis de usos en la Casa de Campo de Madrid. *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, vol. XLIV, Madrid, pp. 585 -611.
- Nistal, M. (1992). Morfología funeraria en el contexto urbano, *Lurralde*, 15, pp. 175-182.
- Nistal, M. (1996). Legislación funeraria y cementerial española: una visión espacial, *Lurralde*, 19, p. 29-53.
- Nora, P. (1993). *Les lieux de mémoire I : la République*. Paris: Gallimard.
- Pétonnet, C. (1982). L'Observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien. *L'Homme*, 22 (4), pp. 37-47. Extraído el 26 de noviembre de 2018 desde [http://www.persee.fr/doc/hom\\_0439-4216\\_1982\\_num\\_22\\_4\\_368323](http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1982_num_22_4_368323)
- Pintos, J. L. (2005). Tanatorios vs. Velatorios. Las transformaciones de los imaginarios sociales de la muerte en el último decenio. *Semata*, vol.17, pp. 563-598.
- Portela Silva, E. (coord.) (2003). *Historia da cidade de Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: Concello de Santiago; Consorcio da cidade de Santiago; Universidade de Santiago de Compostela.
- Regulamento do cemiterio municipal de Santiago de Compostela (aprobado por acordo plenario do 28 de setembro de 1999). (Publicado en el B.O.P. de A Coruña, nº 53, sábado,

- 4 de marzo de 2000). Concello de Santiago. Servicios comunitarios. Disponible en: [http://santiagodecompostela.gal/medi/tramites/Normativa Municipal/1. Ordenanzas Xerais/Contratacion/Cemiterio.pdf](http://santiagodecompostela.gal/medi/tramites/Normativa_Municipal/1._Ordenanzas_Xerais/Contratacion/Cemiterio.pdf)
- Ricoeur, P. (2010). *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta.
- Sama Acedo, S. (2010). *Espacios vividos, espacios creados. Los “ciganos” de Évora*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología. Facultad de CC. Políticas y Sociología. Universidad Complutense.
- Sánchez Arines, C. M<sup>a</sup> (2018). O cemiterio municipal de Boisaca. En C. M<sup>a</sup>. Sánchez Arines (coord.). *O cemiterio compostelán de Boisaca e o patrimonio funerario* (pp. 57-64), col. COÑECER, nº 10. Santiago de Compostela: Departamento de Educación e Cidadanía. Concello de Santiago. Extraído el 2 de abril de 2019 desde <http://santiagodecompostela.gal/medi/Baners/GuiaBoisaca.pdf>
- Sánchez Puente, A. (2013). *Las Marías de Santiago de Compostela: representación de la identidad femenina en los medios de comunicación*. Santiago de Compostela: Meubook.
- Seoane Antelo, A. (2018). Os enterramentos en Compostela ao longo da historia. En C. M<sup>a</sup>. Sánchez Arines (coord.). *O cemiterio compostelán de Boisaca e o patrimonio funerario* (pp. 48-56), col. COÑECER, nº 10. Santiago de Compostela: Departamento de Educación e Cidadanía. Concello de Santiago. Extraído el 2 de abril de 2019 desde <http://santiagodecompostela.gal/medi/Baners/GuiaBoisaca.pdf>
- Simmel, G. (2005). “La metrópolis y la vida mental”. *Bifurcaciones: revista de estudios culturales urbanos* [original en Revista Discusión, 1977, nº2], pp.1-10. Disponible en: [http://www.bifurcaciones.cl/004/bifurcaciones\\_004\\_reserva.pdf](http://www.bifurcaciones.cl/004/bifurcaciones_004_reserva.pdf)
- Todorov, T. (2013). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Varela, C. (2008). La cuestión de la “sensación de inseguridad” en adultos mayores de la ciudad de Buenos Aires: posibilidades de apropiación de los espacios públicos desde una perspectiva etaria. *Ponto Urbe* [en línea], 2, pp. 1-13. Extraído el 6 de marzo de 2019 desde <https://journals.openedition.org/pontourbe/1910>
- Velasco, H. y Díaz de Rada, A. (2006). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.
- Velasco Maíllo (2007). *Cuerpo y espacio: símbolos y metáforas, representaciones y expresividad de las culturas*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

- Velasco, H.; Díaz de Rada, A.; Cruces Villalobos, F.; Fernández Suárez, R.; Jiménez de Madariaga, C. y Sánchez Molina, R. (2010). *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Velásquez López, P. (2009). Los cementerios...Territorios intersticiales. *Revista Hacia la Promoción de la Salud* [en línea], 14 (2), pp. 24-38. Extraído el 26 de noviembre de 2018 desde <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=309126692009>
- Velásquez López, P. y Molina Castaño, D. (2008). Ordenamiento, planificación y gestión de territorios culturalmente fronterizos. El caso de los cementerios en el eje cafetero. *Ateliê Geográfico* [en línea], 2 (3), pp. 19-32. Extraído el 6 de febrero de 2019 desde <https://www.revistas.ufg.br/atelie/article/view/5332/4393>

## 8.- ANEXO FOTOGRÁFICO



**Foto 1.** Vista general de la capilla católica y de la entrada principal del cementerio (Día de Todos los Santos, 2018).



**Foto 2.** Detalle del denominado “Xardín de ilustres” con la tumba de Valle Inclán en segundo plano.



**Foto 3.** Vista general de la avenida central del cementerio desde la entrada principal.



**Foto 4.** Panteones de conocidas familias compostelanas: Bescansa (centro) y el de los Albor (a la derecha).



**Foto 5.** Vista parcial de una cuadrícula con sepulturas y galerías de nichos adosados al muro del cementerio.



**Foto 6.** Sepulturas comunitarias de las Hermanas de la Compañía de María (Día de Todos los Santos, 2018).



**Foto 7.** Aspecto de una de las áreas destinadas a la sepultura de neonatos/no bautizados (Día de Todos los Santos, 2018).



**Foto 8.** Galerías de nichos adosados al muro perimetral del recinto funerario vistas desde el norte.



**Foto 9.** Vista parcial del área correspondiente al “cementerio civil”.



**Foto 10.** Puerta de acceso al antiguo osario del cementerio, hoy en día utilizado como “vertedero”.