



VII CONGRESO
**MIGRACIONES
INTERNACIONALES
EN ESPAÑA**
MOVILIDAD HUMANA | **Bilbao**
Y DIVERSIDAD SOCIAL | 11-13 abril 2012

MIGRAR, MORIR , ¿RETORNAR? UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN SOBRE LA MUERTE EN CONTEXTO MIGRATORIO

Sol Tarrés

Universidad de Huelva

Ariadna Solé

Universitat de Barcelona

Neus Jàvega

Universitat Rovira i Virgili

Jordi Moreras

Universitat Rovira i Virgili

MIGRAR, MORIR , ¿RETORNAR? UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN SOBRE LA MUERTE EN CONTEXTO MIGRATORIO

Sol Tarrés*, Ariadna Solé**, Neus Jàvega*** y Jordi Moreras***

* Universidad de Huelva, ** Universitat de Barcelona, *** Universitat Rovira i Virgili

En la ya abundante bibliografía académica sobre los procesos migratorios elaborada en España, siguen existiendo lagunas temáticas que requieren una mayor atención analítica. Una de estas clamorosas ausencias se relaciona con las prácticas rituales, escasamente abordadas en los estudios migratorios, más proclives a observar la diferencia que la cotidianidad, representada por aquellas circunstancias que de forma habitual se presentan en la vida de las personas, y que parecen venir a contradecir el carácter de excepcionalidad que se incluye en la condición migrante. De entre todas estas dimensiones rituales, aquellas que se relacionan con la muerte apenas han sido estudiadas. Los seres humanos vivimos sin contemplar la muerte como variable que trunque nuestra existencia. Y, sin embargo, ésta sucede cotidianamente. Morir en contexto migratorio, es una circunstancia especialmente inesperada, una variable no contemplada que, a pesar de ello, es reveladora de la alteración del orden que se implica en el binomio emigración-inmigración, tal como destacó Abdelmalek Sayad (2000: 9): “la muerte del inmigrante es la imagen y medida de cómo fue su vida. Es una muerte que incomoda a todo el mundo, ya que se trata de una muerte inclasificable [...], puesto que interroga a todos sobre la doble condición del hombre inmigrado aquí y emigrado de allá”.

Abordar la cuestión de morir *lejos de casa* (como expresión coloquial que adquiere un significado ambiguo), cuando uno se encuentra como emigrado a un país diferente del origen, implica ahondar en el conocimiento de los procesos migratorios, en especial la forma de relación que se mantiene con la sociedad de origen, y la que se construye con respecto a la sociedad receptora. La muerte, paradójicamente, sirve para insistir -aunque sea por última vez- sobre los vínculos tejidos por el emigrado/inmigrado en una u otra dirección. Supone también interrogar sobre el grado de responsabilidad que es asumido por parte de su contexto social inmediato (familia, amigos y conocidos, y comunidad de referencia en general), en correspondencia con la desaparición de uno de sus miembros.

La muerte se convierte, en contexto migratorio, en una apelación genealógica para aquel que fallece y que, como tal, no se encuentra exenta de significados ambivalentes. De forma paradójica, la muerte hace presentes a los emigrados/inmigrados a través de su doble ausencia. Ser inhumado en esta sociedad o decidir repatriar el cuerpo al lugar de origen, da lugar a interpretaciones muy diferentes siempre tomando como referencia la ambigua condición de “estar integrado”: en el primer caso, como culminación de un largo proceso iniciado en vida y certificado con el último testimonio de lealtad al querer ser enterrado en la tierra que le acogió; en el segundo caso, como la prueba definitiva de la no consolidación de tal integración. Irremediamente, elegir ser inhumado en un lugar o en otro puede ser interpretado como una traición a los compromisos que son incluidos en la doble condición de emigrado/inmigrado. Su muerte supone también el fin de la exigencia de las lealtades que son impuestas por las sociedades receptoras y por las sociedades de origen.

Esta ponencia se enmarca dentro de un proyecto de investigación compartido por miembros de los departamentos de antropología de las universidades de Huelva, Barcelona y Tarragona,

iniciado en 2004, que ha producido diversos trabajos y publicaciones (Moreras, 2004; Tarrés, 2006; Solé, 2008; Tarrés, 2010; Jàvega, 2011; Tarrés y Moreras, 2012; Moreras y Solé, 2012), y que contempla la futura redacción de dos tesis doctorales. Se presentarán los primeros resultados de una investigación empírica sobre los procesos de gestión de las ritualidades funerarias en contexto migratorio, tanto desde la perspectiva de los propios colectivos, como por parte de las administraciones públicas y de las empresas del sector funerario. Combinaremos la reflexión teórica con la referencia a datos empíricos respecto a las comunidades musulmanas en España, y analizaremos de forma comparada dos procesos que se suceden al mismo tiempo: por un lado, la demanda de reserva de parcelas en cementerios municipales, y por otro la repatriación de cadáveres a las regiones de origen.

1. VISIBILIZAR LA DESAPARICIÓN: LA ACTIVACIÓN DE LOS RECURSOS COMUNITARIOS

Desde el punto de vista demográfico, el estudio de la muerte entre los colectivos inmigrados no parece ser muy relevante, dado que su tasa de mortalidad es muy diferente con respecto al de la población autóctona¹. Parece ser más interesante analizar las causas de muerte (Grupo de Estudios sobre Inmigración y Salud, 2009), pues en ellas es posible reconstruir algunas de las condiciones sociales de las poblaciones inmigrantes. De hecho, la Organización Mundial de la Salud considera la emigración como un factor que puede generar un riesgo para la salud. Cuando se analizan las causas de muerte entre las poblaciones inmigrantes, se pueden apreciar las sustanciales diferencias que existen con respecto al conjunto de la población. En un estudio sobre los registros consulares de las defunciones entre los marroquíes en Cataluña entre 1970 y 1990 (Moreras, 2004), se observó que la mayoría de causas de muerte tenían un origen accidental o violento: accidentes laborales (en donde se dejaban al descubierto su irregular contratación), de tráfico (entre los años 70-80 es significativo anotar el elevado número de atropellamientos en carretera, provocado por los desplazamientos a pie entre el lugar de residencia y de trabajo, y de no disponer de ningún medio de transporte propio), pero también homicidios (algunos morbosamente detallados por la prensa catalana), así como enfermedades provocadas por las condiciones de vida (tuberculosis) o de trabajo (enfermedades respiratorias, debidas a la silicosis en la minas de Berga, o a trabajar en las fundiciones del Baix Llobregat). Detrás de estos casos se observa el mismo grado de invisibilidad e indiferencia social que provocaba la muerte de los emigrantes españoles en Europa². Una invisibilidad que denota la marginalidad de unas presencias, sólo convocadas y sólo comprendidas en su condición de mano de obra poco cualificada.

¹ Desde ya hace una década que en el Anuario Estadístico de Inmigración elaborado por la Secretaría de Estado de Emigración e Inmigración se recoge un epígrafe sobre defunciones de personas extranjeras en España.

² Esa parte de la memoria histórica de la emigración española debe ser reconstruida, ya que prácticamente parece olvidada en los estudios académicos (Babiano y Fernández Asperilla, 2009, hacen alguna fugaz referencia a casos concretos para ejemplificar las penosas condiciones laborales de estos trabajadores; o Luis M. Calvo Salgado et al, 2009, que hablan del papel del Instituto Español de Emigración en la cuestión de la repatriación y ayuda a las familias de obreros fallecidos), y es necesario recurrir a la mirada amarga formulada por relatos de los propios emigrantes (como es el caso de Víctor Canicio, 1974, en donde se rememora la conversación entre un grupo de emigrantes españoles y el representante oficial del centro español: “- Venimos a reclamar la subvención para trasladar el cadáver de un compatriota a casa. Es que aquí no tiene a nadie y en su tierra a muchos” “- ¿Y de qué les va a servir, tanto gasto y tanto resto?”).

En aquellos momentos en que la estructuración de los colectivos inmigrantes era escasa o prácticamente inexistente, el fallecimiento de uno de sus miembros actuaba como activador de la solidaridad comunitaria. Para los familiares y amigos del difunto, su muerte les convierte en garantes del cumplimiento de sus últimas voluntades, si en el mejor de los casos éstas fueron expresadas, o –en caso contrario- en responsables de que su cuerpo reciba la mejor de las atenciones. Para el colectivo, la muerte de uno de sus miembros es una prueba de su propia cohesión y capacidad de movilización comunitaria, mediante la cual conseguir reunir en breve tiempo los recursos suficientes para cubrir los gastos de repatriación del cadáver. La recogida de dinero supone el último acto de reconocimiento de la pertenencia del difunto al grupo.

Siguiendo con el caso del colectivo marroquí en Cataluña, el análisis de los informes del registro de defunciones del Consulado marroquí de Barcelona, muestran cómo entre las décadas de 1970-1980 se produjeron numerosas inhumaciones de marroquíes en los nichos de beneficencia de cementerios municipales, lo que es indicativo de la limitación de recursos para su repatriación, o bien de la imposibilidad de poder identificar el cadáver, y así localizar a algún familiar o conocido para que reclamara el cuerpo³. A partir de los años 90 este tipo de inhumaciones prácticamente desaparece, debido a la activa intervención de los propios colectivos marroquíes, que consiguen repatriar los difuntos a sus regiones de origen, o velan para que fueran inhumados en la parcela musulmana del cementerio de Collserola (Barcelona), inaugurada en 1997.

Tanto para el marroquí como para el resto de colectivos inmigrantes, lo que está en juego es preservar la memoria del difunto. Y ello se manifiesta tanto en la cuestión de la elección y forma del lugar de inhumación, como en la reclamación de las familias del cadáver del fallecido como prueba de su muerte, pero no de su desaparición. Pero tanto en un sentido como en otro, el mecanismo por el que se empieza a romper esta invisibilidad es la consolidación de los rituales mediante los cuales el colectivo rinde tributo al fallecimiento de uno de sus miembros. Entender la generalización de prácticas rituales funerarias como indicador de la consolidación comunitaria de los colectivos inmigrados, es una hipótesis sugerente, en cuanto que permite comprender cómo éstos colectivos reintegran en la vida pública diferentes aspectos de su cotidianidad comunitaria.

2. LAS RITUALIDADES EN TRANSFORMACIÓN

La antropología muestra una especial predilección por el estudio de los rituales, y quizás sea cierto lo que apuntaba Bruce Kapferer, al afirmar que el ritual como concepto existe sólo en la imaginación antropológica (2006: 507). Los escasos estudios que se han dedicado a analizar los rituales funerarios en contexto migratorio, lo han hecho a partir de perspectivas clásicas basadas en principios como los ritos de paso (Van Gennep), la liminalidad (Turner), el *embodiment* (Csordas) o su carácter performativo (Grimes). Todas ellas siguen siendo sugestivas, pero parecen incompletas para abordar la consecución de las formas rituales en los contextos migratorios.

La interpretación de las ritualidades funerarias en contexto migratorio no puede entenderse sin tener presente la constante de la “des-ritualización” que es reclamada desde la sociedad receptora a lo largo del proceso de inserción social de los colectivos inmigrados. Como

³ Una situación que, aún el tiempo transcurrido, sigue teniendo vigencia: recordemos la trágica imagen de los ahogados en el Estrecho de Gibraltar en su intento de llegar a Europa, y sus lápidas sin nombre en los cementerios de Algeciras y otras localidades andaluzas. La reciente exposición del fotógrafo Sebastián Conejo, en torno a las lápidas sin nombre en el cementerio de Tarifa, representa un verdadero desafío a la memoria de estas personas (véase <http://www.diariosur.es/v/20111129/campo-gibraltar/desafio-memoria-20111129.html>).

consecuencia del proceso de trasplante y reproducción de las prácticas rituales, se evidencia un proceso de desgaste y erosión respecto a la forma y al contenido de las mismas. En su estudio sobre los rituales islámicos de nacimiento, circuncisión, matrimonio y muerte entre los colectivos musulmanes en los Países Bajos, Nathal N. Dessing (2001) argumenta que la exposición de estas prácticas rituales en un contexto social que sigue cuestionándolas activamente, supone una pérdida de competencia por parte de los actores rituales, así como una disminución de la redundancia ritual. Es decir, los rituales van simplificándose, pierden progresivamente su contenido, y muestran cada vez un menor grado de diversidad -al menos, respecto a lo que era propio en origen. El argumento de Dessing se relaciona con esa idea de "vacío de la sustancia ritual" que parece imponerse en las sociedades europeas a los colectivos inmigrados, y que Mohamed H. Benkheira (1998) aplica al caso específico de las poblaciones musulmanas. Si esta voluntad difuminadora convierte en más difícil, si cabe, la reconstrucción de las dinámicas rituales, aún lo es más ante la pérdida ritual que acompaña la racionalización de la muerte y su consiguiente transformación en gestión funeraria (Baudry, 1999; Legros y Herbé, 2006; Hintermeyer, 2008).

No obstante, el nuevo paradigma del pluralismo religioso y su reconocimiento legal, social e institucional, ha supuesto un impulso al mantenimiento de unos rituales específicos –ubicados de esta manera, dentro de un marco de observancia religiosa-, en contraste con una creciente uniformización en el tratamiento de la muerte. Tal como se abordará en el siguiente apartado referido a la gestión, la generalización de guías y recomendaciones públicas a favor del reconocimiento de las ritualidades funerarias de los diferentes colectivos religiosos en nuestra sociedad, ha permitido abrir una puerta a la legitimación de estos ritos, a cambio de transformarlos en observancias religiosas. Recordando la bella frase de Françoise Héritier, “los ritos no se decretan” (citada por Hintermeyer, 2008: 43), quizás habría que tener presente lo contradictorio que implica el hecho de querer ahora estandarizar las prácticas rituales.

Las ritualidades se encuentran en continua transformación y dinamismo. Así lo entiende la perspectiva del *transfer of ritual*, que podría definirse como la “transformación de un ritual en su paso de un contexto a otro, o de forma más general, el cambio en el contexto provocado por ese ritual” (Lange et al. 2006: 1). Nos interesa esta perspectiva en cuanto que relaciona cambio, continuidad y adaptación. Su aplicación en trabajos como los de Venhorst, Venbrux y Quartier (2011), han servido para contextualizar las modificaciones que se operan en las ritualidades de purificación de los difuntos musulmanes en una ciudad holandesa, ante la inexistencia de lugares habilitados para llevarlos a cabo.

En esta misma lógica se inscribe el trabajo de Regina M. Marchi (2009), en relación al estudio del Día de los Muertos, en principio una celebración asociada con México, pero que transportada por los emigrantes mexicanos hacia Estados Unidos, se ha extendido hacia otros colectivos latinoamericanos, y no sólo éso, sino que tal celebración (y sus iconos más visibles como son las calaveras decoradas), se ha convertido en objeto de mercantilización y consumo.

3. DEL RITO AL ESPACIO: LA GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD EN LOS CEMENTERIOS

Si la posibilidad de encontrar la muerte lejos del propio país es una variable no contemplada en la definición de los proyectos migratorios, menos aún lo ha sido en las políticas migratorias o de integración de la diversidad. No ha sido hasta la comprensión de los rituales que acompañan la muerte en forma de ritualidades religiosas, en que parece recordarse el derecho constitucional de garantizar que todas las personas puedan recibir un trato digno y de acuerdo con sus convicciones

éticas, ideológicas y religiosas en el momento de su muerte⁴. Parecería que la diversidad sólo se ha hecho presente en los cementerios municipales, a partir del momento que se ha planteado la necesidad de ubicar en ellos (de forma específica o indeferenciada), a los miembros de los colectivos inmigrados. Es éste un grave error de percepción: por definición, los cementerios son espacios plurales, en donde la diversidad (cultural, religiosa, religiosa, de poder,...) se ha simbolizado de forma evidente en un intento por superar la uniformidad que acompaña la muerte. Es cierto que toda sociedad sabe cómo enterrar a sus muertos, pero no tanto cómo enterrar a otros muertos.

La historia de los cementerios es el vivo reflejo de cómo cada sociedad ha tenido que saber gestionar la muerte de sus *otros* difuntos. Es decir, de aquellos que profesaban otra creencia que la mayoritaria, o que su modo de vida les había alejado de la moral constituida, o que habían decidido acabar con su vida, o bien, que simplemente eran extranjeros en tierra extraña⁵.

Hoy, de nuevo, la sociedad española vuelve a preguntarse dónde emplazar a los otros difuntos, si bien esta vez se parte de un criterio distintivo pero integrador, como prueba de la creciente pluralización de esta sociedad. Se han elaborado diferentes recomendaciones en favor del reconocimiento de la diversidad religiosa en el ámbito funerario (Fundación Pluralismo y Convivencia, Generalitat de Catalunya, modificación del ordenamiento legal para poder ser enterrado sin ataúd por parte de la Junta de Andalucía), y se establece como buena práctica la reserva de parcelas para agrupar a los difuntos de acuerdo a sus pertenencias religiosas.

Los servicios funerarios y los cementerios son competencias municipales. Ambos aspectos están íntimamente relacionados, y ambos han tenido que incorporar la variable de diversidad, ante la creciente demanda de ritualidades, servicios o tratamientos específicos. Los tanatorios, una de las características que singularizan la industria funeraria en España, se convierten en los nuevos espacios en donde llevar a cabo buena parte de estos tratamientos específicos. Estos nuevos espacios de duelo se piensan y se orientan claramente desde una perspectiva neutra en cuanto a simbologías, pero al mismo tiempo abiertos a su inclusión. Sin lugar a dudas, la industria funeraria se muestra más atenta a la incorporación de esa diversidad, que otras instituciones públicas.

Un buen ejemplo de ello lo hayamos en el caso de las comunidades musulmanas: algunas empresas funerarias consultadas, se han visto obligadas a aprender la forma de los rituales funerarios musulmanes, así como adaptar algunos de sus procesos y servicios (siempre dentro de la legislación vigente), con objeto de ofrecer una respuesta adecuada ante el incremento de tales

⁴ La Constitución de 1978, en su artículo 16 establece el derecho a la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, así como la no discriminación por religión, opinión, etc., garantizando la libertad religiosa, ideológica y de culto de los individuos y de las comunidades, sin más limitación que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley. La libertad de culto y la no discriminación ya se había recogido en la Ley 49/1978, de 3 de noviembre de Enterramientos en Cementerios Municipales, así como la garantía de poder practicar los ritos funerarios sobre cada sepultura, y la posibilidad de celebrar actos de culto en los lugares destinados al efecto en los cementerios. La Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980, recogiendo este mismo espíritu, garantiza explícitamente (art. 2.1b) el derecho de toda persona a “recibir una sepultura digna, sin discriminación por motivos religiosos”, así como a no ser obligada a practicar actos de culto o recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones personales.

⁵ En su clásico trabajo, José Jiménez Lozano (1978) acaba relatando la historia de los cementerios como una continua negociación con la propia diversidad constitutiva de la sociedad española, que dependiendo de las circunstancias históricas y políticas, decidía quién era enterrado intra o extramuros, o quién sería confinado al olvido en la fosa común.

demandas. Resulta muy significativo que la práctica totalidad manifiesten no haber tenido ninguna, o muy poca, información por parte de los municipios o comunidades autónomas donde realizan su trabajo, por lo que han tenido que buscar a los representantes de las confesiones religiosas de sus localidades para preguntarles qué debían hacer. Entre la adecuación de sus prácticas, destaca las relativas a la tanatopraxia: conocedoras de la necesidad de la purificación y amortajamiento del fallecido, cada vez son más las empresas funerarias que tras realizar la conservación temporal, o el embalsamamiento en caso de repatriación, ceden el espacio a los representantes religiosos, o a los familiares del fallecido, para que éstos puedan realizar el lavado ritual; éstos últimos, a su vez, también adaptan la práctica por cuanto siguen las instrucciones de los tanatólogos para no anular su trabajo.

La problemática suscitada por la demanda de poder llevar a cabo las prescripciones religiosas funerarias, así como por la desconfianza de algunos musulmanes acerca de la validez de las mismas, está llevando a que aparezcan otras iniciativas, tanto privadas como confesionales. Así por ejemplo desde la década de los años noventa funciona en la localidad gaditana de Los Barrios una empresa funeraria especializada en el traslado de difuntos magrebíes a sus lugares de origen. Igualmente, en la localidad malagueña de Fuengirola, la comunidad islámica ha impulsado la creación de una empresa funeraria que atiende a los fallecidos de esta confesión y que gestiona también el cementerio privado islámico abierto en 1996. Desde la iniciativa pública, en Barcelona se inauguró en 2007, un tanatorio para musulmanes en el cementerio de Montjuïc, aunque su actividad es relativamente reducida. Finalmente, en algunos cementerios en los que el municipio ha cedido una parcela para enterramientos musulmanes también disponen de espacios para la preparación ritual del cuerpo, como es el caso del cementerio de Espinardo (Murcia) o el cementerio musulmán de La Rauda de Granada.

4. EL CASO DE LOS CEMENTERIOS MUSULMANES: DE LA RECUPERACIÓN (ÚTIL) DE UNA MEMORIA

En 1992, el Acuerdo de Cooperación firmado entre el Estado y los representantes musulmanes reconoce el derecho a disponer de una parcela reservada en los cementerios municipales⁶. La enunciación de lo determinado por esta ley, no resuelve necesariamente este tipo de reserva de suelo en los cementerios municipales. En tanto que la reserva de espacios en los cementerios municipales es un derecho de carácter pacticio, los municipios pueden adecuar su respuesta, en cuanto que no se observe que se vulnera el principio de no discriminación por motivos religiosos que se recoge en el artículo 1 de la Ley 49/1978, de 3 de noviembre de Enterramientos en Cementerios Municipales. Si no existe una reclamación por parte de los representantes de estos colectivos musulmanes, y la repatriación sigue siendo la opción preferente, la decisión municipal en relación a la reserva de espacio puede quedar en suspenso. Desde determinados ámbitos, como es la Fundación Pluralismo y Convivencia, o la Federación Española de Municipios se considera que la no discriminación por motivos religiosos no debe implicar la eliminación de todo

⁶ Artículo 2.5: se reconoce “a las Comunidades Islámicas, pertenecientes a la Comisión Islámica de España, el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios islámicos propios. Se adoptarán las medidas oportunas para la observancia de las reglas tradicionales islámicas, relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios que se realizarán con intervención de la Comunidad Islámica local. Se reconoce el derecho a trasladar a los cementerios pertenecientes a las Comunidades Islámicas los cuerpos de los difuntos musulmanes, tanto los actualmente inhumados en cementerios municipales como los de aquéllos cuyo fallecimiento se produzca en localidad en la que no exista cementerio islámico, con sujeción a lo dispuesto en la legislación de régimen local y de sanidad.”

lo confesional del espacio funerario, sino que las administraciones locales deben garantizar el ejercicio de la libertad religiosa a sus ciudadanos⁷. Por lo que se recomienda “la reserva de parcelas en cementerios municipales, es la respuesta que en mayor medida permite compatibilizar el ejercicio del derecho individual de libertad religiosa y el principio de igualdad y no segregación” (FPyC, 2011: 92), siendo ésta la solución preferible a la creación de cementerios privados.

Más allá de las cuestiones legislativas y políticas, en la actualidad es posible encontrar en España distintas situaciones en los cerca de treinta espacios funerarios islámicos existentes (Tarrés y Moreras, 2012). Por una parte está la reutilización de los denominados “cementerios moros” (espacios creados durante la guerra civil para la inhumación de los soldados marroquíes que combatieron junto al bando insurgente), siendo el cementerio musulmán de Sevilla el primero en volver a estar en uso, mediante un acuerdo firmado entre el ayuntamiento de la ciudad hispalense y la comunidad musulmana de la ciudad en 1987.

En segundo lugar está la cesión de parcelas, en el interior de cementerios municipales, para uso de la comunidad musulmana. Éstos pueden ser bien una cesión a las comunidades religiosas, que son quienes la gestionan, y en cuyo caso se firman convenios entre los responsables municipales y los de las comunidades islámicas (sería el caso de Bilbao, Barcelona, Valencia, etc.); o bien una reserva de espacio gestionada por empresas de servicios funerarios (como es el caso algunas localidades gerundenses).

En tercer lugar están los cementerios privados, como es el de Griñón en Madrid (gestionado desde el Consulado de Marruecos), y que constituye el único cementerio islámico de toda la comunidad; o el de Fuengirola en Málaga, abierto en 1996 y que en la actualidad es el principal referente para los musulmanes tanto de Andalucía como de comunidades autónomas cercanas, debido tanto al desconocimiento por parte de la mayoría de los musulmanes de la existencia de otras nueve parcelas destinadas a este uso en Andalucía, como a las condiciones establecidas para dichos enterramientos (que los fallecidos estén empadronados en la localidad o que tengan el permiso de la comunidad religiosa responsable).

En estos cementerios y/o parcelas destacan los enterramientos de españoles musulmanes, un número creciente de inmigrantes adultos y, sobre todo, las inhumaciones de niños pequeños (especialmente de aquellos que han fallecido en el seno materno o recién nacidos, todos ellos se les denomina genéricamente “fetos”). Éstos últimos constituyen el grueso de las inhumaciones actuales, y están comenzando a generar una problemática de espacio a los municipios que disponen de parcelas para el enterramiento musulmán.

En cuanto a la inhumación propiamente dicha, la legislación nacional y autonómica, establece el enterramiento en féretro lo que contradice las prescripciones religiosas islámicas. Tan sólo en las Ciudades Autónomas de Ceuta y de Melilla así como en Andalucía está permitida la inhumación directamente en suelo sin ataúd. Ésta última comunidad actualizó su Reglamento de Policía

⁷ Entre las recomendaciones generales elaboradas por la Defensoría del Pueblo Vasco (Ararteko), de 2008, se explicita que los inmigrantes representan una parte importante del colectivo musulmán, siendo una de sus principales demandas la creación “de cementerios musulmanes que permitan a quienes profesan esta religión ser enterrados de acuerdo a sus ritos” y, apoyándose en los cambios producidos en las creencias y prácticas funerarias españolas en las últimas décadas, recomienda: “que las Administraciones Públicas, en sus respectivos ámbitos de competencia con incidencia normativa, de fomento, de planificación y/o prestación del servicio público de cementerios, deben estar abiertas a atender la demanda creciente del colectivo musulmán y adoptar las medidas correspondientes para posibilitar los enterramientos según el rito musulmán”.

Sanitario Mortuoria en el año 2001 (Decreto 95/2001 de 3 de abril,) y, entre otras cosas, da cabida a las especificidades religiosas, de modo en que el artículo 21.4 se contempla que “En aquellos casos en que, por cuestiones de confesionalidad, así se solicite y se autorice por el Ayuntamiento, siempre que se trate de cadáveres incluidos en el grupo 2 del artículo 4LAN2001\164 de este Reglamento, podrá eximirse del uso del féretro para el enterramiento, aunque no para la conducción”. En el resto de España la cuestión del enterramiento en el interior de féretros suscita no pocas cuestiones tanto de conciencia como de práctica, a las que los musulmanes están dando distintas soluciones imaginativas, como es la introducción de tierra en el ataúd, o la realización de un agujero en el suelo del mismo.

En definitiva, si bien la prestación de servicios funerarios y de enterramiento es una prestación obligatoria de la competencia municipal, cada administración da respuesta a los enterramientos de su municipio según la interpretación que hagan de la legislación vigente, del posicionamiento político y de las condiciones objetivas de disponibilidad en sus municipios.

5. LA REPATRIACIÓN COMO RECONSTRUCCIÓN GENEALÓGICA.

Sin ser una constante, la repatriación del cadáver es la opción preferente de muchos colectivos inmigrados. La gestión de este proceso, siempre compleja y costosa (y no sólo desde el punto de vista administrativo o económico, sino también en lo que supone en clave de ritos y duelos diferidos), ha generado iniciativas comunitarias de organización del traslado de los difuntos. Françoise Lestage (2008) ha estudiado el caso de las repatriaciones entre Estados Unidos y México, observando los diferentes niveles de implicación que intervienen en este proceso, desde la familia directa, las amistades, las comunidades, empresas privadas, o las administraciones públicas. La evidencia de este tránsito *inverso*, convierte el fenómeno de la repatriación en un componente más de las relaciones transfronterizas entre ambas naciones.

La repatriación como opción preferente es interpretada, en ocasiones, como resultado de la contradicción que supone ser inhumado en una sociedad en donde impera una tradición religiosa diferente a la del difunto. En previsión de un difícil encaje dentro de los espacios, tiempos y rituales que atienden la muerte en ese contexto social diferente, la repatriación acaba siendo vista como una práctica de evitación a ser inhumado de forma no adecuada. Lo cierto es que existen diferentes ejemplos empíricos que cuestionan toda esta argumentación. Por ejemplo, el estudio de Dolorès Pourette (2002) sobre los residentes en Francia procedentes de la isla de Guadalupe. Éstos son en su mayoría católicos, y a pesar de ello deciden trasladar sus difuntos al país de origen para ser inhumados en él. Dessing (2001) muestra que en los Países Bajos no todos los musulmanes desean ser repatriados a su país de origen: mientras que los musulmanes de origen marroquí y turco prefieren ser enterrados en los países de origen los surinameses de origen javanés e indostánico optan mayoritariamente por enterrarse en Europa. Por su parte, Yassine Chaïb (2000: 65-66) se refiere a las comunidades vietnamitas y chinas en Francia quienes, a pesar de practicar mayoritariamente un taoísmo favorable a la inhumación, siguen enviando las cenizas del difunto al país de origen.

La repatriación de un cadáver es un proceso bucrático lento y complejo, que requiere también cierta adaptación por parte de las empresas de pompas fúnebres⁸. En primer lugar, como rige la ley, todo cuerpo que no sea enterrado antes de cuarenta y ocho horas debe ser embalsamado de

⁸ Hecho que no necesariamente altera su orientación comercial: en septiembre de 2011, el Grupo Mémora organizó en Las Palmas de Gran Canaria, las primeras jornadas informativas sobre repatriaciones, dirigidas al personal consular.

forma que, en la práctica, todos los cadáveres repatriados deben ser embalsamados. En el caso de los musulmanes, el lavado del cadáver se hace con posterioridad al embalsamamiento. Además es necesario contar con cámaras refrigeradas donde conservar los cuerpos mientras duran los trámites burocráticos para su efectivo traslado. Se trata de un proceso lento que suele alargarse entre diez y quince días si no hay impedimentos legales que retarden todavía más la repatriación.

Igualmente, se exigen una serie de formalidades. Como en toda defunción, se requiere, en primer lugar, el certificado de defunción que otorga un médico y, a continuación, inscribir la defunción en el registro civil allí donde se ha producido. En el caso que el difunto tenga que ser trasladado al extranjero, es necesaria la obtención de un permiso de traslado internacional que en el estado español regula la Subdirección General de Sanidad Exterior. También es necesaria la autorización del Consulado o Embajada del país de destino. Finalmente, se requiere atender a las normas internacionales que rigen el transporte de cadáveres en féretros con características específicas para el traslado internacional que son sellados herméticamente. El traslado del féretro suele realizarse en un avión de pasajeros y, una vez en el país de origen, en medios de transporte locales hasta la localidad donde se ha de sepultar el cuerpo. Los cuerpos viajan en las bodegas de carga de los aviones de pasajeros y es habitual que viajen acompañados por algún familiar o conocido que conozca la localidad de destino.

En nuestro caso, hemos prestado una especial atención a la repatriación entre los colectivos musulmanes en Cataluña. No es posible conocer ninguna estadística o estimación oficial del número de musulmanes difuntos que son repatriados a sus países de origen. Las interlocuciones comunitarias suelen hablar de cerca de un 90 % de repatriaciones. Atribuir la razón de esta repatriación mayoritaria al hecho de que no existen suficientes parcelas reservadas en cementerios municipales, es tan poco plausible, como sugerir –al contrario– que si hubieran estas reservas se revertiría esa repatriación. El elevado coste de la repatriación (que asciende a varios miles de euros, las cifras aumentan significativamente en caso de repatriaciones internacionales), y el esfuerzo que ello supone (y no sólo desde el punto de vista económico, sino también de movilización comunitaria), debe ser explicado como algo más que una práctica de evitación.

Se han desarrollado numerosas iniciativas para hacer frente a la eventualidad de la muerte en migración, ya sean de carácter individual o familiar (optando por la contratación de un seguro de repatriación, que ofrecen entidades bancarias), o constituyendo mutualidades comunitarias mediante aportaciones voluntarias. Entre el colectivo marroquí han sido las entidades bancarias quienes tradicionalmente han ofrecido productos de previsión y ahorro, que incorporaban tanto la repatriación como la gestión de las remesas de las familias emigradas. La Banque Populaire, a través de la aseguradora Maroc Assistance, ha sido la principal entidad que ha desarrollado estos productos que han contado con el apoyo de las mismas delegaciones consulares y de entidades como la Amical de Treballadors Marroquins, para difundirlas entre el colectivo. Otras iniciativas, como la de Wafa Bank o el BNCE (Banque Nationale de Commerce Extérieur), se han incorporado a las existentes ampliando las prestaciones de sus seguros.

En el caso de las comunidades senegambianas, estas formas de asistencia comunitaria en caso de muerte en España están sólidamente organizadas en forma de cajas de ayuda mutua a menudo oficializadas como asociaciones y cuyos miembros pagan una cuota mensual (Moreno, 2006). Aunque que estos fondos se usen también para otros gastos de las asociaciones, cuando el difunto es miembro activo de la asociación y está al corriente del pago de las cuotas, se retira una cantidad de la caja para su repatriación. En ocasiones, incluso se cederá a ofrecer algún dinero para compatriotas que no son miembros. Sin embargo, estos fondos generalmente no son

suficientes para cubrir el coste del traslado de un cadáver desde España a Senegal y la repatriación de un difunto requiere también la organización de una colecta.

La Asociación Funeraria de Inmigrantes de la República Islámica de Mauritania, se crea en 2005 en la localidad almeriense de Vícar, con el objetivo facilitar y organizar la repatriación de los cuerpos de los inmigrantes mauritanos fallecidos en la provincia. Esta asociación, que ya funcionaba informalmente con anterioridad a la fecha indicada, se sostiene con las aportaciones de los socios y mantienen también actividades culturales, dirigidas por un imam, así como de apoyo y ayuda mutua entre el colectivo mauritano.

Se espera que aquel que ha vivido de acuerdo con los preceptos de la doctrina islámica, también quiera que su muerte se ajuste a ella⁹. En este sentido, la tanatopraxia de purificación del cuerpo del difunto y la oración comunitaria, que se convierten en los dos fundamentos principales de la ritualidad funeraria islámica, se desarrollan en la mayoría de las defunciones entre este colectivo, ya se decida inhumar el cadáver allí donde encontró la muerte, o bien repatriarlos a su país de origen. El debate doctrinal intenta dirimir la cuestión de hacer prevalecer el dictado profético de enterrar allí donde el musulmán muere, o bien garantizar que su inhumación se haga correctamente en un país musulmán. Pero contrariamente a lo que se supone, el hecho de repatriar el cadáver (es decir, inhumarlo en otro lugar que en donde éste falleció), es contrario a los preceptos islámicos. De ahí que la prevalencia abrumadora de repatriación de los difuntos supone una respuesta que no se elabora en base a la adecuación doctrinal, y que responde en palabras de Aggoun, en una forma de "respetar el orden genealógico enterrándose en las tumbas de la familia en origen" (Aggoun, 2006: 77). El sentimiento identitario que expresa esta elección a querer ser trasladado al lugar donde se nació, contiene más dimensiones nacionales y culturales que no religiosas. La muerte se convierte en la última ocasión en la que poder vincularse con la historia familiar y la tierra materna. Es la atracción por una tierra nunca olvidada la que parece prevalecer en las decisiones que llevan al repatriación, por encima de la fidelidad a las prescripciones religiosas. Para Chaïb (2000: 23), el cuerpo es un "apoyo genealógico, una prueba de la identidad", y la muerte una posibilidad para hacer un proceso de "reparación genealógica" y de "reapropiación del propio itinerario biográfico". Una voluntad que a menudo se alimenta por el temor de morir lejos del núcleo familiar y poder pensar que en el futuro uno podrá ser olvidado en la memoria familiar.

Todo este cúmulo de compromisos -aparentemente irrenunciables-, que debe afrontar el difunto, dibuja todo un escenario en el que se valoran aquellos elementos que permiten definir las razones que pueden justificar la decisión de querer ser enterrado en tierra europea o en el país de origen. Comparemos estos pros y contras en el siguiente cuadro:

En el país de origen	En el país de emigración
• Principio de continuidad, orden genealógico • Aplicación de los rituales islámicos por defecto • Transgredir el principio de inhumar en donde el difunto muere • Ser inhumado en tierra musulmana • Ser inhumado en el lugar de nacimiento	• Principio de ruptura, orden de desafiliación • Aplicación negociada de los rituales islámicos • Fidelidad al principio de inhumar en donde el difunto muera • Ser inhumado en tierra no musulmana • Ser inhumado lejos de tierra de

⁹ Sobre las dimensiones de los ritos funerarios islámicos en contexto migratorio, véase Tarrés (2006).

• Estar cerca de los familiares • Ser enterrado junto a otros familiares • Mantenerse en el recuerdo familiar • Tumbas sin coste y a perpetuidad • Mantenimiento de los vínculos comunitarios • Coste de la repatriación	nacimiento • Permanecer lejos del núcleo familiar • Ser enterrado entre extraños • Caer en el olvido • Tumbas con un coste de mantenimiento y sin perpetuidad garantizada • Desactivación de los vínculos comunitarios • Ahorro por la no repatriación
---	--

Todos estos diferentes factores se sitúan en una balanza que hace decantarse una decisión que, volvemos a insistir, no siempre es adoptada por el propio difunto sino por sus familiares y conocidos. Hasta el momento, este balance sigue decantándose hacia la repatriación, como forma de mantener activo este vínculo genealógico que, en definitiva, se convierte en un argumento que parece ser mucho más potente que no ser fiel a lo que prescribe el dogma religioso.

6. CONCLUSIÓN: LA PERMANENCIA DE LA SOLIDARIDAD

De nuevo es Sayad el que nos proporciona alguna de las claves interpretativas del requerimiento al vínculo comunitario que provoca cada defunción: la solidaridad que se organiza alrededor del cuerpo del difunto "es un asunto de creencia, un asunto de fe, pero no de fe religiosa, sino de fe y creencia en la pertenencia respecto al país del que se marchó o se desertó" (Sayad, 2000: 12). Sayad insiste sobre el principio de la repatriación del cadáver como forma de culminar el proceso de emigración / inmigración-retorno, restituyendo los vínculos con la familia dejada en el país de origen. Que la repatriación se mantenga como tendencia principal (especialmente en el caso de las primeras generaciones), es resultado de la asunción de la responsabilidad comunitaria para mantener vivos los vínculos con el origen.

Abordar la responsabilidad comunitaria ante la muerte de uno de sus miembros, es tener que responder a lo que se entiende como una "buena muerte". Louis-Vincent Thomas (1983) se refiere a la "buena muerte" como aquella que cumple de acuerdo con las normas previstas por la tradición. Unas normas que también son las que regulan la vida de los miembros de una comunidad, entendiendo que debe haber una continuidad lógica entre una y otra. Vivir lejos del país de origen y en contexto de inmigración, genera potenciales circunstancias que poder alterar esta continuidad entre la "buena vida-buena muerte". El fallecimiento del emigrante puede provocar una "mala muerte", o muerte anómica, por lo que supone de efecto disgregador y perturbador al funcionamiento del colectivo. Así, la solidaridad que da pie al cuidado del cadáver se convierte en un mecanismo de protección y defensa ante las evidencias que pueden sugerir la incapacidad de la comunidad para regularse internamente.

Solidaridad comunitaria, genealogía y memoria se nos muestran como conceptos clave en el estudio de la permanencia y cambio en las ritualidades funerarias en contexto migratorio. Por extensión, y como forma de interpretar las realidades postmigratorias que se van generando, entre la vida y la muerte, sugerimos que éstos sean también incorporados en nuestros vocabularios analíticos.

BIBLIOGRAFIA

- Aggoun, Atmane (2006). Les musulmans face à la mort en France. Paris: Espace Éthique-Éditions Vuibert.
- Babiano, José-Fernández Asperilla, Ana. (2009). La patria en la maleta. Historia social de la emigración española a Europa. Madrid: Fundación 1º de Mayo-Centro de Documentación de las Migraciones.
- Baudry, Patrick (1999). La place des morts. Enjeux et rites. Paris: L'Harmattan
- Benkheira, Mohamed H. (1998), Peut-on intégrer l'islam si on le vide de sa substance rituelle?, en Islam de France, 2, 42-49.
- Calvo Salgado, Luis M. et al (2009). Historia del Instituto Español de Emigración. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración.
- Canicio, Víctor (1974). Pronto sabré emigrar. Barcelona: Editorial Laia.
- Chaib, Yassine (2000). L'émigre et la Mort, Marsella: CIDIM / Edisud
- Dessing, Nathal M. (2001). Rituals of Birth, Circumcision, Marriage, and Death among Muslims in the Netherlands, Leuven, Peeters
- FpyC (Fundación Pluralismo y Convivencia) (2011). Manual para la gestión municipal de la diversidad religiosa. FPC y Observatorio para el Pluralismo religioso en España, Madrid
- Grupo de Estudio sobre Inmigración y Salud (2009). Mortalidad y principales causas de muerte en la población inmigrante residente en España, 2001-2005. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración (Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración, nº 23).
- Hintermeyer, Pascal (2008). La ritualisation de l'existence. En Marie-Jo Thiel (dir.), Les rites autour de mourir (pp. 42-53) Estrasburgo: Presses Universitaires de Strasbourg.
- Jàvega, Neus (2011). Els ritus de pas en un món global. Pràctiques rituals entorn de la mort del col·lectiu marroquí a Catalunya, Arxiu d'Etnografia de Catalunya, 11, 77-93.
- Jiménez Lozano, José (1978). Los cementerios civiles. Barcelona: Seix Barral
- Kapferer, Bruce (2006). Dynamics. En J. Kreinath-J. Snoek y M. Strauberg (eds). Theorizing Rituals: Issues, topics, approaches, concepts (pp. 507-522) Leiden: Brill.
- Langer, R.- Lüddeckens, R. y Snoek, J (2006). Transfer of Ritual, Journal of Ritual Studies, 20:1, 1-10.
- Legros, Patrick y Herbé, Carine (2006). La mort au quotidien. Contributiom à une sociologie de l'imaginaire de la mort et du deuil. Ramonville Saint-Agne: Éditions érès.
- Lestage, Françoise (2008). Apuntes relativos a la repatriación de los cuerpos de los mexinacos fallecidos en Estados Unidos. Migraciones Internacionales, 4 (4), 209-220.
- Marchi, Regina M. (2009). Day of the Dead in the USA. The migration and transformation of a cultural phenomenon. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Moreno, Susana (2006). Aquí y allí. Viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla una comunidad transnacional. Sevilla: Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía.
- Moreras, Jordi (2004). Morir lejos de casa: la muerte en contexto migratorio. En Bernabé López García-Mohamed Berriane (eds.), Atlas de la inmigración marroquí en España (pp. 427-429) Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos.
- Moreras, Jordi-Solé, Ariadna (2012). La mort genealògica. Revista d'Etnologia de Catalunya, 38.
- Panizo, L (2009). Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida. En C. Hidalgo (comp). Etnografías de muerte. Rituales, desapariciones, VIH/SIDA, y resignación de la vida, Buenos Aires: CLACSO-Ciccus Editorial.
- Pourette, Dolorès (2002). Pourquoi les migrants guadaloupéens veulent-ils être inhumés dans leur île?, Hommes et Migrations, núm. 1237.
- Sayad, Abdelmalek (2000). Préface. En Yassine Chaïb, L'émigré et la mort. Marsella: CIDIM / Edisud
- Solé, Ariadna (2008). Espacios de muerte y diversidad religiosa: La presencia del Islam en los cementerios y tanatorios de dos ciudades catalanas. En La dinámica del contacto (pp. 44-56) Barcelona, Cidob Edicions.
- Tarrés, Sol (2006). Ritos funerarios en el islam: la praxis entre los musulmanes de Sevilla, Zainak

28, 423-440

- Tarrés, Sol (2010). Espacios de culto y cementerios de las confesiones minoritarias en Andalucía. En R. Briones (ed.). *Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía* (pp. 467-482) Barcelona: Icaria-Fundación Pluralismo y Convivencia.
- Tarrés, Sol-Moreras, Jordi (2012). Topografía de la otra muerte. Los cementerios musulmanes en España (s. XX-XXI), *Revista 'Ilu. Sociedad Española de Ciencias de la Religión*.
- Thomas, Louis-Vincent (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Venhorst, C.-Venbrux, E y Thomas Quartier (2011). Re-imaging Islamic Death Rituals in a Small Town Context in the Netherlands. *Ritual Transfer and Ritual Fantasy, Jaarboek voor liturgieonderzoek/Yearbook for Liturgical and Ritual Studies* 27, 169-187.