



Jordi Moreras

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Professor en el Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili. És especialista en les comunitats musulmanes a Catalunya i ha escrit diverses monografies al respecte. La seva darrera obra és *Identidades a la*

intemperie. Una mirada antropològica a la radicalización en Europa (Bellaterra, 2018). Entre les seves aportacions al camp de l'antropologia de la mort, destaquen *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans* (2014), amb Ariadna Solé Arraràs, i *Socio-antropologia de la muerte. Nuevos enfoques en el estudio de la muerte* (edició), editat per Publicacions de la URV (2018).



Ariadna Solé Arraràs

UNIVERSITAT OBERTA DE CATALUNYA

Ariadna Solé és doctora en Antropologia Social per la Universitat de Barcelona (2015) amb la tesi titulada *Rituals funeraris islàmics transnacionals. La repatriació de difunts entre Catalunya i Kolda (Senegal)*. És co-autora,

juntament amb Jordi Moreras, del llibre *Espais de mort i diversitat religiosa. La presència de l'islam als cementiris i tanatoris catalans* (2014). A més dels rituals funeraris, la seva recerca s'ha centrat fonamentalment en l'estudi dels rituals musulmans a Catalunya, especialment entre la comunitat senegalesa, i més recentment en l'estudi dels discursos i pràctiques relacionades amb la islamofòbia de gènere. Actualment és professora col·laboradora a la Universitat Oberta de Catalunya.

Cossos sense repòs¹

Una proposta d'anàlisi de la mobilitat 'post mortem'

Fa ja algunes dècades que les ciències socials intenten revelar les lògiques culturals que s'apleguen al voltant del final de la vida. El corpus històric i etnogràfic és tan divers i canviant alhora que fa dubtar que es pugui arribar a sintetitzar un sentit universal del que s'entén per una “bona mort” (Kaufman-Morgan, 2005; Green, 2008). La literatura clàssica d'estudis sobre la mort² només s'ha atrevit a destacar com a tret general l'obligació de tenir cura dels difunts i de les persones que integren els seus cercles propers, mitjançant el desplegament de rituals de celebració, de dol i de record, i on el tractament del cos i la seva destinació final adquireixen una dimensió central. Des de Durkheim i Hertz, sabem que la mort d'una persona propera (per consanguinitat, afiliació o pertinença) omple d'obligacions els vius, i representa una prova de primer nivell per mesurar la solidesa dels vincles interns dels grups que pateixen la desaparició d'un dels seus membres. Deia Hertz que “quan un home mor la societat no només perd una unitat, sinó que rep un impacte en el seu propi principi de vida, en la fe en si mateixa” (Hertz, 1990:90). La ritualització al voltant de la mort esdevé, com

afirmava Louis-Vincent Thomas (1989:11), una temptativa desesperada dels grups socials per tal d'integrar la ruptura que suposa la mort. La ritualitat, mitjançant les seves cadències i liminalitats, serveix per reintegrar l'ordre social que ha estat interromput temporalment per la desaparició física d'un dels membres de la col·lectivitat. La mort, doncs, esdevé un afer dels vius, ja que, com deia John Berger en les seves *Dotze tesis sobre l'economia dels morts* (Berger, 1994), gràcies a ells, els vius podem completar la nostra vida. Es tracta d'un marc analític clàssic, però creiem que segueix vigent malgrat alguns matisos que hi proposarem.

Cada cultura funerària parteix d'una definició canònica del que entén per “bona mort”, que esdevé un ideal no sempre abastable. Mentre la finitud biològica segueix imperatorbament marcant el temps de la vida, seguim recreant la manera en què situem la mort pròpia i aliena en les nostres vides. El trànsit entre la vida i la mort s'entén que ha de ser completat, i no s'ha de perllongar eternament. Moltes tradicions culturals han elaborat argumentacions complexes i pràctiques rituals per tal de conduir l'ànima, l'esperit o la consciència del difunt en la direcció adequada, i impedir que aquests

Paraules clau: rituals funeraris, repatriació, deathscapes, migracions, mobilitat.

Palabras clave: rituales funerarios, repatriación, deathscapes, migraciones, movilidad.

Key words: funerary rituals, repatriation, deathscapes, migration, mobility.

1

Aquest article s'emmarca dins del projecte de recerca *Morts en contexte migratoire (MECMI)*, una xarxa internacional coordinada per Carolina Kobelinsky (CNRS, França) i Lilyane Rachédi (Université de Québec, Montréal), finançada pel Fonds de recherche du Québec (FRQSC, Canadà) i per l'Agence Nationale de Recherche (ANR, França).

2

Sense pretendre ser exhaustius, es poden citar les obres d'Ariès (1999), Bloch-Parry (1982), Catedra (1988), Di Nola (2007), Gorer (1965), Huntington-Metcalf (1979), Lomnitz (2008) i Thomas (1983).

tornin a inquietar els vius. El retorn dels morts, a banda d'haver entrat de ple en la nostra cultura popular (només cal recordar l'èxit de novel·les, pel·lícules i sèries televisives al voltant dels vampirs i dels zombis), segueix generant formes clàssiques de por (Fernández Juárez-Pedrosa, 2008). Però allò que volem analitzar ara no és el retorn dels morts a la vida, sinó l'absència provocada per la mobilitat dels difunts.³ En les concepcions sobre el que s'entén com una “bona mort” sovint un aspecte clau és el lloc, ja sigui el lloc de la mort o el lloc on el difunt reposarà finalment (Saraiva i Mapril, 2012).

La transició ritualitzada entre la vida i la mort finalitza un cop el cos del difunt és dipositat definitivament en un indret adequat, segons sigui dictaminat pel grup al qual pertanyia. Però això no sempre és així, la qual cosa demostra que després de la mort, a vegades els cossos no s'aturen: en el clàssic estudi de Jessica Mitford de la indústria funerària nord-americana dels anys seixanta del segle passat (Mitford, 2008) ja es calculava que diàriament uns cent-cinquanta cossos eren transportats per via aèria d'un lloc a un altre dels Estats Units. A partir d'un repàs a la manera com aquesta qüestió s'ha tractat des de l'antropologia, aquest article vol plantejar una reflexió sobre la mobilitat *post mortem* que, en contra del que hom podria pensar, no és una cosa excepcional (Rowles-Comeaux, 1987; Schmitz, 1999; Jassal, 2015; Grenet,

2017). Els cossos difunts tenen la seva pròpia “vida social” (Favole, 2003) i la qüestió obre nous camins per a la recerca futura en el camp de l'antropologia de la mort.

La mobilitat *post mortem*: assaig d'interpretació

Una dita familiar diu que fins que el cos del difunt no reposa a terra, els cors dels que han plorat la seva mort no es reconforten. El repòs definitiu esdevé la fase final a la qual s'aspira arribar mitjançant totes les ritualitats funeràries i tots els procediments de cura i atenció del cadàver. Com dèiem, el lloc dels morts és clarament delimitat en cada societat (Urbain, 1978; Ragon, 1981; Baudry, 1999) i, per tant, es considera que els cossos dels difunts no poden estar en cap altre espai. De fet, l'única mobilitat després de la defunció que es preveu dins dels diferents reglaments que defineixen la policia sanitària mortuòria (que s'encarrega de la “vigilància i el control sanitari de cadàvers i restes cadavèriques”, tal com ho defineix l'Agència de Salut Pública de Catalunya),⁴ per tal de conduir el cos del lloc de la seva defunció a la seva llar (o, en l'actualitat, al tanatori), a l'espai religiós on, si escau, se celebraran les exèquies, per arribar finalment al cementiri en cas d'inhumació, o bé al crematori, si es decideix que el cos sigui incinerat. El reglament de serveis funeraris determina exactament com s'ha de procedir en cada moment, i en quin lapse de temps

3

En el seminari “The Wandering Dead. Displacement and the Critical Movement of Dead Bodies”, celebrat a París els dies 15 i 16 de juny del 2017 dins del marc del projecte MECMI, va ser possible analitzar que els morts errants adquireix avui en dia noves formes i expressions.

4

Es pot consultar la legislació vigent a Catalunya a l'enllaç següent: http://salutpublica.gencat.cat/ca/ambits/proteccio_salut/policia_sanitaria_mortuoria/

Aquest text planteja una aproximació bibliogràfica a les manifestacions de la mobilitat *post mortem*. Al llarg de la història es troben diferents exemples que han volgut respondre al fet que suposa trobar la mort “lluny de casa”, i que proposen les accions necessàries per corregir aquesta absència dels difunts en les ritualitats funeràries i procurar que els seus cossos puguin reposar prop dels seus familiars. Es crea un deure solidari entre els membres dels col·lectius als quals aquells pertanyien, que suposa la reapropiació dels cossos dels difunts en termes de pertinença. El text analitza aquests processos i suggereix futurs terrenys de recerca dins l'àmbit de l'antropologia de la mort.

Este texto plantea una aproximación bibliográfica a las manifestaciones de la movilidad post mortem. A lo largo de la historia se encuentran diferentes ejemplos que han querido responder a lo que supone encontrar la muerte “lejos de casa”, y que proponen las acciones necesarias para corregir esta ausencia de los difuntos en las ritualidades funerarias, y procurar que sus cuerpos pudieran reposar cerca de sus familiares. Se crea un deber solidario entre los miembros de los colectivos a los que aquellos pertenecían, lo que supone la reapropiación de los cuerpos de los difuntos en términos de pertenencia. El texto analiza estos procesos y sugiere futuros terrenos de investigación dentro del ámbito de la antropología de la muerte.

This text presents a bibliographic approach to manifestations of post-mortem mobility. Throughout history there have been many examples of responses to meeting death “away from home”, proposing the necessary actions to correct the absence of the deceased in their funerary rituals, and ensure that their bodies could rest near their relatives. A sense of solidarity is created among the members of the groups to which they belonged, which represents the reappropriation of the deceased bodies in terms of belonging. The text analyses these processes and suggests future areas of research within the field of anthropology of death.

s'ha de realitzar. Però, tal com suggereix Maurice Bloch (2017), aquesta definició ideal del trànsit que porta l'orgànic (el cos) a ser dipositat en un contenidor inorgànic (ja sigui la tomba i, en el cas de la cremació, l'urna on es dipositaran les cendres), no és garantia que s'aconsegueixi immobilitzar definitivament el cadàver. El mateix Bloch (Bloch, 1971) va estudiar la tradició funerària famadihana a Madagascar, una cerimònia en què els cossos dels ancestres difunts són exhumats, participen en una dansa i són també recoberts amb nous teixits abans de ser dipositats novament al seu sepulcre. En el nostre entorn més proper, quan es fa entrega de les cendres als familiars del difunt, no s'estableix cap mena d'indicació per tal de comminar-los a determinar exactament quina serà la destinació final d'aquestes restes humanes, ni se'ls fa cap mena d'indicació.⁵ La destinació de les cendres és del tot incerta, perquè es poden dipositar a casa d'un familiar, o repartir en diferents porcions entre diversos familiars, o bé –en una pràctica que s'ha fet força habitual– es poden dipositar en contacte amb la natura, ja sigui en el mar, en rius o a les muntanyes. Algunes empreses funeràries, apel·lant a la dimensió de la preservació de la memòria del difunt, ofereixen la possibilitat de dipositar les cendres en columbaris o a les tombes familiars, cosa que representa el retorn del cos a l'espai cementiri. Tota aquesta incertesa respecte a la destinació final de les cendres genera alguns debats que arriben a proposar el control de la seva traçabilitat, o desenvolupar normatives per tal d'impedir que les cendres es dipositin lliurement (Hanus, 2007; Clavandier, 2009:190; Esquerre, 2011). Malgrat tot, el més interessant segueix sent analitzar els nous vincles que s'estableixen entre vius i difunts, en transformar la distància que tradicionalment s'establia entre els uns i els altres, en dipositar el cos al cementiri (Mathijssen, 2017, 2018).

La mort, sempre imprevisible, es converteix en quelcom encara més tràgic quan es produeix fora d'un context que es considera "propi" per al finat. "Morir lluny de casa" representa l'expressió que resumeix el neguit social que

s'acumula davant la desaparició d'algú lluny de l'escalf de familiars, amics i coneguts. Si, a més, a la llunyania se li afegeix la desaparició del cos del difunt, es duplica la càrrega tràgica davant la impossibilitat de poder testimoniar el traspàs, ni poder disposar del cos durant les cerimònies fúnebres. Les exèquies sense cadàver han format part de la vida quotidiana de moltes comunitats marítimes que, davant la desaparició de tripulacions senceres, havien d'oficiar cerimònies de comiat sense disposar de cap testimoni, ni prova ni certesa de la seva mort. Però a la inversa, també coneixem l'existència de cossos que no poden ser identificats, com són els que arriben a les riberes del sud d'Europa i que pertanyen a aquelles persones que volien arribar al continent europeu fugint de la guerra i la misèria (Brian, 2013; Edkins, 2016; Perl, 2016; Zagaria, 2015) migrants from North African and sub-Saharan countries have irregularly crossed the Strait of Gibraltar in the hope of a better future for themselves and their families. Travelling in small, poorly equipped boats without experienced captains has cost the lives of myriad border-crossers. Exploring the junction of death and belonging, I first open a discussion about the enigmatic relation between a dead body and a dead person and argue for the importance of the physical presence of the body for mourning. Second, I show how the anonymity of dead border-crossers and their uncertain belongings are generated, concealed, or rewritten. Following the story of an undertaker, I third examine post-mortem border crossings. Depicting the power relations within identification processes, I outline the ambiguity of the term belonging by emphasising the constitutive significance of personal belongings such as clothes to restore a person's identity. Reflecting on the ethical relationships which different actors (including the researcher).⁶ El testimoni colpidor de cementiris com els d'Algesires o Nador, on són inhumats cossos sense identificar, s'incrementa encara més davant la indiferència general de les institucions polítiques europees.⁷

No hi ha pitjor context per haver de fer front a la mort que quan el difunt és absent.

5

Tot al contrari: sent conscients de la facilitat de transport que s'obre per traslladar les restes del familiar a una destinació concreta, les empreses funeràries acostumen a fer entrega d'un certificat que fa constar que el contingut de les urnes correspon a les cendres de la persona finada. Disposar d'aquest certificat, sens dubte, evita tenir problemes en el control d'accés si hom vol traslladar les cendres amb avió.

6

El càlcul del nombre de persones que han trobat la mort a la Mediterrània és força difícil d'establir, i és el testimoni tràgic de la relació simbiòtica entre el tràfic il·legal de persones i el tancament administratiu i securitari de les fronteres europees (v. Kobelinsky-Le Courant, 2017).

7

En referència als cementiris citats, val la pena fer esment al treball del fotògraf Sebastián Conejo, "Desconocidos", una exposició feta al museu de Huelva l'any 2011 (v. Conejo, 2018), que reproduïa amb tota cruïa aquelles làpides sense identitat que es trobaven al cementiri d'Algesires. En el cas de Nador, és recomanable citar l'excel·lent crònica de la periodista Cristina Mas, "Morts a les portes d'Espanya i enterrats sense nom al Marroc", *Ara*, 23 de setembre del 2018, https://www.ara.cat/internacional/Morts-nom-comiat-portes-Espanya_0_2094390590.html, consultada el 23-9-2018.

Aquesta és una qüestió que assenyala L. V. Thomas, i aporta nombrosos exemples històrics i etnogràfics de la voluntat de reparar la inoportuna i transgressora mort que es produeix “lluny de casa”. La Bíblia ja proporciona testimonis concrets de la voluntat de restituir els difunts (en aquest cas, només amb els ossos) del lloc on van trobar la mort a la terra on van néixer: “David s’endugué les despulles de Saül i del seu fill Jonatan. Després va fer recollir també els ossos dels set penjats i els va fer enterrar al territori de Benjamí, a Selà, al sepulcre de Quix, el pare de Saül” (2 Samuel 21.12-14). Un altre exemple de mobilitat històrica *post mortem* és el trànsit de les anomenades relíquies, que corresponen a restes humanes que pertanyien a persones que havien despertat la devoció popular de fidels de diferents tradicions religioses (Manseau, 2010).

Amb tot, bona part dels exemples històrics de trasllats de cossos tenen a veure amb les defuncions en el context de conflictes bèl·lics. A l'època medieval, el trasllat dels ossos de nobles i dignataris traspasats durant campanyes militars, particularment les croades, van ser objecte d'una prohibició per part del Papa Bonifaci VIII que argumentava que el cos d'un cristià s'havia d'enterrar íntegre (Brown, 1981). També, durant les conquestes dels primers temps de l'islam, la Mediterrània es va convertir en el mar dels “màrtirs dels camps de batalla”, i el seu sacrifici de morir acomplint un deure religiós va ser interpretat pels juristes musulmans de l'època com un motiu per rebre la “recompensa de dos màrtirs” durant les cerimònies de record als difunts (Picard, 2012:18).

El record d'aquells que van morir “en terres estranyes” s'ha pogut mantenir i honrar mitjançant els cenotafis, o monuments funeraris que, sense contenir cap tomba, servien de record per a una persona o un grup de persones. És habitual en l'actualitat veure cenotafis en cementiris, en record a les víctimes d'accidents aeris o catàstrofes naturals que van commoure l'opinió pública. També cada país ha honrat els seus soldats que van morir lluny del seu territori, erigint monuments funeraris, si bé en l'actualitat

la repatriació dels cossos dels combatents morts ha esdevingut una pràctica ordinària, en què cada exèrcit es dota d'una unitat d'intendència encarregada d'aquesta tasca,⁸ i el retorn dels fèretres embolcallats amb la bandera del país s'ha convertit en una cerimònia d'exaltació pàtria (Zins, 2005; De Clerck, 2014).

Així, els cossos de determinats personatges esdevenen símbols poderosos de caràcter polític i, per tant, s'esmercen grans esforços per traslladar-los a un lloc de sepultura concret (Rader, 2006). La localització d'aquestes tombes és objecte de debat en la mesura que permet vehicular processos de vinculació com a espai de localització de la memòria o la desmemòria. Els exemples històrics són in comptables: des del trasllat el segle IV aC del cos d'Alexandre Magne des de Babilònia a Egipte (i no a Olímpia, com era el desig de la seva mare), al trasllat a França del cadàver de Napoleó, per no parlar de les despulles del general Francisco Franco i la seva exhumació del Valle de los Caídos.

Des de ja fa uns quants anys s'ha generat també un intens debat que planteja la restitució de les restes humanes que van ser espoliades en les excavacions arqueològiques durant el període colonial i que van passar a formar part del fons exhibit per museus i altres institucions culturals. La reclamació de les comunitats indígenes per tal de poder recuperar les restes dels seus ancestres s'expressa en termes de reivindicació de la seva dignitat com a pobles (Brothwell, 2004; Payne, 2004; Price, 2004; Smith, 2004; Hole, 2007; Conaty, 2008; Jenkins, 2008; Kakaliouras, 2012; Nash, 2018). A Catalunya hom recorda el cas del boiximà que es conservava dissecat al Museu Darder de Banyoles. A més, a l'actual Museu Nacional d'Antropologia hi ha una secció que conserva restes humanes singulars (com l'esquelet de l'anomenat “gegant extremeny”, originari de la Puebla de Alcocer, Badajoz). És coneguda també la campanya organitzada l'any 1999 per recuperar les restes mortals d'Ishi —sens dubte un dels indígenes més famosos de la literatura etnològica, en convertir-se en estret col·laborador d'Alfred L. Kroeber, i que va

8

Segons el *Manual de normes internacionals que regeixen les operacions militars* del Comitè Internacional de la Creu Roja (setembre del 2016), s'especifiquen clarament les condicions en què cal fer l'evacuació dels difunts en els combats, la cura de les seves despulles mortals i la seva preparació per poder-les repatriar.

provocar un intens debat sobre l'exercici de reparació moral que havia de fer l'antropologia per tal de reconèixer la seva implicació en el genocidi invisible que van patir els pobles indígenes nord-americans (Scheper-Hugues, 2001; Kenny-Killian, 2002).

L'obligació de restituir el cos del difunt, per poder-lo situar a l'emplaçament correcte i corregir la inoportunitat de la mort, es troba en la base de bona part dels processos que activen la mobilitat *post mortem* dels difunts. Les raons que expliquen aquesta correcció se signifiquen i responen a lògiques concretes. Però, en suma, representen l'expressió d'una voluntat col·lectiva de reparar

una doble absència, i una prova perquè els grups que han patit la pèrdua d'un dels seus membres posi a prova la solidesa de les seves pertinences. El mateix significat etimològic del terme “repatriació” (retornar, resituar al territori propi) és prou revelador de la intenció dels esforços per tal d'impedir que l'absència espacial del difunt el faci caure en l'oblit social.

Els apartats següents volen aprofundir en el sentit d'aquesta obligació moral que és convocada per tal de restablir el cos dels difunts en aquells contextos i situacions que la mort ha volgut subvertir. La nostra intenció és suggerir a través seu nous interessos de recerca futura.

Fèretre a l'espera de ser transportat al Marroc. Aeroport de Barcelona (5 de juny del 2015).

JORDI MORERAS



A qui pertanyen els morts?

La mort posa a prova les filiacions que lliguen el difunt amb els seus propers. D'entre les principals obligacions dels vius a les que es referia Hertz, potser una de les més destacades és reclamar el vincle amb el difunt. Cap societat espera que els familiars reneguin o es desentenguin dels seus difunts; com tampoc s'imagina que hi hagi cadàvers que no siguin reclamats per ningú. I malgrat tot, això passa freqüentment: en el primer cas, la lògica burocràtica que domina els espais cementirials a la nostra societat aboca les restes dels difunts a la seva darrera mobilitat (la qual suposa la reducció de les despulles i la seva destrucció posterior), en el cas que no es prorrogui la concessió de la sepultura arrendada. El pas de les generacions va fent caure en l'oblit els familiars ancestrats. En el segon cas, la mort anònima no només es relaciona amb la recerca de les fosses comunes dels assassinats durant la Guerra Civil espanyola (Ferrandiz, 2006, 2013), ni tampoc amb les morts dels que es van ofegar intentant creuar la Mediterrània.⁹ Des de l'any 1968 existeix a Espanya una base de dades de persones desaparegudes i restes humanes sense identificar (PDIRH), que comparteixen tots els cossos policials i que en l'actualitat (març del 2018) acumula un total de 3.580 cossos o restes humanes sense identificar.¹⁰ El cos sense identificar reclama una identitat, i són els estats els que acaben tenint la darrera responsabilitat a l'hora de controlar les restes humanes i “els assignen un emplaçament concret” (Esquerre-Truc, 2011:10), en aquells espais que socialment han estat determinats. Les tombes sense nom dels cementiris d'Algesires o Tarifa esperen que algun dia puguin ser identificades i, com a resultat d'això, puguin ser traslladades a una destinació que encara no es coneix. Però, de moment, les restes mortals són emplaçades correctament dins d'aquest espai cementiri.

Perquè els difunts són plorats pels seus propers, i els seus cossos són ordenats pels estats depenent de la manera en què aquests són pensats d'acord amb el que representen pels vius (Verdery, 1999; Posel-Gupta, 2009). Els morts participen en la (re)construcció d'una

determinada identitat nacional i, per tant, es converteixen en subjectes reclamats sobre una base que reclama la seva pertinença al grup. En el cas de l'ex-Iugoslàvia, Elisabet Claverie (2011) mostra com la recuperació dels cossos que havien estat víctimes de neteja ètnica a Bòsnia s'havia convertit en un afer que anava més enllà d'aconseguir-ne la identificació i inhumar-les dignament, per esdevenir una polèmica política, en la qual la identificació dels cossos es va transformar en “una operació que permetia passar del ‘desaparegut’ a la ‘víctima’, i de la ‘víctima’ a la prova judicial” (p. 14). A vegades són els mateixos familiars els que han de reparar el que suposava un “enterrament incorrecte”, com en el cas dels habitants del nord d'Uganda, després de gairebé vint-i-dos anys de guerra civil i del total abandonament per part de l'Estat de les víctimes (Meinert-White, 2016). També el retorn de difunts (i malalts) al seu país, després d'haver contret el VIH/SIDA, no només es convertia en un fet moralment condicionat (cosa que feia caure un estigma sobre el malalt/difunt), sinó que esdevenia un afer sobre el qual els estats intervenien en virtut d'una lògica de protecció de la salut pública (Pourette, 2002; Whyte, 2005; Welaga *et al.* 2009; Nuñez-Wheeler, 2012).

Però si existeix un àmbit en el qual de manera cada cop més insistent apareixen els estats reclamant la pertinença dels cadàvers, és respecte a la circularitat de difunts que s'estableixen al voltant dels espais fronterers que separen el nord del sud (com serien la frontera entre Mèxic i els Estats Units, o la Mediterrània). Paradoxalment, la mort facilita una mobilitat que és negada en vida, i contribueix a crear una veritable “indústria de la repatriació”, tal com han destacat els autors que han estudiat aquests processos (en el primer cas, Lestage, 2008, 2012; Félix, 2011; i en el segon, Chaïb, 2000; Petit, 2002, 2005). La confluència d'interessos que provoca aquesta circulació de difunts, s'explica en termes “d'una economia dels cossos en el que el terme d'intercanvi és la pertinença nacional” (Chaïb, 2000: 131). Adrián Félix (2011) analitza les iniciatives de l'estat mexicà per tal que la repatriació dels seus compatriotes

9

La iniciativa del diari *The Guardian* de publicar la llista de les 34.361 persones documentades que van trobar la mort durant la travessia de la Mediterrània fins al juny del 2018 (vegeu <https://www.theguardian.com/world/2018/jun/20/the-list-europe-migrant-bodycount>, consultat el 25-9-2018) no pot amagar l'existència de moltes altres morts que no podran ser mai identificades malgrat l'esforç d'ONG com United for Intercultural Action <http://www.unitedagainstracism.org>.

10

Informe sobre personas desaparecidas 2018. Ministerio de l'Interior http://www.lamoncloa.gob.es/serviciosdeprensa/notasprensa/Documents/060318INFORME_PERSONASDESAPARECIDAS.pdf (consulta, 26-9-2018).

morts es converteixi en una oportunitat per “canonitzar els difunts repatriats com si es tractés de soldats caiguts dins d’un fantasiós imaginari nacional” (p. 177). El mexicà no és un cas aïllat: a la pàgina web que dedica el Marroc als seus nacionals que resideixen a l’estranger, hi ha un apartat específicament dedicat als tràmits administratius en cas de repatriació de difunts, encapçalat per un text en el qual lloa el compromís del rei Mohamed VI amb els seus súbdits a l’estranger, que cobreix “els costos de repatriació de les restes de marroquins pobres que han mort a l’estranger des del seu país amfitrió fins al domicili de les seves famílies al Marroc”, i ofereix les seves “condolences a les famílies del difunt en nom del ministre i tots els funcionaris del departament durant el seu enterrament”.¹¹ En cap moment de la documentació que és requerida, es dubta de la nacionalitat plenament marroquina del difunt, ja que, independentment que l’individu hagi pogut adoptar la ciutadania pròpia del país on residia, el codi de nacionalitat marroquí no preveu la renúncia al vincle nacional. Per la seva banda, Osman Balkan (2015) explora les diferents dimensions de pertinença ètnica que s’acumulen en la defunció de nacionals turcs a Alemanya, ja siguin turcs, kurds o alevs, i les maneres en què es busquen alternatives a l’acció duta a terme pel govern turc mitjançant la Diyanet, o delegació del Ministeri d’Afers Religiosos d’Ankara que treballa per aconseguir imposar un model oficial d’identitat nacional i religiosa.¹² Besim Can Zirh (2012) explica les estratègies desenvolupades pels membres de la minoria alevi, per tal de poder acomplir amb el retorn del difunt a la seva regió d’origen i evitar les ingerències assimilacionistes del poder turc, que esdevenen l’expressió d’una “pràctica ritualitzada i espacial de la comunitat (transnacional), més enllà de les categories i cartografies nacionals” (p. 1769).

Quan l’emigrant –aquella figura anònima que representa un anhel col·lectiu per tal d’aconseguir aquelles oportunitats que la seva pròpia terra li ha negat– és reanomenat compatriota exiliat al qual es vol rendir un homenatge pòstum, és quan es manifesta l’interès dels estats de reclamar els difunts

com a propis i segellar el seu compromís amb una filiació nacional que no va desaparèixer mai, independentment dels vincles i les pertinences que aquests van teixir en vida amb la societat que els va acollir. Aquesta apropiació simbòlica dels cossos-súbdits vindria a restituir l’anomalia essencial que representa l’emigració (en paraules d’Abdelmalek Sayad), interferint sobre la voluntat genealògica per restituir el difunt a la terra dels seus ancestres. Quan el difunt es converteix en objecte d’apropriació col·lectiva, la pregunta que queda per resoldre és si és possible parlar en algun moment de la seva agència social per tal de decidir la destinació final on havien de reposar els seus cossos.

Deathscapes i cultures funeràries en contacte

El concepte de *deathscapes*, o paisatges funeraris, ha estat emprat per la geografia per referir-se a aquells espais on es desenvolupen pràctiques relacionades amb la mort, que poden tenir un impacte evident sobre el paisatge (com seria el cas dels cementiris) o dibuixar una traça molt més discreta (com en aquells espais on de manera freqüent es dipositen les cendres dels difunts, sense que hagin estat instituïts com a tals). També es considera que formen part d’aquests paisatges els espais socials que han estat destinats al record i la memòria (Teather, 2001; Maddrell-Sidaway, 2010). Alistair Hunter (2016) proposa recuperar la noció de *deathscapes* incorporant-hi la noció de diàspora i les altres pràctiques funeràries que són pròpies de col·lectius culturals i religiosos. A partir de l’anàlisi de dos casos concrets (la creació d’un cementiri musulmà prop de Glasgow i la demanda per disposar d’una zona on poder incinerar a l’aire lliure difunts hindús i sikhs a Newcastle), Hunter es pregunta fins a quin punt el desenvolupament d’aquestes pràctiques suposa una reformulació de les nocions que desenvolupen aquests col·lectius migrants respecte a la seva societat d’origen, i obren el camí vers la negociació de la seva pertinença en la societat (britànica) en la qual es troben.

El que planteja Hunter se situa en el centre de la discussió que ha portat altres autors a con-

11

Vegeu “Rapatriement de dépouilles-Ministère chargé des Marocains Résidant à l’Étranger et des Affaires de la Migration”. <http://www.marocainsdumonde.gov.ma/fr/social/rapatriement-des-d%C3%A9pouilles> (consulta: 26-9-2018).

12

Bruce (2018) presenta una comparativa interessant dels intents dels governs marroquí i turc de monitoritzar la construcció d’unes identitats nacionals i religioses concretes i intervenir en tots els aspectes quotidians d’aquests col·lectius, entre els quals hi ha la qüestió de la repatriació dels difunts a les seves regions d’origen.

siderar de quina manera les pràctiques culturals i formes rituals (entre les quals hi ha les funeràries) que desenvolupen els col·lectius immigrants serveixen per mantenir els vincles amb les referències d'origen, o bé els connecten amb la societat de la qual ja formen part. Hunter suggereix que amb el temps aquests vincles amb l'origen seran substituïts per un ancoratge cada vegada més ferm amb la seva societat actual. Per contra, Mathieu Grenet (2017) planteja que és necessari repensar la dialèctica entre “terra d'origen” i “societat d'acollida”, superar l'oposició binària entre “aquí” i “allà” i trobar alternatives d'acord amb la manera en com se situa el fet de la mort en la vida de les persones migrades. Per això planteja tres reflexions. En primer lloc, la mort llunyana no esdevé una mort indiferent, ja que s'estableix una mena de “transnacionalització dels afectes” que suposa que, a través de les xarxes socials, la prova que el dol no es troba circumscrit al context familiar o d'amistats immediat del difunt, sinó que aquesta experiència pot ser compartida per altres persones que es troben a milers de kilòmetres de distància. En segon lloc, considerant el nombrós cúmul d'iniciatives que acaben configurant una veritable “indústria de la repatriació”, s'estableix una relació diferent entre “aquí/allà” que no està exempta de processos de reconversió dels emigrants/immigrants en nacionals —com hem argumentat anteriorment—, i que fa que la qüestió de la mort sigui reinscrita dins del context de negociació global del rol de les fronteres entre estats. Per últim, per a Grenet la mort en context migratori esdevé una font de recreació ritual, on abunden les pràctiques que intenten corregir la impossibilitat del retorn del cos del difunt mitjançant la substitució simbòlica de les seves pertinences (Petit, 2005) o repatriant només una part del seu cos (Hassoun, 1993).

Independentment del sentit que s'articula al voltant d'aquesta dualitat que condiciona la forma del retorn dels difunts, les societats occidentals han decidit incorporar aquest sentit de diversitat a les pràctiques i espais funeraris i facilitar la consideració plural de la celebració al voltant de la mort. Però tant si és per les dificultats inherents a aquesta

adequació progressiva, com pel desenvolupament d'un principi genealògic que dona preferència al retorn dels difunts al seu país d'origen (Chaïb, 2000; Moreras-Solé, 2018), potser caldria entendre de manera molt més àmplia aquesta noció de *deathscapes*.

Volem suggerir que totes les pràctiques derivades d'un procés de repatriació del cos d'un difunt permeten exemplificar un moment en el qual entren en contacte diferents cultures funeràries que, en principi, no es trobaven relacionades entre si. L'enviament i la recepció d'un cadàver no es pot entendre únicament com el trànsit ordinari d'un objecte, d'acord amb les normatives legals internacionals que dictaminen les condicions en què s'ha de fer aquest transport. Suposa també que entren en contacte diferents formes de considerar, de tractar, de protegir i de tenir cura d'unes despulles mortals amb una identitat concreta, i que la família i les persones pròximes al difunt han decidit enviar a la seva regió d'origen per tal de poder ser inhumat a prop dels seus familiars.

Aquest conjunt de pràctiques relacionades amb el retorn dels difunts a casa seva no es pot interpretar únicament des d'una mirada burocràtica, ja que incorpora nous escenaris i situacions on es pot mostrar el contacte entre societats i cultures que entenen de manera diferent la mort, i que fins aquell moment no han hagut de fer cap mena d'intent per articular-se i complementar-se. La mobilitat *post mortem* internacional provoca, doncs, una convergència intercultural no esperada i obre la possibilitat de pensar la repatriació com a vincle, i no com la simple transferència d'una mercaderia.

L'etern retorn migratori

El sociòleg austríac Alfred Schutz, en el seu conegut assaig sobre el foraster (publicat originalment l'any 1944), afirmava que, “des del punt de vista del grup al qual s'incorpora, ell és un *home sense història*” (Schutz, 1974:76, èmfasi de l'autor). D'ell només s'espera que doni prova de la seva nova lleialtat a la societat que l'acull, en el present i de cara al futur. El seu passat i la seva memòria (“Els sepulcres i els records no poden ser transferits

ni conquerits”) no són significatius per a la societat que l’acull. El també sociòleg franco-algerià Abdelmalek Sayad entenia que el retorn era un element constitutiu de la condició immigrada, que permetia acabar amb la provisionalitat crònica de la seva desubicació espacial i referencial: “no hi ha cap presència en algun lloc que no es pagui per una absència en un altre lloc” (Sayad, 1998:15).

Les pertinences dels migrants sempre han estat subjectes de controvèrsia, tant durant la vida com en la mort.¹³ S’han proposat arguments que afirmaven que la voluntat de voler ser inhumat a la terra que l’havia acollit era la prova concloent de l’arrelament definitiu del migrant. La seva tomba, independentment de les ritualitats funeràries que es desplegessin durant el seu comiat, representaria el testimoni d’una voluntat de permanència, i potser el darrer estadi d’una mobilitat iniciada temps enrere. El que li era permanentment qüestionat en vida —la seva integració—, semblava que s’assolia, paradoxalment, en el moment de la seva mort.

És sobre tot aquest conjunt de supòsits que es fonamenta un argumentari públic, que relaciona les singularitats aportades pels col·lectius immigrants amb la pluralització progressiva de les societats que acullen aquestes poblacions. Aquesta és una conclusió excessivament simple, que parteix de la idea que el temps condueix a una acomodació progressiva d’aquestes singularitats, i sense imaginar que aquestes puguin alterar aquest procés. Així, s’han proposat una sèrie de recomanacions en l’àmbit funerari perquè els actors que hi intervenen (tant des del punt de vista públic —com els ajuntaments— com del privat —les empreses de serveis funerals—), siguin amatents al reconeixement de la pluralitat de ritualitats i formes d’entendre el procés de la mort, així com del tractament i la destinació final del cadàver, sempre que s’adeqüin a la normativa sanitària vigent. Es recomana, per exemple, l’habilitació de zones específiques en els cementiris locals per inhumar els difunts d’aquelles tradicions que requereixen una forma funerària concreta. Totes aquestes accions estan enfo-

cadades a aconseguir la continuïtat d’aquestes expressions i la seva incorporació progressiva dins d’aquest àmbit concret. Però, per exemple, el fet que hi hagi col·lectius que majoritàriament prefereixin repatriar els seus difunts per enterrar-los a la regió de la qual van partir, com un element més de la circularitat transnacional que relaciona entre si diferents territoris i espais socials, posa en evidència tota aquesta projecció de supòsits de continuïtats i acomodacions en què el retorn a l’origen no era una variable que es preveïés en cap moment.

El retorn *post mortem* ha deixat de ser vist com un fet marginal en la comprensió de determinats cicles migratoris per tal d’abordar qüestions que prèviament no s’havien previst (com l’envelliment de la població immigrada), o per revisar els anteriors enfocaments sobre nocions com el retorn, les relacions transnacionals i la construcció de pertinences (Tarrés-Solé-Javega-Moreras, 2012; Lestage-Grenet, 2018). El neguit del retorn, expressat d’una manera explícita per aquelles persones que van comunicar la seva voluntat de ser inhumades a la regió on van néixer,¹⁴ o bé convertit en una mena de deure col·lectiu en relació amb el difunt i la seva família, esdevé una dimensió indefugible quan es produeix l’envelliment d’aquesta població. Però abans que es produís aquesta evolució demogràfica, ja es donava per fet el deure que tenien els col·lectius en la cura del finat. Quan la mobilitat no es trobava tan a l’abast com hi està ara, ja es procuraven els mitjans necessaris per poder repatriar el difunt al país d’origen. Durant els anys setanta del segle passat, de França van ser repatriats emigrants italians, espanyols i portuguesos que van morir per malaltia o per accident laboral,¹⁵ a través dels serveis d’empreses funeràries que aviat van comprendre l’interès d’aquests col·lectius per fer retornar els seus difunts al país d’origen. António Branquinho Pequeno (1983) explica com “el darrer retorn” dels treballadors portuguesos des de França es va convertir en una obligació comunitària, en la qual tots estaven convocats a contribuir solidàriament en la mesura possible per tal de cobrir les despeses del trasllat (al voltant d’11.000-14.000 francs francesos, que equi-

13

Cal tenir en compte també que els processos de retorn al lloc d’origen es duen a terme també en casos de migració rural-urbana, sovint en relació amb el culte als ancestres en què es considera la seva ubicació originària a l’entorn rural (Mueggler, 2018; Smith, 2018).

14

En la seva obra *Au pays* (Gallimard, 2010; traduïda al castellà per Alianza Editorial, amb el títol *El retorno*), l’escriptor francomarroquí Tahar Ben Jelloun recull l’angoixa del seu protagonista, un emigrant que arriba a la vellesa preocupat perquè la mort el trobi lluny de casa seva: “la por de morir lluny de la seva terra no l’abandonava, s’imaginava en el dipòsit de cadàvers, amb el cos cobert per un llençol blanc, abandonat allí diversos dies fins que es resolguessin les gestions administratives; després, en el taüt, repatriat amb altres mercaderies. Imaginava els seus companys organitzant una col·lecta de diners per ajudar la seva família [...] No, jo no tornaré en una caixa. No. Jo m’avançaré a la mort i tranquil·lament l’esperaré al meu poble” (p. 94, traducció pròpia).

15

La precarietat laboral que patien aquests treballadors queda en evidència davant el significatiu nombre dels que van tenir accidents en el lloc de treball o anant a treballar. Aquesta mateixa situació es va reproduir també en el cas dels marroquins als anys setanta a Catalunya, tal com es deriva de l’explotació de les dades del Consolat marroquí de Barcelona (Moreras, 2004).

valien a tres mesos de salari d'un d'aquests treballadors). Un trasllat que, preferentment, es feia amb un vehicle fins a la regió d'origen i que era organitzat per les primeres agències d'assegurances portugueses que es començaven a establir a França. Segons aquest autor, la gran majoria dels difunts portuguesos eren repatriats, especialment en el cas que encara existís algun familiar en origen, que solien reclamar el cos del difunt. En el seu escrit, Branquinho Pequeno té temps per assenyalar alguns dels interrogants que acompanyaven aquest retorn, que no es podien deslligar de la situació que havia provocat l'emigració inicial (una "manca original", una expressió que també expressava Abdelmalek Sayad), i veia en el fet de retornar el difunt a la seva terra l'expressió d'una darrera voluntat per reconciliar-se amb la comunitat i el nucli familiar que havia abandonat anys enrere.

El retorn real del cos activava tota una sèrie de referents simbòlics, que servien per articular una mena de "catarsi pòstuma" del testimoni de voler ser inhumat prop dels seus ancestres.

És evident que la repatriació es veu facilitada segons si els col·lectius immigrants desenvolupen estructures organitzatives més fermes, capaces de prendre decisions pel bé comú dels seus membres, com seria establir caixes de solidaritat (molt presents en el cas dels col·lectius africans; v. Solé Arraràs, 2015) o negociar amb empreses d'assegurances algun tipus de pòlissa que garanteixi l'estalvi de la repatriació del difunt. El paper de les representacions consulars, que segons la normativa internacional han de jugar un paper fonamental des del punt de vista de la gestió administrativa de la repatriació, acostuma a

Tomba anònima.
Cementiri de Lleida (2008).
ARIADNA SOLÉ ARRARÀS



ser discutit, bé perquè actuen amb una certa indiferència, bé perquè sense dissimulació (v. Félix, 2011 i Balkan, 2015) s'apropien de la voluntat de retorn del difunt com si es tractés d'una prova de la seva pertinença nacional. Seguint amb el cas dels portuguesos a França, Yacine Chaïb (2000) cita el comentari de Maurizio Catani (1988) sobre l'exigència del teixit associatiu portuguès per tal que l'estat es fes càrrec de les despeses d'aquests trasllats, basant-se en el principi del bé comú i del vincle que mantenen aquests col·lectius amb la seva nació d'origen. La tebiesa en la resposta institucional té un ampli espectre, i s'observa com a constant en molts casos passats i presents. Un d'aquests és recordat en forma de relat propi dels emigrants espanyols que van emigrar a Suïssa durant els anys seixanta, a través del testimoni recollit i novel·lat per Víctor Canicio (1974:48), que rememora la conversa entre un grup d'emigrants espanyols i el representant oficial del centre espanyol:

“—Venim a reclamar la subvenció per traslladar el cadàver d'un compatriota a casa. És que aquí no hi té ningú i a la seva terra molts [familiars].

—I de què els servirà, tanta despesa i tanta despulla?”

En síntesi, som testimonis d'una successió de processos de reapropiació del difunt i del seu cos, que simbòlicament es converteixen en subjectes de pugna per determinar la seva destinació final. L'agència dels difunts queda en suspens, especialment quan l'individu en vida no va ser capaç de transmetre les seves darreres voluntats. En esdevenir cos, es converteix en un element que posa a prova la solidesa del grup (i la seva capacitat de resposta solidària) i en activador d'una genealogia que aplega tots els seus membres i que els vincula amb un origen concret. Segons argumenta Nur Yasemin Ural (2012:65), és important pels membres de la comunitat turca a Alemanya que “es reuneixin de la mà quan un d'ells se separa del ‘cos’ de la seva col·lectivitat, ja que la integritat de la comunitat es troba profundament amenaçada”. La cura del cos no només procura que aquest sigui tractat

amb tota la delicadesa i atenció necessàries, sinó que es converteix en testimoni de la voluntat col·lectiva per mantenir-se fidel amb una genealogia concreta. I si el més convenient és que el cos hagi de retornar allà d'on va sortir, s'apela més a una dimensió de retorn a un espai familiar i conegut, que no pas a seguir una prescripció religiosa com a musulmans. La genealogia familiar s'imposa sobre el deure religiós (Chaïb, 2000; Moreras-Solé, 2012, 2018; Balkan, 2015). Això obre nous interrogants que requereixen ser analitzats amb detall: com s'articula el context de recepció del cos del difunt? De quina manera es conceptualitza l'arribada/el retorn d'aquell que va marxar fa anys? Es posa en consideració el tipus de relació-vincle que havia mantingut el difunt amb el seu origen/el seu nucli familiar? Quin tipus de contacte va mantenir aquest amb el context que ara l'ha de rebre? Quin és l'estatus d'aquell que retorna per ser inhumat? (Trans, 2014).¹⁶

Hi ha una darrera qüestió que creiem que cal formular: malgrat la preeminència del retorn com a constant, caldria estar amatents també al que suggeria Grenet (2017:18; vegeu l'apartat anterior), sobre allò que representa la idea de la recreació dels rituals i les formes simbòliques que adopten les pràctiques funeràries en un context d'immigració. Al contrari del que formulaven Mohamed H. Benkheira (1998) i Nathal Dessing (2001) —tots dos en el cas de les comunitats musulmanes a Europa—, la pèrdua de substància ritual o l'erosió que pateixen els rituals no condueixen necessàriament a la seva banalització o dissolució, sinó que pensem que podem estar davant de noves formes sincrètiques d'expressió ritual, que han aconseguit superar l'empremta assimilacionista dels models culturals hegemònics, i que han obert les portes a noves formes d'expressar les pertinences compartides. El treball de Valérie Cuzol (2017) sobre el cas francès posa en contrast la prevalença de la repatriació (un 80% dels difunts musulmans són repatriats) i l'expressió de formes d'individualització en la tria de les formes de sepultura. La constant que marca una opció o altra té molt a veure amb els vincles familiars que es mantenen,

16

Es podria establir un paral·lelisme entre aquests interrogants i el que representa el retorn d'aquell emigrat que torna decebut de la seva experiència migratòria. En el seu estudi clàssic, Gilkey (1967) analitza com es conceptualitza el retorn dels italians que van emigrar als Estats Units d'Amèrica i que, en tornar a la regió de la qual van sortir, reben la desconsideració per part d'aquell context social al qual es reincorpora, ja que rep l'estigma del que ha retornat sense fer fortuna. Els que retornen per ser inhumats se'ls considera triomfadors o només dignes per haver volgut mantenir una genealogia que els lligava al seu lloc de partida?

que sembla que pesen molt més a l'hora de prendre una decisió per la repatriació que no la norma religiosa. Això no impedeix que la religiositat estigui força present dins la celebració d'aquestes ritualitats, o que s'opti preferentment per inhumar-se en un cementiri musulmà a França si no es decideix optar pel retorn. Que es vulgui conservar una fidelitat amb les conviccions religioses no vol dir, però, que no es produeixin expressions relacionades amb la ritualitat de les pràctiques funeràries que no adoptin paràmetres d'individualització. Posem-ne un exemple: durant una visita el gener del 2011 al cementiri multiconfessional de Schaerbeek (Brussel·les), vam comprovar que a la parcel·la destinada als enterraments islàmics, es produïa una àmplia diversitat de formes respecte a les sepultures, des de les més senzilles, que no incloïen cap mena de làpida, fins a aquelles on apareixia una fotografia del difunt, passant per d'altres que mostraven les aficions que tenia el difunt en vida. En una, fins i tot, es reproduïa una motocicleta a mida real, ja que el difunt era força aficionat al món de les dues rodes i de la velocitat (una afició, però, que li provocaria la mort). Des del punt de vista dels gestors del cementiri municipal, no s'adoptava cap mena de consideració en relació amb la forma que havien de tenir les làpides i la forma de les sepultures, sempre que s'adeqüessin a l'espai que els era assignat. La singularitat era respectada, en el marc d'un cementiri que reconeixia el deure de les persones de poder ser inhumades segons les seves conviccions.

Els dols diferits

Cada tradició cultural o religiosa preveu la possibilitat d'haver de celebrar alguna mena d'exèquies en absència del cos del difunt. Aquesta absència és pal·liada d'alguna manera mitjançant algun element de tipus simbòlic. Agathe Petit analitza la pràctica de la "maleta mortuòria" dels difunts mandjaks que reemplaça el cos del difunt, i que inclou alguna de les seves pertinences personals (Petit, 2002, 2005), una pràctica similar a la que vam poder documentar entre els fulbe de Senegal (Solé Arraràs, 2015). A l'islam sunnita existeix el que s'anomena la "pregària per l'absent", però no es permeten

els funerals sense que el cos sigui present. Ja hem esmentat els funerals que se celebren a les comunitats marítimes per honrar els mariners desapareguts, i que acostumen a constituir expressions d'un intens dol col·lectiu, ja que a la pèrdua derivada de la desaparició s'afegeix la impossibilitat de contemplar el cos. És el cas de la "proella" de les comunitats marítimes de la Bretanya francesa, on se celebrava una cerimònia on una creu de cera representava el mariner desaparegut. Posteriorment, aquesta creu era traslladada al cementiri el primer de novembre, per ser col·locada en una tomba amb el nom col·lectiu de "proella" (Bacqué, 2003).¹⁷ És important tenir present que aquest tipus de cerimònies no tenien una dimensió estrictament familiar, sinó que era la mateixa comunitat la que rendia homenatge als difunts i la que acompanyava els familiars en la seva pèrdua. El que procuren aquestes cerimònies és limitar el temps que ha de durar el dol, que no es pot perllongar permanentment, i permetre que els vius puguin tornar a la seva vida ordinària. El record dels difunts, instituït en els nostres calendaris festius, serveix com a breu substitutiu del dol, que s'ubica dins la dimensió més pròpiament familiar.

Però hi ha situacions en què l'absència no és sinònim de desaparició, en què hi ha constància que s'ha produït la mort d'aquell familiar o ésser estimat, però lluny de casa. La successió de moments que es genera quan es coneix la mort de la persona, la repatriació del cos des del lloc en què va morir fins a la regió on havia nascut (o on resideix la seva família), la preparació del trasllat i els tràmits administratius, l'espera que és experimentada pels familiars, la recepció del cos i la seva inhumació després de celebrar les exèquies que es considerin pertinents, perllonga tot aquest període liminar de comiat social del difunt, en el qual el dol s'estén més enllà del que es considera habitual. Les quarantenes que les societats mediterrànies han aplicat davant de naixements i defuncions (Baghdad, 2015) es veuen irremeiablement alterades, i el dol deixa de tenir una dimensió temporal única per ser expressat en moments diferents: quan hom coneix la fatal notícia

17

Segons Guillaudre (1921), que descriu aquesta cerimònia fúnebre, el terme *proella* "sembla que significa *portar a casa, repatriar*, per tant, *repatriació*. En virtut del ritual de l'enterrament fictici, es troba el cos perdut; ell torna misteriosament per rebre l'enterrament a la terra on va néixer, i l'ànima que es passejava amb pena finalment entra en el seu etern descans". A la sepultura comuna, s'acostuma a posar la inscripció següent: "Aquí col·loquem les creus *proella*, en record dels nostres mariners morts lluny del seu país, en guerres, malalties, naufragis" (p. 628-630).



i quan assisteix a la recepció i el comiat/la inhumació del difunt en la seva destinació final. Uns dols que podrien ser anomenats com a diferits i que proposen noves adaptacions de les ritualitats funeràries que cal analitzar amb detall.

En conèixer la notícia de la defunció, la no presència del cos reduplica l'absència que acompanya la pròpia mort. Sense la presència del cos del finat, deia Thomas (1985:146), “el ritual es converteix en un teatre gratuït totalment buit. Si no és que, és clar, el centre de gravetat es desplaça completament vers l'angoixa dels supervivents”. Potser aquí trobem una de les claus que explica la necessitat imperiosa de poder repatriar el cadàver, de poder-lo situar de manera ordenada en el trànsit ritualitzat entre la vida i la mort o, si no és possible, recrear alternatives possibles per tal de pal·liar l'absència del cos. El mateix Thomas recupera alguns exemples etnogràfics per mostrar com es recorre a objectes, pertinences o fotografies que seran dipositades a les tombes dels difunts absents, o

reprement la pràctica dels dobles funerals (que ja havia analitzat Robert Hertz) per tal de celebrar unes exèquies posteriors a les organitzades *in absentia* dels difunts, quan algunes de les seves restes (o evidències de la seva mort) poguessin ser recuperades, o s'acomplís el període final del dol socialment establert. Thomas recorda les diferents cerimònies fúnebres que van celebrar els dogon quan van saber la mort a París de Marcel Griaule, o les segones exèquies celebrades durant la festivitat de Tots Sants en algunes poblacions marítimes de la Bretanya francesa, en record dels mariners i pescadors desapareguts. Hi podríem afegir com a exemple específic el dels cementiris situats en poblacions alpines, com Zermatt o Chamonix, amb tombes d'alpinistes desapareguts a les glaceres alpines i que anys més tard, per la retracció d'aquestes, deixen al descobert els cossos que no es van poder recuperar.

Un altre cas a la inversa serien les fotografies *post mortem* fetes com a testimoni de la defunció d'un familiar, i que s'enviaven

**Pregària pel difunt.
Mesquita de Reus
(29 de desembre del 2017).**

JORDI MORERAS

als seus parents que eren a l'estranger. Cal citar el cas del fotògraf gallec Virxilio Vieitez (1930-2008) al qual se li encarregaven les fotografies de difunts que servien de prova de la seva mort: “encarregades com a testimoni i prova irrefutable de l'esdeveniment, emprenien un viatge a través del *charco*, traslladant així el costum del ritu funerari. [...] La fotografia, com els registres parroquials o les honres fúnebres, es converteixen en un document notarial de la defunció, en donen fe i informen els familiars que no es podien desplaçar” (Lichet, 2010).

L'experimentació d'una situació de buit que es produeix quan es coneix la notícia de la mort (encara més quan es tracta d'una mort sobtada, i no esperada com a causa de la vellesa o d'una malaltia), i el fet de no disposar del cos del difunt per honrar-lo pòstumament podria ser pal·liada en part pel fet que s'activi una “transnacionalització dels afectes”, tal com deia Grenet (2017:16). Les xarxes socials s'han convertit en mecanismes d'extensió del dol entre persones que tenien vincles familiars o coneixien el difunt, i que expressen el condol mitjançant missatges enviats per Internet. Vanessa Bravo (2017) analitza l'impacte d'aquests missatges en l'experiència dels emigrants llatinoamericans indocumentats als Estats Units, que no es poden desplaçar per assistir als funerals dels seus familiars o coneguts. Els espais funeraris en línia o la retransmissió del funeral a través de la xarxa poden semblar una més de les moltes excèntricitats que habiten Internet. Però el cert és que, segons Falconer *et al.* (2011) aconsegueixen una funció molt concreta en la modulació dels sentiments de dol que expressen els individus que formen part de col·lectius desplaçats en una geografia extensa i que mantenen els seus lligams sobre una base transnacional.

Aquestes i altres formes d'expressar el dol són la prova que sempre hi ha gent que plora els seus morts com a forma de reclamar la seva pertinença. En una època en què el valor d'una vida humana sembla que es fonamenta sobre el grau d'indiferència o consternació que provoca, cal tenir present les estratègies i

argücies que són activades per diferents grups humans que viuen la mort dels seus familiars i coneguts en la llunyania, i que en el millor dels casos l'experimenten en termes d'una absència temporal fins a retrobar-se amb el cos del difunt, però, en d'altres, es troben amb l'agreujant afegit de la desaparició i la impossibilitat de poder trobar cap prova de la seva mort. Ressonen amb ple sentit les reflexions de Judith Butler sobre aquelles vides que mereixen ser plorades i recordades. És gràcies a la seva pèrdua que podem “recrear una dimensió tènue del ‘nosaltres’” (Butler, 2006:46), i potser és per això que s'activen tots els mecanismes del dol social. I es perllonguen aquests dols diferents tant com calgui, a fi de completar el cicle en el qual els vius acomiaden els morts, ja que per a ells sí que són importants. El dol com a antídote contra la indiferència, la que al llarg de la història hem mantingut, per exemple, per les vides tràgicament perdudes d'aquells treballadors marroquins que moren en la construcció de la Barcelona metropolitana per culpa d'un accident laboral durant els anys setanta, i que van ser inhumats discretament i anònimament en tombes de beneficència. O en el present, respecte aquelles persones, amb noms i cognoms, i tota una vida al darrere que, fugint de la mort en el seu país, van trobar el destí tràgic quan es van ofegar mentre intentaven arribar a les costes d'un continent europeu cada vegada més tancat sobre els seus prejudicis i la seva indiferència per la vida humana. Davant de tota indiferència, el dol de familiars i coneguts es converteix en un mecanisme de resistència respecte l'oblit i el silenci, en el convenciment que “la capacitat de poder ser plorat és un pressupòsit per a tota vida que importi” (Butler, 2010:32).

Conclusions

El Dia de Tots Sants del 2018 va coincidir amb el trentè aniversari de la primera fotografia que va publicar un mitjà de comunicació que reproduïa la imatge d'una persona ofegada en el seu intent de travessar l'Estret de Gibraltar. Va ser publicada al *Diario de Cádiz* i és obra del fotògraf Ildefonso Sena.¹⁸ És una imatge que avui en dia pràcticament ningú recorda i que té la mateixa càrrega icò-

18

“Trenta anys de tragèdies a l'Estret”, *La Vanguardia*, 2 de novembre del 2018.

nica que va tenir en el seu moment la imatge de l'infant Aylan ofegat en una platja grega. Desconeixem la identitat i la destinació final d'aquest cadàver, que amb una mica de sort potser va poder ser retornat al lloc del qual va partir i només va ocupar de manera temporal un lloc al dipòsit de cadàvers. Potser algú en va reclamar el cos i es va poder pal·liar la seva mort llunyana.

Hem pogut observar com la constant de reparar el que es considera una “mala mort” ha servit per activar tot un repertori d'accions que s'afanaven per aconseguir reintegrar el

cos del difunt en el lloc que se li atribuïa com a propi. Una prova més que als vius els importen els seus morts. A l'espera de preparar la darrera migració de les ànimes que és contemplada per moltes tradicions culturals i religioses, el que queda pendent en la dimensió mundanal és resoldre el repòs dels cossos. I, com hem vist, aquest afany per reapropiar-se dels cadàvers, per reintegrar-los a la seva destinació final, actua com un antídote contra la indiferència. ■

BIBLIOGRAFIA

Ariès, Philippe. (1999). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.

Bacqué, Marie-Frédérique. (2003). *Apprivoiser la Mort*. Paris: Odile Jacob.

Baghdad, Mohamed Hirreche. (2015). Le 'Quarantième jour': approches anthropo-philosophiques. *Insaniyat-Revue Algérienne d'Anthropologie et de Sciences Sociales*, 68, 51-74.

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?. *Islam de France*, 2.

Berger, John. (1994). *Páginas de la herida*. Madrid: Visor de Poesía.

Bloch, Maurice. (2017). A morte e o que se lhe segue: a imobilização dos mortos e a migração. Dins Clara Saraiva, Simone Frangella i Irene Rodrigues (ed.), *Movimentos, Espíritos e Rituais. Gestões da morte em cenários transnacionais* (p. 37-49). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Bloch, Maurice i Parry, Jonathan (ed.). (1982). *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bloch, Maurice. (1971). *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*. Londres: Seminar Press.

Bravo, Vanessa. (2017). Coping with dying and deaths at home: how undocumented migrants in the United States experience the process of transnational grieving. Dins *Mortality*, 22(1), 33-44. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/13576275.2016.1192590>

Brown, Elizabeth A. R. (1981). Death and the Human Body in the Later Middle Ages: The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse. Dins *Viator*, 12, 221-270. doi: <https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.2.301488>

Brian, Tara. (2013). Death at the border: The challenge of documenting lives lost during migration. Dins *Migration Policy Practice*, 3(6), 22-25.

Brothwell, Don. (2004). Bring out your dead: people, pots and politics. Dins *Antiquity*, 78(300), 414-418.

Bruce, Benjamin. (2018). *Governing Islam Abroad. Turkish and Moroccan Muslims in Western Europe*. Londres: Palgrave.

Canicio, Víctor. (1974). *Pronto sabré emigrar*. Barcelona: Editorial Laia.

Catani, Maurizio. (29 d'agost-2 de setembre 1988). *Je suis émigré, où mon corps doit-il être inhumé? Des individus qui entendent fonder une transcendance*. XIII Congrès de l'Association Internationale de Sociologie de Langue Française, Ginebra.

Catedra, Maria. (1988). *La muerte y otros mundos*. Gijón: Júcar.

Chaïb, Yassine. (2000). *L'émigré et la mort*. Aix-en-Provence: Édisud.

Clavandier, Gaëlle. (2009). *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*. Paris: Armand Colin.

Claverie, Élisabeth. (2011). *Réapparître. Retrouver les corps des personnes disparues pendant la guerre en Bosnie*. Dins *Raisons politiques*, 41, 13-31. doi: 10.3917/rai.041.0013

Conaty, Gerald T. (2008). The effects of repatriation on the relationship between the Glenbow Museum and the Blackfoot people. Dins *Museum Management and Curatorship*, 23(3), 245-259. doi: 10.1080/09647770802234037

Conejo, Sebastián. (2018). Desconocidos. Dins Jordi Moreiras (ed.), *Socio-anthropología de la muerte. Nuevos enfoques en el estudio de la muerte* (p. 293-296). Tarragona: Publicacions de la URV-Col·lecció d'Antropologia Mèdica.

Cuzol, Valérie. (2017). Sépulture et appartenances: les pratiques funéraires dans les familles immigrées d'origine maghrébine en question. Dins *Diasporas*, 30, 109-123.

De Clerck, Dima. (2014). Le 'retour des morts'. La place des morts de guerre chez les chrétiens du Sud du Mont-Liban. Dins Raphaëlle Branche-Nadine Picardou-Pierre Vermeren (ed.), *Autour des morts de guerre. Maghreb-Moyen Orient (171-194)*. Paris: Éditions de la Sorbonne.

Dessing, Nathal M. (2001). *Rituals of birth, circumcision, marriage, and death among Muslims in the Netherlands*. Leiden: Peeters.

Di Nola, Alfonso M. (2007). *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y del duelo*. Barcelona: Belacqva.

Edkins, Jennifer. (2016). Missing Migrants and the Politics of Naming: Names Without Bodies,

Bodies Without Names. Dins *Social Research*, 83(2), 359-390.

Esquerre, Arnaud. (2011). Les morts mobiles. Études sur la circulation des cendres en France. Dins *Raisons politiques*, 41, 69-85. doi:10.3917/rai.041.0069.

Esquerre, Arnaud i Truc, G r me. (2011). Les morts, leurs lieux et leurs liens. Dins *Raisons politiques*, 41: 5-11. doi: 10.3917/rai.041.0005.

Falconer, Kimberly, Sachsenweger, Mieke, Gibson Kerry, i Norman, Helen. (2011). Grieving in the Internet Age. Dins *New Zealand Journal of Psychology*, 40(3), 79-88.

Favole, Adriano. (2003). *Resti di umanit . Vita sociale del corpo dopo la morte*. Roma: Laterza.

Felix, Adrián. (2011). Posthumous transnationalism: Postmortem repatriation from the United States to Mexico. Dins *Latin American Research Review*, 46(3), 157-179.

Fernández Juárez, Gerardo i Pedrosa, José Manuel (ed.). (2008). *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*. Madrid: Calambur Editorial.

Ferrándiz, Francisco. (2006). The Return of Civil War Ghosts. The Ethnography of Exhumations in Contemporary Spain. *Anthropology Today*, 22(3), 7-12.

Ferrándiz, Francisco. (2013). Exhuming the defeated. Civil War mass graves in 21st-century Spain. *American Ethnologist*, 40(1), 38-54.

Gilkey, George R. (1967). The United States and Italy: Migration and Repatriation. *The Journal of Developing Areas*, 2(1), 23-36.

Gorer, George. (1965). *Death, Grief and Mourning*. Nova York: Doubleday.

Green, James W. (2008). *Beyond the Good Death. The Anthropology of Modern Dying*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Grenet, Mathieu. (2017). Mourir ailleurs (XVIe-XXIe siècle). *Diasporas*, 30, 7-17.

Guillandre, J. (1921). A propos de la «Légende de la Mort». *Annales de Bretagne*, 35(4), 627-650. doi: <https://doi.org/10.3406/abpo.1921.1572>

Hanus, Michel. (2007). Les traces des morts. Nécessité pour les proches et pour la société de savoir où se trouvent le corps ou les cendres des difunts.  tudes sur la mort, 132, 39-44. doi: 10.3917/eslm.132.0039

Hassoun, Jean-Pierre. (1993). La migration des Hmong en Occident. Rituels funéraires, 'prix de la fiancée': stratégie d'adaptation des premières années. *Ethnologie française*, 23(2), 192-206.

Hertz, Robert. (1990). Contribución al estudio sobre la representación colectiva de la muerte. Dins R. Hertz, *La muerte y la mano derecha* (edició original de 1909). Madrid: Alianza Editorial.

Hole, Brian. (2007). Playthings for the Foe: The Repatriation of Human Remains in New Zealand. *Public Archeology*, 6(1), 5-27. doi: 10.1179/175355307X202848

Hunter, Alistair. (2016). Deathscapes in diaspora: contesting space and negotiating home in contexts of post-migration diversity. *Social & Cultural Geography*, 17(2), 247-261. doi: 10.1080/14649365.2015.1059472

Huntington, Richard i Metcalf, Peter. (1979). *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jassal, Lakhbir K. (2015). Necromobilities: The Multi-sited Geographies of Death and Disposal in a Mobile World. *Mobilities*, 10(3), 486-509. doi: <https://doi.org/10.1080/17450101.2014.912049>

Jenkins, Tiffany. (2008). Dead bodies: The changing treatment of human remains in British museum collections and the challenge to the traditional model of the museum. *Mortality*, 13(2), 105-118. doi: 10.1080/13576270801954419

Kakaliouras, Ann M. (2012). An Anthropology of Repatriation Contemporary Physical Anthropological and Native American Ontologies of Practice. *Current Anthropology*, 53(5), 210-221. doi: 10.1086/662331

Kaufman Sharon R. i Morgan, Lynn M. (2005). The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life. *Annual Review of Anthropology*, 34, 317-341.

Kenny, Alexandra K. i Killion, Thomas. (2002). 'Ishi's Brain, Ishi's Ashes': The Complex Issues of Repatriation: A Response to N. Scheper-Hughes. *Anthropology Today*, 18(2), 25-27.

Kobelinsky, Carolina i Le Courant, Stefan (coord.). *La mort aux frontières de l'Europe. Retrouver, identifier, commémorer*. Neuvy-en-Champagne:  ditions Le Passager Clandestin.

Lestage, Françoise i Grenet, Mathieu. (2018). Donner une place à la mort du migrant et au rapport aux difunts dans les études sur les migrations. *Diasporas*, 30, 103-108.

Lichet, Virginia de la Cruz. (deseembre 2010). La tradición de la fotografía post-mortem. Galicia como caso de estudio. *Espaciophake*. doi: <https://espaciophake.blogspot.com/2010/12/la-tradicion-de-la-fotografia-post.html> (Consulta: 12-09-2018).

Lomnitz, Claudio. (2008). *Death and the idea of Mexico*. Nova York: Zone Books.

Maddrell, Avril. (2016). Mapping grief. A conceptual framework for understanding the spatial dimensions of bereavement, mourning and remembrance. *Social & Cultural Geography*, 17(2), 166-188. doi: 10.1080/14649365.2015.1075579

Maddrell, Avril i Sidaway, James D. (ed). (2010). *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*. Farnham: Ashgate.

Manseau, Peter. (2010). *Huesos sagrados. Un recorrido por las reliquias de las religiones del mundo*. Barcelona: Alba Editorial.

Marjavaara, Roger. (2012). The final trip: post-mortal mobility in Sweden. *Mortality*, 17(3), 256-275. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/13576275.2012.699227>

Mathijssen, Brenda. (2017). The ambiguity of human ashes: Exploring encounters with cremated remains in the Netherlands. *Death Studies*, 41(1), 34-41. doi:10.1080/07481187.2016.1257882

Mathijssen, Brenda. (2018). Transforming bonds: ritualising post-mortem relationships in the Netherlands. *Mortality*, 23(3): 215-230. doi: 10.1080/13576275.2017.1364228.

Meinert, Lotte i White, Susan Reynolds. (2016). Creating the New Times: Reburials after War in Northern Uganda. Dins Dorthe Refslund Christensen i Rane Willerslev (ed.), *Taming Time, Timing Death. Social Technologies and Ritual*, 175-193. Londres: Routledge..

Mitford, Jessica. (2008). *Muerte a la americana. El negocio de la pompa fúnebre en Estados Unidos* (edició original de 1963). Barcelona: Global Rhythm Press.

Moreras, Jordi. (2004). Morir lejos de casa: la muerte en contexto migratorio. Dins Bernab  López García i Mohamed Berriane (ed.), *Atlas de la inmigración marroquí en España*, 427-429. Madrid: Universidad Aut noma de Madrid-Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos.

Moreras, Jordi i Solé, Ariadna. (2012). La mort genealògica. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 38, 237-239.

Moreras, Jordi i Solé, Ariadna. (2018). Genealogies of death. A comparison between the Moroccan and Senegalese funerary rituals in diaspora. Dins Eerika Koskinen-Koivisto-Samira Saramo-Hanna Snellman (ed.), *Transnational Death*, 234-257. Helsinki: Helsinki: Finnish Literature Society (Studia Fennica Ethnologia series).

Mueggler, Erik. (2018). Playing with corpses: Assembling Bodies for the Dead in Southwest China. Dins A. C. G. M. Robben (ed.), *A Companion to the Anthropology*

of Death, 45-59. Hoboken: Wiley-Blackwell.

Nash, Catherine. (2018). Making kinship with human remains: Repatriation, biomedicine and the many relations of Charles Byrne. *Environment and Planning D: Society and Space*, 36(5), 867-884. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/00101177/0263775818756080>

Nuñez, Lorena i Wheeler, Brittany. (2012). Chronicles of Death Out of Place: Management of Migrant Death in Johannesburg. *African Studies*, 71(2), 212-233. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/0020184.2012.702966>.

Payne, Sebastian. (2004). Handle with care: thoughts on the return of human bone collections. *Antiquity*, 78(300), 419-420.

Peri, Gerhild. (2016). Uncertain Belongings: Absent Mourning, Burial, and Post-mortem Repatriations at the External Border of the EU in Spain. *Journal of Intercultural Studies*, 37(2), 195-209. doi: <https://doi.org/10.1080/07256868.2016.1141758>

Petit, Agathe. (2002). L'utime retour des gens du fleuve Sénégal. *Hommes et Migrations*, 1236, 44-52.

Petit, Agathe. (2005). Des funéraires de l'entre-deux: rituels funéraires des migrants Manjak en France. *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132, 87-99.

Petit, Agathe. (2011). La mort au loin. L'exemple des migrants de la Sénégambie en France. *Le sociographe*, 4, 159-176.

Picard, Christophe. (2012). La mer et le sacré en Islam medieval. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 130, 13-32.

Posel, Deborah i Gupta, Pamila. (2009). The Life of the Corpse: Framing Reflections and Questions. *African Studies*, 68(3), 299-309. doi: [10.1080/00020180903381248](http://dx.doi.org/10.1080/00020180903381248)

Pourette, Dolorès. (2002). Pour quoi les migrants guadeloupéens veulent-ils être inhumés dans leur île?. *Hommes et Migrations*, 1237, 54-61.

Price, Neil. (2004). Buried treasure at the British Museum: a view from abroad. *Antiquity*, 78(300), 421-425.

Rader, Olaf B. (2006). *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*. Madrid: Siruela.

Ragon, Michel. (1981). *L'espace de la mort*. Paris: Albin Michel.

Rowles, Graham D. i Comeaux, Malcolm L. (1987). A final journey: Post-death removal of human remains. *Tijdschrift voor economische en sociale geografie*, 78(2): 114-124.

Saraiva, Clara i Mapril, Jose- (2012). Le lieu de la 'bonne mort' pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal. *Revue Européenne Des Migrations Internationales*, 28(3), 51-70.

Sayad, Abdelmalek. (1998). Le retour, élément constitutif de la condition de l'immigré. *Migrations-Société*, 10(57), 9-45.

Scheper-Hughes, Nancy. (2001). Ishi's Brain, Ishi's Ashes: Anthropology and Genocide. *Anthropology Today*, 17(1), 12-18.

Schutz, Alfred. (1974). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Smith, Daniel J. (2018). Migration, Death and Conspicuous Redistribution in Southwestern Nigeria. Dins A. C. G. M. Robben (ed.), *A Companion to the Anthropology of Death* (p. 71-83). Hoboken: Wiley-Blackwell.

Smith, Laurajane. (2004). The repatriation of human remains: problem or opportunity?. *Antiquity*, 78(300), 404-413.

Solé Arraràs, Ariadna. (2015). *Rituals funeraris islàmics transnacionals. La repatriació de difunts entre Catalunya i Kolda (Senegal)*. Tesi doctoral presentada a la Universitat de Barcelona-Departament d'Antropologia.

Stepputat, Finn (ed.). (2014). *Governing the Dead: Sovereignty and the Politics of Dead Bodies*. Manchester-Nova York: Manchester University Press.

Tarrés, Sol, Solé, Ariadna, Jávega, Neus i Moreras, Jordi. (2012). Morir, migrar, ¿retornar? Un programa de investigación sobre la muerte en contexto migratorio. VII Congrés de Migracions Internacionals a Espanya (Bilbao, 11-13 d'abril del 2012).

Teather, Elizabeth Kenworthy. (2001). The case of the disorderly graves: Contemporary deathscapes in Guangzhou. *Social & Cultural Geography*, 2(2), 185-202. doi: [10.1080/14649360120047805](http://dx.doi.org/10.1080/14649360120047805)

Thomas, Louis-Vincent. (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.

Thomas, Louis-Vincent. (1985). *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Paris: Fayard.

Thomas, Louis-Vincent. (1989). *El cadáver. De la biología a la antropología*. México: Fondo de Cultura Económica.

Trans, Lars Ove. (2014). Travelling corpses. Negotiating sovereign claims to Oaxacan post-mortem repatriation. Dins Finn Stepputat (ed.), *Governing the dead. Sovereignty and the politics of dead bodies*, 75-94. Manchester: Manchester University Press.

Ural, Nur Yasemin. (2012). La mémoire des morts. Les pratiques funéraires des minorités originaires de Turquie en France et en Allemagne. *New Cultural Frontiers*, 3, 69-90. doi: [10.4425/2218-077X.S6](http://dx.doi.org/10.4425/2218-077X.S6).

Urbain, Jean-Didier. (1978). *La Société de conservation*. Paris: Payot.

Verdery, Katherine. (1999). *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. Nova York: Columbia University Press.

Welaga, Paul, Hosegood, Victoria, Weiner, Renay, Herbst, Kobus i Newell, Marie-Louise. (2009). Coming home to die? The association between migration and mortality in rural South Africa. *BMC Public Health*, 9, 193. doi: <https://doi.org/10.1186/1471-2458-9-193>.

Whyte, Susan Reynolds. (2005). Going home? burial and belonging in the era of AIDS. *Africa*, 75(2), 154-72.

Zagaría, Valentina. (2015). Vita e Morte alla Porta d'Europa. Riflessioni sulle tombe dei morti di frontiera nella provincia di Agrigento. *Rivista Di Storia Delle Idee*, 5(1), 80-100. doi: <https://doi.org/10.4474/DPS/05/01/DMM221/21>

Zins, Max-Jean. (2005). Rites publics et deuil patriotique en Inde. Les funéraires de la guerre indo-pakistanaise de 1999. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 131-132, 63-86.

Zirh, Besim Can. (2012). Following the dead beyond the 'nation': a map for transnational Alevi funerary routes from Europe to Turkey. *Ethnic and Racial Studies*, 35(10), 1758-1774. doi: <https://doi.org/10.1080/01419870.2012.659274>.