

DISPARIDADES. REVISTA DE ANTROPOLOGÍA
74(2), julio-diciembre 2019, e020
eISSN: 2659-6881
<https://doi.org/10.3989/dra.2019.02.020>

ARTÍCULOS

MUERTE EN LA CATEDRAL: CENIZAS Y RITOS FUNERARIOS EN LOS CAMPOS DE FÚTBOL

DEATH IN THE CATHEDRAL: ASHES AND FUNERARY RITES IN FOOTBALL STADIUMS

Mariann Vaczi¹

University of Nevada

Recibido: 9 de abril de 2018; Aprobado: 2 de octubre de 2018. Publicado *online*: 27 de noviembre de 2019

Cómo citar este artículo / Citation: Vaczi, Mariann. 2019. «Muerte en la Catedral: Cenizas y ritos funerarios en los campos de fútbol». *Disparidades. Revista de Antropología* 74(2): e020. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2019.02.020>>.

RESUMEN: Un aspecto principal de los ritos funerarios y las prácticas mortuorias modernas y occidentales ha sido un desplazamiento de ubicaciones religiosas-institucionales a otras seculares-privadas. Sin embargo, algunas respuestas performativas, como esparcir las cenizas de los aficionados difuntos en estadios deportivos, continúan definiendo la muerte como una relación social emplazada en un sistema cultural de obligaciones simbólicas más amplio. Los esparcidos de cenizas en los estadios son actos de los que se cree que tendrán consecuencias para el futuro de la comunidad. Hay tres factores que convierten los estadios en emplazamientos pertinentes para la *re-ritualización* de la muerte: emoción, identidad, e iconicidad. Las intensas experiencias emocionales, la tradición familiar, las narrativas colectivas y el poder transformador del espacio liminal permiten a los aficionados imaginar su propia transición de muerto a vivo, y su presencia continua en el orden social.

PALABRAS CLAVES: Muerte; Ritual; Fútbol; Identidad; Iconicidad.

ABSTRACT: An important aspect of funerary rites and modern, Western mortuary practices has been a shift from religious-institutional settings to private and secular ones. Nevertheless, there still exist performative responses, like spreading the ashes of dead fans in sport stadiums, which continue to define death as a social relation situated in a cultural system of wider symbolic obligations. Spreading ashes in football stadiums is believed to have consequences for the future of the community. There are three factors that turn stadiums into pertinent places for the *re-ritualization* of modern death: emotion, identity, and iconicity. The intense emotional experiences, family traditions, collective narratives, and the transformative power of liminal space allow fans to imagine their own transition from dead to alive, and their continuing presence in the social order.

KEYWORDS: Death; Ritual; Football; Identity; Iconicity.

Copyright: © 2019 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1 Correo electrónico: mvaczi@unr.edu. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0001-6007-0981>>.

En octubre de 2008, *El Correo*, el principal periódico de Bilbao, publicó una sorprendente noticia:

El nuevo San Mamés contará con un columbario, un conjunto de nichos en el que se colocarán urnas funerarias y donde los aficionados del Athletic podrán depositar las cenizas de sus seres queridos, según han confirmado a *El Correo* fuentes conocedoras del proyecto. El recinto, con una superficie de 1.000 metros cuadrados, podrá albergar los restos de hasta 20.000 personas («El nuevo San Mamés» 2008).

La idea de una estancia separada para los restos cremados de los seguidores del Athletic Club surgió ese año, cuando comenzó a planificarse la construcción de un nuevo estadio. Las prácticas mortuorias y los intereses comerciales no se hallaban al margen, ni siquiera para un club que privilegia los valores comunitarios sobre los imperativos del mercado.

Los precios ya están decididos: 1.500 euros por una urna durante 25 años a partir del momento de la introducción de la misma. Si se reserva espacio para dos, el coste será de 2.500 euros, y de 4.000 si son cuatro. Las urnas funerarias depositadas en el columbario quedarán ocultas tras un frontal con motivos alegóricos e históricos de la entidad rojiblanca («El nuevo San Mamés» 2008).

Aunque sorprendente, el plan no era inédito: el Atlético de Madrid había inaugurado ese mismo año 2008 su propio columbario con 4 200 urnas de cerámica a un precio de 3 600 € cada una. El columbario del Real Betis se inauguró en 2011 en el Benito Villamarín y dispone de cerca de 4 000 urnas. El Español se vanagloria de poseer el mayor espacio conmemorativo: más de 1 000 metros cuadrados distribuidos en tres pisos. El FC Barcelona tenía planes de construir su propio espacio conmemorativo, pero el proyecto fue detenido por motivos institucionales.

La idea de los columbarios, de la institucionalización de la muerte en los estadios de fútbol, es acuciante porque la alternativa resulta compleja y desagradable: el esparcido subrepticio de las cenizas en los terrenos de juego. Algunos clubes niegan la existencia de semejante práctica, mientras que otros establecen reglas no escritas. No prohíben a los aficionados el esparcido de cenizas en los laterales del terreno de juego, pero tampoco participan en el proceso. Los aficionados solo pueden esparcir unos pocos gramos, no el total, entre dos kilos y tres kilos y medio, resultante de la cremación de un adulto medio. No necesitan solicitar ningún permiso pero han de obrar de modo discreto. Los jugadores en las

ligas europeas de fútbol se han quejado de la presencia de cenizas en el césped, motivo que ha llevado a que numerosos estadios introduzcan jardines de la memoria o columbarios. En el Benito Villamarín comenzaron a considerar esta posibilidad cuando se percataron de que ya no podían controlar el esparcido de cenizas; en solo cuatro meses, cuarenta personas fueron sorprendidas haciéndolo. El equipo alemán Hamburgo SV decidió abrir su propio cementerio al cabo de repetidas solicitudes para esparcir cenizas bajo la portería. Varios clubes del Reino Unido ofrecen servicios funerarios para sus miembros fallecidos. Por ejemplo, el Armoury Square del Arsenal ofrece losas de granito donde los aficionados pueden grabar mensajes personales; el Aston Villa tiene su jardín de la memoria completo; el Blackpool permite el entierro de urnas en el lateral del campo; y el Bolton Wanderers cuenta incluso con un capellán, aficionado del equipo, que lleva a cabo una ceremonia en el momento del esparcido. Discretamente, los estadios de fútbol se están convirtiendo en lugares de enterramiento.

Finalmente, el Ayuntamiento de Bilbao rechazó la solicitud de un columbario para San Mamés, estadio conocido popularmente como *la Catedral* del fútbol español. «No es muy vinculado a lo deportivo que se haga un cementerio», argumentó un portavoz del Ayuntamiento, «por mucho que las almas sean del Athletic» (Periodista Digital 2008).

Pero ahí es, precisamente, donde comenzó la cultura futbolística de Bilbao, hace más de un siglo en un cementerio. En el lugar llamado Campa de los Ingleses, cuyo nombre proviene del cementerio inglés de finales del siglo XIX utilizado por los expatriados, en el mismo emplazamiento donde el famoso Museo Guggenheim se alza hoy, figura en el suelo una placa de hierro que conmemora la importación del juego por parte de los británicos. Recoge un poema en vasco y en castellano del poeta local Kirmen Uribe:

Campa de los Ingleses.
Aquí es donde jugaban los ingleses.
Aquí, en una campá junto a la Ría.
Entonces solo había césped y un pequeño cementerio.
Algunas veces, el balón caía al agua
y había que ir a buscarlo.
Si estaba lejos le echaban piedritas
para que se acercara a la orilla.
Las piedras creaban ondas, pequeñas olas
que se hacían cada vez mayores.
Y así, el Athletic jugó en Lamiako,
y después en Jolaseta.

Y, finalmente, en San Mamés.
Una ola, y otra ola, y otra.

Francis, Kellaher y Neophytou (2005) identifican los cementerios como lugares de vida social y cultural donde los visitantes ejercen relaciones de parentesco, reflexionan sobre temas profundos y perpetúan identidades étnicas. Son lugares para los vivos y los muertos. En Bilbao, en un lugar para la muerte se generó una pasión revitalizante que ha nutrido la identidad y la comunidad vasca por espacio de muchos años.

Asimismo, los estadios de fútbol son espacios donde se manifiestan identidades, comunidades, deseos y pasiones colectivos e individuales. Antropólogos y sociólogos han tomado nota del papel social del deporte en España. En un país tan multicultural, el deporte se convierte en un vehículo de integración y construcción de identidad (Medina 2002) al tiempo que ayuda a atraer visitantes de turismo deportivo cada vez más en aumento. Algunos de los museos de fútbol están entre los más visitados (Medina y Sánchez 2005). El uso de los deportes tradicionales como atracción turística es un tema particularmente complejo, porque no guardan una relación equilibrada entre la construcción de identidad, la comercialización (Lisbona, Medina y Sánchez 2008; Alonso y Medina 2017) y los riesgos de «congelar una tradición viva en museo» (Noyes 2010), como hace por ejemplo el deporte tradicional de construir torres humanas en Cataluña (Vaczi 2016a). Se considera que algunos deportes tradicionales como la pelota vasca transmiten una cultura particularmente local y un *ethos* étnico de masculinidad a través de sus estilos de juego y su dureza (González 2012). En lo que respecta al fútbol en particular, la ciencia social española lo ha reivindicado de forma creciente como foco de investigación académica legítima (Cantarero 2008) y lo ha usado como un instrumento heurístico para estudiar, por ejemplo, los nacionalismos y las relaciones antagónicas Estado-región en España (MacClancy 1996; Llopis 2008; Delgado 2010; Vaczi 2018), o para la construcción de masculinidades, feminidades y relaciones de género (Vaczi 2015 y 2016b). Los seguidores de Bilbao, en particular, miran al estadio de San Mamés como un *espacio cualitativo* de la ciudad, y a la *filosofía* de jugar con solo vascos del Athletic como una forma de canalizar una identidad y pasión compartidas, incluidos los *impasses* y dobles vínculos que ello conlleva (Vaczi 2015).

¿Pero como explicar que los campos de juego se están transformando en cementerios? Los más de

cien años que han transcurrido desde los comienzos del fútbol en un cementerio en Bilbao y la actual tendencia de convertir los estadios en lugares de enterramiento han sido testigos de dos grandes cambios culturales: la disminución de las prácticas religiosas y el decrecimiento de la inhumación, del entierro, en favor de la cremación. En el pasado, los campos de juego y los cementerios estaban claramente separados. Incluso si el propio campo se utilizaba de modo ocasional para el esparcido de cenizas, no había dudas respecto a dónde debían reposar los muertos. En el contexto de hoy en día, en que la afición deportiva a menudo se compara a la práctica religiosa (Edwards 1973; Brody 1979; Prebish 1984; Higgs y Braswell 2004), y donde la pureza, la materialidad, la forma y la portabilidad de las cenizas se distancian de la corruptibilidad, materialidad, forma e inmovilidad del cadáver, los espacios antaño separados del cementerio y del terreno de juego se confunden vía una fantasía donde lo sagrado y lo profano, lo individual y lo comunitario, lo ritual y lo lúdico, se combinan, dando lugar a un ámbito común, tanto en términos de espacio físico como de semántica cultural.

En este ensayo haré referencia a entrevistas personales y a comunicaciones en foros en línea en las que los fans mencionan la muerte como parte de su experiencia como aficionados del deporte. En las noventa entrevistas que llevé a cabo en Bilbao para una etnografía más amplia sobre la pasión del fútbol vasco (Vaczi 2015) una de mis preguntas era sobre un episodio que hacía que los informantes pensaran y hablaran sobre la muerte en el contexto del fútbol: el Partido de la Salvación del 2007 que salvó al Athletic de su muerte simbólica, es decir, del descenso a segunda división por primera vez en su historia. Utilizaré en particular la historia de un entrevistado: su acción de dispersar las cenizas de su hermana en San Mamés de forma subrepticia, algo que resulta revelador de la relación de los aficionados con su club, para estudiar el tema de la experiencia de la muerte en el deporte.

MUERTE, MODERNIDAD Y COMUNIDAD

Los *deathscapes* (Hartig y Dunn 1998; Kong 1999), o creencias y ritos funerarios, son constructos en cambio permanente, conjuntos complejos de creencias y prácticas que reflejan el *ethos* particular y la visión cosmológica de una cultura. En la literatura

antropológica sobre la muerte y los difuntos, los cadáveres se pueden incinerar o enterrar. Pueden llevarse a cabo sacrificios humanos y animales. Los cuerpos se pueden ahumar, embalsamar, encurtir o devorar, ya sean crudos, cocinados o podridos; se pueden dejar a la intemperie o, simplemente, abandonar (Huntington y Metcalf 1979). La muerte puede motivar manifestaciones orquestadas de dolor (Radcliffe-Brown 1922) o una represión de las emociones visibles como mecanismo de defensa (Scheper-Hughes 1992). Puede desencadenar una bacanal (Bloch 1982), o conducir a una cacería de cabezas compulsiva como medio para aplacar el sufrimiento (Rosaldo 1989). En cualquier caso, la muerte premoderna y no-occidental era una ocasión natural, siempre pública, colectiva y altamente ritualizada.

Mucho de esto ha cambiado con la modernidad occidental. Edward Said (1975: xiii) describió la modernidad como una crisis de filiación, de un proceso lineal, con una base biológica, que liga a los hijos con sus padres. Abundando en esa lógica, Sherman (2014: 4) razona que la modernidad responde a la crisis de filiación que trasciende la frontera de la muerte, a la disminución de intercambio simbólico y de vínculos entre los vivos y los muertos propia de la época. La modernidad inauguró la progresiva «Mcdonalización» de la muerte de occidente vía su deshumanización (Ritzer 2008); es decir, sacándolos de la naturaleza y de la comunidad. La cuantificación científica de las tasas de mortalidad, los negocios funerarios, la hospitalización, en embalsamamiento, la cremación y la autopsia, así como toda la burocracia gubernamental que regula el manejo de los cadáveres, han llevado a la racionalización de la muerte y a una cierta alienación de los difuntos respecto a los vivos. El progresivo desencanto hacia la muerte ha resultado en que el cadáver moderno haya pasado a ser, al mismo de tiempo, de alto y de bajo mantenimiento: la muerte modernizada era financieramente cara pero ritual y simbólicamente barata (Sherman 2014: 8).

El dolor y el luto modernos se han ubicado progresivamente dentro del marco del capitalismo, el individualismo y, de modo más especial, el ámbito de la familia inmediata (Shapiro 1994 y 2002; Angell, Dennis y Dumain 1998). Las estrategias emergentes de eliminación y conmemoración surgen de la introspección privada y la negociación familiar, en oposición a las ceremonias religiosas tradicionales y los sistemas de creencias. Dado que el cementerio ya no se ve como el único lugar coherente para depositar restos

humanos, los supervivientes consideran otros emplazamientos alternativos para los difuntos y para su recuerdo. Bellos enclaves naturales, jardines (Prendergast, Hockey y Kellaher 2006), bosques (Clayden y Dixon 2007), terrenos en propiedad (Gittings y Walter 2010) o el hogar (Wojtkowiak y Venbrux 2010) se eligen de acuerdo a las preferencias personales de los difuntos y de sus seres queridos. La naturaleza de la muerte (homicidio, accidente, desastre, tragedia) puede generar el surgimiento espontáneo de lugares conmemorativos y de altares para recordar a las víctimas y afrontar el trauma de su pérdida (Pettersson 2010). Dada la sencilla portabilidad de las cenizas, ha surgido la cuestión de si permiten estrategias de ubicación que ya no vengan limitadas por cuestiones de dimensiones físicas o de emplazamiento; particularmente asociadas con los cementerios tradicionales (Prendergast, Hockey y Kellaher 2006: 881).

Esta etnografía responde a la reciente llamada de Neimeyer, Klass y Dennis (2014: 496) a estudiar el luto como una actividad social ubicada, interpretativa y comunicativa, más allá de los procesos individuales, privados e intrapsíquicos. Yo sostengo que mientras que el acto de esparcir cenizas en un estadio deportivo es una decisión individual, las mayores preocupaciones continúan siendo el lugar a elegir y las consecuencias de la muerte para la comunidad. Los estadios satisfacen las inquietudes en cuanto al lugar y la comunidad gracias a la existencia de vínculos clave de emoción, identidad, e iconicidad. Los estadios son lugares para la emoción, donde decenas de miles de personas palpitan cada dos fines de semana, oscilando entre el sufrimiento y la felicidad. El estadio es un lugar de identidad y memoria, donde las ciudades construyen su personalidad y su comunidad moral mediante corrientes narrativas de siglos de antigüedad, rituales y experiencias compartidas. Y, finalmente, el estadio es un lugar de simbolismo e iconicidad: el *nacimiento*, la *muerte* y la *resurrección* de los jugadores y del equipo durante los partidos constituyen experiencias que guardan una paradigmática analogía con el simbolismo mortuorio del fallecimiento, la transición y el retorno a la vida. Los ascensos y descensos a lo largo de la competición se conceptualizan con frecuencia como transiciones entre la *vida* y la *muerte*, que permiten a los aficionados pensar en su propia transición de muerto a vivo, y su presencia continua en el orden social, gracias al poder evocador del juego. Y, puesto que los difuntos permanecen socialmente vivos, deberían influir favora-

blemente en los partidos, en el juego de los equipos y en el bienestar de la comunidad.

Podemos hallar importantes ejemplos seculares de preocupación por el espacio comunitario y de los significados de la muerte para la comunidad. Incluso si un aspecto de los ritos funerarios modernos y occidentales ha sido un traslado de ubicaciones religiosas, comunitarias y públicas a otras seculares y privadas, algunas respuestas performativas, como esparcir las cenizas de los aficionados difuntos en estadios deportivos, continúan definiendo la muerte como una relación social emplazada en un sistema cultural de obligaciones simbólicas más amplio. La construcción de significado (Stroebe y Schut 2001), el establecimiento de lazos de continuidad (Klass, Silverman y Nickman 1996; Klass 2006) y la consideración de los difuntos como socialmente vivos son complejas obras colectivas conducentes a la generación simbólica de vitalidad (Huntington y Metcalf 1979: 109). Aunque la política y la burocracia modernas controlan las prácticas mortuorias a través de sus regulaciones (Biddle y Walter 1998; Shapiro 2002), esta etnografía muestra que aún existe espacio para soluciones simbólicas particulares, donde la muerte continúa siendo una fuente importante de creatividad cultural.

LA MUERTE Y LOS DIFUNTOS EN ESPAÑA

«En todos los países la muerte es un fin», escribió Federico García Lorca en su *Juego y teoría del duende* de 1933, tres años antes de ser abatido a disparos por las fuerzas franquistas. «Llega y se corren las cortinas. En España, no. En España se levantan. Muchas gentes viven entre muros hasta el día en que mueren y los sacan al sol. Un muerto en España está más vivo como muerto que en ningún sitio del mundo». Pese a lo que algunos consideran una disminución generalizada de símbolos reconstituyentes (Sherman 2014), los escasos estudios etnográficos sobre la muerte y los difuntos en España indican que los muertos están, en realidad, muy vivos.

Estar muerto, escribe María Cátedra (1992: 346) en su etnografía de los vaqueiros de Alzada, una comunidad marginal y trashumante del noroeste de España, conlleva un aprendizaje, durante el cual se conoce un nuevo orden de la existencia. Para los vaqueiros, la muerte es un proceso que comienza antes que la muerte física y que no finaliza hasta mucho después, un periodo que no se halla caracterizado por el bino-

mio: vivo o muerto, sino más bien por una existencia transitoria entre la vida y la muerte. Fijándose en las llamativamente elevadas tasas de suicidio entre los vaqueiros, Cátedra afirma que los estudios sobre la muerte no contemplan esta antes del acto de morir, como sucede en la enfermedad o en otras vías hacia el fin de la vida, y tienden a centrarse en rituales *post mortem* y creencias en una vida en el más allá. De hecho, como norma general, observa Cátedra (1992: 4), las monografías arrancan con un cadáver. Cátedra estudia el suicidio y la creencia en vida más allá de la muerte de los vaqueiros y argumenta que la muerte es un proceso, más que un evento puntual, que tanto precede al fallecimiento como se prolonga más allá de este.

Esto no significa que los difuntos no tengan la capacidad de despertar debates de suma importancia para los vivos. La necropolítica de principios del siglo XXI referida al destino de los muertos de la Guerra Civil (Ferrándiz 2006 y 2013; Jerez-Farrán y Amago 2010) demuestra lo importante de la vida política de los cadáveres. La Guerra Civil Española fue paradigmática por el modo en que, literalmente, enfrentó a hermano contra hermano en una lucha arquetípica. Esta oposición reverbera hasta el día de hoy. La exhumación de cadáveres torturados y ejecutados por el bando franquista abrió heridas dolorosas y reveló que la división mostrada por la guerra sigue perviviendo décadas más tarde. En lugar de afrontar el pasado y crear un consenso al respecto, el gobierno español dejó la cuestión de la exhumación en una «orfandad institucional y judicial», afirma Ferrándiz (2013: 41), al no proveer de ningún protocolo coherente para la conmemoración y ritualización de las muertes de la Guerra Civil. Si el riesgo de los rituales secundarios inadecuados es que el alma pueda retornar en forma de espíritu rencoroso, el «retorno de los fantasmas de la Guerra Civil» (Ferrándiz 2006) continúa siendo un genuino espectro.

Otra aproximación es la de emplear la muerte como recurso heurístico para abordar otras cuestiones. En su ya clásica etnografía *Death in Murélagu* (una pequeña localidad cercana a Bilbao), Douglass (1969) emplea el tema de la muerte para aproximarse a la sociedad rural vasca. En un elaborado ciclo de rituales y ceremonias católicas, las obligaciones sociales de los familiares del difunto dependen de relaciones de servidumbre, vecindad o parentesco, así como del género. Un aspecto importante de las prácticas mortuorias es el lugar de enterramiento (en primer lugar,

real, y, a continuación, simbólico) en el suelo de la iglesia: la sepultura. La sepultura garantizaba la continuidad social, ya que no pertenecía a familias en concreto sino a unidades domésticas rurales, *base-riak* o *etxeak*, cuya integridad se hallaba protegida por singulares leyes de herencia. El hecho de que la *etxea* y la sepultura constituyeran una unidad indisoluble garantizaba a los moradores el derecho a ser enterrados con sus ancestros. La muerte en el País Vasco rural, afirma Douglass, sirve para perpetuar las relaciones de servidumbre, parentesco y vecindad, además de la solidaridad comunitaria.

Visionaries de William A. Christian (1997) es otro impresionante informe sobre el catolicismo en el País Vasco rural, entorno donde se hallan algunos de los más señalados lugares de apariciones marianas y de las rutas de peregrinación más importantes de Europa. Históricamente, esta cultura rural y devota contemplaba con particular sospecha el anticlericalismo de los gobiernos progresistas de España, al menos desde la época de la primera Guerra Carlista (1832-1839). En 1833, el hermano del difunto rey, Carlos, se volvió contra la monarquía liberal y prometió a quienes lo apoyaran restaurar las libertades locales y regionales, así como mantener el poder de la Iglesia católica. El catolicismo fue también un factor determinante para el movimiento nacionalista vasco, catalizado por la élite industrial bilbaína de finales del siglo XIX. El Partido Nacionalista Vasco (PNV) se denomina en euskera *Euzko Alderdi Jeltzalea* (EAJ), o 'Partido Vasco de los Partidarios de Dios y de las Antiguas Leyes'. Durante la dictadura de Franco, con su agenda nacional-católica, el clero rural vasco constituyó células de resistencia nacionalista vasca, en oposición manifiesta a la Iglesia católica, española y franquista.

En la actualidad, la sociedad española está experimentando una transformación, conducente a una esfera cultural postreligiosa e híbrida, integrada por tropos católicos residuales y profesiones de fe en declive. La iconografía católica continúa patente en la cultura diaria incluso para los no religiosos: se mantienen las festividades de los días santos y perviven los cultos a vírgenes locales. En el País Vasco, sin embargo, solo el 4 % de la juventud (entre los 15 y los 29 años) se declaraba católica practicante en 2013, y solo el 34 % creyente. Esto supone una caída significativa respecto a los datos de 1998, con un 14 % de practicantes y un 59 % de creyentes (Vasco Press Bilbao 2013). Observamos, asimismo, un des-

censo de la inhumación. La Iglesia católica romana aprobó la cremación a mediados de la década de los sesenta del siglo XX, como parte de las decisiones del Concilio Vaticano II. Como católicos tradicionalmente devotos, los vascos no podían llevar a cabo tal práctica antes de aquella fecha. De hecho, la primera cremación en el cementerio municipal de Bilbao tuvo lugar en 1991. En solo tres años, la ratio de cremaciones se elevó hasta el 30 % de cremaciones entre las personas fallecidas (Barandiaran y Manterola 1995).

Por lo tanto, ¿cuál puede ser el futuro de las cenizas humanas en el contexto vasco? Yo sitúo la cuestión en la intersección entre la próspera cultura futbolística de Bilbao, unos fuertes antecedentes católicos, tanto políticos como culturales, pero cuya práctica se halla en declive, una preferencia creciente por la cremación y una libertad de elección en cuanto a qué hacer con las cenizas. Sobre esta base, los aficionados al fútbol, sosteniendo una urna con cenizas entre las manos, se detienen y se preguntan: «¿Y ahora qué?».

UN LUGAR PARA LA VIDA: EMOCIÓN, IDENTIDAD Y MEMORIA EN LOS ESTADIOS DE FÚTBOL

Mi fuente de mediana edad, Txala, se formuló esa pregunta en referencia a su hermana, a la que se hallaba muy unido, y que estaba muriendo de cáncer. El siguiente testimonio muestra cómo optó por San Mamés como destino final para sus cenizas:

Somos cuatro hermanos, dos chicos y dos chicas, ella era la segunda en edad y yo el pequeño de la casa. Pues Maite, mi hermanita preferida, la que más me cuidaba, la que sabía todos mis secretos, los más profundos que puedas imaginar. Y un mal día fue al médico por un grano en el sobaco que le había crecido demasiado, ¡era ya como una mandarina de grande! Tras varias biopsias supe que me quedaría sin mi hermana. Al ser fuerte de personalidad, luchó cuatro o cinco años como una campeona. Y en una de las múltiples revisiones, de repente y sin avisar, dijeron que tenía metástasis en el cerebro, esternón, huesos, etc. Y ese día supe que mi hermana nos iba a dejar, ella también. Y en casa lo hablábamos con toda naturalidad. Pidió ser incinerada y que las cenizas fuesen repartidas entre sus hermanos. Y entonces le dije lo que pensaba hacer con la parte de cenizas que me tocaba: esparcirlas en San Mamés, e ir todos los partidos a

visitarla a la Catedral. Dónde iba a estar mejor, al lado de casa, ya que mi madre vive a 30 metros de San Mamés y ese es nuestro barrio de toda la vida... Y de críos nos colábamos entre semana en San Mamés a jugar a gol-portero, hasta que el chifas, encargado de cuidar San Mamés, nos sacaba a hostias de la Catedral... Los mayores de la cuadrilla hasta cruzaban el arco de San Mamés por encima... ¿Así que donde mejor iba a estar mi hermana? ¡En San Mamés, su casa! La podría visitar a menudo, y si los leones necesitaran ayuda, ¡ella se la proporcionaría! (Txala, entrevista personal, 6 abr. 2012).

La decisión de enterrar a su hermana en el estadio fue tomada basándose en lo que Francis, Kellaher y Neophytou (2005) identifican como defensorio de un cementerio: la presencia del cuerpo en un *hogar*. Como símbolo personal, familiar y de formación, San Mamés permite la transferencia de la identidad de la hermana del hogar a su tumba-como-hogar: el terreno de juego. Txala consideró tres factores principales a la hora de tomar la decisión: San Mamés como espacio íntimo; la proximidad física, para así continuar «estando juntos»; y la importancia ritual para el equipo, y, por extensión, para la comunidad. Txala escogió San Mamés porque el estadio había sido un lugar para la vida, donde confluían experiencias, tanto individuales como comunitarias, ligadas con la emoción, la identidad y la memoria.

Los estadios como San Mamés se pueden ver como «arenas rituales» (Fernández 2003: 189) repletas de signos y significancias que activan las emociones de los aficionados. En cuanto los aficionados entran en el campo, su primer pensamiento es para su *aita*, su padre, quien los llevó a San Mamés por primera vez, y del que heredaron el carné de socio del club. Conocen los signos y los mitos asociados con la pertenencia. Si el viento del sur no amaina es una señal ominosa, ya que se dice que el Athletic juega mejor con viento del norte. Con *xirimiri*, la ubicua llovizna de la Bahía de Vizcaya, se espera una lluvia de goles. Se dice asimismo que los actos previos al partido traen mala suerte, con la salvedad del ritual de depositar un ramo de flores junto al busto de Pichichi, el primer futbolista emblemático del Athletic, que jugó en la década de los años veinte del siglo xx. Los aficionados huelen el ubicuo humo de los cigarros Reig, mezclado con el olor de la hierba mojada, los aromas familiares de San Mamés. Los rodea un puñado de desconocidos íntimos: sus vecinos del estadio. Como dijo un aficionado:

[Esos vecinos] me han visto crecer, me han abrazado, juntos nos hemos compadecido y lamentado. Hemos saltado de alegría. Y todo eso, sin que ellos sepan cómo me llamo ni yo sepa cómo se llaman ellos. Hemos compartido veinticinco años de pasión, sin que ellos hayan sido más que el señor que se sienta detrás de mí, el matrimonio de la derecha y el chico de la izquierda (Josu, entrevista personal, 12 may. 2012).

Los lugares sagrados, como señalan Chidester y Linnenthal (1995: 7), constituyen una serie recursiva de equivalencias metafóricas: los aficionados se hallan inmersos no en un espacio físico, sino en un paisaje de emociones, relaciones, prácticas y significados. Al describir el momento en que entran en el estadio, muchos aficionados hablan de un sentimiento abrumador de *semper maior*, un misticismo que apunta siempre hacia algo mayor, mejor y más distante. ¡Cuántas experiencias cosmológicas, legendarias, religiosas, sociales y emocionales reverberan en San Mamés! «Cuando entré por primera vez y vi las gradas y el campo», recuerda un aficionado, «tuve que pararme un momento. Allí estaba, por fin, y rompí a llorar». El verde terreno de juego donde se disputa la suerte, los resultados inciertos y la eterna ansia de gol evocan la naturaleza, «el vasto dominio de la sorpresa, del terror, de la maravilla, del milagro, de lo desconocido, en contraposición a lo conocido o... a lo infinito» (Max Müller, en Durkheim 1965: 92). El estadio está cargado de memoria colectiva.

Los significados de los lugares «se despliegan en forma de relatos, mitos, rituales y denominaciones» (Sheldrake 2001: 6). El mito fundacional del club se basa en la historia de san Mamés, el mártir niño cristiano que fue arrojado a los leones, y que los amansó mediante la oración. El equipo es conocido como *los leones*. El estadio de San Mamés posee una tribuna de la Compasión y una tribuna de los Capuchinos. Se construyó junto a la Casa de la Misericordia, antiguamente un convento dedicado a san Mamés y cuya capilla guarda una presunta reliquia del santo. En vísperas de partidos importantes, los aficionados encienden siete velas y rezan una oración por el éxito del equipo. Se cree que el equipo disfruta del apoyo de la patrona de Bilbao, la virgen de Begoña, a la que se acostumbra a atribuir las victorias milagrosas. A la virgen se le pide, de manera ritual y pública, que «empuje el balón en favor del Athletic». El fútbol es memoria e identidad, consistentes en historias individuales y en corrientes narrativas más profundas.

Para un aficionado al deporte, algunos de los más importantes rituales en la vida (nacimiento, bautismo, confirmación, matrimonio, muerte) se hallan vinculados al Athletic. Nacer en Bilbao es casi lo mismo que nacer *Athleticzale*; «se lleva en la sangre», dicen. Los padres inscriben a sus hijos aún no nacidos en la lista de espera para ser socios del club. Las tías regalan el primer pijama a rayas rojas y blancas. En las primeras fotos familiares, la cuna aparece repleta de juguetes y parafernalia del Athletic. El evento sacramental del nacimiento se rodea de objetos que se consideran sagrados y protectores; un aficionado me dijo que su cuna estaba hecha de asientos de madera que su padre, obrero de la construcción, había llevado a casa de San Mamés. El mayor regalo de confirmación que un adolescente puede esperar es el carné de socio del Athletic. Las fiestas nupciales en Bilbao a menudo comienzan y terminan con el himno del Athletic y el estadio sirve como escenario para las fotos de la boda.

El aficionado pasa por dos importantes ritos de incorporación: la primera vez que entra en San Mamés y convertirse en socio del club. Los antropólogos han señalado la importancia de los ritos *iniciáticos*; el más importante rito iniciático para un aficionado al deporte es su primera visita al estadio, un recuerdo que guarda con romanticismo. Para los aficionados que llegan de lejos, su primera vez en San Mamés a menudo lleva de la mano una catarsis de toma de sentido:

Lo que de verdad me dejó sin respiración y me hizo llorar sin parar fue el homenaje a Txopo [Iribar, el legendario portero]. Mi padre me contaba cosas maravillosas sobre él. Adoraba a aquel portero. Cuando toda la Catedral coreó su nombre a gritos, entonces lo entendí todo, estaba donde siempre había querido estar: en San Mamés, la Catedral del fútbol (Igor, entrevista personal, 11 mar. 2011).

Los aficionados cuentan con el respaldo de sus familiares en ese primer rito de entrada al estadio. Llevar a alguien a ver su primer partido siempre estructura esa relación, y la importancia de tal relación se percibe en su totalidad tras su cese. «Cuando entré en el estadio por primera vez», recordaba otro aficionado, «pensé en mi padre fallecido, que me convirtió en seguidor del Athletic, y que nunca estuvo en San Mamés». Al acudir al estadio con su padre fallecido en mente, ese aficionado reparó, de modo ritual, un universo roto: el hecho de que su padre nunca hubiera tenido una «primera vez», y que el

padre no pudiera estar para acompañar al hijo en su «primera vez».

Otro rito de incorporación es el de hacerse socio. Los 35 000 socios financian y gobiernan el club mediante un sistema de representación, elecciones y cuotas anuales, aunque recientemente muchos se quejan de la disminución de su poder, a medida que el club, a regañadientes, se ve forzado a sumarse a la creciente comercialización del fútbol. Las plazas de socio en el Athletic Club se hallan casi siempre agotadas, y es extremadamente difícil encontrar una disponible. Esto convierte su obtención final en un evento vital de sacrificio y deseo:

Me convertí en socio del Athletic en los años cuarenta. Eran tiempos duros, después de la guerra. Mi familia era pobre y mi padre había muerto. Yo tenía trece años y lo que más quería en el mundo era ser socio del Athletic. Mi madre no podía pagar la cuota de inscripción, pero nos dijo a mi hermano y a mí que si trabajábamos y ganábamos nuestro propio dinero, podríamos gastarlo en hacernos socios del club. Empezamos a trabajar en toda clase de cosas después del colegio. Al cabo de cuatro años de trabajo y de ahorrar cada céntimo, conseguimos el dinero. Era un precioso día de abril. Cuando mi hermano y yo entramos en la oficina del Athletic Club para inscribirnos, íbamos henchidos de orgullo, ¡nos sentíamos los amos del mundo! La chica de la oficina nos dijo: «Niños, ¿por qué no volvéis en septiembre a inscribiros? La temporada casi ha terminado, y, si os apuntáis en septiembre, os ahorraréis las cuotas de los meses de verano». Mi hermano y yo nos miramos. Éramos muy pobres, pero llevábamos esperando ese momento toda la vida, y habíamos trabajado durante cuatro años. No íbamos a esperar ni un día más. Nos inscribimos como socios. Luego, en septiembre, el Athletic Club anunció que había llegado al máximo de socios. No hubo plazas disponibles en años (Jesús, entrevista personal, 2 nov. 2010).

En ausencia de plazas de socio disponibles, los aficionados pueden adquirir su carné heredándolo de un difunto. «¿Abuelo, por qué siempre vas a San Mamés mucho antes de que empiece el partido?», recuerda haberle preguntado un aficionado a su abuelo moribundo. «Porque ver el calentamiento de Iribar [el portero] desde la tribuna de la Compasión es todo un lujo» (Rivera 2013: 216). Años después, ese aficionado heredó el carné de socio de su abuelo, prolongando el vínculo imaginario una generación más. Cuando son demasiado mayores o están demasiado enfermos como para asistir a los partidos, los aficionados prestan su carné, pero no cancelan su inscripción.

ción al club. Una vez hablé con un aficionado de noventa y tres años que llevaba veinticinco viviendo en el sur de España, y que en todo ese tiempo no había ido a San Mamés. No obstante, continuaba pagando sus cuotas de socio. «Seré socio del Athletic hasta la muerte», dijo. Y también después, como ahora veremos.

UN LUGAR ENTRE LA VIDA Y LA MUERTE: EL PARTIDO DE LA SALVACIÓN

Como espacios liminales, los estadios deportivos permiten una experiencia similar de oscilación entre la *vida* y la *muerte*. «Noventa minutos en la Catedral», he oído decir a los bilbaínos, «te dan la vida y te la quitan». Aunque normalmente se hallan asociados con la exuberancia, los ritos vitales y las experiencias positivas, la muerte también se halla presente en los estadios deportivos. El fútbol está repleto de metáforas de *muerte* y de *resurrección* en el terreno de juego: dar lo mejor de uno mismo es «dejarse la piel»; un jugador noble «muere en el campo». Una intensa experiencia para el aficionado es la oscilación entre estados metafóricos de vida y muerte con las subidas y los bajones en el juego del equipo. Los ascensos y descensos en la tabla de la liga son vistos por los aficionados como «el cielo» (los puestos más altos), «el purgatorio» (la zona de descenso) y «el infierno» (el descenso a la segunda división).

Durante sus más de cien años de historia, el Athletic Club nunca ha jugado en la segunda división, lo que, unido a su filosofía de *solo vascos*, proporciona a los aficionados buenos motivos de vanagloria. Existe un chiste recurrente en Bilbao, con el que los aficionados del Athletic se burlan de sus rivales de la Real Sociedad durante los derbis: «¿Cuál es el título que la Real Sociedad tiene y que el Athletic no, y nunca tendrá?». La respuesta es: «¡Campeón de la segunda división!». Pero hubo una temporada en que ese chiste fue repitiéndose cada vez menos, hasta que al final dejó de oírse: la abominable perspectiva de caer a segunda división se hizo real.

La permanencia en la primera división llegó a depender del resultado del que fue denominado el *Partido de la Salvación*, en junio de 2007. Muchos aficionados manifestaron reacciones psicósomáticas o vieron deteriorarse su salud a causa de la ansiedad provocada por el fútbol. «Tenía pesadillas. Soñaba que bajábamos a segunda y me despertaba llorando,

con el corazón a doscientos por hora», me contó una joven. Otro aficionado me dijo que se le empezó a caer el pelo por culpa de la ansiedad: «la posibilidad de descender a segunda división afectaba a tu trabajo, tus relaciones, tu vida sexual, todo». Como decía un hombre de mediana edad: «Recuerdo que fue la misma semana en que tuve que hacerme unas pruebas cardiovasculares. Me dijeron que tenía un soplo cardíaco. Yo estaba seguro de que era por culpa de la ansiedad de aquella temporada, y maldije el día en que supe del Athletic. Deseé poder librarme de esa “enfermedad del fútbol”».

El estadio se llenaría hasta la última butaca, como de costumbre, pero muchos pensaron que no serían capaces de soportar la presión, y prefirieron aislarse. Salas de cine vacías, carreteras remotas y pistas de montaña de toda Vizcaya sirvieron de refugio a aficionados desesperados en busca de escapatoria. No obstante, aquel día era imposible esconderse del fútbol. Como me contó un aficionado:

Yo había visto temporadas de todo tipo, pero aquello era demasiado. No podía ver el partido. Dejé mi pase de temporada a un amigo y decidí ir a pescar al rincón más alejado de la provincia. Al principio todo fue bien, hasta que apareció un inspector que quiso comprobar mi licencia de pesca. «¡Qué raro que alguien venga hoy a pescar! ¿No le gusta el fútbol?», preguntó. «Sí», dije suspirando, «por eso estoy aquí». Para colmo, el inspector era un antiguo jugador del Athletic, y estaba perfectamente informado de la marcha del partido: 0-0 (Gorka, entrevista personal, 25 feb. 2011).

La historia del Athletic, como escribió Alejandro de la Sota en 1932, «no alzaré vuelos netamente románticos hasta que el club baje a la segunda división y *jeup!* vuelva a subir a la primera» (1932: 294). Hay que ser de Bilbao para apreciar en su justa medida el coste de ese «vuelo romántico». Aquella calurosa tarde de junio, en San Mamés, se manifestó el lado más monstruoso del fútbol.

«El calor era sofocante», recuerda un aficionado.

Tuvimos unas pocas ocasiones en la primera parte, pero sin llegar a marcar. Llegamos 0-0 al descanso. Pese al calor húmedo, yo tenía sudores fríos, estaba pálido y mudo. Al menos llegaban buenas noticias de otros estadios. Competíamos, entre otros, con el Celta de Vigo por la primera división. Eso ayudó mucho; durante aquellos malditos noventa minutos, no pasamos ni un segundo en segunda división. Pero un gol del Celta habría creado demasiada presión. Durante el descanso no fui capaz de

intercambiar palabra con nadie. Fumé dos paquetes de cigarrillos. Seguía teniendo sudores fríos y un dolor de cabeza brutal, y continué más o menos igual cuando empezó la segunda parte. Un montón de oportunidades, pero Molina [el portero rival] lo paraba todo. Alrededor del minuto sesenta llegó el primer *igoool!* Salté como un loco, todo el estadio se puso frenético, y sentí que me quitaban un enorme peso de encima. No creo que hayamos celebrado nunca un gol como lo hicimos con aquél. Pero aún no había acabado, y entonces *igoool!* Gabilondo marca el 2-0. Sentí que me seguían quitando peso de encima, me sentí noventa kilos más ligero. Por fin, el árbitro silbó el final del partido. Miré alrededor y vi a la gente llorar de alivio. Todo San Mamés estaba llorando. Abracé a mis vecinos, me senté y me fumé un último cigarrillo. Por fin había terminado. Todavía en estado de shock, salí en silencio del estadio deseando no tener que volver a pasar nunca por un drama así (Pablo, entrevista personal, 19 mar. 2011).

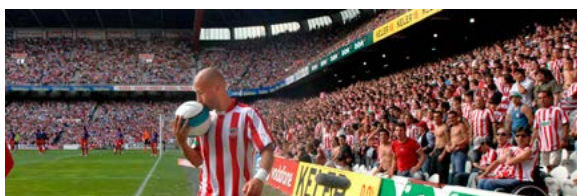


FIGURA 1.—Fran Yeste besa el balón antes de lanzar un córner durante el Partido de la Salvación en San Mamés, junio de 2007.

El Partido de la Salvación se convirtió en una dramática alegoría de la vida y la muerte de la comunidad. «Dependiendo de cómo terminara el partido», me dijo un aficionado, «podría haber sido el fin. ¿El fin de qué? De todo, del mundo, de la vida, de todo! Parecía como si toda la ciudad se preparara para un suicidio colectivo». A los aficionados de mayor edad se les recomendó no asistir a los partidos, por si sufrían un ataque al corazón en San Mamés. Fue aquel año cuando se instalaron equipos desfibriladores en el estadio, pues se dio por sentado que los aficionados asistirían pese al riesgo de exponerse a emociones extremas. El testimonio del siguiente informante demuestra la estrecha asociación que ven los aficionados entre la vida, la muerte y la marcha del equipo:

Estaba tan nervioso la mañana antes que salí a dar un paseo. Nada más salir de casa, vi a un anciano desmayarse y caer en la acera. «¡Qué mal empieza el día!», pensé, mientras llamábamos a una ambulancia. «¡Espero que no sea una premonición!» (Kepa, entrevista personal, 14 dic. 2010).

Otro aficionado me contó lo siguiente sobre su muerte potencial, su posterior recuperación y el juego del equipo:

Si no tuve un ataque al corazón, estuve a punto. Tenía bastante mala salud por aquel entonces. Asistía a sesiones de diálisis y estaba débil. Pero decidí ir a San Mamés. Pese a todo, tenía que estar allí para el Partido de la Salvación. Me acuerdo del calor sofocante, de la gente triste y de que tenía los nervios de punta. Pero lo conseguimos, nos salvamos: 2-0. Recuerdo la conversación sobre el partido que tuve al día siguiente con los médicos, las enfermeras y otros pacientes en diálisis. El doctor me dijo, medio en serio, medio en broma, que no había sido buena idea exponerme a semejante ansiedad en San Mamés. Le dije que podría haber muerto, pero que el Athletic es el Athletic, y nada en el mundo me habría impedido ir a la Catedral. Y fíjate, al día siguiente, el 19 de junio, recibí una llamada del Hospital de Cruces. Me dijeron que había un posible donante para mí y que querían hacerme el examen de compatibilidad previo al trasplante. Y al día siguiente, el miércoles 20 de junio, sucedió el segundo milagro en unas pocas horas. Desde entonces, el Athletic no ha tenido problemas en la clasificación, y yo he llevado una vida prácticamente normal (Juan, entrevista personal, 22 feb. 2011).

Este aficionado interpretó su recuperación como una recompensa por su disposición a sacrificarse por una causa mayor y comunitaria: animar al equipo para que se salvara. Lo que podría haber sido un lugar para la muerte acabó siendo un lugar para el milagro cuando el juego del equipo se convirtió en una alegoría de la vida del aficionado, de su potencial muerte y de su recuperación final.

El siguiente testimonio personal muestra asimismo la borrosa línea entre la muerte simbólica del equipo y de la comunidad, y la muerte real de una persona:

El padre de mi mejor amigo tenía muchos problemas de salud, que se agravaron en el transcurso de dos días. Murió el día del Partido de la Salvación. Durante la primera parte, mi amigo recibió una llamada: su padre se estaba muriendo. Quedó destrozado por que aquellos dos desastres estuvieran pasando a la vez; evidentemente, uno mayor que el otro. Y aun así, se quedó para animar al equipo para que se salvara, como a su padre le hubiera gustado que hiciera. Murió durante la segunda parte, justo cuando su Athletic se salvó; su Athletic, que él decidió acompañar en el momento de la posible muerte del equipo (Iker, entrevista personal, 29 feb. 2011).

Demasiado desolado como para asistir a la muerte de su padre, el aficionado se quedó y siguió un mandato simbólico, lo que él creía que su padre habría querido: tanto si el equipo se salvaba o *moría*, estaría acompañado bien por el padre o bien por el hijo.

La muerte y la *resurrección* se hallan presentes en la Catedral de otro modo. «Hay muchos muertos en San Mamés», dicen los bilbaínos, refiriéndose al hecho de que algunos aficionados acuden al estadio con el carné de socio de algún familiar difunto, sin molestarse en hacer el trámite de cambio de titularidad. Los aficionados difuntos cuentan, en la práctica, con sus propias butacas. Mediante su poder de evocación, San Mamés proporciona un espacio para que los difuntos permanezcan socialmente vivos, agentes activos en el mundo social. «Mi segundo gol en San Mamés», recuerda Koikili, antiguo jugador del equipo, «tiene un gran valor sentimental para mí. Mi abuelo había muerto en esa misma fecha, un año atrás» (en Rodrigálvarez 2013: 169). En enero de 2014, cuando salió al terreno de juego, el medio campo Erik Morán recibió un caluroso aplauso del público de San Mamés: el jugador llegaba al partido directamente del funeral de su padre, al que un compañero del equipo honró dedicándole un gol.

Para el Partido de la Salvación de 2007, San Mamés se llenó hasta la última butaca, como acostumbra a suceder, pero aquella vez había más de 40.000 personas en el estadio. A cada aficionado lo acompañó un espíritu que cobró vida para ellos gracias al fútbol. «Cuando entré al estadio», me contó un aficionado, «mi primer pensamiento fue para mi *aita*, mi padre, que había muerto».

Me acuerdo de que intercambié la butaca con una amiga, porque ella quería sentarse cerca de su hermano. No me importó, porque la butaca que me tocó estaba al lado de la que mi padre ocupó durante cuarenta años, hasta su muerte. Me dije que aquello estaba bien, que viviría el partido como si él estuviera allí conmigo. Cuando íbamos ganando 2-0, podía parecer que yo hablaba solo, en voz alta, o con la gente que tenía alrededor, pero en realidad, en mi interior, hablaba con mi padre. Nunca me había pasado. El partido terminó por fin, y lloré sin sentir ninguna vergüenza, y la gente que tenía alrededor también lloraba, gente a la que yo conocía después de muchos años yendo a San Mamés. Y miré hacia la butaca de mi padre y lo vi llorar también, de felicidad (Jorge, entrevista personal, 19 mar. 2011).

Debido a su importancia generalizada, emocional y experiencial, y las transiciones alegóricas del juego entre vida, muerte y resurrección, San Mamés surge ante la comunidad como un lugar para una «buena muerte».

UN LUGAR PARA UNA BUENA MUERTE: CENIZAS EN EL TERRENO DE JUEGO

«De modo ideal, un hombre debería morir en el momento correcto, en el lugar correcto y de la manera correcta», escribe Middleton (1982: 142). Existen, como los antropólogos y los sociólogos han expuesto (Durkheim 1951; Middleton 1982; Hart, Sainsbury y Short 1998), circunstancias o modos de defunción óptimos. Dependiendo del contexto, una *buena muerte* puede ser la que acontece a muy avanzada edad, en la propia choza, casa o lecho, con la presencia de la familia y/o de un religioso. Se debería morir en paz y con dignidad, sin incomodidad física ni molestias. Una *mala muerte*, por el contrario, incluye casos en que los restos del difunto no se dispersan adecuadamente, o bien si esa dispersión se lleva a cabo en el momento, en el lugar o del modo equivocados; por ejemplo, cuando la muerte tiene lugar en la juventud, lejos de casa, en un hospital u hospicio, mientras se participa en una cacería, en un combate o en la guerra, durante la infancia, como consecuencia de un homicidio o de un suicidio.

Las inquietudes, creencias y rituales reflejan nociones como la de una *buena muerte*. Con la finalidad de explorar los significados y ramificaciones que una *buena muerte* tiene para los aficionados, volvamos a mi informante Txala, a quien cité previamente, en referencia a su decisión de esparcir en San Mamés las cenizas de su hermana, que había fallecido de cáncer. Su relato prosigue así:

¿Así que dónde mejor iba a estar mi hermana? ¡En San Mamés, su casa! La podría visitar a menudo, y si los leones necesitaran ayuda, ¡ella se la proporcionaría! Y parece mentira, pero así fue. Ella salvó de descender al Athletic el primer año malo que estuvimos a punto de descender. Y te lo explico... Ella se fue un 19 de agosto del 2005, y en septiembre empezaba la tan trágica campaña que casi nos descendié a segunda. Iban pasando partidos, el Athletic iba de pena, y yo iba dejando para más adelante lo de cumplir mi promesa. Al principio no creí que tendría relación, pero la temporada estaba ya para acabar, y el Athletic a punto de descender, y yo sin haber concretado mi promesa... Hasta que

solo quedaban tres partidos, en casa contra Zaragoza, fuera contra el Depor, y para acabar la liga el Barça... Ya no tenía tiempo, si no la echaba contra el Zaragoza, podía haber perdido la oportunidad, ¡y para el siguiente con el Barça ser demasiado tarde! ¡Imagínate si pasa que bajamos y yo sin cumplir mi promesa! ¡Hubiera necesitado una docena de psicólogos! Entonces entré media hora antes del partido contra el Zaragoza. Para poder hacerlo sin llamar la atención, y que los de seguridad me dejasen, ya que si pides permiso del club, el club oficialmente lo deniega, y yo ya lo sabía... Pues me dije: Txala, o lo haces ahora, o te puedes arrepentir toda tu vida. ¡Y llevar esa cosa a cuestras! Y ahí fui para el césped y le pedí permiso a un segurata. ¡Y qué mala suerte que me toco uno más tonto que el pájaro loco! Y me dijo que no, ¡que estaba loco! Entonces claro que se lo dije: estoy *txalao* perdido y si no me dejas ahora, lo voy a hacer durante el partido, y a ti y todos tus compañeros hasta el otro córner os van a echar a la calle porque va a ver todo dios por la tele que no habéis hecho bien vuestro trabajo, ¡y que me he escapado por medio del campo! En eso que debió de pensar que este temita le venía grande y llamó a un superior suyo... Con tanta suerte para mí que su hijo jugaba en la misma categoría de futbol que el mío, mi hijo, y nos conocíamos de vista... Él me dijo que, sin ningún problema, que se lo pide mucha gente, y le parece normal. Solo que si no me importaba esperar al final del partido. Que sí le dije, ¿si no me engañas? El asintió y al acabar cumplió su palabra conmigo como un señor, me hizo una seña y me abrió la puerta para entrar en el sagrado césped de la Catedral, donde ese día cumplí con mi palabra dada a mi hermana. ¡Ese partido lo ganamos, el siguiente también, y el ultimo contra el Barca también! ¡El Athletic estaba salvado! No me lo podía ni creer, porque era prácticamente imposible lograrlo. Pero ahí estaba mi hermana por fin, de jardinera de San Mamés, y ella nos salvó... No tengo ninguna duda... Maitetxu nos salvó (Txala, entrevista personal, 6 abr. 2012).

Mary Douglas (1966) define contaminación, suciedad, como materia fuera de lugar. El relato de Txala muestra cómo él estableció una relación causal entre que las cenizas de su hermana estuvieran *fuera de lugar*, fuera de la Catedral, y el juego lamentable del equipo. A menos que él esparciera las cenizas, el fallecimiento de su hermana habría sido una *mala muerte*, y los restos serían una materia contaminante. El testimonio de Txala está repleto de ecos de tropos religiosos largamente transmitidos, al conceptualizar la muerte no como destrucción sino como transición; el ritual revela una creencia en la conexión

entre la muerte, el emplazamiento del cuerpo y el destino de su alma y de los supervivientes.

El objetivo del rito funerario, afirma Durkheim (1965), es destruir el cuerpo para que el alma que lo habita sea liberada y pueda convertirse en espíritu. Los espíritus son híbridos biológicamente muertos pero socialmente vivos (Hallam, Hockey y Howarth 1999: 3), y a menudo se los responsabiliza de eventos carentes de explicación. A los difuntos hay que concederles lo que les es debido; un alma desatendida, escribe Hertz (1960: 36-37), «contempla con dureza el luto de sus parientes, y si estos no cumplen debidamente sus deberes con ella, si no facilitan activamente su liberación, se enoja y les acarrea males». El esparcido de las cenizas de la hermana de Txala tenía el mismo propósito que un ritual mágico: «un recurso con el fin concreto de operar sobre poderes ocultos, o de influir en los mismos, por el bien del conjunto de la congregación o de algunos de sus miembros» (Gluckman y Gluckman 1977: 231). Desgracias como una mala racha, a su vez, se pueden atribuir a influencias místicas malignas, resultantes de un inadecuado trato a los difuntos, como el incumplimiento de una promesa.

Una particularidad del esparcido de cenizas en campos de fútbol, a diferencia del esparcido en la naturaleza, es el reto que supone. El ritual incorpora varias transgresiones de las normas de los procedimientos funerarios, que los amigos y parientes del difunto deben afrontar con el fin de proporcionarle una *buen a muerte*. Se enfrentan a reglas establecidas y convenciones históricas, a la criminalización, a una barrera de guardas, a una valla de protección, a quince minutos de fama poco halagadora en la televisión nacional y a una multa cuantiosa. Los retos externos no son ajenos a los ritos funerarios. Refiriéndose específicamente a las mujeres, Bloch explica que los hombres de Merina comenzaron a dramatizar la asociación de las mujeres con el dolor, el luto y la descomposición. Asaltaban ritualmente a las mujeres antes de devolver el cadáver a la tumba familiar. «La entrada dadora de vida a la tumba... se logra mediante el derribo, la derrota de ese mundo femenino, de dolor, de muerte y de división» (Bloch 1982: 218). De modo similar, el esparcido de cenizas en un campo de fútbol es una victoria dramática: el aficionado debe derribar y derrotar una barrera de guardas y de convenciones sociales con el propósito de cumplir una obligación dadora de vida.

«Por el hecho de creer en sí misma», escribe Hertz (1960: 78), «una sociedad sana no puede admitir que un individuo que formó parte de su propia sustancia, y sobre la que ha dejado huella, desaparezca para siempre. La última palabra le corresponde a la vida». El esparcido de cenizas en un estadio viene motivado en parte por la esperanza de asimilar, mediante ese modo, las cualidades, la fuerza y la energía de los difuntos. La misma esperanza explica prácticas mortuorias como la ingesta de la carne del difunto, o frotarse el cuerpo con sus cenizas, o beber estas disueltas en agua. La conexión entre muerte, fertilidad y revitalización es habitual en las creencias mortuorias; el sacrificio que supone la muerte puede influir en la concepción de descendencia, en que se obtengan buenas cosechas, en que haga un tiempo favorable, en la salud, en la fuerza... o en conseguir goles y victorias.

CONCLUSIONES: TRANSFORMACIÓN, TRANSCENDENCIA E ICONICIDAD EN LOS ESTADIOS DEPORTIVOS

En diciembre de 2010, antes del derbi vasco entre el Athletic Club y la Real Sociedad en el estadio de Anoeta, en Donosti-San Sebastián, treinta y dos mil aficionados cantaron desde las gradas la canción vasca, políticamente emblemática, *Izarren hautsa* ('Polvo de estrellas').

Izarren hautsa egun batean bilakatu zen bizigai,
hauts hartatikan uste gabean noizpait giûaden gu ernai.
Eta horrela bizitzen gera sortuz ta sortuz gure aukera
atsedenik hartu gabe: lana egiûaz goaz aurrera
kate horretan denok batera gogorki loturik gaude².

Para los vascos, las cenizas y el polvo tienen una especial relevancia simbólica por los poderes mágicos, vigorizantes, que se les atribuyen (Zulaika 1988: 331-332). Denominados en euskera mediante la misma palabra, *auts*, la ceniza y el polvo constituyen la reducción de la forma, «acertado[s] símbolo[s] de una creativa ausencia de forma» (Douglas 1966: 161). En la cultura tradicional vasca, las cenizas eran un elemento central en diversos entornos, tanto colectivos como domésticos (relacionados con las viviendas, los

vecindarios, las iglesias, etc.), y eran utilizadas en rituales curativos tradicionales. Los aficionados al fútbol están descubriendo un nuevo entorno colectivo para las cenizas: el estadio, donde los difuntos se pueden transformar en una fuerza dadora de vida al continuar participando en el drama de vida, muerte y resurrección representado en cada partido.

«Hubo un tiempo», escribe Lash (1999: 294) en referencia a la muerte, «en que las construcciones más importantes —monumentos, lugares conmemorativos, mausoleos, muros, murallas, puertas— eran las que mediaban entre la vida y la muerte». Los estadios de fútbol, como hemos visto, se revelan como lugares con el mismo significado e importancia. Hay tres factores que los convierten en emplazamientos muy pertinentes para la «re-ritualización» de la muerte (Prothero 2001: 201). En primer lugar, en San Mamés se viven intensas experiencias emocionales, compartidas por generaciones sucesivas, y que guardan una estrecha relación con la tradición familiar y la identidad colectiva. La comunidad de aficionados no se halla cimentada por ningún poder político, ideología ni conciencia de clase, sino, como Bloch y Parry (1982: 41) dicen acerca de los medios de legitimación del orden social, por algunas de las más profundas emociones, creencias y miedos de la gente. El orden social que surge del estadio se ve legitimado por la intensidad de las emociones y por la preocupación generalizada que el equipo despierta en toda la ciudad. No es un orden basado en la estructura social, sino, más bien, en la cualidad liminal (Turner 1969) de las gradas, que cancela el estatus social en favor de un deseo común. Los relatos que rodean el estadio crean las tramas básicas de la identidad colectiva y, de manera relevante, lo hacen ante un público: testigos que validan la identidad comunitaria (Neimeyer, Klass y Dennis 2014: 489).

En segundo lugar, hay pocos espacios como los estadios donde la construcción social de la emoción (Bloch y Parry 1982: 5) alcance un clímax tal como la culminación de una íntima tradición de educación sentimental. La afición se basa en la inculcación de sentimientos; «Yo *no* tuve la opción de no ser seguidor del Athletic», me dijeron varios aficionados. «Ya naces siéndolo. Aquí, el equipo es la raíz de todo el mundo». Un aficionado quiere lo mismo que quieren sus micro y sus macrocomunidades: su familia, la cuadrilla y una comunidad más extensa e imaginaria de aficionados del Athletic. Cuando el pariente cercano del difunto lleva las cenizas a un estadio deportivo pen-

2 'El polvo de las estrellas se convirtió un día en germen de vida, / y de él surgimos nosotros en algún momento. / Y así vivimos, creando y recreando nuestro ámbito / sin descanso. Trabajando pervivimos / y a esa dura cadena estamos todos atados'.

sando que fue en ese estadio donde el difunto experimentó sus emociones más intensas, el hecho subyacente es que aquella emoción fue asimismo compartida por los supervivientes: los familiares y el conjunto de la ciudad. En el nivel de la fantasía y el deseo, el recuerdo de esos estados emocionales otorga base a la expectativa de que volverán a ser experimentados, que se convertirán en representaciones conmemorativas de aquellas experiencias previas en las que el difunto tomó parte.

La tercera dimensión que convierte a estadios como San Mamés en atractivos para el esparcido de cenizas concierne a la liminalidad y el poder transformador del ritual (Gennep 1960), que permiten a los aficionados imaginar una transición de la vida a la muerte y de la muerte a la vida. Esa transición solo es concebible gracias a la liminalidad, un ámbito de tránsito, ambigüedad y desorientación entre dos estados en transformación ritual. La fase liminal, transitoria, del ritual incluye pares de relaciones y de estados mutuamente excluyentes (niño/hombre, soltero/casado, muerto/vivo), y permite a un actor ocuparlos de modo no exclusivo; es decir, pasar de un estado al otro. En el ámbito liminal de transformación, se pueden observar rasgos de ambos roles. Mientras se transforma de «niño» en «hombre», escribe Turner (1977: 56), y comienza a interpretar, frente a otros actores, los diversos roles como varón adulto que implica el segundo estatus, puede conservar los roles infantiles de hijo y de hermano ante aquellos actores con quienes originalmente los interpretaba. La transición que nos concierne en este caso es entre vivo y muerto, así como a la inversa, lograda mediante la transformación liminal en los estadios deportivos. La posibilidad de una inversión de roles entre muerto y vivo permite, en el nivel del deseo y la imaginación, que el aficionado muerto continúe estando socialmente vivo para la comunidad. Esto tan solo es concebible en un terreno liminal superior, que va más allá de las oposiciones binarias, las cuales contienen dos estados diferentes de la misma base (por ejemplo: muerto y vivo), permitiendo oscilaciones entre ambos estados.

Es esencial en la visión de Gennep de los ritos de paso que las transiciones rituales sean expresiones icónicas de las sociales: la eficacia del ritual se basa en el hecho de que los pasos simbólicos guarden paralelismo con los reales. Los deportes son especialmente apropiados a la hora de proporcionar la iconicidad necesaria para las transiciones mortuorias de

muerte y resurrección; las numerosas muertes y resurrecciones metafóricas a lo largo de la competición permiten a los aficionados proyectar el mismo poder transformador sobre las cenizas de los difuntos. Debemos asimismo señalar la iconicidad de las cenizas como el producto puro e inmaterial de la transformación, divorciado de las características contaminantes del cadáver. La iconicidad de la muerte como cadáver que reclama una tumba en un cementerio y requiere rituales de purificación. La iconicidad de la muerte en términos de cenizas, que permiten que unos restos etéreos e informes se instalen en un estado transcendente. Al ser esparcidas al viento, las cenizas proporcionan la iconicidad para las operaciones de la transcendencia ritual.

No es fácil conseguir que los aficionados hablen sobre el esparcido de cenizas, por culpa de la vergüenza que les produce. El esparcido de cenizas continúa siendo lo que Petersson (2010: 154), basándose en Julia Kristeva, denominaría una práctica «abyecta»: implican la perturbación de sistemas simbólicos tradicionales y de órdenes de prácticas mortuorias. De hecho, aventurarse a practicar rituales mortuorios no autorizados, en especial cuando los métodos de enterramiento tradicionales no menoscaban el compromiso con el equipo de fútbol ni diluyen el fervor por el mismo, no deja de implicar riesgos. A medida que los límites entre lo sagrado y lo profano se diluyen, y sin contar con los asideros de la religión ni de la ciencia, los aficionados que esparcen cenizas de difuntos se enfrentan a la posibilidad de que las cosas salgan mal. Por ejemplo, ¿qué sucede si como resultado del proceso de incineración las cenizas del difunto acaban mezcladas, en parte, con las de otro difunto desconocido? ¿Y qué pasa si las cenizas de nuestro querido tío acaban al día siguiente dentro de un cortacésped? ¿Y cómo se pueden reconciliar el evento *sacramental* de la muerte con la vulgar orientación mercantil del deporte de élite? Más aún, si las cenizas humanas se emplean en el terreno de competición como una magia que afecte al resultado del partido, ¿podemos esperar un uso de las mismas, malintencionado y contaminante, por parte de los aficionados rivales? Al igual que mi informante Txala atribuyó significados culturales y religiosos *seguros* a su ceremonia para evitar que algo saliera mal, resta por ver cómo el esparcido de cenizas puede combinarse con los rituales y las creencias tradicionales.

El esparcido de cenizas en los estadios de fútbol proporciona un contraejemplo de lo que Berger (2007: 5) denomina «una forma de egoísmo exclusivamente moderna»: la ruptura de la interdependencia entre los vivos y los muertos. Los antropólogos han afirmado que un aspecto principal de las prácticas de inhumación contemporáneas y occidentales ha sido un desplazamiento de ubicaciones religiosas-institucionales a otras seculares-privadas (Walter 2005) obedeciendo a la creencia postmoderna de dejar que cada uno lo haga a su modo (Walter 1994: 198). La investigación señala la actitud cada vez más individualista de los seres queridos del difunto, hasta el extremo de asumir un control total sobre el emplazamiento material y simbólico de los restos (Kellaher y Worpole 2010: 174). Los enterramientos de aficionados en los estadios, no obstante, plantean un reto a estas tendencias, devolviendo la práctica a un sistema social de obligaciones simbólicas y tabús. Exactamente como Cannell (2011: 477) afirma acerca de la genealogía familiar, el esparcido de cenizas en los estadios «deja a un lado el mito de que el “yo” moderno vuela libre de obligaciones respecto a los demás e, incluso, respecto al pasado». O, incluso, respecto al futuro. En lugar de volar libre, el aficionado que esparce cenizas actúa obedeciendo a experiencias pasadas vinculantes, con el fin de favorecer el futuro del equipo y de la comunidad, y volviéndose contra los mandatos sociales que continúan prohibiendo el esparcido de cenizas en los terrenos de juego. En lugar de la eliminación egoísta de los muertos, que permite desviar la atención desde los difuntos al bienestar de los vivos (Berger 2007: 3-5), y contrariamente al impulso modernista de autoliberación en todos los sentidos, las cenizas en el campo de fútbol ayudan a restaurar la interdependencia entre la comunidad y sus difuntos.

El esparcido de cenizas en estadios deportivos da testimonio de la creencia en que «los muertos tienen más poder del que se cree» (Cannell 2011: 465); al establecer nuevos vínculos con los vivos, vuelven, vía la afición, a formar parte de la vida social y pasan a ser agentes revitalizadores para la comunidad. Lo que capacita las prácticas mortuorias en los estadios es que vienen motivadas por una creencia en su importancia no solo para el individuo o su familia, sino para toda la comunidad de aficionados. «Los lazos de continuidad» (Klass, Silverman y Nickman 1996), de este modo, no solo se componen de lazos privados entre el difunto y sus seres queridos, sino también de otros muchos, con decenas de miles de aficionados en un

emplazamiento institucional. Mientras que el esparcido de cenizas en los estadios sigue siendo una decisión privada, al mismo tiempo, existe un interés compartido por que las cenizas permanezcan en el ámbito público, donde, mediante el poder evocador del lugar, la experiencia y la emoción, los difuntos pueden continuar socialmente vivos para la comunidad. El esparcido de cenizas en los estadios responde por lo tanto a la invitación de Klass (2006) de buscar ejemplos de la naturaleza social y comunitaria de los lazos de continuidad. Prendergast, Hockey y Kellaher (2006: 896) han señalado que una aproximación más individualizada a la muerte y a los difuntos tiene muchas probabilidades de seguir incorporando con el tiempo más cualidades formales y compartidas por la colectividad. Los estadios proporcionan una nueva solución, una vez descartadas las iglesias y los cementerios.

«Bajo el césped del nuevo San Mamés descansa un secreto», supimos en febrero de 2017 (Gómez Peña 2017). En cuanto el antiguo, e histórico, estadio fue demolido y adecuadamente llorado, comenzó la labor íntima de poblar el nuevo de espíritus. Durante el verano de 2013, dos trabajadores de la construcción del nuevo San Mamés fueron al lugar durante la noche, provistos de una azada, y calcularon a ojo dónde se ubicaría el terreno de juego. El estadio solo estaba a medio construir. Siguiendo el consejo de compañeros que ocupaban puestos más altos, dijeron: «Estará aquí». A continuación enterraron las cenizas del cuñado de uno de ellos. Revelaron el secreto en un programa de televisión años después, para que los aficionados del Athletic supieran que: «para todas las generaciones, (...) en San Mamés descansa uno de los suyos» (Gómez Peña 2017). A juzgar por las reacciones, es probable que haya más de uno, pues los aficionados continúan defendiendo su idea de seguir al club *a muerte*, de manera incondicional, hasta su último día de vida y más allá.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alonso, Víctor L. y F. Xavier Medina. 2017. «La compleja relación entre los deportes étnicos y el turismo: el ejemplo de las Islas Canarias». *International Journal of Scientific Management and Tourism* 3(2): 237-246.
- Angell, G. Brent, Brent G. Dennis y Lisa B. Dumain. 1998. «Spirituality, Resilience, and Narrative: Coping with Parental Death». *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services* 79(6): 615-630.

- Barandiaran, José Miguel y Ander Manterola (eds). 1995. *Atlas Etnográfico de Vasconia: Ritos Funerarios en Vasconia*. Bilbao: Etniker Euskalerria.
- Berger, John. 2007. *Hold Everything Dear: Dispatches on Survival and Resistance*. Nueva York: Pantheon Books.
- Biddle, Lucy y Tony Walters. 1998. «The Emotional English and Their Queen of Hearts». *Folklore* 109(1-2): 96-99.
- Bloch, Maurice. 1982. «Death, Women and Power», en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*: 211-230. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice y Jonathan Parry. 1982. «Introduction: Death and the Regeneration of Life», en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*: 1-45. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brody, Kenneth M. 1979. «Institutionalized Sport as Quasi-Religion: Preliminary Considerations». *Journal of Sport and Social Issues* 3(2): 17-27.
- Cannell, Fenella. 2011. «English Ancestors: the Moral Possibilities of Popular Genealogy». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(3): 462-480.
- Cantarero, Luis. 2008. «Reflexiones sobre la cultura del fútbol. Un análisis de este deporte a través de una película de cine: la gran final», en Luis Cantarero, F. Xavier Medina y Ricardo Sánchez (coords.), *Actualidad en el deporte: investigación y aplicación*: 67-80. XI Congreso de Antropología de la FA-AEE. Donostia: Ankulegi Antropología Elkartea. Disponible en: <www.ankulegi.org>. Fecha de acceso: 5 nov. 2018.
- Cátedra, María. 1992. *This World, Other Worlds: Sickness, Suicide, Death, and the Afterlife Among the Vaqueiros de Alzada of Spain*. Chicago: Chicago University Press.
- Chidester, David y Edward Tabor Linenthal. 1995. «Introduction», en David Chidester y Edward Tabor Linenthal (eds.), *The American Sacred Place*: 1-43. Bloomington: Indiana University Press.
- Christian, William A. 1997. *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ*. Berkeley: University of California Press.
- Clayden, Andrew y Katie Dixon. 2007. «Woodland Burial: Memorial Arboretum Versus Natural Native Woodland?». *Mortality* 12(3): 240-260.
- De la Sota, Alejandro. 1932. *Divagaciones que nos trae el football*. Bilbao: Editorial Vasca.
- Delgado, L. Elena. 2010. «The Sound and the Red Fury: The Sticking Points of Spanish Nationalism». *Journal of Spanish Cultural Studies* 11(3-4): 263-276.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Ark.
- Douglass, A. William. 1969. *Death in Murélagu: Funerary Ritual in a Spanish Basque Village*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Durkheim, Émile. 1951. *Suicide, a Study in Sociology*. Glencoe, IL: Free Press.
- Durkheim, Émile. 1965. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Nueva York: Free Press.
- Edwards, Harry. 1973. *Sociology of Sport*. Homewood, IL: Dorsey Press.
- «El nuevo San Mamés contará con un espacio para 20.000 urnas funerarias». 2008. *El Correo* 4 oct. Disponible en: <https://athletic.elcorreo.com/noticias/2008-10-04/nuevomames-contara-espacio-20081004.html>. Fecha de acceso: 18 en. 2018.
- Fernández, James. 2003. «Emergence and Convergence in Some African Sacred Places», en Setha M. Low y Denise Lawrence-Zúñiga (eds.), *The Anthropology of Space and Place*: 187-203. Oxford: Blackwell Publishing.
- 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.
- Foote, Kenneth y Sylvia Grider. 2010. «Memorialisation of US college and university tragedies: spaces of mourning and remembrance», en Avril Maddrell y James D. Sidaway (eds.), *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*: 181-207. Farnham: Ashgate.
- Francis, Doris, Leonie A. Kellaher y Georgina Neophytou. 2005. *The Secret Cemetery*. Londres: Berg Publishers.
- Genep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gittings, Clare y Tony Walter. 2010. «Rest in peace? Burial in private land», en Avril Maddrell y James D. Sidaway (eds.), *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*: 95-119. Farnham: Ashgate.
- Gluckman, Mary y Max Gluckman. 1977. «On Drama, and Games and Athletic Contests», en Sally F. Moore y Barbara G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*: 227-243. Assen: Van Gorcum.
- Gómez Peña, J. 2017. «Las cenizas ocultas en San Mamés». *El Correo* 4 feb. Disponible en: <http://athletic.elcorreo.com/noticias/201702/04/cenizas-ocultas-mames-20170203230257.html>. Fecha del acceso: 2 feb. 2018.
- González Abrisketa, Olatz. 2012. *Basque Pelota: A Ritual, an Aesthetic*. Reno: Center for Basque Studies Press.
- Hallam, Elizabeth, Jenny Hockey y Glennys Howarth. 1999. *Beyond the Body: Death and Social Identity*. Londres: Routledge.
- Hart, Bethne, Peter Sainsbury y Stephanie Short. 1998. «Whose Dying? A Sociological Critique of the 'Good Death'». *Mortality* 3(1): 65-77.
- Hartig, Kate V. y Kevin M. Dunn. 1998. «Roadside Memorials: Interpreting New Deathscapes in Newcastle, New South Wales». *Australian Geographical Studies* 36(1): 5-20.
- Hertz, Robert. 1960. *Death and the Right Hand*. Glencoe: Free Press.

- Higgs, Robert y Michael C. Braswell. 2004. *An Unholy Alliance: The Sacred and Modern Sports*. Macon: Mercer University Press.
- Huntington, Richard y Peter Metcalf. 1979. *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jerez-Farrán, Carlos y Samuel Amago. 2010. *Unearthing Franco's Legacy: Mass Graves and the Recovery of Historical Memory in Spain*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Kellaher, Leonie y Ken Worpole. 2010. «Bringing the Dead Back Home: Urban Public Spaces as Sites for New Patterns of Mourning and Memorialisation», en Avril Maddrell y James D. Sidaway (eds.), *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*: 161-181. Farnham: Ashgate.
- Klass, Dennis. 2006. «Continuing Conversation about Continuing Bonds». *Death Studies* 30(9): 843-858.
- Klass, Dennis, Phyllis R. Silverman y Steven L. Nickman (eds.). 1996. *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*. Londres: Taylor and Francis.
- Kong, Lily. 1999. «Cemetaries and Columbaria, Memorials and Mausoleums: Narrative and Interpretation in the Study of Deathscapes in Geography». *Australian Geographical Studies* 37(1): 1-10.
- Lash, Scott. 1999. *Another Modernity. A Different Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Lisbona, Miguel, Xavier F. Medina y Ricardo Sánchez (eds.). 2008. *El turismo deportivo: visiones críticas sobre posibilidades de desarrollo local en España y México*. Ciudad de México/Barcelona: UNAM/Universitat Ramon Llull.
- Llopis Goig, Ramón. 2008. «Identity, Nation-State and Football in Spain. The Evolution of Nationalist Feelings in Spanish Football». *Soccer & Society* 9(1): 56-63.
- MacClancy, Jeremy. 1996. *Nationalism at Play: The Basques of Vizcaya and Athletic Bilbao*. Oxford: Berg Publisher Ltd.
- Medina, F. Xavier. 2002. «Deporte, inmigración e interculturalidad». *Apunts. Educación Física y Deportes* 2(6): 18-23.
- Medina, F. Xavier y Ricardo Sánchez. 2005. «Actividad físico-deportiva, turismo y desarrollo local en España». *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio cultural* 3(1): 97-107.
- Middleton, John. 1982. «Lugbara Death», en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*: 134-155. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neimeyer, Robert A., Dennis Klass y Michael R. Dennis. 2014. «A social Constructionist Account of Grief: Loss and the Narration of Meaning». *Death Studies* 38(8): 485-498.
- Noyes, Dorothy. 2010. «Hardscrabble Academies: Toward a Social Economy of Vernacular Invention». *Ethnologia Europaea* 39(2): 41-53.
- Periodista Digital. 2008. «El Ayuntamiento de Bilbao impide "las cenizas" en el Nuevo San Mamés». 2008. *Periodista Digital* 26 nov. Disponible en: <<http://blogs.periodistadigital.com/deportes.php/2008/11/26/ayuntamiento-bilbao-cenizas-sanmames-4455>>. Fecha de acceso: 18 ene. 2018.
- Petersson, Anna. 2010. «The Production of a Memorial Place: Materialising Expressions of Grief», en Avril Maddrell y James D. Sidaway (eds.), *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*: 141-161. Farnham: Ashgate.
- Prebish, Charles S. 1984. «"Heavenly Father, Divine Goalie": Sport and Religion». *The Antioch Review* 42(3): 306-318.
- Prendergast, David, Jenny Hockey y Leonie Kellaher. 2006. «Blowing in the Wind? Identity, Materiality, and the Destinations of Human Ashes». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12(4): 881-898.
- Prothero, Stephen R. 2001. *Purified by Fire: A History of Cremation in America*. Berkeley: University of California Press.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. 1922. *The Andaman Islanders*. Nueva York: Free Press.
- Ritzer, George. 2008. *The McDonaldization of Society*. Los Ángeles: Pine Forge Press.
- Rodrigálvarez, Eduardo (ed.). 2013. *Historias de San Mamés*. Donostia: Tarttalo imp.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Said, Edward. 1975. *Beginnings: Intention and Method*. Nueva York: Columbia University Press.
- Shapiro, Ester R. 1994. *Grief as a Family Process: A Developmental Approach to Clinical Practice*. Nueva York: Guilford Press.
- Shapiro, Ester R. 2002. «Family Bereavement after Collective Trauma: Private Suffering, Public Meanings, and Cultural Contexts». *Journal of Systemic Therapies* 21(3): 81-92.
- Sheldrake, Philip. 2001. *Spaces for the Sacred: Place, Memory, and Identity*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1992. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Sherman, David. 2014. *In a Strange Room: Modernism's Corpses and Mortal Obligation*. Oxford: Oxford University Press.
- Stroebe, Margaret S. y Henk Schut. 2001. «Meaning Making in the Dual Process Model of Coping with Bereavement», en Robert A. Neimeyer (ed.), *Meaning Reconstruction & The Experience of Loss*: 55-73. Washington: American Psychological Association.
- Turner, Terence S. 1977. «Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage», en Sally F. Moore y Barbara G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*: 53-70. Assen: Van Gorcum.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.
- Vaczi, Mariann. 2015. *Soccer, Culture and Society in Spain: An Ethnography of Basque Fandom*. Londres: Routledge.

- Vaczi, Mariann. 2016a. «Catalonia's Human Towers: Nationalism, Associational Culture, and the Politics of Performance». *American Ethnologist* 43(2): 353-368.
- Vaczi, Mariann. 2016b. «Dangerous Liaisons, Fatal Women: The Fear and Fantasy of Soccer Wives and Girlfriends in Spain». *International Review for the Sociology of Sport* 51(3): 299-313.
- Vaczi, Mariann. 2018. «Football, the Beast, and the Sovereign: The Politics of Joking Relationships in Spain». *Ethnos* 83(4): 706-723. doi: <<https://doi.org/10.1080/00141844.2017.1321564>>.
- Vasco Press Bilbao. 2013. «Solo un 4 % de la juventud de Euskadi se declara católica practicante». *El Correo* 26 mar. Disponible en: <www.elcorreo.com/vizcaya/20130326/mas-actualidad/sociedad/solo-juventud-euskadi-declara-201303261204.html>. Fecha de acceso: 10 feb. 2017.
- Walter, Tony. 1994. *The Revival of Death*. Londres: Routledge.
- Walter, Tony. 2005. «Three Ways to Arrange a Funeral: Mortuary Variation in the Modern West». *Mortality* 10(3): 173-192.
- Wojtkowiak, Joanna y Eric Venbrux. 2010. «Private Spaces for the Dead: Remembrance and Continuing Relationships at Home Memorials in the Netherlands», en Avril Maddrell y James D. Sidaway (eds.), *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*: 207-225. Farnham: Ashgate.
- Zulaika, Joseba. 1988. *Basque Violence: Metaphor and Sacrament*. Reno: University of Nevada Press.