

# CRECER CON LXS MUERTXS

Daniel Gil-Benumeya

[...] ¡Cómo crecen los muertos!  
¡Oh, sí! Los muertos crecen. El último traje que se hicieron,  
al amortajarlos ya les viene pequeño. Crecen.  
Y, apenas los entierran, rompen los tablones de pino y los  
catafalcos de acero;  
crecen después en la tumba, fuera de la caja,  
abren la tierra como semillas de centeno  
y ya, bajo el sol y la lluvia, con el aire, sueltos, y sin raíces,  
siguen y siguen creciendo.

Yo me voy a crecer con los muertos.

LEÓN FELIPE<sup>1</sup>

«¡Cómo crecen los muertos!», escribía León Felipe en su exilio mexicano. Cuanto más se lxs quiere profundamente enterradxs y olvidadxs, más se rebelan contra el olvido, a su particular y fantasmagórico modo. La segregación de la muerte, escribe Vinciane Despret,<sup>2</sup> es la más radical de las segregaciones sucesivas que marcaron el desarrollo de la cultura occidental. No es extraño, pues, que estas sociedades ancladas en el mito de la *superación*, fundamentadas en olvidos y cegueras, sean particularmente propicias a que lxs muertxs que quedaron por el camino llamen a la puerta y pidan entrar. Los fantasmas de *mal muertxs*, como dice Despret, o de *muertes desatendidas*, como las llama Laura Panizo,<sup>3</sup> es decir, de muertes injustas y/o que han quedado excluidas de la memoria o de la estructura social. También los fantasmas interiores de aquello que se mal mata en unx mismx, a menudo por exigencias normativas, y que vuelven una y otra vez a reclamar su sitio. Y, por supuesto, los fantasmas sociales propiamente dichos, que, como explica Avery Gordon,<sup>4</sup> representan el modo en el que una violencia no resuelta del pasado o del presente se da a conocer, a veces directamente y a menudo de modo oblicuo, especialmente cuando se la considera superada o cuando su naturaleza opresiva y violenta es negada. Todas estas apari-

ciones espectrales tienden a estar interrelacionadas. El cine suele enseñarnos que los fantasmas dan miedo, y por eso deben ser cazados y neutralizados. Pero, como también dice Gordon, aunque asuste, lo fantasmagórico es un signo de que algo debe hacerse. Lxs muertxs, escribe Vinciane Despret, *re-suscitan*, suscitan relatos que lxs incluyen, que comienzan a partir de ellxs y que llevan a lugares distintos de los acostumbrados, son inductores de vitalidad y de vínculos; son, como en el poema de León Felipe, semilla que abre la tierra.

En el centro de Madrid está la calle de la Sierpe. No tiene nada de particular a primera vista: su corto recorrido comienza con un bar y acaba con una bodega. En este último extremo, la acera dibuja el espacio vacío que en otro tiempo estuvo ocupado por una fuente; lo recuerda una placa de piedra con una extraña línea en blanco en la que se adivina la mención borrada «República Española». En toda la extensión de la fachada hay un mural de Lola Vendetta dedicado «a la memoria y reparación de las mujeres víctimas de la violencia franquista». En algún momento de la historia, la calle se llamó de las Negras, debido, según parece, a un tratante brasileño que allí vivía con sus esclavas, que se rebelaron y lo mataron. Hubo varias calles en Madrid

llamadas de los Negros o las Negras (aún queda una), y no hay necesidad de atribuir a los esclavistas procedencias exóticas, ya que España fue el último país europeo en abolir la esclavitud, aunque de esto también se ha hecho una línea en blanco y de momento no hay murales que lo reparen.

Sobre la calle de la Sierpe o de las Negras pesaba en el siglo XVII el extraño estigma de que sus habitantes criaban hijxs con delirios y malformaciones, por lo que nadie quería vivir en ella y era la más barata de Madrid. Lxs muertxs a menudo llaman la atención a través de modos singulares, indirectos y terribles de presencia, y resulta que las casas de esta calle estaban construidas sobre tumbas. De hecho, fue esta la primera vía que se abrió sobre el inmenso *osario de moros*, el cementerio islámico que ocupaba una amplia extensión de terreno en el entorno de la actual plaza de la Cebada, a la salida de la vieja Puerta de Moros, y que estuvo en activo desde la fundación de Mayrit en el siglo IX hasta la pragmática de conversión forzosa de 1502. Debía de ser habitual en aquella época encontrarse acá y allá con lxs muertxs, el rostro orientado a La Meca, y la espalda, a la iglesia de San Andrés, exponiendo obscenamente un pasado de diversidad multicentenario que se intentaba, precisamente, enterrar. Y con más motivo en ese arrabal junto a la Morería, habitado por gentes que podían tener más interés que nadie en blanquear sus propias genealogías. Tantas represiones eran una invitación a la presencia de fantasmagorías y a que se somatizaran en formas airadas, teniendo en cuenta que el siglo XVII se había iniciado con la violencia extrema de la expulsión morisca.

Las tumbas han seguido apareciendo al filo de los siglos. Se sabe que, en los años noventa, algunas fueron discretamente eliminadas mientras se realizaban unas obras públicas en la plaza de la Cebada, y otras han corrido la misma suerte en fechas más recientes. Estas ya con la intervención de la arqueología, cuyo eurocentrismo banal<sup>5</sup> no considera relevantes las creencias y prácticas de las personas muertas, en el sentido de disponer a perpetuidad de sus tumbas. O, en última instancia, puesto que la labor arqueológica —en Madrid al menos— es facilitar el negocio urbanístico, y no obstaculizarlo, de ser trasladadas a un lugar más dignificado que el almacén de un museo. En 2006 se documentaron y destruyeron unos cincuenta enterramientos en un solar cercano a la calle de la Sierpe y en 2019 se hallaron en el palacio de la Duquesa de Sueca lo que los medios calificaron de *tumbas sarracenas*, con ese epíteto saturado de extrañamiento, como si se tratara de personajes del imaginario de las cruzadas y no de habitantes de Madrid. Cincuenta tumbas no son muchas comparadas con las más de tres mil que componían la *maqbara* de Ávila hasta hace dos décadas, y que fueron arrasadas con una combinación paradigmática de capitalismo e islamofobia proyectada hacia el pasado y

hacia el presente. En cualquier caso, la tónica es la misma en todas partes.

«Están ahí porque siempre estuvieron, y molestan porque no los queremos allí», dice Laura Panizo.<sup>6</sup> En 2022, una concejala con hiyab reclamó en el Pleno del Ayuntamiento de Madrid que en la ciudad se puedan realizar entierros musulmanes, como, en teoría, reconoce la ley. Por respuesta, uno de los portavoces (de derechas) la invitó a «integrarse» en lo que llamó «nuestra manera de vivir y nuestra manera de morir». Me contaron que, una década atrás, un famoso concejal de izquierdas y adalid de los derechos LGBT respondió de un modo similar al requerimiento de una asociación musulmana: aquí hay que enterrarse *como todo el mundo*. Es decir, de acuerdo al ritual católico-*friendly* (y, por qué no decirlo, al sustancioso negocio funerario asociado) que ocupa el espacio vacío de la normalidad en la sociedad española, por encima de las definiciones políticas e incluso de las creencias. Ante la muerte, los cuerpos musulmanes en Madrid siguen confrontados a la pragmática de 1502: o te conviertes/integras o te vas. El problema de fondo, no obstante, no parece ser ni religioso, ni cultural, ni legal, ni técnico ni, por supuesto, sanitario, aspecto que siempre se evoca, odiosamente, cuando se trata de cuerpos *otros*. El problema, más bien, es que las poblaciones subalternizadas se salgan del lugar que se les ha asignado —no somos racistas, somos ordenados— e irruman en el espacio material y simbólico común exhibiendo una diferencia que, sea la que sea, siempre será considerada excesiva. Y, en la construcción de este problema, el capitalismo racial se da la mano con ciertas representaciones sociales de la historia que sirven para naturalizar acciones y discursos de exclusión en el presente.

Stuart Hall llamaba *narrativa internalista* al extendido mito de que Europa —y su prolongación, el llamado Occidente— es una entidad culturalmente coherente y homogénea desde los tiempos de Homero, producto del genio superior de la mente liberal blanca, que no tiene influencias significativas de los pueblos que se conceptualizan como exógenos y a la que no afecta sustancialmente su historia colonial, que, por lo demás, es evocada en términos paliativos o laudatorios. «Europa es un jardín y el resto del mundo una jungla», como dijo un grimoso comisario europeo. La presencia de *otros* se considera reciente, intrusiva, amenazante y *otra* porque ha sido borrada del pasado y, generalmente, también de las ensoñaciones de futuro. Lo islámico (en un sentido religioso, antropológico y cultural) encarna los aspectos más sombríos y amenazantes de esa alteridad, tanto en los relatos de la historia como en la actualidad. Al menos desde que la presencia judía, después de siglos de estigma, acoso y, finalmente, exterminio, fuera utilizada como agente colonial y por ello rehabilitada e incorporada a la definición misma de la europeidad *judeocristiana*. No

es necesario evocar aquí las múltiples formas en que lo islámico (concepto que, a su vez, encierra un enmarañado mestizaje) riega las raíces mismas de lo que, después, se ha considerado intrínsecamente europeo. El islam en Europa, escribió Gil Anidjar, es una *exterioridad interna*: al esconderlo, Europa se esconde, en realidad, de sí misma.<sup>7</sup>

En el caso español, como en algunos otros lugares del sur y el este del continente, no hay armario que dé abasto para ocultar tanto muerto. Es, en este aspecto, un territorio fronterizo, «un lugar vago e indeterminado creado por el residuo emocional de una linde antinatural» cuyos habitantes han vivido en el malestar permanente de salirse fuera de los límites de lo «normal», como dijo Gloria Anzaldúa.<sup>8</sup> Aunque con ambivalencias y discontinuidades, desde los inicios de la Edad Moderna lo normal en España es renegar del islam y de su tropo local: el *moro*, con mayor ansiedad cuando ha sido percibida desde fuera, precisamente, como un territorio poco claro, en varios de los sentidos de la palabra. La España actual, que trata de integrarse en la narrativa ilustrada de Europa y a la que se le ha encomendado ejercer de guardiana de sus lindes y privilegios, llama *Españistán* al reflejo abominado de sí misma. En España, lo islámico no ha sido ni rehabilitado ni sublimado bajo un mito civilizatorio como el colonialismo en América. Para la mayoría de la gente, el legado musulmán no existe, y si existe es como huella lejana de un otro exótico y circunscrito al pasado. En el mejor/peor de los casos, es tokenizado como activo turístico o como apelación insustancial a una diversidad que se cuida mucho de cuestionar las fronteras y las taxonomías sociales. A veces, incluso, las refuerza.

Madrid ocupa un lugar especial en la represión del legado islámico. No se ha considerado apropiado que la capital que encarna una identidad nacional pretendidamente europea y católica delate su pasado fundacional *moro*. La cuestión de los orígenes suele ser la más sensible en todas las representaciones nacionalistas de la historia, pues a través de las concatenaciones esencialistas entre pasado y presente se determina no solo quién estuvo primero, sino quién tiene más derecho a estar hoy. A ello se añade que, en la Villa, como antonomásticamente se la llama, las huellas de la historia siempre se han tratado más como un incordio para el negocio urbanístico que como un activo. Sin embargo, o precisamente por ello, Madrid está repleto de las fantasmagorías creadas por sus cegueras, represiones, violencias y mestizajes. De mensajes sutiles que permiten rastrear la presencia de lo *otro*, a menudo incluso en la huella dejada por su ausencia. No es este el lugar para prodigarse en ejemplos, pero llama mucho la atención la presencia de la alteridad en los símbolos creados para integrar a Madrid en la narrativa nacionalcatólica. El primero es la Virgen de la Almudena, nombre que significa «la ciudadela» en árabe y que alude al recinto amurallado construido en el siglo IX

en un territorio que era frontera, no en el sentido moderno de *linde*, sino en el antiguo de región indefinida y mestiza. Y, después, san Isidro Labrador, el muerto más famoso de Madrid, que tan sospechosamente se parece a un *íntimo de Allāh* musulmán (con su baraka transferida al agua, la naturaleza y los animales) y que seguramente estuvo en algún momento disponible para una pluralidad de lecturas. San Isidro viajó por el mundo como otros productos coloniales españoles: llevando en sí mismo el fantasma de su propia alteridad. En Cuba sincretizó con Oko, orisha-madre de la fertilidad, la lluvia y la tierra y «custodio de los muertos».<sup>9</sup> «San Isidro Labrador, quita la lluvia y pon el sol», dicen que tronó Celia Cruz durante un concierto en Las Vistillas de Madrid, e inmediatamente las nubes se disiparon. En el sincretismo, por supuesto, puede haber violencia: se disfrazan los orígenes para amoldarse a una exigencia de poder. Pero, al mismo tiempo, el producto sincretizado lleva en sí el fantasma de lo reprimido, pues es la represión la que crea la fantasmagoría. Y es el fantasma lo que permite escapar del olvido y *re-susitar* posibilidades que no estaban siendo percibidas.

Lxs muertxs, como lxs vivxs, experimentan también regímenes de exclusión y asignación de roles sociales, que en su caso es principalmente uno: hacerse olvidar. Como escribe Vinciane Despret, dejarles *re-susitar* es permitirles *hacer lugar* y a lxs vivxs encontrar el suyo, dibujando nuevos territorios y nuevos caminos. Uno de ellos es la reconstrucción de vínculos emocionales e intelectuales con la historia ocultada para promover nuevos hábitos de percepción del presente y del futuro. No creando contraidentificaciones igualmente esencialistas, aunque estas puedan ser puntualmente útiles, sino propiciando disrupciones de las prácticas de identificación en sí. No se trata de establecer quiénes somos, sino de entender por qué somos otrxs distintxs a quienes creemos ser; desestabilizar las certezas, hacer las paces con la ambigüedad y la pluralidad de versiones y dar estatuto ontológico a la hibridez. También, de paso, desbaratar las visiones primordialistas que consideran la identidad cultural como principio estático y determinante de las interacciones sociales, y que son comunes a los racismos culturalistas y a la industria de lo *multicultural*. Las apelaciones a la diversidad a veces reproducen los esencialismos que critican y son perfectamente compatibles con la reproducción de un orden social que expulsa a quienes, de hecho, encarnan por distintos motivos lo diverso.

Cuando se invoca a los fantasmas hay que saber que estos también pueden ser movilizados para ocultar, remitiéndola al pasado, una injusticia que perdura y que hay que confrontar en el presente. El fantasma se convierte así en un «tropo mortífero que viene a borrar los cuerpos y las voces de quienes continúan viviendo y pagando las consecuencias

de las injusticias pasadas».<sup>10</sup> Es este el fundamento mismo de muchas políticas institucionales y selectivas de *memoria histórica*, que relegan la violencia a un pasado espectral y propician reconciliaciones y reparaciones con muertxs, y no con entes actuales implicados en las injusticias que los fantasmas vienen a señalar. Se hacen cargo de las violencias de otro tiempo, pero no de las que perduran, por ejemplo, en el racismo institucional y mediático, en el régimen de fronteras, en los *habitus* de despotismo y silencio que vertebran tantas relaciones sociales, en toda clase de desigualdades que se naturalizan con parecidas cegueras y olvidos. En España, las fosas de la memoria se superponen unas a otras. Jacques Derrida dijo: «Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, pues ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, pensable y *justa* si no reconoce por principio el respeto por esos otros que ya no están o por esos otros que todavía no están».<sup>11</sup> Y, entre estxs últimxs, el filósofo incluye tanto a lxs vivxs que aún no han nacido como a lxs muertxs a quienes aún no se ha atendido ni dado presencia. Las víctimas de todas las violencias y todos los olvidos. Crecer con lxs muertxs es reconocerlxs como inductorxs de otros mundos posibles.

1 León Felipe, «Me voy porque la tierra y el pan y la luz ya no son míos», en *Nueva antología rota* (2.<sup>a</sup> ed.), Madrid, Visor, 1993, p. 178.

2 Vinciane Despret, *A la salud de los muertos: relatos de quienes quedan*, trad. de Pablo Méndez, Madrid, La Oveja Roja, 2022.

3 Laura M. Panizo, «Los fantasmas de Chicureo: convivir con muertos en el barrio de Colina, Santiago de Chile», *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 17, n.º 3, pp. 473-489.

4 Avery Gordon, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

5 Tomo la noción de Michael Billig, *Nacionalismo banal*, Madrid, Capitán Swing, 2014. Y empleo *eurocentrismo* no sin dudas, pues sostengo que el islam es también parte de la historia y de la actualidad de Europa. Pero el pensamiento eurocéntrico justamente consiste en creer lo contrario.

6 Laura M. Panizo, art. cit., p. 487.

7 Gil Anidjar, *The Jew, the Arab. A History of the Enemy*, Redwood, Stanford University Press, 2003, p. xxii.

8 Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera* (2.<sup>a</sup> ed.), San Francisco, Aunt Lute Books, 1999, p. 25 [trad. cast., *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*, Madrid, Capitán Swing, 2016].

9 *Herencia clásica: oraciones populares ilustradas por Zaida del Río*, La Habana, Centro de Desarrollo de las Artes Visuales, 1990, p. 20.

10 Vinciane Despret, óp. cit., p. 82, a partir de Émilie Cameron, «Indigenous Spectrality and the Politics of Postcolonial Ghost Stories», *Cultural Geographies*, vol. 15, n.º 3, 2008, pp. 383-393.

11 Entrevista con Pascale Ogier en *Ghost Dance*, dir. Ken McMullen, 1983.