

Alfa y omega: Nacer y morir en Asturias. Alfonso Fernández  
Tresguerres. Oviedo, Eikasía, 2006, 255pp.

Alberto Hidalgo Tuñón<sup>1</sup>

Este ensayo del filósofo mierense Alfonso Fernández Tresguerres mereció una mención especial entre los cuatro finalistas del "X Premio Alfredo Quirós", en razón de su «novedosa e interesante visión de los rituales relacionados con los acontecimientos del nacimiento y la muerte, tanto en la unidad familiar como en la sociedad, en este caso asturiana, en la que acontecen». Se me escapa el motivo por el que los miembros del jurado se sintieron obligados a lanzar tal elogio de una obra no galardonada con el premio, pero algo debe tener que ver el hecho de que el género al que cabe adscribir tal visión no es ni el folklore, ni la antropología, ni la historia de las mentalidades, ni siquiera la sociología, sino la filosofía, tal como defendí en la presentación del libro que me tocó realizar el pasado mes de septiembre en *la plaza del Paraguas* de Oviedo. Pero, ¿cómo esa vieja dama griega puede aportar una visión novedosa e interesante sobre las ceremonias de la vida y la muerte?

¿Acaso la filosofía puede hacer otra cosa distinta que la de descalificar como "irracionales" los ritos, tradiciones, costumbres, leyendas y creencias que acompañan al nacimiento (los vaticinios sobre el sexo del niño, el *alicorne*, la *cavada*, la *pedra de la leche*, etc.) y a la muerte (las ofertas mortuorias, los lutos, .el cabo de año, etc.) en Asturias? Si el libro de Tresguerres ejecutó esa tarea higiénica ¿cómo pudo ser apreciado por los folkloristas? ¿Y si no lo hizo, cómo puede ser "de filosofía"?

Pues bien, el mérito de Alfonso Fernández Tresguerres consiste en haber sabido sortear esta paradoja con un instrumento tan cortante e hiriente como el materialismo filosófico de Gustavo Bueno, que se caracteriza precisamente por *cribar*, *machacar*, *desmenuzar* y "triturar" todos los fenómenos que analiza. Desde que en su tesis doctoral aplicó la filosofía materialista de la religión de Gustavo Bueno a la mismísima fiesta nacional, la corridas de toros (*Los dioses olvidados. Caza, toros y filosofía de la religión*, Pentalfa, 1993), Tresguerres ha destacado por su habilidad a la hora de lidiar con los temas más escabrosos sin recurrir al descabello. Sus faenas se caracterizan por seguir siempre la

---

<sup>1</sup>.- La presente reseña fue publicada en el Boletín 5, de la Sociedad Asturiana de Filosofía, Oviedo, noviembre 2006, pp.96-100.

misma secuencia pautada, estrictamente filosófica. Comienza con un rico despliegue de pases *fenomenológicos* de capote, echa mano después de las banderillas *científicas* de algún clásico y cuando llega la hora de matar se saca de la manga una estructura *esencial*, que fulge como una espada capaz de ensartar el corazón del morlaco. Eso es precisamente lo que hace en este libro con unos resultados tan deslumbrantes que han obligado a los miembros del jurado a mencionarlo, sin premiarlo. Premiarlo, podría resultar tan «peligroso» para el jurado como los «ritos de paso» que analiza porque el enfoque es inusitado, pero dejar de mencionarlo podría provocar mayor «inseguridad» aún, dada la contundencia con que se expresa el autor.

Ya en el paseíllo inicial nos presenta Tresguerres a sus compañeros de faena: J.G. Frazer cabalgando sobre su teoría de la magia, Arnold van Gennep con los ritos de paso como banderillas y el maestro Gustavo Bueno que le presta la espada de las "ceremonias *enantiomorfas*". Pues bien, la faena, se nos anuncia allí, consiste en «probar que las costumbres y prácticas ceremoniales referidas al nacimiento y la muerte (en la tradición popular asturiana, pero suponemos que también en muchas otras) remiten la una a la otra (como en espejo), no solamente de una forma muy clara y precisa, sino, en ocasiones, también francamente sorprendente» (p. 35)

La estructura ceremonial que desarrolla el libro goza de una simetría trimembre tan ajustada que uno no puede evitar la impresión de hallarse ante una pieza de orfebrería trabajada con la máxima precisión. Las dos primeras partes constan de dos capítulos de título idéntico y contenido inverso. Pero los *hechos* narrados tanto respecto al nacimiento (pp. 39-66) como respecto a la muerte (pp. 125-52) no se limitan a reproducir los datos de la *Encuesta del Ateneo de Madrid, 1901-1902*, declarada fuente empírica "principal", sino que acumulan selectivamente datos referidos a Asturias, pero sólo por Constatino Cabal, Junceda Avello, Aurelio del Llano y demás flokloristas autóctonos, sin que en ningún momento se tome la licencia de desbordar el ámbito geográfico de referencia, cuando usa otras fuentes como el libro de Casas. En cambio, a la hora de interpretar el significado de tales hechos, a Tresguerres no le queda más remedio que desbordar tal limitación, al tener que encuadrarlos «en el ámbito de la magia» (p. 67). La precisión que hace, en este sentido de que, al margen de las costumbres que puedan interpretarse como medidas «profilácticas, sanitarias o simplemente higiénicas», las que le interesan aquí

«ninguna otra explicación pueden soportar más que la mágica» remite a un cierto *dialelo epistemológico*, que parece hacerse reo de una «petición de principio», pues no tiene demasiado misterio interpretar como mágico lo que ya ha sido seleccionado por poseer precisamente ese rasgo.

Desde una perspectiva empirista, así pues, los esfuerzos realizados por Tresguerres en orden a dotar de «significado mágico» los hechos descritos parecen ridiculamente inútiles. Pero tal impresión desaparece cuando advertimos la «carga teórica» de la prueba. Ahora bien que la hermenéutica no pueda clausurar el orden de los significados sólo pone coto a su pretendida cien-tificidad (la de la hermenéutica), pero nada nos dice del límite filosófico hasta el que decidimos regresar. En el plano *fenomenológico* Tresguerres ha decidido regresar hasta el orden de las explicaciones mágicas, porque le parece suficiente para conectar con la literatura antropológica ¿Es este *regressus* suficiente? Sin duda vale para desbordar los límites geográficos y temporales de Asturias, pero tal vez no para anclar su investigación en el *alfa* y el *omega* del título y del asunto, salvo por la arriesgada metonimia con que se alude a bandera regional. Como muestra valga un botón. Mientras la Encuesta del Ateneo sólo registra un caso de la costumbre de la *covada* en el concejo de Caso (p. 59), pues lo habitual en Asturias era la *cuarentena*, la interpretación mágica de ambos fenómenos ocupa a Tresguerres no sólo durante varias páginas (105-13), sino que le obliga a movilizar a varios autores e interpretaciones alternativas (Tylor, Wundt, Freud, Reik, Crawley, Kiinich), a recorrer con los métodos de la etnología comparada pueblos y lugares exóticos y a *regresar* incluso hasta los orígenes mismos del *totemismo*. En nota a pie de página opta nuestro autor por "cortar en seco" (en plan aristotélico) este *regressus teórico* con las siguientes palabras: «Nosotros nos limitamos a dejar constancia aquí de la posición de Casas acerca del totemismo por cuanto lo relaciona con el parto, el nacimiento y la *covada*, pero obviamente, no es el objeto de estas páginas discurrir sobre el totemismo ni discutir las distintas interpretaciones (entre ellas la de Casas) que sobre el mismo han sido propuestas» (p. 112). Cito este caso paradigmático para subrayar que, si bien Alfonso Fernández Tresguerres ha escrito un libro «redondo», bien diseñado, fluido, ameno e interesante, no sólo no ha logrado establecer ningún cierre antropológico, sino que ha eludido regresar en sus análisis al plano de la «filosofía de la religión», por más que su aceptación del materialismo filosófico y utilización especular de la teoría de las «ceremonias enantiomorfas» pueda inducir a entenderlo así.

No es nada sorprendente, así pues, que el grueso del capítulo sobre el significado de la muerte se centre en una discusión pormenorizada con el psicoanalista Louis-Vincent Thomas (*El cadáver. De la biología a la antropología*, FCE, 1989). En realidad, Tresguerres no tiene más remedio que aceptar la perspicacia de Thomas al interpretar los «rituales de despedida» como un proceso que lleva desde la *retención* del difunto hasta su *agregación* permanente y completa al nuevo estado de la forma cadavérica, pero le reprocha que «su interpretación sea básicamente de carácter psicológico (destinada a ayudar a los familiares), en tanto que la nuestra *quiere llegar a las raíces mágicas* en las que sustenta todo el ciclo funerario» (*sic.* p. 155). ¿Realmente se profundiza más remitiendo los hechos *fenomenológicamente* a su significado «mágico» que aceptando una categorización (intencionalmente) *científica* como la de Thomas? No lo creo, pero eso no resta el mínimo interés a la sinuosa estrategia «dialéctica» mediante la que Alfonso Fernández Tresguerres intenta separarse de la pregnante visión psicoanalítica de Thomas. Para ello recurre nuevamente a Tylor, Seignolle y Wundt que enriquecen el momento de la *separación* con las apariciones fantasmales del moribundo, el canto de la *curuxa* y *otras animales* y con la constatación intercultural de multitud de costumbres destinadas a no prolongar la agonía del difunto, pues la premura con que actúan los familiares *post-mortem* resulta fácilmente interpretable en términos de magia homeopática, y así, mediante un rodeo antropológico, poder argüir contra Thomas que tienen «un significado ritual más profundo que el mero «superar el horror que inspira su inminente putrefacción, signo del *aniquilamiento* que nos espera», como afirma L.-V. Thomas» (p. 167).

La pregunta clave, sin embargo, es: ¿hasta qué nivel de profundidad está dispuesto Tresguerres a regresar en sus análisis? ¿Va a limitarse a seguir mareando la perdiz entre la perspectiva mágica y la científica sin decantarse por ninguna? De manera muy explícita reivindica Tresguerres al principio la necesidad «de volver a poner en práctica antiguas (o nuevas) ceremonias de paso no religiosas» (nota 4, p. 10) y recela incluso de la teoría de Van Gennep, «porque definir esencialmente los ritos de paso en términos de «sagrado» y «profano» nos parece sencillamente confuso» y porque «interpretar los ritos de paso en términos de «sagrado» y «profano» supone asignarles *a priori* un significado esencialmente religioso, lo que no siempre es evidente, ni mucho menos» (p. 24). Pero, en los clarificadores «preliminares» en los que declara sus «presupuestos teóricos», Tresguerres no sólo se niega a asignar a los ritos de paso un significado único (sea

religioso-, social o económico), porque la secuencia ceremonial es siempre un agregado múltiple y heterogéneo (lo que es concordante con el pluralismo ontológico del materialismo), ni se limita a distanciarse del concepto «mentalista» que atribuye a la definición de «ceremonias» de Van Gennep por oposición al concepto «operatorio» que le asigna Gustavo Bueno, sino que tras desplegar la rica taxonomía de ceremonias distinguibles desde el materialismo filosófico según su momento *constitutivo* (ceremonias *circulares, radiales o angulares*, etc.), su momento *variacional* (*algorítmicas o abiertas*), su momento *contextual* (*plurales o unitarias*) o su momento *distintivo* (*formalizadas o no*), acaba eludiendo entrar en el escabroso asunto de «llevar a cabo un análisis suficientemente fino y preciso como para distinguir los *actos ceremoniales originarios, primarios o esenciales* (que son los que, en rigor, dan sentido a la ceremonia) de aquellos otros secundarios y *derivados*» (p. 32), porque «resultaría muy gravoso para el lector», que si está «interesado en ello puede por sí mismo, y con toda facilidad, llevar a cabo tal tarea» (*sic* pp. 35-6). Por más que adular al lector esté permitido a los vendedores de libros y que el materialismo filosófico pueda entenderse pragmáticamente como una herramienta, no está nada claro que usarla con maestría esté al alcance de todo el mundo. Desde luego, el uso selectivo que hace Tresguerres del instrumental genera más dudas de las que despeja sobre el citado instrumental.

Es cierto que Tresguerres no engaña a nadie cuando, tras anunciarlo, se limita a subrayar el carácter «enantiomorfo» de las ceremonias del nacer y del morir en la tercera parte de la obra, la más interesante y vistosa. Trata allí de «rematar la faena» sin recurrir al descabello en tres capítulos. Los dos primeros ordenan la secuencia ceremonial de acuerdo con el esquema ternario de los ritos de paso de Van Gennep (momentos de *separación*, de *margen* y de *agregación*) de ambos ciclos (natalicio y funerario) en tanto afectan no sólo al individuo (el niño y el difunto), sino al resto de la comunidad (la madre, la viuda y demás parientes), pero todo ello se hace «en un plano puramente descriptivo» (p. 196). Consciente, sin embargo, del carácter perogrullesco que conlleva la simple afirmación de que el nacimiento y la muerte son *acontecimientos* enantiomorfos, Tresguerres se ve obligado a tocar el clarinete para explicar en qué consiste la importancia de *su* análisis que bautiza como «la ceremonia del espejo» (p. 207) en el capítulo 3º y que acaba resumiendo en sendos esquemas especulares, cuya secuencia pautada, pero inversa, afecta a distintos pares de actores (madre/hijo; difunto/viuda), entre los cuales, por cierto, no

figuran los númenes del *eje angular*, ni parece tener especial importancia el cura (pp. 228-9).

Resultando predominante la *perspectiva circular* en los tres momentos ceremoniales distinguidos y siendo los «actores» sujetos humanos ordinarios, el mensaje último y *naturalista* del libro ¿no consiste en constatar que el nacer y el morir son dos espejos inversos que flanquean la vida, de modo que toda pretensión de salir de esta sala de los espejos está condenada al fracaso? ¿Acaso la cita de Bacon con que se abre el libro y que se reitera después de afirmar que «nacimiento y muerte son acontecimientos vistos como parte de *un mismo proceso*, y que son vividos con *idéntico dramatismo*» (p. 238) no es el plano originario y el máximo nivel de profundidad que se puede alcanzar en este asunto? ¿Acaso no es ese mensaje naturalista la contrafigura de la *interpretación religiosa* que desde la época helenística se viene haciendo de la situación natural mísera y desgraciada del hombre, de modo que para Tresguerres las ceremonias del nacimiento y de la muerte no tienen nada de «místico», ni de «salvífico» en su conjunto, pues entre sus protagonistas ni figuran los númenes, ni siquiera la intermediación de alguna instancia superior, sobrenatural, llovida del cielo?

Es significativo que en el punto en que se alude a la «profundidad y alcance» (p. 209) de su análisis vuelva a aparecer la sombra alargada de Thomas, quien ha señalado que «la asociación entre la muerte y el nacimiento es un arquetipo que se encuentra en la mayoría de las *mitologías* tradicionales» por lo que agradece una interpretación *esencial* de corte psicoanalítico. En nota a pie de página Tresguerres se desmarca de la afirmación de que «el psicoanálisis ha demostrado que la angustia de la muerte está asimilada en el inconsciente a la angustia de la separación vivida en el traumatismo del nacimiento», dudando de que «el psicoanálisis haya *demostrado* tanto» y prometiendo una reflexión causal «sobre el *por qué* de esa asociación y ese carácter inverso que presentan el nacimiento y la muerte».

Para articular esa reflexión, sin embargo, parece que a Tresguerres no le queda más remedio que acudir a términos prohibidos como «cultura», «concepción del mundo», «Hombre» (así con mayúscula), «creencias religiosas», «conciencia», etc. Voy a concluir citando dos tesis que aparecen en el libro de Tresguerres y que ponen en evidencia, no ya «el jardín» (nada epicúreo) en el que se empantana el libro al final, sino

(lo que tiene más enjundia teórica) dos de los problemas constitutivos del materialismo filosófico en tanto pretende constituir un sistema doctrinal coherente. La primera tesis, que explica la *asociación inversa* entre la vida y la muerte, se enuncia, según Tresguerres, de forma paradójica: «No es en el nacimiento, sino en la muerte donde se nos revela la *concepción del mundo* y el *sentido de la vida* de una cultura dada» (*sic* pp. 238-9). Esta fórmula lapidaria parece abonar la metafísica fúnebre que hace del hombre un «ser para la muerte» (Heidegger), incluso cuando se recurre a la *Weltanschauung* como marco de referencia para el animal simbólico (Dilthey, Cassirer, etc.). Puesto que el materialismo filosófico ha despotricado sistemáticamente contra toda antropología de predicados, prohibiéndose hablar de «Hombre» y «Humanidad», cabe dudar de que estas reflexiones finales puedan geometrizar en el marco del espacio antropológico.

La segunda tesis que sustenta Tresguerres en parte como un «hecho» y en parte como una *confirmación* que desprende de las "elucubraciones" de W. Wundt sobre la evolución de las formas de enterramiento en sus *Elementos de psicología de los pueblos* (pp. 193 y ss.) parece querer suplir la falta de soporte empírico mediante la rotundidad de su expresión: «sólo a partir del momento en que el ser humano se hace cargo de sus muertos (fenómeno que *con toda seguridad* se halla aparejado a algún tipo de creencias religiosas) podemos conjeturar que ha cobrado conciencia de la muerte misma (de la de los otros, más también de la suya), *produciéndose con dicha conciencia (y la religión a ella asociada), la propia constitución del Hombre en Hombre*» (*sic* p. 241). Que Tresguerres no abrigue la menor duda de que la aparición del eje angular, en el que se sitúan los númenes, sea una condición necesaria para la constitución del «espacio antropológico» parece coherente con los presupuestos críticos del materialismo filosófico, pero que se arriesgue a vincular la existencia de «creencias religiosas» al proceso esencial de la hominización, no sólo da pie a marcar el ateísmo del que el propio Tresguerres hace gala con el signo de la *inhumanidad*, sino, lo que es peor, induce a que la filosofía crítica regrese a la noche de la metafísica en la que «todos los gatos son pardos». A preguntas de Emilio Fernández Riestra sobre la documentación etológica aportada acerca de las reacciones animales ante la muerte, Tresguerres negó a los animales cualquier conocimiento significativo del «hecho de la muerte», lo que parece excesivo para una doctrina que ha concedido beligerancia a las «culturas animales». El asunto tiene el máximo interés teórico, porque no sólo replantea la distinción entre «ritos» y «ceremonias» (no en vano, leyendo a

Frazer, Wittgenstein intuyó que la antropología define al hombre como un «animal ceremonial»), sino que concita la necesidad de la *investigación prehistórica e histórica* para corroborar o no la definición esencial acerca del núcleo de la religión y de sus fases.

En cuanto a la investigación histórica, Tresguerres se limita a hacer un guiño final a la obra de Philippe Aries (*Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Le Seuil, 1975) para concluir que la muerte en Asturias carece de cualquier peculiaridad regionalista, pues se asimila pun-

tualmente a lo que los historiadores franceses de las mentalidades han denominado la «muerte domesticada» o «domada» (p. 244), siendo *expresión de la concepción colectiva del destino* que desde los siglos XI y XII comienza a ser vivido en Europa con mayor dramatismo hasta llegar a la ostentación y exageración del luto en el siglo XIX («la época de los duelos histéricos»). Ahora bien, esta nueva historia de las mentalidades remite a una suerte de «inconsciente colectivo», que aunque no es el del psicoanálisis (pongamos Jung) posee una cierta autonomía que obedece a ritmos y causalidades propias. En este sentido hubiese sido interesante recurrir a lo que empíricamente han investigado los historiadores locales sobre este mismo asunto, en particular, el libro de Julio Vaquero (*Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX, siglo XXI*, 1991) basado en su tesis doctoral que documenta muy específicamente en nuestra región la lucha de los liberales ilustrados por sacar los enterramientos de las iglesias por motivos de higiene. No es este el lugar de debatir el asunto en profundidad, pero aludir a una u otra fuente sin más, en la investigación de las actitudes colectivas ante la muerte no es gnoseológicamente irrelevante. Para el materialismo filosófico no es fácilmente aceptable analizar ese estrato intermediario de gestos, actitudes, costumbres y representaciones del nacimiento y de la muerte con independencia no sólo de todo determinismo socioeconómico, sino también sin tomar en cuenta las ideologías constituidas, sean religiosas o filosóficas.