

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>
2026. nº 26. Texto 14: 195-210

Universidad de Jaén (España)
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v26.10376>
Recibido: 02-02-2026 Admitido: 17-04-2026

Contradicciones en los rituales funerarios. Evidencias procedente de una aldea del grupo étnico Tujia en noroeste de Hunan, China

Contradictions in funeral rituals. Evidences from a Tujia ethnic group village in northwest Hunan, China

Yi DING

Universidad de Granada
dingyi0815@gmail.com

Resumen

Este trabajo se basa en una investigación de corte etnográfico, realizada en una aldea de una región de concentración de minoría étnica Tujia (Hunan, China) sobre rituales funerarios. El artículo analiza varias contradicciones que he identificado en el trabajo de campo. La primera tiene que ver con la oposición cadáver-espíritu, en la que se destaca el carácter estático del primero, y el dinámico del segundo. La segunda está relacionada con las dimensiones emocionales del fallecimiento y de los rituales funerarios que siguen: a la tristeza le acompaña también la alegría, que está relacionada con la necesidad de que el funeral sea un evento “animado” (renao, 热闹). La tercera tiene que ver con dos formas de energía, una propicia y la otra nefasta, que se despliegan durante el ritual. El estudio presentado en este artículo también revela la existencia de un periodo liminal por el que el espíritu debe transitar para convertirse en un ancestro, con el fin de seguir desempeñando un rol importante en su familia. Las características contradictorias identificadas a lo largo del ritual revelan distintas funciones del funeral, relacionadas, por un lado, con el consuelo del dolor de la pérdida y el restablecimiento de las fronteras entre el mundo de los vivos y el de los muertos, por otro en la reafirmación de principios de orden ético y social que incluyen una forma de “educación moral” de las nuevas generaciones.

Abstract

This work is based on an ethnographic investigation of funeral rituals, conducted in a village within a region characterized by a high concentration of the Tujia ethnic group (Hunan, China). The article analyzes several contradictions identified during fieldwork. The first pertains to the opposition between corpse and spirit, highlighting the static feature of the former and the dynamic of the latter. The second relates to the emotional dimensions of death and the funeral rituals that follow: sadness is accompanied by joy, which is related to the necessity of the funeral being a “lively” (renao) event. The third concerns two forms of energy—one auspicious and the other malevolent—that unfolds during the ritual. The study presented in this article also reveals the existence of a liminal period through which the spirit must undergo to become an ancestor, in order to continue playing an important role in the family. The contradictory characteristics identified throughout the ritual reveal distinct functions of the funeral, related, on one hand, to the solace of the grief of loss and the restoration of the boundaries between the world of the living and that of the dead; and on the other, to the reafirmation of ethical and social principles that include a form of “moral education” for the younger generations.

Palabras Clave

Rituales funerarios. Contradicciones. Taoísmo Popular. Culto a los antepasados. China
Funeral rituals. Contradictions. Popular Taoism. Ancestor worship

Introducción

La región noroeste de la provincia de Hunan, en China, es uno de los principales lugares de asentamiento del grupo étnico minoritario *Tujia*. Desde la política de *gaitu guiliu* (改土归流) –la sustitución de los jefes locales hereditarios (土司, *tusi*) por funcionarios designados por el Estado– implementada durante las dinastías Ming (1368-1644) y Qing (1644-1912), la zona montañosa de Wuling fue abandonando gradualmente el antiguo sistema de los *tusi*. Como resultado, las instituciones que estos habían establecido para mantener su independencia, caracterizadas por un marcado aislamiento, fueron desmanteladas; el poder del Estado se consolidó progresivamente y las costumbres culturales y sociales comenzaron a acercarse a las de la etnia Han (Mo, 2020). Durante el reinado del emperador Yongzheng de la dinastía Qing, la región occidental de Hunan experimentó la última gran y relativamente pacífica aplicación del *gaitu guiliu* (Qu, 2009).

No obstante, conviene señalar que, aunque esta política eliminó las “fronteras” geográficas y políticas en el discurso oficial, las fronteras psicológicas no desaparecieron por completo (Huang, 2018). Aunque la política “*gaitu guiliu*” tuvo un impacto profundo, en estas regiones aún se conservan muchas costumbres *Tujia*, como la danza funeraria (*tiaosang*, 跳丧), el llanto ritual en el matrimonio (*kujia*, 哭嫁) y la veneración de las deidades *Nuo* (傩). El grado de preservación de estas costumbres varía, pero siguen siendo algunos de los marcadores de la identidad étnica.

Figura 1: El mapa de China (Fuente: Tianditu Hunan 天地图湖南 <https://hunan.tianditu.gov.cn/TDTHN/tjxz/detail.html?type=1001>)



A lo largo del río Xianyang (仙阳河), que atraviesa la aldea donde realizo mi investigación, según relatan mis informantes y los ritualistas, en los funerales de las comunidades situadas río arriba existe la costumbre de realizar el *tiaosang* (danza funeraria), mientras que río abajo —es decir, en la aldea objeto de mi estudio— dicha práctica no está presente. El *kujia* (el llanto ritual en las bodas) siguió practicándose hasta finales del siglo pasado, pero la boda moderna y occidentalizada está tomando forma en la actualidad. El *Nuo* sigue practicándose en las aldeas y, los ritualistas de *Nuo*, que muchas veces actúan como sacerdotes taoístas de funerales, pueden coordinar la totalidad del complejo ritual funerario (Tuo, 2003).

En la vida cotidiana china, esta diversidad suele explicarse con el dicho 十里不同音百里不同俗 (a diez *li*¹ cambia el acento, a cien *li* cambian las costumbres). Si extendemos la idea de “a cien *li* cambian las costumbres” a la totalidad del territorio chino, ello implica una diversidad enorme. Lo que intento aquí es documentar una de las múltiples formas que adopta esa diversidad.

El grupo étnico *Tujia* fue oficialmente reconocido por el Estado como una sola minoría nacional en 1956. Se distribuye principalmente en las provincias de Hunan, Hubei y Guizhou. En estas regiones se habla una variante del mandarín del suroeste (xi'nan guanhua, 西南官话) que conserva numerosos elementos de la lengua *tujia*.

Debido a la accidentada topografía de la región montañosa de Wuling, el acceso a esta región ha sido históricamente difícil. Por ello, durante el rápido desarrollo económico de la China moderna, la economía de esta zona no llegó a incorporarse plenamente al proceso de crecimiento acelerado, preservando en gran parte de su territorio un modo de vida de carácter tradicional, tanto en lo social como en lo agrícola. En cuanto a los hitos fundamentales de la existencia humana —la muerte y sus rituales asociados—, estos tampoco se sumaron a la tendencia, cada vez más generalizada, de la cremación, manteniendo en cambio las prácticas de inhumación y sus complejas ceremonias.

En esta región, la forma de sepultura predominante es la inhumación en tierra. No obstante, a lo largo de toda la cuenca del río también se encuentran formas de entierro en ataúdes colgantes, que consisten en depositar los restos del difunto en nichos de piedra situados en acantilados, lejos del suelo. Estos nichos son cavados en la roca por manos humanas para alojar los cuerpos o los huesos.

Con el avance de la modernización, el Estado comenzó a promover la cremación; por ello, en las zonas urbanizadas la cremación se ha convertido en la práctica predominante. Sin embargo, incluso en estos contextos, existen casos en los que residentes urbanos incineran el cuerpo en una funeraria de la ciudad y posteriormente trasladan las cenizas de regreso a su aldea de origen para enterrarlas allí.

El presente artículo se centrará en la descripción de la forma tradicional de inhumación practicada en las aldeas y, se centrará también en las contradicciones presentes en dichos rituales, analizando los factores culturales y sociales que subyacen a ellas. Entre estas contradicciones se encuentran las tensiones entre el cuerpo y el espíritu, entre el movimiento y la quietud en el transcurso del funeral, así como entre la alegría y el dolor, y entre la fortuna propicia (*fuqi*) y las influencias nefastas (*shaqi*).

En esta región, los funerales suelen celebrarse en el interior de las viviendas. La familia anfitriona se pone en contacto con un grupo local de sacerdotes taoístas tras el fallecimiento de su pariente. Cabe señalar que, en China, además de los taoístas que residen en templos, existe un número considerable que vive en el ámbito civil. Sus conocimientos religiosos suelen transmitirse por herencia familiar o mediante el sistema de maestro y discípulo. Uno de mis informantes clave pertenece a una familia que, generación tras generación, ha ejercido la práctica taoísta.

Estos sacerdotes taoístas deben formarse durante años y completar el ritual de ordenación antes de poder presidir funerales. En su vida cotidiana no suelen vestir atuendo taoísta; por el contrario, muchos se dedican a la agricultura o a actividades comerciales, se casan y forman familia. La conducción de funerales constituye solo una parte de su vida, aunque continúan siendo reconocidos como taoístas (道士, *daoshi*) o taoístas laicos que viven en el hogar (火居道士, *huoju daoshi*).

Los taoístas de esta región se conocen entre sí y, cuando surge la necesidad de organizar un funeral, se contactan para reunir el número requerido de oficiantes.

¹ Li: 里 unidad de medida de longitud tradicional china. En la actualidad, un *li* equivale aproximadamente a 500 metros.

Para un funeral, se colocan dos mesas, una dentro y otra fuera de la sala principal, creando así un espacio especialmente destinado a la ceremonia fúnebre. La mayoría de los rituales se llevan a cabo dentro de la casa, aunque en ocasiones los taoístas conducen a los familiares del difunto al altar exterior para realizar ciertos ritos. Además del altar erigido, en las paredes interiores se cuelgan imágenes de los Diez Reyes del Inframundo (十殿阎君, *Shidian Yanjun*), elementos de gran importancia en etapas posteriores del ritual. En el interior también se dispone una mesa reservada a los músicos contratados para la ocasión, cuya principal responsabilidad consiste en proporcionar acompañamiento musical y mantener un ambiente animado durante el funeral.

Los participantes en la ceremonia incluyen al grupo de taoístas, compuesto generalmente por entre seis y nueve miembros; los familiares del difunto, quienes además se encargan de recibir a los asistentes; el equipo encargado de la preparación y el servicio de alimentos; los amigos y parientes que acuden a presentar sus condolencias; y los grupos encargados de ofrecer una representación musical o teatral fúnebre. Un funeral suele prolongarse entre dos y cuatro días, siendo tres días la duración más habitual.

Este tipo de funeral rural tiene un significado fundamental para el linaje familiar. La familia anfitriona procura organizar un funeral lo más completo y animado posible. De este modo, se configura la contradicción entre el dolor y el entretenimiento, así como la presencia de las representaciones teatrales y elementos lúdicos que este incluye, cuestión ampliamente descrita en los estudios de Zhang & An (2023), Wang (2013) y Cai (2019).

En cuanto a la oposición entre “fortuna propicia” (福气, *fuqi*) y “energía nefasta” (煞气, *shaqi*), el análisis sobre la contaminación propuesto por Mary Douglas (2018) servirá como marco teórico para desarrollar esta parte. Asimismo, entenderemos el funeral como un rito de paso de gran relevancia; la liminalidad que manifiesta nos remite a Victor Turner (2006) y a los significados culturales decodificados en los diversos símbolos presentes durante el estado liminal.

Metodología

Los resultados presentados en este artículo provienen del trabajo de campo realizado durante el período 2021-2023 para la redacción de mi tesis doctoral. La observación participante constituyó el principal método de esta investigación etnográfica.

Comencé mi trabajo de campo en la aldea en marzo de 2021, y no fue sino hasta junio de ese mismo año cuando tuve la oportunidad de observar un funeral de cerca por primera vez. Los funerales analizados en este artículo corresponden a los celebrados en junio de 2021, octubre de 2021, noviembre de 2021, enero de 2022, marzo de 2022, junio de 2022, abril de 2023. Los taoístas me otorgaron un acceso prácticamente irrestricto para fotografiar y formular preguntas; el único tabú al que estuve sujeta era que, durante mi período menstrual, no me era permitido tocar los talismanes dispuestos sobre el altar.

Tal como señala Bering (2010), la participación y la observación en la comunicación conllevan inevitablemente la construcción del “otro”, lo que dio origen a mi descripción densa (Geertz, 1997) de los funerales y de sus contradicciones. Este enfoque proporciona una forma de articular el sentido de lo que se observa y ayuda a afrontar los problemas de la investigación observacional (Goldman-Segall, 1989).

Tras integrarme en la vida cotidiana del poblado, tanto por motivos de vecindad como por el propio propósito de la investigación y, en ocasiones, acompañando a los taoístas, tuve la posibilidad de observar de cerca varias ceremonias funerarias. La complejidad de estos rituales hizo que el desplazamiento constante dentro del espacio fúnebre y el registro minucioso de lo visto y oído se convirtieran en los principales materiales etnográficos de esta investigación.

La naturaleza misma de tales ceremonias exige un método de investigación de este tipo: a partir únicamente de textos, fuentes escritas o entrevistas resulta casi imposible dar cuenta de la exactitud de las prácticas rituales, sin mencionar los múltiples ajustes o soluciones improvisadas que pueden surgir en contextos tan dinámicos. Además, dado que una de las contradicciones fundamentales analizadas en este trabajo concierne a las emociones, solo una presencia directa y un registro situado permiten aproximarse a la descripción y comparación de tales tensiones afectivas.

Las entrevistas constituyen otro método fundamental para la obtención de resultados etnográficos. La sola participación en los funerales, condicionada por sus normas y tradiciones, no permite acceder a datos completos. Las entrevistas, al posibilitar comprensión profunda sobre la subjetividad y los fenóme-

nos psicológicos, permiten situar las respuestas dentro de contextos sociológicos más amplios y relacionales (Weiner, 2025), convirtiéndose así en una vía esencial para compensar tales limitaciones. La mayor parte de mis entrevistas se llevaron a cabo durante los períodos de descanso de los taoístas, quienes constituyeron la principal fuente de información de esta investigación.

Dialogar con los participantes durante los intervalos rituales resolvía de manera oportuna las dudas y confusiones surgidas en el proceso de observación. La eficacia del método reside en su capacidad de adentrarse en aquello que se debe alcanzar, siempre que se mantenga la fidelidad a la vida real (Sanmartín, 2000).

La elaboración de discursos informativos, en combinación con relatos dinámicos de la vida cotidiana, me permitió ir acumulando una perspectiva analítica particular: mientras los discursos ofrecían una forma de comunicación sencilla entre los sujetos sociales, los relatos dinámicos se construían a partir de acontecimientos y sucesos concretos (García, 2000). Ambos, entretreídos, configuraron la visión antropológica que emergía a lo largo del trabajo de campo.

El paso final es analizar los datos recopilados desde la etnografía, permitiendo que la descripción densa (*thick description*) se arraigue en los datos interactivos densos (*thick interactive data*) (Grillo, 1988). Desde el lenguaje ritual, se trata de encontrar el *decir* dentro del *hacer*, permitiendo que el lector perciba en mi trabajo las palabras y las canciones, y descubra los conocimientos ocultos (Sidorova, 2000). Este proceso codifica y descodifica algunos imaginarios culturales posibles, destacando los significados más notables del colectivo estudiado, su orden y su diversidad, su integración en el medio y su exclusión del mismo (Clifford & Marcus, 1986), de manera que el tema central de este texto, las contradicciones, quede visible.

Contradicciones del cuerpo y del espíritu: estática y dinámica

En la escena de los funerales en la aldea, a menudo hay un constante ir y venir de personas, con un bullicio que incluso por la noche no se detiene. Los vecinos cercanos, si no tienen obligaciones agrícolas urgentes, muy probablemente asisten al funeral, o tras terminar su jornada diaria, regresan al salón funerario para acompañar al difunto; mientras que los parientes que trabajan en lugares lejanos tal vez solo lleguen el último día para rendir homenaje. En un funeral, la gente va y viene, con el propósito de acompañar al difunto en su último viaje.

En una ceremonia de este tipo, además del tránsito de las personas, también hay un ir y venir de las deidades y de los espíritus.

La primera contradicción visible es la del cuerpo inmóvil y el espíritu en movimiento. Cuando alguien fallece en la aldea, la familia lo visten con ropa adecuada. En las distintas estaciones, debido a las condiciones climáticas, el recipiente que contiene el cuerpo puede variar. Por ejemplo, en verano, la familia anfitriona suele alquilar un ataúd frigorífico para colocar el cadáver. Se trata de un frigorífico rectangular de medidas similares a las de un ataúd, con tapa transparente. A menudo, se colocan flores de plástico en el interior para adornar el cuerpo, lo que permite a los visitantes contemplar el semblante del fallecido desde fuera. Si se trata de una estación más fresca, el cuerpo no se descompondrá ni olerá mal durante el funeral, por lo que lo colocarán en el ataúd de madera que el difunto ya había preparado en vida, y este permanecerá abierto hasta el final del ritual.

Durante la ceremonia, la posición del cadáver suele ser detrás del altar establecido por los taoístas dentro de la casa, aunque la ubicación se ajusta a menudo debido a las limitaciones de la disposición de la casa. El cuerpo yacerá en el ataúd de madera o en el frigorífico, recibiendo el llanto, las despedidas e incluso los lamentos de los familiares y amigos. Desde el comienzo del ritual hasta el enterramiento, la posición del cuerpo debe mantenerse inalterada. Si el salón principal de la casa de la familia anfitriona es grande, el cuerpo se situará en el centro de la habitación, con el altar de los taoístas delante. A ambos lados del ataúd se colocarán varias sillas para que los amigos cercanos o familiares más allegados puedan mantener una “conversación” final y despedirse de la persona fallecida.

Los organizadores del funeral, en particular los descendientes, deben asegurarse de que la cabeza, las manos y los pies del cuerpo guarden siempre la misma distancia respecto a las paredes del ataúd. Esto no se puede garantizar solo con la vista, por lo que los familiares del difunto suelen usar instrumentos de medición para lograrlo.

Además, para evitar que el cuerpo se mueva ligeramente, los hijos rellenan los espacios vacíos del ataúd con “billetes del inframundo” (si no se usa un ataúd refrigerado). Estos billetes están hechos de papel amarillo; algunos reproducen la forma de monedas antiguas de cobre. En el mercado también existen versiones más modernas, impresas con imágenes de deidades del más allá y con la indicación “Banco del Inframundo”.

Esta disposición del cuerpo durante el funeral tiene como propósito garantizar la equidad. La postura, ya sea recta o inclinada, simboliza la bendición que otorga la persona fallecida a sus descendientes. Por ejemplo, al enterrar el ataúd, los familiares que cargan el féretro a los lados recibirán el mismo grado de bendición; en cambio, aquellos más cercanos al cuerpo recibirán más protección. Así, se asegura que los padres continúen cuidando a sus hijos de manera equitativa después de la muerte y se evita que surjan disputas entre los hijos sobre “quién recibe más afecto de los padres”.

Se trata de una forma de educación familiar que se manifiesta a través del cuerpo del difunto. Guía a los hijos para que contribuyan a la familia de manera equitativa o justa, y para que cuiden de sus propios descendientes de forma igualitaria, del mismo modo que lo hicieron sus padres.

En este momento, el cuerpo vehicula una enseñanza moral y transmite una ética familiar. Mientras la educación confuciana insiste repetidamente en la piedad filial (孝, *xiao*) de los hijos hacia sus padres, esta práctica funeraria también estipula la responsabilidad de los padres hacia sus hijos: criarlos de manera justa, equitativa e imparcial.

Por otro lado, el funeral también tiene aspectos dinámicos. Durante el funeral, los taoístas celebran inevitablemente un rito para el difunto llamado *xiangjian* (享荐), que consiste en alimentar al fallecido. El horario de las comidas del difunto es el mismo que el de los vivos: tres comidas al día, de la mañana a la noche. Los alimentos ofrecidos son idénticos a los del banquete funerario. Los taoístas colocan diferentes comidas y bebidas delante del ataúd y, al igual que en otros ritos, recitan cánticos acompañados de música para incitar al difunto a alimentarse, mientras que las bebidas preparadas para él son rociadas en el suelo delante del féretro. Una vez que terminan el *xiangjian* para el difunto, los taoístas se disponen a comer. Su horario de comida a veces se adelanta respecto al de los asistentes al funeral, para que puedan continuar con los ritos posteriores lo antes posible, garantizando así la fluidez de toda la ceremonia. Ni los invitados comunes ni los taoístas que participan en el funeral consideran esto extraño.

El *xiangjian* transmite un mensaje dinámico evidente: el difunto todavía “come” junto con los vivos, compartiendo los mismos alimentos terrenales. Antes de completar los pasos de la muerte, el difunto no ha ingresado al orden de los muertos y participa aún del orden humano. El cuerpo del difunto aún no ha sido llevado a su morada final –ya sea el lugar de entierro elegido por la familia o por él mismo– y su espíritu tampoco llega inmediatamente a su destino tras la muerte (Hertz, 2011). Esto, por supuesto, concuerda con el estudio liminal descrito por Turner (2006), donde las normas quedan suspendidas, pero se ofrece un espacio y tiempo para reconocer el hecho de la muerte dentro de la comunidad familiar.

Otro aspecto dinámico es que, a lo largo de todo el funeral, el difunto debe completar un gran viaje para alcanzar el propósito de la reencarnación. Este gran viaje no es, por supuesto, una elección aleatoria; en conversaciones con los taoístas, obtuve información sobre este recorrido.

Primero, el espíritu parte de la casa y visita al dios de la tierra local (土地, *tudi*) más cercano, encargado de gestionar los alrededores del mundo de los vivos, el cual se encuentra en el escalón más bajo de la estructura jerárquica de las deidades (Guo, 1995). Cada aldea, e incluso diferentes zonas o colinas dentro de una misma aldea, tiene su propio *Tudi*, el cual es la entidad celestial más cercana a la vida de los mortales (Zhao & Wang, 2000). Posteriormente, el espíritu, siguiendo su rango, visita a los inmortales de mayor jerarquía, con la esperanza de obtener su protección, ayuda e incluso su juicio, y así lograr finalmente el propósito de escapar de los purgatorios (Zhou, 2009). Un nodo importante de este viaje es la ciudad de Fengdu (酆都). No se trata de una ciudad ficticia; la actual Fengdu se encuentra en el noreste de la ciudad de Chongqing. En numerosos clásicos taoístas, leyendas folclóricas y obras literarias, Fengdu ha sido conocida como la “Ciudad Fantasma”, un apodo que aparece incluso en las descripciones turísticas y de recursos culturales del sitio web oficial de la ciudad, como parte de su identidad única. Fengdu es la morada del inframundo, donde los espíritus de los difuntos son juzgados por los Diez Reyes del purgatorio. Este juicio, naturalmente, se basa en el comportamiento que el difunto que llevó a cabo en vida (Zhang, 2016).

En el funeral, los familiares más cercanos acompañan al difunto, bajo la guía de los taoístas, a pasar uno por uno por el juicio de las diez deidades del purgatorio. Siguiendo las instrucciones de los taoístas, los familiares caminan rodeando el ataúd, se arrodillan ante las enormes imágenes de los dioses colgadas en el salón, golpean la cabeza contra el suelo y les suplican que perdonen los errores y crímenes cometidos por el difunto en su vida. Tras esto, el espíritu del difunto queda purificado, pudiendo abandonar el purgatorio e iniciar su siguiente viaje. Este ritual, dentro del funeral, se llama *baichan* (拜忏), y consiste en visitar los diez palacios del inframundo, recurriendo a la misericordia de los dioses del purgatorio para lograr la redención.

El *bai chan* transmite de manera muy clara la información de que el difunto ya nos ha dejado y se dirige a otro lugar, permitiendo a los vivos canalizar su dolor y también generando la creencia de que el difunto ha encontrado un destino adecuado, lo que ayuda a aliviar el temor a la muerte (Long, 2019). Más importante aún, los vivos desempeñan en este proceso un papel crucial de participante-observador: visitando a los dioses y presentándose en los “juicios” para que el difunto limpie sus pecados, así como proporcionando todo el material ritual del funeral, incluyendo billetes de papel, carros y casas de papel. Los vivos construyen un mundo casi idílico para los difuntos, en el que estos disponen de abundantes recursos materiales y disfrutan plenamente de ellos. Los difuntos ya no se ven afectados por errores o maldades pasadas y, durante festividades importantes, pueden disfrutar de los alimentos ofrecidos por los descendientes.

A un nivel más profundo, para los parientes todavía vivos, el difunto simplemente se ha ido a otro mundo a “disfrutar de la fortuna” (享福, *xiangfu*) (Hou & Jiang, 2023), y durante muchos años seguirá recibiendo incienso, billetes de papel, ofrendas en los momentos importantes de la vida familiar, así como visitas y consultas de los descendientes. Cabe señalar además que *xiangfu* es un eufemismo utilizado por los locales para referirse a la muerte de los difuntos. Este eufemismo, por un lado, evita el uso directo de la palabra “muerte” (死, *si*), cumpliendo con la práctica social de evitar mencionar directamente la muerte, y, por otro lado, refleja la experiencia real adquirida en los rituales y las expectativas sobre el más allá.

Tal como Hertz (2011) señaló en su texto sobre las representaciones colectivas de la muerte, el espíritu, en esta etapa intermedia, atraviesa pruebas rigurosas –siendo evaluado detalladamente por los dioses y espíritus del inframundo– mientras los familiares lo acompañan en estas pruebas. Este acompañamiento enfatiza el papel solidario que la unidad familiar tiene que desempeñar en este mundo como en el otro; la familia, que es la unidad más pequeña de la vida social, enfrenta diversas dificultades de la vida cotidiana, y sus miembros, de manera voluntaria o involuntaria, tienen que reafirmar la ética familiar siguiendo los requerimientos de la ética social.

Todo esto muestra que la naturaleza procesual, y no episódica, de la muerte. Pasar de estar vivo a no estarlo, por supuesto, es cuestión de un momento, pero la muerte cultural requiere de un largo viaje por el inframundo en el que se experimenta la purificación y el renacimiento, y además es necesario confirmar repetidamente que su destino es feliz y lleno de esperanza. El difunto deja de existir como ser humano, pero persiste en la mente de las personas con una forma más idealizada e incluso más poderosa.

Un punto que no puede pasarse por alto es que todo el proceso de la muerte cultural enfatiza el valor de la familia como institución social. En los rituales funerarios se atribuye a la familia un enorme valor religioso (Hu & Liu, 2022), fusionando lo divino y lo profano en una confluencia de personas, deidades y otros seres espirituales que van y vienen sin cesar.

La contradicción de la alegría y la tristeza

Es posible observar una variedad de expresiones emocionales durante un funeral. La tristeza, desde luego, constituye una parte central del ritual; ante la muerte de un ser cercano, familiares y amigos inevitablemente sienten una pena que no pueden controlar. Sin embargo, la tristeza visible solo puede observarse en un espacio limitado: estrictamente hablando, dicha tristeza, en apariencia, se concentra únicamente alrededor del ataúd, que en la mayoría de los casos se coloca detrás del altar ritual de los taoístas. La tristeza no se convierte en el tema del funeral y, en mi trabajo de campo, no encontré ningún funeral abrumado por ella. De hecho, tanto los participantes como la familia anfitriona necesitan que el funeral sea suficientemente bullicioso, con un ambiente animado (热闹, *renao*).

Durante el funeral, se colocan algunas sillas simples junto al ataúd. A veces, algún pariente cercano o un viejo amigo se acerca para llorar a la persona fallecida; otras veces, algún niño curioso se aproxima para ver cómo es un cadáver. El llanto de los familiares íntimos suele ir acompañado de monólogos.

Si quien llora es un hijo o un pariente muy cercano, suele lamentarse de que el difunto no hubiera podido vivir “una vida más próspera”, de que “sufrió mucho para criar a sus hijos”, o expresa el remordimiento por promesas que quedaron sin cumplir.

Si quien llora es un amigo o un vecino, suele recordar con nostalgia los momentos más significativos compartidos con el difunto, para después lamentarse: “pero ya no estás aquí”.

El féretro y el cadáver atraen a familiares y amigos afligidos, quienes durante la vigilia fúnebre expresan abiertamente la pesadumbre que llevan en el corazón. Sin embargo, ya sea en la habitación de los taoístas o en la cocina, o incluso en la estancia exterior donde se congregan los parientes, tales manifestaciones de dolor y llanto son mucho menos visibles.

El sufrimiento y el llanto son, desde luego, pruebas que cada individuo debe sobrellevar; pero, frente a los parientes, amigos y vecinos que acuden al funeral, ofrecer la cortesía necesaria y acogerlos con la debida hospitalidad constituye también una exigencia ritual del propio evento. Desatender a los invitados sería un comportamiento aún más censurable. Por ello, el funeral es una ceremonia en la que la familia anfitriona debe atender simultáneamente las demandas dirigidas hacia el difunto y las dirigidas hacia los visitantes.

La tristeza debe manifestarse con moderación; no se debe, en ningún caso, caer en un exceso de aflicción que lleve a descuidar a quienes llegan para rendir sus respetos. La muerte de un ser querido constituye tan solo una forma de separación; los lazos afectivos entre los familiares no concluyen con la desaparición física del cuerpo. En consecuencia, esta aflicción por la pérdida debería ser temporal y mantenerse dentro de un límite razonable: no puede –y no debe– convertirse en un sufrimiento que dañe a los vivos (Qu, 2016). En el *Liji* (礼记, Clásico de los Ritos), estas normas rituales fueron reguladas con gran rigor:

“不以死伤生也” (礼记·丧服四制)

“No se debe dañar a los vivos a causa de los muertos.” (*Liji-Sangfu sizhi*).

“毁不危身，无为后也” (礼记·檀弓下)

“Las prácticas de duelo corporal no deben poner en riesgo la propia vida, pues no debe quedar el linaje sin continuidad.” (*Liji-Tan Gong xia*).

Lo que resulta inesperado, sin embargo, es la alegría que se manifiesta en el funeral. Esta alegría se expresa principalmente a través de varias formas: actividades lúdicas e interactivas dentro del funeral (como jugar a las cartas o al *mahjong*), espectáculos de canto y danza ofrecidos por grupos contratados por la familia anfitriona, actuaciones deliberadamente humorísticas realizadas por los taoístas y los participantes rituales (incluyendo los cantos del taoísta o los movimientos exagerados de los asistentes), así como las propias actuaciones contenidas dentro del ritual fúnebre. Estas formas de alegría pueden dividirse en dos categorías:

1. aquellas que no se centran en el difunto ni en el ritual y que no forman parte constitutiva de la ceremonia –por ejemplo, las actividades lúdicas e interactivas o los espectáculos de canto y danza–;
2. aquellas que sí toman al difunto y al ritual como eje y que constituyen elementos del propio ceremonial –como las actuaciones humorísticas de los taoístas y las actuaciones rituales–.

Si un funeral ha de prolongarse entre dos y cuatro días, y si las responsabilidades rituales recaen principalmente en los familiares más cercanos del difunto y en los taoístas, entonces tanto la familia anfitriona como los parientes y amistades que acuden al funeral deben considerar cómo pasarán esos días.

Así, puede observarse que la familia anfitriona prepara mesas y sillas para que los invitados puedan jugar a las cartas, además de ofrecer tentempiés o cigarrillos y licor más allá de las tres comidas diarias. En algún rincón de la vivienda también se mantiene disponible, durante las veinticuatro horas, agua caliente o té.

Dado que en la actualidad los niveles económicos han mejorado notablemente, las familias anfitrionas suelen contratar compañías de espectáculos con el fin de que anfitriones y visitantes disfruten por igual. El entretenimiento, por lo tanto, constituye una de las características centrales del funeral.

El *mahjong* u otros tipos de juegos de cartas pueden observarse prácticamente en cualquier funeral. La familia anfitriona instala mesas de juego en distintas habitaciones de la casa y proporciona *mahjong* o naipes según las necesidades de los invitados; si es invierno, incluso enciende braseros o fogatas para mantenerlos calientes. En su estudio sobre el *mahjong* funerario, Zhang & An (2015) señalan que una de sus funciones es mantener la “popularidad” (*rénqi*) del funeral, evitando la dispersión de la gente y, por ende, la disminución del ambiente animado —el *renao*—, conservando así el “prestigio” o la “presencia” pública de la ceremonia. Desde la perspectiva funcional del funeral, todas las personas que participan, aunque quizá no se conozcan entre sí, están inevitablemente vinculadas por el difunto y su familia; el funeral proporciona, de este modo, una ocasión para generar nuevas conexiones sociales.

Las actuaciones de las bandas musicales del funeral suelen ser llevadas a cabo por grupos locales del propio pueblo. Estas bandas están normalmente compuestas por mujeres, y los ensayos se convierten en una forma importante de emplear su tiempo libre, además de permitirles obtener ingresos adicionales mediante la prestación de estos servicios rituales. Expresar dolor por el difunto no es el propósito principal de estas mesas de juego, de las bandas o de las actuaciones; por el contrario, sus destinatarios son los propios participantes del funeral, pues entreteniendo a los vivos se puede honrar a los espíritus. Este tipo de actuaciones desempeña un papel crucial en el consuelo emocional de quienes han perdido a un ser querido. Pero, aún más importante, esto ofrece un enlace invisible entre las prácticas de entretenimiento rurales y urbanas. Las bandas rurales suelen aprender nuevas canciones o coreografías, y estos ritmos y movimientos “populares” son precisamente aquello que falta en la vida agrícola cotidiana, repetitiva y monótona; constituyen, por lo tanto, una forma en que la cultura urbana se adentra en el campo (Jiang, 2020).

Además de todo ello, en la parte ritual centrada en el difunto aparecen los taoístas, quienes en ciertos momentos introducen la práctica denominada *tao lishi* (讨利市) —“pedir propinas rituales”—. En términos de acción, los taoístas toman un plato entre las manos, se sitúan frente al altar y solicitan dinero a los participantes directos de la ceremonia, mientras entonan palabras de bendición. De acuerdo con el grado de cercanía o distancia social, las sumas entregadas por los participantes guardan una correlación positiva con la relación que mantienen con la familia anfitriona.

En términos de significado, se trata de un intercambio basado en la reciprocidad: los taoístas reciben dinero, incrementan sus ingresos; los participantes, por su parte, obtienen protección y auspicio. Este proceso genera además abundantes risas, pues las fórmulas improvisadas por los taoístas para obtener más *lishi* (propina), aunque están centradas en la bendición, a veces incluyen bromas o comentarios jocosos hacia los participantes. En medio de este intercambio lúdico, los asistentes sacan billetes y los entregan a los taoístas, conformando conjuntamente una de las dimensiones “festivas” del funeral.

Asimismo, ciertos momentos cruciales del ritual —como la ceremonia de petición de agua a las divinidades, o el rito mediante el cual, en los funerales de mujeres, se conduce simbólicamente a los espíritus femeninos a atravesar el *xuehu* (血湖, lago de sangre infernal)— se representan de forma dramática. En estas actuaciones se integran elementos escenográficos y narrativos dentro del propio canto ritual, convirtiendo partes del funeral en un objeto de contemplación estética. Todo ello capta la atención de los participantes e induce emociones como asombro, satisfacción y alegría, enriqueciendo la compleja textura afectiva del funeral.

Si concebimos el ritual y a los participantes directos del mismo como un círculo central, y a los familiares y amigos que acuden al funeral como un segundo círculo más amplio que envuelve al primero, observaremos que ambos espacios están llenos de actividades destinadas a producir *renao* (热闹)—el ambiente animado— o una atmósfera de esparcimiento y celebración.

Tal como señala Oxfeld (2016), el ir y venir constante de personas, la multitud y el bullicio constituyen un criterio esencial para evaluar el éxito de cualquier actividad ritual en China. Y así es, efectivamente:

para los aldeanos, “hacer que el difunto se marche en medio del bullicio” es un paso indispensable. La familia anfitriona suele sentirse profundamente orgullosa de haber conseguido que el funeral sea extremadamente *renao*. En uno de los funerales a los que asistí, un participante me comentó con asombro:

“Vinieron más de diez taoístas.”

“Probablemente es uno de los funerales más animados de la zona.”

Cuando los aldeanos elogian un funeral diciendo que fue muy *renao*, quienes escuchan tienden también a sentir admiración y anhelo.

Manifestar alegría, placer o satisfacción durante un funeral no constituye una blasfemia, pues todas las actuaciones cumplen simultáneamente la función de entretener a los vivos y agradar a los dioses. A través de cantos, música y actuaciones se busca conquistar el favor de las divinidades que acuden, con el fin de disipar infortunios y obtener bendiciones; pero, objetivamente, los participantes también disfrutaban de estas actuaciones (Wang, 2013).

Esta *renao* genera alegría y, al mismo tiempo, funciona como una manifestación visible y verificable de la piedad filial: demuestra públicamente el compromiso de los familiares y responde a las normas morales y sociales asociadas al *xiao*, obteniendo así el reconocimiento de la opinión colectiva (Tang & Zhao, 2021). Cuando la gente habla de un funeral *renao* celebrado para despedir a un anciano, recalca con énfasis los esfuerzos realizados por sus hijos: gracias a ellos, el anciano no emprendió solo su último viaje.

De este modo, al entrelazarse durante todo el funeral las actuaciones de los taoístas, la música, las representaciones dramáticas y las mesas de *mahjong*, las emociones y la atención de los participantes se mantienen distribuidas y no centradas exclusivamente en el difunto. Esto permite que el funeral cumpla múltiples funciones:

- 1. Consolar el dolor.** Estas actividades aíslan a los participantes de la tristeza asociada al hecho de que “alguien ha fallecido”, permitiendo que el funeral desempeñe temporalmente una función de consuelo emocional. Cuando todos los presentes son absorbidos por distintas actividades, la tristeza no llega a condensarse en una experiencia emocional colectiva más amplia: el difunto y el hecho mismo de la muerte se convierten simplemente en uno de los múltiples “centros” coexistentes dentro del funeral. Esto debilita enormemente la intensidad del duelo y profundiza la contradicción emocional de tristeza y alegría a la que ya he aludido.
- 2. Fomentar la cohesión.** El medio rural está compuesto fundamentalmente por comunidades de parientes y vecinos. El funeral, expresado en un lenguaje casi formulaico, es producido y presenciado por los mismos habitantes, quienes se reúnen con un objetivo compartido: acompañar al difunto en un último viaje terrenal que sea *renao*, animado. En la medida en que este objetivo se cumple, el funeral actúa como una telaraña que conecta a las personas entre sí. La preparación y la realización del funeral responden a un principio elemental de reciprocidad: el fallecido, tras recibir un ritual animado, continuará protegiendo a sus descendientes como ancestro; la ayuda y el acompañamiento entre vecinos durante el funeral generarán posteriormente una cadena continua de intercambios recíprocos en la vida aldeana. “Hoy acompaño a tus padres en su último viaje; mañana tú podrás venir al funeral de mis padres para aportar *renao*”, lo cual mantiene la cohesión comunitaria y el orden básico de la vida productiva y social (Li, 2015).
- 3. Reforzar el orden social y cultural.** El funeral, cuyo núcleo es la piedad filial (*xiao*) y cuya exigencia ritual es el *renao*, mantiene las distinciones entre cercanos y lejanos, y consolida o reajusta la posición de los miembros dentro de la jerarquía familiar. En la intensa y focalizada atención generada por el *renao*, los participantes y los miembros de la familia encuentran una fuente constante de fortaleza. En este escenario específico que constituye el funeral, se reproduce de manera continua un orden ritual y consuetudinario que es, a su vez, la manifestación concreta del orden cultural profundamente arraigado en esta región (Long, 2023).

La energía propicia y la nefasta

La muerte o la presencia de un cadáver suele transmitir miedo. Otra contradicción que se manifiesta en los funerales es la que se establece entre la energía propicia (*fuqi*, 福气) y la nefasta (*shaqi*, 煞气). En los funerales de la aldea estudiada, ambas formas de energía, incluida aquella asociada al infortunio y la calamidad, se encuentran vinculadas al cuerpo de la persona fallecida.

Como se señaló en el apartado anterior, los hijos deben organizar un funeral animado para despedir a los ancianos. Un fallecido que abandona el mundo terrenal a través de un ambiente animado es a menudo considerado una persona afortunada. A su vez, de acuerdo con el principio chino de reciprocidad intergeneracional –entendido como una lógica de retribución y devolución entre padres e hijos– (Fei, 1983; Yuan & Du, 2023), los ancianos también devuelven *fuqi* a sus descendientes. En el contexto funerario, esta *fuqi* se materializa en:

1. Tras la purificación simbólica del cuerpo del difunto realizada por los hijos, el agua utilizada para dicha limpieza es considerada agua portadora de la energía propicia (*fuqi*). Los hijos la beben como forma de incorporar esta fortuna propicia.
2. En el momento previo al amanecer, los taoístas convocan a los hijos a reunirse alrededor del cadáver para recibir el *qi*. Esto implica permanecer a ambos lados del cuerpo y llorar ante él, acción mediante la cual se obtiene *fuqi*.
3. El cadáver debe colocarse de manera recta y correcta dentro del ataúd, manteniendo una distancia igual entre el cuerpo y ambos lados del ataúd. De este modo, los familiares situados a cada lado pueden recibir una protección equitativa de *fuqi*.
4. En el momento del entierro, un maestro de geomancia arroja desde el fondo de la tumba productos agrícolas –como arroz o judías verdes– que los participantes, reunidos alrededor de la sepultura, se apresuran a recoger. Estos productos se llevan posteriormente al hogar y se incorporan a la comida del día, consumiendo así *fuqi*.

En comparación con el temor que tradicionalmente se imagina que puede suscitar un cadáver, en este contexto el cuerpo solo manifiesta una posible *shaqi* en el momento inmediatamente anterior al entierro.

En el funeral de un anciano al que asistí, una vez concluidos los rituales domésticos, los familiares cerraron el ataúd y todos los participantes acompañaron el féretro hasta el lugar de enterramiento. Sin embargo, cuando el ataúd fue levantado y sacado de la vivienda, se me indicó que no me situara en el camino frente a él, con el argumento de que podría producirse un choque con su energía nefasta (*shaqi*). Posteriormente, una persona portando un gran espejo se colocó delante del ataúd y lo acompañó hasta la tumba.

Se puede observar que el primer tipo de *shaqi* que se activa en el funeral se manifiesta cuando el cuerpo está a punto de ser retirado de la casa, pero puede ser bloqueado mediante un espejo. De hecho, en el taoísmo de la dinastía Han, los espejos ya habían desarrollado funciones de objetos auspiciosos y de protección contra lo maligno (Han & Zhang, 2005); en este funeral, su uso práctico consistió en impedir que el *shaqi* frente al ataúd causara desgracias a los vivos, que, durante el recorrido, se cruzaron con él.

El otro tipo de *shaqi* se manifiesta dentro de la casa, después de la salida del ataúd. En ese momento, uno o dos taoístas permanecen en la vivienda para limpiar cualquier influencia o ser maligno que no haya sido ahuyentados completamente. Esto se debe a que, durante el funeral, el lugar ritual puede atraer espíritus malignos de diversas procedencias, los cuales son atraídos por el difunto y por los rituales realizados en su honor.

A partir de lo anterior, se observa que la energía propicia está presente a lo largo de casi todo el funeral, mientras que la nefasta solo se manifiesta de manera evidente en la última parte. Según Douglas (1966/2018), el peligro y la impureza en el contexto funerario provienen de las relaciones ordenadas; por lo tanto, para comprender esta impureza, el peligro o, en este contexto, la influencia nefasta, es necesario referirse a la estructura total de pensamiento, cuya piedra angular, fronteras, márgenes y líneas interiores se mantienen trabadas por medio de ritos de separación.

Durante el desarrollo del funeral, el difunto aún no ha sido incorporado al orden de los muertos, pero ya no pertenece al orden de los vivos. Todo lo relativo al orden de los vivos durante el funeral es conocible: los movimientos de los taoístas están establecidos desde que aprenden las doctrinas taoístas, los llantos y las risas durante el funeral son explícitos, y únicamente el difunto dentro del ataúd y el orden de los muertos permanecen incognoscibles.

El fallecimiento también implica la ruptura de las relaciones de parentesco, que necesitan ser redefinidas; por lo tanto, la relación entre el difunto, aún temporalmente indefinida, y los vivos constituye una transgresión del orden familiar, que a su vez conlleva un posible *shaqi* y peligro. Este peligro implícito enfatiza, a su vez, un sentido de piedad filial. En el modelo de retroalimentación padres-hijos, el desorden de los padres puede generar inquietudes para los hijos, y en el funeral esta relación se subraya mediante la manifestación del *shaqi*, reafirmando el principio de orden entre mayores y menores (长幼有序, *zhang-you you xu*) y el valor ético central de la piedad filial dentro del contexto familiar chino.

En las costumbres y la cultura transmitidas de boca en boca, se considera que las desgracias en el hogar pueden ser provocadas por un difunto, lo que evidencia de nuevo el peligro asociado a la muerte y al muerto, hasta el punto de que este sigue ejerciendo influencia en la casa incluso después de fallecer. El funeral funciona como una garantía adicional de que los ancestros mantendrán su superioridad jerárquica tras la muerte, mediante la combinación de benevolencia y autoridad, con predominio de la benevolencia, asegurando que nunca decaiga su respetabilidad.

Una vez que el ataúd es retirado de la casa, la limpieza del altar familiar busca restablecer el orden humano desde el espacio, eliminando los peligros generados por la transición y los momentos liminales. Esto también implica que la muerte y su ritual representan una desorganización del orden de los vivos y una transgresión de ese orden. Solo con la ayuda de las deidades es posible devolver el desorden a su cauce, eliminar la impureza y asegurar la vida normal de los vivos.

Además, la influencia del difunto en este mundo sirve para reforzar la educación en piedad filial de los descendientes y de quienes participan en el funeral. Mediante el ritual, el difunto estabiliza su posición dentro de la familia, garantizando que tras su muerte reciba ofrendas de sus descendientes y que su existencia se olvide de forma rápida. Al ejercer amenazas potencialmente nefastas mediante su capacidad sobrenatural de cuasi deificados, se refuerza aún más el papel de los ancestros en la vida familiar.

El estado liminal también ayuda a comprender la incertidumbre y el peligro durante este proceso. El difunto, en la fase de transición –ni ser humano ni antepasado– y en el espacio de transición –el espacio celestial establecido por los taoístas– se convierte en un objeto peligroso que genera fuerzas malignas. Solo cuando un ritual declara precisamente su nueva identidad como antepasado y devuelve el espacio celestial al orden humano, acorde con los vivos, es posible que desaparezca este peligro (Zhao, 2021).

Según Yang (1986), en el contexto de los rituales chinos, las personas sienten reverencia, pero les resulta difícil aceptar la muerte. Por ello, la generación de múltiples energías contradictorias subraya que el difunto sigue estando presente en la familia, lo que reduce considerablemente la tristeza y la desmoralización que la muerte de un ser querido podría provocar, permitiendo que los vivos continúen con su vida. El funeral, donde se entrelazan estas dos energías paradójicas, combina el temor al difunto, el respeto y amor hacia los familiares, y la esperanza de seguir viviendo. Aunque el funeral se realiza en honor al difunto, está centrado en los vivos.

En búsqueda de más recursos para mantener la vida cotidiana, los vivos no pierden la oportunidad de acceder a las fuerzas misteriosas presentes en el funeral. A pesar de ser incognoscible, el *fuqi* constituye un recurso que ayuda a los vivos a continuar con la vida, y los hijos siguen dependiendo de este recurso proporcionado por el difunto. Así, dentro de la comunidad de vida y ética entre padres e hijos (Zhao, 2021), los ancestros continúan desempeñando un papel importante en la vida incluso después de su muerte.

La normalidad de la vida de los vivos también da lugar a estas contradicciones. Desde el acto simbólico de limpiar el cuerpo del difunto hasta la purificación de las maldades de los vivos en el purgatorio, la impureza se marca inmediatamente sobre la persona fallecida. Tanto el espíritu como el cuerpo claman por retornar a la limpieza, lo cual refleja también la ansiedad de los vivos. Para aliviar esta ansiedad y garantizar la vida normal, se recurre a la organización del funeral y a los rituales de purificación.

Según las cadenas de rituales de interacción de Collins (2009), los rituales no son perpetuos; como ocurre con nuestros funerales, que tienen fechas precisas de inicio y fin, pero en la intensa atención y repetición emocional generan poder. Esta energía emocional —tristeza comprimida, alegría amplificada— se refleja en la manifestación del *shaqi* y del *fuqi* durante el funeral. La energía favorable, que genera satisfacción, es mucho mayor que la energía negativa que provoca tristeza. Si volvemos al momento en que surge la influencia nefasta, ocurre precisamente después de que el difunto ha sido purificado. Aunque el difunto es ahora un espíritu limpio en este mundo, todavía no ha sido incorporado al marco que le corresponde; por ello estalla una gran ansiedad, dejando alrededor del cuerpo posibles peligros, todos ellos estados en los que el orden no se ha cumplido —el difunto aún no se ha convertido en antepasado—. En este momento, el anciano experimenta en el funeral un *rite de passage* en el que toda su agencia es entregada. El nuevo conocimiento que pertenece a la comunidad queda inscrito en su nueva identidad. Esto representa, por un lado, una armonización de su temperamento ya que los descendientes requieren más energía propicia y, por otro, limita cualquier posible abuso de poder tras convertirse en antepasado. No es más que una entidad restringida y dependiente de las ofrendas materiales proporcionadas por sus hijos; su condición de antepasado es, en última instancia, otorgada por ellos. Esta forma de obediencia también corresponde a la descripción que Turner hace del *Kumukindiyila* (2006).

Los procedimientos de purificación en el ritual también indican que los límites entre los humanos y los seres espirituales, incluyendo al miembro fallecido de la familia y las deidades, son bastante claros. El mundo de los vivos puede permitir temporalmente la visita de los otros, pero finalmente los espíritus deben ser enviados de regreso y se debe cortar su camino. Solo así cada ámbito puede coexistir en paz, sin peligro ni contaminación, y el mundo de los vivos puede continuar limpio y seguro (Ding, 2020).

Por lo tanto, las contradicciones de la energía propicia y la nefasta en los funerales pueden explicarse de la siguiente manera:

Primero, el funeral se centra en el mundo de los vivos; proporciona a la descendencia recursos de significado místico, lo que corresponde a la generación de diversas energías propicias durante el ritual.

Segundo, refleja el orden de vida y muerte de la sociedad. La vida y la muerte no se comunican entre sí y existen límites estrictos. La presencia de los muertos puede perturbar el orden de los vivos, y si no se transforma mediante rituales, puede causar desorden, caos e influencia nefasta.

Tercero, elevar al difunto al estatus de antepasado reafirma el orden de vida y muerte. Los vivos se libran de la perturbación, y el difunto evita ser olvidado; aunque ya no exista en el mundo de los vivos, al convertirse en antepasado continúa teniendo voz dentro de la familia.

Conclusión

En el chino mandarín existe una expresión particular llamada 落叶归根 (luòyè guīgēn). Significa que una hoja, tras haber pasado por un año largo, cae a finales del año y luego se hunde lentamente en el suelo, convirtiéndose de nuevo en nutriente que alimenta al árbol del que procede. Es una de las metáforas más conocidas en China, utilizada con frecuencia en obras cinematográficas y literarias para describir la relación entre la vida de una persona, su familia y su tierra. Si una hoja no puede regresar cerca del árbol en el que creció, evoca un sentido de tristeza y soledad.

Durante el trabajo de campo enfocado en los funerales, la metáfora de la hoja que regresa a la raíz del gran árbol se ha manifestado constantemente en la vida social y espiritual de la aldea. Las personas nacen, rezan, se despiden, realizan sacrificios rituales, visitan las tumbas y, en la vejez, eligen su propio lugar de enterramiento. Dentro de cada familia individual se mantiene la continuidad de las prácticas rituales, y estas, en conjunto, constituyen las costumbres y la cultura de este lugar.

Durante el trabajo de campo, con frecuencia he tenido que recorrer un sendero flanqueado a ambos lados por tumbas. En ellas descansan los padres, abuelos, hermanos y hermanas, o los abuelos de mis informantes. Nadie siente miedo por tener que transitar este camino; paradójicamente, se trata de un sendero lleno de vida. Además del verdor de la montaña y del bosque, en distintos momentos del año

este camino acoge a los visitantes que regresan a casa, por lo que al pasar a menudo se escuchan petardos, o se pueden ver flores de papel recién colocadas y varillas de incienso junto a las tumbas.

Los difuntos y los vivos ocupan de manera natural el espacio de la vida cotidiana, conviviendo como vecinos e influyéndose mutuamente.

Tal como hemos observado, al estudiar los funerales, la interacción entre el cuerpo y el espíritu se prolonga en la vida diaria. La contradicción entre el movimiento y la quietud presentes en el funeral, a su vez, nos presenta el “hecho” de que el espíritu ya se encuentra disfrutando de la fortuna (享福, xiǎngfú). Convivir con los espíritus no perturba la vida de los vivos, ya que un ancestro que recibe ofrendas con regularidad disfruta, en otro espacio, de una vida materialmente abundante y libre de preocupaciones mundanas. Por ello no necesita causar dificultades a los descendientes que permanecen en este mundo.

Además, la exigencia de un trato igualitario en la colocación del cuerpo en el ataúd, así como la preparación de los asuntos funerarios para el difunto, establecen estándares básicos de *xiao* (piedad filial) para la vida familiar. Los hijos transmiten a sus propios descendientes tanto el profundo afecto hacia los padres como las normas de conducta familiar aprendidas, que se practican y consolidan de generación en generación.

El funeral, al exigir que los descendientes participen personalmente en la agenda posterior a la muerte y al permitirles constatar que el difunto ya ha alcanzado un estado de mayor 福 (*fu*, bienaventuranza), mitiga el dolor de la pérdida. Más aún, mediante las actividades de entretenimiento integradas en el ritual funerario, la tristeza de la “pérdida del ser amado” disminuye, de modo que una ceremonia de muerte se llena inesperadamente de la alegría y facilita el desahogo de los vivos, al tiempo que cumple la función de entretener a las deidades.

Asimismo, el funeral establece un orden estricto entre la muerte y la vida. Los espíritus de los parientes fallecidos que han abandonado el orden de los vivos, pero aún no han ingresado plenamente en el orden de los muertos se ven obligados a emitir una energía nefasta para subrayar la separación entre ambos mundos; sin embargo, mediante la dotación ritual de poder al difunto, este es transformado en ancestro, reanudando así la compleja interacción entre lo divino y lo profano.

Los ancestros y la familia acaban conformando un gran árbol: las hojas permanecen siempre verdes y renovadas, mientras el tronco se mantiene firme e inmóvil. En los funerales y en otros rituales a lo largo del año, este árbol adquiere un follaje cada vez más frondoso. Las nuevas familias y los hijos crecen con el paso del tiempo y se alejan de las ramas, pero finalmente regresan a las raíces para consumir el compromiso último con la familia.

Bibliografía

- Bering, K.T. (2010). Observing Participating Observation: A re-description based on systems theory. *Forum: Qualitative Social Research*, 11(3). <https://www.proquest.com/scholarly-journals/observing-participating-observation-re/docview/869912795/se-2>
- Cai, Z. X. [蔡志祥]. (2019). 从鬼戏到歌台:中元普渡的娱乐、表演与仪式 [Del teatro de los fantasmas al escenario musical: entretenimiento, representación e ritual en el Zhongyuan Pudu]. *Festival Studies*, (2), 3–22.
- Clifford, J. (1986). Introduction. En J. Clifford & G. E. Marcus (Eds.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (pp. 1–26). University of California Press.
- Collins, R. (2009). *互动仪式链* [Interaction ritual chains] (J. Lin, P. Wang & D. Song, Trads.). Commercial Press. (Obra original publicada en 2004).
- Confucio (atribuido). (s. f.). *礼记Liji* [Libro de los Ritos]. En *Chinese Text Project*. Recuperado el 20 de mayo de 2026, de <https://ctext.org/liji>
- Ding, M. N. [丁木乃]. (2020). Sanctity and order: Cultural interpretation of Liangshan Yi people's concept of purity and pollution. *Journal of North Minzu University*, (1), 78–84.
- Douglas, M. (2018). *洁净与危险* [Pureza y peligro] (J. P. Huang, B. Y. Liu & C. Lu, Trads.). Commercial Press. (Obra original publicada en 1966).
- Fei, X. T. [费孝通]. (1983). 家庭结构变动中的老年赡养问题—再论中国家庭结构的变动 [El problema del cuidado de las personas mayores en el contexto de los cambios en la estructura familiar: una reconsideración de las transformaciones de la estructura familiar en China]. *Journal of Peking University (Philosophy and Social Sciences)*, (3), 7–16.

- https://eol.nwafu.edu.cn/meol/common/script/preview/download_preview.jsp?fileid=910591&resid=138671&lid=24426&preview=preview
- García, J. L. (2000). Informar y Narrar: el análisis de los discursos en las investigaciones de campo. *Revista de Antropología Social*, (9), 75–104. <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO000110075A>
- Geertz, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Goldman-Segall, R. (1989). Thick Descriptions: A language for articulating ethnographic media technology. *ERIC, Resources in Education (RIE)*, 1–19. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/thick-descriptions-language-articulating/docview/62818395/se-2>
- Grillo, R. (1988). Embedded meanings: Talking culture: ethnography and conversational analysis. *The Times Higher Education Supplement*, 807, 29. <https://www.proquest.com/trade-journals/embedded-meanings/docview/234798899/se-2>
- Guo, W. [郭武]. (1995). 论道教神仙体系的结构及其意义 [Estructura del sistema de deidades e inmortales del taoísmo]. *道家文化研究* [Estudios sobre cultura taoísta], 7, 103–115.
- Han, J. S. [韩吉绍], & Zhang, L. J. [张鲁君]. (2005). 早期道教与中国古代之镜思想 [El taoísmo temprano y la filosofía del espejo en la China antigua]. *Journal of Shandong Education Institute*, (6), 48–52.
- Hou, Y. D. [侯有德], & Jiang, H. Y. [蒋欢宜]. (2023). 交融与共生：湘中梅山丧葬仪式调查研究——基于对湖南安化官加村丧葬仪式的田野调查 [Interacción y coexistencia: un estudio etnográfico de los rituales funerarios de Meishan en el centro de Hunan basado en el trabajo de campo sobre los rituales funerarios en la aldea de Guanjia, Anhua, Hunan]. *西南学术* [Estudios académicos del suroeste], (2), 202–223.
- Hu, A. F. [胡阿飞], & Liu, B. Q. [刘冰清]. (2022). Integration of sacred and secular: The metaphor of family sacrifice based on anthropological interpretation of ancestor worship in Wuling Area. *Journal of Qiannan Normal University for Nationalities*, 42(3), 8–16.
- Huang, Q. S. [黄权生]. (2018). 打破“边界”:明清武陵地区“改土归流”背景下的内聚型移民研究 [Romper los límites: un estudio sobre la inmigración de tipo cohesivo en la región de Wuling durante las dinastías Ming y Qing en el contexto de la política de gaitu guiliu]. *Journal of Yangtze Normal University*, 34(2), 10–22, 141.
- Jiang, H. [蒋惠]. (2020). 湘北地区 X 村丧葬仪式探微 [Una aproximación a los rituales funerarios de la aldea X en el norte de Hunan]. *文艺生活* [Literatura y vida], (5), 133–134.
- Li, R. B. [李汝宾]. (2015). 丧葬仪式、信仰与村落关系构建 [Rituales funerarios, creencias y la construcción de las relaciones comunitarias]. *Folklore Studies*, (3), 127–134.
- Long, X. T. [龙晓添]. (2019). 礼俗实践的“空间”建构及其仪式展演——以丧礼为例 [La construcción del 'espacio' en las prácticas rituales y su representación ceremonial: un estudio sobre los funerales]. *民俗典籍文字研究* [Estudios sobre folklore, textos clásicos y escritura], (2), 105–115, 273–274.
- Long, X. T. [龙晓添]. (2023). 礼俗互动中的多元一体秩序构建——以丧葬礼俗为例 [La construcción de un orden plural-unificado en la interacción entre ritos y costumbres: un análisis a partir de las prácticas funerarias]. *Folklore Studies*, (5), 35–48, 157.
- Mo, D. S. [莫代山]. (2020). 改土归流与区域社会的“国家化” [La abolición del Tusi y la “estatalización” de las sociedades regionales]. *Guangxi Ethnic Studies*, (5), 120–126.
- Oxford, E. (2016). “When you drink water, think of its source”: Morality, status, and reinvention in rural Chinese funerals (X. R. He, Ed. & Trad.). *Qinghai Journal of Ethnology*, (4), 961–990. (Obra original publicada en 2004).
- Qu, H. Z. [瞿宏州]. (2016). 论湘西土家族丧葬习俗的文化蕴涵 [Sobre el significado cultural de las costumbres funerarias de los Tujia del oeste de Hunan]. *Minzu Tribune*, (6), 76–80.
- Qu, Z. L. [瞿州莲]. (2009). On the family composition of native inhabitants during the Tusi period after *gaitu guiliu*: Seeing from family tree. *Journal of Jishou University (Social Sciences Edition)*, 30(2), 32–37.
- Sanmartín Arce, R. (2000). La entrevista en el trabajo de campo. *Revista de Antropología Social*, (9), 105–126.
- Sidorova, K. (2000). Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales. *Alteridades*, 10(20), 93–103.
- Tang, H. H. [唐胡浩], & Zhao, J. B. [赵金宝]. (2021). Village community reshaping: A study on modern value of traditional culture from the perspective of rural governance – a field survey of the funeral ritual in Xizhao Village. *Journal of Central China Normal University (Humanities and Social Sciences)*, 60(5), 21–33.

- Tuo, X. M. [庾修明]. (2003). Chinese Nuo studies past and present: Discussing "Chinese regional theatre in its social and ritual context" and the Nuo theatre and Nuo culture of Guizhou. *漢學研究通訊* [Boletín de Estudios Sinológicos], 22(1), 1–6.
- Turner, V. (2006). *仪式过程：结构与反结构* [The Ritual Process: Structure and Anti-Structure] (J. P. Huang & B. Y. Liu, Trans.). China Renmin University Press. (Obra original publicada en 1969).
- Wang, Y. Z. [王奕祯]. (2013). 从仪式到娱乐:戏曲闹热性的发生逻辑 [Del ritual al entretenimiento: la lógica de la emergencia del carácter festivo en la ópera tradicional china]. *中华戏曲* [Ópera tradicional china], (1), 207–220.
- Weiner, T. (2025). Relationality, contextual embeddedness, and the inextricable self of the researcher in ethnographic interviewing. *Qualitative Psychology*, 12(1), 69–84. <https://doi.org/10.1037/qup0000292>
- Yuan, X. B. [袁晓波], & Du, P. [杜鹏]. (2023). Old-age support or carrying on the family line: Research on the role expectation of children for Chinese elderly and the influencing factors. *Population & Development*, 29(6), 100–110.
- Zhang, Y. [张岳], & An, L. Z. [安丽哲]. (2023). 哀痛与娱乐:“慎终”规范变迁下的“葬礼麻将”研究 [Entre el dolor y el entretenimiento: el ‘mahjong funerario’ y la norma ritual del shenzhong en las prácticas funerarias chinas]. *Tsinghua Sociological Review*, (1), 169–198.
- Zhang, Z. H. [张泽洪]. (2016). 道教学视野中的酆都 [Fengdu in Daoist view]. *Journal of Hunan University (Social Sciences)*, 30(3), 40–49.
- Zhao, S. C. [赵世昌]. (2021). Transition and cleanliness: A study on the “liminality” attributes of funeral ceremony in the Yellow River basin – based on field investigation and analysis of three areas. *Journal of Qinghai Nationalities Institute (Social Sciences)*, 47(1), 123–128.
- Zhao, Y. [赵毅] & Wang, Y. H. [王彦辉]. (2000). 土地崇拜与道教的形成 [La adoración al dios de la tierra y la formación del taoísmo]. *Study & Exploration*, (1), 129–132.
- Zhou, Y. F. [周雅非]. (2009). 道教十王信仰研究—以四川清代水陆画为例 [Estudio sobre la creencia en los Diez Reyes en el taoísmo: el caso de las pinturas de ritual de shuili en la provincia de Sichuan de la dinastía Qing] [Trabajo Fin de Máster]. Sichuan Academy of Social Sciences.

