

Plegarias, dolencias y animas: Solidaridades entre vivos y muertos, un peregrinaje del cementerio al aula.

Ana Valentina Martínez Hernández

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad De Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Bogotá D.C, 2024

**Plegarias, dolencias y animas: Solidaridades entre vivos y muertos, un peregrinaje del
cementerio al aula.**

Ana Valentina Martínez Hernández

**Trabajo de grado para optar al título de:
Licenciada en Ciencias Sociales**

Director

Byron Giovanny Ospina Florido

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad De Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Bogotá D.C, 2024.

Tabla de contenido

Introducción.....	13
Capítulo I: Lo mágico-religioso de la muerte. Entre animas e intercambios.....	16
1.1 La muerte y su relación con la religión: una perspectiva antropológica.	16
1.2 Las prácticas mágico-religiosas de la muerte.	18
1.2.1 Magia: Encantamientos y tabúes, sagrados y profanos.	19
1.2.2 Religión y magia: fuerzas de correlación, nexos numinosos.	24
1.3 El culto al alma inmortal: la suerte de las ánimas y los vivos en el purgatorio.....	26
1.3.1 Anima.	27
1.3.2 El purgatorio: espacialización indulgente.....	28
1.3.3 Las transformaciones del purgatorio.....	34
1.3.4 Solidaridades entre vivos y muertos por medio de intermediaciones.	37
1.4 La importancia de los lugares sagrados.	42
Capítulo II: Un peregrinaje entre herencias, dolientes, dolencias y ánimas en el	
Cementerio del sur.....	46
2.1 El recuerdo: Memorias de un peregrinaje.....	48
2.1.1 El recuerdo y la herencia.	48
2.2 El preámbulo de un peregrinaje, efectos de la herencia.	59
2.2.1 Dolientes y dolencias. El inicio del peregrinaje.....	65
2.3 ¿Qué tienen para decir los muertos? Historias y memorias del Cementerio del Sur.....	84
2.3.1 Duelos ajenos, duelos ocultos.....	93
2.3.2 Diáspora de ánimas.	95
2.4 Monumentos: entre duelos y memorias.....	104
2.5 Dimensiones de la vida y la muerte: purgatorio, deudos y ánimas.	111
2.6 Arquetipos femeninos entre la vida y la muerte: Anima sola, María Salomé Virgen del Carmen y ánimas NN.	114

2.6.1 Anima sola.....	119
2.6.2 Virgen del Carmen y ánimas NN.	124
2.6.3 Ofrendas.....	132
Capítulo III: Resignificar la muerte y la vida, una apuesta pedagógica.	137
3.1 Muerte como referente de vida.	138
3.1.1 Establecer en la muerte un valor formativo.	140
3.1.2 La muerte en la pedagogía: reflexiones emergentes.	143
3.2 Intermediaciones de la muerte: nuevas perspectivas pedagógicas.	145
3.2.1 La educación para la muerte en Colombia.	147
3.3 La muerte y la enseñanza de las ciencias sociales: una posibilidad de articulación. ...	151
3.4 La mirada sobre la muerte: una apuesta pedagógica.	154
3.4.1 Caracterización del colegio Eduardo Umaña Mendoza. I.E.D.	154
3.4.2 Establecer miradas sobre la muerte: el diseño de la propuesta pedagógica....	155
Capítulo IV: El fin de una peregrinación: del cementerio al aula, rehacer nuestra relación con la muerte.	159
4.1. Etnografía escolar: un vínculo del cementerio con el aula.	160
4.2 Peregrinar en el aula.	161
4.2.1 Alimentar a los espíritus: las narrativas en el aula.....	174
4.2.2 La vida y la muerte van juntas. Una mirada a la vida desde la muerte.....	177
Nombrar para conjurar: conclusiones, reflexiones y aprendizajes de una peregrinación.....	187
Ánimas: entre nuevas realidades y nuevos mundos.....	189
Etnografía en el aula: un nuevo lugar para la muerte.....	192
Bibliografía.....	197

Tabla de imágenes:

1. Esquema sobre la magia en <i>La rama dorada</i> .	20
2. Esquema sobre las ramas de la magia.	22
3. El purgatorio y Dante.	29
4. Estructura del purgatorio según la divina comedia.	33
5. El camino de las ánimas del purgatorio.	38
6. Alegoría de la salvación de las ánimas del purgatorio.	39
7. Cementerio Museo San Pedro. Medellín, Antioquia.	60
8. Cementerio Museo San Pedro. Medellín, Antioquia.	60
9. Cementerio de Chía, Cundinamarca.	62
10. Cementerio de Santa Cruz de Mompox, Bolívar.	64
11. Cementerio Central de Bogotá.	66
12. Cementerio Central de Bogotá.	67
13. Devotos comunicándose con las ánimas. Cementerio del Sur, Bogotá.	70
14. Cementerio del sur de Bogotá.	71
15. Estampas para los peregrinos y devotos. Cementerio del Sur, Bogotá.	73
16. Lugar para prender velas. Cementerio del Sur, Bogotá.	74
17. Indulgencias: misa para las ánimas. Cementerio del Sur, Bogotá.	75
18. Entierro con mariachis. Cementerio del Sur, Bogotá.	76
19. Ofrendas. Cementerio del Sur, Bogotá.	77
20. Peregrinos. Cementerio del Sur, Bogotá.	78
21. Devotos, familias y herencias en el Cementerio del Sur, Bogotá.	80
22. Rezos, brujerías y conjuros en lapidas. Cementerio del Sur, Bogotá.	81
23. Rezos, brujerías y conjuros. Cementerio del Sur, Bogotá.	82
24. Pabellón de tumbas NN y peregrino. Cementerio del Sur, Bogotá.	83
25. Peregrinos. Cementerio del Sur, Bogotá.	84
26. Tumbas NN. Cementerio del Sur, Bogotá.	86
27. Mapa localidad Antonio Nariño.	88
28. Cementerio del sur, Bogotá. 1944.	90
29. Mapas de Bogotá con ubicación del cementerio.	91
30. Cementerio del sur en contexto de la Toma del palacio de justicia.	94
31. Parque Villa Mayor, Bogotá.	97
32. Peregrino en parque Villa Mayor, Bogotá.	100
33. La mano de dios. Cementerio del Sur, Bogotá.	102
34. Cementerio de Puerto Berrío, Antioquia. Obra Réquiem NN.	104
35. Tumbas, Cementerio del Sur, Bogotá.	106
36. Cementerio del sur, Bogotá.	108
37. Misa por las benditas ánimas en la tumba de María Salomé. Cementerio del sur, Bogotá.	110
38. Ofrendas para las animas en el Cementerio del sur, Bogotá.	113
39. Tumba de la santa popular María Salomé en el Cementerio Central de Bogotá.	116
40. Tumba de la santa popular María Salomé en el Cementerio del sur, Bogotá.	118
41. Anima sola.	120
42. Anima sola en el purgatorio.	121

43. Virgen del Carmen con las ánimas del purgatorio.	125
44. Altar Virgen del Carmen en el Cementerio del sur, Bogotá.	126
45. Peregrino en el altar de la virgen del Carmen. Cementerio del Sur, Bogotá.	127
46. Peregrinaje a el altar de la Virgen del Carmen en el Cementerio del sur, Bogotá.	128
47. Pabellón de tumbas NN, Cementerio del sur, Bogotá.	129
48. Tumbas NN, Cementerio del sur, Bogotá.	130
49. Tumba NN, Cementerio del sur, Bogotá.	133
50. Tumba NN, Cementerio del sur, Bogotá.	135
51. Representación de estudiante sobre la muerte.	162
52. Nociones sobre la muerte en el aula.	163
53. Narrativas sobre la muerte en el aula.	166
54. Ilustraciones sobre las narrativas de la muerte en el aula.	167
55. Narrativas sobre la muerte en el aula.	168
56. Representaciones sobre la muerte en el aula.	169
57. Los ritos de paso, un acercamiento desde el aula. Esquema 1.	171
58. Los ritos de paso, un acercamiento desde el aula. Esquema 2.	172
59. Los ritos de paso, un acercamiento desde el aula. Esquema 3.	173
60. El significado de la vida y la muerte en el aula.	174
61. Siluetas sobre el duelo y la muerte, parte 1.	179
62. Siluetas sobre el duelo y la muerte, parte 2.	180
63. Cartas a los muertos del conflicto armado colombiano, parte 1.	182
64. Cartas a los muertos del conflicto armado colombiano, parte 2.	184

Agradecimientos: ofrendas, mundos y amor.

La vida y el andar entre vivos y muertos me enseñó a agradecer toda la energía que posibilita lo que existe. Los soplos que se consagran, lo sagrado y la existencia hicieron viable la conciencia sobre la muerte como parte de la vida, con ello este trabajo vio morir y revivir muchas maneras el habitar, existir, amar y reconocer este espacio-tiempo que posibilita la conjunción de estos instantes que permitieron la posibilidad de ser. Gracias a Chiga (en lengua cofán) o Dios, entre muchos de los nombres que se dan a quien todo lo da. Todo se lo debo a las otras gentes y otras vidas que hicieron posible el presente escrito y ayudaron a crear y contaminar a modo mágico-religioso los aprendizajes sobre este camino que considero aún falta por recorrer. Este trabajo es un reencuentro, una manera de volver propio algo que se creía ajeno y ahora llevo conmigo, y que, por supuesto se construyó por medio de todos los mundos de las personas que rodearon este proceso de su amor, de su luz y su sabiduría. Para quienes ayudaron a reconocer que morir hace parte de la vida, y abrazaron ese aprendizaje a través de comprender que la vida sabe, la vida siente, la vida crece como pensamiento, que por medio de todas las vueltas sobre lo que es vida, me enseñan que todo lo que implica la muerte, también permite proliferar vida.

A mi amado abuelo, quien me adopto como una hija más y me brindo un lugar seguro para crecer. A mis amadas madres y maestras: a mi abuela por cuidar y rezar; a mi madre por enseñarme la valentía y la fuerza que habita en el alma y en el corazón; a mi tía por enseñarme la sabiduría que habita en el alma y por inspirar el don de la palabra. A Sara por guiar el camino, por ser amiga y hermana, por vivir conmigo chumas y pintas; sin nuestras conversaciones este trabajo no sería lo que resultó. A Sofía por siempre ser luz, por ser una hermana que brinda siempre fuerza y claridad, por ser inspiración para mejorar cada día y por ayudarme a volver a confiar en mí. A Anasol, para que nunca se le olvide luchar por lo que apasiona, por lo que moviliza el sentir, porque hay que seguir todos los días para construir desde el alma y el corazón, gracias por acompañar las pintas más lindas, por aprender desde el ser hermanas y amigas. A mi amado Dunkan por llegar a mi vida y brindar nobleza, por acompañarme en otro plano y espacio-tiempo, y por recordarme desde tu tumba que siempre hay un momento justo para florecer. Finalmente, gracias a mi bisabuela Rebeca por rezar, por inspirar y construir desde su sabiduría la razón de este trabajo.

A mi amada María, por llegar con su luz y su cariño en los momentos en los que más los he necesitado, por ayudar a pensar y sanar los sentidos de la vida y re-descubrirnos, por aprender y compartir juntas los misterios de esta existencia colorida. Gracias por darme un lugar en tu corazón y por quedarte siempre a mi lado cuando más lo he necesitado, gracias por ser mi lugar seguro en momentos de caos y oscuridad, por escucharme, abrazarme y cuidarme, y, aun así, por más difícil e incierto que parezca, siempre acompañar con mucho cariño este y todos los procesos que he tenido que enfrentar en estos años. A mi amada Laura, por sostenerme en los momentos más difíciles, por acompañarme en tantas chumas y ayudarme a enfrentarlas, por intencionar amor y luz el camino que he andado y el que me falta por recorrer, por curar desde la nobleza y por recordarme seguir el camino del corazón, gracias por guiar que el amor sea nuestro destino y por brindar tanto cariño a nuestras pintas, palabras, aprendizajes, momentos y mundos. Gracias por la sinceridad y sensatez de sus corazones, por siempre ser un empujón para seguir, por permitirme habitar entre sus mundos. A ustedes gracias por permitirme ser, por siempre guiar, dar fuerza y enseñarme a ver mi mundo a manera de espirales, por ser cómplices de construir lugares seguros, refugios, alegrías, reflexiones, fortalezas, aprendizajes y magia, por ser yunta entre las chumas, las pintas, y el amor.

A mi querido amigo Richi, por recordarme lo valioso de la lealtad en la amistad, gracias por ser un afecto que me abrió las puertas de su corazón y me ha permitido vivir momentos increíbles llenos de música, complicidad y cariño. A mi amigo Juan Pablo, por ayudar a recordar sacudir todo lo que atormenta, por permitir-me encontrar con otro mundo de reflexiones, apañe y consuelo, y también por animarme y leerme atentamente en el proceso de construcción de este trabajo.

A mi tutor Byron Ospina, por guiar este trabajo desde un quehacer muy humano y compresivo, gracias por la paciencia entre tantos inconvenientes, dudas e incertidumbres, por corregir con detenimiento y depurar este trabajo que sigo pensando, aún le falta mucho por recorrer, por las críticas y la disposición que fueron de gran ayuda. Al profesor Manuel por brindarme un espacio en su aula y por ser abierto a reconocer el valor de la vida a través de la muerte desde el área de religión. Asumir los retos de este trabajo fue posible gracias a la posibilidad y lugar que les dieron a mis pensamientos, palabras, reflexiones.

Agradezco a todas las personas que en muerte presenciaron la transformación de mi ser y de este escrito frente a sus lápidas, que desde la muerte me acompañaron todos los lunes en los cementerios, que me ayudaron a enfrentarme con los más estremecedores sentimientos, con las más profundas reflexiones. Sin todas las personas que habitan la necrópolis y que son fuente de inspiración para este trabajo, no hubiera sido posible re-construir el valor de la muerte y del morir, el valor de un rezo y de un recuerdo, el valor de una herencia familiar y sobre todo el valor de la vida y el vivir. Habitar entre muertos también ayudó a construir otro mundo y otras maneras de agradecer y resignificar el presente espacio-tiempo, gracias por ayudarme a llevar a la muerte en yunta junto a nuevos significados del vivir, por brindarle nuevos sentidos al quehacer etnográfico y por abrir la senda de este camino.

Finalmente, a la sagrada U'fa o Yagé por sanarme, guiarme y salvarme la vida. Gracias a los taitas cofanes, sabedores en el arte de la vida que han acompañado este camino, por compartir su sabiduría, por ser seres que con su luz orientan vidas por medio de la sagrada medicina. A la sagrada música que acompaña este tiempo-espacio y la construcción de mundo, y a todas las plantas sagradas que permiten curar, sanar y proteger. Los agradecimientos en forma de ofrenda se pretenden brindar como una manera de reciprocitar la hospitalidad, generosidad e interminables dones que propician la vida y permiten multiplicarla gracias a la reciprocidad de estos intercambios. A ustedes gracias por permitir ser, existir y crear, por demostrarme que el agradecimiento nace desde el don. Queda grabado en el espíritu que nace de este trabajo un mundo de vueltas, acontecimientos, sentires y afectos de todos los que hicieron posible esto en vida y en muerte, gracias por construir un espiral de mundos de ires y venires que mueven la danza entre la vida y la muerte.

Gracias, gracias, gracias.

memento mori si vis vitam para mortem

Yo vi a más de un millar sobre la puerta de llovidos del cielo, *que con rabia decían*:
¿Quién es este que sin muerte va por el reino de la gente muerta?

(Dante Alighieri, 1922)

Hoy estamos acá para pedir por las benditas ánimas. A las animas NN por la salud y trabajo, a todas las benditas animas por el negocio y por toda mi familia fallecida, por la protección de enemigos y protección de mi hermano en el día de sus cumpleaños, por años de fallecidos, por mi padre, la libertad, salud y para todas las benditas ánimas abandonadas. Por la salud de mi madre; en acción de gracias por todos los favores recibidos. A todas las benditas NN, a la Virgen del Carmen por la salud de nuestros hijos. Misa de agradecimiento en petición al anima sola hoy en su día especial. A todas las benditas ánimas abandonadas por la libertad ofrece su hermana para que pronto le den salida de la cárcel. Por todos los favores recibidos y el eterno descanso, para alejar de todo tipo de problemas; para que todo el proceso de mi hija salga bien. En acción de gracias por todos los favores recibidos por la protección, adquiriendo por todas las benditas almas en especial a las más necesitadas del purgatorio. Por la prosperidad del negocio en petición de sus familiares en agradecimiento a dios. A todas las almas del purgatorio por las almas de mis familiares en intención a mi familia para que se alejen de todo lo negativo y regresen bien al hogar.

(Diario de campo, 2022)

Dedicado a todas las personas sepultadas en tumbas NN.

Introducción.

Este trabajo es el resultado de habitar entre vivos y muertos por medio de un peregrinaje que transcurre del cementerio al aula. A razón de esto, el desarrollo del presente escrito se dará en cuatro partes las cuales evocan el andar entre emociones, creencias, reflexiones y aprendizajes en donde reviso lo mágico-religioso de la muerte en una mirada que permite reconocer la importancia del lugar de la muerte en la vida. Este texto se adentra a este fascinante mundo de la muerte al abordar la complejidad de la ritualización de la finitud de la vida, las formas de intercambio y duelo, las maneras en la que se entiende lo sagrado sobre nexos numinosos y fuerzas de correlación, entre conjuros y narrativas sobre dolientes y dolencias que establecen un diálogo con la muerte a través del marco cotidiano de sus creencias.

El primer capítulo nos sumerge en un viaje en perspectiva antropológica, sociológica e histórica hacia los aspectos mágico-religioso de la muerte. Por ende, se presenta un marco general en el que se revisa desde diferentes ángulos los ritos, las creencias y las prácticas mortuorias como parte de un entramado que conduce el tránsito de la vida hacia la muerte. Exploramos en este sentido la interdependencia entre la religión y la magia, al desentrañar los vínculos que conectan lo sagrado y lo profano en torno a la finitud de la vida, sobre todo al tener en cuenta las fuerzas de correlación y los nexos numinosos que compete la relación de lo mágico-religioso. Además, se busca comprender la manera en la que los vivos establecen formas de intercambio con los muertos, gracias a las creencias, esto será expuesto por medio de dones, generosidades y lazos entre la vida y la muerte, por medio de la creencia del purgatorio y cómo esta permite establecer las solidaridades en los vínculos con lo mortuario. Por ende, la concepción del alma inmortal permite establecer el camino final de este recorrido hacia la importancia de la sacralización de los lugares, por ejemplo, de los cementerios.

En el segundo capítulo, se comienza un peregrinaje el cual permite reconocer una herencia que desencadena un andar y habitar en el cementerio del sur de Bogotá. A través de una mirada etnográfica, exploramos las prácticas mágico-religiosas que vinculan a los vivos

y a los muertos todos los lunes, en especial, en el nexos sobre la santificación a tumbas NN (sin identificar). En relación con lo anterior, se exponen estos vínculos en medida que estas formas de intercambio entre vivos y muertos en el cementerio establecen otras configuraciones sobre duelos, las cuales permiten la convivencia con la muerte. En consecuencia, las historias y memorias del camposanto se entrelazan en medida que se puedan entender los duelos ajenos, duelos ocultos, y la diáspora de ánimas que hacen posible la comunicación con la muerte y los difuntos. Finalmente, se entrelazan las experiencias de los devotos sobre las figuras femeninas que habitan el camposanto, en este caso, los arquetipos revelan la importancia de los dones en forma de intermediaciones indulgentes que allí se presentan y de las ofrendas que permiten la reciprocidad entre ánimas y devotos.

El tercer capítulo nos lleva al ámbito educativo, donde la muerte emerge como un tema de reflexión profunda y renovada sobre el ejercicio pedagógico. Desde la pedagogía de la muerte hasta la integración de la muerte en el currículo escolar, exploramos cómo esta temática puede enriquecer la experiencia educativa y promover una mirada más profunda sobre la vida y su finitud. Además, de reconocer el papel de las ciencias sociales en el desarrollo de la pedagogía de la muerte. En conclusión, se pone en el desarrollo de esta experiencia la atención hacia las intermediaciones de la muerte en el ámbito educativo, el cual da lugar a la emergencia de este enfoque pedagógico. Finalmente, este capítulo presenta -gracias al enfoque de la pedagogía de la muerte- la propuesta pedagógica la cual tuvo lugar en el área de religión, en donde se buscó resignificar una nueva mirada sobre la muerte y la vida en el aula.

Finalmente, en el cuarto capítulo, culminamos la peregrinación desde el cementerio hasta el aula, donde la experiencia etnográfica, se entrelaza con la implementación pedagógica. A través de reflexiones que surgen al habitar, andar, aprender y reflexionar entre el cementerio y el aula, exploramos nuevas formas de relacionarnos con la muerte al resignificar la vida y el vivir a través del diálogo entre vivos y muertos, en este caso en la escuela por medio de reconocer por qué es importante alimentar a los espíritus y de qué manera la vida y la muerte van de la mano juntas, alejadas de las formas en que la violencia las ataño día a día en nuestros contextos.

En conclusión, estos cuatro capítulos ofrecen una mirada reflexiva sobre el lugar de los aspectos mágico-religiosos de la muerte, al explorar su influencia en nuestras vidas, nuestras relaciones sobre todo ante el hecho de morir más allá de un aspecto biológico, y nuestra comprensión al mundo que habitamos sobre otras realidades y distintas formas de comprender, afrontar y vincularse con el hecho de morir. En el final de este peregrinaje nos adentraremos a territorios sobre una etnografía que se propone desde la sensibilidad y generosidad que habita en el don, así pues, se traza un camino para comprender nuevas formas de entender y atender nuestra relación con la muerte.

Capítulo I: Lo mágico-religioso de la muerte. Entre animas e intercambios.

Este capítulo se adentra en el mundo de los aspectos mágico-religiosos de la muerte desde diversas perspectivas, entre las que se incluyen análisis antropológicos, sociológicos e históricos. En un primer momento, se expone el significado y la importancia del lugar de la muerte con el propósito de “antropologizar la finitud de la vida”, además de establecer un enfoque, el cual se alinea con la idea de que las religiones emergen en respuesta a los fenómenos culturales asociados con la muerte. De manera complementaria se exploran los ritos de paso como vehículos que nos permiten entender la relación entre los preceptos de la magia dados entre encantamientos y tabúes, así como entre lo sagrado y los profano en torno a la muerte.

A lo largo de este recorrido, se resalta la interdependencia entre la religión y la magia al evidenciar las fuerzas de correlación y los nexos numinosos que conectan lo mágico-religioso. En este sentido, se explica el concepto *mágico-religioso* alrededor de las manifestaciones sobre el culto al alma inmortal, acá cobra importancia la relación entre las almas, el purgatoria y las solidaridades o intermediaciones que estrecha los vínculos entre vivos y muertos.

1.1 La muerte y su relación con la religión: una perspectiva antropológica.

Este apartado presenta el campo de estudios sobre la muerte desde una mirada antropológica. Para el arqueólogo Roberto Martínez (2022), antropologizar la muerte puede presentarse en diversas líneas de investigación, las cuales han dado un acercamiento a los hechos culturales de la muerte en distintas perspectivas. En este sentido, el fenómeno cultural de la muerte permite ver cómo la religión y los fenómenos religiosos han tenido origen desde la finitud de la vida. El autor expone esto en tres posturas: la cognitivista, la sicologista y la sociológica, las cuales serán presentadas a continuación.

En primer lugar, la postura cognitivista plantea la invención de una serie de explicaciones metafísicas en un correlato con la realidad. En consecuencia, se presenta la forma más primitiva de la religión, el animismo. El origen del animismo es explicado a través de los sueños, y es determinado de esta manera pues se pretendía explicar la coexistencia con

el alma en el estado onírico, además de la similitud que tenía soñar con la defunción humana. Algunos de los autores que refieren el tema son Freud (1999), Lévy-Bruhl (1957) y Durkheim (1968). Este enfoque, orienta en buena parte, el desarrollo del presente trabajo (lo cual se abordará más adelante).

En segundo lugar, la postura sicologista reconoce la invención de la religión desde la atenuación de emociones negativas por la pérdida de un ser querido. Por ejemplo, para Frazer (1944, p 12-13) “el miedo a los muertos ha sido probablemente la fuerza más poderosa en la formación de la religión primitiva”. Por otro lado, Freud (1927) afirma que la religión había surgido para compensar la incertidumbre sobre la vida humana y el más allá. Gracias a estas posturas surgen también investigaciones como las de Malinowski (1993) en la que consideraba la función de la ritualidad como una forma control sobre el miedo a la muerte.

En tercer lugar, la postura sociológica reconoce al origen de la religión como una necesidad para preservar las sociedades al enfrentarse con la desaparición de algunos miembros de la comunidad. En este sentido, se establece que, gracias a las expresiones de ritualidad sobre algunas tumbas, se generaba una herencia en ello y comenzaba a desarrollarse como un culto más impersonal, el cual se transforma posteriormente a la creencia de deidades. En consecuencia, se establece una manera de comprender cómo la muerte y la religión se conectan y, sobre todo, reconocen la importancia del rol de la muerte en los fenómenos religiosos.

En conclusión, para Martínez (2022) la religión puede ser definida en tres aspectos: primero como una creencia, segundo como una serie de prácticas que dan sentido a una finalidad, tercero como una interdependencia sistémica de ese conjunto de ideas y acciones. Sobre estos acercamientos el presente trabajo desarrolla la idea de religión en los tres aspectos. Con lo anterior, el fenómeno religioso sobre el cual se hará énfasis se establece como un sistema de prácticas y creencias, pues según Martínez (2022), esto permite que los miembros de una sociedad actúen de manera simbólica en su entorno social. En consecuencia, la religión se comprende en relación con la muerte según el contexto situacional, como lo menciona el autor. Además, se basa en una colectividad compartida, transmitida e interpretada de manera constante, que se adhiere a la creencia de asumir compromisos dentro de la ritualidad. Por ende, la creencia y la práctica se unen, de manera

que las primeras ordenan, regulan y dan sentido a las segundas, teniendo como característica una eficacia simbólica.

Finalmente, para el arqueólogo, los muertos como creencia solo existen en la medida en que las ideas y experiencias respecto a ellos se transformen en discursos verbales o no verbales. En este caso, la muerte determina la comunicación sobre las relaciones sociales establecidas gracias a los fenómenos religiosos. Es decir, los muertos como creencia existen en el marco de los relacionamientos socioculturales, según el autor. La presencia de la muerte comprende funciones sociales de diversos tipos, las cuales responden al contexto y a la manera en que se establecen puentes que permiten una o varias formas de convivir con la muerte. A continuación, se presentará la manera en que esto puede concretarse en lo mágico-religioso de la muerte, específicamente en la solidaridad entre vivos y muertos en la creencia del purgatorio.

1.2 Las prácticas mágico-religiosas de la muerte.

En el siguiente apartado se presentará el concepto mágico-religioso desde tres perspectivas. En primer lugar, se analizarán los ritos de paso según el etnógrafo Van Gennep (1960), lo cual ayudará a comprender la transición de un estado cultural a otro a través de la ritualidad. En segundo lugar, se examinará la magia desde las perspectivas de Lévi-Strauss (1974), Frazer (1944) y Hertz (1960). Finalmente, se conectará lo anterior con el estudio sobre la religión realizado por Durkheim (1968). En este orden de ideas, el vínculo entre estas perspectivas permite comprender por qué lo mágico-religioso es un concepto dependiente; es decir, el pensamiento mágico depende del pensamiento religioso. En consecuencia, este nexo corresponde a hechos culturales definidos como ritos de paso, que en este caso se concentran en el objetivo de reconocer el fin de la vida a través de la ritualidad.

En este sentido, y a modo de introducción, la categoría de ritos de paso según Van Gennep (1960), son manifestaciones clave de la dimensión mágico-religiosa, presentada a continuación. Por ende, los ritos de paso son una categoría clave para comprender lo mágico-religioso, pues han permitido a lo largo de la historia relacionar a la magia y la religión como elementos claves que han servido como pilares fundamentales en las prácticas culturales, o como lo define el autor, los pasajes culturales son los cuales se marcan las transiciones en la

vida humana a través de rituales, como, por ejemplo, iniciaciones, matrimonios y funerales. Estas ceremonias no solo reflejan creencias sobre lo que se considera sagrado (ordenador) y profano (desordenador), sino que también estructuran el comportamiento social, la moralidad y la organización de los grupos en torno a ciclos vitales y cósmicos.

Van Gennep (1960) clasifica los ritos de paso en tres fases: separación, margen (liminar) e incorporación. Cada etapa ritual simboliza un cambio de estatus dentro de la comunidad, al vincular lo espiritual con lo social en un esquema ritual que refuerza la cohesión y la identidad grupal. Este concepto se aplica tanto a las transiciones individuales y colectivas, además de las ceremonias cósmicas; estas intervenciones permiten evidenciar cómo lo mágico-religioso estructura la vida comunitaria y define las relaciones sociales.

1.2.1 Magia: Encantamientos y tabúes, sagrados y profanos.

Para Lévi-Strauss (1974), la expresión del pensamiento mágico es entendida como una característica intrínseca de lo humano. Emerge de la mirada de lo simbólico desde el interior de la individualidad y colectividad en su contención y reproducción. Es decir, para el autor, esta subjetividad se encuentra en la eficacia de la simbología, la cual está ligada al uso de la magia como la forma ritual de una determinada creencia. Esto implica que el ejercicio no solo está en la práctica, sino que también se presenta en la legitimidad de la acción. En consecuencia, las correlaciones mágicas existen en distintos niveles, evidentes en la complejidad de organizaciones sociales, que se establecen en el mundo a través de atributos morales.

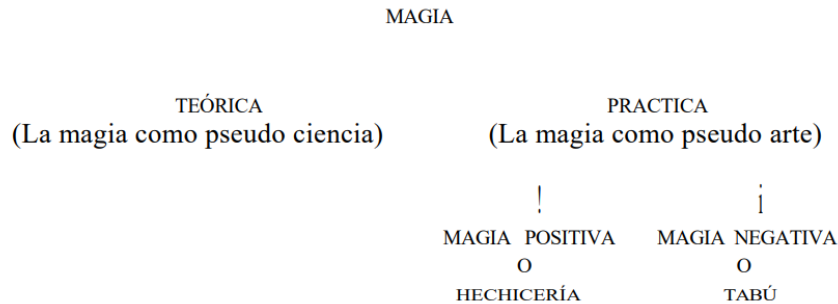
En relación con lo anterior, los autores Frazer (1944) y Hertz (1960) se refieren a la magia como una estructura de simbologías, personificaciones o tótems encontrados entre lo femenino, lo masculino, lo animal, lo natural, lo sobrenatural, lo sagrado, lo profano y el tabú. El arquetipo universal de la magia se da por herencias de memorias, tradiciones y costumbres reguladas en los rituales por medio de una función social, tal es el caso de los ritos de paso. El pensamiento mágico se expresa por medio de principios rituales que son entendidos como “sistemas espurios de leyes naturales, así como de una guía errónea de su conducta, una pseudociencia y arte” (Frazer, 1944, p. 34). De igual manera, se refiere a la expresión de normas y leyes culturales determinadas en la consecución de hechos en todo el

mundo. Así pues, según los autores, lo mágico es considerado como series de reglas y conductas sobre lo animista, con el objetivo de conseguir fines sociales, espirituales y materiales por medio de la práctica ceremonial, resultando en la magia.

Para Frazer, la práctica, es decir, los procesos mágicos se dan en principios abstractos basados en ideas derivadas de acciones, pues su lógica es el arte ritual. En consecuencia, su origen está en la aplicación de las ideas. Para el autor, la causa principal de esa praxis es el consiguiente uso de ceremonias estructuradas por medio de conjuros y rezos. La rigurosidad de este ejercicio representa la asociación de ideas sobre las diferentes ramas de la magia, explicadas en detalle más adelante. Así pues, estas tendrán como papel la unión y producción en el ritual.

La magia implica tratar con agentes personales supuestos y coaccionados por creencias. Para Frazer, la antigua magia era el fundamento de la religión, pues los creyentes practicaban bajo la influencia moral de deseos mundanos que permiten sujetar sus experiencias de paso. Lo mágico en los grupos humanos ha sido posible gracias al efecto de ritos, sacrificios, oraciones y encantamientos. “Las nociones dadas por estos contextos permiten fundamentar a la magia como la más antigua de las religiones en la historia de los grupos humanos” (p. 81, 1944). En la investigación del autor, se establece a la magia como una aplicación de elementales arquetipos procesados en virtud de contigüidad sobre las creencias. Por ende, requiere la acción de agentes individuales y colectivos, pues posibilita su función bajo los dos aspectos.

1. Esquema sobre la magia en La rama dorada.



J. Frazer (1944. p, 44).

Frazer reconoce los procesos elementales de razonamientos mágicos desde imaginarios animistas como lo son las deidades o tótems. En el anterior esquema, el autor representa a la magia en un aspecto dualista al complementar esa correspondencia entre la teoría y la práctica. En este sentido, la magia puede ser transversal al espacio-tiempo de manera que sobrevive a distintas épocas y territorios, es decir, permanece semejante a sus leyes prácticas en todas partes y todos los tiempos gracias a sus características. Por ende, la magia muestra procesos en los ritos de paso desde la lógica-efecto sobre hechos culturales. Su característica de universalidad está en la representación del razonamiento de las formas prácticas de las creencias, pues según el autor, ha pasado y pasa por todos los grupos sociales en un recorrido sobre las formas en las que la religión se adapta y sigue presente, en consecuencia, también lo hacen sus prácticas mágicas. En este sentido, el antropólogo presenta las ramas de la magia.

Los principios de la magia se han situado, según el autor, en tres momentos claves. En primer lugar, lo simpatético (simpatía) el cual se fundamenta bajo la ley de lo semejante produce lo semejante, es decir, los efectos son dados por las causas, por ende, las cosas que estuvieron en contacto mantienen una relación recíproca aún en la distancia, en otras palabras, es un tipo de magia imitativo. En segundo lugar, lo homeopático (semejanza) se rige por lo que es afín en la práctica. Por último, la ley de contagio expone a la magia contaminante (contacto), la cual establece que todo lo que se hace con un objeto o tótem, afectará de igual modo a la persona con quien esté o estuvo en contacto, haya o no formado parte de su cuerpo físico o espiritual. Para el autor, estas ramas tienen una relación dependiente, es por esto por lo que se procede a elaborar explicaciones de las prácticas desde

estudios de campos etnográficos y documentales como los de Hertz (1960), los cuales evidencian la practicidad mágica en relación directa con las cosas (material) y las creencias (inmaterial).

El concepto de magia, por estos autores, especialmente por Frazer, se comprende en la práctica bajo estas leyes en sus tres ramas. Es decir, implícitamente son reguladas por operaciones de naturaleza inanimada según estas ideas. Las reglas de semejanza, contacto y contagio son universalmente aplicables en las acciones de los grupos humanos mediante ritos de paso. La relación entre lo material e inmaterial de los preceptos socioculturales mágicos es una constante en las tres líneas de pensamiento, pues establecen su círculo recíproco, su constante animación, como es representado por el autor en el siguiente esquema. Estas leyes también están influenciadas por aspectos positivos (sagrado) y negativos (tabú). Su uso en la práctica ritual puede estar inspirado por el fin de cumplir objetivos deseables o indeseables sobre algo o alguien.

2. Esquema sobre las ramas de la magia.

MAGIA SIMPATÉTICA
(Ley de simpatía)

MAGIA HOMEOPÁTICA
(Ley de semejanza)

MAGIA CONTAMINANTE
(Ley de contacto)

J. Frazer (1944. p,35).

Los usos de la magia, beneficiosos o profanos, pueden ser actos de imitación o contaminación deliberada para el cuidado, la destrucción o algo que se quiere conseguir. Por ejemplo, la cura o prevención de enfermedades, y para la eficacia del rito se utilizan oraciones o sacrificios. Algo similar ocurre con los tótems, pues el poder multiplicador de un tótem por medio de ceremonias mágicas pretende establecer objetos intermediarios para los ritos. La aplicación de ello siempre genera consecuencias. La magia actúa en sentido a la aplicación,

es decir, la constante de causa y efecto. Por ejemplo, la magia negativa se rige por la idea de “no hagas esto para que no suceda lo otro”, a diferencia de la magia positiva, que se basa en “haz esto para que acontezca esto otro” (Frazer, 1944. p, 43). Finalmente, para Hertz (1960), las ceremonias mágicas afectan a personas y cosas lejanas, pues están presentes en los actos más sencillos de la cotidianidad. Una evidencia de ello, según el autor, está en el ejercicio etnográfico realizado sobre ceremonias fúnebres y sus características, pues presentan la posibilidad de vincular las ramas de la magia a formas individuales o colectivas en hechos cotidianos. Por ende, la magia rige rituales de paso, lo que significa que está presente en la ejecución del ritual. Para comprender la magia y sus leyes se han citado ejemplos para diversos casos:

Ejemplo de magia homeopática:

Entre algunos de los dayaks de Borneo, cuando una mujer tiene un parto laborioso, llaman a un brujo, que intenta facilitar el parto por el modo racional de manipular en el cuerpo de la parturienta y, mientras tanto, otro brujo, fuera del cuarto, se esfuerza en obtener el mismo fin por medios que nosotros consideramos totalmente irracionales. En efecto, él pretende ser la parturienta: con una tela enrollada al cuerpo, sujeta una piedra grande que representa al niño en la matriz y, siguiendo las instrucciones que le grita su colega desde el lugar de la escena real. Mueve al supuesto bebé sobre su cuerpo imitando exactamente el movimiento del verdadero, hasta que éste nace. Lo semejante produce lo semejante entre lo positivo y lo negativo. (Frazer, J. 1944. p, 37).

Ejemplo de magia simpatética:

Los indios del Perú moldean figuritas de sebo mezclado con grano, dándoles el mejor parecido posible con las personas que odian o temen, y después queman las efigies en el sendero por donde las supuestas víctimas habrán de pasar. Dan a esta operación el nombre de quemar su alma. Un maleficio malayo de la misma clase consiste en recoger recortes de uñas, pelo, pestañas, algo de saliva y otras cosas parecidas de la futura víctima, suficientes para representar las diversas partes de su persona; después se hace, con todo eso y cera de una colmena abandonada, una figurita semejante a ella, que se tuerza lentamente sobre una lámpara durante siete noches mientras se dice: No es cera esto que estoy socarrando; es el hígado, el corazón y el bazo de fulano de tal lo que socorro. Después de transcurrir la séptima noche, se quema del todo la figura; la víctima morirá. Es evidente que en el maleficio se combinan principios de la magia homeopática y contaminante. (Frazer, J. 1944. p, 36).

Ejemplo de magia contaminante:

Los incas del Perú conservaban los cordones umbilicales con los mayores cuidados y se los daban a chupar a las criaturas cuando enfermaban. En el antiguo México acostumbraban a dar a los guerreros un cordón umbilical de un niño para que lo enterrasen en el campo de batalla y así el niño adquiriese pasión por guerrear. En cambio, el cordón umbilical de una niña lo enterraban junto al hogar doméstico, por creer que esto le inspirará amor al hogar y gusto de cocinar y hornear. (Frazer, J. 1944, p. 66).

1.2.2 Religión y magia: fuerzas de correlación, nexos numinosos.

La magia no deja de lado su precedente, la religión. Frazer (1944) reconoce a la religión como una propiciación y conciliación de las leyes regidas por la magia. En consecuencia, crea, dirige y gobierna el curso de la naturaleza y la vida humana, elementos constitutivos para consolidar la religión. Según el autor, “el hombre no es religioso, sino que gobierna su conducta de algún modo por temor o amor a un dios” (p. 75). En este sentido, las prácticas rituales religiosas se fundamentan en la fe del obrar. Para el antropólogo, no es necesario que la religión tome siempre una forma de ritual; esto implica la permanencia de una creencia en seres sobrehumanos que rigen y cumplen leyes del mundo numinoso¹.

La correlación de la magia y la religión se presenta en este apartado desde el análisis de Durkheim (1968) en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa*. En este sentido, la religión y sus usos son formas ceremoniales colectivas, lo cual se determina por verdades constituidas y condensadas en estructuras de símbolos diseñados para satisfacer anhelos humanos a partir de creencias. La continuidad de estos ideales significa una relación recíproca con las leyes mágicas, y es expresado, por ejemplo, con conjuros y rezos que suponen la fe para conectar el alma o tótem con la divinidad. Por ende, para el sociólogo, la religión se fundamenta en elementos que suponen explicaciones sobre fenómenos sacros y profanos, en relación con un sistema solidario de creencias.

Por tal razón, los arquetipos compartidos del pensamiento religioso consisten en las construcciones subjetivas presentadas en nexo con la dependencia existente entre su praxis correspondiente a su utilidad. Cabe resaltar que, según el autor, los primeros sistemas de representaciones simbólicas del hombre son de origen religioso, en consecuencia, Durkheim explica que las prácticas rituales religiosas se ocupan de conocimientos elaborados para

¹ Proviene del latín numen y significa poder o potencia divina, se refiere a la relación con lo divino, relación que viene de la creencia en el más allá. Sobre ello, se refiere Rudolf (1996).

pretender abarcar nociones de tiempo-espacio. Las representaciones de origen religioso son personalizaciones animistas y dinamistas de tipo colectivo, a diferencia de la magia que puede ser individual. Lo anterior, se da al representar respuestas para las sociedades sobre lo inexplicable, lo numinoso, lo metafísico. Es decir, la religión puede ser expuesta desde la experiencia a través de lo numinoso de los fenómenos socioculturales, por ejemplo, los ritos de paso.

En relación con lo anterior, las intervenciones rituales sobre lo religioso permiten interactuar con lo mágico. A causa de esto, para el autor, las categorías de representaciones religiosas son asociaciones complejas que unen ideas y sentimientos colectivos reflejados en el cúmulo de experiencias, memorias, tradiciones y costumbres que se dan en contextos ordenados por lo moral. Por ende, se permiten formas de intercambio para la organización social.

De este modo, para el sociólogo, los fenómenos religiosos se ubican entre los asentamientos de uniones simbólicas. Esta organización es esencial debido a que sitúa los estados de comportamiento sobre estas experiencias rituales. En consecuencia, estas características son el reflejo de credos definidos en las nociones de lo sobrenatural, incognoscible o incomprensible. La praxis de estas ideas está provocada por la sensación humana de que existe un orden natural, sobre todo en la muerte, por consiguiente, las relaciones en los rituales y creencias religiosas surgen como una necesidad para explicar fenómenos encadenados. Para el autor, esta mirada comprende las intervenciones de las prácticas religiosas como una consecuencia de la creencia mágica; cómo le dan sentido a la vida, en dónde se cree, sí pueden modificarse sus etapas o acontecimientos por medio de la intermediación ritual y la clasificación de hecho y cosas e ideales como bien lo explica Durkheim:

Los ritos no pueden definirse y distinguirse de otras prácticas humanas, sobre todo de las prácticas morales, más que por la naturaleza especial de su objeto. Una regla general, en efecto, nos prescribe, del mismo modo que un rito, maneras de actuar, pero que se dirigen a objetos de un género diferente. Habría que caracterizar, pues, el objeto del rito para poder caracterizar el mismo. Ahora bien, la naturaleza especial de este objeto está expresada en la creencia. No se puede pues definir el mito sino después de haber definido la creencia. (Durkheim, 1912. p. 53-54).

La conexión sobre lo religioso y lo mágico puede ser evidenciado en las representaciones de los tótems. La sacralidad vigente en ello puede concurrir en cualquier

cosa y depende del contexto al que se analice, por ejemplo, lo sagrado o tabú puede estar presente en dioses, espíritus, piedras, árboles, ríos, animales, y figuras como antropomorfas, zoomorfo, antro-po-zoomorfo etc. En consecuencia, la asignación de las leyes mágicas simpáticas, homeopáticas y de contagio pueden representar la clasificación de lo bueno o malo en la creencia, y por ende en el ritual. Según el autor, la perspectiva religiosa se da en una división del universo entendido en dos géneros, en dualidad y dicotomía, en la que sus representaciones están constantemente relacionadas entre ellas, y así mismo es posible que se correlacionen o se subordinen.

Finalmente, en relación con lo anterior, la magia y la religión dependen una de la otra, siempre van juntas. En este sentido, lo mágico-religioso será un concepto el cual, da forma a este trabajo para explicar la relación entre vivos y muertos en sus prácticas rituales. Por otro lado, cabe aclarar que la diferenciación sobre algunas prácticas definidas como religiosas o mágicas se explican por medio de su grado de colectivización, es decir, según Durkheim (1968) las prácticas mágicas no tienen el efecto de ligar grupos humanos de la misma manera que las religiosas, no obstante, es importante resaltar que desde la perspectiva tanto antropológica como sociológica no se pueden separar una de la otra, pues están en una conexión ininterrumpida y subordinada, sobre nexos a través de las experiencias rituales “la magia está colmada de religión y la religión de magia”(Durkheim, 1968. p, 64). Como resultado, lo mágico-religioso está presente en las formas de comunicación, tradición y costumbre. A continuación, presentaré cómo esas formas de diálogo de lo mágico-religioso están presentes en el culto al alma, además, de qué manera esto ha posibilitado crear secuencias rituales que establecen fenómenos mágico-religiosos particulares sobre la muerte.

1.3 El culto al alma inmortal: la suerte de las ánimas y los vivos en el purgatorio.

Lo mágico-religioso está presente en la manera en que la muerte se ha vuelto un hecho cultural. En este sentido, las características sobre lo mágico-religioso nos permiten comprender por qué se establecen vínculos rituales que se adaptan a la diversidad de creencias, además de lo que moralmente se adhiere a ello. Es por esto por lo que en este apartado se le dará especial atención los fenómenos mágico-religiosos de la muerte, además

de la ritualidad sobre ello. En este sentido, se hará un recorrido para entender la importancia de la solidaridad entre los vivos y muertos en los imaginarios como el purgatorio.

1.3.1 Anima.

Para Durkheim (1968), la idea de la existencia del anima es una de las maneras más primitivas y elementales de estudiar la religiosidad. La teoría animista se refiere a la coexistencia con el alma, lo cual puede ser expresado en el sueño, pues desde el mundo onírico se ha explicado cómo las almas pueden existir, transformarse y llegar a ser objeto de culto como espíritus numinosos. El análisis del fenómeno refiere la existencia de dos seres que pueden ser y estar en el sueño, una dicotomía cuerpo-alma. El soñar para los grupos humanos reúne experiencias las cuales reconocen una existencia doble, según el autor. Así pues, el alma como concepto representa la diversidad de ideas animistas alrededor del mundo de manera colectiva, pues los grupos humanos han referido al anima como una imagen del cuerpo intangible.

En efecto, para el autor, el culto a las ánimas surge de la conciliación sobre la benevolencia y en apaciguar castigos. Con lo anterior, se ejercen contactos íntimos numinosos a través de ceremonias de ofrendas, sacrificios, rezos, encantamientos y maldiciones. Los imaginarios animistas dependen de sus prácticas para subsistir, las relaciones se mantienen en la asistencia ritual, tal es el caso de las ceremonias fúnebres en relación con la idea de que el anima pasa a otro plano. Durkheim (1968) reconoce las ideas animistas como un objeto de culto de los sincretismos mágico-religiosos del mundo gracias a las formas en la que los seres humanos tratan de darle sentido y explicación a su existencia, como lo menciona en el texto:

Esta es el alma transformada. De simple principio vital, que anima un cuerpo de hombre, ha llegado a ser un espíritu, un genio, bueno o malo, hasta una divinidad, según la importancia de los efectos que se le imputan. Pero ya que la muerte es quien habría operado esta apoteosis, es, en definitiva, a los muertos, a las almas de los antepasados que se habría dirigido el primer culto que haya conocido la humanidad. Así, los primeros ritos habrían sido ritos mortuorios: los primeros sacrificios habrían sido ofrendas alimentarias destinadas a satisfacer las necesidades de los difuntos; los primeros altares habrían sido tumbas. (Durkheim. 1968. p, 78).

Por consiguiente, hablar sobre el alma, es relacionar lo mágico-religioso de la muerte para comprender la ritualidad fúnebre influenciada por las determinaciones locales. La idea

de la vida después de la muerte coexiste y se mantiene con los grupos humanos mediante la elaboración de esquemas rituales que permiten el paso y transición más allá del hecho biológico, de igual manera están sustentadas en representaciones que dan cuenta de la experiencia y condensación de creencias. Los comportamientos mágico-religiosos hacia la muerte brindan una ubicación para las ánimas, la jerarquización puede estar dada en el cielo o el infierno, por ejemplo, desde la mirada occidental. En consecuencia, delimitar estos espacios del más allá se presenta a través de la interferencia mágico-religiosa sobre la estadía de las ánimas en estos lugares. Finalmente, gracias a esta ritualidad se establecen los lazos humanos existentes con la muerte, pues expresan las redes de socialización afectivas entre vivos, muertos, por ende, animas.

1.3.2 El purgatorio: espacialización indulgente.

Sobre los imaginarios animistas se constituyen formas de representaciones simbólicas. En este caso, las creencias en el anima son maneras de ordenar a la sociedad a través de comportamientos, los cuales surgen de la moralidad del fenómeno. Estas configuraciones culturales se dan a través de experiencias mágico-religiosas; en este sentido, se moldean, se promueven prácticas y se organizan según cómo se entiende el más allá. Existen diversas representaciones sobre ello, sin embargo, en este caso nos centraremos en cómo surge la creencia del purgatorio desde las prácticas animistas en Occidente, sobre todo en la religión católica.

La necesidad de crear un espacio intermedio entre el cielo y el infierno surge en las transformaciones religiosas como una promesa de salvación. En este orden, los arquetipos del más allá modifican las dualidades cielo-infierno, bueno-malo, sacro-profano. Es decir, surge la existencia del tercer lugar, como lo denomina Le-Goff (1981) en el purgatorio. La teoría animista permite formar esta jerarquización del más allá, además de trascender las discusiones sobre la estadía del alma, su repercusión social y cultural al influir tanto sobre vivos y muertos. El historiador expone este proceso a través de los debates entre protestantes y católicos en el siglo XVI. Las reformas institucionales de la iglesia permiten dar paso a estas discusiones; en este caso, el tercer espacio surge a partir de las nuevas situaciones sociales como la presencia de nuevas clases sociales, por ejemplo, la burguesía, y, por otro

lado, la implementación de impuestos por parte de la iglesia. La siguiente imagen es una de las muchas representaciones que se han dado del purgatorio, en este caso se plasma gracias al libro *La Divina Comedia* (1922), el cual remarca en sus cánticos los valores cristianos, la condición humana, la razón y la virtud que representa la fe cristiana.

3. El purgatorio y Dante.²



La Divina Comedia. Montaner y Simón, Editores. Tabla y plaza de Cataluña (1872) Imagen extraída de:
<https://www.elmundo.es/blogs/el mundo/ellas/2011/11/29/dante-el-purgatorio-y-silvio-berlusconi.html>

Para Le-Goff, el purgatorio confirma su creencia como un lugar de prueba para las ánimas. Este tercer espacio es el que permite la creación de las indulgencias, pues el pecado puede ser limpiado por medio actos externos como las limosnas, las oraciones, jubileos, entre otros. La investigación del autor acerca a este fenómeno que surge a partir de la formación secular judeocristiana y el consecuente desarrollo de la cristiandad. Lo anterior es determinante para las decisiones de aceptación e integración de este nuevo lugar. De allí surgen las misas para los difuntos o las cofradías para las ánimas en respuesta a espacios de ordenamiento social del más allá.

“El purgatorio como fenómeno social demuestra un cambio en la geografía del más allá” (Le-Goff, 1981. p, 60). En consecuencia, para el autor, esta transformación da cuenta

² El purgatorio y Dante. En el texto *La divina comedia* de Dante, el purgatorio es descrito como un monte de penas, en la parte superior está el paraíso, es decir, es representado como un lugar de paso. Alighieri, D. (2012).

del desarrollo histórico de una forma determinada de fe unida a las disposiciones dogmáticas. El concepto se presenta en tres momentos: primero, en la religión cristiana y su transformación a una configuración católica; segundo, en lo posterior a un sincretismo en un horizonte expandible de las religiones y sociedades; por último, las consecuentes construcciones seculares, como el caso del purgatorio. La modificación del esquema espaciotemporal dual establecido de estas creencias cristianas evidencia cuáles son las nuevas relaciones y los cambios sociales en estos imaginarios, por ende, comprende cuáles son sus funciones ideológicas. Según el historiador, este nuevo lugar es impuesto, sin duda, por los sistemas de orientación a los que se refiere en cuestión de lo espacial y simbólico, como arriba-abajo, cielo-infierno; además, adhiere cambios sustanciales al dualismo tradicional no solo judeocristiano, sino también al dualismo mágico-religioso descrito en anteriores apartados. Con el objeto de comprender este cambio por el tercer lugar, las reflexiones cristianas del siglo IV resultaron en establecer un grupo social de pecadores mortales aptos para la salvación; esto corresponde a una serie de pruebas en un espacio de purgación, es decir, una nueva idea del pecado. La investigación del autor refiere que no hay una fecha inicial y específica para la creencia; los registros del purgatorio de manera oficial, como El Concilio de Trento del siglo XVI, del cual se especifica más adelante, da cuenta de una época decisiva de transformación sociocultural, sobre todo en lo que respecta a las creencias morales sobre la religión. La necesidad de dar un orden al más allá abarca también los órdenes sociales en general. Esta nueva configuración destina el purgatorio a las ánimas, de manera que se crean con ello una serie de creencias, prácticas, símbolos y altares para muertos del tercer lugar. En este orden de ideas, Le-Goff explica el proceso de este fenómeno social a través de la eficacia e importancia del valor y el poder simbólico. Los territorios del imaginario, como el purgatorio, dan cuenta del alto grado del desarrollo en la culturización de creencias, así como la interiorización del espacio organizado por el pensamiento. En este sentido, para el autor, los espacios del más allá se establecen como lugares ligados entre sí y la dependencia se mantiene, es decir, la conexión por relaciones afectivas de vivos y muertos está en el ejercer influjos sobre colectivos para establecer contactos recíprocos con lo numinoso. La remodelación cartográfica de los ideales mágico-religiosos, en este caso, el purgatorio, evolucionan para la comprensión de su lógica y génesis, pues bien dice en su texto El nacimiento del purgatorio:

Es un acontecimiento, una construcción secular como esta de la creencia en el purgatorio supone y lleva consigo una modificación sustancial de los esquemas espaciotemporales de lo imaginario cristiano. Y sucede que estas estructuras mentales del espacio y el tiempo constituyen la armadura de la manera de pensar y vivir de una sociedad. Cuando una sociedad así se halla toda ella impregnada de la religión, como la cristiandad de la vasta Edad Media que duró desde la antigüedad tardía hasta la revolución industrial, cambiar la geografía del más allá, y por tanto de la articulación entre el tiempo terreno, histórico, y el tiempo escatológico entre el tiempo de la existencia y el de la espera, equivale a operar una lenta pero esencial revolución mental. Equivale, literalmente, a cambiar la vida. (Le-Goff, 1981. p, 10).

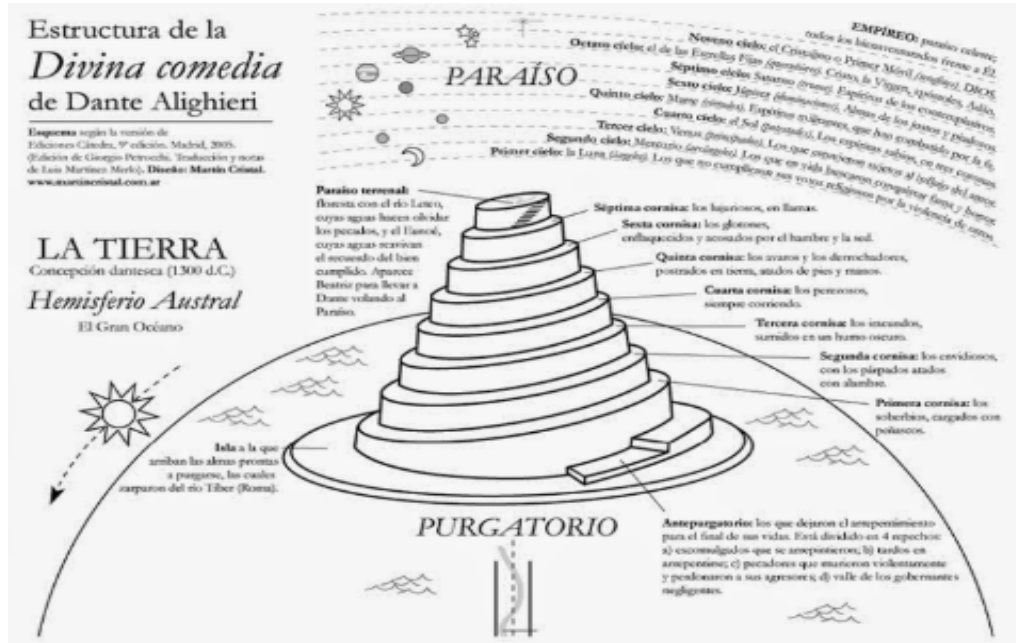
El purgatorio comienza a situarse como una creencia aproximadamente entre 1150 y 1250, pues el autor así lo determina gracias a la intermediación en ideas, imágenes, actos y debates entre los movimientos teológicos. En consecuencia, un lugar de prueba para las animas de los muertos dependen de indulgencias y sufragios, es decir ofrendas, estas pueden circunscribir solidaridades con los muertos brindadas como ayudas espirituales de los vivos. El fenómeno purgativo de la cristiandad se ha considerado una elaboración a partir de herencias, rupturas y conflictos internos y externos, pues implica la convicción de inmortalidad y resurrección de algo nuevo, sobre todo en lo moral. Le-Goff se refiere a esto como un caso específico que mutó de forma excluyente a las ideas del hinduismo o el catonismo.

Por otro lado, el establecer la existencia del purgatorio se puede encontrar en un sistema mágico-religioso de juicio a los muertos, como lo menciona el autor. La creencia católica entiende al destino del ser humano a través de la mitigación de penas, esto quiere decir que la proyección sobre ello es una estructura de justicia y sistema penal. Estas ideas son vinculadas gracias a la creencia del libre albedrío; la evolución para establecer el purgatorio como un lugar del más allá, brinda espacios de castigos como una evidencia de la relación alma-cuerpo. De igual manera, permite romper jerarquización de mitades, asunto que se cuestionaba Levi-Strauss (1974) en su libro *La antropología estructural*, en el capítulo *¿existen las organizaciones dualistas?* En el cual menciona la coexistencia del dualismo con otras mitades, esto expresa la relación entre lo dual como algo que no es estático, pues permite pensar lo intermedio. A causa de esto, el purgatorio es un lugar el cual brinda nuevos esquemas binarios a terciarios en la organización del pensamiento mágico-religioso.

En consecuencia, los sistemas de correlación en esquemas más allá de lo dual permiten comprender cómo se posee la significación en relación con la existencia de otros sitios. Para Le-Goff (1981), se determina al purgatorio como el lugar que más tiempo ha

tardado en definirse, así como su papel, pues no se puede ocupar sin las implicaciones morales, propósitos y pormenores del cielo y el infierno, en este caso católicos. En otras palabras, establecer el lugar intermedio permite inferir a las ánimas en pruebas semejantes a simbologías del infierno, tal es el caso del fuego purgativo. El sentido del fuego en este caso se ha establecido en su creencia de purificación, transformación, renacer y transmutar. El purgar a través del fuego recoge la instrumentalidad al servicio del complejo sistema de justicia católico de las ánimas, es la evidencia de cómo la creencia es ligada a un rito, como lo infiere el autor, es una responsabilidad humana dada a los vivos sobre los muertos el poder pasar las pruebas del influjo purgativo. En la siguiente imagen se puede evidenciar como la representación del purgatorio en el texto *La Divina Comedia* (1472) se da por medio de siete círculos, los cuales son destinados cada uno a ciertos pecados en donde las ánimas en pena pueden habitar según sus condenas.

4. Estructura del purgatorio según la divina comedia³.



Extraído de: <https://lavozdelmedievo.wordpress.com/2018/01/12/estructura-de-el-purgatorio-en-la-divina-comedia/>

En este orden de ideas, el culto a las ánimas del purgatorio es determinado por contextos de devoción y preceptos morales del cristianismo, lo cual evidencia el cambio de estructuras para un nuevo lugar. La particularidad de la estadía es la situación de pena transitoria, la intermediación entre la muerte y el destino final del ánima, entre el cielo el infierno, así mismo por el ejercicio ritual de los vivos para salvar el ánima que allí se encuentra. Debido a esto, la geografía de los lugares del más allá en la religión católica determinan comportamientos en vida de los creyentes, ya que la purificación de los malos actos ayudó al dominio moral para una proyección de estadía de cualquiera de estos parajes, así mismo su influencia permanente sobre el libre albedrío. En consecuencia, esto pudo hacerse oficial para la religión católica en definitiva con el Concilio de Trento en el siglo XVI. Desde entonces el cristianismo reconoce al purgatorio a través del dogma de la iglesia

³ La estructura del purgatorio en la divina comedia fue una de las primeras en describir los órdenes del purgatorio, estos son mediados por la gravedad de los pecados como la soberbia, la envidia, la ira, etc.

católica, pues determinó al purgatorio como un lugar y estado, sin especificar características ello, sino que las dejó a las opiniones libres de la comunidad creyente; la oficialización se refería al lugar de la siguiente manera:

El Purgatorio

SESION XXV

Que es la IX y última celebrada en tiempo del sumo Pontífice Pío IV, principiada el día 3, y acabada en el 4 de diciembre de 1563.

DECRETO SOBRE EL PURGATORIO Habiendo la Iglesia católica, instruida por el Espíritu Santo, según la doctrina de la sagrada Escritura y de la antigua tradición de los Padres, enseñado en los sagrados concilios, y últimamente en este general de Trento, que hay Purgatorio; y que las almas detenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fieles, y en especial con el aceptable sacrificio de la misa; manda el santo Concilio a los Obispos que cuiden con suma diligencia que la sana doctrina del Purgatorio, recibida de los santos Padres y sagrados concilios, se enseñe y predique en todas partes, y se crea y conserve por los fieles cristianos. Exclúyanse empero de los sermones, predicados en lengua vulgar a la ruda plebe, las cuestiones muy difíciles y sutiles que nada conducen a la edificación, y con las que rara vez se aumenta la piedad. Tampoco permitan que se divulguen, y traten cosas inciertas, o que tienen vislumbres o indicios de falsedad. Prohíban como escandalosas y que sirven de tropiezo a los fieles las que tocan en cierta curiosidad, o superstición, o tienen resabios de interés o sórdida ganancia. Mas cuiden los Obispos que los sufragios de los fieles, es a saber, los sacrificios de las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad, que se acostumbran hacer por otros fieles difuntos, se ejecuten piadosa y devotamente según lo establecido por la Iglesia; y que se satisfaga con diligencia y exactitud cuanto se debe hacer por los difuntos, según exijan las fundaciones de los testadores, u otras razones, no superficialmente, sino por sacerdotes y ministros de la Iglesia y otros que tienen esta obligación. (Concilio de Trento. Extraído de: <https://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf>).

1.3.3 Las transformaciones del purgatorio.

El purgatorio comenzó a transformarse con el Concilio del Vaticano II. El acuerdo al que llegó el concilio prohibió y eliminó los espacios mediadores del más allá, es decir, el purgatorio. Asimismo, se buscó borrar la imagen que existía de la noción de un estado purificadorio de las almas antes de ir al cielo en las prácticas ceremoniales católicas. Estos hechos transformaron el culto a las ánimas del purgatorio a una liturgia que subsistió y se adaptó mediante la influencia y relación con creencias locales. Este cambio en el purgatorio buscó nuevas formas de subsistir; una evidencia de ello son los trabajos de Villa Posse (1993),

Peláez (2001) y Losonczy (2001). En consecuencia, para estos autores, la modificación de esta creencia se expone en contextos religiosos católicos urbanos y rurales alrededor del mundo, pues los imaginarios y prácticas del purgatorio ya habían incursionado en la vida de los creyentes. Por ende, la creencia del tercer lugar se ha nutrido de tradiciones orales y sincretismos locales en relación con los muertos, las ánimas y el más allá.

El estudio etnográfico de Eugenia Villa Posse (1993) sobre el culto a los muertos y las ánimas del purgatorio brinda una relación directa y cercana con la diversidad cultural local mágico-religiosa. Las tradiciones del cristianismo se vuelven sincréticas y da como resultado una transformación conjunta de creencias y representaciones simbólicas desde imágenes hasta prácticas rituales. Es por esto por lo que la suerte de las ánimas se puede encontrar en representaciones de todo tipo como novenarios, oraciones, prácticas rituales y ceremoniales que no tienden a desaparecer, al contrario, se revitalizan y enriquecen de nuevos elementos sociales que constituyen un culto enriquecido por un colectivo de prácticas mágico-religiosas de la muerte, tanto urbana como rural. El purgatorio reúne elementos desde la Edad Media adaptados en una forma sincrética. Para Le-Goff (1981), a propósito de estas mediaciones con el más allá, la muerte es la que intermedia las edificaciones de estos imaginarios animistas del purgatorio.

Por otro lado, para Villa Posse (1993) la colectivización de ideas religiosas en los grupos humanos se ha determinado también por la muerte como un hecho cultural. En este sentido, la autora expone que la orientación sobre estos modelos animistas del más allá se dan por medio de jerarquizaciones, es decir, la espacialización del pensamiento religioso que en este caso se ve reflejado en el purgatorio. Por ende, la autora propone acercarnos a este fenómeno religioso por medio de la muerte en un trabajo de campo en los cementerios del país. En este sentido, esta investigación etnográfica nos permite comprender la importancia social de estas creencias en medio de la influencia de la cultura local.

Para la antropóloga, los lugares de estadía del ánima son un reflejo de la estructuración de las relaciones sociales de los vivos. En ello existen múltiples factores sobre estas consideraciones estructurales del más allá, desde comportamientos humanos hasta las consecuencias que unen en los ritos de paso fúnebres. En consecuencia, lo propuesto por la autora puede evidenciarse en las prácticas mágico-religiosas de la muerte las cuales son

transversales a la existencia del purgatorio, así como sus consecuentes ceremonias dadas bajo ofrendas de alimentos, banquetes funerarios, rezos, ceremonias, ritos, entre otros. La praxis del purgatorio como fe es reconocida de manera ocurrente en lugares como los cementerios. Además, es importante mencionar la influencia lo mágico-religioso del purgatorio desde variedad de tradiciones de regiones rurales o urbanas, tal es el caso de las expresiones ceremoniales del primero de noviembre como el día de los muertos en México, o el día de ánimas en Colombia. En conclusión, la expresión de este culto demuestra solidaridad y compromiso con los muertos en lazos afectivos heredados sobre lugares como el purgatorio. En palabras de la autora:

Situaciones similares se presentaron durante la evangelización americana donde las prácticas funerarias y los cultos a los muertos fueron parte importante de las culturas prehistóricas. El purgatorio aparece en ambos casos, como un excelente recurso religioso que regula, canaliza y refuerza las solidaridades entre vivos y difuntos. Este proceso de sincretismo religioso tanto europeo como americano está por estudiarse a la luz de los conocimientos actuales sobre las expresiones religiosas de los grupos prehispánicos y de los grupos indígenas actuales. (Villa Posse. 1993. p, 127).

Finalmente, la pertinencia e identidad del culto a los muertos, en este caso a las ánimas del purgatorio es única, en este caso gracias al *tercer espacio*. Los fieles reconocen y construyen a partir de herencias orales una participación de la sacralización de las ánimas en pena, por ende, su constante ritualización. Para Villa Posse (1993) los devotos son la evidencia de la ampliación de la memoria colectiva al contacto directo con los muertos desde los sincretismos del purgatorio. Las prácticas mágico-religiosas de la muerte resignifican la cotidianidad en los rituales, por ende, se adhieren a los contextos determinados de violencia, desigualdad, entre otras problemáticas locales, por ejemplo, la devoción a las ánimas del purgatorio en Colombia, ampliamente reconocible los lunes⁴ en los cementerios del país. En conclusión, esta creencia lleva a intervenciones constantes para las ánimas del purgatorio a partir de obligaciones morales en formas de intercambio y diálogo con la muerte.

⁴ El culto de ánimas del purgatorio en Colombia está presente en los cementerios todos los lunes del año, además de la celebración del día de los difuntos primero y dos de noviembre; este fenómeno se da como una ritualización para obtener favores de las ánimas a cambio de indulgencias, será presentado de forma más detallada en el siguiente capítulo.

1.3.4 Solidaridades entre vivos y muertos por medio de intermediaciones.

Según Le Goff (1981), el purgatorio se configura como un espacio que recibe sufragios e indulgencias ofrecidos por los vivos en favor de los muertos. Este lugar intermedio simboliza una relación de dependencia y solidaridad continua entre los vivos y difuntos, la cual es mediada por prácticas mágico-religiosas como plegarias y las ceremonias fúnebres, las cuales son cruciales para la purificación y redención de las almas en pena. Esta interacción permite a los vivos ejercer una influencia en el destino de las almas en el purgatorio, al reforzar así una creencia en la inmortalidad que tiene profundas raíces en la estructura social y religiosa de las comunidades católicas.

La oficialización del purgatorio por parte de la iglesia no solo estandarizó las prácticas y creencias relacionadas con este espacio, sino también consolidó una red de sincretismo que vincula las actividades devocionales de los fieles. Ejemplos de esto se observan en rituales como el lunes de ánimas, que, aunque presenta variaciones regionales, refleja la persistencia de una lógica de intercambio espiritual que, como señala Villa Posse (1963), encuentra su manifestación más tangible en los cementerios, espacios sagrados donde se produce una interacción directa entre los vivos y los muertos. Los cementerios no solo son lugares para el duelo, sino que, como lo señala Hertz (1960), son espacios donde la muerte se inserta en un ciclo simbólico ininterrumpido que va más allá de las etapas temporales.

En este contexto, la ritualización en torno al purgatorio y los cementerios abarca no solo el aspecto religioso, sino también dinámicas sociales y culturales de las comunidades. Villa Posse (1963) destaca que estos lugares adquieren una dimensión sacra que permite articular las creencias sobre la inmortalidad y lo sobrenatural, por ende, se configuran los cementerios como camposantos donde las ofrendas a las ánimas desempeñan un papel central en la coexistencia entre vivos y muertos. La autora sostiene que “aunque estos lugares como los cementerios ofrecen un acercamiento a la vida eterna en los sincretismos religiosos, estas pueden llegar a ser variadas gracias a las transformaciones constantes de los contextos locales” (Villa Posse, 1963. p, 66). Lo descrito anteriormente implica que las prácticas devocionales se adaptan y evolucionan según las circunstancias locales, al mantener vigente la conexión entre lo cotidiano y lo trascendental definido por lo mágico-religioso de la muerte.

5. El camino de las ánimas del purgatorio.



Colección de arte del Banco de la República. Extraído de: <https://www.banrepcultural.org/noticias/el-camino-de-las-animas-del-purgatorio-coleccion-de-arte-del-banco-de-la-republica>

En relación con la iconografía del purgatorio, las representaciones artísticas han jugado un papel fundamental en la transmisión de las creencias sobre este espacio de expiación. Las imágenes de almas en sufrimiento, rodeadas de llamas purgativas rezando con las manos juntas, subrayan la dualidad del purgatorio como un lugar de dolor, pero también de esperanza de salvación. Este tipo de iconografía, presente en altares y cementerios, refuerza el mensaje moralizante y fomenta la piedad popular, de esta manera se les recuerda a los devotos su obligación de interceder por los difuntos mediante oraciones y ofrendas. Como observa Villa Posse (1963), el culto a las ánimas se refleja no solo en las ceremonias oficiales, sino también en prácticas más informales, como el “hablar con los muertos” o expresar angustias y penas ante las tumbas, en consecuencia, se transforma el duelo en un ejercicio de interacción constante con lo sobrenatural y que llega a configurar importantes espacios de intercambio -incluso de negociación- entre vivos y muertos.

En clave de estos espacios, las prácticas rituales en torno al purgatorio y los cementerios están profundamente influenciadas por las dinámicas de reciprocidad descritas por autores como Malinowski (1966) y Mauss (1925). Para Malinowski, la reciprocidad es una estructura fundamental que organiza las relaciones sociales, incluidas las que existen

entre vivos y muertos. En su análisis, la costumbre y la tradición actúan como mecanismos que regulan las obligaciones sociales y espirituales, al asegurar que las almas en pena reciban la ayuda necesaria para avanzar hacia su redención. Esta reciprocidad se manifiesta en la continuidad de prácticas como las indulgencias y las misas dedicadas a las ánimas, las cuales, además de cumplir una función espiritual, también sostienen una economía simbólica y material en la que la iglesia juega un papel central.

6. Alegoría de la salvación de las ánimas del purgatorio.



El rol de la imagen en la evangelización de la Nueva Granada. María Isabel Téllez. Universidad del Rosario. 2021. <https://urosario.edu.co/revista-nova-et-vetera/museo-ur/alegoria-de-la-salvacion-de-animas-del-purgatorio>

Por otro lado, Mauss (1925) aporta al análisis la noción de *don* como un acto que va más allá de la simple dualidad de dar y recibir. El intercambio ritual que se establece entre vivos y muertos, mediado por las ofrendas y las oraciones, se configura como un sistema tripartito en el que dar, recibir y devolver forman un ciclo que no solo fortalece los lazos sociales, sino que también interviene en la geografía del más allá. En este contexto, el don adquiere una dimensión trascendental, ya que, al ofrecer oraciones o realizar rituales en favor de los difuntos, los vivos no solo cumplen con una obligación social, sino que también

participan en un proceso de construcción simbólica que sostiene las creencias en la inmortalidad y la salvación.

Los cementerios como espacios numinosos se presentan entonces como lugares donde se articulan las prácticas mágico-religiosas con las creencias sobre el purgatorio. Según Losonczy (2001), estos lugares se convierten en un punto de convergencia para diversas expresiones culturales y espirituales que, en su sincretismo, reflejan la diversidad regional y social de las comunidades. La autora resalta cómo estas prácticas se integran en ciclos litúrgicos y en eventos especiales, como el día de los muertos o los lunes dedicados a las ánimas, lo cual permite crear un espacio simbólico donde lo colectivo y lo individual se encuentran en un diálogo constante con lo sagrado. En palabras de la antropóloga, “las figuras de subversión que habitan estos cultos no deben ocultar al observador su carácter estructural parcial, pues el horizonte legitimador que constituye el orden litúrgico y eclesiástico de la iglesia, y el régimen de historicidad de la nación, aparecer como una de las fuentes activas de producción de sentido” (Losonczy, 2001. p, 21).

La persistencia de estos cultos y su capacidad de adaptación a los cambios socioculturales refuerzan la importancia del purgatorio como un concepto flexible que se adapta a las necesidades de cada comunidad. Esto se evidencia en la diversidad de prácticas y en la continuidad de tradiciones como el cuidado de las tumbas, la decoración de cementerios y la celebración de misas y rezos por las almas; actividades que, como lo señala Peláez (2001), son esenciales para mantener viva la relación entre vivos y muertos. Estas actividades no solo cumplen una función espiritual, sino que también fortalecen los lazos comunitarios, al convertir el cementerio en un espacio donde lo privado y lo público se entrelazan para crear un escenario de intercambio simbólico y material.

En síntesis, las prácticas mágico-religiosas en torno al purgatorio y el culto a las ánimas se configuran una compleja estructura de intermediación que articula creencias, rituales y relaciones sociales. En este marco, la noción de intermediación es fundamental para entender la solidaridad entre vivos y muertos, ya que los vivos no solo se consideran responsables del destino de las almas en pena, sino que también participan activamente en su redención a través de acciones rituales y devocionales. Estas intermediaciones se expresan principalmente en forma de ofrendas, misas, indulgencias y oraciones, que constituyen los

mecanismos mediante los cuales se construye una red de reciprocidad entre ambos mundos. Esta reciprocidad, basada en un principio de solidaridad actúa como un vínculo continuo para la coexistencia entre los vivos y los muertos, en el que ambos grupos se sostienen mutuamente dentro de un ciclo de obligaciones espirituales y sociales. La salvación de las almas se presenta, entonces, no como un asunto individual, sino como un proyecto colectivo en que las acciones de los vivos repercuten directamente en el destino de los difuntos.

La solidaridad que emergen de estas intermediaciones va más allá de una mera transacción simbólica. Se trata de una solidaridad estructural que refleja la cohesión social y la estabilidad de las comunidades. Como han señalado autores como Malinowski (1966) y Mauss (1925), la reciprocidad no se reduce a un intercambio inmediato, sino que se inscribe a un sistema más amplio de las obligaciones sociales, que, en este caso, incluye la coexistencia de devotos y difuntos. Las prácticas devocionales no solo refuerzan los lazos dentro de la comunidad, sino que también perpetúan una cosmovisión en la que la continuidad entre en la vida y la muerte es clave para la reproducción social y espiritual. En este sentido, la relación entre intermediación y solidaridad es circular: los vivos se comprometen a ayudar a los muertos para asegurar su propio bienestar espiritual y el de sus comunidades. Este compromiso se manifiesta no solo en la celebración de ritos específicos, sino también en la perpetuación de prácticas cotidianas que mantienen viva la memoria y la conexión con los antepasados. Así, la solidaridad se transforma en un principio que da sentido a la existencia colectiva, al mantener un equilibrio en el orden terrenal y el más allá.

Los cementerios como espacios simbólicos son el punto de convergencia donde estas solidaridades e intermediaciones se materializan. En este lugar, entre lápidas actúan como nodos en una red espiritual, en la que, a través de las visitas, las ofrendas y los rituales, los camposantos se convierten en escenarios donde la solidaridad intergeneracional se hace tangible, y donde los vivos continúan su relación con los difuntos por medio de una coexistencia mutua. Es en estos espacios donde se visibiliza la manera más clara la interacción entre las categorías de intermediación y solidaridad, al configurar una comunidad que abarca tanto a los vivos como a los muertos.

En conclusión, la intermediación y la solidaridad entre vivos y muertos están íntimamente relacionadas, ya que ambas categorías se retroalimentan y sostienen

mutuamente dentro del sistema de creencias y prácticas religiosas. La intermediación actúa como el canal a través el cual se despliega la solidaridad, mientras que esta última refuerza la cohesión social y la continuidad cultural dentro de las comunidades. A través de este entramado simbólico, se garantiza la perpetuación de un ciclo de intercambio y reciprocidad que mantiene vivos los lazos entre el mundo terrenal y el más allá, al asegurar la salvación y la redención tanto de los vivos como de los muertos.

1.4 La importancia de los lugares sagrados.

En anteriores apartados se habló de las características de lo mágico-religioso en relación con lo sagrado. Sin embargo, los lugares sagrados, en este caso en nexo con la muerte, tienen particularidades las cuales corresponden a representaciones culturales de importancia para este trabajo. Para comprender esto, se ha revisado el texto de *Lugares sagrados* hecho por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (2018); esta conceptualización es pertinente, pues en ella se indagan no sólo las definiciones y amenazas del fenómeno de la sacralidad, sino también el valor de los rituales sociales sobre lo sacro. En relación con esto, podemos reconocer las estructuras de lo sagrado, como fuerzas ordenadoras a través de las relaciones sobre lugares. Lo sagrado se da a través de la cultura. Reconocer cómo lo sagrado y sus formas han contenido un carácter de intercambio, también establece las formas del relacionamiento cultural. Este apartado más que reconocer qué es un lugar sagrado, también es un llamado a la protección y preservación, en donde la ritualidad hace a estos lugares una posibilidad de educación, memoria, o cultura son posibles (ICANH, 2018. p, 144).

El *lugar sagrado* es un fenómeno de connotación sociocultural. Un sitio de poder, de respeto, de veda, encanto, hasta una guaca pueden ser representaciones de ello; las características son particulares de cada cultura. Sin embargo, la multiplicidad de lo sagrado determina los efectos totalizadores, es decir, los que definen el poder de llamar a un lugar sagrado. Por ende, lo sagrado es una experiencia y manifestación de la diversidad de sus usos. Esto quiere decir que el fenómeno sacro puede abarcar múltiples dimensiones que rebasan

cualquiera definición exacta, pues el sentir y percibir el hecho sagrado es determinado por el marco de referencia cultural al que se pertenezca.

Lo sagrado tiene distintas nociones, esto puede ser la expresión de idearios, ideologías, emociones o comportamientos. El texto del ICANH (2018) refiere a esto como una derivación de los consensos sociales, es decir, acuerdos en órdenes para establecer cómo es, dónde se manifiesta, cómo es su manifestación y quiénes son los que tienen la capacidad de percibir el hecho sagrado. Sí bien, es una definición transaccional, las manifestaciones socioculturales de ello son proclives a ser decretadas universales, por ende, se puede trascender sobre la especificidad de cada cultura. A causa de esto, las sociedades disponen mecanismos, es decir, hacen posibles sus hechos sagrados a factores ajenos. Un ejemplo de ello pueden ser las expresiones musicales, rituales con plantas del conocimiento, o prácticas de ritualización mortuoria. En consecuencia, el fenómeno de lo sagrado es moldeable, de manera que le da sentido y significado al mundo; esto será expuesto en siete características presentadas por el ICANH a continuación.

En primer lugar, el texto reconoce que, lo sagrado no aplica a una religión y no está adscrita a una confesionalidad particular. Las propiedades de lo sagrado se pueden presentar como cosas, lugares y personas determinadas; no necesariamente debe estar inserto a algún tipo de sistema religioso. Lo anterior no es la excepción a la existencia de las dimensiones prácticas sobre la institucionalidad religiosa en las formas de sacralidad, un ejemplo de ello sería el uso del calendario para realizar rituales, como el de los lunes de ánimas o el día de todos los santos 1 y 2 de noviembre, en el caso de la religión católica.

Por otro lado, en un segundo aspecto se presenta a lo sagrado como algo no mágico. El texto expone cualidades presentes en las cosas sagradas y sus rasgos inescrutables, aunque en ellas no se ignoran las relaciones mágicas de causa-efecto. La diferenciación está en que lo sagrado es algo técnico, al contrario de lo mágico que es mitificado en la coherencia de sus sistemas. Sin embargo, lo sagrado no existe sin lo mágico. En consecuencia, se da el manejo de la realidad por los intermediadores de lo sagrado en sus explicaciones racionales y relacionales. En conclusión, se evidencia un conocimiento determinado sobre la fuerza

técnica de lo sagrado para entornos favorables para ello; hace a un especialista intermediario, por ende, es igualmente sagrado.

En un tercer momento se expone a lo sagrado como algo no material en sí mismo, pero esta manifestado en la materia. Esta característica es expuesta en el texto como una expresión del fenómeno significativamente afín, esto no quiere decir que la relación entre sus cualidades sea algo explícito, por ejemplo, al reconocer el hecho sagrado como un concepto abstracto en algunas sociedades, aunque, en otras puede ser presentado como cosa-concepto. En este sentido, la manifestación de lo sagrado se posibilita al dimensionar la sacralidad sobre las cosas, tal es el caso del lugar sagrado en torno a sus particularidades físicas y su caracterización del territorio, pues este no es solo una idea. En consecuencia, lo sagrado en las culturas no son solo saberes o ideas; en la perspectiva antropológica del texto, lo sociocultural, así como los sistemas religiosos, requieren de fenómenos manifestados materialmente, precisados por situaciones espacio-tiempo para comprobar su existencia.

En un cuarto momento, se reconoce a lo sagrado como algo no fijo. Los hechos culturales no son estáticos. El texto explica la naturaleza sacra como una fuerza, energía o voluntad. En este orden puede ser interpretada de formas explícitas o implícitas, allí el hecho, cosa, persona o lugar puede ser adherido o abandonado en cualquier momento al contexto social. Sí bien lo sagrado funciona como una *imantación*, puede ser circunstancial, por ejemplo, en la duración de un ritual. Por ende, la idea de lo sagrado como una energía, contiene especial atención en la duración de su eficacia, es decir, mientras la cosa, persona o lugar se mantengan sagrados es correspondiente al papel que deben cumplir socialmente. En otras palabras, se generan intermediaciones gracias a la experiencia de sus manifestaciones.

En un quinto momento, la energía sustentada por los hechos sagrados puede ser transmitida. La sacralidad en las sociedades es importante en medida de la transferencia de estas; ayuda a mantener los referentes y valores morales fundamentales para su existencia. La colectividad de lo sagrado en sus transformaciones ha dejado una percepción de alterabilidad, un ejemplo de ello son los sincretismos amerindios en la preservación de su propia sacralidad, aunque disfrazada en la religión del conquistador, mantiene su alineación

y raíz. Los hechos sagrados no son fijos en el tiempo y el espacio, aunque puedan serlo, su movilidad ayuda a transmitir, hacer y depositarse sobre un nuevos espacio-tiempo. Una evidencia de ello nos la trae el texto de ICANH (2018) es el caso de los Uitotos, el mambe y su movilidad; la sacralidad de la palabra transformadora puede ser llevada de manera en la que se transporta, pues este es un fenómeno en donde lo sagrado es móvil y se transfiere por quien lo porta.

Por consiguiente, en un sexto momento, lo sagrado también es contaminante. Esto hace referencia a lo inevitable de sus propiedades al menor contacto, en este orden, donde reside lo sagrado residen la contigüidad de las obligaciones morales. Por ende, los lugares sagrados son también formas de transmitir cadenas de tradición, además de apelar ceremonialmente a ello a través de ofrendas, esto se hace en modo de satisfacer el *don*. Los protocolos ceremoniales, ofrendas o pagos son otra forma de evidenciar esta obediencia ordenadora; tal es el caso de la respuesta de obtener la protección de los que ofrecen y representan el ritual. Debido a esto, cuando hay reciprocidad, las expresiones sacras permiten generar equilibrio y orden en el mundo que los atañe.

Como consecuencia, en séptimo lugar, se puede reconocer a lo sagrado como ordenador. La reciprocidad es lo que mantiene este sistema de ordenamiento. En consecuencia, esto marca la distinción entre lo que es y no sagrado, tal es el caso de la sacralidad entre inequitativo-equitativo, justo-injusto, propio-ajeno. El texto del ICANH (2018) permite establecer puntos claves de este aspecto, como la preservación de lo sagrado desde la tradición. Por ende, vulnerar un lugar sagrado implica desorden y se perderían los horizontes morales. En este sentido, los elementos que componen el ordenamiento prescriben y explican las relaciones entre situaciones espaciotemporales. Lo anterior quiere decir que el orden determina los momentos y lugares en cuanto a cómo es y cómo será su percepción y ritualización.

Los hechos sagrados son como sacramentos, pues en ellos se pueden evidenciar los signos sensoriales del diálogo entre experiencias. La sacramentalidad permite el mismo desplazamiento, un ejemplo de ello puede ser la música, un perfume, la transmisión de la

palabra o un sabor particular. Además de ello, lo sagrado permite conectar con el pasado, pues posibilita ese viaje entre el tiempo-espacio por medio de su contacto. Por ende, el acercamiento del ICANH sobre lo sacro permite reconocer que los lugares sagrados pueden encontrar una generalización como lugares de memoria que vinculan esa sacralidad sobre la práctica ritual.

En conclusión, este fenómeno obedece a experiencias culturales. El ICANH se refiere a ello a que no hay una sola versión de la experiencia de lo sagrado. La esencia de cada cultura y la definición de su realidad, hacen a las interpretaciones de lo sacro sean distintas y diversas, pues la obediencia de sus códigos se realiza bajo diferentes formas. Por ende, las relaciones establecidas por lo sagrado no pueden ser únicamente institucionales, pues al ser fijadas de esta manera crean una ruptura con su característica de mutabilidad, lo que terminaría en un desequilibrio. Como resultado, el contacto con lo sagrado tiene implicaciones materiales concretas para establecer equilibrio en todos sus órdenes; sirven además como recordatorio del devenir de la vida, así como el posicionarse como marcadores territoriales, geográficos, políticos y de memoria.

Finalmente, los lugares sagrados de la muerte, como los cementerios, pueden ser los contenedores o condensadores de ánimas. En este sentido, sus emanaciones están adscritas a las prácticas que son realizadas por el relacionamiento entre vivos y muertos. Además, permite establecer la fuerza de contacto de la compresión social por medio de hechos y experiencias culturales. La incidencia de la vida en relaciones sociales como la de la mágico-religiosa de la muerte es muestra de su carácter ordenador; establece cómo esta problemática atañe a los practicantes de la ritualidad, así como las conexiones entre otros lugares. Sin lo sagrado la magia no es posible.

Capítulo II: Un peregrinaje entre herencias, dolientes, dolencias y ánimas en el Cementerio del sur.

Este capítulo trata sobre una herencia familiar que se manifestó mediante un peregrinaje en el cementerio del sur de Bogotá. Este peregrinaje es el resultado de una

etnografía que exploró la muerte a través del ritual de lunes de ánimas en el camposanto. En este sentido, se prestó especial atención a la relación que establecen los devotos con las tumbas, especialmente las NN (sin identificar). Gracias a esto, se buscó explorar las realidades que conciernen a estas prácticas mágico-religiosas en diálogo con la finitud de la vida, a través de canjes e intercambios entre vivos y muertos. En consecuencia, la mirada etnográfica busca adentrarse en las relaciones entre la vida y la muerte, explorando nuevos modelos de duelo y formas alternativas de convivencia con la muerte. El peregrinar entre vivos y muertos permitió nuevas formas de habitar, pensar y reflexionar sobre las solidaridades entre difuntos y creyentes.

En relación con lo anterior, la peregrinación creó un camino mediante dones e intermediaciones, lo cual permitió presentar las historias y memorias del cementerio del sur como un lugar sagrado. Este acercamiento reconoce la importancia de los duelos ajenos, los duelos ocultos y la diáspora de ánimas que forma parte del camposanto. Por ende, se resalta la monumentalidad del cementerio como un espacio donde se construyen formas de habitar a través de los dolientes, sus dolencias, sus devociones y las ánimas. En este contexto, el peregrinaje invita a reflexionar sobre el cementerio no solo como un lugar sagrado, sino también como un archivo afectivo que permite la creación de memoria mágico-religiosa, facilitada por las intermediaciones indulgentes de los lunes de ánimas.

Además, se presentan las figuras femeninas que habitan el cementerio, quienes están vinculadas a las creencias del purgatorio. Esto ayuda a comprender cómo funcionan las figuras intermediarias en el intercambio recíproco entre ánimas y devotos. Asimismo, se detallan las ofrendas rituales que complementan las intermediaciones entre vivos y muertos, lo cual contribuye a comprender nuevas formas de duelo y las realidades específicas que estas creencias conllevan, así como la manera en que estos rituales ayudan a convivir con la muerte en el día a día de los habitantes de la ciudad.

Finalmente, el desarrollo de este trabajo en campo permitió dar sentido a las palabras que mi tutor mencionó en una de nuestras reuniones: "reconocer cómo el campo cambia, pero también cómo el campo lo cambia a uno." (Diario de campo, 2022). Desde el cúmulo de simbologías, significados, conceptos, imágenes, olores, sensaciones y emociones, se presentan reflexiones finales que ayudan a resignificar el lugar y la práctica etnográfica, y no

menos importante, a ofrecer una nueva perspectiva sobre el significado de la vida a través de la muerte. Este apartado ofrece la posibilidad de acercarse a una experiencia sensorial fuera del tabú de la muerte, presentando de manera numinosa la importancia de construir memoria a través de las prácticas mágico-religiosas relacionadas con la muerte

2.1 El recuerdo: Memorias de un peregrinaje.

Este apartado refiere al origen de una exploración etnográfica en el Cementerio del Sur gracias a un legado familiar. Por otro lado, este ejercicio de observación recoge datos y características del cementerio, al entender este lugar como sagrado y como activador de recuerdos y como centro del devenir de una serie de prácticas mágico religiosas familiares, incluida la mía. Con ello, se extiende la invitación al lector de reconocer cómo lo mágico-religioso puede estar presente en su existencia, y por supuesto, darle una nueva mirada a la muerte y la relación entre vivos, muertos y ánimas, además de reconocer estas características en las historias familiares propias que atañen narrativas sobre el fin de la vida.

2.1.1 El recuerdo y la herencia.

Los cuentos contienen los remedios para reparar o recuperar cualquier pulsión perdida; engendran emociones, tristezas, preguntas, anhelos y comprensiones que hacen aflorar espontáneamente a la superficie arquetipos.⁵ *Mujeres que corren con lobos*. (Pinkola. p.23. 1998).

Explorar la memoria en lugares ocultos u olvidados nos permite reencontrarnos con nosotros mismos. En este caso, además de un reencuentro autoetnográfico, me conecté con la historia de mi familia, la cual introduzco en este apartado. La historia de mi familia materna en esta ocasión se representa a través de prácticas mágico-religiosas, lo que posibilitó una experiencia etnográfica en el Cementerio del Sur de Bogotá, mediada por memorias contaminantes⁶. Estas experiencias también resaltan la importancia de las figuras femeninas

⁵ El arquetipo según el psicoanalista Carl Jung es un trozo de vida, una imagen simbólica representativa conectada con el individuo por el puente de la emoción; estas entidades influyen en nuestros comportamientos a través del inconsciente. La condensación de ello es a través de símbolos. Según Jung: el inconsciente colectivo como impronta de identificación colectiva, esto quiere decir que existen modelos, fuentes, principios u orígenes. Son tipos de impresión de patrones ejemplares derivados de otros conceptos, ideas u objetos. en este caso los modelos femeninos son origen de narrativas y simbolismos.

⁶ Entiéndase contaminante como un hecho mágico.

en mi linaje, quienes, al igual que en el cementerio, son las guardianas de estas enseñanzas y pasajes de la memoria a través de las vivencias en el campo⁷.

La narración de los cuentos son una forma de reflejar la memoria, pero también son un espejo al alma de las mujeres; esta mención es hecha por la psicoanalista Jungiana Clarissa Pinkola (1998). En este orden de ideas, las ánimas presentes sobre estos cuentos son las moldeadoras de las vivencias y experiencias de las mujeres que serán mencionadas a continuación. Además de ello, las enseñanzas de las figuras femeninas para este trabajo definen confianza, sabiduría y comprensión sobre la finitud de la vida, lo cual fue vital para la construcción de memoria sobre una herencia familiar construida entre la vida y la muerte. En consecuencia, según la autora, esta es una herencia percibida a través de las mujeres por el poder que tiene la palabra, ya sea escrita o hablada; a veces una frase, una palabra, un poema, un relato es tan acertado que nos induce a recordar de qué estamos hechos realmente y dónde está nuestro verdadero hogar. En este caso, se le presentará al lector un cuento, hecho por mi tía. Esta narración tiene como don una herencia, que no solo está mediada por sincretismos religiosos, sino también por experiencias inspiradas por las relaciones entre vivos y muertos.

⁷ Campo entiéndase como un lugar determinado por un espacio-tiempo no estático, donde ocurren dones frente a la experiencia, cercanía y presencia de la muerte en el camposanto.

EL RECUERDO

Es imposible asegurar que los recuerdos fijos en la mente de alguien sean reales. Cada uno magnifica o minimiza a conveniencia lo que quiere; para quedarse con eso que le hace feliz o le atormenta con gusto... los recuerdos son caprichos convenientes. Y, ¿qué decir de los recuerdos que conservas de cuando tenías 5 años?... La línea entre lo real y lo imaginado es casi inexistente; Y así lo sentía Mariana, quien tenía por lo menos para ella “claro el recuerdo de aquella noche con su abuela en el campo”.

Sintió como la mano cálida de su abuela Rebeca la despertaba. Mariana, ya llegamos. Se bajaron de una flota cargando bolsas y una caja de cartón mientras el día empezaba a morir. Emprendieron una caminata por lo que ella remembraba como un largo camino hasta una casa grande y humilde. Durante el trayecto la abuela describía como había sido su propia vida siendo niña en el campo... Era extraño imaginar a su abuela en medio de esa vegetación agreste tan difícil de entender. Los árboles se tornaban cada vez más oscuros, parecían poseer ojos malignos que las observaban como cómplices de algo siniestro. Los sonidos producidos por los animales eran extraños, *ajenos al mundo de Mariana*; peligrosos, le asustaban; le prodigaban una sensación de inseguridad que rebasaba su humanidad.

Logró ver algo que se acercaba, no estaba segura de que era, pero podía percibir unos ojos furiosos en una bestia que de seguro las embestiría; iba a morir y no volvería a ver a su mamá. La niña se agarró fuerte de la falda de su abuela y empezó a sollozar. La abuela soltó una de sus características carcajadas y la apartó, es una mula... no hay que tener miedo. Cuando Mariana vio al animal de cerca se tranquilizó, en parte porque vista de cerca no parecía que realmente quisiera hacerles daño, y en parte porque sabía que, si su abuela no le temía, todo estaba bien.

No obstante, después de tranquilizarla la abuela *Rebeca uso una frase que quedaría grabada en la cabeza de Mariana eternamente: debemos apurarnos, cuando las mulas caminan de noche es el diablo el que las está llamando*. Mariana solo pudo imaginar a la bestia roja de cachos y cola; chiflando para que las mulas se acercaran a él. Nunca quedó claro para que las llamaba, pero lo cierto era que si la abuela lo había dicho así debía ser. De modo que volvió a aferrarse a sus naguas, ella le tomó la mano y aceleraron el paso.

La noche se hacía cada vez más espesa; y cuando ya solo la luna iluminaba el camino, llegaron a su destino. La luna, esa noche fue la linterna en medio del campo que quería devorarlas. Una señora muy parecida a su abuela las recibió; usaba ropa sucia que hedía a leña quemada; recibió a Mariana en un abrazo que se le antojó eterno, un abrazo que le tomó por sorpresa, que nunca entendió y que no le gustó para nada.

Entraron directo a la cocina, un cuarto aparte de la casa. Mariana jamás había visto que podían cocinar directamente con el fuego. La leña ardía y además era la única luz dispuesta en el lugar. Unas ollas viejas y ahumadas saltaban sobre las llamas chispeando líquido a borbotones. En la cocina había pollos, perros, y una araña de un tamaño descomunal, una araña que le hizo saltar de miedo... su abuela soltó una nueva carcajada burlándose del miedo de la niña. ¡Mariana, las arañas no hacen nada! La niña optó por no mirar más a ese bicho. Se sentó en un banco de madera incomodo; pero al lado de su abuela que era como un súper héroe en ese mundo hostil al que había llegado sin saber por qué.

Entendía que las dos mujeres hablaban pues escuchaba sus voces, pero el nivel de atención no le daba para saber exactamente de qué. Observaba la cocina fijándose en cada cosa, cada pared de barro, cada utensilio, cada, residuo en el piso que los pollos picaban, cada uno de los perros que merodeaban, entraban y salían del lugar, y en la araña; la araña que había perdido de vista. Empezó a buscarla y cuando levantó la cabeza observó en un techo de tejas y rendijas sin cubrir múltiples telarañas de tamaños absurdos, telarañas que jamás había visto en su casa de Bogotá. Tan solo de pensar el tamaño de las arañas artífices de estas construcciones se sintió aterrorizada.

Se concentró entonces en la salida de la cocina, no tenía puerta y le permitía ver una montaña, oscura, una luz a lo lejos titilaba; le preguntó a su abuela que era eso y ella explicó que era otra casa en el campo. Se consideró tan lejos de otro ser humano, se apesadumbró por la señora que visitaron, debía sentirse inmensamente sola en ese lugar. Luego pensó que afuera de la cocina cualquier cosa aterradora las asechaba, así que volvió a las faldas de su abuela, el único lugar seguro en ese momento.

Aburrida y cansada del banquito de madera intentó pararse, pero su abuela le dijo que debía quedarse quieta y sentada al lado de ella. Mariana hacía caso de mala gana, pero sin rezongar. Intentó seguir entonces la conversación de las mujeres.

Eduvijes, dijo su abuela. ¿Y volvieron a asustar por aquí?

¿Eduvijes?, (¡qué nombre tan raro! Pensó Mariana)

Eduvijes respondió. Sí, eso se siguen sintiendo cosas. Se acuerda de... (Vacío en la memoria, el nombre de un hombre estaba ahí; eso era preciso, pero ¿cuál? Imposible recuperarlo).

La noche en que se murió sentí que me lanzaban piedras sobre las tejas, dijo. Yo me levanté y empecé a rezarle a las almas, pero las piedras siguieron, me salí a ver que era y una luz estaba en el monte de atrás. Al otro día me enteré de que (Fulanito o como se llamara el sujeto) se había muerto. Eso fue que vino a despedirse. La imagen de un humano muerto lanzando piedras para despedirse era macabra.

Eduvijes prosiguió el relato: Y a Parmenio, lo asustaron también por andar jartando. (A sus cinco años no sabía quién era Parmenio y tampoco le interesaba saberlo, era más importante saber que lo habían asustado)

Se fue a tomar al pueblo, cuando venía a medianoche para la casa se encontró a un bebé llorando sobre una sábana al lado de una piedra. Parmenio lo cargó pensando en amparar la criaturita, pero a medida que avanzaba el niño pesaba más. Empezó a llorar y Parmenio ya no podía cargarlo a brazos juntos, así que se lo echó a la espalda, pero cada vez estaba más y más pesado. Los llantos se convirtieron en chillidos, entonces Parmenio lo soltó y se dio cuenta que venía cargando al diablo.

¡El diablo, otra vez! ¡Este tipo rojo de cachos y cola! Lo peor que podía sucederle a su corta edad era venir a una casa en el campo en la que el diablo parecía vivir tan cerca.

Finalmente, Eduvijes dijo: al que hace rato no siento es al Silbador, Mariana abrió los ojos sin entender quién era ese nuevo personaje que de seguro asustaba. Miró a su abuela esperando una explicación, la señora como leyendo la mente de Mariana atinó a revelar: *El silbador es un alma en pena, se condenó y su castigo es andar silbando, esperando que oren por él;* se enfurece cuando lo nombran, cada vez que lo llaman se presenta.

¿Y qué hacen hablando de él entonces?, pensó la niña. A lo lejos escuchó claramente un silbido, largo y lastimero, un sonido que las señoras parecieron pasar desapercibido. Eduvijes siguió hablando, desde que mi papá en paz descanse; murió, no volvimos a sentirlo por acá.

La abuela rebecca dijo: El silbador lo seguía porque papá siempre rogaba por todas las almas. Al terminar la frase, el silbido se escuchó más cerca, mucho más cerca; y esta vez las dos mujeres sí lo oyeron porque hicieron silencio y se miraron a los ojos. La abuela tomó a la niña de la mano. Mariana sintió el miedo de su abuela; lo que indicaba que las cosas estaban realmente mal. La abuela Susurró Eduvijes, para que lo nombró, él siempre nos ha perseguido. Terminada la frase el silbido se sintió junto a la puerta.

No hablaron más, no se movieron, Mariana, imaginó las diversas formas que podría tener aquel ser que tanto aterraba a su abuela y a la otra señora. ¿Qué pasaría después de esto? ¿El fin?... moría de miedo.

Este es el punto de la historia en donde se supone algo debe pasar... Pero nada sucedió, o así lo recordaba Mariana. Después de un prolongado silencio las mujeres retomaron sus conversaciones de otros temas y el silbador se disipó entre la nada. Mariana jamás supo a ciencia cierta a que vino todo eso... toda esa escena se quedó ahí como recuerdo.

Cuando tuvo 15 años intentó reconstruir con su abuela la historia. La señora atinó a recrear algunos de esos detalles de su viaje al campo, incluso recordó la historia del Silbador, pero no que estuvo tan cerca de la casa. Por ello la joven decidió que todo eso había sido producto de su aterrada e infantil imaginación.

Más años pasaron, la abuela murió y por diversas situaciones Mariana siendo mayor tuvo que llevar una encomienda a la señora Eduvijes, regresó a la casa del campo. La escena volvió a repetirse como en su primer viaje, un bus similar, misma hora, igual sendero; pero aquella falda ya no existía para poder aferrarse. Sintió la ausencia de su abuela muerta y abrigó lastimado su corazón. Igual, ya no había nada racional a lo que temerle. Era claro que los muertos no venían a despedirse, que el diablo no se aparecía en forma de niño por los caminos, es más que el diablo no existía y que el Silbador era imaginario. El camino que otrora se hiciera tan largo, lo había recorrido prontamente, los árboles ya no eran tan oscuros, y el sonido de las criaturas ya no se sentía tan macabro.

Arribó a la humilde casa y encontró de nuevo a la señora Eduvijes, la hermana de su abuela, quien volvió a abrazarla como cuando era una niña; pero esta vez su abrazo fue agradable, cálido, familiar; tal vez porque le llevó de alguna forma al abrazo de su abuela muerta.

Después de hablar de la finada Rebeca y de otros temas menos trascendentales Mariana se decidió a preguntar por el Silbador, era hora de acabar del todo con ese susto de su niñez y escuchar la versión de la tercera protagonista de la historia que aseguraba el cierre que ella buscaba.

Tía, ¿se acuerda del Silbador?

La señora sin mirarla mientras revolvía una olla en el fuego dijo: Mija, hay cosas que es mejor no saber.

Tía, pero es que yo recuerdo sentada en esta misma cocina haber escuchado el silbido... Por qué no me cuenta ¿qué es todo eso?

Eduvijos dejó de revolver la olla y mirándola a los ojos dijo... *El alma en pena del silbador es algo con lo que no se juega*. Ya no pregunte más... No queremos llamarlo de nuevo.

¿Lamarlo de nuevo? Su tía ¿lo había visto? ¿Si existía? ... Mariana decidió obedecer de mala gana y sin rezongar otra vez. Ya no preguntó más. Tomó una sopa calentada con el fuego de la estufa de carbón y dispuso todo para irse a la cama. Su tía Eduvijos ya no estaba en la cocina, se había adelantado a la habitación. Después de ayudar a apagar el fuego se asomó y pensó que ese lugar era atemporal; Igual que cuando era niña, sin luz y con la luna como única compañera.

Caminó alrededor de la casa y decidió llamar al Silbador. Por curiosidad, por instinto, por convencerse que todo lo que había pasado en su infancia era producto de su imaginación. Silbador... dijo tímidamente.

Nada sucedió... nada escucho.

Libre de su miedo y tal vez un poco decepcionada esta vez grito: Silbador

Escuchó un silbido detrás de ella. Quedó paralizada y ya no supo que debía hacer. Cerró los ojos. Algo, camino a su alrededor, escuchó el crujir de las hojas...

Tocaron su hombro, ese toque ardía; de hecho, sintió como se quemaba. Sin soportar el dolor abrió los ojos. Y allí estaba, era su abuela muerta, estaba envuelta en sábanas blancas; una antorcha humana que ardía... gotas de sudor caían por su rostro y sus manos... gotas que hervían. Pudo ver una cadena que arrastraba; un grillete que rodeaba sus manos, Mariana recordó *el cuadro del ánima sola... el ánima en pena eterna, su abuela era un alma en pena*.

El alma no musitó palabra. Con la cabeza le indicó un no contundente. Un dedo sobre sus labios fue el signo que debía callar. Mariana entendió la gravedad de su provocación. *Tanto para que su abuela viniera del más allá a advertirle. El ánima le dio la espalda, flotó y se sumó a la fila de miles de almas que como ella seguían un camino a la nada*. La imagen de la fila de almas agónicas desapareció frente a sus ojos.

La abuela Rebeca era mi bisabuela. La muerte de ella fue mi primera experiencia cercana con el fin de la vida y también el camino mediador con el que se recuerdan, y en parte, se mantienen vivas las prácticas mágico-religiosas hacia las ánimas en mi familia, con esto me refiero a la herencia otorgada sobre las creencias del purgatorio, y los cuentos sobre las ánimas. Ver a mi bisabuela muerta en su cama, como si estuviera dormida, en la casa donde junto a mi bisabuelo Emilio decidieron construir su hogar, sin duda fue un hecho que marcó mi adolescencia. Rebeca y Emilio eran campesinos migrantes de zonas Cundinamarca, más específicamente de los municipios de Machetá y Tibirita. Los bisabuelos, personas humildes y trabajadoras, trajeron a la familia creencias sincréticas de la religiosidad popular⁸.

⁸ Para Villa, E (1981) la religiosidad popular se presenta como un fenómeno socio-religioso el cual crea un movimiento religioso al cual se le atribuyen valores socioculturales íntimamente ligados. Además, se presentan

La abuela Rebeca fue sin duda el equilibrio espiritual entre las ánimas y la familia. Al recordar a mi bisabuela me pregunto ¿por qué razón lo mágico religioso está presente en mi familia? Por ende, la regulación de estas creencias fue la manera en la que ella, una mujer sin saber leer o escribir, pero con una memoria digna de reconocer, les ofrecía a las ánimas la protección y el bienestar de cada miembro de la familia vivo o fallecido. Esta práctica la llevaba con ella y sus escapularios todos los días a las tres de la mañana y tres de la tarde en sus rosarios ofrecidos en lo conocido como las horas nonas⁹. En una conversación con mi tía ella recuerda a mi bisabuela de la siguiente manera:

La abuela Rebeca era una mujer del campo, y se notaba en cada una de las cosas que hacía en la crianza de cada uno de nosotros sus nietos. Ella estaba pendiente de nuestra comida y nuestro abrigo, de todas esas cosas físicas. Era una mujer que tenía el don de la palabra bastante avanzado, sí bien no tenía la primaria ni siquiera sabía leer y escribir, contaba relatos de manera intuitiva; la manera en la que narraba y describía las cosas era fascinante. Nos sentaba al lado de ella en la cocina a mí, a mis hermanos y mis primos, mientras pelaba papas o cocinaba algo, nos contaba historias del campo, de su infancia, de situaciones mágicas, religiosas y sobrenaturales que combinaba de una manera brillante y que nos mantenían ahí sentados y entretenidos.

Uno de los temas que fue recurrente de las historias de la abuela fue el de las ánimas del purgatorio. Ella tenía una estrecha relación con las ánimas del purgatorio porque las nombraba todo el tiempo, solía decir que, si no les rezaba el rosario y las oraciones que les había prometido ellas, las almas, venían a despertarla. Por supuesto eso generó en mi imaginación muchos sustos y angustias cuando tenía apenas cinco años. Ella hablaba de que las almas castigaban y podían dar recompensas; ellas hacían cualquier cosa por oraciones, todo el tiempo estaba pendiente de ese trueque que podíamos hacer con las ánimas porque estaban sedientos de esas oraciones, entonces por eso encomendaba la protección de las almas a sus hijos, nietos, bisnietos, familiares vivos cercanos, conocidos, amigos, familiares fallecidos a las ánimas del purgatorio y hasta el día de su muerte lo hizo. Diario de Campo, 2022.

Las ceremonias rituales de mis bisabuelos consistían en una toda serie de brebajes, oraciones y conjuros traídos desde la zona rural, sin duda inspirados por las ánimas y las expiaciones del purgatorio. El fervor religioso de esta tradición campesina jugaba el papel esencial en la vida cotidiana de mi familia y en las capacidades morales de sus actos. Este lugar vio crecer el sincretismo católico con creencias como la brujería, el mal de ojo, y la curación de enfermedades por medio de plantas o el uso de estas como protección contra maleficios. La eficacia de estas prácticas inspiraba los propósitos y las reciprocidades que mi bisabuela correspondía a las ánimas. El facilitar estas prácticas mágico-religiosas en la

como una expresión de creencias y ritos el cual es una fusión de elementos religiosos orientales, con religiones occidentales, con elementos de religiosidad sobre el animismo, con altos grados de magia y brujería y, con algunos elementos de parapsicología y espiritismo característica de la ruralidad del país.

⁹ Las horas nonas son horas consagradas a la liturgia católica las cuales hacen alusión a la trinidad.

familia surtió efectos innegables, pues al ser aplicadas sin excepción en invocaciones, ruegos y súplicas a santos y almas en pena, con rezos y novenas, se indicaba cómo, cuándo, dónde, en qué forma y estado se debía conjurar para lograr el efecto de protección y salvación de las ánimas. Es decir, estos ritos crearon una necesidad en la configuración de la relación con los muertos, la finitud de la vida y los imaginarios del más allá.

Ser, saber y hacer por las ánimas dejó a mi bisabuela y a nosotras una serie de relatos, pasajes en mundos oníricos, oraciones y símbolos. De esta manera, la recordamos todavía contándonos sus historias de fantasmas, de brujas, de brujería, de sueños premonitorios, de rituales con plantas, entre otras cosas; a su vez, esto fue el vehículo y la inspiración para la elaboración de cuentos como el que escribió mi tía. Además, es una tradición que se mantiene en nuestras reuniones familiares. La transmisión de estas enseñanzas, entre las que se encuentran, como menciona Pinkola (1992), los antiquísimos oficios que permiten las artes simbólicas de la creación de talismanes, ofrendas y retablos, hacen tangible la reparación de antiguas cicatrices, el sanar cosas olvidadas y el enfocar de otros modos la existencia. Al recuperar esta historia, se consigue la habilidad de hacer visible el alma de una familia construida desde la reciprocidad con el mundo de las ánimas. El arquetipo de la bisabuela, en este caso, busca en sus relatos darle un lugar significativo a la tradición oral. La transmisión de encuentros con el pasado y sus formas simbólicas atraviesan generaciones como un fenómeno mágico-religioso.

A raíz de esto, mi abuela fue una niña criada entre relatos. Sin embargo, su crianza también estuvo influenciada por una serie de creencias mediadas por los poderes de las plantas, los símbolos ocultos en medio de los sueños, el poder de las recetas y brebajes con plantas en reuniones en la cocina, y también el poder de las ánimas y su sufrimiento en el purgatorio. Mi abuela es el arquetipo mediador. Las nociones religiosas le habían sido transmitidas por sus padres, sobre todo por su madre, lo cual ha hecho de ella una mujer de fe inquebrantable. Las prácticas hacia las ánimas se mantienen en bendiciones a la hora de salir de la casa o viajar, en sus rosarios a las tres de la mañana o de la tarde como una ofrenda para la protección de la familia, actos que corresponden a su temor sobre el fuego purgativo y al poder de las ánimas en pena.

Sin duda, el temor a la incertidumbre de lo que hay más allá de la muerte y en su espacialidad del *tercer lugar*, desplegó en mi abuela la necesidad de tener una tarea de obligación metódica con las prácticas mágico-religiosas animistas sobre el purgatorio. Sí bien las oportunidades de evocar esa espiritualidad son una manera para conjurar la tranquilidad de las ánimas en el purgatorio, esta praxis presenta una de las formas por las que mi abuela ahora recuerda a su madre, su padre y su hermano todos los días. Contener los relatos como mediadora le permite construirlos de manera que, su duelo y su memoria se mantienen gracias a la sacralidad de sus creencias. “Esta figura femenina vive donde vienen los muertos a por un beso y en el lugar al que los vivos envían sus oraciones.” (Pinkola, 1998. p.21).

En consecuencia, gracias a esos relatos de mi bisabuela y abuela, mi tía aprendió que las historias deben ser transmitidas para reconocer el valor y el lugar de la muerte en la vida. La crianza de mi tía fue una intermediación entre el temor por el fuego purgativo, la muerte, el pecado y lo profano. Sin duda, mis abuelos, como religiosos católicos conservadores le heredaron a ella la fe a través del miedo, el temor al final de los tiempos, al fin del mundo, al fin de la vida. El más allá fue una figura que sirvió para amedrentar, encojonar y acorralar todo tipo de cuestionamiento hacía la rigurosidad que dictaba la institucionalidad religiosa católica, la cual mis abuelos priorizaron en su día a día. El cuento escrito por mi tía presenta el filo de esta interpretación desde su infancia, la cual alienta una mirada distinta, una manera de ver y de entender la sabiduría del relato transmitida fuera del miedo. En consecuencia, esto le ayudó a reconocer desde otra perspectiva las horas de relatos de la bisabuela y abuela la complicidad y cercanía con la muerte de las creencias animistas. Ella recuerda su crianza de la siguiente manera:

Durante mucho tiempo el hecho de tener miedo, de la culpa, del pecado, fue parte integral de mi vida hasta hace un tiempo cuando hago conciencia de que el temor era el que motivaba mi creencia. Sin embargo, no solamente está solo esa parte, que en lo personal considero negativa, sino que también está esa relación que tiene ella (bisabuela) con la naturaleza, con el cuidado de las plantas, de los animales. Digamos que está dividido en dos, por un lado, en la parte oscura del pecado, la de semana santa no se habla, la de podemos ser castigados, y, por otro lado, la del poder de los sueños, plantas, etc. Eso estaba muy marcado en ella, el castigo y el fuego eterno era algo de lo que ella hacía referencia de manera constante, todo lo que ella no podía explicar se lo atribuía al demonio... Los nietos que crecimos con ella, de una u otra manera hemos estado cercanos a las carreras sociales, tenemos relaciones con la docencia, pienso que ese tema de la palabra como don, también a nosotros nos dio una facilidad de hablar, de comunicarnos y expresarnos, incluso de enseñar cosas, eso está presente en el día a día. Diario de campo, 2022.

En este orden, mi tía representa el arquetipo de la oveja negra¹⁰, la cual demuestra un arquetipo fuera de la confesionalidad, pero que mantiene el tema como un deber de recordar y heredar estas narrativas sobre la muerte. Mi tía juega este papel por medio de la posibilidad de reconocernos en sus cuentos como si estuviéramos dentro de ellos, no como si ellos estuvieran fuera de nosotros. A pesar de una crianza en medio del miedo, la transmisión de esta confianza y seguridad por la curiosidad de lo mágico-religioso de la muerte, resucitó la validación de su lugar, enseñanzas y sentido de contextos atravesados por ello.

Mi tía brindó un camino abierto ya establecido por las abuelas, pero encaminado por el capricho a lo desconocido en ir más allá de lo que las abuelas eran temerosas. Ella transformó la tradición que mantiene hoy en día, en historias, escritos e investigaciones académicas que le han llevado a indagar más a fondo sobre la trascendencia de la magia de la muerte y los fenómenos culturales sobre el más allá. En consecuencia, formó una nueva manera de ver lo mágico-religioso y encaminó a la familia en creencias dadas en lo autóctono y en ruptura de lo tabú. Mi tía alimentó la curiosidad por lo mágico-religiosas en nuestros viajes, hablando de mitos y leyendas de los pueblos por los que pasamos nuestras vacaciones, en ir a visitar los cementerios e iglesias de lugares nuevos en nuestras vidas, dándole una pauta a entender qué nos puede narrar los símbolos e imágenes, en reconocer además la extrañeza y memoria que escondían esos lugares.

Como resultado, el confrontar las experiencias de las generaciones pasadas fue casi que un conjuro dado para mí y mis primas de manera que se debía transformar la mirada sobre ello. Las ánimas se volvieron una posibilidad de reconocer la emocionalidad de la muerte y la sensibilidad por lo que hay en el ritual. La proyección de esto, como una hechicería, se nos ha dejado para modificar las reflexiones del miedo purgativo. El poder usar estas percepciones para aportar a nuestra experiencia cotidiana ha brindado nuevas maneras

¹⁰ Según Bert Hellinger; teólogo, filósofo y pedagogo alemán conocido por ser el creador de las constelaciones familiares como terapia familiar en el psicoanálisis; las ovejas negras en la familia, son los miembros del linaje que no se adaptan a las normas o tradiciones del sistema familiar, de los miembros vivos o muertos, van en contravía de las cadenas de costumbres familiares, así pues buscan evitar la repetición por medio de nuevas formas de crear nuevos caminos de sanación o transmutación en los linajes familiares. La sanación de los sistemas de constelación familiar, son una forma de transformar los relatos y ponerlos en marcha en la vida interior.

de usar estos relatos. Gracias a estas narrativas, nuestros temas sobre conversaciones en tardes de reuniones familiares siempre llevan a relatos sobre cementerios, brujas, brujería, muertos, lugares sagrados, guacas, los misterios del más allá, entre otros. Sin duda, reconocer este pasado familiar, ha dejado a la sacralidad sobre la tradición en una conexión con la memoria y la reciprocidad presente, en un tiempo-espacio atravesado fenómenos mágico-religiosos.

A modo de conclusión, como fuente de inspiración se trae el texto de Pinkola (2022), titulado *El baile de las mujeres sabias*. Los dos textos mencionados aquí sobre esta escritora llegaron a mí por medio de mi tía. En particular este texto me permitió reconocer el papel del arquetipo de la abuela como un imperativo para estar atenta, validar, enseñar y confortar cuando se habla al alma por medio de lo mágico-religioso. En ello se puede reconocer que las abuelas, según la autora, son la combinación de rasgos y atributos que le parecen mágicos, sobre todo para la familia que le rodea. La creencia convierte el poder de la palabra en memoria viva.

Cabe añadir que las herramientas mágicas utilizadas para mantener vivas estas prácticas en las familias, por medio de lo arquetípico de las abuelas no ha cambiado. Estas pueden estar presentes en la cotidianidad, según la autora, por la mesa de cocina, canciones, rituales, intuiciones, una infusión, un cuento, una charla, viajes, gestos cariñosos y amables, refranes, corazones ingeniosos que acogen la transformación de las ritualizaciones que traen las nuevas generaciones. “Las ancianas nos han dejado claro que, tras cada transición, tras cada prueba, había una excelente razón, una razón del alma.” (Pinkola, 2022. p,80). Estas plantaciones sobre las creencias son la intención no solo de hacer posible el encuentro del campo mágico-religioso en las nuevas generaciones, sino que además nos permite reconocer la importancia de darle luz a la construcción de memoria por medio de lo mágico-religioso.

2.2 El preámbulo de un peregrinaje, efectos de la herencia.

A las mujeres de mi familia les debo mi cercanía a lo mágico-religioso, y en este caso, la proximidad con las ánimas. Mi curiosidad por la muerte, y, por ende, mi intrusión a los cementerios es también una forma de recordar la herencia sobre las creencias de las abuelas, las cuales se mantenían rezándoles a las ánimas día y noche por sus intercesiones e indulgencias. Esta conexión se reforzaba al escuchar a mi tía hablar apasionadamente sobre nuestras abuelas y sus creencias sobrenaturales y metafísicas. Sea de forma ritual, ceremonial, en tradición oral y por medio de textos, las ganas de indagar estuvieron siempre presentes. Al crecer, mis planes favoritos se convirtieron, gracias a mi tía, en visitar iglesias antiguas, museos y cementerios, en especial los últimos me gustaban mucho, por su paz, su rareza, y por todo lo que a simple vista no se puede descubrir. Estos lugares fueron una invitación a detener el tiempo para observar lo que narran los silencios, de manera que alentó a reconocer las historias ocultas, tanto de los vivos como de los muertos.

Mi interés estaba ya instalado, las visitas a los cementerios eran recurrentes, así como el registro fotográfico de estos lugares. Los cementerios presentados en las imágenes que atraviesan este preámbulo son una muestra de ello. A razón de mi curiosidad, me gustaba ver como los cementerios alrededor del mundo, permitían observar vestigios funerarios de todo tipo; como un reflejo a las creencias mágicas que alguna persona en un tiempo remoto había depositado allí. La paz de los cementerios es algo inexplicable para mí, suelo encontrar un lugar cómodo, pues la soledad y el silencio son una compañía para reconocer el arte, los olores, las historias y en particular la cercanía que me lleva las creencias de mi hogar. Jamás pensé que todo esto iba a ser parte, menos de esta manera en mi vida académica; de alguna forma no solo me ha permitido acercarme a mis gustos más personales, sino que también ha brindado un sendero para conectar el lugar mágico-religioso heredado, además de encontrarla necesidad de dar un lugar en la academia a estos temas. Las siguientes imágenes son de uno de los cementerios que más me ha gustado recorrer fuera de Bogotá, estos mausoleos los conocí recién empezaba realizar el presente trabajo, gracias a ello fui recolectando fotos las

cuales me recuerdan que los camposantos son un lugar para despertar todos los sentidos, y por supuesto, recordar mi herencia familiar.

7. Cementerio Museo San Pedro. Medellín, Antioquia.



Archivo personal.

8. Cementerio Museo San Pedro. Medellín, Antioquia.



Archivo personal¹¹.

¹¹ Este cementerio es uno de mis favoritos por su antigüedad y arquitectura fúnebre, además esto permite convertirlo en un museo, el cual tiene en cuenta en sus recorridos la diversidad formas de acercamiento de la

Gracias a las herencias sobre mi tía, ella un día caminaba por el centro de Bogotá y encontró entre los libros de segunda mano el libro de la antropóloga Villa Posse (1993) titulado “Muerte, Cultos y Cementerios”. Sin embargo, con el paso del tiempo, lo perdió. Años después, mi prima mayor lo compró, pues es un libro difícil de conseguir, tan pronto lo vio a la venta en internet no dudó en adquirirlo, ya que mi tía siempre hablaba de él. Este libro fue esencial para el presente escrito gracias a los cuestionamientos de la autora de por qué no elegir un tema como la muerte entre otros tan “vitales” y menos macabros. El trabajo etnográfico de la antropóloga sirvió como inspiración para darle respuesta a esta pregunta, en medida que es posible reconocer que los procesos de morir son un camino lúcido para entender mejor nuestras vidas en sus aspectos culturales y sociales, al comprender que la muerte hace parte de la vida. Según la autora, el concepto de la muerte en Colombia, desde una perspectiva antropológica, permite comprender comportamientos mágico-religiosos tanto colectivos como individuales en sectores urbanos y rurales del país. A razón de esto y fascinada por esta perspectiva del texto complete el origen del significado y la creación de este escrito.

muerte en una programación a sus visitantes sobre temas como formas de enterramiento, meditaciones para acompañar el duelo, historias de las personas allí enterradas; una forma de construir memoria desde otras prácticas ceremoniales. El necro turismo está presente allí y aunque no es el tema de este trabajo es una categoría profunda para cuestionar el aniquilamiento de las prácticas mágico-religiosas en los campos santos.

9. Cementerio de Chía, Cundinamarca.



Archivo personal¹².

Como se puede evidenciar, las imágenes de los cementerios me daban la posibilidad de construir historias. En la anterior imagen recuerdo que visitar el Cementerio de Chía fue un recorrido especial, el cual me brindaron amigos los cuales me han acompañado en el proceso de esta etnografía, la cual, no siempre ha sido fácil, pues habitar los cementerios constantemente es algo que le hace a uno a enfrentarse la muerte a veces de una manera cruda, deshumanizada y ajena, en esta ocasión la fotografía pretende plasmar esa visión de muerte. Sin saberlo, estaba edificando mis propias memorias mágico-religiosas de la muerte en mi vida. Mis gustos siempre han sido peculiares, gracias a estos en muy pocos lugares me podía sentir yo misma o de tener un espacio para expresar todos estos intereses de una manera abierta. Todavía me pasa y aunque he aprendido de esto, no como algo malo, pues es un complemento de mi personalidad, he llegado a comprender la importancia de lo mágico-religioso en mi vida. Por ende, estas correlaciones con lo fúnebre en su multiplicidad

¹² El trabajo etnográfico por Villa, (1981) describe este cementerio con tumbas especiales como la del Padre Hernández, cuya tumba que es visitada por varias personas, porque él fue un hombre muy bueno y santo, que ayudó a la comunidad y sacrificó muchas horas de su vida al servicio a ésta. La gente coloca en su tumba muchas velas, pidiendo por las necesidades que tengan. Existen, también la tumba de María, llamada en vida “la Catíca”, quien es venerada por haber sido buena mujer, sacrificada por la mala vida que su esposo le daba; la gente le pide que le ayude a solucionar esta clase de problemas maritales. Además, el uso de huesos para hacer brujería es común. P, 132.

atraviesan, el hecho biológico, además, ayudó a construir el ser y al estar a través la interacción con las dudas existenciales que genera habitar los cementerios. Estos lugares han brindado este espacio de reflexión, el cual ha permitido concebirme como una persona que existe entre la ciudad de los vivos y la ciudad de los muertos.

La muerte en su monumentalidad sepulcral me acercó a la vida. El reconocer cuerpos, acciones y vitalidades que son atravesadas allí por figuras, significados, identidades y acontecimientos de lo mágico-religioso, son la manera en la que la memoria de lo funerario ha dejado precepto que cada vez que habito, me recuerdan a la sacralidad sobre los relatos y creencias de mi familia. En conclusión, la incertidumbre de la existencia, el renacer, el pecar, el libre albedrío, así como las historias de brujería, ánimas, brujas son las que iluminan de posibilidades narrativas los cementerios. Además de entender con ansias mis propias relaciones mágico-religiosas con la muerte, aquí una parte de ello es brindada por medio de imágenes, pues también narran de qué manera me permito habitar los cementerios. La siguiente imagen representa esa curiosidad sobre los cementerios, que sin duda se adueñó de mi vida, y que a cualquier lugar al que iba, debía ir a hacer registro fotográfico sobre cómo cada camposanto tiene sus particularidades, además, cómo estos espacios fúnebres me han permitido habitarlos de distintas maneras, pues aclaro, no todos los cementerios se experimentan igual, cada uno cuenta una historia diferente.

10. Cementerio de Santa Cruz de Mompox, Bolívar.



Archivo personal¹³.

Finalmente, el resignificar mi vida por medio de la muerte ha sido una posibilidad de encontrar huellas olvidadas en mi propia historia y la de mi familia. En este sentido, la construcción de memoria propuesta a continuación se da partir del ejercicio etnográfico en el Cementerio del Sur sobre la creencia animista del purgatorio como un fenómeno mágico-religioso de los lunes de ánimas. A razón de ello, presento a la *memoria mágico-religiosa*, en este caso de la muerte, como una categoría de posibilidad para resignificar el lugar de los cementerios, además de los rituales mágico-religiosos, como agentes que construyen memoria por medio de la ritualización de la muerte y todas las riquezas que traen sus formas de ser y de establecerse en los contextos mediados por la relación entre vivos y muertos. Así mismo, este ejercicio pretende entender el fenómeno mágico-religioso de las ánimas fuera de todo reduccionismo de la categoría de folclor, al posibilitar en una mirada etnográfica la

¹³ Así como el Cementerio Museo San Pedro en Medellín, Antioquía, el Cementerio de Santa Cruz de Mompox en Bolívar es patrimonio cultural, sin embargo, esto una vez más invisibiliza las prácticas mágico-religiosas del lugar. Para indagar más sobre cómo la institucionalización afecta los fenómenos culturales religiosos se recomienda el texto *Patrimonio sin dolientes: valor y uso del patrimonio. El caso del Museo cultural de Arte Religioso de Mompox*, escrito por Jimena Lobo en el año 2019.

profundidad, importancia y necesidad de la sacralidad construida por el espacio-tiempo que permiten los cementerios.

2.2.1 Dolientes y dolencias. El inicio del peregrinaje.

El inicio del recorrido en el Cementerio del Sur de Bogotá se entrelazará sobre varios ejes en este apartado. En este sentido, el recoger esta experiencia se da al entretejer sobre las advertencias o cuidados necesarios para habitar y andar en el cementerio. Este análisis será crucial para comprender cómo las normas sobre las prácticas funerarias no solo reflejan el respeto y la reverencia hacia los difuntos, sino que también revelan profundas creencias culturales y sociales que guían el comportamiento de las personas en el camposanto. En relación con lo anterior, este trabajo etnográfico se centra también en la observación de las dinámicas rituales asociadas con el cementerio, en donde se destaca el concepto de “yelo” el cual enfatiza la importancia de protección sobre el ingreso al cementerio. Además, se exploran las interacciones de la necrópolis la cual es establecida por las relaciones entre dolientes, dolencias y difuntos. En consecuencia, estos vínculos se analizarán en diferentes partes las cuales proporcionan una mirada sobre cómo los vivos gestionan su dolor y mantienen la memoria de las ánimas a través de lo mágico-religioso de la finitud de la vida. A continuación, se examina estas interacciones sobre las diversas formas de expresar las dolencias y las maneras en la que se integran las prácticas y dinámicas presentes en el entorno del cementerio.

11. Cementerio Central de Bogotá.



Archivo personal.

Los lunes son el inicio de la redención semanal de los vivos y los muertos. Los duelos adscritos del día a día son la constante de las prácticas vistas en los cementerios; las peticiones se hacen en la configuración de trueque-servicio con las ánimas. El lunes 28 de febrero de 2022, fue el inicio de un peregrinaje que daría cuenta de ello. Ese día sin saberlo, esta ritualidad ya hacía parte de mi propia historia. Un día gris, frío y lluvioso, como de costumbre en Bogotá, fue la manera en la que el Cementerio Central me dio la bienvenida, tal y como lo muestra la anterior imagen. El cementerio central y del Sur siempre han sido lugares para recorrer por las personas devotas que llegan allí los lunes. Aunque mi andar fue iniciado en el Cementerio Central, me dirigí al Cementerio de Sur con ansias de ver más de lo que ya había presenciado en otras oportunidades, ya que ese día el Cementerio Central, aunque era visitado, no había muchos devotos allí. Mientras que mis ganas de transitar el camposanto crecían, mi ropa mojada y mi cansancio se convirtieron en un aliciente para aumentar mis ansias de seguir. Así que con la siguiente foto abandone mi recorrido por el Cementerio Central.

12. Cementerio Central de Bogotá.



Archivo personal¹⁴.

El camino sobre este peregrinaje reconoce a los cementerios como lugares sagrados, según el ICANH (2018). En este contexto, la dimensión de lo sagrado se manifiesta por medio de las interacciones sociales, las cuales vinculan a los vivos con el más allá a través de los camposantos. Al reconocer estos fenómenos más allá de la categoría de folclore, se destaca su papel en la manifestación de lo mágico-religioso. La importancia de estos espacios subraya la necesidad de valorar su capacidad de construir memoria al preservar tradiciones y experiencias de la conexión cotidiana con las creencias mediadas por la muerte.

Gracias a las características sobre los lugares sagrados, este recorrido por el peregrinaje hace una pausa sobre conjuros, cuidados y precauciones sobre los camposantos. En este sentido, se requiere una parada sobre el “yelo de muerto”, el cual es esencial para comprender como se vivencia el andar en el cementerio en este ejercicio etnográfico. A continuación, nos adentraremos a una de las muchas de las creencias relacionadas con la muerte y el más allá en los cementerios; en particular la creencia sobre el “yelo” se entrelaza con lo cotidiano que se adhiere en los camposantos al emerger como un elemento significativo dentro de las tradiciones sobre el fin de la vida. A modo de augurios, estas

¹⁴ El Cementerio Central también conocido por su Museo en forma de elipse, es uno de los más importantes en la reconstrucción de las prácticas mágico-religiosas animistas del país, véase en el texto *El Cementerio Central: Bogotá, la vida urbana y la muerte* de Calvo, O. (1998). Sin embargo, al igual que en las menciones anteriores a cementerios en Antioquía y Bolívar, el necroturismo posibilitado por el museo, ha invisibilizado y reducido las prácticas animistas.

creencias acompañan las visitas a las necrópolis, las cuales a su vez moldean la interacción de las personas con el mundo espiritual y los difuntos. En este marco, el análisis del yelo de muerto se convierte en una ventana a la comprensión de las prácticas y concepciones que persisten en la memoria colectiva entre vivos y muertos.

Para comprender lo anterior, gracias y mi experiencia y herencia personal, recuerdo las tardes en las que hablaba con mis abuelos, pues es inherente a su fe, el lugar del duelo y las memorias que les traen los cementerios. El significado de esto me permitió enfrentarme con el inicio de un peregrinaje en el camino al Cementerio del Sur. Al recordar a mis abuelos en el inicio de este recorrido, entendí también el origen de supersticiones enlazadas a formas de comportamiento y visitas de los cementerios y la convivencia con las ánimas. Un ejemplo de ello es la creencia del yelo de muerto; el *yelo* se presenta como una categoría, si se quiere mágico-religiosa. Suárez (2009) en su texto *Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero*, nos lo explica de manera maravillosa el yelo de muerto. Aunque tiene similitudes con lo que es el hielo, el *yelo* de muerto está presente en todo lo que ha tenido contacto un muerto, esta característica se reconoce como un agente de ello las partes metálicas de ataúdes, la tierra del cementerio y los huesos del muerto. Según el autor, además de esta creencia corroborada por mis abuelos, el *yelo* puede agredir a recién nacidos, fetos de mujeres embarazadas que van a cementerios o velorios. El autor refiere a los casos de prevención de la contaminación a niños de esto, se les da de comer comida de sal para hacerlos inmunes, en el caso de las visitas a los camposantos, sin embargo, cuando alguien es víctima de ello se dice que está *enylado*.

El caso del *yelo* del muerto y su existencia está mediado en la muerte, a razón de ello, los cementerios pueden ser lugares donde el depósito de *yelo* es enorme. Casi como una explicación a las leyes de la magia descritas en el primer capítulo, la transmisión a los objetos que rodean a los muertos ya sea a modo de portador o de “víctima del yelo” es el mismo. Además, el antropólogo explica que este fenómeno también puede ser entendido por la

descomposición de los cadáveres, pero es más duradero que este proceso, es decir, la esencia del *yelo* trasciende¹⁵.

Por otro lado, aunque lo sagrado no implique una confesionalidad específica, las formas de interpretación de estas experiencias son la evidencia de todas sus dimensiones y características en respuesta a las estructuras que establecen el diálogo con la muerte. Las personas que conciben la sacralidad de los cementerios demuestran la convergencia ligada por la colectividad de estas creencias, además de los comportamientos adscritas a ello. Mis abuelos explican esta relación de la siguiente manera “al momento de visitar los cementerios convivimos con ellos (animas y muertos) en su hogar, se debe tener respeto con una corporeidad distinguida y se deben realizar algunos rituales antes y después de ir”. Diario de campo, 2022.

¹⁵ para reconocer ello en formas de curación y casos en la adultez, además de formas de brujería, enfermedades postizas, etc., páginas 24-25 del texto *Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero* (2009).

13. Devotos comunicándose con las ánimas. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

Gracias al “yelo de muerto” mis visitas en el cementerio comenzaron a partir de estas precauciones y cuidados, a los cuales mis abuelos estaban muy atentos que hiciera y cumpliera con rigurosidad. En consecuencia, me preguntaba sí los devotos que visitaban el camposanto y recorrían los mausoleos entre sus dolencias, tal y como se puede ver en la anterior imagen, también tenían las mismas precauciones que yo. En este caso, mi abuela, tía y mamá me dieron todo tipo de recomendaciones para la visita a la necrópolis, en una iniciativa para que no se me pegaran “el yelo de muerto”. Estas precauciones para el cementerio consistieron en una serie de recomendaciones de: llevar agua bendita con sal, rezar antes de entrar al cementerio; cuando llegue a la casa quitarme la ropa lavarla con sal, y bañarme preferiblemente con agua de ruda, además de aplicar aceites bendecido o exorcizados. En particular, estas sugerencias me hicieron sentir nerviosa y ansiosa ese lunes, ello se debía a que habían pasado varios días sin visitar un cementerio como de costumbre en mis días libres.

Antes de salir de mi casa, mi abuela me dio un frasco de agua bendita y sal, utensilios, o más bien tótems, que me acompañaron en el resto de mi peregrinaje; ella me dijo que debía recordar en especial lavar esa ropa con sal, pues según ella la sal es buena para que no se peguen las energías negativas o malas, también debe recordar el respeto a la casa de los muertos, pues es el lugar que les pertenece a ellos y yo debía acogerse a sus reglas. Al llegar a la entrada del cementerio mis sentidos se vieron marcados por el olor a velas, algo particular en la entrada principal, pues estas encandecen los ojos de los devotos de manera que consuman el servicio con las ánimas.

14. Cementerio del sur de Bogotá.



Autor: Jonathan Bermúdez. (s, f).

Despertar mis sentidos por medio de estos cuidados o advertencias fue un aspecto que permitió darle sensibilidad al desarrollo etnográfico. Este encuentro me permitió entender a modo de introducción cómo comenzar a habitar el cementerio era una solicitud de manera que, mi cuerpo hiciera parte de sentimientos sobre las nuevas cosas que comenzaban a rodearme, de todos los rituales que presenciaba, de cada gesto, movimiento, olor; un intento de retratar ello fue con un devoto joven el cual me comentó que sus creencias sobre las ánimas del purgatorio se la había heredado su mamá y que además eso le ayudaba en su día a día, como un consuelo a sus preocupaciones cotidianas, la anterior imagen es resultado de ese encuentro. Morar entre difuntos y devotos, es una constante de observar y recorrer, pero

examinar el recorrido está determinado por ir más allá de lo que tus ojos te permiten, a razón de ello mis sentidos debían transformarse para poder mirar con los olores, sentir con los símbolos, ver el sonido, sensibilizarse con los silencios. El palpar estas características, desde el olfato, la vista, el oído, el tacto es un recuerdo en conexión a su talante sacra al habitar otro tiempo-espacio, es la posibilidad de transitar el por qué existe la necesidad de los vivos de relacionarse con los muertos y de relacionar estos cómo espacios crean memoria mágico-religiosa. A continuación, se expone otro eje que constituye la peregrinación en el cementerio, la cual refiere a cómo se va dando esos relacionamientos entre dolientes, dolencias y difuntos.

La frialdad ya sea del muerto o de la ciudad de Bogotá, permite detallar la calidez de la ritualidad ceremonial en este cementerio los lunes de ánimas. Este espacio que habla de fatalidad, penuria y peticiones, pero también reconstruye las voces de las familias, trabajadores y peregrinos que allí habitan sus mausoleos. Como si las ánimas estuvieran allí para contar las gotas que caen de los tejados, casi de forma rítmica de un tiempo que parece detenerse, también en presencia de la muerte es presentado a modo de ofrenda, los murmullos de los peregrinos y devotos que van a rezarles, a conjurarles o invocarles. Acercarme a este lugar y sentir esto, en especial el primer lunes, correspondía a la idea de reconocer cómo enfrentar las crisis de la muerte, en todos sus aspectos, desde su deshumanización, hasta de la relación de los vivos y muertos, o de la normalización de la muerte como parte de la vida; además es una búsqueda sobre reconocer las transformaciones del duelo dadas por estas prácticas animistas.

Aunque las velas y su olor son algo particular del cementerio, también a primera vista están los vendedores informales con todo tipo de ofrendas para las ánimas, entre ellas se distinguen sus novenarios, escapularios, figuras, imágenes, bolsas de agua, decoraciones de todo tipo para las lápidas que suscitan los imaginarios de la devoción a las ánimas. A partir de esto, pude ver que el camposanto estaba lleno de personas que allí realizaban todo tipo de rituales: rezar novenas, prender velas, rociar agua en los mausoleos, lanzar monedas y decorar con algunas flores, en especial estas personas se dirigen a las tumbas de los mausoleos de personas sin identificar o mejor conocidas en Colombia como los NN, para realizar sus ceremonias. A modo de souvenir, las estampas se convierten en un elemento

crucial para el ritual de los lunes. En los puestos de la entrada del cementerio se encuentran una amplia serie de estampas las cuales en su parte posterior contienen las oraciones, que como forma de protección de los devotos acompañan sus peticiones. La siguiente imagen plasma, en parte, algunas de las estampillas que se encuentran allí.

15. Estampas para los peregrinos y devotos. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

16. Lugar para prender velas. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

La ritualización de las ánimas, este y los demás lunes del peregrinaje fue una forma de observar el intercambio de servicios-dones existente allí entre vivos y muertos, muertos que en especial son NN. La creencia popular de los rezos a los NN es que sin nadie como un familiar en específico les rece constantemente a estas tumbas, se les adopta a modo de establecer un trueque. Las ánimas NN conceden favores fácilmente porque son las que más sufren las penas del purgatorio porque están perdidas en vida y en muerte, además de ello, no tienen nombre propio y por tal motivo no tienen una manera de enlazar los rezos a sus almas, es por esto por lo que son ánimas más efectivas en la petición de favores, pues necesitan la liviandad de fuego purgativo por medio de oraciones. Una de las ofrendas más frecuentes en el cementerio son las velas, en donde se busca “dar luz” a sus plegarias y brindarle una intención a cada rezo, la imagen anterior muestra cómo los devotos al final de sus recorridos en el camposanto llevan sus velar a estos contenedores para que se consuman junto con sus peticiones en las entradas del cementerio.

Los favores que son allí pedidos son peticiones para solucionar problemas amorosos, problemas socioeconómicos (pobreza, prosperidad en negocios), de envidia, de riqueza, de libertad a presos, de poder sanar de la drogadicción a jóvenes, entre otras cosas; las ánimas sí que cumplen, pero

también hay que cumplirles a ellas, pues son bravas y asustan a los que les faltan en sus ofrendas. Diario de campo, 2023.

17. Indulgencias: misa para las ánimas. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

En relación con lo anterior, las ánimas del purgatorio son una diáspora de las relaciones entre vivos y muertos, una manera de representar ello son las misas que realizan los sacerdotes del camposanto, estas ceremonias, como se puede evidenciar en la anterior imagen, son el resultado de esas indulgencias de los devotos con las animas; se cree que ofrecer misas a los difuntos en pena ayuda a alivianar los sufrimientos del más allá. Por ende, podemos encontrar tótems mediadores de estos vínculos, por ejemplo, los elementos simbólicos que componen las misas. Gracias al habitar el camposanto se ha podido evidenciar desde el inicio de este peregrinaje que: los rituales fúnebres en este caso son el principio de la creación de un “alma bendita o ánima”, ello como forma de nombrar la finitud de la vida, además de reconocer como se sustenta por medio del ritual esta creencia; el velorio es una ceremonia en donde los vivos acompañan a sus muertos, pues está es mediada por la creencia de la buena muerte, una sepultura que de paso a un duelo póstumo y también a otras formas de duelo, como la devoción a las ánimas; la ceremonia final es la muestra de una serie de arreglos en lo que es la tumba, estás donadas por los deudos del muerto, son dejadas allí de manera que representen a su muerto o sus formas de prolongar su recuerdo, tal es el caso de arreglos florales. En consecuencia, puede estar acompañado de procesiones del muerto y sus dolientes o de cualquier persona viva que no sea pariente. La descripción anterior es suscitada

por Suárez, (2009), aunque en otro contexto, el ejercicio etnográfico del autor da cuenta de la similitud en la que se establecen los diálogos con la muerte y la vida en los cementerios. La siguiente imagen fue uno de los muchos entierros a los que asistí desde el inicio del peregrinaje.

18. Entierro con mariachis. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

La recurrencia de los devotos todos los lunes en las necrópolis son un aspecto descrito por los autores Losonczy (2001); Peláez (2001); Gómez (2009) y Villa Posse (1993), en sus trabajos etnográficos. Estas formas rituales de duelo, es decir, la mediación de la muerte determina maneras de prolongar el duelo a través de la presencia de lo mágico-religioso, en este caso, del purgatorio. Las obligaciones con los muertos se pueden ver en la práctica de este fenómeno en personas de todas las edades. La procesión por las ánimas, sin duda, es el lugar que los lunes brinda para que sean pagados estos dones entre vivos y muertos, esto puede estar presente de manera recurrente tanto en las fosas comunes y en las tumbas NN. Las necesidades morales y el temor para faltar a estos acuerdos con las animas son las que mantienen, en parte, las prácticas mágico-religiosas. Como lo menciona Suárez (2009):

Los muertos, aunque incorporados al grupo de ánimas benditas también pueden ser objeto de tratos altaneros e, incluso, ultrajantes. Las visitas a los muertos cumplen un protocolo simple: llegada, entrega de dones, conversación, oración, petición y despedida. La visita a los muertos toma la forma general de cualquier grupo de personas vivas. (p, 404).

En ello se ven presentes formas de ofrendas como alimentos y agua, esto permite evidenciar la relación con la comida y los rituales fúnebres responden todavía al sincretismo rural que se mantiene en la presencia urbana. Aunque este autor refiere que los dolientes prefieren no comer por el *yelo* de muerto en otros contextos fúnebres, en este caso las personas que visitan el Cementerio del Sur van comiendo todo tipo de alimentos; estas prácticas hacen sentir al camposanto como una zona recreacional donde se convive con vivos y muertos. A propósito de reconocer el cementerio como una zona recreacional, uno de mis asombros en el peregrinaje fue desbancarme de la idea de que los devotos eran personas de tercera edad quienes religiosamente realizaban sus rituales. Sin embargo, los pabellones son habitados por personas de todas las edades, tal y como lo demuestra la siguiente imagen, la cual permite plasmar de alguna manera cómo se heredan lo mágico-religioso de la muerte y hacen de estas ofrendas una forma distinta de relacionarse con el espacio fúnebre.

19. Ofrendas. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

En consecuencia, las visitas de los peregrinos son la respuesta a las obligaciones de sus promesas con los muertos. La muestra de estas devociones se da en general por la fe que se le tienen a las novenas de las ánimas; los rezos a las ánimas del novenario son una forma de darles descanso del fuego purgativo, además de una garantía a los milagros concedidos por ellas. Suárez (2009); Losonczy (2001) y Peláez (2001) hacen una descripción detallada de ello en sus diarios de campo, el ritual consiste en colocarse frente a las lápidas, después de recorrer los mausoleos, suelen tocar las lápidas tres veces como quien llama a la puerta, estos golpes con seguridad son el inicio al don entre vivos y muertos. Ello permite una forma de aislarse del resto del mundo. Los murmullos de las oraciones son la respuesta de las peticiones de los deudos, en donde se presentan además atenciones a las tumbas, de manera cuidadosa, esto consiste en lavar con agua las lápidas (en dos sentidos: limpiarla y darle de beber a las ánimas sedientas por el fuego purgativo) y finalmente, acomodar flores, tal y como lo muestra la siguiente foto.

20. Peregrinos. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

El andar de los devotos de las ánimas del purgatorio se da alrededor de los mausoleos realizando un ritual sobre las lápidas de los NN sin falta todos los lunes. Como lo menciona

Suárez (2009) esto permite que mientras se realiza el arreglo de las tumbas, los peregrinos puedan tener conversaciones con los muertos de asuntos que los aquejan. Esto muchas veces se hace con miradas puestas en las lápidas, en los libros de novenarios o en otros peregrinos que acuden allí junto con sus otros familiares. En estos casos, he podido evidenciar a personas de todas las edades, hasta niños menores de cinco años, llevados por sus madres, para repetir de forma sistemática este ritual. La presentación de los asuntos aquejantes por los vivos hacia los muertos, en general dan la sensación de desahogo, no sólo de modo de llanto, sino de quitarse cargas mundanas por medio de peticiones y conversaciones con las ánimas.

A diferencia de lo que menciona el autor, en este caso los muertos cubren un rango amplio de asuntos. Estas peticiones a los muertos arropan favores, que en este caso son a las tumbas de los NN de manera que la despedida sea, de nuevo, tres golpes en la lápida. Unas de las formas en las que se mantienen estos peregrinajes son la efectividad de las ánimas del purgatorio al cumplir milagros, entre mil favores específicos de los deudos. El antropólogo refiere a ello como un intercambio de trabajo por trabajo en donde, mediado por “arreglos”, es decir, un arreglo en una característica de polisemia se puede referir al arreglo de las tumbas o el arreglo de los problemas económicos. Una muestra sobre estas devociones se puede evidenciar en la siguiente imagen, la cual retrata peregrinos de todas las edades realizando estos rituales en medio de pabellones llenos de “arreglos”.

Aunque los intercambios de los vivos y muertos estén presentes, este peregrinaje da cuenta de que aquello tiene condiciones. La reciprocidad de servicios es una muestra de las formas en las que las obligaciones morales hacen presencia para estas “reglas” de tradición animista. Es así como los muertos ayudan a los vivos, de manera que la suerte es presentada como entidad concentrada en esta relación. La prosperidad de este ritual mágico-religioso da innumerables ejemplos de las formas en la que los vivos por medio de las peticiones a las ánimas dan cuenta de sus problemas o dificultades. En consecuencia, este un intercambio mediado por la vida y la muerte, por la necesidad de purgar de una manera mágico-religiosa las necesidades a dolencias de los deudos, como si ellos les pidieran a las ánimas ser también dolientes de sus penas.

21. Devotos, familias y herencias en el Cementerio del Sur, Bogotá.



Autor: Jonathan Bermúdez (s, f).

En relación con lo anterior, al preguntarle a los celadores del cementerio cómo podía ubicar las tumbas de los NN, muy amablemente se dirigen hasta los mausoleos, los cuales están adscritos en sus lápidas con la frase “en acción de gracias a las benditas almas”. Estas fosas comunes son fáciles de identificar gracias a estas intervenciones en las lápidas. El significado en clave ritual permite comprender la santificación popular de las ánimas NN particular de este cementerio. En mis peregrinajes, uno de los celadores se acercó a mí preguntándome si necesitaba ayuda con algo, comenzamos a hablar y me llevó por todo el cementerio explicándome cada espacio funerario; casi como una reconstrucción de memoria de los rituales, me presentó las tumbas a las cuales las personas van a acudir a las ánimas NN. Este recorrido también me permitió identificar los lugares donde hacen brujería y dejan todo tipo de amarres que contienen fotos, cartas, papeles con nombres; la evidencia de la magia en todas sus ramas. A este celador le agradezco, pues me ayudó a enfrentar los lugares más solos del cementerio, de manera que la experiencia se fue enriqueciendo, casi a la suerte de las ánimas, por medio de afrontar a la muerte desde otra mirada como parte de este ejercicio etnográfico. Las siguientes imágenes son resultado de ese recorrido guiado por el celador del camposanto, en donde se muestra en la fotografía 24 uno de los lugares menos concurridos del cementerio, el cual es conocido porque según el celador “hacen mucha brujería”, las paredes llenas de hollín y de residuos de todo tipo son una muestra de ello. En

la fotografía 25, se muestra un rezo y ofrenda conocidos como trabajos de brujería, según lo narró el celador al inicio de este peregrinaje.

22. Rezos, brujerías y conjuros en lapidas. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

23. Rezos, brujerías y conjuros. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

En conclusión, el inicio del peregrinaje estableció en primer lugar los aspectos mágico-religiosos que acontecen en el Cementerio del Sur, lo cual está mediado por la creencia a las benditas ánimas del purgatorio. La experiencia sensorial hizo parte de ello, pues ayudó a mantener al margen las limitaciones de la institucionalidad religiosa y le dio paso a las formas sincréticas que están presentes en las ceremonias. Para Villa Posse (1981) los hechos en los cementerios son de importancia, pues en sus formas de sincretismo de las actividades de templos, centros, sacerdotes, peregrinos y devotos sobre nuevos ritos que ofrecen a la gente toda una suerte nueva de tratamientos y talismanes para mediar la realidad. Además, es una llamado para darle luz a categorías nuevas presentes en las expresiones religiosas; el contexto del sincretismo no solamente se debe entender, según la autora, en las religiones prehistóricas colombianas, sino también las maneras de fusión de los elementos del catolicismo, religiones orientales y occidentales, la religiosidad rural, magia y espiritismo y nuevos modelos religiosos populares como los que son mediados por las ánimas. La

siguiente imagen es de uno de los pabellones de los NN del camposanto más frecuentados por los devotos, tumbas las cuales son testigo de lo descrito anteriormente.

24. Pabellón de tumbas NN y peregrino. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

Finalmente, la autora establece la emergencia de estudio del fenómeno del culto a los muertos en los cementerios, en este caso el del sur, como un nuevo sincretismo religioso fundado por creencias y costumbres adaptadas al medio urbano sobre lo mágico-religioso. Esto presenta nuevas facetas en la relación con el culto a los muertos. “Hoy una tumba puede convertirse en fuente de poderes mágico-religiosos” (Villa Posse, 1981. p, 28). En respuesta a ello, también se reconoce que el culto a las ánimas NN es un fenómeno que problematiza el concepto de duelo y de lo sagrado; la vinculación ritual con las ánimas NN configura nuevas formas de responder a la incertidumbre que rompe el esquema fúnebre convencional a través del purgatorio. Es decir, la transformación de las etapas de duelo descritas por Hertz (1990). Algunas de las expresiones de lo descrito anteriormente, se pueden evidenciar en la siguiente imagen, la cual plasma de una manera amplia cómo se constituye el ritual de ánimas. Para entender mejor cómo se establece ello, a continuación, presentaré la historia del

cementerio y su construcción pues nos ayudarán a comprender el origen de esta comunidad de vivos y muertos.

25. Peregrinos. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

2.3 ¿Qué tienen para decir los muertos? Historias y memorias del Cementerio del Sur.

Para comenzar a comprender las historias y memorias del camposanto, se expondrá la importancia de estos lugares como archivos-afectivos, para luego reconocer el contexto sobre el cual el Cementerio del Sur inicia su historia como parte del circuito funerario de Bogotá. En relación con los anteriores apartados, desde mi experiencia familiar tuve cercanía con la sacralidad de los cementerios, sin embargo, el recorrido académico encontró al camposanto en la posibilidad de una mirada igualmente emotiva. El *archivo afectivo* propuesto por Vignolo (2015) en el texto *Historias de vida en la ciudad de los muertos* es una forma de entender la vida habitada por la muerte, en donde se considera a la necrópolis como un archivo el cual acoge afectos no solo sobre los familiares de los difuntos, sino también sobre los devotos, por ejemplo, las personas que habitan el cementerio gracias a la creencia de las ánimas del purgatorio. El archivo afectivo será una categoría la cual nos

ayudará a comprender cómo el cementerio se ha constituido por medio de la acumulación en las memorias que habitan entre los mausoleos y las lápidas sobre los afectos.

En consecuencia, la importancia de dar cuenta de los altares fúnebres como testigos de acontecimientos mágico-religiosos me permite cuestionarme ¿de qué manera estos cobran vida? Las memorias, en este caso mágico-religiosas de los cementerios, se establecen como un lugar de comunicación, un espacio-tiempo de intermediaciones. Los peregrinos del Cementerio del Sur son un ejemplo de ello. Aunque hay muchas personas que van a visitar a sus familiares fallecidos, el cementerio es convertido a un lugar de mediación de vivos que también ocupan diversas prácticas, como el adoptar una tumba NN¹⁶, fumar marihuana, decorar lápidas, escuchar música, charlar con los sacerdotes para la ofrenda de misas, entre otras cosas. Los trabajadores del lugar también son una parte fundamental de esta correspondencia, pues facilitan, por ejemplo, tótems, talismanes o arreglos para las tumbas. La abundancia de intermediarios ha construido al cementerio como un lugar de servicios sistemáticos, lo cual posibilita visitar las tumbas y las ánimas; convivir en un mismo espacio, la vitalidad reflejada por la muerte.

La ciudad de los muertos es un fractal para concebir la ciudad de los vivos. Los lunes, día de ánimas, son una orientación y muestra de la espacialidad del purgatorio, tal y como se evidencia en la siguiente imagen por medio de las tumbas NN en el cementerio. Así pues, las narrativas construidas allí sobre el pasado son la interpretación de un presente fragmentado. En estas fronteras de los lugares del más allá, los intercambios con el otro mundo dan paso al canje de servicios, favores, agradecimientos, quejas y reclamos de los devotos en la mediación de sus devociones; las prácticas más comunes son “adoptar”. De igual manera, la santificación popular de los NN indica una construcción ligada a una diferenciación del espacio gracias a las prácticas animistas. En mi peregrinaje evidenciar esto permite dar paso

¹⁶ “Adoptar una tumba es darles una cristiana sepultura a las fosas comunes de los NN, ponerles una lápida y rezarles como si fueran uno más de la familia, esto evidentemente, en una relación de préstamo de servicios. Los recorridos en el cementerio permitieron evidenciar como familias o personas solas llegaban a elegir con los marmoleros del cementerio las tumbas, los símbolos de las lápidas y las inscripciones, las cuales casi siempre van acompañadas de una imagen de la virgen del Carmen y la frase “En acción de gracias a las benditas ánimas por los favores recibidos.” Diario de campo, 2022.

a lo afectivo, pues se involucra como un reflejo de la cotidianidad ritualizada y sensible en la necrópolis, además de la ruptura de la dualidad.

26. Tumbas NN. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

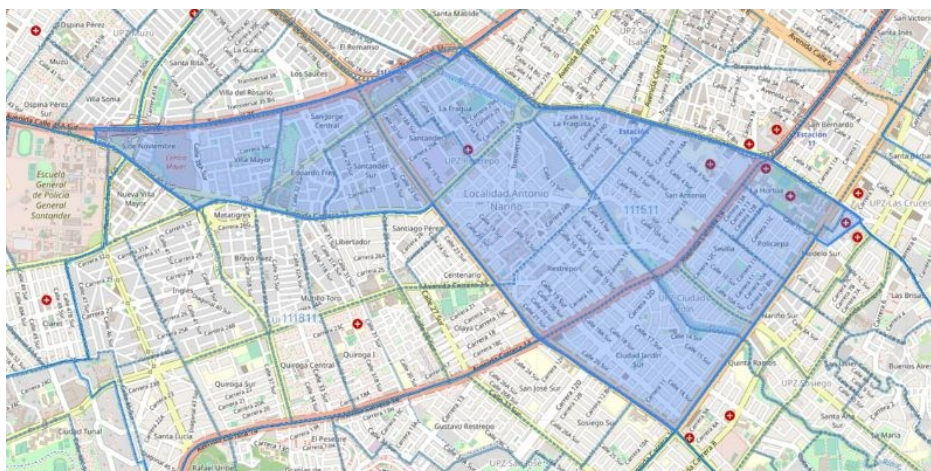
El desarrollo espacial del cementerio guarda la memoria de historias no narradas y ocultas, que no han encontrado lugar en los documentos oficiales de los emblemas de la ciudad y por qué no de la cotidianidad. Los aspectos más complejos de los conflictos cotidianos de la necrópolis se manifiestan por medio de las intermediaciones de los vivos con los muertos; lo que es imposible en la ciudad, se convierte en una certeza en la necrópolis. Al seguir la propuesta de Vignolo (2015) sobre el archivo-afectivo que propone desde el Cementerio Central de Bogotá, me adentro por recorridos los cuales hacen posibles la reconstrucción del archivo-afectivo en el Cementerio del Sur. En relación con esto, desde la perspectiva del autor, se requiere indagar cómo se gestionan los intercambios con el más allá. En respuesta a ello está el archivo-afectivo, el cual permite configurar la estructura de los espacios simbólicos a través de la afectividad de los camposantos. Gracias a este contexto, se posibilita dialogar con el pasado al mediante los ritos de las ánimas del purgatorio, en la confluencia con la edificación de las memorias mágico-religiosas del lugar.

Al tener claro por qué es importante reconocer al cementerio como un lugar archivo-afectivo, ahora sí nos adentraremos en la historia que nos permite comprender cómo se constituye y edifica el cementerio dentro de los circuitos funerarios de Bogotá, además de entender de qué manera se configura la georreferenciación del camposanto. En este sentido, se inicia la historia de la necrópolis desde el contexto del desarrollo urbano de Bogotá. Para comenzar, la localidad de Antonio Nariño se vio expuesta al dinamismo de los cambios estructurales, sociales y políticos del país en el siglo XX. Así mismo, el panorama era mediado en la progresión de clases obreras y campesinas, las cuales ayudaron a constituir movimientos sociales, tal es el caso de los obreros en el tránsito político, Forero (2016). Para el autor, afianzar la clase obrera en Bogotá permitió su expansión, esto conforma barrios que hacen parte de la localidad, por ejemplo, el Restrepo, Santander, Olaya Herrera, entre otros. Este espacio acogido por los obreros de la ciudad es de importancia para este trabajo, pues allí se encuentra el Cementerio del Sur o de Matatigres.

La herencia de la hacienda en donde vivía Antonio Nariño le da origen a esta localidad. Según la secretaría de Planeación Distrital y la Secretaría de Hacienda (2009), fue una de las muchas haciendas de importancia del siglo XVII, otros ejemplos son las haciendas La Fragua o La Candelaria. En consecuencia, el desarrollo póstumo al periodo colonial fue clave para el cambio social, así pues, la población rural cercana a la capital modificó las relaciones ya existentes de la ciudad. La innegable influencia campesina, descrita por Zambrano (2004) y Calvo (1998), dan cuenta de ello por medio a la característica en los ajustes a las nuevas formas de vida y del espacio; la transformación del tiempo y las dinámicas de estos lugares fueron creciendo al igual que la urbanización de este lugar, además del surgimiento de los cementerios urbanos.

Para el año 1920 la localidad estaba compuesta con los barrios Santander y Luna Park, aunque el barrio más antiguo es San Antonio, según la Secretaría de Planeación Distrital, 2009 (p.8) y la Secretaría de Hacienda, 2004 (p. 9), como lo muestra el siguiente mapa. Una década más tarde surgieron los barrios Restrepo y el Centenario, barrios que intervienen en el comercio de la ciudad gracias a su póstumo, pero lento, desarrollo industrial. La continua

27. Mapa localidad Antonio Nariño.



El asentamiento preponderantemente obrero en los barrios de la localidad, según Camargo (2022), se dio gracias a ser una de las primeras periferias de la ciudad en ese entonces como una respuesta al crecimiento urbano del siglo XX. Estas transformaciones dan razón a la multiplicidad de sus dimensiones, características que representan el dinamismo económico, poblacional y social del lugar; así mismo, según la autora, juega un papel importante la subcentralidad por las actividades industriales y comerciales, tal es el caso del mercado del calzado en el barrio Restrepo. Además de ello, un factor para tener en cuenta es la movilidad migratoria dentro de la ciudad, pues permitió nuevas formas de composición del espacio. Lo anterior es una evidencia de la llegada de migrantes a estos barrios, la confluencia sobre la población posibilitó además darles características de barrios obreros o

populares, además de ser barrios en constante crecimiento poblacional, económico, etc. Esta particularidad conforma uno de los sectores obreros más antiguos de la ciudad en la actualidad.

En este orden de ideas, la localidad es una muestra de la desigualdad del crecimiento de Bogotá. Un reflejo de las configuraciones espaciales norte-sur que dan cuenta de una notada jerarquización de inversión, según Camargo (2022). Estos barrios obreros permiten entender cómo el orden de la urbanización se da en estructuras desiguales de espacialidad. Por otro lado, este desequilibrio en el desarrollo urbano también perjudicó a los cementerios de la ciudad, pues su capacidad estaba al tope. En consecuencia, el establecimiento de las necrópolis fue redistribuida a lugares periféricos de la ciudad. Lo anterior se da además como una respuesta a solventar la crisis de ocupación de los cementerios principales como lo eran el Cementerio Central, el Cementerio de Chapinero y el Cementerio de las Cruces, y el Cementerio de Usaquén.

Los inicios del siglo XX son la muestra del surgimiento de estructuras que cubren las necesidades del crecimiento urbano, tal es el caso del Cementerio del Sur. Su creación oficial se da en la década 1940 y su transformación espacial ha sido el reflejo de los procesos sociales que dan cuenta de la memoria construida en la edificación de sus paredes a lo largo del tiempo. El cementerio se construyó desde la Avenida 27, recorriendo la Carrera 30 y conectada por la Calle 8va, en el barrio Eduardo Frey, la delimitación de este espacio establece los lugares en donde las ofrendas de velas, flores y agua, la venta de comida y el ruido de la música es acompañado por las caravanas fúnebres, vendedores informales, marmoleros y sacerdotes que conectan la simbología de este espacio. La siguiente imagen es una muestra de los inicios de la construcción del cementerio.

28. Cementerio del sur, Bogotá. 1944.



Imagen 4: Vista del frontón triangular coronado de la entrada al Cementerio del Sur, aún en estado de obra, su coronamiento es con pináculos en piedra y almenas en ladrillo a dos aguas. La Secretaría de Obras Públicas Municipales realizó los planos y diseños. Fuente: Periódico El Tiempo, 17 mayo de 1944.

Extraído de: Hernández (2019).

El nombre oficial del cementerio es Cementerio Católico del Sur, aunque también es conocido por el nombre de *Cementerio de Matatigres* o el *Cementerio de los Pobres*. Lo anterior como respuesta a las dinámicas y acontecimientos adheridos a la zona en la que se encuentra. Aunque en sus inicios fue construido en las afueras de la ciudad, quedó adherido a ella en su crecimiento; por ende, se añade también a los cementerios del distrito. Aunque la planeación de su construcción se dio en 1884, en respuesta a la necesidad de Bogotá en su contexto de violencia, pues los cementerios que tenía la ciudad no daban abasto, como se mencionó anteriormente. En respuesta lenta a ello, el Concejo de Bogotá en el Acuerdo 14 con el que se esperaba complementar los servicios del Cementerio Central, se ordena la construcción del Cementerio del Sur y del Cementerio de Chapinero años póstumos de 1916, Calvo (1998); Hernández (2019). Sin embargo, la construcción se retrasó y se precisó su ejecución hasta 1945, en respuesta inmediata al hacinamiento en los otros cementerios, según Prieto, O y Vera, L (2017).

Por otro lado, para Hernández (2019), el cementerio fue inaugurado con el nombre “Cementerio Jardín del Sur” el cual contó con una ceremonia institucional católica. El hecho ayudó a que los habitantes del barrio pudieran tener una buena acogida, pues esperaban este tipo de mejoras para la ciudad. Según el autor, la materialización de este proyecto permitió

la conexión norte-sur de la ciudad, tal es el caso de la proyección dada entre la Carrera 30 y la Avenida 27 en el antiguo camino al municipio de Usme. Las transformaciones de este espacio ayudaron a corresponder a las divisiones de la ciudad, pues el cementerio también se dividía en dos por la Carrera 30 y se reconocía, según el autor, una jerarquización en esta división por un espacio como fosa destinada a los cuerpos no identificados, que también funcionaba como el cementerio de los niños. Los siguientes mapas plasman lo descrito anteriormente.

29. Mapas de Bogotá con ubicación del cementerio.



Mapa 2. Fragmento del Mapa de la ciudad de Bogotá del año 1944, donde detallamos la vía hacia Usme y el Cementerio del Sur; se evidencia que se encuentra en la zona limitrofe de la ciudad.

Extraído de: Hernández (2019).



Mapa 3. La ciudad de Bogotá para el año 1958. En el cuadro rojo señalo la ubicación del Cementerio del Sur y la de la Carrera 30, que divide al Cementerio en dos partes. Obtenido del Atlas Histórico de Bogotá. Cartográfico 1791 - 2007 (2007) del Archivo Distrital.

Extraído de: Hernández (2019).

En relación con lo anterior, el cementerio ha sido caracterizado por entierros en fosas comunes de personas no identificadas, desde su división inicial, hasta la configuración espacial de la actualidad. Lo anterior, se convierte en una característica de este lugar; la proyección de los pabellones es dada en los años 1963 y 1964, en donde establece la construcción de hornos crematorios, y posteriormente el pabellón de párvulos en 1987. Las últimas transformaciones de la construcción de bóvedas se dan en el año 1989, en la constante urgencia de los camposantos de la ciudad; así como la necesidad de sustentar la realidad social y política del país que será presentado en el siguiente apartado.

Finalmente, Villa Posse (1981) en su trabajo etnográfico en el paso por el cementerio del sur nos da un acercamiento de las características generales del lugar para el día de todos los santos difuntos, dos de noviembre. La visita del cementerio es descrita con un gran número de fotógrafos en los panteones en la realización de fotos donde había mujeres que se sentaban en los prados y se colocaban sombreros mexicanos, haciendo de las fotografías una peculiaridad en la festividad y conmemoración hacia los muertos. Además, la autora menciona las fosas comunes en relación con lo mágico-religioso, lo describe de la siguiente manera:

Hay fosas comunes donde se depositan los restos de personas que no tienen familiares que los reclamen; la gente va y se coloca alrededor de la fosa, rezan, colocan velas prendidas, les tiran flores

a los restos, porque este hecho atrae mucha suerte. En diferentes lugares del cementerio, se colocan religiosas, que llevan unos libros donde van apuntando a los diferentes responsos y misas que la gente para por sus muertos, y que se celebran en las misas de la iglesia del cementerio. Además, en los alrededores del cementerio encontramos ventas de fritanga donde la gente se recrea almorzando y bebiendo cerveza. Las ventas de fritanga se ubicaron el dos de noviembre en la calle 26, facha principal del cementerio. Se habían pagado mil pesos diarios a la policía para que permitiera la venta de estos puestos, La policía comió gratis el primero y dos de noviembre. Los locales que se encuentran ubicados en la puerta principal tienen almacenes donde hay ventas de sufragios, velas, novenas y coronas de flores. (Villa Posse, 1981. p, 131).

2.3.1 Duelos ajenos, duelos ocultos.

La memoria histórica del país y las prácticas rituales en los cementerios ofrecen una ventana hacia cómo las sociedades recuerdan y procesan los eventos traumáticos de su pasado. En este análisis sobre el desarrollo y expansión del Cementerio del Sur, se indaga cómo su configuración y las prácticas de inhumación reflejan la jerarquización sobre qué muertos importan más que otros, en este sentido, se tienen en cuenta las memorias colectivas de hechos violentos ocurridos en el siglo XX en Colombia. A través de la fragmentación y la falta de documentación adecuada, se revela no solo la violencia de los actos entre la vida y la muerte, sino también la manera en que estas memorias son construidas y a veces despojadas al dejar víctimas en una memoria oculta y en el olvido.

El archivo-afectivo del cementerio explica cómo se constituye la jerarquización de las zonas que hacen parte de la necrópolis, además de su práctica ritual en la manera en la que recordamos a nuestros muertos. En consecuencia, su fragmentación ha sido constante, al ser un reflejo de la memoria histórica del país en perspectiva de hechos violentos del siglo XX. Por ende, la división del cementerio permite remitirnos a eventos históricos de la ciudad, como el Bogotazo, pues una parte del camposanto sirvió como fosa común para los fallecidos de dicho acontecimiento. Es frecuente observar que, al igual que en otras regiones del país, las fosas comunes y los fallecidos que allí se encuentran no están asociados a evidencia documental, gráfica o testimonial que permita reconocer con exactitud los detalles de estos entierros. (Prieto y Vera, 2017. p, 69).

El orden asimétrico en la construcción de la memoria sobre estos hechos también se refleja en el camposanto, donde se encuentran los restos de las víctimas de la tragedia de Armero y la Toma y Retoma del Palacio de Justicia en 1985. Según Prieto y Vera (2017), la

documentación de Archivo Distrital es de especial interés en el caso de la Toma y Retoma del Palacio de justicia, el cual resultó en numerosas muertes y desapariciones. Como consecuencia, noventa y ocho personas perdieron la vida; los cuerpos fueron recogidos sin ningún protocolo reglamentario, lo que llevó a que los cuerpos no identificados terminaran en el Cementerio del Sur. La nota periodística “La fosa perdida del Palacio” de la Revista Semana, ilustra ese hecho.

Llegaron al Cementerio del Sur. A los pocos minutos, vieron ingresar dos “pequeños carros o camiones”, según recuerda Van de Aart. En los vehículos habían más de 8 cadáveres que fueron removidos y lanzados a una fosa. No fue lo único que arrojaron, comenta Van de Aart, salieron huesos calcinados, “negros como el carbón” y pedazos de cuerpos. El olor de la muerte estaba en todos lados. Era sofocante [...] Uno de los hombres que participaban en la operación le dijo a Thielen: “son los hijueputas del Palacio”. Para el periodista holandés, eso explicaría la presencia de los huesos calcinados; eran de personas que habrían muerto en el incendio del Palacio de Justicia. A ambos les llamó la atención la falta de cuidado con que se manejaban los cuerpos. “No fueron tratados con el respeto que merece un ser humano”, dice Van de Aart [...] (Semana, 2008).

30. Cementerio del sur en contexto de la Toma del palacio de justicia.



Ilustración 4. En esta fotografía, tomada el 22 de enero de 1986 a las 8:00 de la mañana en el Cementerio del Sur o Cementerio de Matatigres, se evidencian varios cuerpos apilados en un camión, antes de ser inhumados en la fosa común. Esta fotografía fue tomada por los holandeses Thielen y Harry Van de Aart; obtenido de Revista Semana, 2008.



Ilustración 3. En esta fotografía, tomada el 22 de enero de 1986 a las 8:00 de la mañana en el Cementerio del Sur o Cementerio de Matatigres, se evidencia la forma en que son llevados los cuerpos para ser inhumados y enterrados en la zona de la fosa común del Cementerio. Vemos a dos hombres cargando en una camilla un cuerpo, sin protocolos ni equipo de bioseguridad forense. Esta fotografía fue tomada por los holandeses Thielen y Harry Van de Aart; obtenido de Revista Semana, 2008.

Extraído de: Hernández (2019).

En este contexto, el Cementerio del Sur se convierte en evidencia de las prácticas violentas en los procesos de inhumación que atañen sucesos como estos en el país, tal y como se evidencia en la anterior imagen. Además, refleja cómo se construyen y destruyen los hechos para establecer la memoria del país. La ilegitimidad de los protocolos de los camposantos en actos como estos permite establecer una nueva ruta sobre las ritualidades mortuorias, al transformarse y manifestarse en sucesos que son un fractal de la violencia que afecta tanto a la vida como a la muerte. En mi peregrinaje, no he podido evitar reflexionar

sobre cómo las prácticas rituales han estado vinculadas a hechos como estos y se han convertido en un círculo vicioso de despojo. En consecuencia, al negar la ritualidad fúnebre en fenómenos violentos relacionados con la muerte se invisibilizan hechos como los mencionados en este apartado. La relación con la memoria oculta en temas forenses de las personas no identificadas no solo expone la violencia de los procedimientos hacia los fallecidos, sino que también se ocultan estas historias y duelos en la ceremonia fúnebre.

En conclusión, las historias y memorias del Cementerio del Sur revelan profundas cuestiones sobre cómo la memoria colectiva se construye y se destruye en relación con los eventos violentos del pasado, sobre todo frente a hechos donde la muerte es protagonista. La falta de protocolos adecuados en la inhumación y la ausencia de documentación clara destacan las injusticias y las dificultades en el reconocimiento de las víctimas. Este cementerio no solo actúa como un lugar de descanso final para los muertos, sino también como un símbolo de la violencia estructural y la marginalización de las memorias colectivas e individuales, en este caso además de su transformación mágico-religiosa sobre estos duelos. Al reflexionar sobre estas prácticas y su impacto en la memoria histórica, se hace evidente la necesidad de una mayor justicia y reconocimiento para aquellos cuyos recuerdos han sido ocultados o negados. La transformación de las ritualidades fúnebres en contextos de violencia muestra la urgencia sobre la lucha por la memoria y reconocimiento de las vidas perdidas y olvidadas.

2.3.2 Diáspora de ánimas.

En este ejercicio etnográfico, la diáspora de ánimas es explorada por medio de los lugares sagrados como espacios de profunda memoria y espiritualidad, donde se entrelazan experiencias mágico-religiosas y se manifiestan las dinámicas entre lo visible e invisible. Este apartado destaca cómo estos lugares, fundamentales para la construcción de memoria mágico-religiosa, facilitan la reciprocidad y el diálogo espiritual al configurarse como fenómenos que ordenan diversas dimensiones de la vida a través del hecho de morir, especialmente en términos morales que atañen a la creencia de las ánimas. Por ende, este escrito examina la interacción entre lo sacro y lo animista al subrayar cómo esta conexión responde a las necesidades socioculturales de las comunidades. El Cementerio del Sur y el Parque Recreativo Zonal Villa Mayor son ilustrativos de esta interacción que denomino

diáspora de ánimas, en este sentido se muestra gracias a este lugar cómo las transformaciones espaciales y políticas afectan la sacralidad y la memoria colectiva. Además, se aborda la despolitización y la desaparición de los rituales fúnebres al evidenciar una crisis de la memoria histórica y en la ritualización mágico-religiosa. La monumentalidad y la continuidad de estas prácticas se presentan como formas de resistencia y preservación de la memoria ante la violencia y el olvido. En consecuencia, también se resalta la importancia de los muertos al destacar lo sagrado como una característica para adaptarse y persistir frente a un contexto no estático.

Los lugares sagrados son lugares de memoria, allí dialogan las experiencias mágico-religiosas. La dimensión sacra de los lugares se establece en los sistemas de relacionamiento culturales, esta característica permite constituir reciprocidad. Como lo menciona el texto *Lugares Sagrados* del ICANH (2018), la conceptualización de estos espacio-tiempo es presentada a través de fenómenos ordenadores de varias dimensiones de la vida, sobre todo en el aspecto moral. Sí bien, el encuentro de lo sacro se establece directamente con lo animista, el enlace de la constante de esa emanación sobre hechos mágico-religiosos atiende a necesidades socioculturales de la comunidad, por ende, nos hace permanecer entre lo visible e invisible de sus posicionamientos contenedores.

En este orden, el reconocer los lugares sagrados nos posibilitan establecer una nueva mirada en este ejercicio etnográfico del peregrinaje. La trascendencia existente sobre la religiosidad como un fenómeno a analizar, permite cuestionarnos cómo se ha constituido a través de los sincretismos en el caso del Cementerio del Sur. En este aspecto, la inauguración del Parque Recreativo Zonal Villa Mayor, ubicado frente al cementerio es una muestra de ello, es decir, es el resultado de una diáspora de ánimas, este lugar hace un llamado a reconocerse como un espacio de memoria. La fuerza de imantación de lo sacro deja en reflejo la construcción de este parque, pues la construcción de la zona recreacional se constituye en la parte del cementerio donde antes quedaban las zonas de las fosas comunes (ver imagen 33), así como una zona del cementerio de niños, antes de ser dividido por la carrera treinta.

31. Parque Villa Mayor, Bogotá.



Archivo personal.

Para García (2021), lo anterior es un llamado a recordar y reconocer nuevas interacciones de lo sacro. Por ende, este lugar fue utilizado como contenedor de cuerpos sin identificar, es decir, el parque sirvió como lugar de *entierro*¹⁷ de los cuerpos sacados en la toma y retoma del palacio de justicia en el año 1985. Los cuerpos inhumados, así como la fosa común del lugar quedó segregada a un espacio oculto gracias a la construcción de la zona recreacional. En consecuencia, estos hechos son agentes de desplazamiento de la memoria sobre la violencia y la violación de derechos humanos, además de ser un camino de despolitización y olvido de las transformaciones en estos lugares. Un caso similar ha sido presentado por la Jurisdicción Especial para la Paz en el Cementerio de Dabeiba, Antioquia¹⁸;

¹⁷ Son tres *los entierros* que se conocen en Colombia: la ceremonia fúnebre y el lugar de repaso de los restos humanos; un tipo de trabajo de “brujería” que manipula a los restos humanos o tierra que ha estado en contacto con estos; y una riqueza escondida que se mueve por debajo de la tierra y causa derrumbes, crecientes y avalanchas. En todos los casos los entierros se refieren a lugares o eventos. Lugares sagrados; Armero y la sierra o el mundo que se cae. Consideraciones teóricas sobre lugares pesados. Luis Alberto Suárez Guava. ICANH (2018. p. 112).

¹⁸ Véase en: Jurisdicción Especial para la Paz. Nota de Prensa. JEP lanza miniserie “El Cementerio de la verdad. Los horrores que la JEP desenterró en Dabeiba”. 2023. Extraído de: <https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/-jep-lanza-miniserie-el-cementerio-de-la-verdad-los-horrores-que-la-jep-desenterró-en-dabeiba.aspx>

aunque no se construyó un parque encima del cementerio como el caso expuesto aquí, sí se hicieron modificaciones en el lugar para despojar la verdad y profanar la memoria.

El Cementerio del Sur ha sido reconocido por sus prácticas mágico-religiosas del día de ánimas, es decir, todos los lunes, sin embargo, como un lugar adherido está el parque Villa Mayor. Las modificaciones hechas en esta antigua parte del cementerio para convertirla en parque se llevan a cabo tras negar la presencia de despojos humanos por parte de la Alcaldía de Bogotá. De esta manera, desaparecen las fosas comunes que allí residían, así como la anulación total de la continuidad del Cementerio. Así mismo, en el trabajo hecho por García (2021), se puede reconocer a una comunidad inconforme por la construcción del parque, pues se reconoce como un lugar de ánimas, un lugar que por su pasado e historia también comunica con la divinidad y la memoria de los muertos.

Por otro lado, los lugares sagrados son conocidos además como *lugares pesados*; son un cambio topológico de la geografía, de tal manera sirven como portales a otros sitios o de esa misma tierra, como cercos contenedores de lo que la tierra puede condensar, en este caso a las ánimas, es decir, los lugares pesados siempre tendrán su condición sacra así su forma o representación cambie, (Suárez, 2018. p, 99 y 119) Esta particularidad reconoce la fuerza de imantación del contacto con los muertos, según el antropólogo, por ende, aunque este lugar ahora se le conozca como un parque, todavía la comunidad le reconoce como una extensión más del cementerio, donde las ánimas y lo vivos interactúan constantemente. En relación con ello, esta particularidad es mencionada por los relatos en las narraciones del diario de campo de (García, 2021. p.34), según la autora la sacralidad del lugar es reconocida por los sacerdotes que allí también realizan sus labores, pues los eventos del pasado permiten relacionar las memorias colectivas con el ejercicio animista del lunes de ánimas en el parque. Antes de ser una zona recreacional se pensaba construir conjuntos de apartamentos, estas no tuvieron éxito por la caída del proyecto, además porque afirman que las columnas para construir los edificios se hundían. En el diario de campo de la antropóloga, la comunidad atribuye este hecho a que las ánimas del lugar se enojaron por el cambio drástico del lugar.

En este orden de ideas, se pueden reconocer aspectos importantes para tener en cuenta en este lugar, denominado sagrado por su historia, una diáspora de las ánimas. En consecuencia, el parque es la respuesta a la anulación de memoria histórica, no sólo por el caso de la toma y retoma del Palacio de Justicia, sino también por el resto de los cuerpos sin identificar que allí residían, pues no se hace alusión a la conmemoración de estas muertes en el lugar. Esto nos lleva a un segundo aspecto, la necesidad de aniquilar la ritualidad fúnebre en el país, y en este caso, en el espacio constituido por el cementerio expresa la deshumanización de los cuerpos y sus historias. Sí bien, como lo menciona García (2021), la despolitización de este lugar por parte de la administración de Bogotá anuló la reconstrucción de hechos históricos y sagrados, además de vaciar los rastros de muerte. Sin duda, es el reflejo de la crisis de lo sagrado y la ritualización mágico-religiosa en los complejos funerarios del país.

En todas las ocasiones en las que he ido al cementerio no había tenido la oportunidad de ir al parque, también es conocido como lugar de ánimas para rezar los lunes. Iba acompañada por mi prima, me animé y pude ver en la llegada al lugar las chazas de velas y novenas que se hacen ahí todo el lunes sobre el parque. Cabe mencionar que después del cierre del cementerio a las cinco de la tarde, los sacerdotes se dirigen al parque para hacer la misma labor ceremonial de las ánimas. En las rejas del parque estaban dos o tres hombres rezando junto a las bolsas de agua; allí a la entrada del lugar también ponen unos stands para prender velas y placas de agradecimiento a las ánimas. En la charla con mi prima sobre este lugar pudimos reconocer una construcción de caminos muy extraña, ya que, no tiene sentido la gestión de estos. Cuando entramos estaba solo, aunque sea un parque se siente el mismo ambiente que en el cementerio, se percibe el cambio de actitud como cuando uno está en un camposanto, tal es el caso del cambio de corporalidad. La verdad muy poca gente entra, creímos que, aunque también sea un parque, la gente muestra cierto respeto al lugar por la historia que tiene, así que no hay una serie de actividades muy propias comunes de los parques “normales”. Diario de campo, 2022.

32. Peregrino en parque Villa Mayor, Bogotá.



Archivo personal.

Los fenómenos sagrados a pesar de su mutabilidad y movilidad, en este caso no ha sido posible eliminarlos por su *carga*, la anterior imagen que retrata a un devoto frente al parque Villa Mayor, como si estuviera en una extensión del cementerio es una muestra lo contaminante de lo mágico-religioso de la muerte. Este hecho particular permite reconocer de qué manera funciona lo mágico-religioso, aunque la simbología inicial se haya transformado, la experiencia sacra permanece en resistencia gracias a los fenómenos como los que ocurren en esta zona recreacional. La colectividad ceremonial ha sido desplazada a las rejas del parque. No cabe duda de la violencia simbólica existente de estos cambios, sin embargo, la persistencia de intercambio adquirido para las ánimas son ordenadoras del fenómeno que acontece en el parque Villa Mayor. En consecuencia, reconocer la importancia de este lugar también es darles sitio a las fosas comunes de personas no identificadas en el ultraje profano a las maneras de sacralización sobre estas tumbas.

El anular el registro de tumbas, en este caso, quiebra las formas de expresión ritual y memorística de los devotos. Reconocer el lugar de estas personas sin identificar es importante en cuanto a sus formas de santificación popular sobre el desplazamiento del culto al parque. En consecuencia, ligar esto, será también una forma de resistencia a ese desalojo de los cultos

populares que invisibilizarían la historia de los lugares que lo conforman. Mantener estas formas de subversión institucional, ya sea religiosa o estatal, como las que suceden en el parque todos los lunes de ánimas puede ser una nueva mirada a cómo sostener una nueva permanencia a la reconstrucción de memoria histórica y memoria mágico-religiosa.

De la misma manera, cabe destacar que, en este caso, también se puede evidenciar que lo sagrado no es material, pero se manifiesta en la materia. Estas experiencias sacras con lo material son la muestra de la monumentalidad. la peregrinación del culto a las ánimas benditas en el parque permanece desde horas de la madrugada todos los lunes del año, este proceso ceremonial lleno de tótems, amuletos u ofrendas es intensificado en el transcurso del día por la visita de las personas que van de paso en sus carros o buses. Por otro lado, podemos encontrar en el cementerio la estatua llamada La Mano de Dios (ver imagen 35), esta estructura es una simulación a ceremonias de rezos; su inscripción es hecha por la Universidad Nacional de Colombia, de la facultad de medicina, en conmemoración y agradecimiento a las personas no identificadas por prestar su cuerpo a la ciencia y el estudio académico de la universidad, además del recordatorio de los números protocolarios de los cuerpos sin identificar, (García, 2021).

33. La mano de dios. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

Además de la monumentalidad mencionada en anteriores apartados, estos ejemplos son una evidencia de la transmisión de memoria colectiva en los cementerios, (Calvo, 1998. p, 126,). Este caso, nos lleva a reconocer la importancia monumental de los lugares sagrados, es sus múltiples formas. Las personas enterradas sin identidad nos recuerdan la realidad en la que se establecen estas prácticas mágico-religiosas; violencia en todos sus aspectos, conflicto armado, deshumanización de la muerte, entre otros, son el llamado a reconocer la muerte como un camino para construir memoria sobre estos hechos. El potencial de lo sagrado sí bien es ordenador, la necesidad de equilibrio es la que mantienen estas prácticas rituales, pues allí yacen las instancias en donde se cuestionan los valores de lo sagrado desde la incursión estatal allí.

En conclusión, aunque el poder estatal realice actos que invisibilizan estos fenómenos sociales, los espacios para las ánimas surgen en el medio de la continua relación y diálogo

con la muerte. Es una fuerza mágico-religiosa que grita al silencio de la memoria del país que reposa en el cementerio; el lugar es sin duda una expresión de las relaciones sociales violentas, sin embargo, este espacio es un diálogo para comunicar con lo que somos, de dónde venimos y para dónde vamos. La fuerza talante y contaminante de lo sagrado también es la manifestación de la memoria evocada en la muerte. Así pues, considerar la existencia de lo sagrado en otros lugares, como el parque Villa Mayor, devuelven el compromiso a las causas socioculturales del fenómeno mágico-religioso. Además, la movilidad y mutabilidad de lo sagrado está siempre presente. Suárez (2018), refiere a ello en las cargas mantenidas, de manera que produce orden visible e invisible en las relaciones sobre las alteridades en simbolismos y convivencia entre la memoria y los muertos.

Sin duda, el peregrinaje se convierte en otra manera de ver y entender cómo las formas de desaparición de las huellas de memoria son rescatadas por prácticas rituales de la muerte. Las fosas comunes dentro del cementerio, como las de los NN son un ejemplo de esto, además del parque como zona de peregrinación para los devotos. Aunque el traslado de los restos hacia otro lugar transforma a la persona fallecida en una negación del ritual fúnebre, se convierte en consecuencia, en una resistencia de los vivos hacia los muertos para evitar su olvido desde el ritual. Lo afectivo de esto se encuentra en el reflejo de hechos violentos, que son miles en la ciudad, pero dan cabida a que los dolientes experimenten duelos ajenos, tal vez como un reflejo a sus propios contextos, gracias a los lunes de las almas.

Finalmente, el reconocer estos hechos en mis visitas al cementerio ha sido complejo. Entender la existencia de cuerpos desaparecidos gracias a la violencia, ha dejado todo un fenómeno de santificación popular en el país, como el caso de Puerto Berrío en Antioquia, Uribe (2008). Este caso es un pequeño espejo de las intervenciones de los vivos hacia los muertos. Allí existe la particularidad en que la inhumación de tumbas y bóvedas de NN, son personas desaparecidas a causa del conflicto armado del país (ver imagen 36). El peregrinaje de los muertos por el río Magdalena es un efecto de la imposibilidad de identificar los cadáveres; los pobladores deciden cuidar las tumbas en su arreglo y adopción con un nuevo nombre e identidad. Esta práctica ritualizada es prueba de los procesos de reciprocidad en actos de servicio en conmemoración de los muertos, pero también en favor a los milagros hechos por las ánimas. Muchas de las personas que deciden adoptar un NN son de igual

manera víctimas del conflicto armado, sus acciones son un proceso de humanización al despojo de la sacralidad de la vida.

34. Cementerio de Puerto Berrío, Antioquia. Obra Réquiem NN.



Autor Juan Manuel Echavarría. Extraído de: <https://jmechavarria.com/es/work/requiem-nn/>

2.4 Monumentos: entre duelos y memorias.

La ritualización alrededor de las personas no identificadas en el Cementerio del sur tiene unas características particulares, pero también similares a las de Puerto Berrío. Las personas llegan a pedir milagros a los muertos, en este ejercicio etnográfico he evidenciado cómo llegan de manera parecida a mi peregrinaje, familias o personas solas, a la adopción de tumbas para ejercer un duelo distinto. La configuración nueva de duelo por las personas es mediada por indulgencias, las cuales tienen todo tipo de expresiones ceremoniales, como el rezo, las novenas, misas, de igual manera se expresa en la ritualización de echar agua a las lápidas, ponerles dulces, comida, bebidas alcohólicas y prender cigarrillos de marihuana. Lo anterior atañe a procesos mágico-religiosos, los cuales cumplen y desempeñan papeles importantes en la constitución del cementerio como lugar de prácticas animistas populares adheridas a sincretismos de la religión católica.

Las huellas de intervención ritual para estos procesos de preparación del peregrinaje de los devotos son una constante en mis recorridos los lunes en el cementerio, la imagen 37 es una pequeña muestra de ello. La memoria social y su conceptualización me permiten reconocer estos espacios y prácticas desde lo que denomina Le-Goff (1997) como documento-monumento en el texto *El orden de la memoria*. La acumulación de elementos rituales recogidos en el cementerio son la fuente en que la memoria puede ser parte en nuestra cotidianidad, por lo menos, gracias a estos ejercicios ritualizados de los lunes. El culto a las ánimas en Bogotá permite observar los vínculos de sucesión posibles, en este hecho, las tradiciones consolidadas son la construcción generativa de la memoria, como el autor lo propone.

En relación con lo anterior, el cementerio es una estructura que permite atender acontecimientos de lo urbano, tal como la violencia, las narrativas locales, las formas de sacralidad, entre otras. Para Le-Goff (1977), la voluntad de conservar un buen estado de la memoria está en la creación, no en la repetición; la santificación popular de las ánimas es la evidencia de esto, sin embargo, este proceso y desarrollo es una mezcla de la individuación sobre de devoción de las ánimas, es decir, cada devoto realiza su ritual a su manera.

Los orígenes de la constitución de esta memoria colectiva son las de la experiencia animista. El historiador reconoce la construcción de esta memoria desde la difusión del cristianismo en la religión como la subdivisión de la memoria establecida por las religiones, en este monopolio desarrolla la memoria de los muertos, ante todo la memoria de los muertos y santos. Es aquí, donde la clave de que este fenómeno sea transversal en la enseñanza de la memoria a través del tiempo, por ende, la mediación de las prácticas orales heredadas permite fundar lo oral (popular) y lo escrito (institucional) en estas apariciones de tratados ceremoniales.

La memoria de la religión, expuesta por el autor, puede ser contada en historias familiares como las de mi bisabuela, una *memoria monumental sacra*. La teoría animista acompaña a familias en el tránsito hacia los cementerios, pues la vida permite establecer actos sacralizados en objetivos de culto. En consecuencia, se da como respuesta a los servicios de solidaridad con las ánimas, como una intermediación para los días de ánimas. Las expresiones rituales de los lunes, así como la creencia del purgatorio demuestran una

tradición histórica en la que la necesidad es de evocar, como lo menciona el historiador. Los camposantos también son el reflejo de los campos de la memoria simbólica, pues son constituidos por imágenes y percepciones depositadas producidas por los devotos y las instancias culturales que los rodean, en este caso mediado por el pensamiento mágico-religioso descrito en el capítulo anterior.

Los símbolos religiosos en este caso son el nexo para sobrevivir entre la muerte, la vida y el duelo en la ciudad. Es así como en el plano popular se ha cristalizado sobre los muertos santificados en el caso a los NN; la práctica animista de los lunes transforma las conmemoraciones fúnebres, etapas de duelo y las demandas que las ánimas generan en actos de servicio indulgente. El recitar las plegarias para los muertos ha acompañado mi vida, desde generaciones pasadas he visto cómo la comunidad de los muertos ha sido un benefactor para conservar la memoria de los seres a los que se empeñaba en rogar mi bisabuela, pero ¿qué pasa cuando estos seres no tienen identificación alguna? Sin duda, la evidencia de las lápidas cuyas inscripciones marcan mi peregrinaje, son recuerdos introducidos por devotos que a su vez constituyen esa tensión entre las nuevas formas de duelo adscritas a la ciudad. La muestra de la monumentalidad de la memoria son las que revocan estas tumbas sin identificar.

35. Tumbas, Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

El purgatorio como lugar de ruptura, desestabiliza la dualidad cielo-infierno y hace posible introducir estas prácticas. Las misas, plegarias y limosnas del cementerio todos los lunes, me recuerdan como mi propia vida y devenir eran entregadas a las ánimas, los muertos han tenido la responsabilidad de devolver las acciones de intervención de los vivos a favor de su memoria. Conservar el archivo-afectivo del cementerio es lo que mantiene a personas como mis abuelos en cumplir con esta conmemoración monumental de las ánimas. Sin duda, en el cementerio también he visto reflejada a mi familia, pues en relación con lo escolástico, como lo denomina Le-Goff (1977), los sistemas esenciales de la moral son las que constituyen el recuerdo sobre la espacialidad del más allá. El distinguir el purgatorio en estos espacios de devoción da cuenta de una innovación importante, pues las innumerables representaciones rituales atañen a la magia y establecen un lugar de memoria en la comprensión de la santificación del alma con un nexo a la realidad.

La multiplicación de estas conmemoraciones evoca y transmite recuerdos, sin duda, desde mi peregrinaje me deja esa sensación de familiaridad, la siguiente imagen me recuerda que en mis peregrinajes en el cementerio a veces recordaba a mis abuelas al ver a mujeres parecidas a ellas rezando con mucha fe frente a las lapidas. Sin embargo, los acontecimientos de los lunes en el cementerio a veces no han sido fáciles de enfrentar, pues evidenciar dos o más entierros en este ejercicio han dejado rezagos emocionales y reflexiones que no han tenido una respuesta definitiva. Y aunque esto suceda, el conservar la unificación monumental ha proporcionado al camposanto un lugar en donde es posible esas mutaciones del duelo. La percepción de estas transformaciones va acompañada de lo sensorial en mis peregrinajes, es aquí donde puedo encontrar un punto de conjunción entrelazado por la imagen, comportamientos, mentalidad y objetos de las historias narradas de los muertos. La monumentalidad de lo mágico-religioso de la muerte brindada por mi familia la he encontrado en este reconocimiento en los otros, es decir, los devotos y las ánimas, además de las intermediaciones en el tránsito hacia la muerte.

36. Cementerio del sur, Bogotá.



Archivo personal.

Sin duda, los ambientes sociales y políticos son una gran influencia para la forma en la que se establece esta conmemoración a los muertos. Las historias en esta comunidad de creyentes parten de la monumentalidad de los cementerios y de los lugares simbólicos que significan estos. Peregrinajes, como los míos o los de mi familia, permiten que estos recorridos sean también un reflejo de mi vida, y la de los devotos. Por otro lado, el valor colectivo de estas memorias está expuesto en la lucha por el dominio del recuerdo, según Le-Goff (1977). El recurrir a mis memorias familiares, historias locales y recuerdos personales permite darles lugar a esos conocimientos no institucionalizados, por medio de resistencias o rupturas. El no formalizar estas narrativas colectivas permite, según el historiador, una contraposición a los conocimientos privados y monopolizados, en este caso de la religión. Esto sirve para entender los modos de actuar de las personas frente a la muerte.

La monumentalidad de los cementerios, desde la perspectiva de Le-Goff, ayuda a instaurar estos espacios en la capacidad de volver al pasado y perpetuar el recuerdo. Los fines conmemorativos trascienden hacia el monumento funerario, pues es destinado para transmitir en la práctica mediada por la muerte. Así mismo, liga a esa memoria colectiva de los legados de los devotos, tal es el caso de mi bisabuela y abuela. El vínculo de intercomunicación de

estos lugares no sólo contribuye a esa edificación moral de la ciudad, sino que también suplanta las necesidades de conferir el duelo por los lugares del más allá, tal es el caso del purgatorio. Esta unión encuentra fuerza en las prácticas mágico-religiosas, por esta razón, el cementerio es testimonio de cómo la praxis ha reformado este tipo de monumentos.

Por otro lado, Losonczy (2001) explica el campo religioso desde la mirada institucionalizada y popular en Colombia. La autora, da cuenta de la oficialidad religiosa al margen del catolicismo practicado por devotos. El logro de la subsistencia de esto lleva a la autora a reconocer en los cementerios del país la ocupación popular desde hace cincuenta años. Esta conquista de los creyentes ayuda a establecer una serie reflexiones acerca de lo que estos fenómenos de la necrópolis dicen sobre la ciudad. En relación con esto, la transformación de los rituales funerarios en casos de NN, brindan una nueva mirada en la frontera de los vivos y muertos; el trabajo ritual de las ceremonias funerarias, los entierros, y los daños infringidos a la comunidad son algunas de sus expresiones.

El desarrollo etnográfico de la autora deja un vistazo de lo que estas transformaciones han posibilitado en los monumentos fúnebres. La certeza de conmemoración de los NN hace posible el trabajo ritual de construcción de la memoria de los muertos en prácticas de luto los lunes. El uso de la categoría *monumento* permite contribuir la recomposición y apaciguar conflictos locales generados en contextos como los de Bogotá. La importancia de estas dimensiones simbólicas, traen a colación mis observaciones en el trabajo de campo, pues la circulación de duelo programado en la ritualización de las ánimas a través de la santificación de los NN son una evidencia sobre la monumentalidad. La condensación de los devotos ha situado procesos entrelazados por emociones, veneraciones e intencionalidades expuestas en ceremonias como lo es la adopción de tumbas sin identificación.

Finalmente, los lunes de las ánimas y la santificación popular de los NN son la monumentalidad del cementerio manifestado en cultos, una evidencia de ello se presenta en la siguiente imagen. Estas relaciones de intercambio y diálogo con los muertos son denominadas por Losonczy (2001) como espacios terrenales para las almas que han sido destinadas a sufrir las penas del purgatorio a falta de oraciones y ofrendas en su nombre. En ese sentido, las ceremonias de los sacerdotes en el cementerio son asignadas al entierro de los pobres, olvidados, y “muertos malos”, es decir, con una sepultura no convencional. En

correspondencia a ello, la zona de las fosas comunes en el Cementerio del Sur es conocida como el lugar de los olvidados; el sacerdote que conocí en el cementerio me ayudó a inferir este modo de relacionamiento con la muerte en vínculo con las peticiones a las ánimas benditas del purgatorio en la misa celebrada en el cementerio todos los lunes.

La misa en conmemoración a las ánimas se dio con las peticiones por las personas que asistieron de la siguiente manera (se omiten nombres de las personas que han ofrecido sus intenciones): misa a todas las benditas almas por la salud y trabajo, misa a todas las benditas por el negocio y por toda mi familia fallecida, por la protección de enemigos y protección de mi hermano en el día de sus cumpleaños, por años de fallecidos, por mi padre, la libertad, salud y para todas las benditas ánimas abandonadas. Por la salud de mi madre; en acción de gracias por todos los favores recibidos. A todas las benditas NN, San Alejo, al Divino Niño, Virgen del Carmen por la salud de nuestros hijos. Misa de agradecimiento en petición al alma sola hoy en su día especial. A todas las benditas ánimas abandonadas por la libertad... ofrece su hermana para que pronto le den salida de la cárcel. Por todos los favores recibidos y el eterno descanso, para alejar de todo tipo de problemas; para que todo el proceso de mi hija salga bien. En acción de gracias por todos los favores recibidos por la protección, adquiriendo por todas las benditas almas en especial a las más necesitadas al cumplir meses de fallecido ofrecida por su esposa. Por la prosperidad del negocio en petición de sus familiares en agradecimiento a dios. A todas las almas del purgatorio por las almas de mis familiares en intención a mi familia para que se alejen de todo lo negativo y regresen bien al hogar. Diario de campo, 2022.

37. Misa por las benditas ánimas en la tumba de María Salomé. Cementerio del sur, Bogotá.



Archivo personal.

2.5 Dimensiones de la vida y la muerte: purgatorio, deudos y ánimas.

Los lugares monumentales como los cementerios en su afectividad dan nuevas miradas a la vida y los imaginarios del más allá. Extender el alcance de la sensibilidad espacial por medio de las prácticas rituales mortuorias, permite abrir la puerta a nuevos modos de interpretación de las relaciones sociales mediadas por la diversidad de las formas culturales mágico-religiosas. La experiencia sensorial del tercer lugar, en el caso del purgatorio es la del temor; mi herencia familiar a través de este imaginario hizo posible percibir el espacio en mi relación con las historias de las ánimas. Con lo anterior, la formación de estas narraciones son la posibilidad de reconocer en el colectivo del cementerio su constitución, de tal manera que, infunde constante ruptura de la dualidad, y por qué no, de la realidad. Por ende, lo presentado en este apartado tendrá en cuenta personajes, oficios y a sus protagonistas los deudos y las ánimas. El nexo entre vivos y muertos brinda el camino de reconocer la importancia de las formas de intermediaciones fuera de lo dual en las relaciones socioculturales.

Las prácticas mágico-religiosas del cementerio son el equilibrio de estas rupturas de lo dual. Los imaginarios del purgatorio se pueden comprender desde la perspectiva de Soja (2010). El autor expone los alcances de estas rupturas en una propuesta de la triada en el pensamiento espacial, explicada a detalle más adelante. Por otro lado, la subjetividad de estos imaginarios del espacio tiene como eje en este peregrinaje a abuelas en tardes frías, con chocolate de onces, en donde el tema del purgatorio era una deconstrucción a sus imaginarios animistas duales cielo-infierno. Resultaba lógico pensar que mi ejercicio etnográfico estaba limitado en el cementerio, pero sentarme a hablar con mis abuelos sobre la posibilidad de un tercer espacio también cambió el rumbo de la frontera dual.

Después de un almuerzo con mis abuelos, la conversación aterrizó en las ánimas; se comentó sobre ellas, pero también se habló desde la espiritualidad en torno a las diferentes supersticiones mágico-religiosas que atañen al “poder de los muertos”. En relación con lo anterior, la charla comenzó por hablar de una hermana de mi abuelo que ya falleció; recordamos cómo las almas siempre están presentes en nuestras vidas, pues a pesar de la lejanía terrenal de mi tía-abuela, ha estado con nosotros en la manera en la que cada integrante de la familia ha llevado el recuerdo de ella, por ejemplo, la de mis abuelos al rezar por su

alma. El duelo fue algo importante en la conversación, pues permitía dar paso a cuestionamientos de cómo las funerarias han cambiado esas tradiciones familiares a las que mis abuelos estuvieron acostumbrados. Estas etapas de duelo antes se evidenciaban con la forma en la que las familias llevaban a cabo los funerales en las casas o el acompañamiento a los muertos prolongado en nueve días; así mismo cómo esto permitía que las familias se encontraran y pudieran reunirse a modo ceremonial en conmemoración del muerto. Por ende, los devotos ayudan a las ánimas a través de la oración, como un duelo; la tradición católica familiar, permitió dejar claro en las que estas ceremonias rituales configuran creencias del purgatorio.

Así pues, mis abuelos mencionan puntos claves presentes de las creencias de las ánimas. Mi abuelo comienza a describir el recuerdo de su abuela al rezar por las ánimas. Desde que vivían en el campo, ha sido una costumbre interceder por la pena de las ánimas; menciona que él todos los días les reza sin excepción. En esto mi abuela enlaza su propia memoria en las intercesiones de cómo rezar u ofrecer misas, procede a explicar que el purgatorio es como un “patio” donde están las ánimas y allí dios las tiene esperando por la intermediación de sus pecados. Además, recuerda que mi bisabuela les rezaba siempre a las ánimas; en forma de evocación anecdótica mi bisabuela nos acompaña en un día tratando de dormir, llegaron las ánimas a “asustarla”, pues por las ganas de descansar que tenía, se le había olvidado rezar, en ese momento trató de despertar pues comenzó a escuchar mucho ruido de personas hablando, es ahí donde ella reaccionó como un llamado de las ánimas para recordarle que debía rezar por ellas; procedió en rezos con mucho sueño aún para evitar las molestias, finalmente, cuando termina las ánimas no la molestaron más. Las anécdotas de mis abuelos sobre estos temas son muchas y variadas.

Por otro lado, sobre rezarles a las ánimas, mi abuelo explica que los cementerios son los camposantos, pues es lugar de los muertos, sobre todo en pena; las ánimas están esperando en ese lugar para que lleguen los vivos a interceder por sus pecados. En consecuencia, “la relación establecida por las prácticas mágico-religiosas en mi casa han sido de ayuda pues, aunque mis abuelos vean esto como una tradición familiar, sentarme a hablar con ellos fue algo que me permitió reconocer que mi trabajo de campo también estaba más allá de los cementerios y que podía realizar un trabajo etnográfico en mi casa” Diario de campo, 2023.

En relación con lo anterior, extender el alcance de la imaginación geográfica más allá del dualismo, permite determinar dos cosas, el espacio percibido y el concebido. Según Soja (2010), la percepción del espacio experimenta fenómenos cartografiables. Esto puede ser evidenciado en algunos rincones del Cementerio del sur, en donde la diferenciación de las áreas marca, de igual manera, la distinción de las prácticas que allí se realizan. Por ejemplo, en la parte exterior de la entrada del cementerio, en donde se encuentran los devotos que van a prender sus velas de distintos colores para que las ánimas intercedan por sus bendiciones, pues es prohibido hacerlo dentro. Estos enfoques descritos por el autor muestran procesos en los que se centra la combinación de lo material (tótem) con la creencia (ánima), pues existe la percepción de este modo de pensamiento producido por los deudos, una evidencia de ello se puede plasmar en las siguientes imágenes no solo en las diferentes y diversas estampillas para los rezos y protecciones, sino también en cómo se establece un significado a cada color de las velas para hacer de alguna manera más efectivas peticiones específicas.

38. Ofrendas para las animas en el Cementerio del sur, Bogotá.



Archivo personal.

Por otro lado, el espacio concebido, al que refiere el autor, está en el simbolismo presente del cementerio. Esta parte más subjetiva permite evidenciar prácticas particulares en la santificación de las ánimas, como el rociar bebidas alcohólicas en las lápidas, poner alimentos, o golpear la tumba con la mano tres veces para anunciarle al ánima que allí está su deudor en la intercesión por ella en el purgatorio, es decir, la práctica está condicionada por los elementos del contexto donde surge. Las representaciones mágico-religiosas son

generadoras de las nuevas dimensiones espaciales de la vida y la muerte permitidas por las prácticas ritualizadas. El concebir el espacio domina los sentidos y sensibilidades evocadas más allá del cielo y el infierno, en este caso por los deudos, de modo que permite controlar sus formas de pensar, comportamientos y experiencias en su praxis. El tercer espacio es así la ruptura del lugar vivido en la reciprocidad con los muertos en su pena purgativa; se construye y amplía el orden dual.

En consecuencia, las formas culturales de estos imaginarios son moldeadas por los deseos de los devotos, es decir, por sus peticiones a las ánimas. Lo anterior promueve y mantiene las prácticas que permiten la creación de redes tejidas por valores, a modo de vínculos con las ánimas y normas ceremoniales. Como se ha mencionado en anteriores apartados, estos hechos generan orden sobre todo en el imaginario del purgatorio. En consecuencia, las relaciones con la muerte se basan en la comunicación; el fenómeno comunicativo del purgatorio hace posible nuevas situaciones sociales en donde la muerte es una fuerza equilibradora para construir indulgencias sobre el marco cotidiano de los deudos.

Finalmente, para Soja (2010), el desorden de la lógica dual se presenta en tres momentos para tener en cuenta en las descripciones anteriores. En primer lugar, para el autor, las formas de interpretación son mutables y actúan con la espacialidad, en este caso sobre los imaginarios del más allá. En segundo lugar, la triada es presentada por geógrafo, sin dejar de adherirse a los preceptos duales, es decir, la creencia del purgatorio en el caso del Cementerio del sur no es posible sin los imaginarios animistas del cielo e infierno. En último lugar, para comprobar los elementos anteriores, el autor refiere la determinación de las perspectivas espaciales por medio de la experiencia, tal es el caso de las ceremonias rutinarias de las novenas a los NN en los mausoleos como representación del encuentro y exploración con el tercer espacio, el purgatorio.

2.6 Arquetipos femeninos entre la vida y la muerte: Anima sola, María Salomé Virgen del Carmen y ánimas NN.

Las creencias animistas, por lo menos en mi vida y en el Cementerio del Sur, son mediadas por figuras femeninas, a las cuales escogí para detallar estos lugares memoria. Mi

tía fue una luz para escoger de qué manera le doy atención a los márgenes sobre las creencias mágico-religiosas de la muerte, pues siempre llevó la importancia de encontrar nuevos lugares en las experiencias sobre las historias de las abuelas. En este sentido, Soja (2010) presenta la perspectiva de Bell Hooks (1990) la cual propone reivindicar los procesos de los espacios vividos desde la resistencia sobre la intermediación en estos lugares de sus actores.

En consecuencia, para los autores, esta mirada es un encuentro entre percibir de manera vívida las formas de ser expresada en los lugares, en este caso de las vivencias sobre animismo que habitan el cementerio. Las prácticas han alimentado la capacidad de ocupar a través de los monumentos fúnebres, además de la memoria cultural de la ciudad. La oportunidad de las variadas formas de vinculación con las ánimas establece intermediaciones, las cuales brindan rupturas en el contexto y en la multitud de sucesos. Por ende, es importante mencionar, la mayoría de los practicantes los lunes de ánimas son mujeres, las cuales veo con familiaridad, pues me recuerdan a mis abuelas o a mi tía, que por medio de su praxis hacen posible crear los servicios de solidaridad entre vivos y muertos. En una entrevista a mi tía lo explica de la siguiente manera:

Los seres humanos tenemos inmerso el tema de lo mágico, el hecho de aquellos fenómenos que no podemos explicar, los explicamos a través de fenómenos paranormales, o a través de milagros, de temas místicos y eso nos ha acompañado en el inicio de la humanidad. En este caso es una creencia heredada, en el campo colombiano eso se volvió una doctrina muy fuerte, de hecho, hacer las misas, las novenas, etc. Es algo que es un fenómeno muy común. Esa necesidad con la que viven las personas, enfermedades, dolores, esos problemas económicos en medio de un país como el nuestro que está siempre inmerso en temas de conflicto armado, de problemas económicos, sociales y de violencia, y bueno de todo lo demás que aquejan, se acuden a la brujería o a este trueque de las ánimas, de manera que pueda dar una respuesta a ello. Diario de Campo, 2023.

En consecuencia, el intercambio de acontecimientos es un reflejo de la dimensión mediada por *María Salome*, santa popular del cementerio. Esta santa estuvo ubicada por años en la zona de la elipse del Cementerio Central (ver imagen 41), espacio de santificación popular de ánimas de la ciudad, los personajes que se ubican allí son en especial de la “élite” del país. La reubicación de María Salomé en los pabellones del Cementerio del sur se debe, según Calvo (1998) y Herrera (2006), a la representación de esta figura femenina de los sectores populares, pues sus duras condiciones de existencia en la ciudad permitían a que los deudos acudieran a ella, en esta práctica las quejas y reclamos de los propietarios de mausoleos vecinos resultaron en el traslado de la santa al cementerio “*matatigres*”. La

reacción de la toma gradual y apropiación de esta tumba por parte de los grupos populares se dio en esos lazos y compromisos que deben los devotos con esta anima milagrosa. El uso de los espacios vividos son un acto de solidaridad entre vivos y muertos.

39. Tumba de la santa popular María Salomé en el Cementerio Central de Bogotá.



Ilustración 6. Tumba de la santa popular María Salomé, ubicada en el Cementerio Central, en la zona de la elipse, en donde estuvo hasta 1980, cuando fue trasladada al Cementerio del Sur. Imagen obtenida de Natalia Herrera, 2006, p. 11).

Extraída de: Hernández (2019).

La historia esta santa popular da cuenta de una mujer campesina migrante de la ciudad que se volvió trabajadora sexual, vendía velas en el cementerio y lavaba ropa, y que murió de manera violenta en 1955 golpeada por su marido (Batías, Díaz, Villamarín, 2018. p. 41); (Peláez, 1994. p, 155); (Calvo, 1998. p, 87). El nuevo lugar de la tumba de María Salome en el Cementerio del Sur permite que el culto hacia esta santa se duplicara, así como las historias que existen sobre ella. Para Soja (2010), estos espacios vividos pueden contar relatos y develar narrativas, apropiadas, transformadas a través de prácticas, en este caso rituales, reconocidos en tradiciones y costumbres mágico-religiosas.

La historia familiar de la santa es encontrada en el texto titulado *Entre la calle y el cementerio Prácticas, rituales y religiosidad de las trabajadoras sexuales transgénero del barrio Santa Fe*, (2018). Este escrito precisa la vida de la hija de Salome, trabajadora informal de la venta de velas, artículos religiosos y hierbas medicinales a las afueras del

cementerio. Este trabajo tenía la intención de recoger ofrendas económicas, de igual manera era realizado por las sobrinas de la “santa” las cuales mantienen la tumba en un estado óptimo para que los devotos puedan dejar allí sus agradecimientos. En la tumba se pueden ver los testimonios en los que María Salomé ha sido una intercesora de los milagros de los fieles a lo largo del tiempo. El uso de este espacio es lugar de memoria de las solidaridades de vivos y muertos, por ejemplo, la salud, el dinero, el trabajo y el amor convierten esta figura femenina en una intermediación de la monumentalidad del cementerio.

En mi peregrinaje puedo reconocer que casi siempre la visitan mujeres, le ponen todo tipo de ofrendas al ánima, mientras rezan la novena de los lunes o la oración de María Salome. Las personas que acuden a las plegarias de esta santa popular provienen de todos los rincones de la ciudad para pedir por su intercesión. A modo de ejercicio recíproco, allí dejan flores, bolsas de agua, inscripciones de agradecimiento al ánima, cervezas, comida en especial arroz y monedas, en acción de gracias por los favores concedidos. Estos términos ceremoniales son la muestra de la intermediación, pues permite consumir los servicios por los vivos y por el ánima. En consecuencia, se evidencia la efectividad de la práctica realizada allí, pues se reconoce en la multitud de fieles esa necesidad de mediar sobre las estructuras de espacios vividos en el cementerio desde la múltiple experiencia de sus dimensiones, la siguiente imagen es una muestra de ello.

40. Tumba de la santa popular María Salomé en el Cementerio del sur, Bogotá.



Archivo personal.

En un lunes de visita al cementerio una mujer se acercó al puesto del sacerdote para pagar una misa comunitaria en favor a las ánimas en especial la de María Salomé para atar y doblegar a su pareja. Pude ver que ella llevaba velas de color rojo, una bolsa de agua y un cuadernito de novena para los lunes de ánimas; artículos comunes en la tradición ritual, pues son tótems son los mediadores en los servicios de solidaridad con las almas. Diario de campo, 2022.

Estas ofrendas van acompañadas con una oración especial, la cual se puede conseguir en la entrada del cementerio con los vendedores de velas y en la tumba junto a las rejas. La santa ayuda al necesitado, pues entre el contexto la desesperación por ayuda es algo recurrente por los *problemas mundanos*; la práctica ceremonial corresponde a la necesidad de consuelo y comprensión. Sus devotos demuestran sus experiencias en las inscripciones de mármol con agradecimientos, así pues, estos testimonios encarnan la figura de mártir, las víctimas de violencia, sufrimientos, desigualdad y miseria como una pequeña ranura de ese fractal en las dimensiones de la vida; es un reflejo de las experiencias de los devotos.

Oración a María Salomé.¹⁹ Oh, Salomé, Gloriosa Apóstol, fiel servidora y amiga de Jesús a quien tantas pruebas de amor y sumisión disteis y de quien en cambio *recibisteis el divino poder de consolar a los pobres, de aliviar a los necesitados y de servir de norte y guía en las tribulaciones de cuantas están al borde de sucumbir en este valle de lágrimas.* Vedme aquí, postrado ante vuestras plantas, lleno de fe y radiante de esperanza a vuestra gran misericordia y bondad. Oh, Gloriosa Salomé, ha sido la causa del olvido de mucho y de vuestra devoción no se haya extendido entre los fieles como lo merecéis y lo han demandado siempre vuestra vida ejemplarísima, vuestra

¹⁹ La transcripción de oraciones y novenarios presentados en este apartado tienen subrayado en los textos para resaltar los temas tratados en el trabajo.

inextinguible fidelidad al Maestro, *vuestro inagotable amor hacia la humanidad doliente y vuestros innumerables milagros en provecho de los necesitados*. La Iglesia empero, os ha honrado en todas las ocasiones, os ha tenido siempre en privilegiado sitio en la gloriosa escala de los santos mantenedores de la fe cristiana, os ha invocado como *universal patrona de casos desesperados* porque vuestra clemencia se ha movido dadivosamente para enjugar las lágrimas amargas de quienes padecen mucho y mucho han de menester. Rogad, por mí que soy tan miserable.

2.6.1 Anima sola.

El cuadro del anima sola ha estado presente en las casas de mis abuelas, la imagen 44 es un ejemplo de ese arte religioso purgativo el cual hacia parte de las paredes que nos vieron crecer a mí y a mi familia, al igual que en mi casa, también me encuentro esta imagen en la entrada del cementerio, lo cual llama mi atención. Esta pintura religiosa que por generaciones ha estado en mi familia es una figura conmemorativa a las penas del purgatorio. El ánima sola como figura femenina conmemora la tradición oral del sincretismo católico. Entraña el sistema de religiosidad popular que en este caso es atravesado por el fuego purgativo. Esta ánima es la representación de la pena de las almas del purgatorio; la creencia de ella se transforma su narrativa por medio de los contextos locales. El origen de la historia puede variar depende del lugar donde sea contada, sin embargo, su historia no deja de tener evocaciones sagradas y profanas, es decir, ordenadoras o de desequilibrio en lo mágico-religioso. En consecuencia, la devoción al ánima sola en especial se centra en los procesos de intermediación solidaria, el ejercicio ritual se hace para conceder milagros o favores; su aspecto profano se utiliza para invocarla con el fin de perjudicar o hacer daño a otras personas. En general, las representaciones visuales del anima sola casi siempre son las de una mujer sufriendo en medio del fuego purgativo, arrastrando cadenas y agonizando por sus penas, la siguiente imagen es uno de los muchos ejemplos que se han plasmado.

41. Anima sola.



Extraída de: <http://museodelestanquillo.com/Sexualidad/obra/la-anima-sola/>

Mi bisabuela creía mucho en el anima sola, sus palabras siempre están presentes renombrando un alma brava a la que hay que tenerle respeto. La historia del anima sola pertenece a esa tradición oral con la que mis abuelos crecieron, de igual manera me permite afirmar la importancia de las figuras femeninas en el sincretismo mágico-religioso. El ánima sola, o por lo menos la historia que cuentan mis abuelos, es la de una mujer piadosa, la cual decide ir un viernes santo al calvario de los mártires, pero por miedo a la represión de los judíos decide no darles de beber del agua que llevaba a los crucificados, por esta razón es condenada a sufrir la sed y los terribles tormentos del fuego del purgatorio. Sin duda, su historia representa a las ánimas que sufren tormentos del purgatorio. En el retrato, se ve como ella es condenada con cadenas en sus brazos, una forma de agonía en la cual se retrata las características del purgatorio. De igual manera esta representación del ánima permite encontrar la coexistencia de sincretismos religiosos, pues no es una historia oficial dentro de

la religión católica. Sus transformaciones locales, permiten ser una forma más de culto del purgatorio.

42. Anima sola en el purgatorio.



Extraído de: <https://indigoarts.com/cards/anima-sola-lonesome-soul-purgatory-0>

Por otro lado, para Villa Posse (1993) la religiosidad popular incide en los comportamientos mágico-religiosos de la monumentalidad de los cementerios. Como figura femenina encontramos al ánima sola en esta cohesión, la cual permite esa expresión de la religiosidad, de la superstición, que en familias como la mía ha criado ese temor y respeto al más allá; lo que define la moralidad en este fenómeno socio-religioso. El sentir y vivir las dimensiones purgativas entre la vida y la muerte a través de estas representaciones adquiere

el significado de la existencia de estas creencias, que como bien ya he mencionado, posibilitan determinadas formas de comportamiento y normas en la tradición popular. En este sentido, las expresiones religiosas populares están intermediadas por prácticas validadas en espacios sacros como los cementerios. Aunque la praxis mágico-religiosa de los lunes de ánimas sea enlazada a la religión católica, creencias como las del ánima sola permiten una mirada más representativa de lo mágico-religioso fuera de la institucionalidad religiosa.

El ánima sola ocupa esa experiencia vivida de lo ritual en su representación. Las funciones fundamentales de esta creencia manifiestan el fenómeno del lunes de ánimas como la intermediación de hechos no aislados, sino de expresiones que comparten lugares mediados por la muerte, en tiempos litúrgicos, en imágenes, devociones y prácticas. La sacralidad de estas creencias las establece las tradiciones y costumbres. En relación con la anterior, esta iconografía hablaba de esas devociones colectivas del sincretismo. Por otro lado, la religiosidad popular pertenece al nexo de las religiones cósmicas, según Eliade (1973) los grupos humanos en el fenómeno religioso son inferidos por la naturaleza, sobre todo de lo natural en sus comportamientos y expresiones culturales. El ánima sola sustenta esto, pues es el resultado de la constitución de ese conjunto organizado de creencias mágico-religiosas, las cuales están transmitidas en tradiciones orales e iconos, a pesar de sus cambios por procesos históricos y contextos locales.

Sin duda, los lugares vividos como los representados a través del purgatorio en el cementerio están mediados por este carácter sincrético. La integración de devociones como las del ánima sola fusionan esas prácticas hogareñas a través de las prácticas que sobreviven en el Cementerio del sur. La monumentalidad y sacralidad del cementerio le permite ser un lugar destinado al culto, a razón de esto, se puede evidenciar cómo los habitantes del cementerio están influenciados por ello. En consecuencia, prescriben creencias las cuales han canalizado la praxis con fines específicos. Observar los comportamientos de los deudos evidencia la intención de sus prácticas, estas son intenciones sobre la salvación en la vida eterna, obrar bien, tener a la muerte cerca como “amiga”, estar al lado de dios en cada acto; es ayudar al ánima sola para que ella les ayude a los deudos con los problemas de la vida terrenal.

En mi peregrinaje, encontré al anima sola como un reflejo de ese fractal de lo cotidiano, y también del contexto local. Mi vida también ha sido la coexistencia de la influencia de esta ánima, pues ha determinado de la misma manera sentimientos y vivencias de lo sagrado del mundo terrenal y no terrenal, en sus aspectos más sensibles. Por lo cual infiero la existencia de esta ánima cómo el medio popular tradicional ha humanizado y personalizado ese sentir religioso. Villa Posse (1993), pudo reconocer esta experiencia espiritual, pues recurre a las orientaciones de las relaciones del hombre, la muerte y los dogmas oficiales. La autora permite cuestionarse cómo los practicantes de esta religiosidad se extienden en colectividades para encargarse de la sacralidad de almas perdidas como las del anima sola. La siguiente transcripción de novenarios más vendidos del cementerio dan cuenta de los temas tratados en este apartado, en sus aspectos sacros y también profanos.

Historia del anima sola

Celestina Abdenagado está condena a sufrir la pena de una inmensa soledad hasta el fin de los siglos por *no haber orado jamás por las almas del purgatorio* y porque perteneciendo a las mujeres piadosas de Jerusalén que tenían por oficio asistir a los condenados a muerte de Cruz, sucedió que en la tarde del viernes santo en que murió Jesús cristo le tocó a Celestina subir al Calvario con un cántaro de agua refrescante para darle de beber a los mártires del patíbulo y de esta bebida les dio a Dimas y Gestas pero por temor a los judíos no quiso darle de beber a Jesús y fue condenada a andar errante por todo el mundo. La anima sola no es una santa consagrada por la iglesia, pero por su intercesión se puede orar y alcanzar muchos beneficios del alto, palpables en grandes milagros obtenidos mediante su invocación sin alterar en nada la fe católica instituida por Jesucristo y legada por nuestros mayores. En el Templo de Girardot se levantó un altar y su devoción se extiende por todo el mundo.

Oración para todos los días

Señor mío Jesucristo, creador y redentor mío, *único remedio de las almas del purgatorio*, pues vuestro amor os hizo venir a dar la vida por redimirnos, porque gozásemos de vuestra gloria, humildemente os ofrezco estas oraciones y súplicas unidas con *vuestros méritos por modo de sufragio para que sirváis sacar del purgatorio al alma más solitaria* y es mi voluntad ofrecer tantas veces cuantas bastaren para satisfacernos, hasta quedar esa pobre alma sola libre de sus penas. Es cierto que por sus pecados justamente está afligida, pero yo os pido que por vuestra misericordia sea perdonada, pues vale más vuestra sangre que sus culpas: pueden más vuestros méritos que sus penas.

Y a vos sacratísima madre de dios, os pido como madre abogada y esperanza nuestra, intercede por el alma más sola que esté en el purgatorio y hagáis que vea lograda vuestra intercesión, para honra y gloria vuestra, y *a vosotros benditas almas, os encomiendo roguéis a dios en este ejercicio para mi bien; por intercesión de* (aquí se nombra la persona por quien se tenga interés de rogar) Amén.

Oración del anima sola

Vuelve ¡oh, dulce Jesús! desde tu excelso trono de tus ojos de clemencia hacia el seno profundo de la cárcel del purgatorio: *esposas tuyas son las almas que allí están purificándose*: están marcadas con el sello de la Trinidad: son precio de tu sangre, son tierno objeto de tu amor. Un fuego terrible las atormenta; una privación temporal de la vista de tu hermosura las aflige de sobremanera; suspiran con ansia por el feliz momento en

que han de ir a unirse contigo; que se apresure, pues, este instante tan dichoso; que salgan pronto a gozar de su esposo amado; que tu sangre preciosa las lleve al refrigerio; que tu grande misericordia las conduzca al descanso; que en la perpetua paz brille sobre ellas la eterna luz. Así, señor, te lo pedimos por aquella amarga hora en que entraste Santo Espíritu en manos de tu eterno padre. Amén. (Novena Anima Sola)

Oración del Anima Sola para alcanzar remedio de alguna grave necesidad

¡Oh, señor! cuántas son las gracias de que necesitamos, con toda verdad puede decirse que nuestra necesidad es universal. Ahora, señor, buscamos para con vuestra divina majestad, intercesores que amáis sobremanera.

El anima sola; tan empeñada en nuestro favor como grata a vuestros ojos de lo profundo de su cárcel os presenta nuestra indigencia pidiéndonos las gracias necesarias para remediarla. Miradnos, pues, con ojos de misericordia y atended el ruego de vuestra sierva. Y vos, oh anima sola, alcanzadme de la divina misericordia, *el remedio de esta necesidad que me aflige, que yo os ofrezco limosnas para vuestra pronta liberación*. Se rezan cinco Padres Nuestros, Ave María y Réquiem. (Novena anima sola).

Oración al anima sola

Anima sola del cielo y de la tierra, anima sola del cielo y del mar, nada pido, nada te doy, por las *entrañas de la virgen santísima métete en el corazón de NN*, párame delante de él para que no tenga gusto ni comiendo, ni bebiendo, ni duerma, ni goce de placeres fuera de mí, ánima sola confío en ti como abogada mía te invoco para que lo tranquilices y lo pongas tan manso y humilde como bajó Jesucristo el viernes santo al pie de la cruz. NN, *yo te conjuro, conjuro y tú no has de tener en este mundo mayor placer sino con la mujer que estás tratando, bajo la protección divina de Jesucristo*. Anima sola que las dos solitas estamos las dos nos acompañamos. Concédeme cuanto te pido, tú muy bien tiene que comprender que las medidas que yo tengo no pueden desampararme a mí (conjuro) en la hora en la que estamos, por esta cruz (este signo debe hacerse tres veces) y maldito el que me oiga, pues las judías dejaron el poder a mí para hacerle cualquier cosa a la persona que se atreva a hacerme el mal a mí; creo por esta cruz (debe hacerse el signo) con este conjuro al revés, creo alcanzar cuanto yo deseo hacer con NN, si ha de venir hecho una fiera, sea manso y humilde. Si ha de ser traidor mío que el alma le corte los alientos y le até las manos, que de mí no pueda hacer nada; por esas dos cruces (debe hacerse el signo dos veces) no cuento con los apóstoles porque ellos tienen cuenta con dios y vos no.

Milagrosa oración al anima sola

Anima sola, anima de paz y no de la guerra, anima de dios, te pido y te suplico que te metas en el corazón de NN (aquí el nombre de la persona), no lo deje tener gusto, ni placer, ni para comer, ni para dormir con ninguna clase de persona hasta que no venga a mis pies, así como vino nuestro señor Jesucristo a nuestra casa. *Magia blanca y Magia negra, combínate con el anima sola para que la traigas pronto y si algún mal pensamiento tiene contra mí, bórraselo y que venga siempre humilde mi voluntad. Amén.* *Ánima errante que sufriendo andáis por el mundo*, padeciendo el dolor infinito de la ausencia de dios, por la soledad y triste abandono en que te encuentras te ruego me alivies mi soledad, en la ausencia de quien tanto quieres sanes mi corazón herido y me amperes en toda necesidad. No llores anima sola, que soy tu amiga y sé que teniendo esta oración eres consolada.

2.6.2 Virgen del Carmen y ánimas NN.

La Virgen del Carmen siempre ha sido una referencia del purgatorio en mi casa en el arte religioso que sostuvieron las paredes que nos vieron crecer en mi hogar. La virgen con las almas del purgatorio a sus pies (ver imagen 45) siempre fue fuente de devoción en la familia. Una de las vías principales de mi peregrinaje, como en mi vida, abre el paso del cementerio que me lleva a al altar de esta virgen. Las fotografías de mi archivo personal dan

cuenta de que la devoción a la virgen del Carmen siempre está en las manos de deudos, rodeados de flores y bolsas de agua que depositan en este lugar del cementerio. Su figura cerámica, imponente como en sus pinturas, permite encontrar a sus costados placas de mármol en agradecimiento; lo testimonial y documental está presente en todos sus fractales.

43. Virgen del Carmen con las ánimas del purgatorio²⁰.



²⁰ La Tradición señala que la orden carmelita surgió en el Monte Carmelo, cercano a Jerusalén. La regla definitiva fue aprobada en 1245 por el Papa Inocencio IV bajo el generalato de san Simón Stock. La regla prescribía los votos de pobreza, castidad y obediencia, así como ayunos y la oración constante. Los frailes carmelitas llegaron a la Nueva España el 18 de octubre de 1585. Se les identifica por su hábito que consiste en una túnica y escapulario color marrón y capa blanca con capucha; llevan los pies desnudos y calzan sandalias de cuero. El escapulario, atributo que caracteriza a esta advocación, se debe a que la Virgen María se le apareció a san Simón Stock, para entregarle un escapulario que traía desde el cielo, prometiéndole: “Quien muera con él, haré con mis ruegos e intercesiones especialísimas, que se salven”. A la izquierda del espectador se observa a santa Teresa de Jesús (1515-1582), quien fundó distintos conventos en España de carmelitas descalzas, y junto a san Juan de la Cruz, encabezó la reforma de su orden. Por sus escritos y sus visiones místicas es considerada Doctora de la Iglesia. A la derecha está san Juan de la Cruz (1542-1591), es el reformador de la orden carmelita. Es considerado Doctor de la Iglesia por sus escritos.

44. Altar Virgen del Carmen en el Cementerio del sur, Bogotá.



Archivo personal.

El artículo de Velasco y Espinoza (2018), titulado *Experiencia etnográfica en varias manos, en varios campos Un acercamiento al Cementerio Central y Matatigres* evidencia cómo es posible referenciar el purgatorio, las benditas ánimas y a la Virgen del Carmen en este altar que está en una de las partes principales del Cementerio del Sur y que es frecuentemente visitado por los devotos (ver imágenes 46, 47 y 48). Los autores reconocen a la Virgen del Carmen como protectora del lugar. El imponente espacio y figura demuestran también su manejo en el tránsito constante de las ánimas y los vivos. En relación con esto, la intercesión de la virgen permite acortar el tiempo de las almas del purgatorio, esto explica su devoción, tal es el caso de su espacio habitado del cementerio. La ternura y el amor, así como la de nuestras madres y abuelas, son la referencia de la Virgen al acompañar a las almas que se encuentran penando por sus pecados en el purgatorio, las que habitan los pabellones del lugar purgativo y en el cementerio.

La geografía sacralizada del purgatorio permite a esta figura ser la mujer protectora y encargada del lugar. El nexos santo de la virgen y el purgatorio ayudan a dar orden, pues promulgan la realización del acotamiento del tiempo en el lugar. Es común reconocer a los

devotos por la utilización del rosario y novenario frente al altar, así mismo esta figura religiosa es la intermediación de los dolientes para ayudar a esa pronta liberación de las ánimas, en consecuencia, el motivo de las ofrendas que allí se encuentran. Para Benítez (2014), el significado del uso de estos tótems como el escapulario está intervenida por los Carmelitas del siglo XII la cual vincula su uso con la orden de “quien muera con él no padecerá el fuego eterno”. (p, 564). Esta forma de vinculación de tótems de lo mágico-religioso de la procesión al altar establece sus formas de uso, por ejemplo, el de la novena. Lo anterior es consecuencia de la intercesión, así como la intermediación de la liberación de las almas en suplicios por los pecados.

45. Peregrino en el altar de la virgen del Carmen. Cementerio del Sur, Bogotá.



Archivo personal.

La *compañía totémica* del altar representa una indispensable iconografía simbólica, la cual es recurrente en el cementerio, en especial, a estas figuras femeninas. Acogerse al amparo de la virgen representa también el peregrinaje de los deudos y devotos, sin embargo, aunque el altar a la virgen sea concurrido, las personas que allí practican estos rituales también van a recorrer el cementerio a los pabellones de los NN con oraciones para que los

difuntos descansen. Esta relación con las benditas ánimas tiene un modo especial de práctica, el cual se ordena en el rosario, la novena y el réquiem a través de la intercesión de la virgen para las animas. En otras palabras, la figura de la virgen es recurrente en el ejercicio ceremonial, pues se considera como la reina del purgatorio; la devoción es mediada por la muerte pues la ampara y socorre.

46. Peregrinaje a el altar de la Virgen del Carmen en el Cementerio del sur, Bogotá.



Archivo personal.

“Dadles, Señor, el descanso eterno. - Y brille para ellas la luz perpetua. R. Al final de la decena de Réquiem se hacen invocaciones: Almas santas, almas pacientes, almas cautivas, rogad a Dios por nosotros, que rogamos por vosotras para que el Señor os dé su gloria. Amén. Padre Eterno, os ofrecemos la Sangre, pasión y muerte nuestro señor Jesucristo, los dolores de la Santísima Virgen y los de San José, por la remisión de nuestros pecados, la libertad de las almas del purgatorio y la conversión de los pecados. Amén. Rezadas así diez decenas con las invocaciones al final de cada una de ellas, se tiene completos los cien réquiems de esta devoción” (Novenario de las ánimas del purgatorio).

Aunque la virgen también sea reconocida como la patrona de los conductores, y ellos a su vez tengan un ritual especial para la intercesión de los viajeros. En este sentido, la virgen representa la figura de tránsito en las dimensiones de la vida y la muerte. En relación con esto, ella también es la figura mediadora del viaje del más allá, ya que interviene el traslado de las almas del purgatorio. “La patrona de la buena muerte” permite reconocer qué tipo de

devotos tiene, entre ellos es conocido que vayan a rezar los lunes a la virgen amas de casa, conductores y mineros. En esta relación simbólica, es común que, en el cementerio las inscripciones de las lápidas vayan acompañadas de la imagen de la Virgen del Carmen, especialmente en los pabellones de los NN, lo cual se puede evidenciar en la siguiente imagen donde las lapidas los NN plasman, y se reconocen en su gran mayoría por la imagen de la virgen del Carmen.

47. Pabellón de tumbas NN, Cementerio del sur, Bogotá.



Archivo personal.

Las lápidas, en especial de los NN, dan cuenta de esa relación de la virgen con el purgatorio. En mi peregrinaje, esa imagen es señal de que estoy frente a una tumba de personas sin identificar, allí también es recurrente pensar que es una huella del tránsito al purgatorio (ver imagen 52). Como guardiana de las almas la virgen es tallada en el mármol de las lapidas, además de ir acompañada de inscripciones de la ofrenda “en acción de gracias por los favores recibidos”. En consecuencia, convierte en mártires a esas personas NN que

allí aguardan la venida de sus benefactores, en favor de la ayuda de devotos. “Ellas”, las almas son referenciadas en el cementerio particularmente en las tumbas de los NN, según los devotos están agobiadas en el purgatorio porque nadie les reza o interviene por ellos, por ende, son adoptadas. Los pabellones San Miguel y Santa Rosa del Cementerio del sur dan cuenta de ello.

48. Tumbas NN, Cementerio del sur, Bogotá.



Archivo personal.

Finalmente, este espacio también lo encuentro como una representación y nexo numinoso con el purgatorio. Las lápidas y su carga simbólica son el resultado de las creencias y prácticas mágico-religiosas, la anterior imagen es un ejemplo de ello. Los lunes de ánimas es recurrente ver a las personas rezar en estos pabellones, pues sus peregrinajes son la convergencia de esa sensibilidad, afecto, apropiación y de la estructura multidimensional que devela estas creencias en el fenómeno cultural de la muerte en el cementerio. Estos pabellones tienen una carga simbólica en todos sus aspectos, los devotos son la evidencia de ello en sus recorridos y cómo acuden a las tumbas a golpearlas con la mano, o con monedas (para la suerte y riqueza); traen consigo flores y rocían agua, para calmar un poco ese fuego

purgativo de las ánimas en pena. Estas acciones son realizadas en favor a ofrendas ceremoniales, las cuales son mediadas por tótems en su rito de paso.

Mientras llegaba a uno de los mausoleos, recordé que es una parte del cementerio donde hay bastantes NN, me di cuenta que uno de las personas que también estaba ahí pasaba golpeando cada una de las tumbas, los golpes no se limitaban a ninguna lápida, hay que tener en cuenta que casi todas las tumbas de ahí son NN, ver esto me causo mucha curiosidad cómo el con toda la decisión tocaba en las tumbas, como decirle a los muertos : aquí estoy o como para querer avisarles, que está ahí para pedirles algún tipo de favor, intercesión o ayuda. El recorrido del señor se repitió unas tres veces más de manera sistemática, en sus manos sostenía una novena de la virgen del Carmen para las ánimas. Diario de campo, 2022.

ORACIÓN A LA VIRGEN DEL CARMEN

Oh Virgen María, Madre de Dios y Madre también de los pecadores y especial Protectora de los que visten tu sagrado Escapulario, por lo que su Divina Majestad te engrandeció, escogiéndote para verdadera Madre suya, te suplico me alcances de tu querido Hijo, el perdón de mis pecados, la enmienda de mi vida, *la salvación de mi alma, el remedio de mis necesidades, el consuelo de mis aflicciones* y la gracia especial que te pido en esta Novena, si conviene para su mayor honra y gloria y bien de mi alma; que yo, Señora, para conseguirlo me valgo de vuestra intercesión poderosa.

Quisiera tener el espíritu de todos los ángeles, santos y justos a fin de poder alabarte dignamente y uniendo mi voz con sus afectos, te saludo una y mil veces diciendo: (Tres Avemarías).

Virgen Santísima del Carmen, yo deseo que todos sin excepción, se cobijen bajo tu sombra protectora de tu Santo Escapulario y que todos estén unidos a Ti Madre Mía, por los estrechos y *amorosos lazos de ésta tu querida insignia*.

¡Oh, Hermosura del Carmelo! Miranos postrados reverentes ante su sagrada imagen y concédenos benigna tu amorosa protección. Te encomiendo las necesidades de nuestro Santísimo Padre el Papa y la Iglesia Católica, nuestra Madre, así como las de mi nación y las de todo el mundo, las mías propias y las de mis parientes y amigos.

Mira con ojos de compasión a tantos pobres pecadores, herejes y cismáticos, cómo ofenden a tu Divino Hijo y a tantos infieles cómo gimen en las tinieblas del paganismo. Que todos se conviertan y te amen, Madre Mía, como yo deseo amarte ahora y por toda la eternidad. Amén.

SÚPLICA PARA TIEMPOS DIFÍCILES

*"Tengo mil dificultades: ayúdame.
De los enemigos del alma: sálvame.
En mis desaciertos: ilumíname.
En mis dudas y penas: confórtame.
En mis enfermedades: fortaléceme.
Cuando me desprecien: animame.
En las tentaciones: defiéndeme.
En horas difíciles: consuélame.
Con tu corazón maternal: ámame.
Con tu inmenso poder: protégeme.
Y en tus brazos al expirar: recíbeme.
Virgen del Carmen, ruega por nosotros.
Amén."*

ACCIÓN DE GRACIAS Y OFRECIMIENTO

¡Oh, Virgen Santa del Carmen! Jamás podremos corresponder dignamente a los favores y gracias que nos has hecho al darnos tu santo Escapulario. Acepta nuestro sencillo, pero hondamente sentido, agradecimiento y, ya que nada te podemos dar que sea digno de Ti y de tus mercedes, ofrecemos nuestro corazón, con todo su amor, y toda nuestra vida, que queremos emplear en el amor y servicio de tu Hijo Señor nuestro, y en *propagar tu dulce devoción, procurando que todos nuestros hermanos en la fe, con los cuales la divina Providencia nos hace convivir y relacionar, estimen y agradezcan tu gran don*, vistiendo el santo Escapulario, y que todos podamos vivir y morir en tu amor y devoción. Amen.

GOZOS A LA VIRGEN DEL CARMEN

Prodigioso y admirable
Imán de nuestro desvelo;
Nubecilla del Carmelo,
Sednos protectora y Madre. Salve, Reina de los, cielos,
De misericordia Madre,
Vida y dulzura divina;
Esperanza nuestra, Salve;
Nubecilla etc. Dios te Salve, Templo hermoso
Del divino Verbo en carne,
Sálvate Dios, Madre Virgen,
Pues eres Virgen y Madre;
Nubecilla etc. Volvednos, Madre piadosa,
Vuestros ojos admirables,
Y mirad por vuestros hijos,
Pues que sois piadosa Madre;
Nubecilla etc. Socorrednos, pues escucha
Que en las penas y combates
A ti suspiramos todos
En este lloroso valle;
Nubecilla etc. Mostradnos a vuestro Hijo
De Josafat en el Valle,
Piadoso, pues que nació
De ese cristal admirable;
Nubecilla etc. *Rogad por vuestros devotos
A la bondad inefable;
Pues murió para salvarnos,
Por su clemencia nos salve;*
Nubecilla del Carmelo,
Sednos protectora y Madre.
V. Ruega por nos, santa Madre de Dios.
R. Para que seamos dignos de las promesas de Jesucristo.

2.6.3 Ofrendas.

Las representaciones del purgatorio, así como sus ceremonias, dan cuenta de la intervención cotidiana de los devotos, en este caso en forma de ofrendas. Al ver de manera recurrente a las mismas personas los lunes, aunque llueva, haga frío, o esté haciendo sol

siempre encuentro todo tipo de estas ofrendas en mi recorrido. El deber hacia las ánimas NN por los devotos es una intermediación constante a las almas olvidadas, por ejemplo, la necesidad de ofrendar agua para calmar el fuego purgativo, por tal motivo, están allí rociando un poco con sus bolsas o sus botellas sin falta todos los lunes. La praxis es indispensable, para el ánimo y para el devoto, pues ayuda a reconocer la vitalidad de sus creencias y la correspondencia recíproca entre vivos y muertos. Las actitudes frente a la muerte son el recuerdo de la intermediación de los contextos, en lugares de la vida y del más allá, así pues, encontramos una relación con la existencia de estas ofrendas.

49. Tumba NN, Cementerio del sur, Bogotá.



Archivo personal.

El viaje realizado por las almas tiene toda clase de tótems, en este caso se prestó especial atención al uso del agua (ver imágenes 42 y 51). Mi bisabuela siempre contaba con un vaso de agua en su mesa de noche al lado de su cama para las ánimas a las que rezaba. Por otro lado, las ofrendas para los viajes al otro mundo, en la historia humana, siempre han

estado intervenidos por ofrendas de alimentos, como el agua; la utilidad de ellos consideraba un viaje más ligero, el cual ayudaba a edificar los ajuares funerarios. Ocampo (1988), demuestra estas prácticas en un lazo con la religiosidad popular colombiana, pues explica la utilización de estos tótems en los ritos de paso de muerte en la cultura muisca. El uso del agua como tradición para la muerte está presente en los ritos funerarios en los lugares de entierro en la historia de los grupos humanos. El ofrendar agua a los muertos da cuenta de banquetes funerarios los cuales han sobrevivido gracias a prácticas como la de los lunes de ánimas.

La tradición de esta ofrenda tiene como significado calmar la sed y calor del castigo, así misma ampara el sufrimiento purgativo. En consecuencia, la importancia de esto también se encuentra en “tener a los muertos tranquilos” y así propiciar sus favores. La posibilidad de cartografiar estas prácticas en el cementerio evidencia el intercambio del culto, así como el lenguaje simbólico allí manejado. El dominio de estas ceremonias es la conciencia de este tercer espacio, pues surge de la creencia en él, en este sentido, el lugar vivido transmite los comportamientos religiosos del habitante de esta espacialidad. En los pabellones del cementerio todos los lunes se puede exponer ello al dar cuenta de la reverencia y el respeto que rige la moral de su colectivo deudor, así pues, la intervención de las almas milagrosas, como el ánima sola, las almas NN o la virgen del Carmen expresan este tipo de afluencias. Por ende, la masificación de las prácticas mágico-religiosas se comunican por servicios mediados en tótems, ceremonias, rituales, simbólicos (imágenes, novenas, rezos) que dan cuenta de ello, tal es el caso del uso del agua.

Las ofrendas a las almas dan cuenta de todo tipo de súplicas, en ello he encontrado con diversidad de peticiones: “por trabajo” “para doblegar a mi ser amado” “por dinero” “para que mi hija consiga trabajo” “para que mi hijo salga pronto de la cárcel” “para alejar a esa mujer de mi esposo” “para que me vaya bien en el estudio” “para poder vender mi casa”. Las solicitudes de los deudores de las ánimas pueden ser escuchadas en las misas, en los pabellones, o en las conversaciones que tienen entre ellos los lunes. De igual manera, pueden ser evidenciadas de diversas formas en las lápidas o paredes del cementerio. En las ofrendas se reconoce cómo las circunstancias de las personas dan cuenta de la creencia como mediadora de sus actos y su realidad, en cuanto a la familia, salud, negocios, venganza,

educación, en relación con la reciprocidad de pagos. En conclusión, estas prácticas también son un reflejo de la vida de los devotos.

50. Tumba NN, Cementerio del sur, Bogotá.



Archivo personal.

Los modos sincréticos de estas ofrendas dan cuenta de tradiciones que van más allá de la oficialidad institucional de la iglesia, de la relación con la muerte atravesada por la religiosidad popular y de los comportamientos que están ligados a estas prácticas. Por otro lado, también es posible inferir que las ofrendas ceremoniales también se relacionan con las necesidades de los devotos, así pues, dan cuenta del poder y los milagros de las ánimas benditas en un ejercicio de memoria en la sacra monumentalidad fúnebre. Las expresiones de la religiosidad como las ofrendas añaden la importancia de cómo los devotos brindan el poder de lo sagrado en la capacidad de intermediación y solidaridad entre vivos y muertos.

La observación de los lunes determina que la ofrenda se puede encontrar en todas sus formas, como las de mi bisabuela y su vaso de agua, en consecuencia, también la diversidad en la que sobreviven estos comportamientos.

Finalmente, el manifestar estas prácticas, como una herencia por generaciones, son una muestra del cómo el peregrinaje en los cementerios subsiste a través de la necesidad de intervención terrenal en lugares del más allá. Es con esto con que las ofrendas mantienen viva esta permanencia, conservan costumbres para darle sentido a las innumerables necesidades de los devotos, para brindar otro significado al miedo al olvido, al clamor de sus penas y al temor del purgatorio. El intercambio de vivos y muertos en este servicio y comunicación son la posibilidad de esas correspondencias. Por ende, la intermediación se da por medio de figuras femeninas que habitan el cementerio y que a su vez atienden a las necesidades, dilemas o problemas, se encargan de la cura y solución de los problemas mundanos y los problemas purgativos en el marco de la cotidianidad adherida a los lunes de ánimas.

Capítulo III: Resignificar la muerte y la vida, una apuesta pedagógica.

En el presente capítulo se propone un ejercicio de reflexión fundamentado por medio de la pedagogía de la muerte, la cual ha sido una entrada que permitió resignificar el lugar de la vida y su finitud en el ejercicio pedagógico propuesto. En este sentido, se sustenta la práctica pedagógica a través de cambiar la mirada hacia el vínculo y la cercanía con el hecho de morir, por ende, lo que buscó explorar las prácticas mágico-religiosas que proporcionan una perspectiva diferente sobre el fin de la vida, en este caso en el ámbito educativo. En consecuencia, la reflexión se orienta a entender y vivenciar la muerte no solo como un fin, sino como una parte integral del ciclo vital, de manera que se pueda enriquecer así nuestra percepción y relación con la vida misma.

En el contexto de la investigación educativa, la muerte trasciende sobre la connotación de la finitud de la vida al convertirse en un referente para resignificar el vivir. Este cambio de paradigma sobre la muerte se manifiesta gracias a la pedagogía de la muerte, la cual se adhiere a la propuesta pedagógica por medio de establecer un elemento formativo fundamental al darle un lugar a la muerte en el aula. Este capítulo explora las diversas dimensiones de este planteamiento sobre la normalización de la muerte en la educación, desde su papel como catalizador del crecimiento personal hasta su potencial como herramienta pedagógica para enriquecer la experiencia del aprendizaje.

Asimismo, se evidencia una creciente atención hacia las intermediaciones de la muerte en el ámbito educativo, lo que da lugar a la emergencia sobre estos enfoques pedagógicos. Un ejemplo de ello se expone a través de la educación para la muerte en contextos como el colombiano, donde se gestan iniciativas para integrar la muerte a la cultura escolar y el currículo. La intersección entre la muerte y la enseñanza de las ciencias sociales presentan una oportunidad para explorar la relación entre la finitud de la vida y la comprensión del mundo, además de concretar nuevas formas de diálogo con otras áreas. En este sentido, se plantea la posibilidad de reconocer la vida a través de la muerte al integrar este enfoque en la enseñanza de las ciencias sociales para promover una mirada más profunda, reflexiva y crítica sobre nuestra relación con la muerte, especialmente en la formación académica.

Finalmente, la mirada sobre la finitud de la vida permite edificar una apuesta pedagógica que se expone bajo una propuesta para abordar esta temática en una implementación que permita reconocer y resignificar el lugar de la vida a través de la muerte, y asimismo descolocar la mirada sobre la normalización de la violencia en el hecho de morir. En consecuencia, el desarrollo de este apartado invita a reflexionar sobre cómo la integración de la muerte en el proceso educativo puede contribuir a la formación al dar nuevos significados a la vida, al vivir y a su finitud desde el aula.

3.1 Muerte como referente de vida.

La pedagogía de la muerte surge como un enfoque educativo innovador y necesario, lo cual posibilita integrar la reflexión sobre la finitud, la pérdida y el duelo en los procesos educativos. De esta manera se reconoce que la muerte es una realidad que hace parte de la existencia humana, este campo de investigación se presenta como un aspecto fundamental para el desarrollo integral de las personas desde el ámbito educativo. En un mundo cada vez más complejo y cambiante, abordar la muerte en la educación no solo prepara a los estudiantes para enfrentar las pérdidas inevitables de la vida, sino que también los invita a una comprensión más profunda y apreciativa de la existencia misma.

La perspectiva educativa de la pedagogía de la muerte se fundamenta en la premisa de que abordar este tema de manera abierta y adaptada al desarrollo evolutivo de los estudiantes, lo cual permite contribuir a su crecimiento emocional, cognitivo y social (Herrán y Cortina, 2006). Lejos de ser un enfoque pesimista, esta perspectiva sobre la pedagogía busca fomentar una comprensión más profunda de la vida a través de promover la apreciación sobre el tiempo presente, además de poder construir de manera óptima relaciones interpersonales e intrapersonales (Poch y Herrero, 2003).

En relación con lo anterior, los ejes que guían la pedagogía de la muerte se entrelazan para crear un marco coherente y respetuoso sobre el tema de la vida y la muerte. La normalización del tema de la muerte en el ámbito educativo busca desmitificar los miedos y ansiedades asociados a la finitud de la vida, en este sentido se posibilita a los estudiantes que exploren sus pensamientos y sentimientos a través de un entorno seguro. En consecuencia, este proceso de normalización va de la mano con el principio de adaptación evolutiva, lo cual

reconoce la importancia de acoplar el abordaje del tema según la edad de los alumnos. Por ejemplo, con niños más pequeños se pueden utilizar metáforas y cuentos, mientras que con adolescentes se pueden explorar reflexiones más profundas sobre el sentido de la vida y la muerte (Rodríguez, Herrán y Cortina, 2015).

Por otro lado, la interdisciplinariedad es otro eje crucial el cual invita a componer la temática de la muerte por medio de diversas áreas del currículo. En correspondencia, se puede evidenciar en la literatura, a través del análisis de obras que traten sobre la pérdida; en la historia, al explorar cómo diferentes culturas han abordado la muerte a lo largo del tiempo; en la biología, al estudiar los procesos de vida y muerte en los seres vivos; o en la filosofía, al reflexionar sobre las grandes preguntas existenciales (Kübler-Ross, 1969). Este acercamiento multifacético ayuda a incrementar la comprensión del tema y lo permite posicionarlo como una parte natural y normal del conocimiento humano.

En otro aspecto, para la pedagogía de la muerte es fundamental el respeto a la diversidad cultural y religiosa. Lo anterior refiere que las diversas creencias mágico-religiosas en torno a la muerte varían enormemente entre culturas y religiones, por lo tanto, un enfoque educativo sensible sobre la finitud de la vida debe reconocer y valorar esta pluralidad. Esto no solo fomenta la comprensión intercultural, sino que también ayuda a explorar y reafirmar las creencias y valores de los estudiantes (Esquerda y Agustí, 2010). Por ende, la implementación efectiva de la pedagogía de la muerte requiere de diversos elementos esenciales. En primer lugar, es importante la formación adecuada de los docentes, no solo en los aspectos teóricos del tema, sino también en habilidades de acompañamiento emocional. En consecuencia, los educadores deben estar preparados para manejar conversaciones delicadas, responder a preguntas difíciles y proporcionar apoyo a estudiantes que puedan estar atravesando situaciones de duelo (Cid, 2011).

Asimismo, el empleo de recursos didácticos adecuados es otro elemento esencial. Por ende, se puede añadir literatura infantil y juvenil para abordar el tema de la finitud de la vida de manera sensible, también obras de arte que exploren el hecho de morir, o actividades experienciales que permitan a los estudiantes reflexionar sobre sus propias vivencias y emociones. En relación con lo anterior, la selección meticulosa de estos recursos debe tener en cuenta la edad de los estudiantes, además del contexto cultural en el que se desarrolla la

enseñanza (Gorosabel-Odrizola y León-Mejía, 2016). En ese orden, la colaboración con las familias y la comunidad es primordial al crear un enfoque coherente y respetuoso.

La pedagogía de la muerte considera que las actitudes hacia la muerte se elaboran en gran medida en el marco familiar y social, por lo que es significativo involucrar a estos actores en el proceso educativo. Esto puede incluir la configuración de talleres para padres, la creación de espacios de diálogo comunitario, o la colaboración con instituciones locales que estén relacionada en temas con el duelo y el final de la vida (Herrán et al, 2000). Otro aspecto relevante de la pedagogía de la muerte es su interés sobre las situaciones de duelo en el entorno educativo. Con ello se tiene en cuenta que las escuelas son comunidades donde inevitablemente ocurren pérdidas, ya sea de estudiantes, personal o familiares. En consecuencia, es necesario y urgente un enfoque pedagógico que incorpore la comprensión de la muerte y tenga en cuenta el proporcionar herramientas valiosas para manejar estas situaciones de manera compasiva y efectiva, por ejemplo, creando espacios para el dolor, la memoria y la sanación (Worden, 1996).

En conclusión, la pedagogía de la muerte se presenta como un enfoque educativo integral que busca abordar uno de los aspectos más principales y, a menudo, más descuidado de la experiencia humana. Al conformar la reflexión sobre la muerte en los procesos educativos, esta perspectiva no solo dispone a los estudiantes para afrontar las pérdidas inevitables de la vida, sino que también es una invitación a la comprensión más profunda y apreciativa de la existencia misma. La pedagogía de la muerte ofrece un camino el cual posibilita desarrollar una óptima resiliencia emocional, empatía y una perspectiva más equilibrada sobre la vida y sus retos. Finalmente, este campo educativo está en constante evolución, y nuevas investigaciones y publicaciones pueden aportar perspectivas adicionales, enriqueciéndolo y adaptándolo a las necesidades cambiantes de las sociedades contemporáneas (Feijoo y Pardo, 2003).

3.1.1 Establecer en la muerte un valor formativo.

Comprender la pedagogía de la muerte como un campo de estudio emergente implica integrar el fin de la vida en el contexto pedagógico, convirtiendo este fenómeno inevitable en un valor formativo dentro del ámbito educativo. Este enfoque se centra en los efectos que la muerte tiene sobre la conciencia y la socialización cultural de los estudiantes. Según Verdú

(2002), citado por Herrán (et al., 2019), una educación que omita la importancia de la muerte en todas sus dimensiones descalifica cualquier institución educativa. Este apartado aborda las principales categorías y elementos que constituyen esta pedagogía, resaltando su relevancia en el desarrollo integral de los estudiantes. Además, se analiza la conciencia de la finitud, el duelo y las estrategias pedagógicas para abordar estos temas en el aula. Finalmente, se subraya la importancia de formar a los docentes en este ámbito para que puedan orientar a los estudiantes en la reflexión sobre la muerte y su significado.

En primer lugar, la conciencia de la finitud implica reconocer y aceptar que la vida tiene un fin, lo cual es esencial para desarrollar una perspectiva sobre cómo se adquiere el significado de vivir desde un aspecto sociocultural. Según García (2015), integrar esta conciencia de la finitud en el currículo educativo puede ayudar a los estudiantes a valorar más profundamente sus experiencias y, por ende, sus vidas. En este sentido, Pine (1977), en su obra *Death Education*, fue pionero en compilar trabajos investigativos sobre la muerte y la educación. De esta manera, se subraya la importancia de estos estudios para nutrir la formación integral de estudiantes y profesores al hablar sobre la conciencia de la finitud, además de hacer un llamado a su integración en el aula.

En segundo lugar, el manejo del duelo se presenta como una de las categorías centrales. El duelo es un proceso natural presente en la adaptación emocional ante la pérdida; por ende, es crucial que los educadores estén capacitados para apoyar a los estudiantes que atraviesan por este proceso. Además, es importante comprender las distintas formas de duelo, ya sean individuales o colectivas. En este orden, las etapas de duelo deben ser entendidas en medida que posibiliten la comprensión del contexto y, en consecuencia, una mejor asistencia a aquellos que lo experimentan. Es decir, reconocer cómo funciona el duelo puede proporcionar un espacio seguro y comprensivo en el entorno escolar, además de permitir integrar nuevas herramientas pedagógicas que ayuden a hacer del tema de la muerte parte del ejercicio docente. En este sentido, la investigación de Herrán y Rodríguez (2015) destaca la importancia de herramientas como el aprendizaje-servicio en la comprensión emocional del duelo. Los autores demuestran que, por medio de estas estrategias educativas, es posible una mayor empatía y apoyo entre los estudiantes sobre hechos de muerte.

En tercer lugar, implementar estrategias pedagógicas específicas para abordar la muerte es vital para la efectividad de esta pedagogía. Entre las estrategias más eficaces se encuentran el uso de la literatura y el arte, debates dirigidos sobre el hecho de morir más allá de ser algo biológico y proyectos de investigación sobre temas relacionados con la muerte en distintas áreas investigativas como la medicina, la educación y la filosofía. Herrán y Cortina (2006) sugieren que estas metodologías permiten a los estudiantes explorar y expresar sus sentimientos y pensamientos sobre la muerte de manera constructiva y significativa. En consecuencia, programas educativos para la normalización de la muerte ayudan a disminuir el miedo, erradicar la mirada violenta sobre el hecho de morir y promover la educación en valores. Un ejemplo de estas estrategias pedagógicas se destaca en el trabajo de Cortina y Herrán (2011), el cual reconoce el valor formativo del cine en procesos educativos donde se pretende invitar a la muerte en la cultura escolar por medio de herramientas audiovisuales.

En cuarto lugar, se presenta la formación de los docentes como un eje fundamental para la correcta implementación de la pedagogía de la muerte. Lo anterior se refiere a que los educadores deben recibir capacitación que les permita abordar el tema con sensibilidad y conocimiento, creando un ambiente de apoyo y comprensión en el aula. Según Herrán y Cortina (2013), la formación docente debe incluir aspectos teóricos y prácticos sobre el manejo del duelo, la integración de la conciencia de la finitud en el currículo y el desarrollo de competencias emocionales. En consecuencia, se debe abogar por la adaptación de metodologías a contextos cotidianos, por ejemplo, el diálogo sobre las etapas del duelo mortuario esencial para este tipo de formación.

Por último, nos encontramos con el desarrollo investigativo en áreas como la psicología y la medicina, lo cual ha sido crucial en el acompañamiento de situaciones de duelo y en la innovación de actividades para permitir nuevas formas de duelo en la educación infantil, primaria, secundaria y superior, incluso en contextos hospitalarios. Herrán, Rodríguez y Yubero (2019) presentan esto desde la conciencia del duelo, finitud, mortalidad, ritual, tradición y valores sobre el significado de vivir y morir. En conclusión, estas investigaciones han dado lugar a experiencias curriculares y extracurriculares que abordan la pedagogía de la muerte desde una perspectiva universal y transdisciplinaria, como lo indican González, Herrán, Bravo y Navarro (2000).

Finalmente, la integración de la pedagogía de la muerte en la educación es un paso crucial; no solo para el desarrollo integral de los estudiantes, sino también para la formación de profesores. Este enfoque no solo ayuda a enfrentar y comprender la muerte en la cultura escolar, sino que también les permite desarrollar una apreciación más profunda de la vida. En consecuencia, se considera que la cultura escolar debe incorporar a la muerte como un valor formativo, el cual promueva una visión equilibrada sobre el vivir y morir, además de integrar y reconocer el duelo como algo esencial de la existencia humana. Al hacerlo, se prepara a los estudiantes no solo para enfrentar la pérdida, sino también para vivir de manera plena y consciente al reconocer a la muerte como algo natural. Por ende, la investigación acción-participación y la sistematización de las necesidades del contexto permiten innovar en el currículo y enriquecer la cultura escolar con un enfoque inclusivo y comprensivo de la muerte.

3.1.2 La muerte en la pedagogía: reflexiones emergentes.

Si bien el valor formativo de la muerte da lugar a reconocer la necesidad de su normalización, la educación sobre la muerte cada vez más se posiciona como un modo de adaptación a la realidad del devenir cotidiano. En relación con esto, el cambio del significado de la muerte contribuye a la transformación de las reflexiones dadas por el valor de la existencia humana. Por lo tanto, se abordan perspectivas filosóficas que dan cuenta de estas reflexiones pedagógicas a través de un nuevo eje para las tendencias de esta propuesta. Como respuesta, la pedagogía existencial de Melich y Jaspers (1989) propone la autoformación desde una educación problematizadora. Esta fundamentación pedagógica establece nuevas bases para la reflexión, de manera que integra la antropología, la filosofía, las ciencias sociales y la religiosidad. Asimismo, la orientación de este proceso educativo establece una nueva relación con la psicopedagogía. Estas reflexiones adquieren sentido en la construcción de herramientas para resolver cómo normalizar el duelo entre la vida y la muerte en sus connotaciones de sentidos y significados, como los sincretismos contruidos alrededor de la muerte y la herencia cultural de ellos. En consecuencia, posicionar esto es crucial en el desarrollo de la comunicación con otras áreas; el diálogo permite la vulnerabilidad y el acercamiento emocional en el ejercicio reflexivo, no solo en estudiantes sino también en profesores. El desarrollo de estas reflexiones abre un nuevo camino hacia la creación de

nuevos materiales didácticos en otras áreas, tal como los ejemplos presentados a continuación.

La implicación sociocultural de la muerte sobre estas propuestas se transforma mediante diálogos con poemas, canciones, metáforas y documentos audiovisuales para la transmisión de valores educativos trasgresores del currículo. En este sentido, se diversifica la reflexión de temas cotidianos mediados por la muerte. García (1997); Caro y Chinchilla (1997); y Herrán (2015) son un ejemplo de ello, pues los trabajos de estos autores son la respuesta pedagógica al diálogo en la relación de la muerte y la literatura a través de acciones simbólicas a través de mitos, efectos del desarrollo tecnológico en la muerte y la conciencia humana, y el servicio mediante la jerarquización de la muerte en medios de comunicación y relación de esto intergeneracional con la sensibilidad y la consecuencia diacrónica que provocan casos como magnicidios.

Se destaca la necesidad de implementar estas reflexiones de la muerte en edades tempranas, la investigación de Cabo Medina (2001) da cuenta de ello. En áreas como la paidopsiquiatría²¹ demanda la normalización del tema de la muerte a través de la educación emocional, además de la intermediación dada en el ejercicio reflexivo sobre los aprendizajes de la vida en experiencias cercanas a la muerte, tal es el caso de las enfermedades terminales. Para exponer esto, el autor ha establecido pautas didácticas de comunicación, ocupación y consolación, por ende, la experiencia de esta investigación reconoce de igual manera la integración de la paidopsiquiatría al diálogo educativo con el tema de la muerte, además permite entender la percepción del tiempo, soledad o conciencia moral sobre hechos mortuorios.

En conclusión, estos casos dejan más cuestionamientos sobre la emergencia de la implementación de la pedagogía de la muerte. La innovación educativa para pensar y hablar sobre la muerte y el compromiso de la vida presenta retos educativos que aún están elaborándose. En este sentido, el trabajo de Arnaiz (2003) nos sirve como referente a las reflexiones pedagógicas, pues su investigación se desarrolla en la transformación de los valores transversales la mirada sobre la vida desde la muerte. Finalmente, la diversificación

²¹ Se trata de una rama de la psiquiatría que se ocupa de trastornos mentales de niños y adolescentes.

sobre presenta este tema ayuda a re-plantear la pedagogía en una visión donde se adhiera la reflexión colectiva, así como la seguridad emocional para derrocar el tabú educativo hacia la muerte. La necesidad de construir ejercicios reflexivos en la alfabetización emocional asume nuevos recursos, los cuales generan mapeos para nuevas ritualizaciones de la muerte en la cotidianidad educativa.

3.2 Intermediaciones de la muerte: nuevas perspectivas pedagógicas.

El acompañamiento educativo sobre la respuesta a las necesidades en los contextos inmediatos relacionados con la muerte, complementan la intervención de la pedagogía de la muerte sobre el marco de lo interinstitucional. Este cambio de paradigma en la asociación existente del miedo-dolor del fin de la vida puede ser presentado en contextos escolares, tal es el caso de C. Poch y Herrero (2003). Los autores reconocen el duelo en el ámbito escolar como un factor de atención, así pues, se enfrentan a este mediante diálogos con niños de primaria en caso de sufrir pérdidas. Estos trabajos permiten implementar la compañía educativa en la reconstrucción de identidad posterior a la muerte; el ejercicio desarrollado por los autores es brindado a través de herramientas narrativas de la identidad, un ejemplo de ello es situado el enfrentar la emocionalidad del duelo en la construcción de cartas individuales y colectivas en niños de primaria en el caso de una pérdida. En consecuencia, estos relatos posibilitan reconstruir la importancia de darle un lugar al duelo en el aula.

De igual manera, el artículo, *La escuela: una amiga del duelo* de P. Feijoo y B. Pardo (2003), abren la posibilidad de generar nuevos significados del duelo en el contexto educativo. La investigación de los autores evidencia las respuestas a las necesidades de los estudiantes frente al fallecimiento de personas de la misma institución. Este proceso pedagógico permite reconocer el respeto y el apoyo del duelo, de manera que, adquiere nuevos recursos para los educadores ante la emocionalidad y ritualidad. La construcción del currículum paliativo en eventualidades trágicas, sobre todo en la primera infancia son además la respuesta investigativa de Herrán y Cortina (2006), en esta línea de investigación, la necesidad de seguir la asistencia por la vivencia de la muerte a través del apoyo es esencial, pero, sobre todo, busca nuevas formas de la disolución del duelo. Estos autores son la base de construcción de herramientas en la práctica de la seguridad emocional y la integración

normalizadora en los contextos, además de inferir en la apertura de la transparencia y naturalidad de las expresiones en el duelo.

La educación infantil es el foco de este eje investigativo mediado por la muerte, en este caso, permite a los autores planificaciones curriculares distintas a las tradicionales. La relación establecida por los duelos colectivos e individuales busca darles cabida a otros contextos, como el de los hospitales. El diálogo sobre estos lugares posibilita diversificar las herramientas pedagógicas en donde la construcción colectiva se convierte en una nueva forma de ritualización alejados de la deshumanización existente de la industrialización de la muerte y el duelo, por ejemplo, los impuestos por las funerarias. En consecuencia, los centros infantiles permiten a los autores adentrarse en nuevos caminos como la perspectiva paliativa, lo cual posibilita el desarrollo de procesos colectivos por medio de estrategias edificadas sobre la emocionalidad. De igual manera, abre la puerta a la posibilidad de comprender las implicaciones culturales, sociales y psicológicas de la construcción del ritual fúnebre, tan necesario en el proceso de duelo.

Por otro lado, la diversidad de los contextos mediados por la muerte determina de igual manera la formación de profesores y las nuevas experiencias didácticas. La experiencia sobre esto en el caso de España es presentada por Cortina (2010), al lograr implementar en el currículum de la Universidad Autónoma de Madrid el tema de la muerte en líneas de investigación como las de didáctica y teoría de la educación. Las cátedras se han construido en la didáctica para la muerte en la educación infantil, primaria y secundaria; desarrollar estas propuestas para el autor, son una forma de introducir conceptos relacionados a la muerte por medio de la literatura, la poesía o el cine. Otra experiencia para destacar es la del seminario La muerte y la enseñanza en la misma institución educativa ya mencionada, allí se experimenta la cercanía de la muerte a través de actividades como recorridos en los cementerios, apoyado además de la ritualización presente en los campos santos.

En conclusión, darle paso a la intermediación de la muerte en las propuestas educativas nos deja los casos mencionados anteriormente, pero además añade la necesidad y emergencia sobre nuevas implementaciones pedagógicas sobre ello. Por ende, los resultados que presentan los autores refieren al cambio sobre el miedo y la doctrina entre la muerte y la educación. En este sentido, se infiere a la necesidad de impulsar a la muerte como un tema

para el enriquecimiento de vivencias desde fenómenos mortuorios en contextos educativos. Finalmente, Herrán (2012), presenta cinco aspectos para tener en cuenta en los futuros retos: los requisitos que otorgan el sentido a la mortalidad de todo ser humano, la omnipresencia de la muerte en relación con la significación y simbología de los rituales y sus etapas mortuorias, sus sentidos reflexivos en la necesidad de dar paso a la existencia y presencia de la muerte en la cotidianidad, además de la trasgresión de las dualidades como forma de reduccionismo.

3.2.1 La educación para la muerte en Colombia.

El recorrido de la pedagogía de la muerte presentado anteriormente da cuenta de una trayectoria, particularmente adscrito al ámbito educativo de España, sí bien es un desarrollo investigativo pionero, su emergencia y necesidad aún se está construyendo. En motivo de esto, las experiencias en Colombia son escasas, aunque el tema es esencial para la vida escolar. En el texto *Experiencias pedagógicas para la vida. Una revisión documental de la educación para la muerte* de Ramírez (2023), trata sobre distintos acercamientos desde varias disciplinas, por ejemplo, desde el área de religión, en su aplicación de la pedagogía de la muerte por distintos niveles educativos, como la primaria, secundaria y la educación superior. Esta revisión del autor hace el llamado al conocimiento de estos ejercicios educativos en relación con el hecho de morir, los cuales son una necesidad para posicionar a la finitud de la vida en la educación para la transformación de los significados de la vida en el país.

Así pues, la contingencia y cotidianidad de la muerte se presentan como un tema silenciado en los procesos educativos. Como está citado en el trabajo de Ramírez (2023), “la actitud del hombre ante la muerte está fundamentada en la relación entre las formas sociales de la vida y la estructuración conceptual que sostienen las ideas respecto al final de la existencia” (Mazzeti, 2017, p. 47). En relación con esto, se reconoce la falta de apertura educativa hacia el tema de la muerte y la limitación en la convivencia con ella. Por otro lado, el reto implica un llamado al cambio en estos paradigmas, especialmente en un contexto como el de Colombia, marcado por hechos violentos donde la muerte invade la cotidianidad. En consecuencia, la autora referencia en las dos últimas décadas trabajos sobre el tema, como los de Arroyabe y Puerta (2013), Leguizamón y Paredes (2016), Vargas y Ramírez (2015), y

Jaramillo (2017). En este sentido, la importancia de las aproximaciones conceptuales de la muerte es desarrollada por los trabajos de Rodríguez, Paz, Osorio (2020) y Parsons (2018).

Este rastreo permite reconocer hasta el momento, la escasez del ámbito socializador de experiencias pedagógicas en aula sobre el tema. Cabe resaltar la evidencia del vacío en el sistema educativo para la comprensión, contingencia y reflexión sobre la muerte. Por ende, sigue presente la necesidad de construir espacios y prácticas que cambien el paradigma de lo mortuario como el nuevo camino para establecer impacto en la vida de la comunidad educativa. Así pues, el marco de referencia presentado atañe a la metodología, categorías y análisis. A continuación, se presentarán algunos recorridos para el contexto colombiano.

La finitud de la vida puede ser trágica o fúnebre, sin embargo, la reflexión de esto flexibiliza las maneras en las que se atienden los retos que deja el hecho de morir sobre el camino. El contexto en la escuela y la manera en la que la educación interactúa con la muerte se evidencia según Ramírez (2023) en las interpretaciones, creencias, símbolos y conexiones. Esto establece experiencias individuales y colectivas en respuesta a contextos donde se evita asumir la mortalidad como algo dado. En este sentido, priorizar la muerte en el presente permite problematizar el significado de la vida, tal es el caso de los trabajos de González (2010); Ramos (2016); Jambrina (2014), estos autores abren el camino para construir nuevas visiones sobre la muerte a partir de su reflexión e importancia en la cultura escolar del país.

En consecuencia, se presentan ejes orientadores para el valor de la vida sobre cómo el cambio adherido a estos procesos investigativos permite asumir habilidades ante la crisis en la formación y respuesta docente, así como su acción educativa. Lo anterior, no deja de lado la didáctica que implica el tema; en trabajos como los de Rodríguez (2019), se hace el reiterado llamado a la inclusión curricular, así como la normalización desde las organizaciones escolares en la finitud de la vida. En resultado, para el autor, la pedagogía de la muerte establece caminos en la formación para la conciencia del valor de la vida, pues posibilita su prioridad en la transformación de la sensibilidad sobre el contexto. Por ende, en esta investigación, la muerte en la educación surge en la confrontación de los retos ya establecidos en el aula, en el currículo y en las dinámicas escolares del contexto colombiano.

Por otro lado, en el texto de Ramírez (2023), se establece la importancia de tener en cuenta los protagonistas del contexto local como algo finito de las comunidades educativas. Es así como las relaciones pedagógicas son mediadoras en estas experiencias; estudiantes, profesores, y familiares como el pilar de estos ejercicios para comenzar a construir esa normalización de la muerte por medio de la responsabilidad emocional de sus propias vidas. En este orden, es importante reconocer las implicaciones culturales creadas por la muerte, pues la relación de esto se establece en lazos de confianza frente a la emocionalidad y reacción ante el duelo. Este ejercicio es todo un reto donde es necesario involucrar también la formación docente en la observación del contexto para darle una condición más humana al fin de la vida, por ejemplo, en el caso de la muerte violenta, o la pérdida de identidad en escenarios mortuorios transversales en la violencia.

En consecuencia, esta autora refiere a la cotidianidad en la diversidad de circunstancias y respuestas en la muerte y el duelo como una apuesta pedagógica. La performatividad de los docentes corresponde al papel esencial sobre la implementación del tema en la participación ante la experiencia de la muerte, tal es el caso de la autoformación, la resignificación, las nuevas investigaciones al respecto y las orientaciones educativas. El autor añade además el compromiso pedagógico de la muerte dado desde el contexto, es decir, establecer en primer lugar rutas de cómo enseñar la muerte en la contingencia de su humanización. Por ende, se debe tener en cuenta todos los aspectos que implican la muerte de manera individual y colectiva. Un ejemplo de ello son las situaciones de pérdida, pues en sus implicaciones no solo está el estudiante, sino también sus familiares o compañeros y demás miembros de la comunidad.

La evidencia de experiencias pedagógicas, procesos y conclusiones ayudan a reconocer las categorías donde se han trabajado las apuestas formativas de los autores, así como las unidades de análisis que son presentadas de manera general. Con lo anterior, el autor refiere a los recursos didácticos como lo son el cine, canciones, textos literarios, cuentos y arte para establecer nuevas relaciones con la muerte. Se destacan de igual manera cursos y talleres los cuales están propuestos de manera interdisciplinar para el manejo de emociones. Finalmente, el autor cuestiona la formación docente y la muerte como eje transversal para establecer el lugar de la pedagogía de la muerte, así mismo como un camino nuevo a darle

oportunidad en el posicionamiento de la educación para la muerte como un tema esencial del currículo, además, la intervención pedagógica enriquecida en propuestas desde todos los niveles y experiencias educativas.

Por otro lado, en el trabajo de Parsons (2016), la relación sobre el tema de la muerte y la educación es direccionada para la inclusión y la interculturalidad. La necesidad de cuestionarse la muerte a través de la diversidad y particularidad ritual en los elementos y antecedentes conceptuales de la muerte, los cuales son presentados por la autora como un mapeo en los marcos teóricos, la metodología y los campos temáticos. Como resultado, el rastreo de esta investigación sobre el marco teórico es una respuesta para abordar en la pedagogía de la muerte en el desarrollo conceptual del campo de la antropología, sociología y psicología.

En ese orden, en cuanto a la metodología, la autora reconoce la configuración de categorías de análisis sobre la estructura de los campos temáticos variados, en ello podemos encontrar miradas sobre la muerte en hechos culturales diversos. Algunos casos para destacar son, cementerios, muerte y contexto de la escuela; proyectos educativos que trabajan con los sentimientos de los profesionales encargados de manejar la muerte en su comprensión a través de debates sobre las actitudes de disposición de cadáveres; la comunidad y los misterios de la muerte reflejado en los valores de los estudiantes; el manejo histórico de la muerte en diferentes regiones del mundo; y actitudes de estudiantes frente a la muerte en diferentes niveles de escolaridad, por medio de perspectivas de currículo los cuales incluyen espacios académicos que posibiliten el tema de la muerte en el aula.

El enfoque pedagógico de la muerte, en este caso para Parsons (2016), se refiere a experiencias sobre la enseñanza con la conciencia de la finitud de la vida. El desarrollo de esta investigación permite hacer visible el análisis de didácticas las cuales generan estructuras para la formación de prácticas, por ejemplo, la medicina, el trabajo social o la docencia. A partir de ello, la autora reconoce campos temáticos que abren la posibilidad de la muerte en espacios académicos más inclusivos e integrales para todas las áreas; impactos ambientales, recursos naturales, currículo, pedagogía y ritualizaciones son algunos casos que pueden evidenciar la amplitud en las relaciones de la educación con otras áreas académicas. Aunque esto permite establecer antecedentes, los resultados en la revisión de la autora encuentran en

los campos temáticos sobre el enfoque de la muerte algunas reflexiones y caracterizaciones las cuales cabe aclarar, cada uno de los casos presenta sus particularidades.

Sin embargo, la formación a profesionales en la pedagogía de la muerte constituye potencialidades sobre la investigación. El abordar estos temas investigativos aún es tema pendiente en el país, pues según la autora, la necesidad está en vincular rastreos para la configuración de estos estudios de la muerte para la educación. Además, el manejo de la muerte, sus conceptos y simbologías, se siguen reduciendo a determinadas áreas para estudiantes de algunas disciplinas, tal es el caso del área de salud o el trabajo social, de allí la ausencia de trabajos en otras áreas al respecto en el caso de Colombia.

Por otro lado, el trabajo de Leguizamón y Paredes (2016) es necesario reconocerlo, pues surge como uno de los pocos que se pudo rastrear, desde la necesidad de la normalización de la muerte en la educación en la primera infancia. En este caso, el desarrollo de la investigación se da desde la mirada de la licenciatura en pedagogía infantil de la Universidad Javeriana como una propuesta a la humanización en el ámbito pedagógico por medio de la muerte. De esta manera, se reconoce el lugar de la finitud de la vida en la implementación de este tema como un acuerdo para guiar a los estudiantes por medio de sentimientos, pensamientos y acciones. Por ende, las autoras establecen el lugar de la muerte desde la implementación en el currículo, además de encontrar un camino nuevo para la formación de educadores en la intervención de la muerte en el aula

Finalmente, aunque la muerte sea un fenómeno universal, la pedagogía necesaria para el tema es aún oculto en las escuelas. La educación para la muerte requiere una articulación teórico-práctica para llegar al aula, de allí la urgencia sobre la revisión teórica sea presentada y abordada en la praxis abordada mediante la educación. En este orden, los antecedentes de la pedagogía de la muerte en el país, a pesar de su exhaustivo estudio, son recientes en todos los ámbitos, sobre todo los escolares. Por ende, las investigaciones se fundamentan en la idea en que el tema de la muerte debe ser brindado a personas mayores, un ejemplo de ello está en el trabajo de Jaramillo (2017).

3.3 La muerte y la enseñanza de las ciencias sociales: una posibilidad de articulación.

La enseñanza de las ciencias sociales pretende proporcionar a los estudiantes una comprensión profunda y crítica de la sociedad en la que viven. Dentro de este marco, el estudio de la muerte ocupa un lugar significativo, aunque a menudo subestimado. La muerte siempre nos acompaña para que podamos reconocer el valor de la vida. Explorar la muerte desde una perspectiva social, cultural e histórica permite a los estudiantes comprender mejor los procesos y cambios en las sociedades a lo largo del tiempo y en diversas realidades. Este apartado se centra en la importancia de incluir la muerte en la enseñanza de las ciencias sociales, apoyándose en las reflexiones de los autores previamente trabajados, y además concluye sobre la relevancia de reconocer a las ciencias sociales como un agente crucial en la incorporación de este tema en la cultura escolar.

Las ciencias sociales, al abarcar disciplinas como la antropología, la sociología y la historia, ofrecen diversas perspectivas sobre el hecho de morir. Para comprender esto, miradas como la antropológica nos permiten entender el estudio de ritos funerarios y las prácticas relacionadas con la muerte, de manera que se pueda analizar y comprender las estructuras y valores de una sociedad. En este caso, la muerte sirve para establecer esa conexión cultural más allá del hecho biológico de la finitud de la vida. Por ejemplo, el duelo y su función ritual reconocen cómo la cohesión social permite definiciones sobre identidades colectivas socioculturales y creencias.

En este orden, la perspectiva desde la historia posibilita otro eje esencial, pues su papel es fundamental al documentar cómo diferentes culturas y épocas han tratado la muerte, lo cual es crucial para la integración del tema al ejercicio pedagógico. Estas perspectivas permiten a los estudiantes apreciar cómo los contextos culturales influyen en las actitudes hacia la muerte y el morir. En la educación, abordar la muerte desde las ciencias sociales facilita una comprensión más amplia y empática del tema, integrar esta temática en el currículo escolar ayuda a los estudiantes a enfrentar la muerte de manera más consciente y reflexiva, al promover una actitud distinta hacia la pérdida y el duelo.

Por otro lado, la muerte nos acompaña para recordarnos la vida. Enseñar para enfrentar los retos del día a día implica incluir la finitud de la existencia en el proceso educativo. Por ende, transformar la visión sobre la muerte es darle paso a su conceptualización a través de la cultura. En consecuencia, la simbología y la ritualización,

por ejemplo, en el caso de los ritos de paso, permiten atravesar barreras duales que tienden a ser excluyentes, es decir, la muerte desde una mirada mágico-religiosa construye una experiencia la cual puede ser enriquecedora, pues el intercambio de acciones y significados sobre la muerte son adaptables al contexto y permiten leer distintas realidades.

Incluir a la muerte en la enseñanza fomenta empatía con el hecho de morir, claro está, fuera de una mirada atravesada por la violencia. El tema de la muerte abre un camino el cual permite desarrollar habilidades emocionales y sociales fundamentales para construir una relación distinta con la finitud de la vida. Por otro lado, el tema mortuario también puede ayudar a nutrir discusiones significativas sobre temas como la ética del final de la vida, derechos humanos, justicia social, etc. En consecuencia, la formación para la muerte permite desarrollar potencialidades de reflexión al otorgar a la duda y al temor otras concepciones. Herrán y Cortina (2005; 2008; 2012) abogan por la inclusión e integración del tema de la muerte en la educación, en donde sea posible el diálogo con otras áreas, por ejemplo, el arte. Gracias a estas perspectivas educativas se puede reflexionar que una cultura que no valora la muerte no puede apreciar plenamente la vida.

La finitud de la vida, especialmente en contextos violentos como los de Colombia, está asociada al dolor y el sufrimiento. La pedagogía de la muerte no ha sido manejada como un instrumento fundamental para resignificar la vida. En este sentido, la necesidad de un diálogo intercultural e interdisciplinar es urgente para establecer nuevos significados de vida, los cuales otorgan sentido al lugar de la muerte. Este enfoque incluye la consideración de fenómenos culturales, como las solidaridades entre vivos y ánimas, y el intercambio mediado por el duelo fúnebre, lo cual ayuda a edificar una perspectiva pedagógica diferente. En consecuencia, Herrán (2005) sugiere que el reconocimiento simbólico de la muerte en el aula puede incluir lúdicas experimentales, las cuales presentan visiones trasgresoras de la realidad y la integración de la comunicación educativa para entornos cooperativos. Por ende, transformar la invisibilidad de la muerte también implica su inclusión en el currículo oficial, tal y como lo argumenta el autor en su investigación.

En conclusión, la muerte como tema de estudio en las ciencias sociales ofrece una oportunidad única para que los estudiantes desarrollen una comprensión integral de la vida, las sociedades y aspectos culturales relacionados con este tema. Reconocer a las ciencias

sociales como un agente que promueve la inclusión de la finitud de la vida en la cultura escolar es crucial para formar individuos más conscientes, empáticos y preparados para enfrentar aspectos como el duelo o el hecho de que la muerte forma parte de la vida. El intercambio entre la vida y la muerte, sin negar sus tensiones, construye un relato común en la ritualización; por ende, el reconocimiento de la pedagogía debe ser un agente de enseñanza para la vida y el vivir a través de la muerte. La pedagogía de la muerte permite identificar lo que se ha callado y olvidado de la vida. En este caso, establecer actividades de memoria para reconocer el impacto sobre las construcciones recíprocas de lo mágico-religioso es necesario y urgente. Esta propuesta pedagógica sobre el fin de la vida es una respuesta a los grandes retos de la sociedad y los contextos actuales, que no son estáticos, sino que se mantienen en constante transformación.

3.4 La mirada sobre la muerte: una apuesta pedagógica.

Al considerar las reflexiones de los apartados anteriores, se presentará a continuación el contexto y la planeación de mi práctica pedagógica, la cual giró en torno al siguiente propósito formativo: cómo una aproximación sociohistórica y cultural alrededor de la muerte y su ritualización pueden contribuir a que los estudiantes de grado décimo relaboren su mirada frente a la normalización de las muertes violentas a través del conflicto armado y puedan resignificar sus propias vidas. En este sentido, se presentará la caracterización sobre el colegio Eduardo Umaña Mendoza, el cual fue el lugar que acogió esta práctica junto a los estudiantes de grado 1002 en el área de religión. En consecuencia, también se expone el diseño de esta propuesta la cual se dio en fases interdependientes para conectar temas como las experiencias personales frente a la muerte, el animismo, la muerte desde una perspectiva histórica, los sincretismos populares, y la relación de la vida y la muerte alejadas de vínculos con contextos violentos, tal es el caso del conflicto armado en Colombia. Por ende, se harán pautas descriptivas sobre la apuesta pedagógica intermediada por la muerte en las siguientes líneas para comprender y establecer un puente con la sistematización de esta experiencia.

3.4.1 Caracterización del colegio Eduardo Umaña Mendoza. I.E.D.

El colegio Eduardo Umaña Mendoza lleva el nombre del penalista colombiano, que acompañó procesos jurídicos en contra de hechos violentos perpetrados por el Estado, tales

como la persecución de líderes sindicales y crímenes de lesa humanidad, como el genocidio perpetrado contra la Unión Patriótica y el Partido Comunista Colombiano. El asesinato de Umaña en el año 1998, mientras estaba en el proceso de investigación del caso de desaparecidos del Palacio de Justicia, lo erigió como una figura ejemplar, pues su compromiso político encontró una razón de fidelidad con su quehacer y defensa de la vida. Por ende, la institución educativa que lleva su nombre promueve procesos en los cuales se fomenta la formación de personas que promuevan las ideas en términos de dignidad humana, como abogaba Umaña Mendoza (Garzón, 2014).

Justamente, estas orientaciones enmarcadas en la defensa de la vida y los derechos humanos han trascendido hacia la construcción de una propuesta curricular. Una de sus principales características es la promoción de una lectura crítica de la realidad, la cual está encaminada a la comprensión y transformación del contexto habitado. En este orden, se constituye en colectividad una formación integral de personas críticas, autónomas, con diversas visiones de mundo; de manera transversal al respeto de consensos democráticos en actitudes éticas y responsabilidades sociales por el camino de la transformación de su entorno natural, social y cultural (Colegio Eduardo Umaña Mendoza, I.E.D, 2011).

Finalmente, los documentos oficiales de la Institución mencionan un enfoque técnico encaminado hacia la objetividad, productividad y apertura en la oferta laboral de los futuros egresados. Sin embargo, no se deja de lado el estudio de las problemáticas y del contexto político, social, cultural, económico y ambiental del colegio como del país. Debido a esto, se plantea el requerimiento de ejercicios formativos orientados a analizar la realidad de los estudiantes y su comunidad educativa como un aspecto que conlleva a la formación de líderes y la gestión comunitaria. Según lo planteado por la institución estos propósitos posibilitan la construcción de herramientas que permitan a los estudiantes conocer el mundo y potenciar su actitud transformadora individual y colectiva.

3.4.2 Establecer miradas sobre la muerte: el diseño de la propuesta pedagógica.

En el contexto del Colegio Eduardo Umaña Mendoza E.I.D, desarrollé una propuesta pedagógica destinada a integrar el tema de la muerte en el ámbito escolar. Esta iniciativa, diseñada para el grado décimo, combina los principios de la pedagogía de la muerte con el

área de religión. El objetivo central de esta propuesta fue proporcionar a los estudiantes una nueva perspectiva sobre la vida a través de la comprensión y aceptación de la muerte, de manera que esta se aleje de una mirada violenta. El abordar la muerte en este caso, pretende enriquecer los proyectos de vida de los estudiantes, los cuales son trabajados en el área de religión, en este sentido, se propone desarrollar una visión distinta sobre la relación entre la vida y la muerte. En última instancia, esta propuesta pedagógica busca transformar la manera en la que los estudiantes perciben su vida, de manera que, a través de una perspectiva mortuoria, puedan otorgar un valor sobre sus experiencias, vivencias, aspiraciones y metas personales.

En consecuencia, el eje formativo de la implementación se basó en *cómo una aproximación sociohistórica y cultural alrededor de la muerte y su ritualización pueden contribuir a que los estudiantes de grado décimo relaboren su mirada frente a la normalización de las muertes violentas a través del conflicto armado y puedan resignificar sus propias vidas*. En este orden de ideas, estudiar la muerte en el área de religión buscó ampliar las formas en las que, desde la cultura escolar y el currículo, se aborda esta problemática. Por ende, la propuesta pedagógica se edificó a través de cinco fases interdependientes. Este ejercicio en el aula buscó establecer una ruta la cual estableciera un recorrido por la muerte a partir de lo mágico-religioso. En las siguientes líneas se describe cada fase, además de mencionar su objetivo para vincular cada etapa.

La primera fase buscó introducir una perspectiva cultural de las prácticas mágico-religiosas que envuelven a la muerte. En este caso, presenté la conceptualización sobre la teoría animista con ejemplos narrativos como los cuentos sobre lo mágico-religioso de la muerte. En segundo lugar, busqué vincular las experiencias personales y familiares con las nociones que tenían los estudiantes sobre la muerte. Esta fase se pensó para darle lugar a narrar las experiencias de los estudiantes que se conectaban con las historias de sus propias familias, tal y como lo hice yo al inicio del segundo capítulo. Además, permitió hablar sobre recuerdos y la reconstrucción de memorias en espacios afectivos que atañen a la muerte, en

este caso los cementerios. En consecuencia, se establecieron vínculos entre conceptos como lugares sagrados y lugares monumento²².

En la tercera fase, problematizamos el lugar de los cementerios como espacios de memoria. En esta etapa me propuse borrar las distancias que hay sobre la muerte al exponerla como una experiencia histórica y culturizada. Gracias a esto, se identificaron las particularidades en las formas de entierro y duelo, por ejemplo, en el caso de culturas como la judía, hindú, cristiana, egipcia, entre otras. En consecuencia, esta etapa también permitió reconocer los diversos usos de lo mágico-religioso de la muerte en diversas culturas alrededor del mundo. En una cuarta fase, hablamos sobre los sincretismos populares a partir de la santificación popular presente en los cementerios. En este caso se propuso evidenciar los casos como los del cementerio del sur y el cementerio central de Bogotá. Esta fase posibilitó exponer cómo se va formando las relaciones de solidaridad entre vivos y muertos presentes en los camposantos, como los que yo misma puede identificar en el caso de la santificación popular de los lunes de ánimas en el cementerio del sur.

Finalmente, la quinta fase retomó los elementos anteriores para reconocer y resignificar el valor de la vida. El objetivo de esto, además de unir las fases anteriores en un caso específico, como el de Puerto Berrío en Antioquia, se desarrolló con el fin de hablar de una manera más sensible sobre los rituales, la desaparición y su vínculo con las nuevas formas de duelo colectivo a través de las prácticas mágico-religiosas en medio de la historia reciente del país al tomar el caso del conflicto armado. Por consiguiente, se pudo reconocer la santificación de los NN y la importancia de las prácticas populares para la construcción de memoria. Como resultado, emergió la posibilidad de hablar sobre el valor de la vida a través de la muerte como agente reflexivo en el duelo y la transformación sobre la normalización de las muertes violentas.

Para cada fase, las herramientas didácticas permitieron reencontrarnos en lo que parecía la lejanía de la muerte. Por ende, se buscó establecer -en cada etapa- narrativas, las cuales permitieron elaborar cercanía al tema desde las propias experiencias de los estudiantes, o en representaciones visuales las cuales ayudaron a vincularse con las reflexiones suscitadas

²² Los lugares monumento fueron descritos en el capítulo.

en el ejercicio. Lo anterior facilitó la construcción de conceptos adheridos y reflexiones frente al desarrollo de los temas y ejercicios desarrollados en todas las fases. Por ejemplo, se presentó el vínculo que se debía establecer con los ritos de paso y su relación con lo mágico-religioso; en este caso las imágenes ayudaron a comprender qué eran un tótem como elemento ritual, además de las diferencias animistas sobre aspectos como lo humano y no humano en las creencias del ritual. Además, lo anterior brindó una conexión transversal con el fin de reconocer a la muerte y a su ritualización fuera de lo tabú, la mercantilización y el necroturismo. En el siguiente capítulo me propongo sistematizar lo ocurrido en medio de la implementación de cada una de las fases descritas anteriormente.

Capítulo IV: El fin de una peregrinación: del cementerio al aula, rehacer nuestra relación con la muerte.

Este apartado presenta la sistematización de lo recorrido en un peregrinaje, que en este caso me condujo del cementerio al aula. El inicio se dio en un ejercicio de aproximación etnográfica frente a las prácticas mágico-religiosas en el cementerio del sur, y continuó con el diseño e implementación de una práctica pedagógica orientada a borrar las distancias de la cultura escolar y los estudios de la muerte, es decir, del cementerio al aula. Esta práctica, como se mencionó en el apartado anterior, se dio dentro de la clase de educación religiosa en el Colegio Eduardo Umaña Mendoza en el grado 1002.

En el recorrido de este ejercicio me interesó proponer un escenario reflexivo en donde fuese posible comprender el valor de la vida y de la muerte sobre el objetivo de poder resignificar su vínculo. En consecuencia, este capítulo expone mi experiencia docente durante la práctica en una sistematización dividida en tres partes. Al respecto retomo las consideraciones de Oscar Jara (s, f)²³ para proponer una ruta de sistematización anclada con la idea de peregrinaje. Además, de reconstruir la implementación pedagógica desde la reflexión y aprendizaje de lo vivido. A continuación, se expone lo que implicó recorrer el aula en unas anotaciones preliminares.

La peregrinación que realicé durante varios lunes en el cementerio del sur tuvo que ajustarse a un nuevo contexto al llegar al colegio Eduardo Umaña. Me refiero a que el espacio que constantemente recorría entre mi casa y el cementerio cambió radicalmente, en tanto de estar rodeada de olores a velas o estar rodeada de tumbas y murmullo de rezos, pasé a sentir el frío de la mañana en Usme, en medio de un panorama gobernado por pupitres y estudiantes

²³ Para Jara (s,f) en su texto Orientaciones teórico-prácticas para la sistematización de experiencias se refiere a la búsqueda de apropiación crítica de las experiencias vividas. Dar cuenta de ello se divide en cinco momentos, los cuales describen para sistematizar experiencias al tener en cuenta el momento inicial con la interacción de condiciones, situaciones, reacciones, resultados, emociones, etc. En consecuencia, como característica nos encontramos con recuperar lo sucedido para interpretarlo y obtener aprendizajes; se permite realizar esto con el fin de darle una mirada crítica sobre lo vivido. Finalmente, el autor permite establecer para qué sirve sistematizar experiencias desde aprendizajes concretos, además, construir propuestas de mayor alcance o construir reflexiones teóricas. Por otro lado, las condiciones para sistematizar refieren a la sensibilidad en el desarrollo del ejercicio al abogar a un proceso sin prejuicios, así mismo, al tener en cuenta el interaprendizaje y constitución de un pensamiento compartido. A modo de cierre, el autor propone cómo sistematizar al dar una ruta la cual se desarrolló en este caso por medio de diarios de campo para retomar interrogantes sobre lo sucedido en la práctica, así mismo al tener en cuenta la interrelación de los elementos objetivos y subjetivos, y por ende, confrontar las reflexiones surgidas en el ejercicio.

subiendo las calles para llegar a tiempo al colegio. Pero, no solo el espacio y los elementos cambiaron para mí, mis estudiantes también empezaron hacer parte de ese peregrinaje, acercándose a la muerte y a su ritualidad, en medio de una procesión donde el fin de la vida era totalmente ajena.

Este trasegar no fue fácil, pues en el aula encontré que la muerte no es un tema que se aborde tanto en el currículo como en la cultura escolar. Sin embargo, la normalización de la muerte está dada en hábitos violentos que circundan la cotidianidad de los estudiantes, pero nunca es reflexionada como un acontecimiento cultural o normalizado como un hecho que hace parte de la vida. De ahí que surgiera ese sentimiento de estar enfrentando un reto. Uno en el que los estudiantes reconocieran la importancia de la ritualidad que hay en medio del hecho de morir y del lugar de la muerte en la vida. Además, otro reto de este caminar fue el de asumir mi práctica dentro del área de religión, este sentir se expondrá a lo largo de este capítulo.

4.1. Etnografía escolar: un vínculo del cementerio con el aula.

Este ejercicio descriptivo sobre la práctica buscó acercarse a un énfasis etnográfico. La intención de esto es crear un puente entre el ejercicio realizado en el cementerio con la implementación en el aula para elaborar reflexiones conjuntas entre la experiencia al habitar estos lugares, además, relacionar la vivencia de los estudiantes sobre la muerte y su ritualización. Con base en este propósito, retomo las consideraciones de Carmen Álvarez (2011) frente al campo de estudio de la etnografía escolar. Para la autora, la etnografía escolar se entiende como al proceso descriptivo y de análisis orientado a aspectos concretos de la cultura escolar para la búsqueda de reflexiones orientadas hacia lo sociocultural.

Particularmente, me interesa retomar este tipo de etnografía porque va más allá de una descripción. La etnografía escolar se caracteriza por intervenir en el aula para la búsqueda de un ejercicio pedagógico reflexivo, por ende, mejor. Como característica, a lo mencionado anteriormente, tenemos en cuenta dos ejes expuestos por la autora. El primero refiere a estrategias para proporcionar datos fenomenológicos en una representación o concepción del mundo de los participantes, en este sentido, para el desarrollo de este capítulo se va a tener en cuenta este aspecto para desarrollar las reflexiones finales. Por otro lado, la autora describe

la contribución de fenómenos en contextos diversos para establecer relaciones causa-efecto por medio de las transformaciones de comportamientos y creencias, en este caso, los fenómenos mágico-religiosos de la muerte en el área de religión.

En este orden de ideas, las estrategias etnográficas se implementaron en el aula para reconocer la conexión entre las interacciones con la muerte y sus significados. Situarnos en el contexto escolar permite la comprensión no solo desde las ciencias sociales, y en este caso el campo de estudios de la religión, sino también cómo podemos relacionar los resultados con el entorno y las reflexiones suscitadas al finalizar el proceso de la propuesta pedagógica sobre los significados adheridos en la finitud de la vida y el valor de la vida. Por tal razón, la reconstrucción de esta sistematización parte de una etnografía escolar, la cual ha llevado su mirada para buscar lo que describe la autora como el desarraigo de transitar espacios, y también conceptos que normalmente no se frecuentan, por ejemplo, el tema de lo mágico-religioso de la muerte. Finalmente, lo descrito anteriormente posibilitó la conexión entre lo individual y colectivo en una construcción la cual se fundamentó en la reflexión y emocionalidad. Dejar de lado lo familiar y acercarse a lo “extraño y lejano” de la muerte permitió un proceso en espiral que fue posible gracias a la conexión entre las cinco fases propuestas en el ejercicio pedagógico.

4.2 Peregrinar en el aula.

El inicio de esta peregrinación fue sin duda un choque. Los estudiantes se sentían ajenos al tema de la muerte, y gracias a esto la extrañeza prevaleció al principio. El vínculo con el tema de la muerte en una clase de religión era casi nulo. El área de religión, la cual está dispuesta para hablar sobre proyectos de vida, se veía truncado por la idea de conectarlo de alguna manera con la muerte. Sin duda, para los estudiantes y para mí fue un reto asumir este espacio como un lugar para una nueva mirada, sobre todo de una en la que se proponía reflexionar sobre la muerte. Para los estudiantes, porque el espacio buscaba hablar de algo que se ha hecho tabú y además buscaba dar nuevos elementos al contexto sobre cómo hablar de experiencias personales para darle voz a ellos y encontrarse con la emocionalidad del tema. Para mí, porque a lo largo de mi práctica siempre estuvo presente el sentimiento que la universidad jamás me preparó para ejercer; la academia no nos habla de qué significa asumir una práctica pedagógica en un área la cual ha sido alejada de las ciencias sociales. En relación

con esto, las siguientes líneas buscan exponer las potencialidades, aprendizajes y reflexiones sobre lo mencionado.

La primera fase de la peregrinación en el aula se desarrolló bajo una atmósfera de tensión. La muerte, inicialmente, se presentó como un concepto distante y abstracto, mucho más de lo que había anticipado. Observé cómo la actitud de los estudiantes reflejaba una mezcla de inquietud y curiosidad. Sin embargo, el ejercicio diagnóstico sobre la muerte que se le planteó a los alumnos, resultó ser un punto de partida más accesible para explorar diversas perspectivas. Este acceso se facilitó significativamente gracias al uso de imágenes, las cuales permitieron a los estudiantes formar nociones y expresarlas de manera más tranquila y fácil. Gracias a esto, el proceso de creación de las piezas visuales fue un momento revelador, la imagen que sigue es una muestra de ello.

51. Representación de estudiante sobre la muerte.

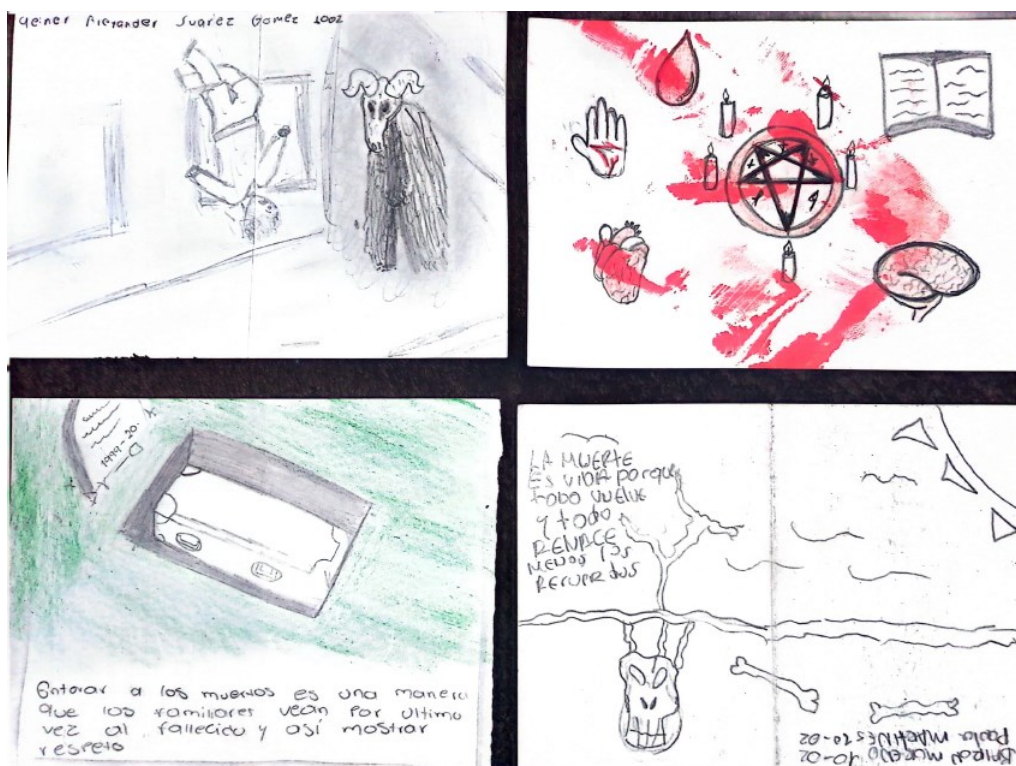


A través de sus gestos y comentarios, pude observar cómo se rompían las barreras emocionales y conceptuales que distanciaban a los estudiantes de la muerte. Las imágenes, cuidadosamente seleccionadas y discutidas en grupo, se convirtieron en un puente entre sus

experiencias personales y una comprensión más profunda del contenido propuesto. Los estudiantes se sumergieron en elemento rituales, aspectos animistas y sentimientos intrínsecamente vinculados con el duelo y la muerte. En consecuencia, se reveló una riqueza de interpretaciones culturales y emocionales.

Para los estudiantes, elaborar sus propias interpretaciones visuales de la muerte fue un acto significativo, pues permitió reconocer de manera abierta como cada persona elaboraba su mirada de la muerte. Las siguientes imágenes son una muestra de ello.

52. Nociones sobre la muerte en el aula.





En consecuencia, las discusiones en torno a las imágenes y los símbolos utilizados desataron una variedad de narrativas personales, lo cual me permitió observar cómo cada estudiante abordaba el tema desde su propia perspectiva cultural y emocional. Este proceso de creación y reflexión colectiva estableció una base sólida para las fases posteriores del proyecto, en este sentido se pudo brindar cimientos para un terreno fértil que diera paso a la exploración más profunda y rica de la muerte en sus múltiples dimensiones. Por ende, la interacción continua con los estudiantes reveló no solo sus pensamientos y sentimientos sobre la muerte, sino también las prácticas culturales y creencias que informaban sus interpretaciones. La atmósfera en el aula, inicialmente tensa, se transformó gradualmente en un espacio de diálogo y comprensión compartida, donde cada imagen y cada discusión añadían capas de significado a la exploración etnográfica en el aula sobre el concepto de muerte.

La lejanía con la muerte se borraba de a poco a medida que llegamos a la segunda fase. Esta proponía hablar sobre las experiencias personales, por lo cual decidí iniciar con mi experiencia al exponer el cuento *El recuerdo*²⁴. El objetivo de iniciar de esta manera era buscar la apropiación sobre las historias de la muerte desde lo familiar, además de encontrar

²⁴ Este cuento abre el inicio de la peregrinación en el cementerio y esta como referencia a mi experiencia personal en el ejercicio etnográfico descrito en el segundo capítulo.

una narrativa en donde no fuéramos ajenos al cuento, sino que estuviéramos dentro de él. En consecuencia, el recorrido comenzó a tomar forma a partir de rastrear y reconstruir nuestras propias memorias mágico-religiosas con las de nuestras familias. Cómo recordamos a través de la muerte fue el eje central de esta segunda etapa.

Para los estudiantes de grado décimo también hubo un acercamiento sobre el mundo de duelos, rezos, recuerdos y rastros familiares mágico-religiosos al conocer la historia de mi bisabuela y sus narraciones sobre muertos y seres extraños del más allá. Por ende, seguimos la ruta con la reconstrucción de esas memorias de manera que las narrativas pudieran encontrar nuevas cercanías con la muerte. Sobre las narrativas me referiré en el siguiente apartado, sin embargo, cabe aclarar a modo descriptivo que los ejercicios de los estudiantes en esta fase fueron esenciales para empezar a acercarse a la muerte. A partir de lo anterior, la actividad en esta etapa consistió, primero, en traer una historia familiar que narraran esas aproximaciones mágico-religiosas; segundo, se debía crear una historia de un personaje que ya haya muerto, con el fin de explicar cómo murió y de qué manera era recordado y así identificar algunos aspectos mágico-religiosos.

Las actividades de esta fase ayudaron a establecer las bases sobre conceptos que serían tratados en las siguientes etapas. En este sentido, nos pudimos acercar a la sacralización de la muerte, la violencia en el hecho mortuorio, las formas de duelo y entierro, finalmente, la construcción de memoria. Gracias a este ejercicio narrativo, fue interesante ver la curiosidad de los estudiantes, además de la sensibilidad sobre el tema. Las historias de los estudiantes permitieron reconocer la poca cercanía con las narraciones que atañen a la ritualización de la muerte en sus propias familias (ver imágenes 56, 57 y 58). Por otro lado, también fue esencial comenzar este recorrido a partir de sus propias experiencias, pues les permitió a los estudiantes hablar sobre lo que creían que era la muerte, sus rituales y creencias, es decir, ayudó a que el ejercicio fuera mediado desde sus propias vivencias.

53. Narrativas sobre la muerte en el aula.

El Misterio de las Montañas

Había una vez un pequeño pueblo en lo profundo de las montañas, donde la nieblina que siempre rodeaba las casas de madera y árboles que susurraban secretos antiguos. En ese lugar, se decía, que las almas en pena que, han partido de este mundo aún deambulaban en busca de paz.

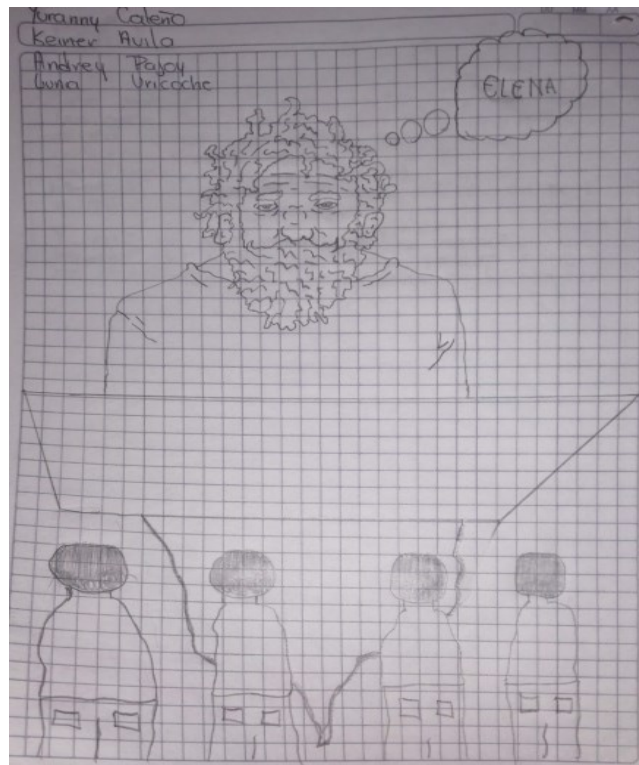
En el corazón de este pueblo vivían Alberto un hombre cuya vida se había apagado en 1993, cuyo espíritu no podía encontrar descanso. Alberto vagaba entre sombras atormentado por su pasado y el deseo de resolver un misterio sin resolver que lo había llevado a la tumba. Una noche, mientras la luna iluminaba el cementerio del pueblo, Alberto sintió una presencia misteriosa a su lado. Era Elena, una joven que había llegado recientemente al pueblo y que tenía la habilidad de comunicarse con los espíritus. Ella vio los ojos de Alberto el sufrimiento y la necesidad de ayuda.

Junto, Alberto y Elena emprendieron un viaje para descubrir la verdad detrás del misterio que lo atormentaba. A medida que desentrañaban los oscuros recuerdos del pasado, descubrieron que el alma de Alberto no estaba sola; muchos otros espíritus esperaban encontrar una redención.

Con valentía y determinación, Alberto y Elena buscaron la manera de liberar a estas almas atrapadas. En su búsqueda buscaron antiguos rituales y objetos mágicos que permitieron abrir portales entre mundo, liberando finalmente a las almas en pena y permitiéndoles la paz.

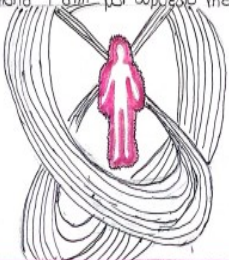
Y así, en lo profundo de las montañas la leyenda de Alberto y Elena perdura como un recordatorio de que incluso en la muerte.

Yuranny Calero
Kenner Ayala
Andrey Pajon
Luna Uricocha 1002



La memoria de mi abuelo

Un día fui a viajar donde o al pueblo donde nació mi mamá y mi abuela me contó que cuando mi mamá tenía 15 años salió a la cocina por un vaso de agua a media noche y de repente se escuchó unos ruidos. En la pared después de unos minutos iba subiendo poco a poco hasta llegar al techo y dumentar aquel sonido se devolvió corriendo mi madre a descansar y pensar que solo sean alucinaciones de ella, la abuela me contaba que al otro día mi mamá le contó lo que escuchó esa noche en la cocina y la abuela sorprendida le cuenta que años atrás antes que mamá naciera hubo una tormenta y el abuelo estaba cocinando y de la nada y sin esperar lo que el techo encima de mi abuelo y provocó la muerte de inmediato, a los días se enteró su cuerpo pero su alma, sigue pidiendo ayuda para descansar y estar en reposo, poder cuidar a mi abuela y a mi mamá desde el cielo, desde ese día mi abuela historias de mi abuelo y lo que vivió con él para recordar su memoria y así por supuesto me gusta escucharla.



04 10 023 Torres Molina Bryan Felipe 2002

Historia de mi Padre

La noche que volaron a mi abuelo materno en la casa de ellos, nos encontrábamos varios primos en el segundo piso de la misma casa, al pasar por la ventana de la avenida Principal se tenía vista a la Plaza donde el abuelito por muchos años cultivo, se me apareció en un esplendor blanco sobre la parte alta de la Plaza. Pude verlo varios minutos al decirle a los primos que miraran y fueron increíbles a lo que estaba pasando... y poco a poco fue desapareciendo aquel esplendor.

Parálisis del sueño

Los incubos y súcubos son demonios tales o fantasmas que se manifiestan durante el sueño nocturno.

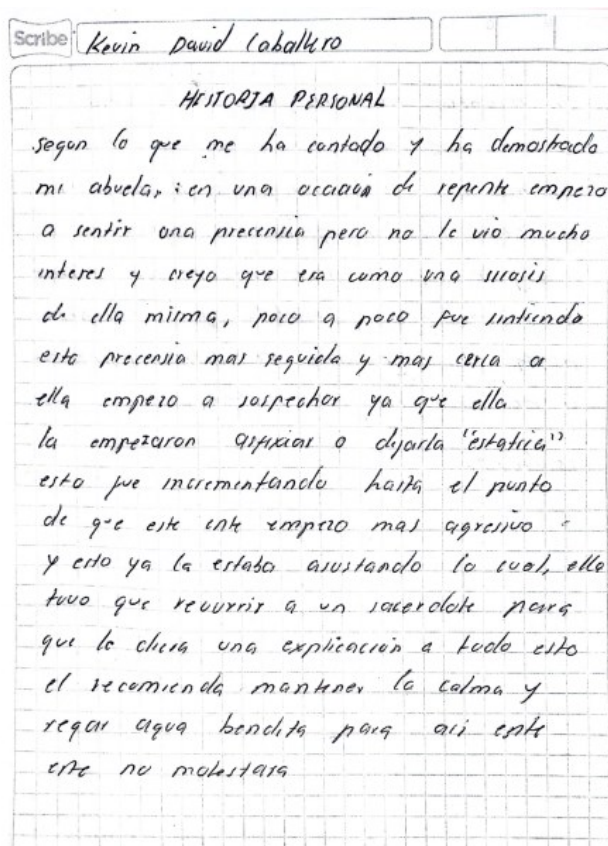
La Prima

Al principio cuando le daban a mendo, estaba sola y dormida boca arriba tenía la sabana sobre la cara, esta dormida en el día por que estudiaba en la noche, sin lo que algo tenía encima y la sabana se le bajaba por el rostro hasta que pudo despertarse y la sabana la tenía en la cara y se despertó suéter asustada, aterrorizada.

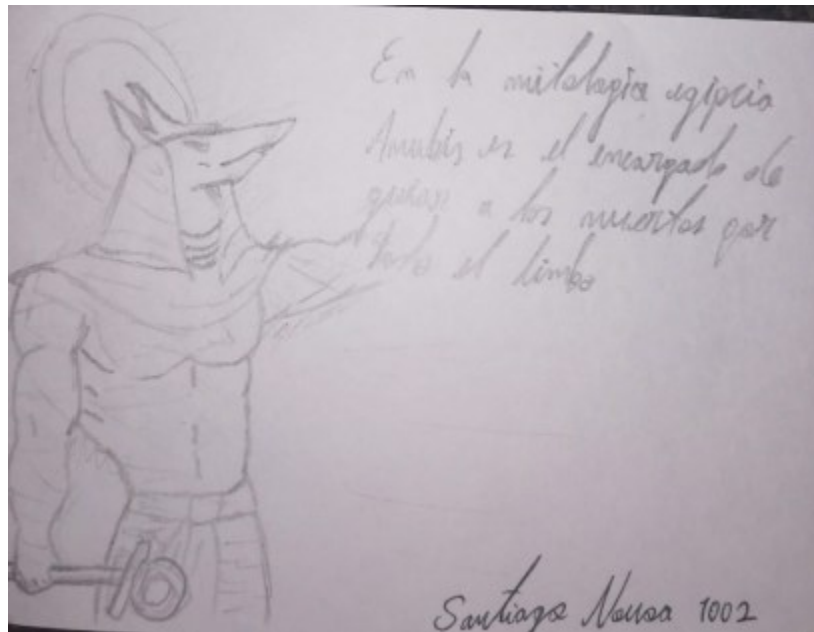
mi abuela

Una noche mi abuela estaba dormida en ese entonces ella estaba sola con mi tío, mi abuela sentía que mi hermana y yo estábamos jugando encima de ella, ella intentaba quitarnos pero nada hasta que ella pudo despertarse pero como dijo ella, ella estaba sola con mi tío nosotros dos mi hermana y yo no estábamos mi abuela al despertar tenía un fuerte dolor de espalda.

55. Narrativas sobre la muerte en el aula.



El vínculo entre la primera y segunda fase se vio reflejado en la emotividad que atañe los ritos mortuorios. En correspondencia, el objetivo sobre las siguientes fases se dirigió a darle un lugar en el aula a la sensibilidad en los duelos y rituales de la muerte, un ejemplo de ello fue exponer por parte de los estudiantes el miedo a lo desconocido sobre lo que hay después de la muerte o el dolor en el duelo. Por ende, este vínculo creó maneras de entender algunos ejemplos de las formas de comunicación entre vivos y muertos (ver imagen 60). Las intermediaciones representadas por los estudiantes sobre ello ayudaron a evidenciar aspectos de ese diálogo con la muerte, tal es el caso de las ofrendas, dioses guías o lápidas con algunas frases conmemorativas. Además, fue posible exponer la diversidad de fenómenos religiosos para reconocer sus aspectos morales frente a hechos mortuorios.



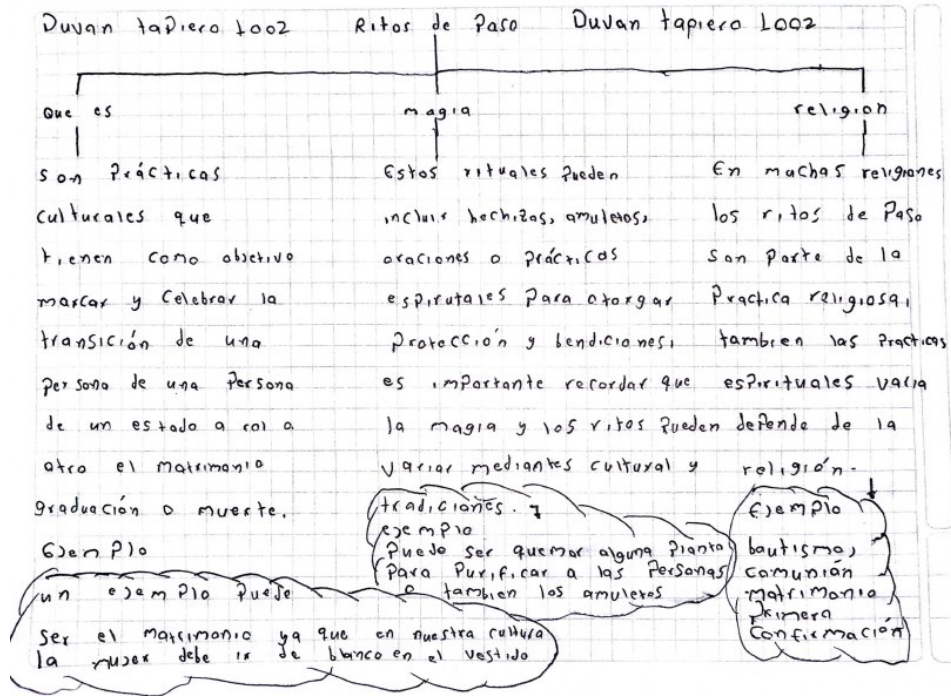
Las fases avanzaban sobre miradas en las cuales la confesionalidad religiosa estaba adherida a las creencias de los estudiantes, en este caso la espacialidad del más allá en la religión católica, es decir, cielo, purgatorio e infierno. Sobre esto se pudo evidenciar una generalidad en los estudiantes en esta perspectiva, la cual estuvo vinculada a las formas de intermediación en la muerte con seres sobrenaturales, tal es el caso del diálogo con las ánimas. Sin embargo, estas configuraciones sobre la ritualización de la muerte en algunas ocasiones iban acompañadas de representaciones violentas (ver imagen 54), lo cual fue referenciado de manera repetitiva. Al reconocer esta ruta, se buscó seguir un camino el cual estuviera alejado de la confesionalidad en el tema mortuario, además de la posibilidad de distanciarnos sobre el hecho violento en la muerte como algo normalizado.

Los cuestionamientos sobre ¿qué es para mí la muerte? y ¿qué es un ritual de muerte? acompañaron a los estudiantes hacia la tercera fase, en este caso, al tratar de darle respuestas a estas preguntas. En consecuencia, los elementos rituales se identificaron por parte de los estudiantes en el caso del fuego, muñecos, velas, comida, trago, además de los sentimientos de duelo, como el dolor y la tristeza; y la referencia sobre el fin de la vida como algo negativo o feo. Por ende, nos dirigimos a esta etapa, la cual consistía en hablar sobre las diversas formas de lo mágico-religioso de la muerte alrededor del mundo. Finalmente, lo anterior

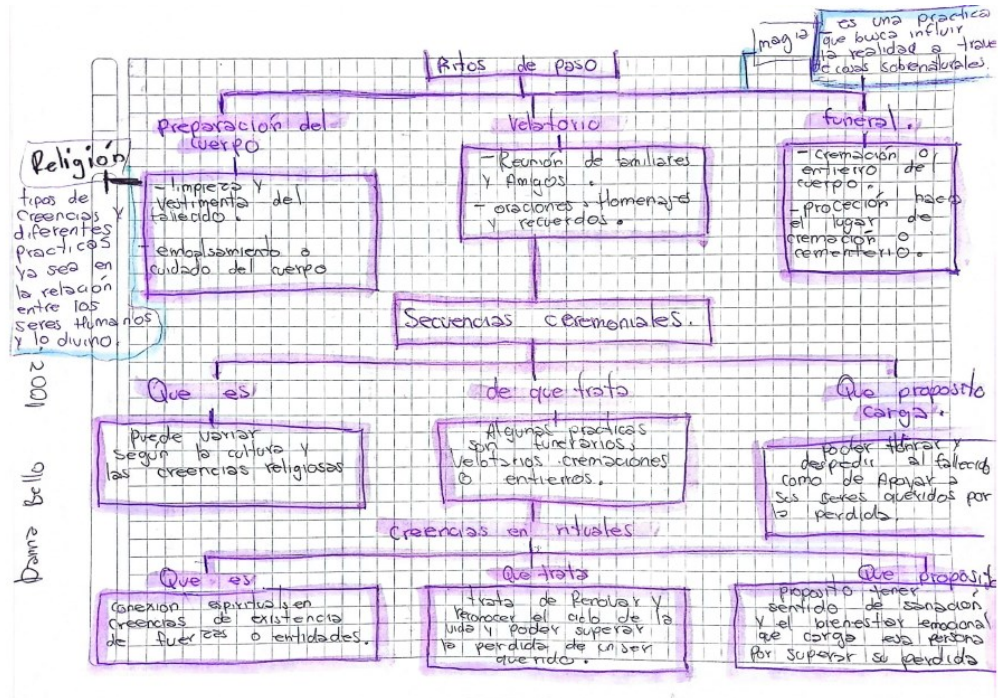
estableció la posibilidad de vincular estos fenómenos de religiosidad sobre lo hablado en la primera y segunda etapa del ejercicio.

La tercera fase buscó reconocer las formas en que la muerte como hecho cultural permite evidenciar diversidad de casos sobre entierros y duelos en la historia de los grupos humanos. Como herramienta para acercarnos a este tema se expusieron algunos casos con imágenes. En este sentido, se pudo contextualizar sobre la importancia de los ritos de paso para demostrar las transiciones de un estado cultural a otro, en este caso los funerales. En consecuencia, se pudo conectar el hecho de morir con fenómenos culturales alrededor del mundo, un ejemplo de ello se dio al indagar sobre rituales mortuorios en un antes y después en la historia de una determinada cultura y así evidenciar sus transformaciones, la imagen 64 es un ejemplo de lo trabajado en clase sobre esta etapa, este ejemplo muestra el funeral en la cultura hindú la cual es acompañada de una frase escrita por uno de los estudiantes, de alguna manera exponiendo su propia perspectiva sobre el hecho de morir. Como resultado, esta etapa fue adecuada para borrar límites sobre la confesionalidad en el área de religión, es decir, permitió darle un acercamiento a distintas ceremonias y ofrendas sobre la muerte las cuales ayudaron a reconocer cómo y para qué funcionan los elementos rituales en vínculo con la diversidad en determinadas creencias. Los siguientes esquemas hechos por los estudiantes son una muestra de cómo se acercaron a los rituales de paso al tener en cuenta las características mencionadas anteriormente, por ende, se alcanzó el objetivo de comprender cómo funcionaba el funeral como una forma de pasaje ritual (ver imágenes 61, 62 y 63).

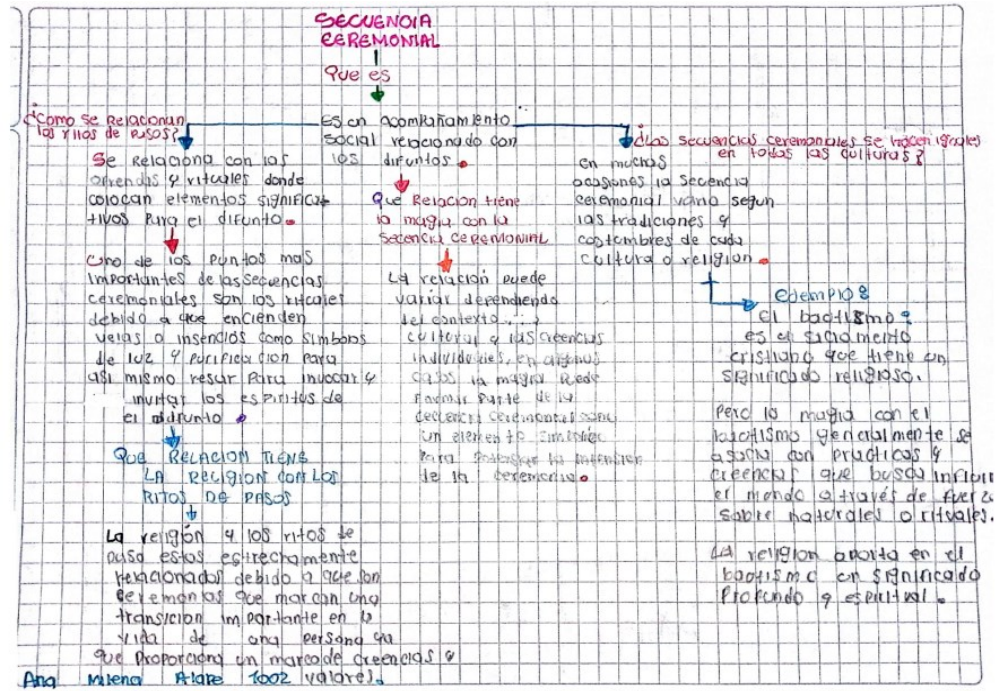
57. Los ritos de paso, un acercamiento desde el aula. Esquema 1.



58. Los ritos de paso, un acercamiento desde el aula. Esquema 2.

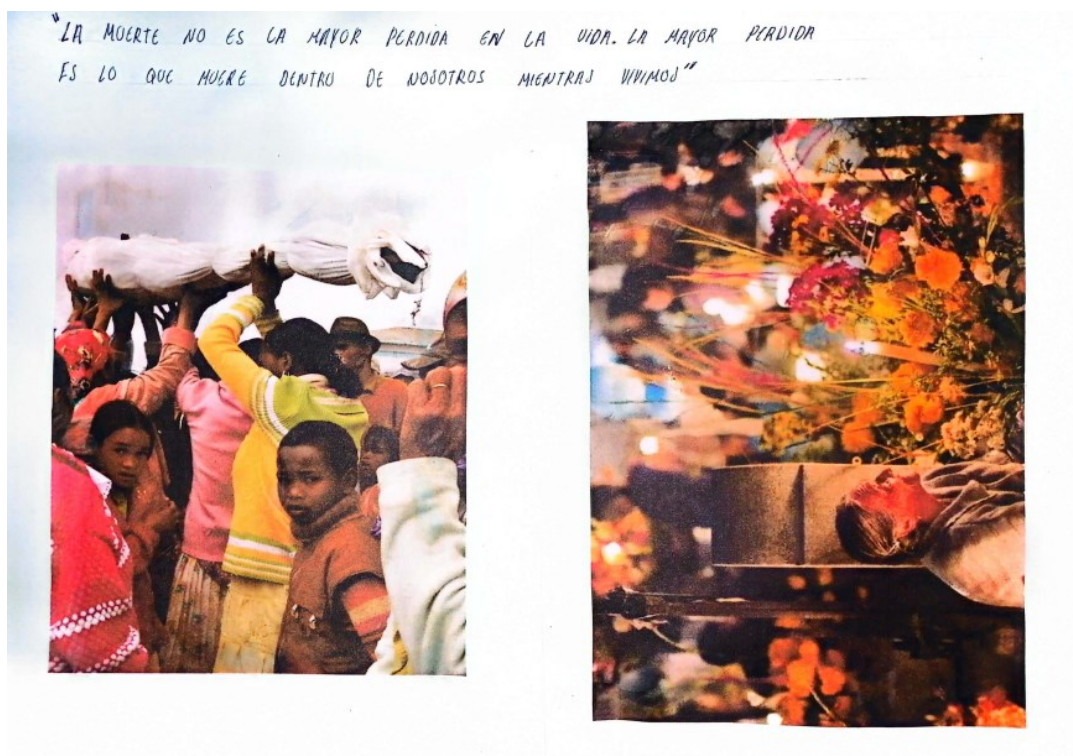


59. Los ritos de paso, un acercamiento desde el aula. Esquema 3.



Finalmente, el resultado de estas tres primeras fases permitió conectar conceptos los cuales dieron una cercanía al animismo. Entender el por qué es importante reconocer el animismo como un tema transversal en el hecho mortuario estableció la proximidad con la variedad de formas en los fenómenos mágico-religiosos de la muerte alrededor del mundo. Con ello, fue posible establecer la importancia sobre la comunicación con los muertos, tal es el caso de los sueños, ofrendas o rezos a modo que también fue un ejercicio para recordar y acercarse a las experiencias familiares. En consecuencia, la intermediación de la muerte ayudó a comprender que sus rituales deben ir conectados de aspectos más afectivos; la desconexión en el aula sobre ello debía transformarse en las fases siguientes. Por ende, para hablar de estos intercambios entre la vida y la muerte se sigue la ruta propuesta por los estudiantes sobre aspectos como el respeto, el dolor, las despedidas y el recordar pactos en la finitud de la vida. Estas transacciones se expondrán a continuación de manera que podamos entender desde las perspectivas de los estudiantes por qué es importante alimentar a los espíritus.

60. El significado de la vida y la muerte en el aula.



4.2.1 Alimentar a los espíritus: las narrativas en el aula.

Para Walter Benjamín (1936) en el texto *El narrador*, la narración es comprendida como una experiencia. En ese marco experiencial la narración es posible por medio de la cotidianidad, además de tener la facultad de ser intercambiable. En este orden de ideas, el narrador toma esa experiencia para transmitirla en medida que su legitimidad está determinada según su realidad. Es decir, el autor refiere a que la información debe ser constantemente nueva para que la narración no se agote, un caminar constante, en este caso, una peregrinación.

El don de narrar está dado de forma artesanal, según el autor. En este sentido, la narrativa se sumerge en la vida del comunicante con una huella única dada sobre las experiencias irrepetibles de quien es el narrador. Es así como Benjamín describe el sentido

de la narración, al acompañarla de los movimientos ejercidos en las mismas vivencias en el marco cotidiano, además de presentar las narrativas como elaboraciones propias y exclusivas. Por ende, el narrador es el mediador de los significados y el intermediario en cómo la transmisión de la narración permite hilar y tejer a medida que se le es otorgada a alguien más.

En otra perspectiva, las narrativas pueden estar ligadas con las dimensiones temporales de la experiencia humana, tal como lo afirma Delory Momberger (2015). Según este argumento, las narrativas se describen en ejes sobre los cuales se busca la relación del tiempo, el lenguaje y las formas simbólicas. Con lo anterior, las representaciones del uso de palabras e imágenes pueden recorrer el tiempo para hilar la narración, así mismo, las formas en que los relatos se articulan en las relaciones causa-efecto. Según la autora, las experiencias transforman acontecimientos y acciones en medida que la vida tiene lugar en el relato o al revés.

En consecuencia, la autora explica a la narrativa como algo esencial para construir experiencias en medida que van configurando el significado de la existencia o del vivir. En este orden de ideas, las formas de representación posibilitan analizar realidades en temporalidades específicas, y además comprenderlas. La conexión sobre esto recae en la organización de gestos, comportamientos y acciones en las configuraciones sociales. En consecuencia, es posible al integrar los diferentes acontecimientos frente a hechos sociales concretos. Finalmente, la formación de asociaciones humanas ha sido posibles por medio de las narraciones, pues según Delory-Momberger, son herramientas con la función de cumplir la cohesión social, la identidad individual, así como la construcción de narrativas colectivas.

Justamente, en el marco de mi propuesta pedagógica las narrativas elaboradas por los estudiantes nunca se pensaron como una necesidad, sin embargo, surgieron como una herramienta esencial para el desarrollo de este trabajo. En relación con lo que mencionan los autores sobre la narración, se concluyó darles un apartado especial a las narrativas elaboradas en el aula. En consecuencia, el lugar de lo narrativo permitió crear un puente entre mi experiencia con personal y familiar, la de mis estudiantes y el campo de estudio sobre la muerte desde los estudios religiosos. Estas narrativas se extienden para darle respuesta a por qué alimentar a los espíritus es esencial.

¿Por qué los espíritus también necesitan alimentarse? Esta pregunta da paso al inicio de la cuarta fase, la cual habló sobre los sincretismos. En este sentido, la particularidad de estos hechos religiosos sirvió como excusa para poder nutrir la vitalidad existente en la muerte. “Alimentar a los espíritus” fue una frase escrita por uno de mis estudiantes, lo cual permitió unir narrativas que iban edificándose en las fases anteriores y que se establecieron sobre las solidaridades entre los vivos y muertos. En consecuencia, las narraciones sobre la ritualidad mortuoria surgieron como una potencia para construir memoria. Por ende, se buscaba darle un lugar en ello a las maneras en que la emocionalidad atraviesa esas experiencias.

Este ejercicio reconoció que a mis estudiantes les sucedió lo mismo que me pasó en mi ejercicio etnográfico en el cementerio, esto fue reencontrarme con mis propias narrativas, que de alguna manera estaban ocultas u olvidadas. En consecuencia, este apartado también se expone como un llamado para romper no solo con la desconexión de la normalidad de la muerte, sino también con la lejanía de nuestras propias experiencias personales. Es decir, para esta sistematización, alimentar los espíritus significa reencontrarnos con narrativas propias a las que no les hemos prestado la suficiente atención. Finalmente, este trabajo establece normalizar nuestra presencia en productos académicos, además de construir narraciones desde miradas en las que no estamos acostumbrados a buscar.

Mirar desde la muerte permite conectarnos con nuestros antepasados, o con aquellos que no tuvieron voz y siguen invisibles entre las tumbas. En este orden de ideas se busca también darle una condición sacra a relatos los cuales sobreviven, en este caso al tomar esas cenizas mortuorias como expresiones de supervivencia de la memoria mágico-religiosa de cada uno de nosotros. Añadir alimento a los espíritus es encontrarse con preguntas como ¿Qué historias le contaba su abuelo en relación con la muerte o prácticas mortuorias? ¿Qué temas estuvieron ausentes en la manera de ver y entender a la muerte en su familia? ¿Qué silencios hay sobre la muerte? ¿Por qué normalizamos la muerte violenta y dejamos de lado la ritualidad en ella?

Al seguir el camino en la cuarta fase, pudimos reconocer algunas respuestas en los sincretismos y la importancia de establecer a los cementerios como lugares archivo-afectivos. En este sentido, las reflexiones que surgen desde esta etapa se empalmaron con el texto *La*

Bogotá de los muertos. Borraduras y permanencias en el antiguo cementerio de los pobres (2023). A partir de este documento pude reconocer que las narrativas sobre la muerte dejan rastros, palabras y estructuras, las cuales comprenden nuestras propias historias personales. ¿Cómo podemos hacer visibles otros espacios para nombrar a nuestros muertos? En este caso, la ritualización escolar me lleva a la mirada sobre rehacer nuestras relaciones con la muerte, pero también encontrar la posibilidad de vincular la resistencia al olvido sistemático e impuesto por expresiones en la cultura escolar que anula a la normalización de la muerte, además del diálogo entre vivos y muertos en sus narrativas.

Lo anterior me llevó a indagar ¿qué historias importan y cómo narrar a nuestros muertos? Como resultado a este cuestionamiento, la reconstrucción sobre expresiones sincréticas demostró elementos narrativos los cuales sirvieron como nutrir a los espíritus, tal es el caso de los lunes de ánimas y la santificación popular de tumbas NN. Con lo anterior, me refiero a que los ejemplos en estos cementerios sirvieron como un puente sobre las narrativas comunicadoras entre vivos y muertos. Al exponer esto, el alimento en forma de narraciones fue comprendido por los estudiantes como un diálogo el cual constituyó un vínculo más sólido con las fases anteriores.

Finalmente, la última fase se enfrentó con el compromiso el cual se requirió resignificar no solo la muerte sino también la vida. En este sentido, al trabajar sobre los proyectos de vida de los estudiantes, nos permitía construir narrativas las cuales podíamos ver a los muertos para no dejarlos morir del todo, para revivirlos con relatos. Recordar a nuestros muertos y hacer memoria a través de la ritualidad fue esencial para el cierre de este ejercicio. En conclusión, la narrativa ayudó a alimentar a los espíritus por medio de insistencias mágico-religiosas, además de salvar la mirada sobre reconocer a la muerte como parte de la vida. ¿Qué significa rescatar el hecho que la muerte hace parte de la vida? ¿cómo resignificar nuestras vidas a través de la muerte? Se trató de elaborar una respuesta, a la que se considera que todavía le hace falta trabajo y que se expone a continuación.

4.2.2 La vida y la muerte van juntas. Una mirada a la vida desde la muerte.

Para finalizar esta peregrinación, se expondrán reflexiones que fui encontrando en el marco de mi experiencia en aula, la cual, en esta última fase, se relacionó con las prácticas

mágico-religiosas de la muerte y el conflicto armado. El objetivo de ello era reconocer nuevas formas de duelo colectivo gracias a contextos donde la violencia transformaba el ritual mortuario y, en consecuencia, el diálogo con la muerte. Finalmente, esta fase permitió resignificar la vida a través de la muerte y las reflexiones sobre ello serán descritas a continuación.

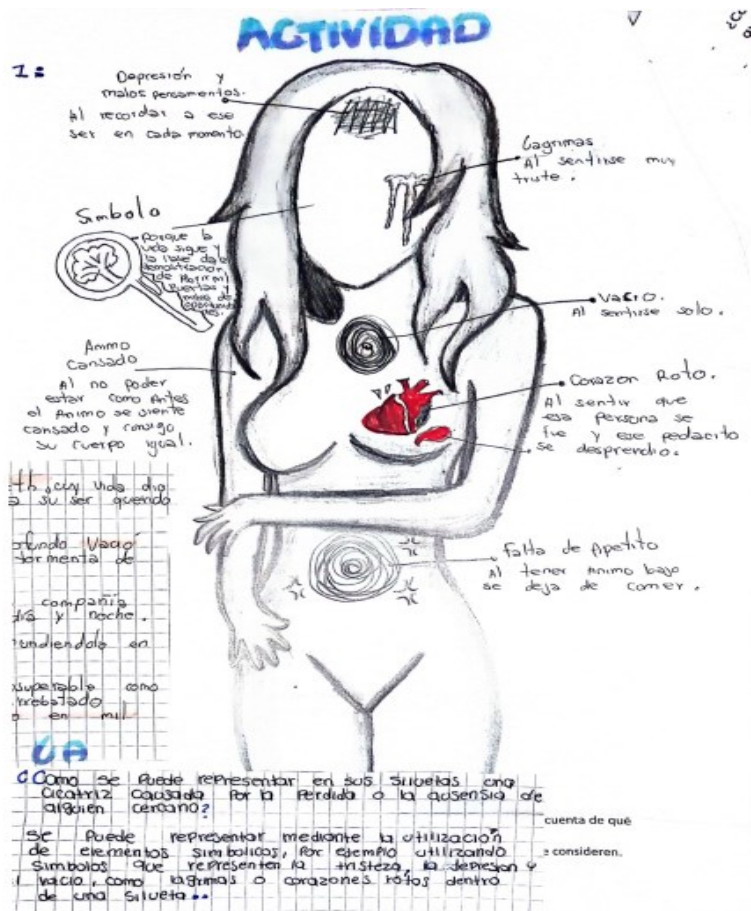
¿Cómo resignificar nuestras vidas a partir de la muerte? ¿qué le aporta esta resignificación a mi proyecto de vida? Encontrar respuesta sobre esto permitió reconsiderar el valor de la vida a partir de contextos como los del conflicto armado colombiano. En este caso, la violencia y la muerte se ha utilizado como un desecho, y resistir a ello ha sido un reto el cual se asumió por medio del tema de la desaparición. En consecuencia, se comprendió la transformación de los rituales mágico-religiosos sobre estos hechos, además de transformar la ritualización popular en los cementerios donde, por ejemplo, las tumbas NN son santificadas por la comunidad. En conclusión, se pudo vincular lo descrito anteriormente en una perspectiva donde la sensibilidad primó desde la mirada de la esperanza, el perdón y la gratitud sobre la vida.

¿Cómo conectar la desaparición, la violencia, la ritualidad popular y la muerte? En respuesta a ello, encontramos a la ritualización de los lunes de ánimas. El integrar este hecho cultural abrió paso a una nueva mirada sobre los rituales mágico-religiosos del conflicto armado en Colombia. En un principio se vinculó esto con la relación entre la violencia y la muerte; este primer momento sirvió para descolocar miradas sobre la normalización en ello. En este sentido, se elaboró una actividad para hablar sobre las experiencias de duelo entre la normalización de la violencia.

61. Siluetas sobre el duelo y la muerte, parte 1.



62. Siluetas sobre el duelo y la muerte, parte 2.



Esta actividad de la quinta y última fase se tituló rituales mágico-religiosos del conflicto armado. El ejercicio se desarrolló al hablar sobre ausencias o pérdidas entendiéndolas desde contextos concretos como el del cementerio de Puerto Berrío en Antioquia. El material utilizado fue audiovisual, el cual permitió exponer el registro documental Réquiem NN. El archivo habla sobre el fenómeno de comunicación entre vivos y muertos, en especial las tumbas NN, además vincular este hecho con la desaparición de los cuerpos sin identificar del lugar. Este ejercicio fue esencial, pues la narrativa sobre las características sobre el fenómeno en Puerto Berrío evidenció cómo la violencia y el conflicto armado ha incursionado para establecer nuevas miradas sobre la vida y la muerte.

En este orden de ideas, reconocer las cicatrices que deja la violencia en la muerte, permitió hablar de experiencias en donde el duelo es protagonista, las anteriores imágenes son una muestra de ello, al reconocer en siluetas humanas cómo se puede expresar, habitar y experimentar las diversas formas de duelo. Además, se pudo reconocer afectaciones a otras fuentes de vida, tal es el caso de los ríos y su uso como fosas comunes al convertirse en herramientas de desaparición, por ende, la conexión con el duelo sobre otras configuraciones. Exponer estos casos en el aula, ayudó a comprender cómo surgen nuevas formas de espiritualidad y comunicación con la muerte. En conclusión, las historias sobre la desaparición ayudaron a establecer un puente para elaborar una mirada sobre cómo los espacios funerarios están colmados de vitalidades y narrativas que se mantienen en constante transformación.

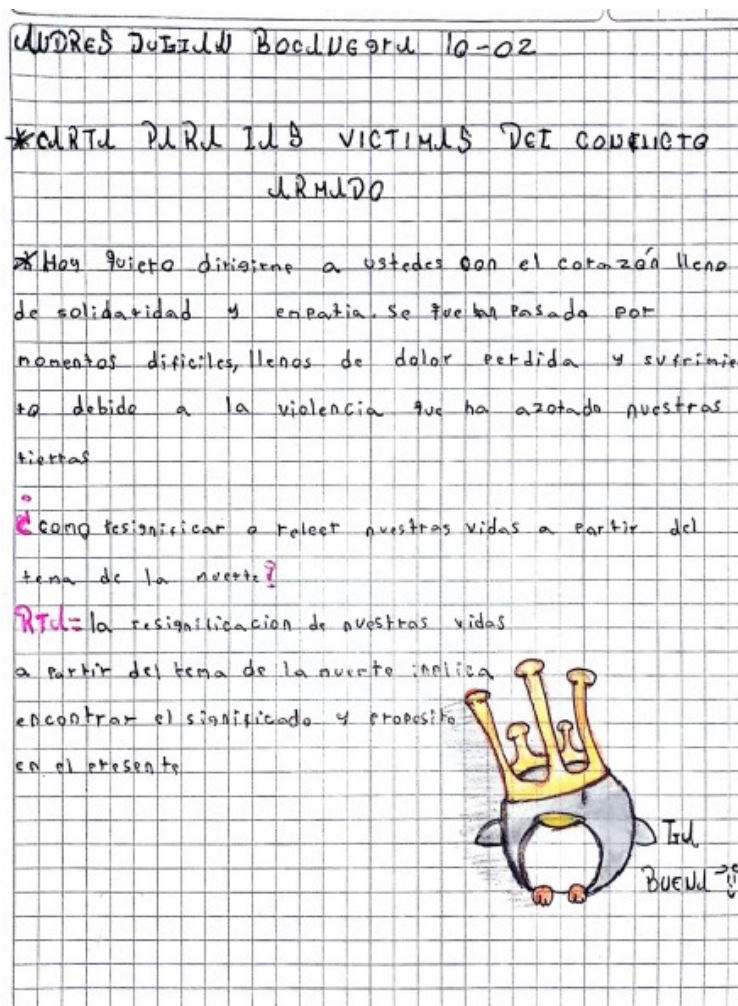
Por otro lado, este fenómeno permitió evidenciar como los muertos son dinamizadores de la cotidianidad, en este caso sobre aspectos como adoptar ánimas. Como resultado, este hecho nos permite aflorar, adaptar y reinventar la manera en la que la muerte y la vida danzan juntas. En consecuencia, los estudiantes reconocieron el lugar sagrado de la vida en contextos del conflicto. En consecuencia, se comprende la importancia de darle un lugar a la construcción de memoria en el país por medio de estas formas de duelo y santificación popular. Cabe añadir que se posibilitó entender lo sensible de este tema, en cuanto a la urgente necesidad de hablar sobre la empatía o esperanza en las historias sobre la muerte y desaparición.

Al finalizar esta fase, los estudiantes pudieron escribirle una carta a los muertos del conflicto armado (ver imágenes 67 y 68). El ejercicio halló maneras en las que, no solo se pudo entender el duelo de una forma distinta, sino que también permitió comprender el significado de sus vidas en medida que se reconciliaban con la muerte. En este orden, la vida y la muerte se encuentran en nuevas formas de diálogo el cual debe estar en una posición simétrica para integrarse a la cultura escolar. Por ende, cambiar la mirada sobre la violencia, debe ser un punto para establecer una pedagogía de la muerte sensible a hechos culturales como los mencionados.

¿Cómo resignifica o releer nuestras vidas a partir del tema de la muerte?

- Nos hace reflexionar sobre el significado de la vida, encontrar propósito en el presente y honrar la memoria de quienes han fallecido.

Es importante permitirnos sentir el dolor y el duelo, pero también buscar formas de encontrar esperanza, crecimiento y gratitud en nuestras vidas.



Como resultado para esta fase, se demuestra la pugna entre la vida y la muerte en contextos del conflicto armado. Ese constante trasegar debe vincularse para resignificar nuestras vidas al dialogar con la muerte, sobre todo en una práctica docente que edifica proyectos de vida y que debe estar alejada de la normalización de la violencia. El aula debe colmarse de la potencia de la vida para hablar de la muerte, sobre todo cuando somos profesores responsables de tratar con acontecimientos como guerras, masacres, desapariciones e infinidad vestigios que ha dejado la violencia. En consecuencia, nuestra labor está en comprender cómo la vida satisface a la muerte y cómo la muerte satisface a la vida, en la medida que accionamos en formas de don para entregar desde la muerte una resignificación de prosperidad sobre lo que se entiende por vida y vivir.

64. Cartas a los muertos del conflicto armado colombiano, parte 2.





CARTA

Quiero comenzar esta carta expresando mi profundo respeto y solidaridad hacia ti como víctima del conflicto armado. Sé que los pobres pueden resultar incógnitas para describir el dolor y sufrimiento que has experimentado, pero quiero que sepas que estoy aquí para apoyarte en todo momento.

Es desgarrador saber que has sido afectado por la violencia y la injusticia que prevalece en nuestro país. Recuerda el amor y la fuerza que has demostrado al enfrentar estas adversidades: la valentía y la determinación que has demostrado son verdaderamente admirables. Aunque no puedo comprender completamente lo que has vivido, sé que eres una persona valiente y mereces ser escuchado.

Estoy aquí para escucharte, para brindarte consuelo y para ayudarte en todo lo que este o mi dolor, tu historia es valiosa y merece ser contada. Que encuentres paz gracias a la solidaridad y al tiempo que los hechas más profundos. Recuerda siempre que eres una persona valiente, digna de amor y respeto.

Con amor y admiración para aquella persona que nunca se rindió -
De:
John Páez, Keimacholico
Guanyo Celero, Zoray Urdarac
Kenny Aulo

➤ ¿Cómo resignificar la muerte o releer nuestras vidas a partir del tema de la muerte?

En realidad la muerte es un tema muy profundo que podemos llevarnos a reflexionar otra vez del conflicto armado.

una forma de hacerlo es reflexionar sobre nuestras propiedades y valores preguntándonos: ¿qué es realmente lo que nos importa? ¿cómo podemos enriquecer nuestro tiempo y energía en ello? Primero que todo también debemos recordar que cada persona tiene su propia forma de resignificar su vida otra vez de la muerte algunos ejemplos son:

1. **Buscan el propósito en el dolor:** algunas personas buscan el sufrimiento causado por el conflicto armado y eso es una fuente de motivación que ellos tienen para buscar un propósito más grande y apoyar las víctimas del conflicto armado.
2. **Aceptan el duelo y buscan apoyo:** algunas personas aceptan la muerte de sus familiares y buscan apoyo otra vez de profesionales para construir en ellos la destitución y la paz otra vez del diálogo.

bueno para ya terminar personalmente a mí este tema me ayudó un poco a encontrar un propósito más profundo en mi vida y me ayudó a recordar que nuestra vida es limitada y que cada día es valioso y por eso debemos aprovechar el tiempo al máximo.




Al culminar este ejercicio se considera el deber de llenar nuestras aulas de acciones de dones en constantes intermediaciones visibles. Con esto me refiero a que, al ver las asimetrías con la muerte en el desarrollo de esta práctica, aún quedan potencias sobre el tema para trabajar y construir sobre en la vida y su poder de contaminarnos. Construir una lectura sobre la muerte se considera a partir de este ejercicio como algo obligatorio en áreas como religión o cátedras para la paz, sin dejar de lado, en general a las ciencias sociales y el diálogo con otras áreas, por ejemplo, las artes. Por otro lado, los aprendizajes de este ejercicio tuvieron lugar al darle un vuelco a fenómenos que a veces son difíciles de caracterizar en el área social, porque están llenos de terror. Sin embargo, es un compromiso no dejar contaminar la muerte y a la vida con miedo, lejanía, violencia, ruptura y desconexión. Es necesario salir del horror que habita a la muerte y que contagia a la vida, y en consecuencia amarra las correspondencias de la una con la otra.

Reconocer el sentido de la vida desde la muerte permite reflexionar sobre cualquier tema, en este caso el reto fue escogido sobre la religión. La transmisión de fuerzas

contaminantes para la vida debe entender el acto que clasifica y pone orden en la configuración de nuestras realidades; lo sagrado en la religión ordena, estructura y les ha dado sentido a nuestras comunidades, en este caso sobre la muerte²⁵ ¿Cómo sortear la vida en consecuencia de esto? La constante pugna sobre ello se vislumbra a modo baile que debe seguir una ruta en el aula para establecer la disposición de dar y recibir. Se debe reconocer el valor de los estudios religiosos en las ciencias sociales y abrir potencialidades sobre ello, como una invitación a que siga esa danza con la muerte.

Alimentar y regular los ejercicios escolares sobre la vida y la muerte no pueden seguir dejando de lado la religión, pues es parte esencial para poder leer nuestros contextos, nuestras realidades, culturas y la conexión con nuestros muertos y nuestro pasado. La urgencia divisada se evidencia al reconocer las religiosidades y cómo estas también son una expresión de nuestras sociedades, en nuestras aulas y hasta en nosotros mismos ¿Qué desafía el orden dado para reconocer a la religión desde otras miradas a las tradicionales? ¿por qué no construir memoria desde la ritualidad dada por la religiosidad, sobre todo en la muerte?

Retos hay muchos, no solo con la muerte, sino también en las posibles potencias que atañen lo mágico-religiosos en los estudios sociales. El conflicto sobre ello es reconocer la cercanía que tenemos en contextos que operan para la muerte a través de la violencia, y nos aleja de la idea de que la muerte hace parte de la vida. En consecuencia, en nuestro ejercicio docente tenemos que dejar de promulgar la mezquindad y exclusión de la academia por los estudios religiosos, pues nos permiten vincular una mirada sobre la muerte desde hechos culturales que posibilitan el diálogo con una nueva perspectiva sobre la vida.

Finalmente, a partir de las reflexiones en mi lugar como practicante de una licenciatura en ciencias sociales en el área de religión se suscitan las siguientes conclusiones. La emergencia sobre la pedagogía de la muerte en el currículo escolar²⁶ está vigente, de manera que esta peregrinación se demuestra que la muerte sigue oculta en la cultura escolar. En este sentido, el vínculo de ello sobre los estudios religiosos muestra un panorama el cual

²⁵ Esto es explicado de manera más detallada en el primer capítulo.

²⁶ La investigación de Herrán, Rodríguez y Yubero (2019) lo explica de manera más detallada.

evidencia la ausencia de estándares curriculares, un control político y social²⁷. Por ende, las consideraciones sobre esta implementación pedagógica surgen desde retos, inconformidades e incomodidades, sobre las cuales se propone que se le debe dar un vuelco a la forma en que el área de religión en las escuelas. En este sentido, este trabajo busca abrir paso a devolverle la generosidad en forma de don a las ciencias sociales y el campo de los estudios religiosos en diálogo con la muerte. En conclusión, el área de religión se debe establecer fuera de una confesionalidad, por ende, se le debe aproximar desde una mirada de lo antropológico, lo sociológico y lo histórico. En este caso, esas perspectivas sirvieron para darle una nueva mirada a la muerte, y así las posibilidades se evidencian como potencia sobre otros hechos culturales de la religiosidad. Reconocer los retos docentes desde las ciencias sociales sobre la incomodidad, la frustración o las dudas, nos permite ver que el aula debe ser un lugar en donde las intermediaciones en la cultura escolar se transformen para hacer el área de religión un campo de estudios distintos.

²⁷ El trabajo de Beltrán (2020) especifica de qué manera se entienden los estudios religiosos sobre los contenidos de la escuela en el panorama de los colegios públicos de Bogotá, por ende, esta investigación se vincula con estas reflexiones.

Nombrar para conjurar: conclusiones, reflexiones y aprendizajes de una peregrinación.

La peregrinación es análoga a la traducción: la traducción de la casa al altar, de lo sagrado a lo profano y la traducción de las voces oficiales a voces no oficiales. La peregrinación es una modalidad de activar la actividad que no borra la imagen del evento o del objeto, sino que mantiene el fantasma de lo traducido dentro de la traducción, permitiéndonos, así, ser testigos de la presencia en el interior del otro, la huella y el acto intermedios como ocurre entre las voces oficiales y no oficiales, o entre manuales de historia o los portales mágicos en una montaña. (Taussig, 2015. p, 223-224).

Este apartado contiene las reflexiones, aprendizajes y conclusiones sobre mi peregrinaje del cementerio al aula. En este sentido, se tendrán en cuenta dos caminos expuestos a continuación, los cuales son el resultado de peregrinar el cementerio como un puente para establecer un diálogo sobre los resultados del peregrinaje en el aula, por ende, establecer la importancia del ejercicio etnográfico sobre el acercamiento a nuevas realidades y nuevos mundos. Uno de los caminos tratara sobre el cementerio y algunas reflexiones sobre la etnografía en este lugar que fueron de la mano de aprendizajes y tropiezos, este camino lo titulo: Animas entre nuevas realidades y nuevos mundos; por otro lado, el otro camino suscita lo aprendido en la etnografía en el aula, la cual siguiere reflexiones sobre esta experiencia escolar y sobre todo hace un llamado a incluir nuevas miradas sobre la perspectiva de la pedagogía de la muerte en relación con las ciencias sociales y el pareo de religión, este camino lo titulo: Etnografía en el aula: un nuevo lugar para la muerte. A propósito de lo expuesto en mi ejercicio etnográfico, surgen más preguntas que respuestas, además, considero que esta peregrinación debe continuar el andar, en medida que se puedan atender las potencialidades y emergencias descubiertas en el desarrollo del presente trabajo. En consecuencia, a partir de esta mirada expondré lo aportes a la línea de Formación Política y Memoria Social, la cual acogió este trabajo y permitió darle sentido a la intención del desarrollo de este escrito, por otro lado, se tendrá en cuenta algunas consideraciones finales sobre el lugar de la muerte y lo mágico-religioso en ella.

Desde la mirada etnográfica se reflexiona sobre el trabajo de campo como un problema a resolver, pues este ejercicio permite reconocer que quien no ha hecho campo y

no vuelve transformado, jamás lo ha habitado²⁸. Esta peregrinación comienza en el cementerio del sur de Bogotá, lugar que acogió este andar. En primer lugar, quiero partir del hecho que hacer etnografía en un cementerio no es nada fácil, pues suscita emociones muy complejas de tramitar. Los recorridos en el camposanto me permitieron presenciar innumerables entierros, lo cual no fue nada sencillo, porque aquello fue algo que me hizo reflexionar sobre mi propia existencia, sobre mi cercanía con la muerte y con lo mágico-religioso, además de partir del hecho de reconocer la sensibilidad sobre el tema de la muerte y lo compleja que puede llegar a ser desde el cementerio. En consecuencia, este ejercicio permitió cuestionarme el lugar de la muerte en mi vida, en mi familia y en este trabajo, sin embargo, reitero, surgen más preguntas que respuestas.

Al reconocer estos sentires, pude encontrarme con que a la etnografía le hace falta generosidad; es decir, el ejercicio del trabajo de campo debe ser una praxis generosa desde miradas, escrituras y acercamientos más sensibles. En consecuencia, lo etnográfico es un camino por el cual se nos posibilita formar parte de otros mundos y realidades distintas. En este caso, reconozco que las experiencias en este camino ocuparon un lugar importante, donde se tuvo la oportunidad de viajar entre el pasado y el presente; es decir, el trabajo de campo es como un viaje en el tiempo que nos permite explorar diferentes culturas y realidades. Por ende, esta travesía me permitió entender cómo las solidaridades entre los vivos y los muertos crean sus propios mundos. En conclusión, unir estas lógicas y realidades me permitió darle un nuevo significado a la vida y al vivir a través de la muerte, y espero que sea igual para el lector.

En relación con lo anterior, llego a la conclusión de que la etnografía debe alejarse de la instrumentalización de las agendas académicas, llenas de mezquindad, ya que estas desvinculan el encanto de las experiencias del trabajo de campo. Se requiere una producción constante sin tener en cuenta las dificultades o retos que implican la emocionalidad de realizar, por ejemplo, un ejercicio etnográfico en un cementerio. Sin duda, este trabajo estuvo lleno de retos, incomodidades y vacíos, pero también vislumbró potencialidades que no esperaba encontrar a lo largo de estos meses. En consecuencia, me cuestiono: ¿cómo darle

²⁸ Estas reflexiones de este apartado surgen gracias a la mirada de Carlos Páramo Bonilla (2020) en su conferencia sobre el Tinku de la antropología y la historia.

sentido a lo que siempre ha sido invisibilizado? Me refiero no solo a nuestra sensibilidad en los trabajos de campo, sino también al lugar de la muerte en la vida misma. Parto desde el punto en el que el cementerio me permitió ver otras realidades, y así me pregunto: ¿de qué manera puedo provocar interpretaciones de otros y sus realidades, sin dejar de lado mi propia mirada? ¿Por qué el otro siempre es tan ajeno? ¿Por qué es tan complejo conectar nuestras propias narrativas con la muerte y nuestras experiencias?

El cementerio desde el ejercicio etnográfico me dejó entender, a modo de metáfora, porque era necesario untarse de muerto²⁹. En este caso, el aprendizaje dejó establecer una perspectiva reinventada sobre mi propia historia familiar que suscitaba las narrativas de lo mágico-religioso de la muerte. La peregrinación me permitió invocar, atraer y contrarrestar olvidos, que siempre estuvieron presentes, pero jamás les había prestado la suficiente atención e importancia. Debido a esto, el resultado de este trabajo se posiciona sobre la urgencia al lugar que se les dan a las narrativas desde nuestras propias experiencias, es decir, hacer parte de la historia y no estar fuera de ella. Una tarea para seguir con este trabajo es el permitir desentrañar las rupturas que hay en el diálogo con la muerte, la academia y sus narrativas.

Finalmente, el ver las huellas ocultas de lo mágico-religioso y la muerte en el cementerio me permite afirmar que el ejercicio etnográfico debe domesticar los sentidos en clave de poder hablar de lo impreciso e indescriptible. A causa de esto, el traducir lo indefinido en el trabajo de campo se da como una posibilidad de diálogo entre estos aprendizajes con el otro, de manera que se reconozcan sus narrativas, ya sea en vida o en muerte. En consecuencia, agenciar nuevos mundos desde estos diálogos es también dimensionar nuevas nociones sobre tiempo-espacio a través de cómo lo mágico religioso de la muerte también permite y ayuda a crear memoria. A continuación, presento algunas reflexiones sobre las ánimas, las cuales expongo como seres-concepto.

Ánimas: entre nuevas realidades y nuevos mundos.

²⁹ Untarse de muerto surge como una reflexión sobre el texto de Sierra Pinedo, A. Lamilla Guerreño, E. Ortiz Cassani, J (2023).

Los seres-concepto, tal es el caso de las ánimas, ayudaron a este trabajo para desentrañar otros mundos. Esta nueva mirada se expone desde el don, y su generosidad de dar y recibir desde la reciprocidad. En consecuencia, este intercambio permite encontrar como las ánimas toman partido y también participan de la realidad y sus narrativas. Los lunes en los cementerios son un ejemplo de ello. Por ende, la muerte como dinamizadora en el marco de lo cotidiano deja ver el potencial de la ritualidad sobre nuevas perspectivas académicas. En este sentido, la particularidad sobre estos hechos mágico-religiosos de seres-concepto permite conjurar en el ejercicio etnográfico la importancia de los recuerdos, duelos, rezos sobre la memoria de los muertos.

Lo mágico-religioso en los cementerios permiten renovar estos afectos. Estas formas de comunicación abren paso a insistir sobre el “no dejar morir del todo” a formas de religiosidad, sobre las cuales es posible construir memoria. ¿Qué muertos importan? En este sentido, este trabajo buscó darles lugar a las tumbas sin identificar NN, pues en ellas existen la creación de nuevas realidades y nuevos mundos desde lo mágico-religioso. Las tumbas NN le dieron vida a este trabajo, es por ello por lo que se debe reconocer la manera en que juntan a la vida y la muerte en un ejercicio ritual sobre las ánimas.

Por otro lado, una manera de evidenciar lo mencionado anteriormente, se da a través de las fotografías en este trabajo. La fotografía fue un elemento clave para darle lugar al peso de lo simbólico en ese diálogo con las ánimas, para entender lo dinamizador de los seres-concepto en estos mundos. Los aprendizajes sobre este ejercicio permiten reconocer como la ritualidad del lunes de ánimas es adaptable y reinventable, desde las transformaciones del purgatorio, hasta los sincretismos de los contextos locales. Con lo anterior me refiero a que el lunes de ánimas adquiere sentido a medida que su entorno se transforma sobre la creencia y necesidad del devoto, y así se posibilita el ritual. Por ende, estas formas de comunicación ayudan a convivir con la muerte de otra manera.

El purgatorio es esencial para entender esta realidad, pues las procesiones sobre esta creencia permiten acceder al mundo de las ánimas. La evidencia sobre este hecho está en los rezos, pagos, visitas y ofrendas que convierten a los vivos en mediadores para la salvación de los muertos. Es decir, lo mágico-religioso en el caso de las ánimas, establece rupturas sobre la lejanía de la muerte, y nos permite entender lo sagrado desde la cotidianidad. La

potencia sobre estas intermediaciones posibilita exponer en este caso cómo en la vida y la muerte nada se desperdicia, con lo anterior me refiero a que en la ritualidad fúnebre los restos olvidados se convierten en valiosos tesoros sobre los cuales se ven reflejados nuevas formas de duelo y la creación de la memoria mágico-religiosa. Finalmente, la imagen del purgatorio reconoce nuevos mecanismos de culpabilización en donde se producen consecuencias, tales como el cambio sobre comportamientos de los fieles y la moralidad.

Hay quienes piensan que las ánimas le corresponden a cualquiera que las venere y requiere. Mi peregrinación en el cementerio me permite reconocer que la apropiación de esta creencia establece un canje sobre el cual se invocan formas de solidaridad atravesadas por la muerte. Cabe resaltar, que la creencia de las ánimas del purgatorio se establece en un aspecto benévolo, pero también en una faceta de maleficio. En consecuencia, el carácter vengativo de las ánimas se presenta en medida que se incumpla las obligaciones adquiridas por el préstamo de sus servicios, el castigo de las ánimas se dará sobre la suerte, salud, riqueza de los devotos. Los deseos mundanos son la motivación de la creencia sobre las ánimas, en reflexión a esto, el ritual permite evidenciar que los peregrinos de los cementerios piden a las ánimas favores sobre los cuales no es común generar promesas. Un ejemplo de esto puede verse en el tráfico de peticiones de cómo ganar la lotería, evitar un embarazo, protección sobre un robo, alejar a la pareja de un amante, mejoría sobre la suerte o aspectos económicos, entre otras. En conclusión, los aprietos cotidianos pretenden ser solucionados por actos devocionales hacia las ánimas. Además, estos rituales que generan diálogo con las ánimas que se pueden establecer de cualquier forma, es decir, cada devoto lo hace a su manera. Por ende, la esfera religiosa no está cerrada sobre sí misma, coincide también con los fenómenos políticos, sociales y culturales.

En conclusión, las ánimas dinamizan ese equilibrio sobre la realidad creada entre los vivos y los muertos. En este sentido, el ejercicio etnográfico, permitió abrir paso al hecho que vivimos sobre muchos mundos y realidades distintas. En consecuencia, esto genera distintas posibilidades, que desde nuestro trabajo de campo debemos reconocer como una potencia de manera más generosa y sensible. Lo ajeno debe tener la potencialidad de transformar la manera en la que la experiencia etnográfica posibilite acercarnos a otras realidades, hacer parte de ellas y transformarnos en medida que se edifica la experiencia

propia. Es por esto por lo que es necesario nombrar a la muerte para hacer memoria, para conjurar esos diálogos sobre la vida y su finitud.

Etnografía en el aula: un nuevo lugar para la muerte.

Este apartado habla sobre la implementación pedagógica en relación sobre el peregrinaje en el aula. En este sentido, la etnografía escolar se da a través de aprendizajes, reflexiones y conclusiones las cuales surgen desde retos, incomodidades e inconformidades, descritos de manera más detallada en la sistematización de esta experiencia. Sin embargo, el presente texto expone la importancia de la etnografía escolar; el andar en el aula permitió ver las emergencias sobre el lugar de la muerte en la cultura escolar y la necesidad de una nueva relación sobre cómo se entienden los diálogos de lo mágico-religioso de la muerte. Por ende, las ideas desarrolladas a continuación hablan sobre cómo se relaciona lo mencionado a partir de una propuesta pedagógica que buscó resignificar la vida a través de la muerte. Además, de incluir los aportes a la línea de Formación Política y Memoria social de la Licenciatura en Ciencias Sociales.

La escritura del presente trabajo fue todo un reto, el cual enfrente a medida que se desarrollaban los capítulos. En relación con esto, la etnografía me ayudó a encontrar una manera más sensible, sencilla y generosa a la cual yo podía acercarme a la escritura. Por otro lado, el nuevo lugar a la muerte en el aula se debe abrir de manera que se puedan establecer otros diálogos con la finitud de la vida lejos de una mirada violenta sobre ella. En consecuencia, considero que también se le debe dar una nueva perspectiva al área de religión, pues en el desarrollo de esta propuesta pedagógica permitió abrir paso a otra forma de comprender los hechos mortuorios en conexión con las ciencias sociales por medio de la clase de religión. A razón de esto, considero que la muerte debe ser invitada al aula, y como profesores que conjuran estas transformaciones sobre el acoger el fin de la vida de otra manera, debemos considerar las posibilidades de resignificar la vida a través de la muerte en la cultura escolar.

En este sentido, la práctica pedagógica suscita riesgos y actos fallidos, pero también hallazgos y potencias a las cuales se les debe seguir dando atención. Por ende, reitero, hay que abrir paso a una cultura escolar más sensible sobre la muerte, las prácticas pedagógicas

y sus resultados, además del lugar que tienen las etnografías escolares sobre los ejercicios pedagógicos. Enseñar sobre la muerte debe dejar un camino el cual posibilite nuevas interacciones sobre las narrativas, además de entender por qué es necesario resignificar la vida a través de la muerte y sus relatos. En conclusión, la cultura escolar debe también abrir todos sus sentidos para que darle un lugar a la muerte permita transformar la mirada en las ciencias sociales, y en este caso el área de religión.

Como resultado, sobre la práctica pedagógica y las conclusiones añado los aportes del presente trabajo en la línea de Formación Política y Memoria Social. En el desarrollo de esta propuesta, el diálogo con la muerte obtuvo un lugar el cual se le debe seguir otorgando, no solo en las prácticas del ejercicio docente, sino también en las aulas de la universidad. En relación con esto propongo un grupo de estudios etnográficos, un lugar que brinde un espacio propicio para hablar de una etnografía más generosa y humilde, para ocuparnos por asuntos que siguen siendo invisibles en nuestras investigaciones e invisibilizando otras maneras de reconocer la construcción de memoria y del quehacer del docente. Este ejercicio etnográfico en el aula y en el cementerio, permite establecer la necesidad de pensar y hacer de modo diferente la etnografía. “Es necesario cambiar el procedimiento para cambiar el pensamiento” (Vasco, 2002).

En consecuencia, se deben establecer diálogos etnográficos más abiertos para conocer otros mundos y otras realidades. La realidad a la que tuvimos cercanía fue por medio de lo mágico-religioso de la muerte, por ejemplo, se debe continuar prestando atención a la importancia sobre el resignificar la muerte en el contexto del marco de la violencia que atañe el contexto colombiano, además de transformar la mirada sobre la normalización de la violencia en la muerte. Abordar la muerte debe ser una tarea la cual cumpla darle lugar desde un campo problemático en las ciencias sociales. Además, esta mirada permite darle lugar a cómo es posible que la muerte ayude a reflexionar sobre la vida desde las experiencias de los estudiantes.

Por otro lado, como contribución añado al lugar de la etnografía y la mirada etnográfica sobre las sistematizaciones de las implementaciones pedagógicas, sobre todo al encontrarnos con una etnografía escolar la cual nos permita habitar lugares para acercarnos e intervenir sobre ejercicios pedagógicos reflexivos, críticos y mejores. Por ende, la mirada

etnográfica permite ampliar la experiencia en el aula; las intervenciones en ella no solo transforman a nuestros estudiantes, también debemos reconocer en nuestras etnografías cómo el trabajo de campo en el aula nos cambia a nosotros. Con lo anterior, es importante establecer la importancia de la auto etnografía, en medida que podamos brindar un espacio a esos cambios, sentires y reflexiones en nuestra propia realidad. En este sentido, añado sobre la contribución metodológica de este trabajo, pues permite ampliar los horizontes que en general tienen los estudiantes para aportar a los problemas sociales a investigar, en perspectiva sobre las lecturas culturales, vivenciales y de construcción de memoria, desde una mirada etnográfica.

En conclusión, considero sobre la etnografía escolar y en general los procesos etnográficos del presente texto, deben ayudarnos a salir de nuestro trabajo de campo viviendo y pensado distinto. Lo anterior permite establecer las maneras en las que transformamos y hacemos parte de otros mundos, otras realidades, de nuevos sentidos y de constantes reflexiones. Por ende, la Línea de Formación Política y Memoria Social debe seguir construyendo prácticas académicas transformadoras, en medida que se hagan intercambios más generosos, intermediaciones en forma de don con otros mundos que siguen invisibilizados en nuestras agendas académicas. “Un buen trabajo de campo, a lo sumo, es un medio por el cual se expresa el mundo o los mundos que ya existen y que seguirán haciéndolo sin su cronista.” (Suárez, 2019. p, 42).

Finalmente, reencontrarnos con la muerte en el aula debe generar un don sobre lo mágico-religioso, con esto me refiero a elaborar una mirada la cual se pueda establecer un diálogo generoso para poder normalizar la muerte en la cultura escolar. Transformar nuestra presencia frente a hechos mortuorios es una potencia sobre la cual debemos involucrar a las ciencias sociales, y por qué no, al área de religión. Hablar sobre la muerte en la escuela es algo complejo, sin embargo, la tarea a seguir es establecer nuevas formas de reconocer los diálogos con la muerte, por ejemplo, las formas de comunicación mágico-religiosa en los cementerios, en nuestras familias, y hasta en nuestras propias vidas y experiencias. Así mismo, establecer una mirada etnográfica para transformar y comprender las distintas realidades, espacio-tiempo, cosas-concepto y otras maneras de hacer memoria que atañen nuestra cotidianidad entre la vida y la muerte.

En general, estas conclusiones suscitan varios puntos fuera del ejercicio etnográfico. En este sentido, las conexiones con la muerte y la monumentalidad que atañe se pueden ver en varios puntos de la ciudad, dentro y fuera de los cementerios, por ejemplo, altares en carreteras, o murales en conmemoración de los muertos. Sin embargo, esto debe tener un análisis sobre el ritual más detallado que suscitan otras formas de entender el diálogo con la muerte. Lo anterior es mencionado también, porque la sacralidad en la muerte se puede reconocer de varias maneras, y sobre el desarrollo de este trabajo se pudo evidenciar que los lugares sagrados infieren una emergencia sobre lo sacro en el espacio fúnebre. Estos hechos culturales sobre la muerte no pueden seguir reduciéndose a aspectos folklóricos.

Por otro lado, la constante adaptación sobre estos significados mágico-religiosos de la muerte nos permite ver como esos intercambios son un fractal sobre el contexto local. ¿por qué se propagan estos rituales? ¿cómo se heredan los rituales y se mantienen en la cotidianidad? Sin duda, los lunes de ánimas dejan ver como la conmemoración a los muertos posibilitan una manera de los creyentes a encontrar solución a los problemas de su día a día. La ritualidad en este caso debe intercambiar la manera en la que entendemos esas narrativas en el marco cotidiano, y así mismo, comprendemos otras realidades, historias, comportamientos y significados sobre la muerte y la vida. Se debe seguir el diálogo con el cementerio, sobre todo al tener en cuenta sus olores, sonidos, símbolos y silencios.

En consecuencia, desde una mirada de la formación docente y también de un ejercicio etnográfico, se debe participar en construir nuevos ejercicios de memoria. Cada contexto funerario se debe tomar con lupa, pues es un reflejo de lo que es una sociedad. Algunos ejemplos de ello serán referenciados a continuación, para recordar que la muerte atañe realidades distintas que se ven llenas de potenciales mágicos-religiosos dignos para hacer memoria: Los aimara dejan hojas de coca y bebidas alcohólicas como ofrecimiento y para reconfortar a sus seres queridos en el viaje del más allá, también tienen una conexión especial con los sueños y los muertos, en especial estas creencias se dan gracias a que el hecho se relaciona con las visitas de los difuntos por medio de sueños; el cementerio alegre de Sapanta en Rumania es conocido por ser uno de los lugares más coloridos de la ciudad, allí la muerte se concibe como algo alegre y sus tumbas son una muestra de ello junto a las pinturas de los

difuntos al retratar su cotidianidad con poemas; el museo del purgatorio en Roma se encuentra entre la espectralidad fúnebre, pues allí aseguran tener pruebas de las manifestaciones de las ánimas; en el Tíbet la práctica funeraria consiste en que el sacerdote corta la carne del cadáver mientras entona mantras, esta carne es dejada a buitres que vuelan en el lugar y finalmente comen los restos hasta dejar los huesos, el ritual es observado por la familia del fallecido, esta práctica es conocida como “jhatar” lo que significa dar almas a las aves”; En estos ejemplos y los que todavía falta por nombrar podemos encontrar diálogos con la muerte que nos ayudan a comprender un poco más otras realidades y otras narrativas.

Bibliografía.

Álvarez, C. (2011). El interés de la etnografía escolar en la investigación educativa. *Revista Estudios pedagógicos XXXVII, #2*: 267-279. Universidad de Cantabria.

Azpeitia Martín, M. (2008) *Historiografía de la historia de la muerte*. *Studia Historica, Historia Medieval*, 26.

Bastidas, L; Díaz, D; Villamarín, C. (2018). Entre la calle y el cementerio. Prácticas rituales y religiosidad de las trabajadoras sexuales transgénero del Barrio Santa Fe. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Beltrán, William M. (2020) “La clase de Religión en los colegios públicos de Bogotá: estado de la investigación”. *Theologica Xaveriana*. 1-29. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx70.crcpb>

Benítez, V. (2014) “Iconografía del purgatorio en las iglesias y conventos de Madrid”. En *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*. San Lorenzo del Escorial (pp. 561-582). Madrid: Ediciones Escorialenses.

Benjamín, W. (1936). *El narrador*. Traducción de Roberto Blatt. Editorial Taurus, Madrid (1991).

Bonanno, M. (2019). Aproximación a la sintaxis y a la semántica del rito en el Libro del Amduat. *Sociedades Precapitalistas*, 9, e042.

Bourdieu, Pierre. (1971 (2006)) *Génesis y estructura del campo religioso*. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXVII (108),29-83. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710803>

Calvo, O. (1997). *Patrimonio cultural y producción simbólica en el Cementerio Central de Bogotá*. Bogotá: Observatorio de Cultura Urbana.

Calvo, O. (1998). *El Cementerio Central: Bogotá, la vida urbana y la muerte* (Primera Edición). Bogotá: TM editores y Observatorio de Cultura Urbana.

Chaves Mendoza, A. (1963). Oraciones, secretos y conjuros en la zona rural colombiana. Revista colombiana de folclor, Vol. III. Bogotá.

Cid, L. (2011). *Explicame qué ha pasado: Guía para ayudar a los adultos a hablar de la muerte y el duelo con los niños*. Madrid: Fundación Mario Losantos del Campo.

Colón, L. y Mejía, G. (2019). “Zona 1. La apuesta por los barrios obreros”. En *Atlas histórico de barrios de Bogotá 1884 – 1954*, (pp. 51 – 73). Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.

Concilio de Trento, Extraído de: <https://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf>

Cortina, M. (2010). El cine como recurso didáctico de educación para la muerte: implicaciones formativas para el profesorado. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.

Dante Alighieri. (1922). *La Divina Comedia*. Buenos Aires: Editorial Centro de Cultural Latium.

Delory-Momberger, C. (2015). El relato de sí como hecho antropológico. En *Narrativas de experiencia en educación y pedagogía de la memoria*; compilado por Murillo, G. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Duche Pérez, A. (2011). La antropología de la muerte: autores, enfoques y períodos. *Revista sociedad y religión*.

Duque, L. (2001). Los niños invisibles.

Durkheim, E. (1968). Las formas elementales de la vida religiosa. Capítulo I, Definición del fenómeno religioso y de religión. Buenos Aires, Editorial Schapire.

Duterme, C. (2021) Honrar, conmemorar, reparar. Estado y sociedad civil ante las víctimas del conflicto armado interno en la región Ixil (Guatemala). p.55-75.

Eliade, M. (s, f) Lo sagrado y lo profano. Guadarrama/ Punto Omega,

Eliade, M. Mito y realidad. Madrid, Ed. Guadarrama. 1973.

Erkoreka, A. Mal de ojo: una creencia supersticiosa remota, compleja y aún viva. MUNIBE (Antropología-Arkeología) 57. 391-400. San Sebastián. 2005.

Esquerda, M., & Agustí, A. M. (2010). *El niño ante la muerte: Cómo acompañar a chicos y adolescentes que han perdido a un ser querido*. Barcelona: Milenio.

Feijoo, P., & Pardo, A. B. (2003). Muerte y educación. *Tarbiya, Revista de Investigación e Innovación Educativa*, 33, 51-76.

Fernández Fernández, J. (1884) El culto a las ánimas. Devoción y disciplina. El ramo de ánimas de Abelón. (Zamora).

Forero, M. (2016). "Siglo XX". En: Breve historia de Bogotá (pp. 135-179). Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S.A.

Frazer, J. (1944 (1890)). La rama dorada, magia y religión. Fondo de cultura económica México Madrid Buenos Aires.

Garcia, K. (2021). Ánimas benditas, vitalidades, trabajos, malestares y violencias en el cementerio de Matatigres, al sur de Bogotá. Bogotá, Colombia.

Godelier, M. (1974). Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas. Siglo XXI de España editores.

Gorosabel-Odriozola, M., & León-Mejía, A. (2016). La muerte en educación infantil: algunas líneas básicas de actuación para centros escolares. *Psicología Educativa*, 22(2), 103-111.

Guillou, Anne Yvonne. (2013) "Temporalidad y definiciones de los cuerpos tras el genocidio jermer rojo". En *Cadáveres impensables, cadáveres impensados: el tratamiento de los cuerpos en las violencias de masa y los genocidios*, editado por Elizabeth Anstett, Jean-Marc Dreyfus y Sévane Garibien, 91-100. Buenos Aires: Miño y Dávila ediciones.

Hernández, R. (2019) Exhumación de referentes y lugares. Una aproximación a la historia del olvido del Cementerio sur de Bogotá. EDA – Esempi di architettura. Patrimonio Urbano.

Herrán, A. de la (1998). La conciencia humana. Hacia una educación transpersonal. Madrid: San Pablo.

Herrán, A. de la (2012). Fundamentos para una Pedagogía de la Muerte, en M. Cortina y A. de la Herrán. Pedagogía de la Muerte a través del cine. Madrid.

Herrán, A. de la y Cortina, M. (2008). La Práctica del ‘Acompañamiento Educativo’ desde la Tutoría en Situaciones de Duelo. Tendencias Pedagógicas, 13, 157-173.

Herrán, A. de la, & Cortina, M. (2006). La muerte y su didáctica. Manual para Educación Infantil, Primaria y Secundaria. Madrid: Universitas.

Herrán, A. de la, González, I., Navarro, M. J., Bravo, S. y Freire, M. V. (2001). La Muerte: ¿Tabú o Imperativo Educativo? Aula de Innovación Educativa.

Herrán, A. de la, González, I., Navarro, M. J., Freire, V. y Bravo, S. (2000). ¿Todos los caracoles se mueren siempre? Cómo tratar la muerte en Educación Infantil. Madrid.

Herrán, A., Rodríguez Herrero, P., de Miguel Yubero, V. (2019) ¿Está la muerte en el currículo español? Revista de Educación, p. 201-226.

Hertz, Robert. (1990). La muerte y la mano derecha. Madrid: Alianza editorial.

Isaza, M. La JEP desentierra la verdad en el cementerio de Dabeiba. Universidad de Antioquia Noticias. 2023. Extraído de :
https://www.udea.edu.co/wps/portal/udea/web/inicio/udea-noticias/udea-noticia/!ut/p/z1/tVVdc6IwFP0ruw88ai4QPtw3yyps1YpaW5WXTggR6SqhGMvO_vpNbGe6blfszk54CAmce-DcnJuLErRESUmei5yIgpdkK9erxH3we6FlBhhG4GIXAneCHc-K7Pk9oMURACdXAFcz68qWk2-AkvOv-zGge5SgZC_USEtRiQ1aVbwWZHvIGDGA7E9XG75jL3M1fiq5KGhB9gZQXgpWFhlXqLfHe04LlpHMgEdWdTKSsill6mMVLTK0WgPzAHzcoT3wOtizoJNi0-5g3POZR3HWs5x2iUqDkjieOn3TCmEUX9t9mPbGzsSOri3s2RdSZHqXUtQaD6H5sfiWPXwf_zuTjE-OkDeGoelAMO1PxvM4nHwdWK-AFo6k7SePOWgDHEW2ASIf0ErK9M7mIbLQreJoiJLjzYPafGKtfZNSqjwo6gNDA5TkW56-

[2N6qb8KbXHqTbRlV1YCW7dssY4IytX0ZU7M1q1ndPdSSaiNEtf9igAFN03RzzvMt61K-M-](#)

[BvIRsui2F5ikSyjKYjnucsiw_iVeiz_bQBo8VzwRp0V_J6J7Xc_qPdL9A7euk9rfTSBVrpTb30tlZ639VLr9c5vl7nxHrLKtabewz_ST_4owO86yHyKCsen56SQPZx1Yp_yFNMfyOvdnff05_r4XA4cmf9mQ-2Ey184aQ4ClO_ma93H7gtgs-AE0BGTA!/?uri=toolbar:close](#)

Jara Holliday, O. (s.f.) Orientaciones teórico-prácticas para la sistematización de experiencias. Recuperado de http://www.bibliotecavirtualrs.com/wp-content/uploads/2013/08/Orientaciones_teorico-practicas_para_sistematizar_experiencias.pdf

Jaramillo, J. (2017). Educación para la muerte: imaginarios sociales del docente y del estudiante universitario en Colombia (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

Jurisdicción Especial para la Paz. Nota de Prensa. JEP lanza miniserie “El Cementerio de la verdad. Los horrores que la JEP desenterró en Dabeiba”. 2023. Extraído de: <https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/-jep-lanza-miniserie-el-cementerio-de-la-verdad-los-horrores-que-la-jep-desenterro-en-dabeiba.aspx>

Kübler-Ross, E. (1969). *On Death and Dying*. New York: Macmillan.

Le Goff, J. (1991). El orden de la memoria. El tiempo como imaginario. Ediciones PAIDOS.

Le-Goff, J. (1981). El nacimiento del purgatorio. Ediciones Gallimard, Paris.

Leguizamón, C. Paredes, V. (2016). Educación para la muerte: hacia las pedagogías de la humanización. Pontificia Universidad Javeriana.

Lévi-Strauss, C. (1974). Antropología estructural. Capítulos: organización social, magia y religión Ediciones PAIDOS.

Losonczy, A. Robin Azevedo, V. (2021) Retorno de los cuerpos, recorrido de almas. Exhumaciones y duelos colectivos en América Latina y España. Universidad de los Andes. Instituto Francés de Estudios Andinos. Bogotá. *Regresos asesinos. Violencia, suicidio y exhumación en la economía de la muerte de los embera katio (Choco, Antioquia, Colombia)*.

Losonczy, Anne-Marie. (2001). Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos. *Revista colombiana de antropología*. Vol. 37.

Malinowski, B. (1948). *Magia, ciencia y religión*. Planeta-Agostini.

Malinowski, B. (1966). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Primera parte, El derecho primitivo y el orden. Londres, 1966.

Mauss, M. (2009 (1925)). *Ensayo sobre el don*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Katz. Edición.

Mauss, Marcel. (2010 [1925]). *Ensayo sobre el don*. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Madrid: Katz

Messa Castany, P. (2018). “Ayudas y bendiciones”. Reciprocidad y economía moral en un barrio de Tegucigalpa, Honduras. *Maguaré*. Vol, 32-1.

Numpaque, J. (2019). Desaparecidos, peregrinos y cementerios: espacios y prácticas de la memoria en Colombia. *Revista Antropología*.

Ocampo, J. (1988). *Mitos colombianos*. Bogotá. Ancora editores.

PAI. Revista de etnografía (2020) YouTube. Carlos Páramo Bonilla- El tinku de la antropología y la historia.

Panizo, L. (2021). De la muerte desatendida a su reconocimiento social: prácticas y sentidos en torno a la desaparición de personas en la Argentina. PP. 77-98.

Peláez, G. (2001). “Un encuentro con las ánimas; santos y héroes impugnadores de normas”. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 37, pp. 24-41. Obtenido de: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1275/918>

Peláez, G. (2001). Un encuentro con las ánimas; santos y héroes impugnadores de normas. *Revista colombiana de antropología*. Vol. 37.

Poch, C., & Herrero, O. (2003). *La muerte y el duelo en el contexto educativo*. Barcelona: Paidós.

Prieto, O. & Vera, L. (2017). Metodología de investigación para el abordaje de Cuerpos No Identificados en cementerios en el marco del conflicto armado: una aproximación arqueológico-forense al Cementerio del sur. Tesis de Grado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ramírez Ávila, C. (2023). Experiencias pedagógicas para la vida. Una revisión documental de la educación para la muerte. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar*, 7(1), 3297-3317.

Robin Azevedo, V. (2021). ¿Devolver la dignidad a los desaparecidos del conflicto armado peruano? Exhumaciones, justicia transicional y políticas de la compasión. PP.27-53.

Rodríguez Cuenca, J. (2005). Pueblos, rituales y condiciones de vida prehispánica en el Valle del Cauca. Capítulo II, prácticas funerarias. Universidad Nacional.

Rodríguez Herrero, P. (2012). Pedagogía de la Muerte en personas con discapacidad intelectual. Elaboración, aplicación y evaluación de un programa educativo. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.

Rodríguez Herrero, P., De la Herrán Gascón, A., & Cortina Selva, M. (2019). Antecedentes internacionales de la Pedagogía de la muerte. *Foro de Educación*, 17.

Rodríguez Herrero, P., Herrán, A. de la y Cortina, M. (2012). Antecedentes de Pedagogía de la Muerte en España. *Enseñanza & Teaching*.

Rodríguez Herrero, P., Herrán, A. de la, & Cortina, M. (2015). Pedagogía de la muerte mediante aprendizaje servicio. *Educación XXI*, 18(1), 189-212.

Rodríguez Tobar, J. (2019). Cementerio central de Bogotá: “La muerte, la magia y la religión”. *Infometric@ - Serie Sociales Y Humanas*, 2(1).

Rodríguez-Corral, J. y Ferrer Albelda, E. (2018): “Teoría e Interpretación en la Arqueología de la Muerte”, Spal 27.2: 89-123. DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/spal.2018i27.17>

Rudolf, O. (1996). Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de dios. Alianza editorial, Madrid.

Sadee, M; Paramo, C; Pinilla, D; Ortiz, N; Mora, P & Sandoval, A. (2018). Lugares sagrados: definiciones y amenazas. *Prolegómenos a la elaboración de una política pública dirigida a los pueblos indígenas*. Bogotá: ICANH.

Secretaría de Hacienda (2004). “Reseña histórica” En: Recorriendo Antonio Nariño: Diagnóstico físico y socioeconómico de las localidades de Bogotá, D.C. 2004 (pp. 9-10). Bogotá, Colombia. Alcaldía Mayor de Bogotá. Obtenido de: <https://www.shd.gov.co/shd/sites/default/files/documentos/Recorriendo%20ANTONIO%20NARI%C3%91O.pdf>

Secretaría de Planeación Distrital. (2009). “Reseña histórica de la Localidad Antonio Nariño”. En: Conociendo la localidad de Antonio Nariño: Diagnóstico de los aspectos físicos, demográficos y socioeconómicos. 2009 (pp. 7 – 9). Bogotá, Colombia. Alcaldía Mayor de Bogotá. Obtenido de: <http://www.sdp.gov.co/sites/default/files/documentos/15%20Localidad%20de%20Antonio%20Nari%C3%B1o.pdf>

Semana. (2008). “¿La fosa perdida del Palacio?”. Revista Semana, 11/15/2008. Obtenido de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/la-fosa-perdida-del-palacio/97368-3/>

Semana. (2008). Galería “¿La fosa perdida del Palacio?”. Revista Semana, 11/15/2008. Obtenido de: <https://www.semana.com/cultura/galeria/la-fosa-perdida-del-palacio-justicia/136448-3>

Sierra Pinedo, A. Lamilla Guerreño, E. Ortiz Cassani, J (2023). La Bogotá de los muertos Borradas y permanencias en el antiguo cementerio de pobres. Instituto Distrital de Patrimonio Cultural. Sello editorial IDPC.

Soja, E. (2010). La perspectiva postmoderna de una geografía radical. Barcelona: icaria.

Suarez, L. (2009). “Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero”. *Maguaré*, No. 23, pp. 371 – 416.

Suárez, L. (2018) Armero y la sierra o el mundo que se cae. Consideraciones teóricas sobre lugares pesados. P, 99-135. Universidad de Caldas.

Suárez, L. (2019), Cosas vivas: antropología de objetos, sustancias y potencias. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. (Colección Diario de campo).

Taussig, M (2015). La magia del Estado. Siglo XXI editores; traducción, Juan Carlos Rodríguez Aguilar. UNAM, Dirección General de Artes Visuales: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas: UAM, Palabra de Clío.

Téllez, M. (2021) Alegoría de la salvación de las ánimas del Purgatorio: El rol de la imagen en la evangelización de la Nueva Granada. Universidad del Rosario. Revista Nova et Vetera, Volumen 7 #76.

Thomas, Louis-Vincent. Antropología de la muerte. Fondo de cultura económica. Traducción de Marcos Lara. México. Primera edición en francés, 1975. Primera edición en español, 1983.

Thompson, E. (1984). “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del XVIII”. En Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la Sociedad preindustrial, 63-134, Barcelona: Crítica.

Uribe, M. (2008) “Mata, que Dios perdona. Gestos de humanización en medio de la inhumanidad que circunda a Colombia”. En Sujetos del dolor, agentes de dignidad. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensa. Pp. 171 – 190.

Valenzuela García, H. (2010). Una Etnografía de comunidad ante los dilemas económicos. Periferia, número 19.

Van Gennep, A. (1960). Los ritos de paso. El libro de bolsillo, antropología, Alianza editorial. Primera edición.

Vargas Lugo, E. (2005). Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII. México: Fomento Cultural Banamex.

Vasco Uribe, L. (2002). Replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográficos. En L.G. Vasco (Ed.), *Entre la selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Villa Pose, Eugenia. (1993). Muerte, Cultos y cementerios. Disloque. Bogotá.

Villa, E. (1993). “Muerte, culto y cementerios”. Santafé de Bogotá: Disloque editores.

Voelle, M. (2002). Historia de la muerte. Cuadernos de historia- 22. Departamento de ciencias históricas, Universidad de Chile.

Worden, J. W. (1996). *Children and Grief: When a Parent Dies*. New York: Guilford Press.

Zambrano, F. (2004) “El valle del Tunjuelo durante la república”. En: Historia de la localidad de Tunjuelito: el poblamiento del valle medio del Río Tunjuelo. Bogotá, Colombia: Alcaldía Local de Tunjuelo. Pp. 58 – 95.

