

## Ciudadanía desde bordes sociales y con difuntos

Diego Irarrazaval \*

### 1) Introducción.

En Chile y el continente, la gente traspasa fronteras entre humanos y las fronteras con la muerte. De éstos y otros modos, es reconfigurado lo religioso. `Otro mundo´ es vivido aquí y ahora. Esto sobresale en torno a la muerte de parientes más queridos, ´animitas´ por accidentes y asesinatos, personas ordinarias (y también artistas, deportistas, y otros) a quienes la gente trata como íconos milagrosos. Son modos de entender un mundo secular traspasado por lo trascendente. Aunque las personas estén subordinadas a poderes, también desenvuelven tiempos y espacios de relativa libertad. Hay ´ciudadanos´ del más allá que están en el más acá. Aquí caben hermenéuticas tanto desde la sabiduría del pueblo, como desde ciencias humanas.

En espacios públicos mucha gente, con recursos simbólicos, sobrepasa separaciones y exclusiones. Hay comportamientos socio-espirituales e inter-personales, que reconstruyen la ciudadanía. La condición humana conlleva varios tipos de fronteras sociales que tienen como último hito la muerte. El acontecer cotidiano contiene ´otra´ realidad, y algo nuevo es incorporado en situaciones ordinarias. Aún más, se asume y reconfigura la sufrida e incomprensible frontera de la muerte. Ello ocurre desde los bordes sociales y se llega al extremo de vincularse con quienes han fallecido. No estoy hablando de una fantasía de carácter religioso. Más bien, otro mundo es vivido aquí y ahora.

Se trata de una ciudadanía contestataria e inter-cultural, ya que es ejercido el derecho a sobrevivir con dignidad en espacios donde existe discriminación y conflicto latente o abierto. En estos contextos cabe una ciudadanía intercultural, en que “miembros de los diversos grupos culturales deben poder conocer ofertas diversas, ponderar cuales son las que prefieren y elegir libremente de modo que el grupo no restrinja su libertad” (Cortina, 2006, p. 13); y luego ella añade “la convivencia de personas con distintas culturas propiciará cada vez más el dialogo y el aprendizaje mutuo, habida cuenta de que cada uno de nosotros es intercultural” (Cortina, 2006, p. 14).

Por otra parte, Ricardo Salas señala el inmenso desafío de entender “procesos de auto y hetero-reconocimiento entre culturas diversas -nacionales, populares, étnicas- que muchas veces han vivido históricamente relaciones de exclusión y de negación *ad intra* y *ad extra*... que han vivido en la asimetría” (Salas, 2003, p. 81). Con similar lucidez Raul Fonet-Betancourt anota que lo intercultural habilita al “cristianismo para el ejercicio plural de su propia memoria, y para renacer, desde la renuncia a todo centro de control, con la fuerza de todos los lugares de la pluralidad” y así ser generador del Reino y pacificador en el mundo (Fonet, 2005, p. 60). Con actitudes honestas (como las recién anotadas) pueden visualizarse rutas ciudadanas e interculturales que humanizan a diversos grupos humanos.

Deseo también indicar lo que no es considerado en estas líneas. Como es bien sabido, la presencia de entidades transcendentales -ya sea imágenes de Dios, de Santos/as, y de otros seres sagrados- afecta los vínculos entre gente común y también con difuntos; aquellas creencias no son abordadas en este ensayo. Tampoco examino actitudes con respecto a la inmortalidad, ni los imaginarios sobre el cielo. Lo que sí es recalcado es una impugnación simbólica de asimetrías, cuando hay vínculos revitalizadores en espacios públicos, y cuando los vivientes interactuamos con gente fallecida.

## 2) Traspaso de fronteras humanas y de la muerte.

Algunos sectores de la población desenvuelven fascinantes iniciativas en el espacio público. Aunque haya postergación, se ocupan espacios y satisfacen necesidades básicas, y hasta es resignificada la historia de la mano con los antepasados. Abundan los contactos con los muertos, a pesar de que hayan sido catalogados como seres que ya no existen (como si fueran no-ciudadanos). Más bien, amplios sectores de la población les aprecian como fallecidos-vivientes, y así apuntan hacia otro mundo ¡en el aquí y ahora! No se trata de supersticiones. Más bien son impugnados códigos predominantes, y son recreados códigos de vida en situaciones límites, incluyendo la muerte.

Con respecto a la existencia cotidiana, abunda la actividad económica marginal (en masivas ferias libres, talleres y otros emprendimientos familiares y vecinales que no pagan impuestos ni asumen reglas formales). También cabe subrayar lo que ocurre en lo deportivo a nivel barrial, gremial, interregional (que se ubica fuera de negocios del fútbol y otras entretenciones). Otros importantísimos comportamientos ocurren en sectores de la tecnología comunicacional; ésta inventa mecanismo diferentes a parámetros globalizados; en las manifestaciones de protesta en que gente devaluada expone reivindicaciones (y la fuerza pública suele desalojarla); en el arte callejero; en quienes duermen y desambulan por las calles; en recolectores de cartones y objetos en desuso. En la población donde resido, un vecino que con su triciclo recoge lo que gente acomodada deja en la calle, al ser mordido por un perro, le reclamó: ¿por qué me tratas así?, ¡soy tan callejero como tú! También es admirable que fiestas y procesiones insertan lo religioso en espacios públicos como plazas y avenidas, y expresan una ciudadanía de carácter relacional y voluntaria; participantes en las fiestas patronales “se sienten por igual miembros de una colectividad” (Diez, 2008, p. 158).

Es decir, en espacios públicos existen modos como gente común construye ciudadanía, y pasa a ser protagonistas. Como dice una gran pensadora, forjar interculturalmente “la vida cotidiana es asegurar que cada cultura dará lo mejor de ella, por eso la integración en la ciudadanía ha de hacerse desde el dialogo intercultural en la vida diaria” (Cortina, 2006, p. 15).

Asimismo, llama la atención que en lo cotidiano secular (y no sólo de modo privado y en asociaciones religiosas) abunden creencias e incontables ritos en torno a la muerte-vida. Es un modo por el cual la población moderna y posmoderna reconoce -o al menos intuye- ‘otro mundo’. No es algo distante e ilusorio; más bien es una presencia transcendente. Dicha alteridad ocurre en situaciones y momentos particulares; se entrecruza lo personal y lo público.

Uno queda asombrado cuando la gente común reconfigura y resignifica condiciones espirituales, sociales, sapienciales. Lo hacen con mayor o menor entrelazamiento y grados

de autonomía con respecto a estructuras oficiales. Son modos de convivir con la muerte que provienen de herencias católicas, y estas marcadas por tradiciones indígenas, afroamericanas, espiritistas, y otras. Por otra parte, el contacto entre vivos y fallecidos está siendo modificado en contextos seculares y posmodernos. Pero persiste una amplia gama de contactos con figuras sagradas, personas muertas y canonizadas por la gente común, artistas y deportistas que han deslumbrado a multitudes, parientes y antepasados más queridos, culto al 'animita' (en un barrio humilde, o al borde de la autopista). Todo esto se contrapone al sin-sentido, a la violencia.

Al preguntarnos por el significado de estas realidades caben varias pistas de interpretación. Hay rasgos de cosmovisiones pre-modernas. También parecen ser vivencias transcendentales, con rasgos similares a lo inculcado a la gente con respecto a 'almas' más allá de lo material. Además, son modos muy terrenales y corporales de relacionarse con lo sagrado. Son otros modos de entender la ciudadanía en un mundo secular traspasado por lo trascendente. En términos creyentes, se constata un evangélico sentir la 'resurrección' de gente devaluada que de hecho es milagrosa.

Se constatan muchas creencias y devociones a difuntos que benefician a quienes les invocan. Por ejemplo, en Santiago Romualdito, en Valparaíso Ita (Basilía Díaz) y Emile Dubois, en Calama Botitas Negras, y, tantísima 'animita' en los caminos de Chile. En Argentina la 'difunta Correa' el 'Gauchito Gil', la cantante 'Gilda'. En el Perú: Ricardito (santo de 'cachueleros'), la mestiza Sarita Colonia, el asesino/arrepentido Víctor Apaza de Arequipa. Cada uno/a protege y reanima a gente maltratada.

Paradojalmente estos personajes, de varias maneras devaluados, son quienes tienen hondo impacto en la fe cotidiana. Son individuos discriminados, o con una muerte trágica, o héroes exaltados por la gente común, quienes constituyen 'ciudadanos' del más allá que están en el más acá. Han sido personas desvalidas, o han sido pobres de origen y luego estrellas en el arte y el deporte. Luego de morir pasaron a ser milagrosas y benefactoras.

También sobresalen los eliminados por el crimen organizado, las crueles redes del narcotráfico, los regímenes cívico-militares. Éstos 'eliminados' son millares en todo el continente; entre ellos destaca el obispo-mártir Oscar Romero, y tantísimos caídos en la defensa de los derechos humanos. A nivel local y regional son muchos los afectados por conflictos regionales (en Argentina, los casos de Gauchito y la Difunta). Aunque se haya intentado eliminarlos y olvidarlos, continúan muy presentes gracias a creencias del pueblo que les atribuyen espacios y tiempos sagrados.

A tantas creencias (en torno a difuntos/vivientes, antepasados muy queridos, testigos de derechos humanos, 'animitas') les subyacen modos de entrelazar vida y muerte, de atesorar lazos humanos con los antepasados, y de canalizar clamores de gente violentada. Otra característica de esta potente fe en torno a muertes-vivientes es que le acompañan preocupaciones seculares. Lo que sobresale no son recompensas celestiales ni ilusiones de inmortalidad; más bien se reclama vida aquí y ahora. Esto ocurre en el culto a muertos-vivientes, a quienes algunos denominan 'almas'; sus lugares de culto son llamados de varias maneras: 'capelinhas' en Brasil, 'santuarios' y 'capillas' en México, 'tumbitas' y 'nichitos' en Perú, 'crucecitas' en Colombia, 'animitas' en Chile. Los diminutivos indican intimidad y calidad en los vínculos con difuntos-vivientes. También ocurre con figuras histórico-míticas que son significativas de modo local y de modo regional.

### 3) Herencia y reformulación ciudadana.

Ya se ha dicho que en contextos secularizados persisten actitudes tradicionales. Por ejemplo, en intercambios comerciales, en espacios callejeros, uno suplica, compra, obtiene, algo más de lo reglamentado: 'un extra', 'una yapa'. En torno a crisis mayores (como una catástrofe natural, la enfermedad, el fallecimiento) sobresalen gestos de bondad y gratuidad. En general, en los vínculos afectivos es mucho más lo recibido que lo dado. Todo esto es sorprendente, porque no concuerda con cálculos de carácter socio-cultural; no es respaldada la acumulación privada, ni la ganancia a costa de los demás.

Todos somos testigos de conductas solidarias cuando ocurre un fallecimiento. Ya sea en ambientes rurales, como entre multitudes urbanas, se fortalecen lazos y es celebrada la vida. A mi parecer, lo ocurrido en torno a la muerte constituye una fuente para reconsiderar la existencia ciudadana y el acontecer público. En sectores de la población es un modo de afianzar fuerzas vitales y trayectorias históricas. Si eso ocurre en la máxima situación-límite (el morir), también cabe sobrepasar fronteras en espacios y tiempos ordinarios.

Por otra parte, sectores racionalistas y obsesionados por lo inmediato privilegian asuntos pragmáticos; además, devalúan la muerte, ya que no perciben su transcendencia temporal y espacial. Al sentir que con la muerte acaba todo, lo cotidiano sería banal. Al respecto hay actitudes lamentables. En sectores acomodados (y también en estratos populares) se intenta borrar el sentido de la convivencia en torno a la muerte (y así es devaluada la ciudadanía). Por ejemplo, el velorio es llevado a cabo en lugares ad hoc y no en un ambiente familiar y vecinal (donde hay amabilidad y memoria compartida). El funeral es hecho rápidamente mediante empresas fúnebres.

En el modo de ser de gente sencilla y sabia (que a veces es considerada no moderna y folklórica) los dramas son asumidos con realismo y esperanza. La devastadora ruptura en el día a día es reconfigurada con abrazos de consuelo y con un compartir festivo. En un ambiente acogedor, antes y después del fallecimiento, las personas comparten bebidas, cigarrillo y alcohol, caldos y sopas reconfortantes (si hace frío), a veces toda una comida, mucha conversación, emotivos reencuentros y abrazos.

Se cuenta con hondas herencias, en muchos lugares de Chile. Por ejemplo, Bentué (2003) anota

no parece existir la idea de la 'nada'. Lo que ha vivido, tendrá siempre que seguir viviendo, de una forma u otra... la creencia ancestral en la sobrevivencia, a pesar de la muerte, puede tomar formas 'pascuales' (muerte-resurrección) en culturas tan primitivas como la etnia ona de la Tierra del Fuego (p. 30 y 32).

Con respecto a la población aymara y sobretodo la mapuche, como lo consigna Montecino (2003),

el aymara prepara el 'alma manq'a', una comida especial que se cocina en la ocasión del entierro, en el aniversario de la muerte y en el día de Todos los Santos... los mapuches piensan que la muerte es la prolongación del individuo a través de su alma ('am') en el mundo material y espiritual... y pasa a formar parte de las fuerzas del bien o del mal que controlan el mundo mapuche (p. 320).

Otros relatos dan cuenta que "durante el velorio se sirven comidas y bebidas calientes a los concurrentes, que se entretienen jugando... se sirve 'gloriado'... se cuentan cuentos, se echan adivinanzas... las mujeres rezan y cantan las alabanzas al venir el día" (Plath, 1966, p. 28-29). Por lo tanto, tras la muerte, las personas manifiestan otras dimensiones ciudadanas.

Añado lo vivido y sopesado durante décadas en regiones andinas, con su calidez simbólica (Irrázaval, 2006). La crisis de separación pasa a ser una celebración revitalizadora. En cada velorio y entierro, y en especial en la fiesta de Todos los Santos, uno siente profundamente el contacto con gente fallecida. A menudo me he preguntado por qué persisten estas creencias. Si uno acude a fuentes históricas, lo que sigue tan presente en regiones andinas llega a ser más comprensible. En el sentir común de la gente latinoamericana, el muerto está presente a su manera.

Por eso conviene no olvidar antecedentes prehispánicos que perviven, en menor o mayor grado hasta la actualidad. El jesuita Pablo Joseph de Arriaga anotaba en 1621:

En la muerte y entierro de sus difuntos tienen grandes abusos y supersticiones; debajo de la mortaja les suelen vestir vestidos nuevos... y echanles muy disimuladamente chicha en la sepultura para que beban, y muy al descubierto ponen, cuando les hacen las honras, comidas cocidas y asadas sobre la sepultura para que coman, y así está prohibido que en los Todos Santos no pongan nada de

esto en las sepulturas... pero el mayor abuso que en estoy hay es el desenterrar y sacar los muertos de las iglesias y llevarlos a los machays, que son las sepulturas que tienen en los campos de sus antepasados... porque dicen que los muertos estan en la iglesia con mucha pena apretados con tierra, y que en el campo, como estan al aire y no enterrados, están con más descanso (p. 66-7).

En 1576, en Mesoamérica, Diego Durán anotaba: “tenían oficio de yr a enterrar los muertos y hacellos osequias.... en estos mortuorios comían y bebían... y trayan presentes al muerto... y mataban las molenderas para que fuesen alla a molelle y hacelles pan a el otro mundo” (Durán, 1980, p. 114). Sobresale pues la comensalidad y una asociación entre fallecidos y personas vivas. Lo trascendente es vivido en este mundo, con una amabilidad que borra fronteras, y con buena bebida y comida, que es compartida entre fallecidos y vivos.

Las actitudes tradicionales persisten con las modificaciones que ocurren en cada cultura. En la actualidad se constata como la población andina (quechuas, aymaras, la multitud mestiza), y también como poblaciones mayas (y otras) dan comida a sus difuntos-vivos. En muchos lugares los siguen enterrando en los terrenos de cultivo (ya que los antepasados hoy cuidan la vida). Hay pues una vivencia y comprensión cósmica del vivir-morir.

En contextos urbanos, el comportamiento con difuntos-vivos reproduce algunas pautas tradicionales (particularmente en espacios con mayor migración, como es el caso de La Paz y Santa Cruz en Bolivia, y de Tacna, Arequipa y Lima en el Perú). Ello ocurre de modo más fragmentario en espacios chilenos (como lo he observado en cementerios de la ciudad de Santiago). Predomina la ofrenda de flores; también hay muchos objetos de culto con nombres cariñosos, insignias deportivas, signos de la nación (banderas y adornos con colores de la patria), y hay juguetes en la tumba de niños/as aunque también de personas adultas. La comensalidad ocurre menos junto a la tumba; principalmente ocurre en el hogar, y cada vez más en locales públicos de alimentación. Por un lado disminuye el dar de comer al difunto, y por otro lado aumentan otros modos de interacción.

#### 4) Convivir y creer en medio de (y sin) fronteras.

En contextos seculares hay plurales señales de espiritualidad. Instituciones dedicadas a lo sagrado reconfiguran sus espacios, son portavoces de perspectivas éticas, y a la vez cultivan alianzas con poderes seculares. Por otra parte, en la muchedumbre latinoamericana sobresale la cultura cotidiana en los bordes del orden social, y de modo especial su convivir y creer con difuntos. Durante décadas me he sumado a muchas personas que acompañan el acontecer creyente de sectores marginados. El concepto 'acontecer creyente' es menos esencialista que 'religiosidad popular'. Algunos estudios nor-atlánticos (Ammerman, 2006, McGuire 2008) emplean '*everyday religion*' o bien '*lived religion*'. El concepto 'religión cotidiana y vivida' es preferible al de religiosidad popular (que a veces es esencialista, y otras veces es peyorativa, al ser contrastada con una religión revelada).

Es fascinante como la población traspasa fronteras en los espacios públicos, y como se desenvuelven modos de conexión entre vivos y difuntos (que son tan relevantes para la conducta cotidiana). Esto último ¿qué implica para el convivir en sociedades estratificadas y tensionadas por sectores pudientes y sectores subordinados? El hecho de traspasar la frontera de la muerte ¿incentiva o no incentiva el derecho a mayor ciudadanía por quienes son marginales en una ciudad? Estos y otros interrogantes afloran en los buenos debates interdisciplinarios.

Como ya se ha dicho, hay un trasfondo de libertad ciudadana en iniciativas de carácter socio-económico (ferias libres, pequeños y medianos emprendedores que enfrentan a quienes controlan el mundo, inventos tecnológicos por personas jóvenes, etc.). También son significativas las multitudinarias actividades deportivas y artísticas fuera de mega-industrias de la diversión. Asimismo nos interpela el culto a personas fallecidas trágicamente y a víctimas de mafias y de dictaduras, y también el venerar antepasados, y la comensalidad al recordar a difuntos. Nos interpelan éstas y otras realidades, y ellas merecen leerse desde el sentir y pensar contestatario que manifiestan los protagonistas.

Dichas conductas y creencias tienen sentido ciertamente para el común de la gente, y también enriquecen el debate científico. Son conductas y creencias que confrontan a quienes obstaculizan derechos de amplios sectores humanos. Al respecto, caben lecturas tanto desde la sensibilidad y sabiduría de los pequeños de la tierra, como desde diversas ciencias humanas. Lo primero: son sopesadas las costumbres desde adentro, desde la espiritualidad cósmica, desde el andar histórico del pueblo. Lo segundo: son añadidas miradas analíticas, que sopesan factores afectivos, socio-económicos, culturales, inter-religiosos, y demás. Sin embargo, lo analítico sería parcial si deja a un lado lo sapiencial y místico propio de pueblos latinoamericanos. Éstos valoran intersecciones culturales/espirituales, y a la fe la ven inseparable de lo mundano (p.ej. en el día a día perciben la influencia de difuntos). Cabe reiterar que la muchedumbre se mueve entre varios espacios simbólicos; ella es mestiza, es sincrética, es intercultural. Todo esto exige leer vivencias policromáticas de ciudadanos, quienes aunque en parte son cooptados por el orden social, de hecho también desarrollan tiempos y espacios de relativa libertad.

Cuando uno está dedicado al estudio de lo religioso, es arduo entender la policromática y contestataria espiritualidad de la población en nuestro continente. Cristian Parker ve como “la religión popular afirma la vida en un contexto socio-económico y político de muerte y de violencia, que amenazan a diario la sobrevivencia de las clases y grupos populares, y afectan a la sociedad latinoamericana” (Parker, 1993, p. 194). En otro escrito, se propone “interpretar los signos y símbolos de la fe popular al interior de su propio marco de referencia simbólica, cuidando de no anteponer nuestros propios valores y perspectivas” (Parker, 1992, p. 166). Existen pues grandes retos de comprensión para quienes estamos ubicados en otros marcos de referencia académica y eclesial.

A mi parecer una de las conductas más interpelantes es cuando hay convivencia entre vivos y difuntos (y de modo radical cuando hay comensalidad). Es forjada una ciudadanía entre vivientes y fallecidos, sobrepasando fronteras. La participación durante años en muchos rituales andinos me abre el corazón y despeja la mente.

Brevemente anoto elementos de la genial “ciudadanía” en torno al fallecimiento. En el llamado ‘día de los difuntos’ y en la ‘fiesta de todos-los-santos’ se consolidan vínculos entre familiares, amistades, y muertos-vivientes. Algo crucial es preparar y ofrecer ritualmente alimentos y bebidas preferidas por cada difunto. Entre los participantes se llevan a cabo oraciones, diálogos, juegos, ritos de bienvenida y de despedida del ‘alma’. Ésta llega el día primero y se retira el 2 de noviembre. Alguna gente andina también tiene una comensalidad sagrada en los aniversarios -al mes, al año, a los tres años del fallecimiento-. El intercambio ceremonial va dirigido hacia el difunto-vivo que escucha y recibe varios signos de convivencia, y entre personas presentes que se consuelan, reconstruyen la memoria de lo vivido, y conversan de modo simpático, y hasta con chistes y bromas. Tiene gran peso la creencia que después de unos días la persona finada inicia un viaje hacia donde residen personas junto a Dios. Ya que el muerto viaja, en el ataúd se le ponen objetos que le sean útiles, y se le encarga dar avisos y saludos a quienes han fallecido anteriormente. A veces las personas difuntas envían señales en medio del sueño; a veces castigan y causan desgracias. En estos casos es necesario aplacarlas, mediante ritos.

Estas y otras costumbres están cambiando, según circunstancias y lugares. Han ido surgiendo sustitutos, tales como un rápido y moderno funeral, o bien ceremonias en denominaciones cristianas que cantan y oran fervorosamente (pero sin abundante alimento y bebida). Una costumbre importantísima en zonas rurales (y casi ausente en ciudades) es celebrar a ‘angelitos’ (criaturas muertas prematura o trágicamente, y en algunos casos sin bautismo), en que sobresale el canto a lo divino y humano, y es manifestada la certeza que Dios a su manera salva a la criatura. Quienes sobreviven quedan muy contentos al tener un angelito-protector.

Por otra parte, consejos y pautas dadas por personas antes de fallecer llegan a ser garantías del convivir mejor entre los deudos. Luego, en el velorio y en el entierro, se reza y también muchos dialogan con palabras o en silencio, ya que está bien presente el difunto hay que respetarlo. También hay velas encendidas y flores en torno al cadáver porque sobrevive. Otros signos de vida son hacer la señal de la cruz, rezar el padre nuestro y el ave

maria, emplear agua bendita, y otros gestos católicos inculturados en el morir latinoamericano.

Resaltan varios tipos de valores ciudadanos en espacios públicos y privados, en torno a la muerte. Me parece más entrañable la `comensalidad´ cuando al fallecido le ofrecen alimentos y bebidas de fantasía y con alcohol, pero es también muy significativa la `comuni3n´ mediante flores, velas y otras ofrendas. En ambientes metropolitanos, hoy es escasa la convivencia con comida y bebida, y predomina el lenguaje afectivo de flores y a trav3s de otros signos (que incluye un ´tecito´, un ´mate´, y algo m3s). Abunda el hacer memoria y el agradecer. De modo especial en los cementerios, y en ´altares´ y ´grutas´ en muchos hogares, muertos-vivientes reciben ofrendas, escuchan plegarias, y se dialoga con ellos porque ´est3n en casa´. Aunque en mundos urbanos son modificadas las creencias del pueblo, persisten conductas ciudadanas que cruzan fronteras. Se siente que la persona difunta de hecho recibe y aprecia la vitalidad y belleza de flores y otras ofrendas. Se da una interacci3n (un tipo de comensalidad afectiva y espiritual) gracias a las ofrendas; a su vez quienes visitan a esa persona reciben la energ3a cercana y trascendente del muerto-viviente.

No cabe duda que en los actuales ambientes ciudadanos disminuye o se reconstruye la continuidad con tradiciones (ya sean andinas, afro-americanas, u otras). No obstante, persisten apegos a la Vida, y a lo que eso implica en el compartir ciudadano. Ello es expresado en zonas de habla portuguesa como *ax3* (energ3a vital); lo que centroamericanos veneran seg3n tradiciones locales; lo que pueblos originarios del cono sur llaman *newen* (fuerza de vida); lo que andinos consideran como *jakaña* y *kawsay* (buen convivir). Puede llam3rsele un *panzo3smo* (como lo anota Jos3 Estermann), en que vida y muerte son aspectos complementarios y c3smicos. En este sentido el revivir ciudadano en torno a la muerte no es s3lo algo privado, sino m3s bien la plenitud personal en una realidad colectiva y trascendente.

A lo largo del continente y en Mexico (como consigan J.L. Gonzalez) hay una “intensa red de relaciones que amarran a la comunidad de los vivos con sus muertos... en los medios

populares latinoamericanos cada muerte implica una reactivación especial de la comunidad en torno a la familia del difunto” (Gonzalez, 2002, p. 119). En sociedades de Africa es también cálida la relación con vivientes-difuntos, que según J. Mbiti ‘continúan siendo personas’ y son los ‘mejores intermediarios entre la humanidad y Dios’; los vivientes difuntos muestran que ‘la muerte es pasar a la vida del más allá, ya que los espíritus de los muertos continúan viviendo’ (según M. Kirwen); y los llaman *living-dead* (según Ikenga-Metuh).

Con respecto a las lecturas cristianas de estas realidades, es necesario dialogar con rasgos culturales y religiosos de carácter mestizo y sincrético, sin temor de que se diluya la identidad enraizada en el Evangelio. Lo peculiarmente latinoamericano es comprender que la vida renace en situaciones límites; en la familia y en la comunidad, la nueva vida anda de la mano con la muerte. Al respecto considero que la reflexión cristiana puede asumir formas de fe propias de cada pueblo; así uno ya no ve ‘esta’ vida segregada de la ‘otra’, ni un ‘cuerpo’ pasajero y un ‘alma’ sólo hacia el más allá. Por otra parte, cabe discutir la visión secular de un nacer y crecer que finalizaría al morir.

Voy concluyendo. Uno puede lamentar y también agradecer. Lamentablemente, durante los siglos de colonialismo y luego en el adoctrinamiento moderno y en las oleadas fundamentalistas, ha sido descartado lo sapiencial de carácter autóctono y mestizo. Por otra parte, gracias a Dios, la comensalidad e interacción en la muerte forma parte de un paradigma humanizador en América Latina.

Las vivencias (y las categorías simbólicas) son complejas y poli-cromáticas. Son vivencias asediadas por el empobrecimiento y la discriminación cultural. Se prestan a varios tipos de interpretación. Uno siente que lo medular es afirmar la Vida en cada espacio público y personal, comunitario e histórico, cósmico y cotidiano. Uno apuesta a la ciudadanía de carácter intercultural en que se conjugan corrientes espirituales y sociales, y en las cuales muerte y vida son correlativas. Dicha apuesta conlleva sopesar linderos que afectan a quienes se encuentran en los márgenes y a quienes los traspasan.

-----

\*Ponencia presentada en Congreso 'Religiones y ámbito público', Centro de Estudios de la Religión, Universidad Católica de Santiago de Chile, 11-12 octubre, 2016.

#### Bibliografía.

Albó, X. (2007). Muerte andina, la otra vertiente de la vida, Flores, J. A., Abad, L. (Coord.). *Etnografía de la muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 137-154.

Ammerman, N. (Ed.), (2006). *Everyday religion. Observing modern religious lives*. New York: Oxford University Press,

Arriaga, P.J. de, (1999). *La extirpación de la idolatría en el Piru, 1621*. Cuzo: CBC.

Bahamondes, L., Vera, A. (Eds.). (2014). *Representaciones religiosas y devocionales al margen*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.

Bentué, A. (2003). *Muerte y búsqueda de inmortalidad*. Santiago: Ediciones PUC.

Carter, W., Mamani, M. (1982), *Irpa chico, Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Juventud.

Cipolletti, M.S., Langdon, E.J., (1992). *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: Abya Yala.

Coluccio, F. (2003). *Cultos y canonizaciones populares en Argentina*. Buenos Aires: Del Sol.

Cortina, A. (2002). *Ética civil y religión*. Madrid: PPC.

Cortina, A. (2005). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza.

Cortina, A. (2006). Ciudadanía intercultural. *Philosophica*, 27, 7-15.

Diez Hurtado, A. (2008). Las fiestas patronales como espacios públicos y locus de ciudadanía. Romero, C. (coord.), *Religión y espacio público*. Lima: PUC, 149-161.

Domezi, Maria Cecilia, *Religiões na historia do Brasil*, Sao Paulo: Paulinas, 2015.

Dri, R. (coord.). (2007). *Símbolos y fetiches populares*. Buenos Aires: Biblos,

Durán, D. (1980). *Ritos y fiestas de los Antiguos Mexicanos, 1576-8*. Mexico: Innovación.

- Emefie Ikenga-Metuh, E. (1992), *Comparative studies of African traditional religions*, Onitsha: Imico Publishers.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina*. La Paz: ISEAT.
- Foerster, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Universitaria.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclee.
- Fornet-Betancourt, R. (2007). *Interculturalidad y religión*. Quito: Abya Yala.
- Fornet-Betancourt, R. (2005). De la inculturación a la interculturalidad. Tamayo, J.J., Fornet, R. (Eds.), *Interculturalidad, dialogo interreligioso y liberación*, Estella: Verbo Divino, 43-60.
- Gil Olmos, J. (2010). *La Santa Muerte, La Virgen de los olvidados*. Mexico: Random.
- Gonzalez, J.L. (2002). *Fuerza y sentido, el catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*, México: Dabar.
- Irrázaval, D., (2006). Morir y resucitar en una tradición popular. *Concilium* 318, 27-36.
- Kirwen, M. (2005). *African cultural knowledge*, Nairobi: MIAS,
- Le Gorlois, T. (2012). *Nuevas devociones populares: santos, santas y milagros que la gente consagra*. Buenos Aires: Ediciones B,
- Lomnitz, C. (2006). *Idea de la muerte en México*. Mexico: FCE.
- Llanque, D. (1990). *La cultura aymara*. Lima: Tarea.
- Maidana, F.L. (2006). La muerte: tradición, religiosidad y simbolismo. Estermann, J. (Ed.) *Teología Andina*. La Paz: ISEAT, I: 223-246.
- Martin, E. (2012). Religiosidad popular en Argentina: entre la devoción y el rating. Parker, C. (Ed.), *Religión, política y cultura en América Latina, Nuevas Miradas*, Santiago: USACH, 251-282.
- Mbiti, J., (1969). *African religions and philosophy*. Nairobi: Heineman.
- McGuire, M., (2008). *Lived Religion, faith and practice in everyday life*. New York: Oxford University Press.
- Mercado, C., Rodriguez, P., Miranda, P. (1997). *Pa' que coman las almas. La muerte en el Alto Loa*. Santiago: LOM.
- Montecino, S. (coord.). (2003). *Mitos de Chile, Diccionario de seres, magias y encantos*, Santiago: Sudamericana.

- Ojeda, G. (2013). Animitas: apropiación urbana de una práctica mortuoria ciudadana e informal”, *Nueva Antropología*, 79, 49-74.
- Parker, C. (1992). *Animitas, machis y santiguadoras en Chile*. Santiago: Rehue.
- Parker, C. (1993). *Otra Lógica en América Latina*, Santiago: FCE.
- Parker, C. (2012). Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques. Parker, C., *Religión, Política y Cultura en América Latina*, Santiago: USACH, 13-73.
- Plath, O. (1966). *Folklore religioso chileno*, Santiago: Platur.
- Salas Astraín, R. (2003). *Ética Intercultural. Re-lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago: UCSH.
- Saldon, G. (2011), *Santos Ruterros*. Buenos Aires: Tusquets,
- Schaden, E. (1982). Las religiones indígenas de América del Sur. Puech, H-C. (Ed.). *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*. México: Siglo XXI, 355-415.
- Van Kessel, J. (Ed.), (1999). *Los vivos y los muertos, Duelo y ritual mortuorio en Los Andes*. Iquique: IECTA.