

CELEBRAR A LOS DIFUNTOS ENTRE FAMILIAS AYMARA: VIVOS Y MUERTOS EN CORRESPONDENCIA*

CELEBRATING THE DEAD AMONG AYMARA FAMILIES: THE LIVING AND THE DEAD IN CORRESPONDENCE

| | |
|--------------------------------|---|
| Andrea Chamorro Pérez ** | https://orcid.org/0000-0003-2552-1681 |
| Nathaly Ardiles Roble *** | https://orcid.org/0009-0002-9709-7293 |
| Ignacio Carrasco Meza **** | https://orcid.org/0009-0003-0029-394X |
| Verónica García Jarufe ***** | https://orcid.org/0000-0002-4984-6926 |
| Violeta Lineros González ***** | https://orcid.org/0009-0008-5533-9008 |
| Koen De Munter***** | https://orcid.org/0009-0006-1958-9961 |

Resumen

En el entendido que en los Andes las fiestas y ceremonias enlazan, celebran y comprometen la reanudación de la vida (Rengifo 2006), nos aproximamos a la relación que las familias aymara mantienen con los muertos, a partir de la revisión de diferentes estudios etnográficos, así como de conversaciones con familias translocales (rural-urbanas) y transnacionales de Chile y Bolivia respectivamente. Específicamente, guiados por los trabajos de Tim Ingold (2012, 2015, 2017, 2018), aludimos a la celebración y conmemoración de los muertos, como parte del ir tejiendo una malla de parentescos humanos y más-que-humanos, que nos enseña que el visitarlos y agasajarlos festivamente, configura un nudo crucial y continuo en un universo relacional que disuelve las dicotomías rural/urbano, cordillera/mar, entre otras, en un espacio-tiempo de correspondencias.

Palabras claves: Celebración, Muertos, Memoria, Reciprocidad, Familias Aymara.

Abstract

With the understanding that in the Andes festivals and ceremonies link, celebrate and engage the resumption of life (Rengifo 2006), we approach the relationship that Aymara families maintain with the dead from the review of different ethnographic studies, as well as conversations with translocal (rural-urban) and transnational Aymara families from Chile and Bolivia respectively. Specifically, following the work of Tim Ingold (2012, 2015, 2017, 2018), we allude to the celebration and commemoration of the dead, as part of the weaving of a meshwork of human and more-than-human kinships that teach us that visiting them and celebrating them festively configures a continuous and open-ended knot amidst a relational universe that dissolves the rural/urban, mountain range/sea dichotomies, among others, in a space-time of correspondences.

Key words: Celebration, Dead, Memory, Reciprocity, Aymara families.

Fecha de recepción: 03-08-2021 Fecha de aceptación: 13-12-2021 Versión final: 07-05-2024

Entre las comunidades aymara rurales, el *tiempo* constituye una experiencia fenomenológica vinculada a los acontecimientos climáticos y al ciclo de los cultivos (Arce 2007; Gavilán y Carrasco 2009; Aedo 2008), siendo percibido como secuencias con una duración relativa, donde “la sensación de salida de un acontecer y la entrada a otro es tenue, imprevista y hasta inesperada” (Rengifo 2006:27), de ahí que a veces se lo identifique como una persona de comportamiento emotivo (caprichoso, violento, amable y/o iracundo)

o que posee su propio caminar (Rengifo 2006). No obstante, las poblaciones aymara buscan participar y propiciar el “tránsito de una temporada a otra a través del culto a sus deidades y antepasados” (Gavilán y Carrasco 2009:103-104), en el entendido que “lo que separa y al mismo tiempo junta a los acontecimientos son actividades agrofestivas y rituales que a la manera de nudos o eslabones marcan el fin y el inicio de los aconteceres” (Rengifo 2006:27).

* Resultado del proyecto FONDECYT Regular N° 1190279 (Chile).

** Núcleo Milenio en Culturas Musicales y Sonoras (CMUS), y Universidad de Tarapacá, Chile. Correo electrónico: achamorro@academicos.uta.cl

*** Universidad de Tarapacá, Chile. Correo electrónico: nathalyardiles@gmail.com

**** Universidad de Tarapacá, Chile. Correo electrónico: nachocarrascomeza@gmail.com

***** Universidad Nacional de San Agustín, Perú. Correo electrónico: vgarcia@unsa.edu.pe

***** Universidad de Tarapacá, Chile. Correo electrónico: violetalineros@gmail.com

***** Universidad Alberto Hurtado, Chile. Correo electrónico: kdemunter@uahurtado.cl

De esta manera, y en el entendido que la percepción del tiempo meteorológico y cronológico constituye una experiencia de correspondencia que “se sitúa, no en la sucesión de eventos sino en el afinamiento de la atención y la respuesta a las relaciones rítmicas” (Ingold 2018:108), la celebración de los difuntos o Día de los Muertos, es una actividad que no sólo inaugura el inicio de la temporada de lluvias y de siembra¹, sino que es un período donde se produce una estrecha relación entre el culto a los muertos y la fertilidad agroganadera (Harris 1983; Van den Berg 1989; Fernández 2001; Muñoz 2017; Branca 2018). Habitualmente, esta conmemoración es comprendida como un retorno y reencuentro entre parientes vivos y muertos que comienza en la familia, se amplía a lo comunitario y vuelve a lo familiar (Van den Berg 1989; Branca 2018), por lo que es considerada “un momento clave para (re) establecer a nivel familiar y comunitario los vínculos con el pasado y preparar el futuro” (Canessa 1998:242 citado por Branca 2018:153). Asimismo, es importante notar que en estas ocasiones los difuntos son tratados como si estuvieran vivos y puesto que sienten hambre y frío es a través de los ajuares mortuorios, la ropa nueva, y las formas de cortesía habituales en relación con la comida, bebida y las hojas de coca como se establecen modelos de interacción con ellos (Fernández 2006:167).

A través de estos dones (*t'anta wawa*², dulces, bebidas, frutas, caldos, entre otros) los vivos concretan con sus muertos un acuerdo básico de reciprocidad, recuerdo y mutuo agasajo (Krpmotic y Vargas 2018), que permite que las almas puedan “intervenir positivamente en favor de los suyos, garantizándoles prosperidad, bienestar, buenas cosechas” (Van den Berg 1989:163). Al respecto, cabe destacar que aun cuando esta fiesta se organice como una ceremonia o rito de paso que durante tres años buscará apaciguar “el carácter peligroso del difunto”, preparar su separación de la comunidad (Branca 2018) y colaborar con su viaje al otro mundo (Fernández 2001; Krpmotic y Vargas 2018); “luego de cumplido este ciclo, se les sigue recordando, transformándose en almas viejas, los abuelos” (Fernández y Michel 2014:58), por lo que continuarán siendo agasajados y conmemorados colectivamente a través de todo el ciclo festivo.

Así, de la mano de nuestras conversaciones y convivencia con familias aymara de Chile y Bolivia, reflexionamos acerca de los diversos caminos o trayectorias vitales que se entrelazan con motivo de la celebración de los difuntos y nos

preguntamos por las características de las relaciones que mantienen con los muertos, aun cuando los procesos migratorios y/o residencias urbanas permanentes hayan transfigurado sus vínculos ecológico-productivos y rituales tradicionales³. En otras palabras, siguiendo la noción de *nudo* propuesta por Tim Ingold (2018), quien advierte que “si se des-anuda una cuerda, sin importar cuánto se trate de enderezarla, la cuerda mantiene sus pliegues y dobleces y querrá, si se le permite, volver a enroscarse en una constitución similar a la anterior” (Ingold 2018:50); sugerimos que entre vivos y muertos se va produciendo una malla de parentescos humanos y más-que-humanos que nos enseñan que el visitarlos y agasajarlos⁴, en contextos de alta movilidad urbana-rural e incluso diaspórica, configuran prácticas de *correspondencias* o de entrelazamiento de trayectorias múltiples (Ingold 2018).

En este sentido, desarrollamos una investigación antropológica donde “observar no es objetivizar; es prestar atención a las personas y a las cosas, aprender de ellas y seguir las tanto por principio como en la práctica” (Ingold 2017:149), es desarrollar una relación o diálogo participante, a través del cual buscamos coproducir conocimiento en torno a la relación con los muertos.

Específicamente, en la lógica reflexiva de una etnografía multilocal (Marcus 2001), trabajamos en torno a tres prácticas conmemorativas que se desarrollaban en distintos contextos sociales o lugares de interacción⁵. Los dos primeros casos, corresponden a celebraciones del día de muertos realizadas *online* y *offline* por una familia aymara-quechua boliviana residente en México y por una familia aymara chilena de la región de Arica y Parinacota, respectivamente; el tercer

1 En las distintas comunidades del área Sur Andina, la celebración de los difuntos posee distintos nombres: día de los muertos, todas las almas, día de los difuntos, entre otros. Sin embargo, en todos los casos, se trata de prácticas conmemorativas que se desarrollan los primeros días del mes de noviembre en coincidencia con el Día de Todos los Santos del calendario católico-cristiano (Van den Berg 1989).

2 Traducida como “bebés de pan”, corresponden a figuras elaboradas en harina de trigo por las familias de los difuntos para ser dispuestos en el altar familiar y en la tumba del difunto. Las *t'ant'a wawas* hacen parte de los dones que son ofrecidos para agasajar a las almas en su visita (Fernández 2001).

3 Para el caso de Chile, desde la década de 1980 diversos estudios han profundizado en los efectos de las políticas de chilenización y las masivas migraciones aymara desde la cordillera andina hacia las ciudades costeras del extremo norte del país (cf. Grebe 1986; Chipana 1986; Gavilán y González 1990; Díaz y Tapia 2013, entre otros). Es así como el Censo de población del año 2017 muestra que de un total de 59.432 aymara que viven en región de Arica y Parinacota, aproximadamente el 95% reside de manera permanente en la comuna de Arica; en tanto, para la región de Tarapacá, de un total de 79.995 personas pertenecientes a pueblos originarios, aproximadamente el 82% reside de forma permanente en las comunas urbanas. Para la población con pertenencia indígena en Bolivia, en tanto, Blanes (2006) revisa el Censo del año 2001 y sostiene que ésta corresponde a un 41% de la población total del país; por lo demás, el 67% de este porcentaje reside en zonas urbanas.

4 La noción “más-que-humanos” es parte del debate que Ingold (2015, 2018) ha mantenido en torno a la oposición de la naturaleza y la cultura. Ingold propone cuestionar este binarismo para buscar cómo las correspondencias de vida tienen que ver con un convivir en diferencia, diferencias que son la consecuencia misma de la constante polifonía producida entre líneas de vida. Por lo tanto, el mundo de lo más-que humano o lo no-humano incluiría a otros animales, a los paisajes, a la naturaleza, a todos los otros objetos y otros seres vivos o muertos que forman el mundo en el que existimos.

5 En el contexto de la pandemia de coronavirus (año 2020 a la fecha), el cese del trabajo de campo por motivos sanitarios nos instó a desarrollar aproximaciones virtuales que nos permitieron explorar prácticas y formas relacionales que no habíamos contemplado en el inicio del estudio. Consideramos entonces que el enorme impacto de la pandemia COVID-19 insta a reflexionar sobre los diálogos *online-offline* que se producen en torno a la vida cotidiana y las prácticas rituales.

caso, en tanto, refiere a la conmemoración de los muertos durante los festejos del santo patrono de un poblado rural de la misma región.

Cabe destacar que mientras las familias aymara chilenas radican en la ciudad de Arica (región de Arica y Parinacota), manteniendo vínculos ecológico-productivos y rituales permanentes con sus lugares de origen (poblados de Molinos y Pachica en los valles de Lluta y Codpa respectivamente); la familia aymara-quechua boliviana, corresponde a una pareja de estudiantes de postgrado, originarios de las ciudades de Potosí y La Paz en Bolivia, que residen en Ciudad de México, quienes elaboran mesas conmemorativas que luego comparthen a través las redes sociales (muros de Facebook y grupos de Whatsapp). En este marco, desarrollamos entrevistas y observaciones etnográficas virtuales en el entendido que esta digitalización metodológica también participa de una red entretejida donde se generan nuevas realidades sociales (Ardévol et al. 2003; Hine 2011; Méndez y Aguilar 2015).

Junto a las familias, hemos aprendido que el visitar a los muertos con motivo de las fiestas constituyen prácticas habilitantes que recrean una “comunidad de prácticas y practicantes” (De Munter 2016)⁶ que persiste a pesar de las migraciones y, más aún, de los dolorosos procesos de exclusión y persecución étnica vividos con motivo de la “chilenización”⁷. De este modo, si bien nociones aymara como *apxata* (o mesa ritual), *tumpaña* (o visitar), *apthapi* (o comida comunal), *ayni* (o reciprocidad), *amtaña* (o recordar), entre otras; han perdido vitalidad y profundidad lingüística entre nuestras familias anfitrionas, consideramos que persisten como un practicar o “hacer familia” entre vivos y muertos (De Munter 2016).

Una mesa ritual-virtual para la conmemoración de los muertos

Diversos investigadores han advertido que tras un fallecimiento, familiares y amigos confeccionan una *apxata* (escaparate, mesa, tumba o altar ritual) para el difunto, donde ofrecerán dones alimenticios (panes, frutas y otras preparaciones), hojas de coca y velas para recordar y bien venir la visita de las almas (Fernández 2001, 2006; Branca 2018); constituyendo un espacio que las acogerá desde el primero de noviembre y hasta la *kacharpaya* o despedida, momento que se procede al desmontaje y redistribución de

los alimentos entre los presentes (Fernández 2001, 2006). Más aún, la *apxata* es considerada un lugar-momento de reunión donde, “a semejanza de lo que sucede en las reuniones y asambleas comunitarias protagonizadas por los vivos” (Fernández 2001:15-16), se delibera con los muertos respecto del bienestar colectivo.

De ahí que *apxata* también refiera, en términos más amplios, “a todos los movimientos y prácticas que tienen que ver con el con-memorar: visitar, llevar comidas, convidar, compartir comida, bailar en los cerros” (De Munter 2016:637). Por lo que, junto a la *apxata*, las familias también realizan el *tumpaña* (literalmente, visitar); es decir, emprenden “la acción de visitar o visitarse, de casa en casa, de familia en familia, de la ciudad hacia las comunidades en el altiplano, o viceversa” (De Munter 2016: 636). Es así como en contextos urbanos, el aspecto mnemónico de la celebración de los muertos no sólo entrelaza los devenires de las familias aymara volviéndolas atentas a la relacionalidad del estandovivo (De Munter 2016); sino que el visitar constituye un caminar que entrelaza ciudad-campo-montaña como un mismo espacio-suelo.

Al respecto, en conversación virtual con Danny Mollericona y Ruby Peñaranda, dos jóvenes sociólogos bolivianos (aymara y quechua de las comunidades de Ojchi, provincia de Camacho, y la comunidad de Puna, provincia de Linares, respectivamente), que emigraron a México en el año 2018, con el objetivo de desarrollar estudios de postgrado; hemos podido advertir que la relación con sus familiares y antepasados en el contexto de sus migraciones internacionales y, más aún, con el impacto de la pandemia de coronavirus, los ha impulsado a reforzar sus prácticas de reciprocidad con la familia a través del empleo de las redes sociales (específicamente Facebook y Whatsapp) como nudo del encuentro y conmemoración de los muertos.

En el caso de Danny, de ascendencia aymara por lado paterno, nos cuenta que de muy niño participó en la preparación de mesas rituales, aprendiendo de su abuela que “en una mesa no puede faltar una vela y agua ‘con una pajilla’ para sus almas”. Asimismo, recuerda que la *apxata* más grande en la que participó se realizó con motivo del fallecimiento de su abuelo; en sus palabras, hemos hecho una mesa gigante con todos mis tíos, tías del lado de mi papá que se han juntado y han comprado quintales [de harina] -en Bolivia se mide a través de quintales, puede ser de medio o de uno- y hemos hecho a partir de dos quintales, todos hemos ido al horno y hemos armado la mesa con las *t’ant’a wawas* y todo” (Danny Mollericona comunicación realizada a través de Whatsapp 2020).

Siguiendo a Ingold (2012), importa advertir que las prácticas y procesos constituyen “un campo de relaciones donde cada

6 Si bien las reflexiones de Koen De Munter (2016) se centran en las experiencias de conmemoración de los muertos de familias aymara en la ciudad de El Alto (Bolivia), consideramos que sus observaciones resultan perspicaces respecto de la especificidad de las prácticas de convivir entre humanos y no humanos en el área Sur Andina en general.

7 La noción de “chilenización” alude a las políticas de asimilación forzada de los habitantes de la zona andina por parte del Estado chileno, desde finales del siglo XIX y gran parte del siglo XX (Gundermann 2018); disciplinamientos post Guerra del Pacífico (años 1879-1884), que provocaron profundas transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales en las comunidades andinas del extremo norte de Chile (Van Kessel 2003; Díaz, Ruz & Galdames 2014).

ser vivo va creciendo y hace crecer a otros” (Ingold 2012:13); en este sentido, junto con recordar que de niño en su barrio los vecinos tenían las puertas abiertas para que entraran a rezar las almitas y se le entregará pan a cambio, para Danny la experiencia de comunalidad se ha corporizado a través de la centralidad de ‘hacer el pan’ con sus propias manos. Vale decir, en palabras de Emilia Ferraro (2016), para Danny el acto de amasar, así como el recuerdo sensible de la fragancia del pan recién horneado permite enactar la relación de intimidad asociada a la familia extensa.

Por su parte, Ruby también recuerda que en las mesas que realizaban sus tías en Potosí (Bolivia) no podía faltar un vaso de agua y pan, por lo que aun cuando considere que la mesa que confecciona en la actualidad sea “modesta” en comparación con los preparativos y afanes de sus familiares, lo prefiere ante la impensable posibilidad de no realizarla. En ambos casos, nos parece que aún en el devenir de sus desarrollos como profesionales de las ciencias sociales, el confeccionar mesas conmemorativas constituyen prácticas habilitadoras que, salvando las grandes distancias físicas, permiten retejer la trama de relaciones con su/la tierra.

Es así como durante su viaje a México, Ruby y Danny armaron “mesas” dos años seguidos. Dado que Ruby solo contaba con la fotografía de su padre, buscó conmemorar a sus seres queridos a través de sus nombres, por lo que no sólo los escribió un papel y los puso en la mesa, sino que buscó fotografías en los muros de Facebook de sus primos y amigos, encontrando imágenes de tías y otros parientes que le faltaban. Además, a decir de ella, tuvo que hacer una “simbiosis entre la cultura boliviana y la mexicana” incluyendo en su “mesa” algunos elementos mexicanos como el papel picado, pan de muertos y algunos dulces.

Por su parte, Danny se aventuró a elaborar pan y ponerlo en su mesa a pesar de que la “precariedad” de su horno no le permitiera obtenerlo como esperaba. Encontraron frutas en el mercado y prepararon comida mexicana, llegando a poner croquetas para animales ya que había muerto una mascota estando en el extranjero. De esta manera, las vidas de Ruby y Danny no se confinan a un lugar o punto de origen, sino que de la misma manera que el movimiento del caracol o el torbellino, el avanzar es un volver “a trazar las líneas de vidas pasadas” (Ingold 2015:168).

En este caso, emplearon las redes sociales como espacios de encuentro donde “colgaron” o montaron las fotografías de sus mesas de difuntos para recibir las visitas de sus familiares y amigos. El muro de su Facebook devino entonces una suerte de *apxata* en torno a la cual recibieron a sus parientes y visitaron a sus muertos, y si bien no fue posible compartir dones alimenticios, los comentarios y reacciones a sus publicaciones nutrieron recuerdos y sus relaciones.

Entrelazamiento en-a través del espacio virtual que permitió renovar y alimentar a la comunidad de práctica en medio de la que Ruby y Danny siguen creciendo; aspectos que nos hacen pensar en la formación de grupos *online* como nudos que co-constituyen una malla abierta, pues “los nudos siempre están en el meollo de las cosas, mientras que sus extremos quedan sueltos, buscando líneas con las que entrelazarse” (Ingold 2018:45).

Particularmente, las reacciones en torno a las imágenes de las mesas compartidas han estado llenas de expresiones de sentimientos y emociones que se pueden leer, ver y escuchar en los comentarios y *post* de Facebook. Asimismo, Danny y Ruby enviaron las imágenes de su mesa a los grupos familiares de Whatsapp, quienes se expresaron agradecidos al ver a sus familiares, incluso la madre de Ruby, con voz entrecortada, le agradeció el poner la imagen de su pareja y amiga, y acordarse de ellos. Al respecto, Danny comparte que la mesa virtual

“es la única forma, el único ritual donde yo puedo realmente encontrarme con todo ese mundo que yo tengo atrás, ese mundo, ese grupo de relaciones familiares, de relaciones no sé ... de parentesco con una comunidad grande que yo no puedo estar cerca de ellos y a través de eso de hacer mi mesita, yo me siento parte de ellos, me siento parte no de algo chiquito, me siento parte de algo grande, no soy solo yo en este mundo, tengo muchas personas que son todas esas que te digo; mis abuelos, mis abuelas, mis tíos, tías, primas, primos, mascotas” (Danny Mollericona comunicación realizada a través de Whatsapp 2020).

Si bien las líneas de vida de Ruby y Danny se han expandido en diferentes direcciones respecto de las de sus familias de origen, ello recuerda que “como los hilos de una cuerda, las vidas se entrelazan y se superponen” (Ingold 2018). Por lo que sus mesas virtuales devinieron en reencuentros que corresponden con los vivos, los muertos y todo lo que los rodea. De esta manera, aun cuando la presencialidad se ha visto absolutamente restringida debido a la pandemia, podemos advertir que a través de esta “praxis visitante” los que se fueron o que no están “dejaron sus líneas de vida enlazadas con las de quienes siguen caminando” (De Munter 2016:640)⁸.

Visitar a los muertos en el Valle de Lluta (Chile)

El valle de Lluta es un valle de agua salada de la vertiente andina occidental cuyas aguas fluyen desde el Volcán Tacora hasta el Océano Pacífico. Se caracteriza por poseer un flujo de agua constante durante el año, por tener un cultivo

8 Al respecto, en una conferencia virtual del año 2020 para la University of Gastronomic Sciences de Italia, Ingold desarrolla la idea de “living kinship” (“vivir el parentesco” o parentesco vivo) como aquellos pequeños actos de crianza y cuidado entre personas y seres no humanos que les permiten crecer y desarrollar juntas.

preferente de maíz (*Zea mays*), y por la cada vez más escasa presencia del camarón de río (*Cryphios caementarius*) (Álvarez 1991).

A unos 50 kilómetros valle adentro y emplazado hacia el lado sur del río, se encuentra el pueblo de Molinos, que debe su nombre a un antiguo molino de maíz hoy inexistente (Espinoza 2019), siendo originalmente un caserío conformado por familias aymara de “más arriba”, específicamente de los pueblos de la precordillera (Socoroma, Putre, Zapahuira)⁹. Es por esto por lo que la familia Humire-Gutiérrez, con quienes nos hemos mantenido en convivencia, se definen como oriundos del pueblo de Socoroma, a pesar de que hayan sido criados en el pueblo de Molinos en el Valle de Lluta, alrededor de la casa, la chacra y los animales¹⁰. El caso del abuelo Humire resulta bastante particular, pues a corta edad debió bajar en burro desde Socoroma a Molinos siguiendo las quebradas y el valle; a raíz de estas experiencias, la familia Humire-Gutiérrez “anuda” líneas de vida entre la cordillera y el mar, las que siguen vinculadas al pueblo de Socoroma a pesar del fallecimiento de sus padres/abuelos.

Al respecto, autores como Tristán Platt (1975), han sugerido que “estos movimientos poblacionales pueden ser comprendidos, al menos parcialmente, en términos de una nueva adaptación vertical a lo que podemos llamar, inspirados en Albó (1973), la situación ‘socioecológica’ moderna” (Platt 1975:35). A través de ésta, revisitando el modelo de John Murra (1975)¹¹, las poblaciones andinas habrían creado nuevas relaciones verticales que, con base agropecuaria, conciliarían incluso la residencia en las ciudades, pero a riesgo, como sería el caso de la familia Humire-Gutiérrez, de perder los lazos productivos con la cordillera.

Sin embargo, el diálogo con la familia Humire-Gutiérrez, particularmente con uno de los hermanos, don Wilfredo Humire, ha sido un hilo conductor para estas reflexiones, pues nos ha permitido conocer sus caminos de vida más bien como un modo de abrirse y hacerse que extienden las relaciones sociales y ecológicas en la rememorización de los antepasados (De Munter 2010, 2016).

9 La precordillera de Arica corresponde a un piedemonte que “va ganando en altura rápidamente al encontrarse con una sierra (Huayllillas) que se atraviesa en dirección Norte-Sur, ésta forma una orografía muy agreste y difícil, subiendo en altura ya a los 3.000 metros sobre el nivel del mar” (Barraza 2003:55).

10 La palabra “Lluta” corresponde a una castellanizado del aymara *Llust'a*, que significa resbaloso, lugar donde es fácil resbalar (Laime et al. 2020). El valle de Lluta es un valle fluvial formado por la acción de las aguas del río del mismo nombre, las que brotan a los pies del volcán Tacora y se extienden hasta el mar donde desembocan en forma de humedal. Siguiendo el curso del agua, mientras más nos acercamos al mar los estrechos cerros que nos rodean y direccionan comienzan a separarse, extendiendo el espacio para ser compartido por otras formas de vida.

11 Platt (1975) advierte que estos procesos se han desarrollado en el marco de las presiones coloniales y republicanas; sin embargo, ello da cuenta de “la creación contemporánea de un ‘archipiélago vertical’ en las cabeceras de Azapa no como una repetición idéntica del sistema prehispánico, sino con características propias del contexto social e histórico de hoy” (Platt 1975:58).

Para la familia Humire-Gutiérrez ha sido habitual, desde la unión de sus padres y hasta la actualidad, el visitar a sus familiares difuntos especialmente en los primeros días de noviembre. La familia refiere a esta actividad principalmente como “ir a ver al papito o a la mamita al cementerio” y no tanto como día de muertos ni como Todos los Santos. Aspecto que resuena respecto de lo observado por Van den Berg (1989), quien advierte que entre los campesinos aymara se habla de este día refiriéndose directamente a los difuntos, y no así a la idea de “santos” arraigada en las festividades litúrgicas católicas.

La visita se realiza específicamente en el cementerio, el cual se ubica a poco más de un kilómetro de Molinos valle abajo, justo en la ladera del cerro sur, a un costado de la carretera. Allí, hacia una esquina, se encuentran los restos de Joel Humire Gutiérrez (hermano mayor), Juana Gutiérrez (madre) y Humberto Humire (padre), que fueron dispuestos uno al lado del otro bajo una sombra y unos bancos o asientos construidos por la familia. Detrás descansan dos hijos pequeños de Juana y Humberto que no vivieron más de un año cada uno. Frente a los padres y a Joel se encuentra Mirsa, ex pareja de uno de los hermanos muy querida en la familia, y que en vida fuera madrina de Paula (nieta de Juana y Humberto, hija de Wilfredo). Todos estos familiares difuntos podrían ser considerados, de acuerdo con lo sugerido por Van de Berg (1989), como *nayra almanaka*; es decir, aquellas almas “viejas” que han fallecido hace más de tres años y que también son celebradas para el día de los muertos.

En sintonía con las prácticas conmemorativas descritas previamente, nos importa destacar que, con motivo del día de Todos los Santos, las familias de Molinos hacen importantes esfuerzos por construir su mesa o *apxata*, preparándose semanas antes para visitar a sus muertos¹². Para la familia Humire-Gutiérrez, al igual que durante las fiestas de cruz de mayo y carnavales¹³, esta conmemoración significa una preparación de varios días. Generalmente, en alguna de las hermanas Humire-Gutiérrez recae la responsabilidad de cocinar el picante de guata, que tanto les gustaba a sus padres, y que será compartido entre los asistentes al cementerio. En ese lugar, la relación entre vivos y muertos se asemeja a las normas sociales que rigen entre los vivos, de modo que los difuntos, la familia, y los asistentes “aprovechan la fiesta y, al mismo tiempo, comparten comida y trago juntos, y

12 Sendón y Man (2016), por ejemplo, advierten dos semanas antes de Todos los Santos en sectores aymara de Puno (Perú) se organiza una feria denominada *suni althapi* donde las familias se proveen de todos los elementos necesarios para montar las mesas.

13 En las comunidades aymaras chilenas, las cruces suelen estar dispuestas en las laderas de los cerros como protectoras de las familias y sus chacras (Díaz et al. 2020); por lo que la fiesta de las cruces de mayo corresponde al conjunto de rezos, procesiones y comidas comunitarias que se organizan con la finalidad de celebrarlas en reciprocidad (Briones et al. 1999). Los carnavales, en tanto, se caracterizan por realizarse 40 días antes de la cuaresma, como una celebración que propicia los primeros brotes y la fertilidad de cultivos, animales y personas (Díaz et al. 2000; Chamorro 2020).

además comparten, ‘físicamente’, el mismo lugar” (Branca 2018:152). Una vez allí, las primeras personas en llegar se dedican a limpiar las tumbas, dejando caer agua sobre ellas para evitar el levantamiento de polvo. Luego se limpian los frascos donde están las flores, y si estás últimas están muy marchitas se reemplazan por otras en mejor estado. De esta forma, en palabras de Hochschild (2011) se trata de un tiempo-espacio donde lo cotidiano y ritual se funden, pues se trata de intercambios de trabajo y amor, mediante ofrendas, regalos y visitas a las tumbas, lo que en su conjunto conforman de pequeños y sutiles actos, conscientes e inconscientes, en los que se vuelcan sentimientos, acciones, conocimientos y tiempo, en un tiempo mundano, pero al mismo tiempo sagrado (Hochschild 2011 citado en Krmpotic y Vargas 2018:228).

Con el pasar del día van llegando todos los hermanos, familiares y otros amigos, quienes saludan a los presentes vivos y difuntos y disponiéndose alrededor de estos últimos conversan, comen, y beben. La mayoría de las personas trae dones o cooperaciones para compartir, y todos se dirigen a los difuntos *chaltando* o libando sus tumbas con alcohol, para casi inmediatamente ser atendidas por la familia¹⁴. La comida y la bebida se comparten con los muertos, pues se les deja caer cerveza o vino según la preferencia que hayan tenido; se les sirve un plato de picante de guata, y se les preparan pan o galletas “de muertos”, las que suelen tener forma de animales. De esta manera, como afirma Parra (2007), esta festividad “posibilita la renovación de los vínculos familiares, los reafirma y a veces los crea, además al involucrar a los familiares se renuevan los lazos sociales, se enseña a los niños y jóvenes las antiguas costumbres de los abuelos” (Parra 2007:12).

Finalmente, luego de compartir el almuerzo, los hijos de Juana y Humberto les suelen dedicar algunas palabras a sus padres, agradeciéndoles por sus enseñanzas, pidiéndoles que los cuiden y ayuden en el tiempo venidero, y si hay alguien más dispuesto a dedicarles algo a su memoria, también es permitido. Sugerimos, por lo tanto, que en el visitar se va produciendo una intensa *correspondencia* con los muertos que supera la oposición dicotómica entre vivos y difuntos, de modo que la fiesta anuda o “cultiva la memoria de los muertos, floreciendo en sus tumbas” (Parra 2019:10). Si bien los integrantes de esta familia chileno-aymara no refieren a esta práctica como *tumpaña*, acompañándolos en estos días hemos aprendido que el acto de visitar reúne a familia y amigos, que se visitan entre sí, y que visitan a sus muertos, a la vez que son visitados por ellos. En este caso, como señala De Munter, para el primero de noviembre “las familias se toman el cementerio, el cementerio se vuelve familia” (2016:639), siendo posible percibir una intencionalidad que se deja sentir como un “cariño”, que es la manera en que

la familia describe los dones hacia los difuntos: compartir la cerveza, la comida, siempre recordándolos y hablando de ellos, contando y compartiendo sus historias, saberes y sentires, puesto que “mientras continuemos dando y recibiendo, esta interpenetración puede perdurar. Nuestras vidas están atadas o juntas, como dos manos agarrándose” (Ingold 2018:31).

Los muertos en la fiesta de San José de Pachica (Chile)

La mayoría de los autores consultados sostienen que, una vez cumplido el ciclo ritual de tres años tras la defunción de un ser querido, no sólo se les sigue recordando hasta transformarse en almas viejas, alma mundo o mundo almas; sino que “son interlocutores válidos de cara a satisfacer las demandas de subsistencia y salud pertinentes en los seres humanos” (Fernández 2006:12). En este sentido, siguiendo a Krmpotic y Vargas (2018), las fiestas y rituales mortuorios dotarán de ancestralidad a la familia y la comunidad, en palabras de una de sus interlocutoras,

Nosotros somos la herencia que quedó de mis abuelos y abuelas, si yo no sigo la tradición no estaremos en equilibrio y para estar en armonía debemos cumplir la palabra como lo hacían los abuelos, como lo hacía mi madre y padre, cada uno tenemos un deber y función entonces debemos cumplir con nuestra tradición y no perder la memoria (Tomasita, 55 años, 2013 citada por Krmpotic y Vargas 2018:244).

En esta última perspectiva, quisiéramos destacar que en el caso de los pueblos de la precordillera de la región de Arica y Parinacota (Chile), cada festividad realizada a lo largo del ciclo agroganadero es una instancia para relacionarse y conmemorar a los antepasados en la perspectiva de vínculos y experiencias compartidas que reafirman las relaciones con el mundo y los principios básicos de la comunidad (Parra 2007). En el caso del valle de Codpa y la quebrada de Camarones (comuna de Camarones), las visitas al cementerio constituyen prácticas rituales asociadas tanto a la celebración del Día de Muertos, así como las celebraciones religiosas tales como “Santos Patronos” y de la Virgen de la Candelaria (celebrado el 2 de febrero).

Estas tradiciones se mantienen presente por las familias oriundas de los poblados del valle de Codpa y Pachica, que en la actualidad residen habitualmente en Arica, pero que en cada festividad patronal y del día de Todos los Santos, vuelven a visitar el poblado para acompañar con ofrendas o agasajos a sus familiares fallecidos. En el caso de las primeras, por ejemplo, los alféreces -o quienes se encuentran a cargo de “pasar la fiesta”- deben realizar una invitación a cada familia del pueblo en la que se adjunta una programación de actividades donde se incluye una “visita al cementerio” el día posterior al de celebración del Santo.

¹⁴ Tanto en Bolivia como en Chile, los/as aymara utilizan la palabra *chaltar*, que proviene del aymara *ch'allaña*, para referir a estas libaciones.

Generalmente, se trata de una actividad que se desarrolla al medio día, donde se tiene considerado la participación de una banda de músicos de bronce¹⁵, bailes religiosos y la comunidad.

Específicamente en la localidad precordillerana de Pachica, un poblado ubicado a 2.240 msm, que resalta a mitad de cerro por sus vegetaciones nacidas de las vertientes, pequeñas chacras, su antiquísima iglesia y sitios arqueológicos con terrazas de cultivo en desuso; cada año, las familias Soza, Altina, Viza, Albarracín, Ríos y otras, regresan desde la ciudad de Arica en el mes de marzo para celebrar a su santo patrono: San José, por lo que van preparando, organizando su tiempo y algo de dinero para llevar a cabo esta visita al pueblo y reunirse en comunidad (Gestión e Investigación Socio Comunitaria [GISOC] 2003).

En la plaza del pueblo es donde se baila, se come y se hacen vilanchas, todas las costumbres allá. La plaza está donde nosotros bailamos y comemos. Tiene una mesa redonda y otra mesa hay un calvario, y toda la gente se coloca una frazada o un mantel y se come sentado en el suelo el día de la fiesta (GISOC 2003:43).

Como parte de las prácticas y relaciones de convivencialidad y comunalidad en torno a las costumbres festivas, la asistencia al cementerio implica la coordinación con familiares y amigos que visitarán colectivamente a sus fallecidos llevando velas, bebidas y comida, que se compartirá entre las familias y los músicos.

Durante la misa matutina celebrada en honor a san José (19 de marzo), se hace una petición por el descanso eterno de los difuntos, por lo que la comunidad entrega un listado con los nombres de los familiares fallecidos al sacerdote y se agregan a viva voz los faltantes. Al día siguiente, antes del almuerzo comunitario, los pasantes y el *yatiri* o especialista ritual que acompaña e inicia todas las costumbres de la fiesta, toman la figura en miniatura del santo y el aguayo con coca, mientras la banda de bronce comienza a tocar para emprender camino en dirección al cementerio y convocar a todas las familias, que una vez que ingresan por el costado derecho de la iglesia y del mismo cementerio van, poco a poco, congregándose entre las tumbas de sus seres queridos.

Una vez reunidos junto a las distintas tumbas, las visitas pueden tomar diversas características, siendo el compartir y conversar entre los/as asistentes, junto a la entrega de ofrendas de comidas, bebidas, flores y velas, y el saludo con

música, bailes o cantos, los acontecimientos más relevantes del día. En general, las familias van entregando ofrendas al tiempo que, guiadas por alguna persona designada de la comunidad, rezan un “ave maría” y un “padre nuestro” por los difuntos. Luego, los pasantes, el *yatiri* u otra persona, da unas palabras en conmemoración¹⁶, al tiempo que la música ambienta la jornada mientras las personas *chaltan* alrededor de las tumbas¹⁷. Cabe destacar que al *chaltan* y orar por el alma del difunto, también se le pide que intervenga en el cuidado o protección de su familia, por el bienestar de la comunidad y abundancia en sus cosechas. Es así como los vivos, al igual que en el Día de Muertos, concretan con sus muertos un acuerdo de intercambio que se establece principalmente a través del recuerdo y las correspondencias nutricias a través de las cuales comprometen la reanudación de la vida¹⁸.

Finalmente, las distintas familias se encaminan hacia atrás de la iglesia por el lado izquierdo para prevenir de malos augurios y visitar tres tumbas que corresponden a los que fueron en vida mayordomos de la iglesia de Pachica. Una vez allí, el término de las visitas es marcado por la marcha de los músicos y los alféreces, quienes dan por cumplido el compromiso de reforzar los lazos entre vivos y muertos.

Reflexiones finales

A partir de la revisión de los estudios etnográficos reseñados, así como de nuestras conversaciones con distintas familias aymara de Chile y Bolivia, hemos sugerido que pese a las circunstancias sociales e históricas que han motivado sus desplazamientos y residencia urbana, la celebración y relación con los muertos permite restablecer el vínculo con los antepasados y con el lugar de origen, constituyendo una “praxis conmemorativa” (De Munter 2016) donde el recordar “es vivir y experimentar un paisaje y unos lugares comunes” (De la Cadena 2015 citada por Muñoz 2017:237).

En este último sentido, sugerimos que las familias experimentan las fiestas como una suerte de *continuum* territorial que traspasa localidades y naciones (Sendón y Man 2016), no tanto en un sentido de desplazamientos y cruces espaciales entre dos o más nodos, sino más bien como un visitar que entrelaza ciudad (costa)-montaña, e incluso territorios nacionales, como en el caso de las mesas rituales elaboradas por Ruby y Danny en México. En otras palabras, al relacionar ritual y convivencialmente los diferentes espacios y tiempos

16 Durante la celebración del año 2021, antes de salir del cementerio uno de los músicos oriundo del pueblo de Codpa, interpretó una melodía en solitario en conmemoración de un músico ya difunto de Pachica, una vez terminado su homenaje.

17 El *chaltan* corresponde a la acción de rociar con líquido la tierra o las cuatro esquinas de una mesa ritual; en cambio, el *phawar* o “rogativa”, incluye el empleo de hojas de coca, entre otros elementos que conforman el ritual.

18 La visita puede prolongarse desde una a dos horas, ya que el compartir se va entrelazando con anécdotas alegres vivenciadas por las familias y el difunto-a, así como de momentos tristes cuando la partida del difunto ha ocurrido de forma reciente.

15 En el norte de Chile, las bandas de bronce son expresiones musicales que tienen origen en la conscripción militar de los comuneros andinos a las filas del ejército nacional durante las primeras décadas del siglo XX. A partir de entonces, las melodías tradicionales se adaptaron al sonido amplificado de los instrumentos de viento metálicos y de percusión (trompetas, trombones, tubas, cajas, bombos, y platillos) (Díaz 2009).

(De Munter 2010), las prácticas festivas conmemorativas constituyen memorias corporizadas que anudan, a la manera de una malla, a las familias con un “paisaje en movimiento” que se expande en una experiencia colectiva donde se entretiene lo social y ecológico (Miranda 2021).

En todos los casos, de acuerdo con Ingold (2018), las celebraciones y conmemoración de los muertos devienen en “nudos” de parentescos humanos y más-que-humanos que hacen pensar en la trama de correspondencias (reciprocidades, intercambios y visitas) entre vivos, muertos y el mundo viviente.

Referencias Citadas

- Aedo J.
2008. Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los aymara de Isluga. *Revista de Estudios Atacameños* 36:117-137.
- Álvarez, L.
1991. Etnopercepción andina: Valles dulces y valles salados en la vertiente occidental de Los Andes. *Diálogo Andino* 10:10-20.
- Arce O. 2007.
Tiempo y espacio en el Tawantinsuyu: Introducción a las concepciones espacio-temporales de los Incas. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 16(2).
- Ardèvol, E., Bertrán, M., Callén, B. y Pérez, C.
2003. Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea. *Athenea Digital*.
- Barraza, J.
2003. El paisaje: I Región de Tarapacá. En *Manual de Patrimonio Cultural y Natural Arica y Parinacota*, editado por J. Barraza, pp. 53-58. FONDART, Ministerio de Educación, Chile.
- Blanes, J.
2006. Bolivia: las áreas metropolitanas en perspectiva de desarrollo regional. *Revista Cure* 95:21-36.
- Branca, D.
2018. Identidad, alteridad y el Día de los Muertos en el Altiplano aymara de Puno, Perú. *Anales de Antropología* 52:141-155.
- Briones, L., Clarkson, P., Díaz, A., Mondaca, C.
1999. Huasquiña, las chacras y los geoglifos del desierto: Una aproximación al arte rupestre andino. *Diálogo Andino* 18:39-61.
- Chamorro, A.
2020. El Carnaval en los Andes: una aproximación a la fertilidad de sus sentidos. *Extraprensa* 14:46 – 63.
- Chipana, C.
1986. La identidad étnica de los aymarás en Arica. Chungara, *Revista de Antropología Chilena* 16-17:251-261.
- De Munter, K.
2010. Tejiendo reciprocidades: John Murra y el contextualizar entre los aymara contemporáneos. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 42:247-255.
- De Munter, K.
2016. Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 48:629-644.
- Díaz, A., Mondaca, C., Ruz, R.
2000. Música y músicos aymaras del norte chileno. *Diálogo Andino* 19:61-70.
- Díaz, A.
2009. Los andes de bronce. Conscripción militar de comuneros andinos y el surgimiento de las bandas de bronce en el norte de Chile. *Historia* 42:371-399.
- Díaz, A. y Tapia M.
2013. Los aymaras del norte de Chile entre los siglos XIX y XX. Un recuento histórico. *Atenea* 507:181-196.
- Díaz, A., Ruz, R., Galdames, L. (Comps.). 2014. *Tiempos violentos. Fragmentos de Historia social en Arica*. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- Díaz, A., Corvacho, O., Muñoz, W., Mondaca, C.
2020. Territorio, etnicidad y ritualidad afrodescendiente. La cruz de mayo en el Valle de Azapa, norte de Chile. *Interciencia* 45:132-141.

- Espinosa, M.
2019. Rescate Patrimonial de la Memoria y la Cultura Colectiva del sector alto Valle de Lluta. Fondo Nacional de Desarrollo Regional, Consejo Regional de Arica y Parinacota.
- Fernández Juárez, G.
2001. Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 33:201-219.
- Fernández Juárez, G.
2006. Apxatas de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana* 36:163-180.
- Fernández, F., y Michel, F.
2014. Resignificación de la muerte en los andes: la festividad del *wiñay pacha* o todas almas en Santiago de Chile. *Revista Antropológicas del Sur* 2:55-65.
- Ferraro, E.
2016. Kneading life: women and the celebration of the dead in the Ecuadorian Andes. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14:262-277.
- Gestión e Investigación Socio Comunitaria [GISOC Consultores].
2003. *Comunidad de Pachica*. 2013. *Fiesta Patronal de Pachica "Viva San José"*. A. M. Lemus (coord.) y C. Garrido, Investigador responsable. CODELCO, Exploraciones Mineras.
- Gavilán, V. y Carrasco, A.
2009. Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 41:101-112.
- González, H. y Gavilán, V.
1990. Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 24/25:145-158.
- Grebe, M. E.
1986. Migración, identidad y cultura aymará: Puntos de vista del actor. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 16-17:205-223.
- Gundermann, H.
2018. Los pueblos originarios del norte de Chile y el Estado. *Diálogo Andino* 55:93-109.
- Harris, O.
1983. Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 11:135-152.
- Hine, C.
2004. Capítulo I. Introducción. En *Etnografía virtual* pp. 9-23. Editorial uoc, Barcelona.
- Ingold, T.
2012. *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre Humanidad, Conocimiento y Antropología*. Ediciones Trilce, Uruguay.
- Ingold, T.
2015. *Líneas. Una breve historia*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Ingold, T.
2017. ¿Suficiente con la etnografía! *Revista colombiana de antropología* 53:143-159.
- Ingold, T.
2018. *La vida de las líneas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago.
- Ingold, T.
University of Gastronomic Sciences. 2020, Mayo 22. Living kinship and the love of science. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=nh_AivNRsDg
- Instituto Nacional de Estadística.
2017. Resultados CENSO 2017. Por país, regiones y comunas.
- Krmpotic, C., y Vargas, A.
2018. El día de los muertos y el cuidado del espíritu en el noroeste argentino. *CUHSO, Cultura-Hombre-Sociedad* 28:227-247.
- Laime, T., Lucero, V., Arteaga, M.
2020. Paytani Arupirwa Diccionario Bilingüe. Plural Editores, La Paz, Bolivia.
- Marcus, G.
2001. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *ALTERIDADES* 11:111-127.
- Méndez, M. y Aguilar, G.
2015. Etnografía virtual, un acercamiento al método y a sus aplicaciones. *Estudios sobre las culturas contemporáneas* 21:67-96.
- Miranda, M.
2021. Paisaje en movimiento, una integración del territorio de Caspana desde lo ritual y lo ancestral. *Revista Diálogo Andino* 65:357-377.
- Muñoz, Ó.
2017. Todos los Santos. Tradición y ayllu andino. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 49:227-239.
- Murra, J.
1975. Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

- Rengifo, G.
2006. El calendario agrofestivo –wata muyuy- en comunidades andinas. Apuntes. En Proyecto Andino de Tecnologías Andinas - PRATEC, *Calendario Agrofestivo en Comunidades y Escuela*. Bellido Ediciones, Lima, Perú.
- Parra, R.
2007. El rito de los muertos en los andinos. *Revista de Historia de América* 138:49-55.
- Parra, R.
2019. Abrazar la tierra... El rito de los muertos en los andes. *Anuario de Antropología Iberoamericana*. 12 de enero del 2021. <https://aries.aibr.org/articulo/2019/20/1778/abrazar-la-tierra-el-rito-de-los-muertos-en-los-andes>
- Platt, T.
1975. Experiencia y experimentación: los asentamientos andinos en las cabeceras del valle de Azapa. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 5:33-60.
- Sendón, P. y Manríquez, V.
2016. Altares para los muertos en los Andes. *Anthropos* 111:415-431.
- Van den Berg, H.
1989. La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano. *Anthropos* 84:155-175.
- Van Kessel, J.
2003. *Holocausto del progreso. Los aymara de Tarapacá*. IECTA, Iquique.