

RESIGNIFICACIÓN DE LA MUERTE EN LOS ANDES: LA FESTIVIDAD DEL *WIÑAY PACHA* O TODAS ALMAS EN SANTIAGO DE CHILE

Resignifying of death in Los Andes: *Wiñay Pacha* or All Souls
festivity in Santiago of Chile

FRANCISCA FERNÁNDEZ DROGUETT*

FRANCISCA MICHEL GIROZ**

Fecha de recepción: 15 de julio de 2014 - Fecha de aprobación: 1 de septiembre de 2014

Resumen

Desde el 2009 diversas organizaciones y agrupaciones de danza y música andina, han comenzado a conmemorar el día de difuntos en la ciudad de Santiago, denominándola *Wiñay Pacha* o Todas Almas. El siguiente artículo tiene por objetivo caracterizar esta práctica festiva desde los elementos culturales que configuran la visión de la muerte de los pueblos indígenas de Los Andes, a través de la vivencia del duelo y la forma de conmemorar a los difuntos, para luego reflexionar el modo en que se ha ido resignificando en el contexto urbano, mediante la revisión de su origen como festividad y su expresión como reivindicación de otros modos de vivenciar la muerte. La investigación se aborda desde una aproximación etnográfica, utilizando para la recopilación de datos la revisión bibliográfica, observación participante y entrevistas en profundidad.

Palabras Clave: pueblos indígenas, muerte, prácticas mortuorias, día de difuntos

Abstract

Since 2009, different organizations and groups of andean music and dance have begun to commemorate Day of the Dead, known as *Wiñay Pacha* or All Souls, in the city of Santiago. The aim of this article is to characterize this festive practice taking into account the cultural elements that shape the vision of Andean indigenous peoples, through the experience of mourning and commemorate to the deceased; thus reflect on the manner which it is resignified in the urban context by review its origins as celebration, furthermore its expression as other form of experiencing death. Research is based on an ethnographic approach, using for data collection, literature review, interviews and participant observation.

Key words: indigenous peoples, death, funerary practices, Day of the Dead

* Antropóloga. Doctora en Estudios Americanos. Investigadora posdoctoral Universidad de Chile.
Correo electrónico: franciscadroguett@gmail.com

** Egresada carrera de Antropología. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
Correo electrónico: franmichelg@gmail.com

Introducción

La muerte como construcción social nos sitúa ante las diversas formas en que las sociedades elaboran sentido de vida. Su visión, vivencia y sus prácticas mortuorias asociadas, representan la manera en que cada cultura ha decidido adaptarse a su entorno, y sus posibilidades de trascendencia. Como materialidad, la muerte es universal, pero su significación es cultural, histórica y parcial. Es así que los pueblos indígenas de nuestro continente, han elaborado un conjunto de creencias en torno de una vida ulterior después de la muerte, siendo una extensión y a su vez un paso a una nueva etapa de la existencia.

Para muchas de las comunidades indígenas los muertos son parte de la vida social, el hecho de morir no rompe los vínculos, el difunto sigue siendo comunero, la interacción opera de la misma manera que en vida, aunque de una nueva forma, desde un espacio-tiempo “otro”, y desde la construcción de nuevas funciones sociales desde la reciprocidad de ambos sujetos, en que los vivos homenajean y los muertos cubren las necesidades de los vivos (García, 2001). La existencia en ultratumba era imaginada como una continuación de la forma de vida del finado en el mundo terrenal, por ello un campesino seguía labrando sus tierras (Kauffmann, 2010).

En este artículo abordaremos las prácticas festivas asociadas al ideario de muerte desde la resignificación que realizan colectividades que se autodenominan andinas, en la ciudad de Santiago de Chile, a partir de la festividad de difuntos, reelaborada como *Wiñay Pacha* o Todas Almas.

Es importante destacar que el uso del término andino se refiere a la presencia de elementos culturales aymara y quechua, tanto del norte de Chile como de Bolivia y Perú. Ambas autoras hemos sido y actualmente formamos parte de agrupaciones que se reivindicán como tales, desde la puesta en práctica de danzas y sonoridades andinas, por lo que este trabajo se aproxima tanto desde la observación participante de las diversas conmemoraciones de estos últimos años, y la ejecución de entrevistas en profundidad, así como desde la auto-observación, desarrollando una aproximación etnográfica a la problemática desde dos instancias investigativas, la ejecución de un proyecto del Fondo Nacional de Desarrollo Cultural y las Artes (FONDART) en la línea de patrimonio cultural inmaterial, y la investigación posdoctoral sobre festividades y prácticas de resistencia andinas en la ciudad de Santiago¹. Específicamente nos referiremos a dos hechos acontecidos el 2013, la ceremonia llevada a cabo en el Cerro Chena por parte de diversos colectivos de música y danza andina, y la conmemoración de la muerte del hijo de una pareja partícipe de una agrupación de danza andina en Cerro Blanco. Sin embargo, tanto las apreciaciones de los entrevistados como de las autoras, hacen referencia a estos últimos cinco años, desde que se crea la primera actividad para conmemorar a los difuntos.

En primera instancia, abordaremos la idea de muerte subyacente en algunas prácticas mortuorias de comunidades indígenas andinas a través de la vivencia del duelo y sus distintas etapas, finalizando con la fiesta de difuntos y su expresión actual en Santiago de Chile.

El duelo en Los Andes

Todo duelo ante la muerte de un ser está compuesto de una serie de ritos, que podríamos asociarlos a etapas o hitos. Para autores como García (2001), podemos identificar a lo menos seis hitos en el duelo andino.

—Señales y anticipos

Un primer hito es la presencia de señales o anticipos que anunciarían la muerte, como el canto de un búho, el ladrido lastimero de un perro, el aullido de gatos, el olor de un zorrino, o la presencia del *atawi*, un ataúd que cobra vida y sale a caminar en las noches por las calles, visitando el hogar de la futura alma. Pero sin duda que uno de los mayores referentes son los sueños, donde la sensación de pérdida o rareza puede ser asociada al fallecimiento de un ser querido (Cáceres, 2001).

—Velorio en casa

Una etapa fundamental cuando recién muere un comunero es el baño, llamado también lavatorio. En pueblos como Otavalo (Ecuador) el baño es con agua de río de vertiente con flores y hojas de romero (Cachiguango, 2001), para luego colocarle ropa nueva o la favorita del difunto, pero sobre todo las ojotas o zapatos, ya que debe iniciar la caminata hacia un nuevo mundo, siendo necesario un calzado adecuado para la ocasión. En el velorio cada miembro de la comunidad y familiares conversan con el muerto, en algunos casos lo retan, hablan de temas pendientes, para posteriormente rezarle y abrazarlo, como un gesto de perdón por las tensiones que pudiesen interferir su caminar.

En este momento lo primordial es el acompañamiento al difunto y su familia, compartiendo comida y conviviendo en el hogar de éste (Cáceres, 2001).

—Entierro del difunto

Para el entierro del difunto en algunas comunidades andinas los familiares colocan en el ataúd diversos elementos que puedan ser útiles en este nuevo ciclo, y que tengan relación con su oficio, o para ser llevados a otros difuntos que los necesiten para su cotidianidad: plato de barro y cuchara de palo, aguja con hilo, escobilla de romero, soguilla de ramos benditos (para cargar los granos de la cosecha), y algunas monedas, para el pago a la entrada de *chaishuk-pacha*, el lugar en que habitan los muertos (Cachiguango, 2001).

—Despedida del alma

A los ocho o nueve días de fallecido, según la tradición del lugar, se visita en el cementerio al difunto, con chicha, trago y coca, como forma de despedida del alma o *paigasa* (Cáceres, 2001). Se hace un velorio con la ropa del difunto, luego se hace un atado y se las quema, a modo de ahuyentar las malas vibras o espantar malos sueños (Vergara y Solares, 2008). Es el momento en que el espíritu pasa a mejor mundo y el cuerpo se descompone.

En Cochabamba (Bolivia) existen diversos juegos en relación a los nueve días, como la rayuela, donde quien va perdiendo compra chicha a la viuda para servir a los asistentes y jugadores, así como el juego de la gallinita ciega, *tanta ukucha*, o el juego del gallo, en que se debe sacar la cola, simbolizada

a través de un pañuelo, a un contrincante (Cachiguango, 2001).

—Ritualidad del año

Respecto a la conmemoración del difunto, es fundamental la ritualidad celebrada transcurrido un año de su defunción o bien durante la fiesta de todos los difuntos siguiente tras la fecha del deceso. Es un alma nueva y debe ser bien agasajado (Van Kessel, 2001).

A continuación revisamos el sexto hito, la conmemoración anual de los difuntos.

—La fiesta de difuntos

Uno de los primeros registros existentes en torno a esta festividad se encuentra en las crónicas de Guamán Poma, en que se hace referencia a noviembre como el mes de llevar difuntos, llamado *Aia Marcai Quilla*.

“Este mes es la fiesta de los difuntos, aya quiere dezir defunto, es la fiesta de los difuntos. En este mes sacan los difuntos de sus bobedas que llaman pucullo y le dan de comer y de ueuer y le bisten de sus bestidos ricos y le ponen plumas en la cauesa y cantan y dansan con ellos. Y les ponen en unas andas y andan con ellas en casa en casa y por las calles y por la plasa y despues tornan a metella en sus pucullos, dándole sus comidas y bagilla al prencipal, de plata y oro y al pobre, de barro y le dan sus carneros y rropa y lo entierra con ellas y gasta en esta fiesta muy mucho” (Guamán Poma, 1987: 287)..

Es importante destacar que la nominación de fiesta de difuntos refleja una reelaboración cultural en que se mezclan elementos culturas del catolicismo y de la cosmovisión andina. Actualmente posee diversas nominaciones, las que enfatizan uno u otro componente cultural: como fiesta de Todos Santos, *Ayar Marka*

Quilla, día de las Almas, Todas Almas, o día de los difuntos.

La festividad en el espacio andino se relaciona fundamentalmente con la conmemoración de las almas nuevas, difuntos recientes, quienes son recordados en sus primeros tres años de partida.

Luego de cumplido este ciclo, se les sigue recordando, transformándose en almas viejas, los abuelos (Monast, 1972). También se celebran a los antepasados remotos, los fundadores de la comunidad o las almas de los difuntos de todo el mundo y de todas las épocas, llamados en su conjunto alma mundo o mundo almas (Berg, 1989).

La fiesta de difuntos además es el momento del año que marca el inicio de la época de lluvias. Hay una reciprocidad entre los difuntos y los vivos, el agua caída es un hecho muy importante para la actividad agrícola, por lo que un buen trato a las almas repercutirá en una buena cosecha (Soto, 2005).

Actualmente en el mes de octubre, y no necesariamente noviembre, en diversas comunidades es considerado como el mes de las almas, siendo el tiempo de rememoración de los difuntos y los preparativos para la gran conmemoración. Los ensayos de las comparsas musicales (*muqunis*) y la preparación del pan (*t'antawawas*), se multiplican por diversos espacios sociales (Fernández, 2008).

Todos los primeros de noviembre los difuntos disponen de veinticuatro horas para visitar a sus familiares, al día siguiente regresan a su mundo, siendo necesario muchas veces despacharlos con rezos y hasta el estallido de petardos y dinamita (Fernández 2006). Para su recepción, desde el 31 de octubre en las comunidades

andinas se preparan altares familiares, los cuales son cubiertos con un mantel, sábana o aguayo, de uno, dos o hasta tres peldaños, representando los diversos mundos andinos. Ahí se coloca toda la comida predilecta del difunto, se arman arcos con cañas de azúcar, además de estar presente otros ingredientes

“(…) plantas maduras de cebolla (tuxuru), cuyos tallos huecos servirán de recipientes para que el alma lleve agua al otro mundo, flores de retama, para ahuyentar a los espíritus malignos y huevos quebrados, con objeto que las almas paguen sus deudas morales con dicha materia que en el preciso momento se convierte en oro” (Berg, 1989:161).

Las *apxatas* o altares ceremoniales de difuntos, son el espacio privilegiado de recepción de las almas en su visita anual, es el lugar donde se colocan los productos a ingerir por el alma en su visita. Su soporte está constituido por cañas dulces provenientes de zonas bajas de los Yungas, siendo el lugar de encuentro y reunión de las almas, donde se ubican todos los productos donados tanto por familiares y comuneros. Sobre la mesa de la *apxata* se coloca un manto negro o *phullu*, y alrededor, en círculo, chuño, papa, mazorcas de maíz, y en el centro un *tari* (pequeño aguayo) con hojas de coca, cigarrillos y botellas de aguardiente y cerveza. Luego se colocan panes, frutas y guirnalda, y finaliza su preparación con la colocación de una foto del difunto. Se enciende una vela y se da comienzo a la visita del alma (Fernández, 2006).

Como anteriormente se especificó, las almas llegan a sus casas el 1 de noviembre, a mediodía, manifestándose con la aparición de una mosca o mariposa nocturna, como viento o sonidos, o se acostumbra a anunciar la llegada

con el estallido de dinamita o petardos. Los familiares se reúnen en torno al altar/mesa/tumba, y se da la bienvenida a los difuntos invitándoles a que se sirvan de la comida. Ellos son los primeros en comer, aunque las almas se alimentan por medio de las personas que consumen lo preparado para ellos (Berg, 1989).

En la tarde aparecen los *risiris* o rezadores, generalmente niños, que oran a cambio de comida, además de cantantes y también los músicos con sus *pinkillos*, instrumentos andinos característicos de esa época. Los familiares del difunto otorgan pan y comida a cambio de oraciones para el alma, por lo que las visitas irán portando bolsas donde irán colocando los alimentos entregados (Fernández, 2006).

Durante la noche y hasta la madrugada se realiza el velorio en el altar donde se llevan a cabo diversos juegos que nos recuerdan a los realizados durante el velorio del difunto (Berg, 1989), como la *taba* o *tawa* en aymara, donde en un campo de tierra se traza una raya y desde cierta distancia se lanza un hueso de animal, la posición en que queda la osamenta respecto de la línea marca la suerte, o la *palama*, en que se hace un pequeño hoyo en el suelo al centro clavan un hueso y quien logran meter piedrecillas en el hoyo gana.

En la mañana del 2 de noviembre todos se reúnen para continuar con las oraciones, tomar desayuno, luego el altar es desmantelado para ser llevado al cementerio. Las almas se trasladan al cementerio de igual forma que como aparecen, como moscas o vientos. La tumba es reconstruida encima de los sepulcros. Luego se realiza la despedida de las almas. Una vez realizada los deudos y comuneros

danzan en una fiesta que puede durar varios días (Soto, 2005).

El día 3 de noviembre se despiden a las almas con una gran *kacharpaya*, se desmontan las *apxatas*, se reparten los productos entre quienes acompañaron a la familia del difunto y comienzan detonaciones de dinamita para despedir a las almas. En muchos casos, a modo de juego, se bautizan y contraen matrimonio los panes, como una forma de fortalecer los vínculos entre parientes y comuneros (Fernández, 2006).

Wiñay Pacha o Todas Almas en Santiago

En el año 2009, el Colectivo de Danzas Andinas Quillahuaira conmemoró por primera vez en Santiago la fiesta de Difuntos apodándola *Wiñay Pacha*, ante la necesidad de desplazar la fiesta de Halloween, mediante la recuperación de algunas prácticas rituales andinas y reelaborando otras a partir de vivencias ciudadanas.

El término utilizado para referirse a esta fecha fue resultado de dos instancias: por una parte, diversas conversaciones con otro grupo de danza andina, *Tinkus Legua*, no obstante, también hubo un proceso colectivo de revisión bibliográfica. Todo esto con el objetivo de nominar de otra forma la fiesta católica mestiza de Todas Almas utilizando un concepto más cercano a la cosmovisión andina.

“Fuimos informando y preparando el terreno con distintas cosas, como hacer una mesa por ejemplo. Hablamos mucho de lo que queríamos reflejar. Vimos muchos videos, leímos textos, pero finalmente es como resignificar algo... para mí es tan simple como eso, es una forma de decir que en esta fecha ocurre el siguiente fenómeno especial y podemos llamar a nuestros espíritus y poder festejar y agradecerles a ellos, hablaron con ellos y luego dejarlos ir nuevamente” (Tania Osses, danzante).

Uno de los referentes pilares de esta reconceptualización serán los textos elaborados por el investigador aymara boliviano Fernando Huanacuni Mamani, en los que posiciona el término como un principio, pero a su vez como una posible nominación para referirse a la fiesta de difuntos, en tanto reencuentro entre vivos y muertos. Actualmente, el gobierno de Evo Morales ha instalado el concepto en Bolivia, como parte de la política reivindicativa del Viceministerio de Descolonización y Despatriarcalización.

Retomando la idea de *Wiñay Pacha*, se decide realizar un pasacalle en la noche del 31 de octubre, en las cercanías de Plaza Brasil, centro de Santiago, como una forma de mostrar que existen otras posibilidades, otras lecturas de la muerte. No se plantea realizar una festividad andina propiamente tal, sino más bien tomar elementos de las culturas andinas que permitan crear un espacio festivo mestizo, ciudadano, con referencias culturales de los pueblos indígenas aymara y quechua.

“Yo personalmente rescato mucho que personas con el conocimiento y la iniciativa den pie a estas celebraciones y a resignificar estas cosas aquí en la ciudad, porque quizá si *Quillahuaira* no lo hubiese instaurado no lo viviríamos como lo estamos haciendo hoy en día y es válido y es super importante. Toda esta colectividad andina ha tomado una fuerza super grande, es una energía poderosa que a veces no se le toma el peso y vale la pena cuestionarse por qué pasa eso” (Danzante).

En el pasacalle participan diversos grupos de danza y música andina de caña y bronce, así como los llamados figures de la Escuela Carnaválera de Chinchintirapié, finalizando con una ceremonia en la Capacha, centro cultural y sede del colectivo *Quillahuaira* en ese entonces.

Como había surgido la idea además con *Tinkus Legua*, se adquiere la modalidad de traspasar año a año la organización, mediante la figura de alferazgo, donde el grupo organizador en cuestión debía hacerse cargo del pasacalle y la ceremonia, pero además de ubicar territorialmente la fiesta, según su procedencia y cercanía como organización. Es así que luego de *Quillahuaira*, será *Tinkus Legua* el encargado del *Wiñay Pacha*, luego *Alwe Kusi*, quienes lo traspasarán a *Kuyukusi*, para finalizar con la comunidad de Santiago *Marka*, quienes en conjunto con La *Marka* (organización constituida por varios *ayllus* de danza y música en Santiago) posicionarán la festividad desde elementos más andinos, finalizando con la idea de alferazgo y de pasacalle, además de tensionar si realmente es el concepto de *Wiñay Pacha* el que corresponde, debate que aún sigue vigente.

“*Alwe Kusi* lo resignificó de otra forma, fueron reuniones abiertas, eligieron el Cajón del Maipo, cada quien lo hizo distinto. *Kuyukusi* lo hizo en su población, y luego cambió todo con la *marka*... Ahora el *Wiñay Pacha* tomó otra característica, pero es parte de ese caminar, tiene que ver que fue el principio de todo lo que hay ahora, y además no sabemos si esto es lo definitivo. Ahora somos otra cosa, coordinadora, *marka*. Es extraño para alguien que no sea de acá” (Tania Osses, danzante).

En cuanto a la expresión territorial de la festividad, como se mencionó anteriormente, *Quillahuaira* lo llevó a cabo en el barrio Brasil, zona en que se ensayaba y participaba de actividades; *Tinkus Legua* lo desarrolló en su población, La Legua, en cambio *Alwe Kusi* marca un nuevo hito al llevarlo a cabo en San José de Maipo, zona rural, como una forma de darle más contenido andino, además de

instalar únicamente la *tarqueada* como música y danza a ejecutar, ritmo del período del *jallu pacha* (época de lluvia en el altiplano), a iniciarse con la fiesta de difuntos.

“El tema del lugar no tenemos un lugar fijo, participábamos de una sede vecinal, y nos atrajo el acercarnos más a los cerros, cercano a la naturaleza, pero igual hacer una intervención en un espacio donde hubiese gente que viviera ahí, por eso nos fuimos a San José de Maipo, camino a Lagunilla. Logramos presentarnos, contarles a un grupo de personas lo que íbamos a hacer, por eso el recorrido fue dentro de San José al inicio. Estudiamos el lugar para hacer la mesa, es un lugar donde hay un río al lado, se llama Potrerillos, lo fuimos a ver y nos gustó porque tenía una planicie amplia, tenía las condiciones. Queríamos hacerlo un poco más autóctono, por eso propusimos hacer bailes más tradicionales, como la *tarqueada*, y en contacto con la naturaleza” (Marjorie Ruiz, danzante).

Todos los grupos que estuvieron a cargo de la festividad le otorgaron su propio carácter, en el caso de *Quillahuaira* la impronta fue la inclusión de diversas expresiones artísticas, como *tarqueada*, *tinku* y *huayno*; en el caso de *Tinkus Legua* su vinculación con el territorio, compartiendo ambas agrupaciones la reivindicación de los muertos en dictadura y en democracia, y en el caso de *Alwe Kusi*, una orientación más cercana a las vivencias de las comunidades indígenas.

Luego del alferazgo de *Alwe Kusi* asume el rol *Kuyukusi*, quienes deciden realizar la festividad en su población, Bahía Catalina, de la comuna de La Florida. Desde sus inicios reciben una colaboración activa de Santiago *Marka*, lo que irá generando un cambio en el carácter de la fiesta. De igual modo que *Alwe Kusi*, sólo se tocarán ritmos más tradicionales y correspondientes a la fecha, como es la *tarqueada* y la *moseñada*.

Del mismo modo, la celebración constará de tres días, finalizando con un pasacalle en la población. El colectivo en su conjunto habitará durante esos días en una sede vecinal.

Luego, este 2013, Santiago *Marka* da un giro, coloca en disposición la fiesta para que la organice la *Marka*, además de cuestionar el término de *Wiñay Pacha*, convocando a un conversatorio para que diversas personas opinen al respecto. Algunos grupos querrán seguir manteniendo el término, otros no, sin embargo todos en conjunto deciden celebrarlo según lo planteado por Santiago *Marka* en el Cerro Chena.

La festividad comienza en la noche del 31 de octubre. Miembros de Santiago *Marka* en conjunto con danzantes de la Fraternidad *Ayllu*, ceremoniantes y otras personas, deciden realizar una ceremonia de preparación del lugar, para recibir el 1 de noviembre, a mediodía, a los difuntos. Esa noche se pide a la *Pacha Mama*, se limpia el lugar, se esperan los primeros rayos del *Tata Inti* (padre sol).

En la mañana del primero, comienzan a llegar los músicos y danzantes de diversas colectividades andinas, además de familiares, amistades y dirigentes indígenas. Cada grupo y/o persona arma sus altares, además de existir un altar central común en el que se organiza la festividad. En estos encontramos comida, bebestible, hojita de coca, dulces, *t'antawawas*, serpentinas, challa, cigarros, entre otros elementos.

A mediodía se reciben a los muertos con una ceremonia, luego en cada altar se consume lo colocado, representando el momento de compartir con los difuntos, los que se hacen presentes en el lugar.

Se sigue con la *tarqueada* comunitaria donde

los asistentes tocan y danzan en su conjunto, para luego seguir con el *apthapi*, la comida colectiva en que cada sujeto deposita en aguayos productos a compartir con otros.

Un grupo de *lakitas* saludan en cada altar, lo mismo realiza Santiago *Marka* con *pinkillos* y luego, otros *tarqueros*.

El día finaliza con un ritual de cierre en que se hacen presentes los difuntos a través de un gran viento a los pies del cerro Chena.

Un alma nueva en Cerro Blanco

Para diversos colectivos e individualidades vinculadas a temáticas andinas, uno de los hechos que más marcará una nueva relación y visión sobre la muerte desde lo andino, será el fallecimiento del hijo de la pareja de fundadores de *Alwe Kusi*, a pocas horas de nacer. Su madre recuerda ciertos elementos del *Wiñay Pacha* en que estuvieron a cargo como colectivo, cuando se encontraba embarazada.

“Al finalizar hubo un viento particular, no es común en el lugar. Fue potente, lo conecto con lo de *Kenay*, es un símbolo fuerte. Fue como una energía presente ahí, fue una energía especial que nos marca hasta hoy, que lo conecto a *Kenay*. Él se manifestaba” (Marjorie Ruiz, danzante).

Este viento descrito por la entrevistada se repite en la celebración del 2013 en Cerro Chena, como dijera Julio Carrera, *chasqui* y ceremoniante en Santiago, “los muertos vinieron a despedirse”.

Kenay muere a unas pocas semanas de celebrar la fiesta de la *Chakana*, otra de las festividades andinas celebradas en Santiago. Su familia, junto a *Alwe Kusi*, decide velarlo

en Cerro Blanco, específicamente en la Casa Aymara, espacio construido y resguardado por el CONACIN (Coordinadora Nacional Indianista) y la comunidad del *Apu Wechuraba*, que se encuentra en la comuna de Recoleta, siendo un punto de encuentro de las organizaciones andinas.

Al velorio fueron diversas agrupaciones e individualidades, quienes aportaron con música, danza, comida y bebestibles. La Casa Aymara fue adornada con guirnaldas de colores, había una impronta andina que se respiraba y vivía en el lugar. Fue un momento de encuentro y cercanía entre muchas personas que compartían danzas y festividades, pero que en ese momento su vínculo se convertía en fraternidad.

“A nosotros nos tocó tener a *Kenay*, lo que generó una mayor conexión con la cosmovisión andina... Lo que se generó para su muerte fue de manera espontánea. Nosotros estábamos de acuerdo que debía ser un proceso de despedida a un espíritu muy grande, y no de manera culposa, no de una manera tradicional, nosotros queríamos despedirlo con una fiesta, danzando. Yo creo que el *Kenay* es un espíritu andino, todas las señales lo indican, como han sucedido las cosas, las señales que nos dio como papás, la gente que se nos acercó y nos vino a ver, nos vino a unir. Permitted generar lazos” (Marjorie Ruiz, danzante).

“Nos juntamos en el cerro, empezó a llegar gente, se dieron muchos sentimientos, y ahí se genera en nosotros un vivenciar esto que, siendo seres de ciudad, hay un sentir con lo indígena en general. Con la muerte de *Kenay* se genera un vínculo que no sé si se puede explicar. Cuando se hacen cosas y voy al cerro siempre paso a saludar a *Kenay*, es parte de mi vida también ahora. Tiene que ver con el cariño y la gente que pudimos vivir ese momento me marcó mucho, me marcó que los cabros hayan hecho esta práctica. Las personas nacen y tienen un objetivo en la vida, y ese fue su tiempo en vida, nos vino a mostrar, a enseñar cosas, nos vino a mostrar incluso el estar juntos. Se rompe

con la connotación negativa de la muerte, fue festivo, fue compartido, fue risa, fue llorar también, es un aprendizaje, una lección, y además el vínculo que se genera con la gente que se comparte está ahí. Fue a través del *Kenay* que muchos nos hicimos amigos. Fue vivenciar lo que siempre se profesa” (Tania Osses, danzante).

Kenay fue finalmente cremado, y luego sus cenizas depositadas en las cercanías de la Casa Aymara. Sobre las cenizas fue plantado un quillay, del cual sus alrededores se han convertido en una suerte de santuario que es honrado en diversos rituales y festividades, como *Inti Raymi*, el 21 de junio, o *Anata*, el carnaval andino.

“Nosotros no queríamos dejarlo en un cajón, lo queríamos cremar y dejar sus cenizas en lugares significativos, le queríamos dar vida, liberar, que sus cenizas fueran libres pero en un lugar de vida, por eso encima de sus cenizas plantamos un árbol” (Marjorie Ruiz, danzante).

A partir de ese momento la familia decide honrar al difunto como se lleva a cabo en diversas zonas de Los Andes, durante tres años, es así que dentro de las festividades se realiza siempre una mesa ritual a *Kenay*.

“Cuando nosotros entendimos más esta cosmovisión dijimos que vamos a conmemorar *Wiñay Pacha*, que debe ser los tres años. Hay que darle la bienvenida cuando baje porque yo sé que en cualquier momento *Kenay* está con nosotros, pero sobre todo viene en esa fecha” (Marjorie Ruiz, danzante).

Decidimos relatar el caso de *Alwe Kusi* ya que a nuestro modo de ver refleja un nuevo escenario de resignificación en el espacio andino, ya no sólo es la festividad llevada a

cabo sino una forma de relacionarse con la muerte distinta, más cercana a como se vive en algunas comunidades indígenas y rurales. Actualmente tres danzantes y un músico son los padrinos, quienes están a cargo de velar por el cuidado de *Kenay*, y de organizar tanto su cumpleaños como su conmemoración de difunto.

“Cambia todo el concepto de tragedia para algo que pasa a ser una bendición (respecto de la muerte de *Kenay* y el entierro de sus cenizas en Cerro Blanco). *Kenay* se convierte en un espíritu que protege porque vino a hacernos un favor que es el de juntarnos” (Lino Venegas, músico).

A modo de cierre

Los pueblos indígenas generaron una lectura de la muerte en que se unió lo ritual con lo festivo, el rezo con la danza, el viento con la música, tanto en el espacio del duelo como en la conmemoración. En este vínculo, los difuntos siguen siendo parte de la comunidad, y como tal requieren de su cuidado y la realización de una serie de acciones para sellar la reciprocidad entre vivos y muertos.

En la otra cara de la moneda, hoy la muerte pasa a convertirse en una ruptura, un quiebre, implicando la lejanía, la invisibilización del difunto en las prácticas cotidianas de sus deudos. La muerte pasó a ser un tabú, no se habló más de ello, ocupando el espacio del temor y el silencio.

“La muerte en Chile no es tema, el tema del dolor es algo que está solapado, está escondido, es tabú, aun cuando hay un montón de gestos, que lo trivializa: una orquesta sinfónica en el Parque del Recuerdo, algunas actividades extra programáticas dentro del cementerio, etc. se trivializa un poco la muerte; aún persiste durante todo el año un concepto de tabú del recuerdo del fallecido que está solapado, que está

abajo, que no se ve, que permanece invisible y eso está latente” (José Varas, antropólogo).

Con los relatos correspondientes a la vivencia del 1 de noviembre en colectividades andinas, nos enfrentamos a un proceso creciente de resignificación, apropiación y revitalización de prácticas culturales, que reflejan la tensión actual desde diversos sectores sociales con los modelos impuestos de conmemoración de la muerte, que buscan crear sus propias condiciones rituales y festivas, incorporando prácticas indígenas y populares, en sintonía con la realidad urbana. Lo andino se convierte en un referente simbólico desde donde reivindicar una identidad que visibilice lo indígena como parte constitutiva de un sujeto, que a su vez, es urbano.

“Somos herederos de lo andino pero también estamos haciendo nuestra propia historia, nuestras propias costumbres. Uno como ciudadano uno tiene aprecio por lo antiguo pero debo darle valor a lo nuevo” (Lino Venegas, músico).

Notas

¹ Se trata del proyecto FONDART regional 2013, “Conmemorando a nuestros muertos. Festividades y ritualidades en el Día de Difuntos”, en el que participan ambas investigadoras. Y del Posdoctorado 2014 del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT), “Santiago Marka: geografía sagrada, festividades y reivindicaciones en el valle de Mapocho. Comunidades andinas en construcción”, cuya investigadora responsable es Francisca Fernández.

Referencias bibliográficas

Berg, H. V. D. (1989) "La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano", Revista *Anthropos*, N°84.

Cáceres, E. (2001). "La muerte como sanción y compensación: visión de equilibrio y reciprocidad en Cusco". Revista *Chungara*, Vol. 33, N°2.

Cachiguango, L. E. (2001). "¡Wantiay! El Ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador", *Bulletin of Latin American Research*, Revista *Chungara*, Vol. 33, N°2.

Fernández, G. (2004) "Todos Santos": "Todas Almas". Revista *Andina*, Año 16, N°1.

_____ (2006). "Apxatas de difuntos en el altiplano Aymara de Bolivia". *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 36.

García, A. (2001) "Duelo Andino: Sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios". *Chungara*, Vol. 33, N°2.

Guamán Poma de Ayala, F. (1987) *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Madrid: Historia 16.

Kauffmann, F. (2010) "Ultratumba entre los antiguos peruanos". *Runa Yachachiy*, Revista Electrónica Virtual. Perú: Instituto de Arqueología Amazónica. Disponible en <http://www.alberdi.de/utratumkauf301010.pdf> Fecha de consulta: 6 de mayo de 2014.

Soto, P. (2005). *Planteamiento respecto al sincretismo en todos santos*. Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos. Disponible en <http://www.ifeanet.org/> Fecha de consulta: 3 de marzo de 2013.

Van Kessel, J. (2001). "El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida". Revista *Chungara*, Vol. 33, N°2.

Vergara, O. & Solares T. (2008). "El Misachiku Misa de "nueve días Prácticas funerarias". *Anales de la XXII Reunión Anual de Etnología*. Tomo II..