

CONMEMORANDO A NUESTROS MUERTOS



Festividades y ritualidades
en el Día de Difuntos

Francisca Fernández | Francisca Michel

OCHOLIBROS

.....
Ficha catalográfica

236 Fernández, Francisca
306 Conmemorando a nuestros muertos.
398.41 Festividades y ritualidades en el Día de Difuntos
614.6 Santiago, Ocho Libros Editores
 2014, primera edición
 76 pp. / Ilus.

.....

CONMEMORANDO A NUESTROS MUERTOS
Festividades y ritualidades en el Día de Difuntos

© Francisca Fernández

© Francisca Michel

Primera edición de 500 ejemplares, impresa en los talleres de xxxxxx.
Junio de 2014.

Inscripción RPI 242.231

ISBN 978-956-335-202-3

Impresa en Chile | Printed in Chile

FONDART Regional

Línea de Conservación y Difusión Patrimonio Inmaterial

Modalidad Investigación

EDICIÓN, DISEÑO Y PRODUCCIÓN DE ORIGINALES

Ocho Libros Editores

Director editorial / *Gonzalo Badal*

Editora / *Florencia Velasco*

Dirección de arte y diseño / *Carlos Altamirano*

Diseño editorial / *Marisol Abarca*

Postproducción digital de imágenes / *Gustavo Navarrete*

Corrección de estilo / *Edison Pérez*

Obra financiada por:



Convocatoria 2013

OCHOLIBROS

Av. Providencia 2608 of. 63

Tel. (02) 23351767/68, Providencia, Santiago, Chile

www.ocholibros.cl

Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, almacenada o transmitida a través de cualquier medio sin la expresa autorización de los dueños del copyright.

CONMEMORANDO A NUESTROS MUERTOS



Festividades y ritualidades
en el Día de Difuntos

*Dedicado a Kenay,
Emerson Olivera y
Gabriel Giroz*

Índice

INTRODUCCIÓN	09
APROXIMACIÓN A LA VISIÓN DE LA MUERTE Y ALGUNAS PRÁCTICAS RITUALES MORTUORIAS EN LOS ANDES	13
<i>La muerte y el alma</i>	13
<i>El duelo, rituales y prácticas funerarias</i>	17
<i>La fiesta de difuntos</i>	19
CONMEMORANDO LA MUERTE EN CHILE	24
<i>Prácticas mortuorias indígenas</i>	24
<i>Visiones y prácticas populares</i>	25
<i>El cementerio como espacio de la muerte</i>	27
<i>El 1 de noviembre, Día de Todos los Santos en Chile</i>	29
CONMEMORACIÓN DE TODOS LOS SANTOS Y FIELES DIFUNTOS EN EL CEMENTERIO GENERAL	34
FESTIVIDADES ANDINAS EN SANTIAGO: WIÑAY PACHA Y TODAS ALMAS	52
REFLEXIONES EN TORNO A LA VIVENCIA Y CONMEMORACIÓN DE LA MUERTE	68
FUENTES	73

Introducción

Los hombres y mujeres en su cotidiano han ido creando y recreando ritualidades para así poder enfatizar y sobrellevar algunos acontecimientos de relevancia fundamental en el desarrollo de su existencia. Dichas ritualidades vienen a ser la puesta en escena de los mitos, correspondiendo a un conjunto de arquetipos fundacionales y contenedores de las diversas cosmogonías y cosmovisiones, trazando así el ser y el quehacer de la cultura. Si bien en las sociedades más tradicionales aún podemos observar este vínculo casi indisoluble entre el mito y el rito, pareciera ser que en nuestra sociedad occidental esta relación se ha ido diluyendo.

Podríamos decir que, independiente de las particularidades propias de cada ritualidad, las funciones principales que estarían cumpliendo serían resaltar y explicar una situación, un cambio, un fenómeno o un acontecimiento particular; reunir a un determinado grupo humano (consanguíneo, territorial u otro); restaurar el orden social; enseñar, transmitir y reproducir las pautas culturales fundamentales a los miembros de un grupo particular, entre muchas otras. Así, las ritualidades al ser una práctica, una acción, conllevan una escenificación de aquello que se quiere resaltar, explicar, enfatizar y, por lo tanto, existe una disposición estructurada para cada una de ellas, las cuales son definidas por cada contexto social.

Una de las ritualidades más significativas dentro del devenir de la humanidad es la asociada a la muerte, en la que se utilizan diversos ceremoniales y donde también se construyen continuidades esperanzadoras, que alivian en parte la angustia por el fin de un tipo de existencia.

En todas las culturas existen distintas ritualidades que acompañan el tránsito de la vida a la muerte, significando la *exclusión temporal del individuo de la comunión humana, que tiene como efecto hacerle pasar de la sociedad visible de los vivos a la sociedad invisible de los ancestros* (Hertz 1990: 102).

Como consecuencia, se despliegan saberes y prácticas asociados con la higiene, la purificación y el cuidado corporal del difunto y a la vez, se definen las acciones a seguir por sus parientes más cercanos. La correcta prosecución de cada uno de estos pasos, marcará el rumbo que tome el difunto en su nuevo camino y aliviará la dolorosa pérdida que significa para su entorno más próximo.

El significado de la muerte se define socialmente. *La naturaleza de los rituales funerarios, del duelo y el luto refleja la influencia del contexto social donde ocurren* (Núcleo Temático de Investigación La Muerte en Chile, UAHC. 2012: 2). Es por ello que podemos señalar que existen tantas ritualidades mortuorias como culturas diversas en el mundo.

Las conmemoraciones relacionadas con la muerte poseen múltiples caracteres, entre las que destaca la conmemoración festiva que, sin apartarse del respeto al difunto y del sentimiento de tristeza ante la pérdida, incorpora un singular ambiente de regocijo por el descanso y el tránsito “a mejor vida” del fallecido, quien pasa a habitar un nuevo tiempo/espacio. Esta forma de vivir y convivir con la muerte la encontramos principalmente en los pueblos indígenas de Latinoamérica y en algunos poblados rurales y urbanos, en donde los ritos funerarios suelen durar varios días y son acompañados de música, danza, comida y bebida, convirtiéndose así en grandes acontecimientos sociales.

Desde una perspectiva occidental, los rituales mortuorios de los pueblos latinoamericanos pueden tener un carácter desmesurado, pero si invirtiéramos este prisma, estas desmesuras revelarían el gran afecto y apego que los familiares tienen hacia sus familiares fallecidos. Por lo tanto, ser cautos y austeros sería más bien un signo de desprecio y desapego hacia el difunto. Este rasgo tiene claras raíces precolombinas, pues muchas de estas culturas ancestrales tenían la creencia de que los difuntos continuaban interactuando con los vivos desde un plano paralelo, contribuyendo material y espiritualmente con el plano terrenal (Ojeda y Torres 2011: 14).

Desde el catolicismo nos encontramos con otra lectura, más cercana al dolor, la angustia e introspección, sentimientos que vienen a ser reforzados mediante la existencia del concepto de purgatorio:

Frente al temor ante la muerte, descansa fuertemente desde el catolicismo la idea del purgatorio. *A fines de la Edad Media en Europa, las amenazantes doctrinas protestantes y/o paganas que reivindicaban la salvación individual a*

través de la fe o la salvación predestinada, impulsaron en parte a la Iglesia católica a flexibilizar la noción del juicio final y a crear la idea de la existencia de un espacio intermedio entre el cielo y el infierno. Este lugar fue denominado ‘el purgatorio’, el cual serviría para purgar los pecados de las almas que no hubiesen tenido un buen vivir. La Iglesia católica emitirá oficialmente la doctrina del purgatorio en el concilio de Trento (1545-1563) (Ojeda y Torres 2011: 38).

En nuestro continente ambas formas coexisten, se superponen o fusionan, configurando así las prácticas sociales que hoy podemos observar. Cambia la percepción social de los difuntos y del “más allá”, prevaleciendo la culpa y la tristeza, pero al mismo tiempo permanecen ciertas prácticas festivas, en que resalta la figura del difunto como alma en tránsito.

El tema de la muerte en América Latina adquiere un carácter histórico y cotidiano, vinculado a diversas esferas de acción. Nos encontramos con la muerte relacionada a la violencia colonial, con el exterminio de miles de indígenas a mano de los conquistadores o producto de las enfermedades traídas de Europa; como violencia de Estado, con la desaparición y ejecución de personas durante dictaduras militares o en democracia; como violencia policial, como parte de conflictos armados entre guerrillas, paramilitares y militares; como violencia criminal entre pandillas, entre otras acciones.

La concepción de la muerte, las prácticas mortuorias y las conmemoraciones de difuntos sin duda reflejan los modos de pensar, sentir y actuar de los pueblos.

Una de las fechas emblemáticas en torno a la conmemoración de la muerte es el 1 de noviembre, la que tiene su origen en el catolicismo, pero también se encuentran antecedentes en cultos del mundo celta:

...solían festejar anualmente a los difuntos los últimos días del mes de octubre, lo que impulsó a las autoridades eclesiásticas a fijar una fecha para esta festividad y depurarla de cualquier resabio de paganismo y superstición (León 1997: 179).

La Iglesia católica incorpora esta festividad en su calendario religioso considerando el 1 de noviembre como el día en que se recuerda a todos los santos (León 1997) y el día 2 de noviembre como el de los difuntos, fecha introducida por el papa Bonifacio IV en el año 607 (León 1997).

Podemos observar que en la actualidad la distinción de ambas fechas ha variado. En algunas comunidades indígenas del altiplano boliviano y peruano

el día de visita a cementerios es el segundo día de noviembre, en cambio en Chile la mayor significación la tiene el día primero, ya que es en esta fecha, que es día feriado, cuando se concentran las visitas a los difuntos, romerías y homenajes. Es así como también existen espacios sociales, en México por ejemplo, en donde la festividad dura ambos días, o puede prolongarse hasta una semana, como en el caso de los pueblos indígenas del altiplano boliviano y peruano.

Si bien esta conmemoración posee una fuerte connotación católica, expresada en la visita que realizan en este día particular los sujetos a los cementerios de pueblos y ciudades para recordar a sus difuntos, podemos hablar más bien de un espacio ritual en que se han reelaborado diversos contenidos culturales, incorporando prácticas y visiones indígenas sobre la muerte. Por lo tanto existen festividades con una connotación más católica, mestiza o indígena, lo que nos habla de la gran diversidad de modos de conmemorar que existe.

Sin duda uno de los países emblemáticos en dar cuenta de la fusión y yuxtaposición de prácticas culturales prehispánicas y coloniales es México con su Día de Muertos, en que se elaboran altares con adornos, flores, pan de muertos, papel picado y calacas (calaveras), visitando con música y comida los cementerios, convirtiéndose hoy en una festividad central de la identidad nacional. Podemos ver cómo esta forma de conmemoración que con matices también se da en nuestro territorio, nos muestra la riquísima y diversa mixtura que es resultado de imposiciones, selecciones, creaciones y resistencias culturales.

En este texto abordaremos el caso de Chile, a partir de dos vivencias particulares en torno al día de difuntos, que acontecen en la ciudad de Santiago: la visita al Cementerio General el día 1 de noviembre y la festividad del *Wiñay Pacha* o Todas Almas, realizada por agrupaciones de danza y música andina; revisaremos matrices históricas y espaciales de ambas, y sus relaciones posibles, que nos permitan evidenciar y problematizar el lugar de la muerte en nuestro territorio.

Aproximación a la visión de la muerte y algunas prácticas rituales mortuorias en los Andes

La muerte y el alma

Los antecedentes que se encuentran disponibles para analizar la visión de la muerte en los pueblos indígenas antes de la Conquista son fundamentalmente crónicas, que en la mayoría de los casos, los propios funcionarios de la Corona elaboraban caracterizando a los pueblos indígenas desde sus propios patrones culturales, describiendo, nombrando, por lo tanto, creando nuevas realidades desde su visión. Existen también soportes no escritos, como cerámicas, arte rupestre y códices, entre otros, que se han ido integrando para trabajar esta temática.

Para el caso andino, observamos que en la cultura Moche o Mochica –que se extendió por la costa norte de los Andes centrales de lo que hoy es Perú–, específicamente en su cerámica, aparece un conjunto de imágenes con figuras esqueléticas danzando, soplando flautas y tocando otros instrumentos musicales, vinculados a ceremonias de fertilidad, pero a su vez representando prácticas mortuorias, que nos permiten dilucidar que no existe una separación entre la vida y la muerte (Kauffmann 2010). Lo mismo sucede con tumbas que arqueólogos han encontrado, donde las osamentas están acompañadas de un conjunto de herramientas que representan los quehaceres que realizaba el difunto (Castillo 2000).

En cuanto a prácticas mortuorias de veneración, están los *mallquis*, que corresponden a momias precolombinas. Son los antepasados a quienes se les rendía culto, como refleja uno de los grabados de Felipe Guaman Poma de Ayala, en el que incas colocan y trasladan en un altar a una de las momias en el mes de difuntos. Es importante destacar que no son muertos, son una





corporalidad viva y en uso por las comunidades. Esta práctica aún se mantiene en ciertas zonas de los Andes, como es el caso de las *ñatitas* en el altiplano boliviano, en que el cráneo de un familiar difunto es utilizado y colocado en el hogar como protección, salud, abundancia, y amor (Eyzaguirre 2005), o el cuerpo de niños gemelos muertos al nacer o a los pocos meses en su condición de hijos del rayo (Fernández 2006).

Mi compadre tiene la ñatita de su mamá, la llevó para la casa porque el cementerio es chico así que de repente prefieren llevarlo a su casa. La tienen con un pañito, le prenden vela y la tienen para la protección de la casa, de la gente que vive ahí (Víctor Lino Venegas, músico).

Los muertos no están separados del mundo de los vivos. El hecho de morir no rompe los vínculos con la comunidad; el difunto sigue siendo comunero, aunque de una nueva forma (García 2001). Recibe un tratamiento como si estuviera vivo, y por ello la interacción opera de la misma forma que en vida. La comida, la bebida y la hoja de coca son esenciales para establecer una relación de complementariedad entre vivos y muertos. Los vivos homenajean y los muertos ayudan cubriendo las necesidades de los vivos, por lo que unos y otros compartían muchas veces el mismo sitio de residencia.

Con los dictámenes del virrey Francisco Álvarez de Toledo a fines del siglo XVI, los difuntos son separados de los vivos mediante su sepultación en iglesias y cementerios (Fernández 2006), pero además aparece la idea de que cada cuerpo posee solamente un alma.

No obstante, en las comunidades andinas actualmente podemos observar que se suele atribuir a las personas varias almas, que no están articuladas al pensamiento religioso católico que concibe sólo la presencia de un alma el cual se va al purgatorio, una vez que muere su portador, y espera ahí el juicio final... hasta el final de los tiempos (Eyzaguirre 2005: 2).

En ciertas comunidades (como Huaquirca, Perú) se habla de dos almas: el alma mayor y el alma menor; el *ajayu* y el *qamasa*. En otras, de tres, el *jach'a* alma, el alma, y el *jisk'a* alma, siendo más importante el *jach'a* alma. En otras comunidades se conciben cuatro y hasta cinco almas. Lo importante es que una de ellas se queda en la persona muerta, desarrollando labores agrícolas, siendo protectora y generadora de abundancia, pero además el *ajayu* es una de las almas que puede salir con mayor facilidad del cuerpo sin requerir la muerte del sujeto, producto de *yankas* (seres malignos), cuando se duerme o por susto (Eyzaguirre 2005).

Cabe destacar la figura de los condenados, llamados *kukuchi* en ciertas zonas andinas de Perú, almas en pena que cuando logran ser libradas de su condena por la quema o el castigo, una paloma blanca sube al cielo. Son objeto de muchas tradiciones orales y en Ayacucho se les denomina *qarqachas* (Cáceres 2001).

El duelo, rituales y prácticas funerarias

Según información entregada por García (2001) respecto de las etapas del duelo andino en poblados como Mamiña, y de Tarapacá en general, existirían por los menos seis hitos, los cuales servirán a modo de ejemplificación de lo que sucede en diversas comunidades andinas de Argentina, Bolivia, Chile, Ecuador y Perú.

LAS EXEQUIAS Y ANTICIPOS

Existen diversas señales que anunciarían la muerte: el búho, el olor de un zorrino, el *atawi* (un ataúd cobra vida y sale a caminar en las noches por las calles, visitando el hogar de la futura alma), o los llantos de un gato (Cáceres, 2001). La mayoría de estos elementos son indicios naturales, como los chillidos de una lechuza en plena noche, el aullido lastimero y prolongado de un perro, un pájaro que corretea y emite un agudo silbido, o también los sueños (Cachiguango 2001).

En el mundo andino se hacen lecturas de las cosas que ocurren en el cotidiano, por ejemplo la presencia de polillas en tu casa significa que puede morir alguien cercano, que la gallina cante como un gallo, que se repita; también se dicen cosas similares en el campo chileno. Tiene que ver con la voluntad de cómo ves lo que te ocurre, el poder que se le da a los significados, todo tiene que ver con la relación hacia las cosas. Hay formas también que eso se anule, entrando de lleno a relacionarte con todo lo que te rodea (Víctor Lino Venegas, músico).

EL VELORIO EN CASA

Cuando muere un comunero lo primero que se hace es bañarlo bien y ponerle ropa nueva, se le colocan buenos zapatos u ojotas, porque debe caminar mucho. Los visitantes lo primero que realizan es rezar y abrazar al difunto, se le pide perdón por los altercados. En el velorio la clave es el acompañamiento al difunto (Cáceres 2001).

En Charazani (localidad boliviana ubicada en la provincia de Bautista Saavedra en el departamento de La Paz) cuando alguien muere se da aviso y se le

lleva al cementerio de la comunidad, y de ahí se entierra y eso no es una fiesta, es duelo. Aquí siempre se lava al muerto porque un cuerpo mojado se descompone más rápido (Víctor Lino Venegas, músico).

En Otavalo (ciudad de la provincia de Imbabura en Ecuador) el baño ritual del muerto es con agua de río o de vertiente, junto a hojas de romero, claveles rojos y blancos. A las cinco de la mañana, que es cuando termina la noche del velorio, se hace el *wantiay*, el grito ritual, que es el momento culminante de los funerales de adultos en las comunidades de Otavalo (Cachiguando 2001: 5).

EL ENTIERRO

Es uno de los elementos centrales de todo el proceso. Luego de comer y convivir con el difunto en su hogar, se inicia la salida hacia el cementerio. En algunas comunidades andinas los familiares ponen en el ataúd diversos elementos: plato de barro y cuchara de palo, escobilla de romero, soguilla de ramos benditos (para cargar los granos de la cosecha), monedas (para pagar a la entrada de *chaishuk-pacha*), aguja con hilo, todo lo que le pueda servir para continuar con su oficio, o también objetos que les hagan falta a otros difuntos (Cachiguango 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).

El traslado del féretro suele realizarse a eso del mediodía con el acompañamiento de bandas de bronces o de cañas.

LA CONMEMORACIÓN O RITUAL DE DESPEDIDA

En algunas comunidades a los dos días del entierro se lava la ropa, lo cual se convierte en otra ceremonia, en la que participan familiares y amistades. El cigarro es visto como el aliento del muerto, esparciendo el humo sobre las vestimentas. Después se esperan ocho días, al cabo de los cuales se visita al difunto en el cementerio con chicha, trago y coca. Los comuneros cargan piedras para empedrar la tumba (Cáceres 2001).

A los ocho o nueve días se hace un velorio con la ropa del difunto (el lavatorio) y luego se hace un atado y se la quema. Corresponde a la *paigasa* o despedida del alma. Es el momento en que los ojos de una persona muerta se revientan, el cuerpo se hincha y pasa a un estado de putrefacción, momento en que el espíritu transita a mejor mundo.

En Cochabamba (Bolivia) existen diversos juegos en relación a los nueve días, como la rayuela, en la que quien va perdiendo compra chicha a la viuda para servir a los asistentes y jugadores, el *tanta ukucha* (gallinita ciega) y el juego del gallo (sacar la cola a un contrincante) (Cachiguango 2001).

Las características de la víspera, antes de la misa de los nueve días, cambiarle ropa nueva; colocar saquitos que contengan maíz, arroz, azúcar, fideo, todo esto dentro del ataúd para enterrarle; el lavatorio; quemar la ropa; sacudir las prendas de los deudo; limpiar el cuarto del muerto, representarían la práctica de ahuyentar malas vibras del espíritu y evitar malos sueños, visiones que generalmente aparecen por las noches o el miedo de entrar al cuarto del interfecto (Vergara y Solares: 2008: 554).

RITUALIDAD DEL AÑO

La conmemoración al año del fallecimiento de un difunto constituye uno de los hitos más relevantes. Es un alma nueva y debe ser bien agasajada. En algunas comunidades se realiza esta práctica como conmemoración de la fecha exacta de defunción, en cambio en otros lugares este hito calza con la fiesta de todos los difuntos.

La fiesta de difuntos

Como antecedente de esta festividad nos encontramos con las crónicas de Guaman Poma en las que se hace referencia a noviembre como el mes de llevar difuntos, llamado *Aya Marçay Quilla*.

Este mes es la fiesta de los defuntos, aya quiere dezir defunto, es la fiesta de los defuntos. En este mes sacan los defuntos de sus bobedas que llaman pucullo y le dan de comer y de ueuer y le bisten de sus bestidos rricos 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 (Guaman Poma 1987: 287).

La conmemoración de los difuntos posee diversas nominaciones, como fiesta de Todos Santos, *Aya Marçay Quilla*, Día de las Almas, Todas Almas, Día de los Difuntos, en que se conmemora tanto a las almas nuevas (quienes hayan fallecido recientemente, recordándolos durante tres años) o almas viejas.

A las almas de las personas que han fallecido hace más que tres. Se les llama, a veces, abuelos o tata abuelos, o, tomándolas como grupo, sullka Dios, pequeño Dios, la gran colectividad de las almas de todos los difuntos (Monast 1972: 28).

También se celebra 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 (Van Den Berg 1989).

La fiesta de difuntos, además, es el hito 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, 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 se multiplican por diversos espacios sociales. Los días lunes son considerados los más apropiados para celebrarlos. Uno de los elementos que más destaca es la preparación de panes con diversas figuras, con forma de animales, coronas, escaleras, balsas, lunas, wawas, entre otras.

Los difuntos habitan en un sitio ubicado hacia el poniente, donde realizan las labores desarrolladas en vida sin parar, aunque no opera la lógica del rendimiento. Ese lugar es llamado *Puliyanu*, y todos los 1 de noviembre disponen de 24 horas para visitar a sus familiares, ya el 2 de noviembre deben regresar, haciéndose necesario muchas veces despacharlos con rezos y hasta con el estallido de petardos y dinamita (Fernández 2006).

Para la recepción de los difuntos, que ocurre a mediodía del 1 de noviembre, en algunas comunidades andinas del departamento de La Paz, en Bolivia, se preparan altares familiares el 31 de octubre, 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, *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 (Van Den 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 (región de selva tropical de montaña y bosque andino), el lugar de encuentro y reunión de las almas, donde se ubican todos los productos donados 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, cigarros y botellas de aguardiente y cerveza. Luego se colocan panes, frutas y guirnaldas, 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).

La apxata es un lugar de asamblea y reunión de las almas (Fernández 2006: 174), que ofrece una muestra de abundancia.

Como ya se señaló, las almas llegan a sus casas el 1 de noviembre, a mediodía, manifestándose con la aparición de una mosca, una mariposa nocturna, ciertos vientos o sonidos, o se acostumbra a anunciar su 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 comida. Ellos son los primeros en comer, aunque las almas se alimentan a través de las personas que consumen lo preparado para ellos (Van Den Berg 1989).

En la tarde aparecen los *risiris*, rezadores, generalmente niños, que oran a cambio de comida, además de cantantes y los músicos con sus *pinkillos* -del aymara *pincollo*, instrumento de viento de importante influencia en la zona norte de Chile, Argentina, Bolivia y Perú, se confeccionan en base a cañas de bambú (Thokhoro o Tacura) ahuecadas y lisas sin nudos, se ejecuta en toda clase de actividades agrícolas, fiestas de carnaval (*Anata*), ceremonias de ofrenda a la madre tierra-. Los familiares del difunto ofrecen pan y comida a cambio de oraciones para el alma, por lo que las visitas portarán 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 los realizados durante el velorio del difunto (Van Den Berg 1989):

- *Taba* (*tawa* en aymara): 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.
- *Palama*: se hace un pequeño hoyo en el suelo, al centro se clava un hueso y quien logra meter piedrecillas en el hoyo gana.
- *Tantos*: se extiende en el piso una manta en la que se arrojan doce granos de maíz quemados por una de sus caras; quien logra hacer caer todos los granos por el lado quemado gana.

En la mañana del 2 de noviembre todos se reúnen para continuar con las oraciones, tomar desayuno y después 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 concluida, los deudos y comunarios danzan en una fiesta que puede durar varios días (Soto 2005).

El día 3 de noviembre se despide a las almas con una gran *kacharpaya* (se utiliza para referirse al término de una festividad sea *anata*, religiosa, agraria u otra, en la cual la comunidad se reúne y festeja, despidiendo los días de fiesta con una *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 algunas zonas del altiplano se observa el bautizo y matrimonio de las figuras de pan que ocuparon las mesas de difuntos (Fernández 2006).

La siguiente cita sintetiza todo lo vivido en esta festividad.

Durante tres años la persona muerta viene todavía pero después debes soltarlo, se le recuerda nomás, ya no es hacerle la costumbre de saludarlo. Cuando es el último año hay que agasajar muy bien al muertito, porque se va a ir... Los días antes todo el mundo hace pan, T'ant'awawa, todos hacen pan, además se están preparando para recibir a la gente, se mata el chancho más tempranito, se cocina, y en la tardecita del 31 de octubre la cosa empieza a andar solita, llegan los músicos y se arma. En general se come mucho fricasé, que te deja bien parado. Vas de una casa a otra, donde los altares se hacen solamente con dulce y las cañas que uno lleva y se arma con tus cañas, llevas hojita de coca, alcohol pero también te sirven lo mismo. Muchas veces la misma deuda pide que toquen un ratito. En general todos saben tocar, toque el que quiere y sabe, nadie se puede negar a tocar (Víctor Lino Venegas, músico).



Conmemorando la muerte en Chile

Prácticas mortuorias indígenas

Las ceremonias fúnebres han sido parte vital de las prácticas culturales de los pueblos indígenas, compartiendo elementos en común, la creencia de que la muerte no es el fin sino más bien el tránsito hacia un nuevo estado, una nueva etapa. Los muertos pasan a habitar un nuevo lugar aunque siguen siendo seres vivos que requieren de cuidados y ofrendas (Lira 2002, Ojeda y Torres 2011).

Al hablar de prácticas mortuorias indígenas en Chile, uno de los ejes culturales que inmediatamente destaca es el proceso de momificación por parte de la cultura Chinchorro, referencia para denominar a grupos de pescadores que habitaban la costa del desierto de Atacama y la costa sur de Perú y norte de Chile entre 7020 y 1500 a.C. Según los hallazgos arqueológicos, las primeras prácticas mortuorias de sepultura consistían en la momificación de cuerpos en posición horizontal, pasando desde procesos de momificación natural a otro artificial. Se trata de una de las costumbres mortuorias más antiguas conocidas en el mundo (Ojeda y Torres 2011), cuyo culto a sus difuntos implicaba la consolidación de una visión continua de la vida, en la cual la muerte no era más que una etapa intermedia, o cambio de estado (Arriaza 2003), ya que a través de la momificación se impedía la descomposición del cadáver, lo que posibilitaba la prolongación vital del difunto.

En el caso mapuche podemos observar pautas que se repiten también en culturas andinas, como la presencia del alma del difunto (*püllü*) después de la muerte, la cual pasa a otro estado, al *wenumapu* (tierra de arriba), y que debe ser protegida, en su transitar del *püllü* al *wenumapu*, de la captura por parte de *kalku* (brujos) y de su posterior transformación en *wekufe* (demonio).

La ceremonia fúnebre es un mecanismo para garantizar la protección del difunto en un tránsito tranquilo y seguro, acompañado por diversos elementos: su vestimenta, joyas para el caso de las mujeres, cigarros, bebestibles, todo lo necesario para seguir su viaje e insertarse en el nuevo espacio (Caniguan y Villarroel 2011).

Al igual que en las comunidades andinas, aquí también se consideran diversas etapas en torno a la práctica mortuoria, como es la presencia de un período de duelo que consiste en reuniones familiares y visitas comunitarias, el velorio, donde luego se reparte comida y bebida, y en el que además se realizan cantos que recuerdan la existencia del difunto para su posterior despedida (Caniguan y Villarroel 2011).

Las costumbres mortuorias en Chile remiten a la articulación de diversos referentes culturales, destacando su reelaboración en el período de la Colonia mediante la incorporación de prácticas europeas que han sido resignificadas por el indio y el mestizo mediante un proceso de conversión y articulación de significados religiosos que reflejan un cambio cultural radical (Parker 1996, Ojeda y Torres 2011).

Visiones y prácticas populares

Las diversas comunidades que habitan en los espacios rurales y urbanos de nuestro territorio han ido construyendo sus creencias, sus formas de ser y hacer, a partir de la imposición, selección, invención y modificación de distintos elementos culturales. Es así que podemos observar hoy en día la combinación en lo cotidiano de elementos de raíz indígena con otros provenientes del catolicismo, sumando las propias expresiones que se van configurando e inventando con el paso de los años y con la llegada de otras religiones, costumbres y tradiciones.

En este sentido, nos parece importante rescatar el concepto de religión popular, en el que se valoran e integran las configuraciones propias de las

comunidades, no como un ejercicio de clasificación, sino en cuanto aborda la compleja relación que se da en los fenómenos religiosos (Parker 1996).

Respecto a las distintas formas de vinculación con la muerte queremos destacar dos representaciones presentes en estos espacios sociales en que se sitúa la religión popular.

Por una parte, hacer referencia a las animitas, pequeñas construcciones que evocan casitas o santuarios, y que marcan el lugar donde aconteció una tragedia, es decir, lugares donde se *conmemoran defunciones trágicas ocurridas de forma imprevista, inesperada e injusta* (Ojeda y Torres 2011: 66). La animita constituye el territorio de conmemoración y celebración del alma de quien allí encontró la muerte.

Esta forma de representación se repite en distintos lugares de Latinoamérica, sacralizando a estos difuntos, a los cuales se les rinde culto y devoción en sus animitas, convirtiéndose muchas de ellas en verdaderos santuarios de recogimiento, devoción y fe.

La siguiente cita expresa de manera sintética la relación de estas construcciones como espacio ritual con ciertas prácticas conmemorativas.

Las cartas de peticiones implican que las animitas pueden leer y comprender, lo cual revela las facultades humanas que éstas presentan en el imaginario colectivo de sus practicantes, y las placas de agradecimiento implican el cumplimiento de estas peticiones, lo cual está asociado a las facultades divinas de las animitas, reflejando su positiva incidencia en la sociedad (Ojeda y Torres 2011: 29).

Son muchísimas las animitas que ocupan las carreteras, avenidas y calles de todo el territorio nacional, acogiendo a sus fieles y cumpliendo los favores a quienes saben pedir y cumplir por ellos. Una modalidad específica que podemos encontrar hacia el sur de Chile es el ritual de los descansos, que se refiere a las *enormes distancias entre las casas y los espacios de entierro, que generaban largos y cansadores cortejos fúnebres, lo que obligaba a descansar durante el transcurso de la ruta. En cada descanso, y como signo de respeto, se dejaba como ofrenda una cruz* (Ojeda y Torres 2011: 45).

Estos lugares de paso, por cercanía, se van transformando en los espacios de visita y de conmemoración del fallecido, más que la propia tumba.

Un segundo ejemplo de representación de práctica mortuoria popular que se realizaba en el campo chileno son los llamados velorios de angelitos,

práctica religiosa presente en Chile, Argentina y otros países latinoamericanos, y que desapareció casi por completo a mitad del siglo pasado.

Algunos investigadores sitúan su origen en el tiempo de la Colonia, herencia hispánica y originaria de prácticas arábicas, en las que se disponía el cuerpo del niño en un pequeño ataúd de madera que se ubicaba sobre una mesa. Otros relatos dan cuenta de su ubicación en una silla, no obstante las diferencias siempre se disponía en un lugar elevado siendo participante y testigo de la celebración. La madrina era quien se hacía cargo de vestir al infante fallecido, colocándole coronas de flores y alitas de papel. El velorio de angelitos fue una práctica muy extendida en el medio rural, y luego masificada en la periferia de los centros urbanos más poblados del país (León 1997, Ojeda y Torres 2011).

En su calidad de infantes y su asociación como seres puros, el tránsito hacia el espacio celestial se realizaba de manera directa, *como no han sido separados verdaderamente del mundo de los espíritus, vuelven allí directamente, casi sin necesidad de poner en acción energías sagradas, sin que parezca necesario un período de penosa transición* (Hertz 1990: 99).

Es relevante destacar el carácter no solo funerario sino también festivo en que se desplegaba este tipo de velorios, apareciendo la música, la danza de la cueca y el consumo de comida y alcohol como elementos centrales.

El ritual exige aceptar estas reglas carnavalescas del juego, obligando, por así decir, a transmutar la pena en alegría, el dolor en gozo, el sufrimiento en consolución eterna. El folklore del velorio de Angelito es, al respecto, exigentísimo (Salinas 1991: 247).

El cementerio como espacio de la muerte

Actualmente en Chile, por normativa (Código Sanitario y Reglamento General de Cementerios) se pueden realizar tres tratamientos a la corporalidad del difunto: *incinerar el cuerpo del fallecido, depositar el cuerpo en un ataúd dándole sepultura en algún cementerio, o donar el cadáver para investigación científica, docencia universitaria, elaboración de productos terapéuticos o en la realización de injertos, si así lo dispuso el difunto o si, pasado un tiempo, nadie lo reclamó.*

Los cementerios son una extensión de lo que somos como sociedad, en donde se reflejan segregaciones, visiones de mundo, símbolos religiosos, que configuran diversas creencias y formas de entender la memoria y el olvido, *suponen la expresión de una forma, modo o manera de concebir el mundo, de un ethos particular de la sociedad; así por ejemplo lo demuestran las pirámides de Egipto, las catacumbas, los sarcófagos, las capillas funerarias, cementerios indígenas o los cementerios de las grandes ciudades, huellas del paso hacia la muerte, pero también huella de las diferentes creencias, cosmovisiones o de cosmogonías existentes* (NTI La Muerte en Chile 2009: 6).

En Santiago encontramos veintitrés cementerios, entre católicos, evangélicos, judíos y de colonias de inmigrantes.

Desde hace ya algún tiempo la visita a los difuntos se ha reducido sustancialmente, limitándose a los días 1 y 2 de noviembre (Thomas 1993). Queda la impresión de que la vorágine actual incita al olvido, no hay tiempo para detenerse a recordar a quienes ya no se encuentran (Arriaza y Standen 2008). Sin embargo, al mismo tiempo los cementerios, sobre todo los más antiguos, se han convertido en importantes destinos turísticos, lugares de paseo y espacios de investigación académica (Thomas 1993).

Uno de los cementerios más importantes de Santiago es el Cementerio General, fundado en el año 1821, ante la necesidad sanitaria de mayor control y fiscalización de las condiciones de sepultación y resguardo de los difuntos en una ciudad que crecía aceleradamente. Del mismo modo, producto de la influencia que comenzaban a ejercer las ideas ilustradas, se hacía necesario ir separando espacios que antes permanecían en comunión, como el espacio de la muerte y el espacio sagrado (León 1997).

El territorio en que se construyó formó parte de lo que antiguamente se llamó La Chimba, designación de las tierras del sector norte de la ciudad (Salinas, 2007). Desde sus inicios, la Chimba se ha identificado como un sector marginal y popular, poblada por una inmensa diversidad de actores que, con la migración campo-ciudad iniciada en el siglo XIX, vino a diversificar aún más la mixtura social que allí convergía.

Allí parecían conjurarse los deseos y los temores más profundos del alma colectiva. Era la tierra del más allá, donde habitan la demencia, la alegría y las esperanzas... Allí se podía conseguir el mejor vino, proveniente de las parras de la orden de los Dominicos... Allí se reunió un gran número de sujetos populares,

que vivieron al son de la zamba clueca, entre la damajuana, los chupes de guatita y los valdivianos, ansiosos de un “güen vaso ‘e vino” y con el pañuelito siempre listo en el bolsillo (Salinas 2007: 50-52).

La Chimba sigue conservando algo de sus características de antaño, por sus calles aún transitan migrantes, artesanos, floristas. El río se mantiene como una suerte de frontera entre el centro de la capital y la entrada al sector norte, *la tierra del más allá*.

No podemos dejar de señalar que la territorialidad en la que se levantaron los muros del que sería el cementerio más importante de Santiago, comenzó a tomar nuevos matices y a configurar una particular espacialidad en torno a la muerte.

La instalación del Manicomio o “Casa de Orates”, de la Escuela de Medicina, del Hospital José Joaquín Aguirre, del Instituto Médico Legal y de algunos policlínicos en los años posteriores, ayudaron a crear una impresión colectiva sobre el ambiente que Vicuña Cifuentes remitió instintivamente al fenómeno mortuorio. Aquí, los espacios cobraron un sentido y comenzaron a originar comportamientos, rituales y medidas de la autoridad, adquiriendo matices sociales y culturales que aún en el presente de alguna forma persisten (León 1997: 68).

En la actualidad también es posible observar en las cercanías del camposanto la oferta de diversos oficios y servicios relacionados con la muerte, como los talleres de artesanos en mármol, el comercio de flores, las funerarias y locales comerciales de consumo de alcohol y comida como el emblemático restaurante Quita Penas.

El 1 de noviembre, Día de Todos los Santos en Chile

Diversas formas comunitarias de conmemorar a los difuntos han logrado permanecer en el tiempo, sobre todo en sectores periféricos y alejados del poder central, político, administrativo y eclesiástico. Esta situación ha permitido que se desplieguen antiguas ritualidades y que surjan nuevas. En muchos lugares los velorios se extienden por varios días, se realizan en la misma casa del difunto, donde se come, se bebe y se comparte en familia. Al entierro suele asistir la comunidad en pleno, trasladándose después de las exequias en peregrinación hacia el camposanto.

Sin embargo, antiguamente, para quienes no compartían esta forma de conmemoración, esta festividad era vista como una verdadera profanación en tanto consecuencia del estado de embrutecimiento del pueblo. Así lo podemos observar en el siguiente escrito:

Sin duda que habia en esta conducta una verdadera profanación religiosa i un atentado contra la moral i las conveniencias sociales; pero esto no estaba al alcance de la intelijencia de aquel pueblo embrutecido por un fanatismo grosero i materializado por prácticas idolátricas que todo lo hacian consistir en la forma esterna del culto. Se creian en el deber de visitar el cementerio i lo visitaban: en seguida quedaban autorizados para abandonarse a todos los excesos (Torres 1874: 3).

Al parecer esta tendencia de conmemoración festiva, en la que identificamos una fuerte raíz indígena, se manifestó durante años los días 1 de noviembre alrededor del Cementerio General. Esta fecha marcaba un quiebre en la rutina urbana de la época.

Tanto las celebraciones externas del Cementerio como las romerías en su interior, se convirtieron en ocasiones especiales para abandonar la cotidianeidad propia del resto de los meses del año, pues las “fiestas de difuntos” permitían el encuentro con el resto de la comunidad en un contexto diferente. Se buscaba salir de la “vida diaria” y entrar a otro tiempo y espacio que el alcohol, la comida y las conversaciones con los amigos, improvisados o de parranda, ayudaban a crear (León 1997: 176).

Con el transcurso del tiempo estos festejos se mantuvieron, aun cuando sus opositores fueron en aumento y la policía tuvo la difícil tarea de tratar de frenar las prácticas festivas con que el pueblo homenajeaba a sus difuntos:

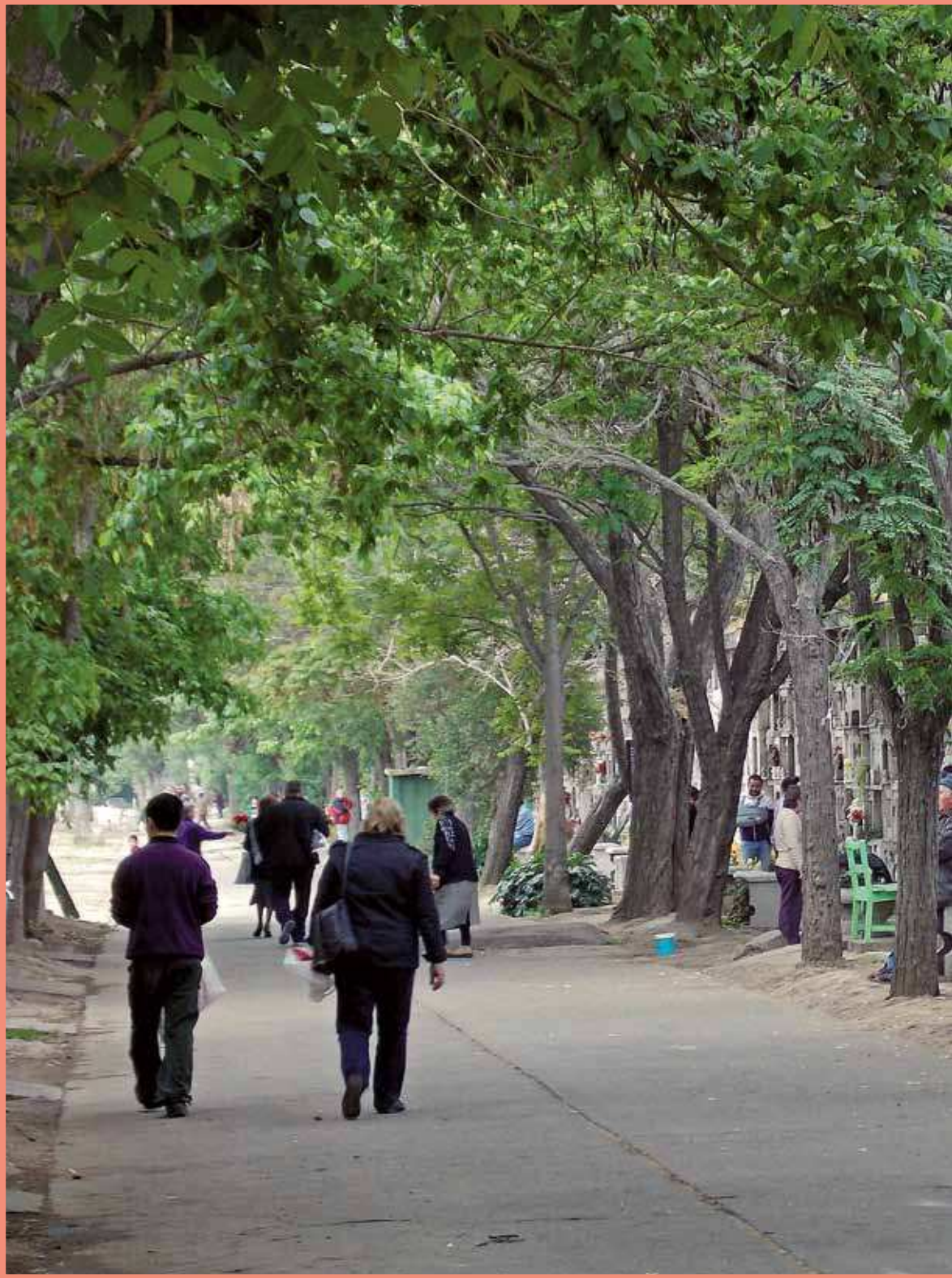
...las medidas de los organismos políticos y sanitarios se hicieron presentes en estos espectáculos, castigando duramente a quienes después de cumplir su misión, visitando a los difuntos, terminaban integrando la “remolienda” en las afueras del cementerio. La situación se hacía más crítica si consideramos que tales festejos se extendían desde las postrimerías del 31 de octubre, hasta bastante avanzada la noche del día 2 de noviembre, el verdadero día de los muertos (León 1997: 177).

La misma exacerbación se observaba en el cementerio de Valparaíso:

[El pueblo] dedica la fiesta a honrar a los muertos, adornando las tumbas y llevando repetidamente las preces y mandándoles aplicarles misas a fin de hacerle salir del purgatorio". Los excesos de los habitantes de la República eran notorios y en la celebración del día de difuntos ellos se comportaban demasiado festivamente (Ojeda 2004: 166-167).

Al parecer, con el tiempo, esta forma de conmemorar desde lo festivo dio paso a una ritualidad desde el dolor y el silencio, expresando una suerte de disciplinamiento de los sectores populares.

El ya visible proceso de "sentimentalización de la muerte" durante el siglo XIX, y el desarrollo del culto a la tumba, configuraron una sensibilidad diferente que deseaba interpretar la adhesión y cariño de los deudos hacia los que ya no estaban presentes. Este proceso se logró a través del establecimiento de un ritual de respeto y recuerdo, como fue la visita al camposanto. Este nuevo rito decimonónico fue promovido por la Iglesia católica, pero además tomó un significativo impulso gracias a los sectores laicos que, al asociar el nuevo espacio de la muerte con las ideas de gloria, inmortalidad de la imagen y perennidad de la memoria, adhirieron a este culto contemporáneo (Ojeda y Torres 2004: 181).





Conmemoración de Todos los Santos y Fieles Difuntos en el Cementerio General

Cada 1 de noviembre en el Cementerio General miles de personas visitan a sus difuntos, algunos cercanos, otros conocidos, algún personaje de la política y/o de la cultura nacional, o bien simplemente se acercan a dar un paseo.

Esta multitudinaria congregación requiere de disposiciones especiales por parte de la administración del lugar, como por ejemplo disponer de carpas para la atención de la Cruz Roja en caso de sufrir alguien algún problema de salud; abrir las puertas del cementerio más temprano y extender el horario de cierre, disponer de vehículos de acercamiento para las personas mayores o con dificultades para trasladarse, instalar puestos de información, entre otras medidas. En esta fecha especial el cementerio despliega una serie de actividades culturales, las que vienen a reforzar una apuesta realizada durante los últimos años, de situar a esta necrópolis como parque histórico y patrimonial.

Desde el año 2005 hemos comenzado a ver, desde el Cementerio General, el día de los muertos también como una ocasión de expresión cultural, se le abren las puertas a las culturas para que expresen respetuosamente sus ideas, pensamientos y ceremonias respecto a la muerte. La idea es que la gente abra la mente y que vea al cementerio como algo más que un lugar donde se va a dejar a los muertos. Los muertos no están en el cementerio, están sus memorias y si nosotros queremos a los difuntos, tenemos que evitar la segunda muerte de ellos, que es el olvido (Cristián Niedbalski, Oficina de Relaciones Públicas, gestor cultural y turismo Cementerio General).



Observamos que desde la institucionalidad del cementerio hay un significativo esfuerzo por situar este espacio como un museo al aire libre, relevando su importancia como patrimonio histórico y arquitectónico de Chile y de Santiago en particular, con lo que se han impulsado y desarrollado distintas actividades, como por ejemplo recorridos por las tumbas y mausoleos donde están sepultados hombres y mujeres de renombre.

Particularmente el año 2013 la administración del cementerio impulsó, aparte de las actividades que ya se venían desarrollando en años anteriores –obras de teatro, muestras musicales y visitas guiadas–, la conmemoración del Día de los Muertos en conjunto con la Asociación de Mexicanos Residentes en Chile y su respectiva embajada. Con esto se dio un giro radical a cómo se ha venido conmemorando este día en las últimas décadas, incorporando el colorido y festivo sello latinoamericano a la festividad.

El día 31 de octubre el cementerio contó con una alta afluencia de público. Muchas personas aprovechan para realizar la limpieza y ornamentación de las tumbas; en las esquinas de las calles y avenidas del cementerio se van apilando los restos de las viejas y deterioradas flores naturales y artificiales, las que han sido reemplazadas por nuevos y coloridos arreglos.

Si bien existe históricamente una distinción entre el 1 de noviembre, Día de Todos los Santos y el 2 de noviembre, consagrado por la Iglesia católica como Día de los Fieles Difuntos, estas fechas se han ido superponiendo, lo que ha derivado en que principalmente las romerías, visitas y homenajes al interior del cementerio se desarrollen durante el día primero.

El día 1 de noviembre, dentro de las actividades programadas se realizó un recorrido matutino y en la tarde una misa de bienvenida a la noche de muertos. Se colocaron tres altares y ofrendas de muertos, de los cuales dos estuvieron a cargo de los planteles educativos del Programa Escuelas “México” ubicados en la ciudad de Santiago. Más tarde se realizó el recorrido nocturno, el que finalizó con un concierto a cargo de la Orquesta Filarmónica de Santiago.

Este año fue el punto máximo, habíamos tenido tibias representaciones de algunas colonias que venían a hacer sus ceremonias... Nosotros habíamos hecho coros, cantos gregorianos, música selecta en espacios abiertos, pero este año fue magnífico, tuvimos a la Embajada de México haciendo toda su ceremonia mexicana. Hubo otras expresiones, como música andina, una expresión bien bonita, entonces el cementerio vio eso, carnaval. El muerto no tiene por qué ser tanta pena, parece que la gente viene con más alegría (Cristián Niedbalski).

A continuación, en palabras del actual director del Cementerio General, resumiremos los acontecimientos vividos en esta fecha.

Este año nosotros quisimos hacer una apuesta y esa apuesta coincidió con dos intereses, lo que nosotros buscamos como cementerio y lo que buscaba la Asociación de Mexicanos... Yo creo que por la misma condición que tiene este cementerio, que para mí, es el cementerio laico más importante del país, hay un patrimonio incalculable aquí dentro. Nosotros pudimos determinar que aquí había que hacer algo, para demostrarle a los chilenos que la muerte también puede ser alegría, que no es solo melancolía, tristeza, es recordar en ese lugar físico donde descansan los restos mortales de las personas... Es hacer memoria... El día primero a las nueve de la noche en este hall habían más de setecientas personas y terminamos con la filarmónica más unos niños de Recoleta, hicieron una

muestra musical y fue maravilloso, porque nunca pensamos, ni los mexicanos ni nosotros, que íbamos a tener a más de setecientas personas metidas dentro del cementerio a las diez de la noche... La muestra fue para nosotros una provocación que intencionalmente queríamos hacer. Detrás de esto no hay nada más que mostrar las formas de sentir y actuar que tenemos como sociedad en relación a estos días, a estos espacios; es decirle a los chilenos que la muerte no es tan catastrófica, en el sentido que no solamente tiene que ver con el dolor, la nostalgia, sino que también tiene que ver con alegría; cuando se recuerda uno hace memoria, tiene que ver con esa conjugación, es decirle a los chilenos que cuando vengan al cementerio no vengan a sufrir, traigan alegría, ellos están descansando... (Marco Sánchez Basualto).

Observamos muchas personas solas, sobre todo mujeres, y otros que se desplazaron en familia, la mayoría cargando una flor o un ramo.

Esta ciudad de los muertos reproduce las mismas segregaciones que encontramos en las ciudades de los vivos. Así, podemos visualizar distintos patrones de comportamiento según los distintos patios que existen en el cementerio. Observamos que de la mitad hacia el sector norte se encuentran los patios más humildes y populares, terminando este sector en el margen norte del cementerio con los patios que tienen las tumbas en tierra. Hacia el sector sur están los patios de las clases más acomodadas de Santiago. Aquí llaman la atención muchos mausoleos de ostentosa construcción. Como señalan algunas de las cuidadoras:

Aquí es pa' la clase media y pa' los pobres y de ahí para allá es para los ricos, porque hay unos mausoleos que son mejor que una casa (señora Ana).

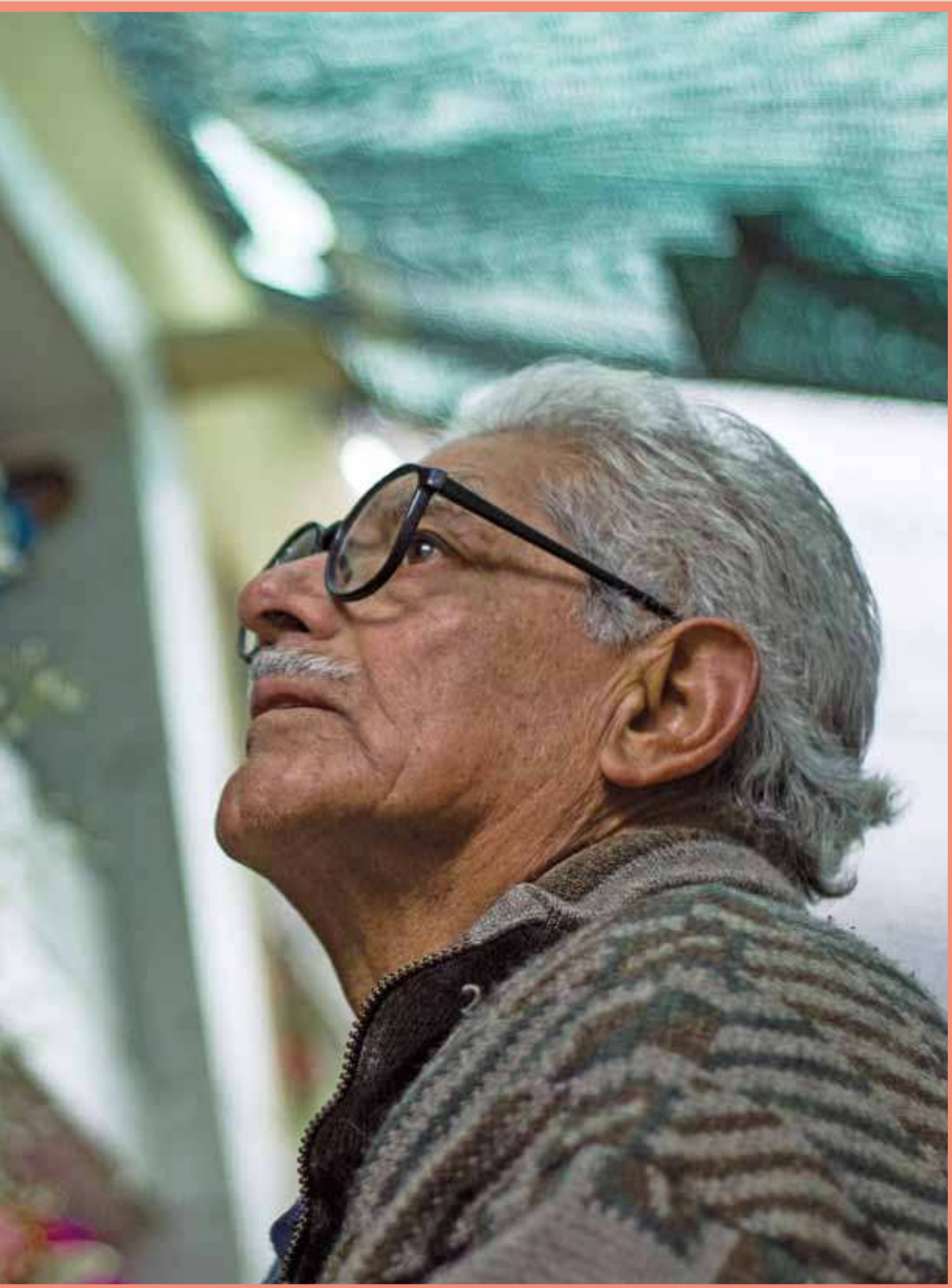
La gente del lado de acá es diferente a la del lado de allá, de la otra mitad del cementerio. Acá es más respeto, como se dice, de la mitad del cementerio para acá es el barrio alto. Para el otro lado la gente pelusea, los niños corren, gritan, allá colocan música, antes no se veía eso. Se nota la educación, se notan las diferencias (señora Patricia).

En el caso de los sectores de más recursos, se suele encargar la tarea de limpieza a las cuidadoras, quienes mayoritariamente son mujeres, que por generaciones han ejercido este oficio de cuidar diariamente tumbas, nichos o mausoleos, mantener los jardines, regarlos, etcétera. Su remuneración depende exclusivamente del pago de las familias propietarias de éstos, que en muchos casos solo vienen el 1 de noviembre y ahí es cuando suelen cancelar los servicios de mantención.









Como ya señalamos, este oficio se traspasa de generación en generación. Durante los primeros años del cementerio eran niños los que se colocaban en los accesos para ayudar a cargar flores y agua para la ornamentación y limpieza, a cambio de alguna moneda.

La mayoría de las cuidadoras con las que pudimos conversar señalan su gusto por este trabajo, el cuidar y mantener las plantas de los difuntos. Ellas están presentes en toda la extensión del cementerio. Está el caso particular de la señora Lucha, más conocida como La Mama, tiene 89 años y desde los 9 que trabaja en el cementerio.

Me encanta mi trabajo, disfruto, converso con la gente, trabajo tranquila, yo hago mi trabajo y mientras no tenga reclamo del público... Pero si yo tuviera estudio no estaría aquí. Este trabajo es como una herencia, solo que conmigo se termina porque mis hijos estudiaron (señora Ana).

En el sector más acomodado resaltan los mausoleos que cuentan con bellos arreglos florales, nichos decorados y limpios, pero al mismo tiempo llama la



atención aquellos que a simple vista no han sido visitados en años, muchos de los cuales se encuentran en completo abandono. Esta situación encuentra asidero en lo que nos comenta otro funcionario: *acá ya no hay respeto por la muerte... la mayoría de la gente viene a dejar a sus fallecidos y después no vienen más* (Edgardo Naín, funcionario Cementerio General).

No solo el emplazamiento de las sepulturas en el Cementerio General representa la segregación social, sino también los modos de conmemorar y recordar. En las entrevistas realizadas a los funcionarios se reitera la sensación de mayor humanidad de los sectores populares por su mayor cercanía con el difunto, expresada en visitas más constantes al cementerio.

La gente humilde es más de piel, es más cercana, es más fácil encontrar mausoleos con flores secas que tumbas humildes, considerando que en esas tumbas humildes las flores frescas son porque vino la familia, en cambio en la otra, probablemente fue la cuidadora la que arregló. La gente humilde es más cercana a lo espiritual, al recuerdo, la memoria, ¿y por qué es más aferrada a las cosas espirituales?, yo creo que porque necesita hacerlo, porque las materiales no las tiene (Cristián Niedbalski).

La gente viene a ver a sus muertos. Hay gente que tiene sentimientos porque es fecha especial y otros por tradición solamente. La gente está arreglando, pone una radio y escuchan música. Acá también vienen siempre para la Navidad a arreglar, traen sus pinitos, guirnaldas, quizá el pobre tiene más sentimientos que el rico (señora Ana, cuidadora).

En torno a lo observado podemos encontrar un fuerte componente de género, ya que en la mayoría de los casos el rol de limpieza, cuidado y decoración del lugar de los muertos descansa en las mujeres. Estamos ante un nivel de reproducción cultural en que las mujeres son más cercanas al espacio y tiempo de la muerte, o quizás solo responde a la construcción histórica del quehacer atribuido a lo femenino como madre, protectora y a la vez, responsable de las tareas que se relacionan con la limpieza y el aseo en todo nivel.

Volviendo al relato sobre lo que acontece el día 1 de noviembre, se pueden observar diversas romerías, las que conmemoran a algún personaje destacado o bien a diversas instituciones.

Las romerías importantes del 1 de noviembre son la de Salvador Allende, el Memorial a los Bomberos, la de los bomberos siempre han sido importantes porque sus ceremonias siempre han sido solemnes, de hecho son en la noche y con

antorchas... También vienen los carabineros, el ejército, los protestantes. Institucionales básicamente, o sociedades. La gente coordina con el cementerio, a veces piden amplificación, toldos, sillas, la gente se junta en el cementerio o vienen en caravana (Cristián Niedbalski).

Una práctica que se ha venido dando los últimos años es la presencia de una *tarqueada* al interior del cementerio. La *tarqueada* consiste en un grupo de músicos que en conjunto realiza la ejecución del instrumento tarqa, flauta de madera originaria de las alturas del Ande, y que hoy día tiene vida en las distintas ejecuciones que se realizan en Perú, Bolivia, y norte de Chile y Argentina, las que se concentran principalmente desde fines de octubre hasta entrado los meses de marzo. Esta iniciativa surgió el año 2009 de la mano de algunos integrantes del Colectivo Quillahuaira que junto con la festividad del *Wiñay Pacha*, realizada en los alrededores del barrio Brasil de la comuna de Santiago, deciden visitar a parientes y algunos muertos de carácter político-cultural del lugar. La Comunidad *Wiñay Katari* continuó más tarde con esta práctica y a pesar de la disolución de la agrupación, algunos de sus integrantes han mantenido las visitas.

Este año la *tarqueada* también se hizo presente. Desde el día 31 de octubre se reunió parte del grupo para hacer colectivamente *t'ant'awawas*, que tradicionalmente se elaboran en el mundo andino. En una primera instancia la *tarqueada* estuvo acompañada por Sariri Bailes Andinos. A diferencia de años anteriores, la entrada se hizo por el hall de avenida La Paz. Desde allí se comenzó a visitar a cada uno de los familiares, amigos o conocidos de los *tarqueros* y danzantes.

En cada tumba los familiares o amistades presentan al fallecido, se establece el vínculo, cuentan cómo era, relatan alguna historia. Luego, se le interpreta una canción, se le *ch'alla* (rocía) con cerveza, hojas de coca, mixtura, serpentinas y dulces, siguiendo las disposiciones a ejecutar para esta fecha en el mundo andino. Por momentos el ambiente es estremecedor, más de alguna lágrima se dejó caer, pero sobre todo hay risas y alegría por la dicha de estar compartiendo entre vivos y muertos.

Después del mediodía se pasa por el Patio 29, lugar emblemático de los crímenes cometidos durante la dictadura militar, lugar en el que fueron depositados cuerpos de ejecutados políticos y detenidos-desaparecidos como NN; de hecho aún se mantiene un proceso de reconocimiento de las osamentas. *Tarqueros* y danzantes se detienen en la plataforma que se cons-

truyó a modo de homenaje. Se reparten los músicos, y comienzan a sonar las *tarqas* por largo rato. Algunos empiezan a descender dispersándose por el patio entremedio de las cruces de hierro; con las manos y todo el cuerpo realizan gestos a modo de limpieza del lugar. La escena es conmovedora, muchas personas se acercan a observar.

...cuando tocamos en el Patio 29, eso a mí me impactó, una señora que lloraba con una emoción... Aparte, tocando en ese lugar, en ese contexto, estamos tratando de recuperar memoria, una memoria de las atrocidades, de la represión y de todo lo que sucedió... Soplarle a ese lugar es tratar de cambiarle el aire a ese espacio (María Paz, tarquera).

A mí, de la fecha y de lo que hacemos, uno de los hechos que más me toca, es cuando hacemos el gesto simbólico de tocarle a muertos que no son consanguíneos ni cercanos a nosotros, que no es una tradición de una zona específica, que nace desde nuestra iniciativa, es de las cosas que más me llena (Marcelo, tarquero).

Posteriormente se detienen para compartir comidas y bebestibles, además de aprovechar de descansar, ya que aún falta un largo recorrido.

Se continúa con las visitas y saludos a los familiares para luego dirigirse a la tumba de Víctor Jara; aquí también se detienen, y uno de los integrantes interpreta un sanjuanito (ritmo tradicional ecuatoriano) en violín. Siguiendo el recorrido luego de tocar en la tumba de un familiar de los músicos, una joven ajena al grupo se acerca para consultar si es posible ir a visitar la tumba de su padre. Todos amablemente aceptan.

...En el cementerio nos pasó algo muy lindo cuando una niña nos dijo: pueden tocar acá, a mi padre... Entonces ella también mira esta ausencia desde otra perspectiva (Abraham, tarquero).

La procesión sigue hacia el sepulcro de Violeta Parra. En esta parada más visitantes se suman a observar lo que acontece. Al finalizar se escuchan aplausos y gritos que dan cuenta de la aprobación de quienes se encuentran ahí. El grupo se dirige al Memorial de los Detenidos-Desaparecidos y Ejecutados Políticos de la dictadura del 73, allí también se interpretan algunas canciones. Este es el punto en donde más asistentes se congregan a escuchar y acompañar la *tarqueada*. Se da por entendido que es un homenaje a los desaparecidos y a los asesinados. Al finalizar todos aplauden, un hombre toma la palabra a nombre de la Asamblea Nacional de los Derechos Humanos y agradece el “gesto de memoria”.



La *tarqueada* comienza a finalizar su recorrido, solo van quedando algunos familiares por visitar. De camino hacia una de las últimas tumbas el grupo se encuentra con una familia que está compartiendo alrededor de una sepultura, tienen algunas bebidas y cervezas; el integrante de mayor edad al ver al grupo le solicita que por favor pase a compartir y a tocar unos temas para ellos. Son peruanos y se percibe la emoción, sobre todo del hombre mayor, al escuchar esta sonoridad. Al consultarles a quién visitan, nos señalan que no tienen familiares en este cementerio pero que vienen a conmemorar a todos los muertos.

Cuando sin querer nos encontramos con la familia peruana, nos dicen que no es un familiar de ellos, nos dicen que era para compartir con la persona que está más desvalida en ese momento de festividad, buscan una tumba que no está visitada y ellos van y están con él, compartiendo algunas cervezas y comida en su entorno (Abraham, tarquero).

Incluso, el elegir una tumba, es para tener como un territorio fijo, él decía que era por los muertos del universo, por todos los muertos de todos lados (María Paz, tarquera).

Si bien esta familia no posee difuntos en ese cementerio, selecciona una tumba que se encuentra abandonada y allí comparte, conmemora de manera simbólica a sus muertos y al difunto que se encontraba sin compañía. Se despliega una estrategia de resignificación de la conmemoración.

...de vez en cuando el deudo, aunque tenga disposición de cumplir los ritos fúnebres, no puede realizarlos. En general esta situación anómala puede darse ante dos hechos: Por ausencia de cadáver, como puede ser el caso de las desapariciones, o bien por la imposibilidad del deudo de viajar a un lugar lejano donde yacen los restos de un difunto, como es el caso de los descansos... Muchos de estos descansos, que permanecen señalizados con una cruz, se transforman en un espacio símil al de la tumba y es allí donde muchas veces se le adorna con flores (Ziebrecht y Rojas 2012: 35-39).

Otra situación que se da es la de algunas personas que han migrado desde el norte del territorio hacia la capital, y que, al encontrarse en el cementerio, identifican ciertas prácticas rituales provenientes de su lugar de origen.

Nosotros cuando fuimos a la tumba de mi tata, estaba mi papá, y ahí también nosotros le adornamos igual que el año pasado, le pusimos dulces, serpentina, y justo ese día llegó alguien de la tumba de arriba, estábamos

nosotros tres. Llegó una señora, y mi papá la saluda como dándole explicaciones porque habíamos “ensuciado” todo, mi papá le dice: “es que mi hijo está haciendo este ritual mapuche” y la señora le dice “no, no es mapuche es aymara, yo soy del norte” (Alejandro, tarquero).

El recorrido por el Cementerio General va finalizando, sin embargo quedan difuntos por visitar en el Cementerio Católico. Cruzan avenida Recoleta y pese a la hora, cerca de las siete de la tarde, alcanzan a ingresar. El cansancio se nota, el sol recién comienza a bajar y se han visitado alrededor de veinte sepulturas durante toda la jornada. Se respira una profunda alegría y satisfacción de haber cumplido un año más realizando esta ritualidad.

Si bien a la mayoría de los visitantes al cementerio pareciera no desagradar la presencia de *tarqueros* y danzantes, muchos otros dejan sentir su incomodidad y disgusto... *la última vez que ustedes fueron yo me quedaba atrás y la gente decía: ¡uy, qué falta de respeto, cómo están metiendo este boche, si aquí hay muertos...!* (acompañante tarqueada), pero hay que decir también que no pasó de ser un susurro o un comentario a distancia, nadie directamente manifestó su desaprobación.

Al conversar con el grupo muchos expresan diversas reflexiones y cuestionamientos respecto de la realización de esta ritualidad. Queda claro que esta práctica no es parte del bagaje y transmisión de sus propias familias; sin embargo, podríamos decir que ha sido un proceso de construcción colectiva, en que se han ido seleccionando, incorporando y mezclando elementos de la ritualidad andina con la realidad citadina mestiza de la que son/somos parte. Se crea y recrea una ritualidad que incorpora diversas formas de conmemorar la muerte en el contexto del 1 de noviembre en el Cementerio General.

...Me acerco a una cosmovisión, a una forma de entender un montón de conceptos que no tenía internalizados en mí, es cuando me acerco al espacio andino, al espacio aymara-quechua y desde ahí construyo mi espiritualidad en torno a esta fecha, pero lo hago desde mi perspectiva... soy muy consciente de que no soy aymara y no soy quechua, puedo sentirme andino porque tengo la cordillera al lado, pero soy una persona urbana que en este momento, en esta etapa de mi vida, elijo tomar mis decisiones y celebro con un grupo de personas con las cuales tengo afinidad, tomo elementos que me parecen muy significativos para mí, que corresponden y me acomodan desde la perspectiva andina, pero al mismo tiempo, no hago lo que hacen los aymaros, imposible, porque no soy aymara,

soy una persona que tiene el Cementerio General y esa es mi realidad, es mi presente y en torno a eso construyo algo nuevo... Me ha tocado llorar, me ha tocado esa sensibilidad que responde nada más que a lo emocional, no es nada racional, y lloro incluso de alegría, lloro de sentir una sonoridad, como un estado de trance, no siento tristeza (Marcelo, tarquero).

Siguiendo con la reflexión de otros acompañantes:

Yo creo que eso que uno no es aymara, no es quechua, uno no sabe, porque para atrás hay una raíz y nada es casual, creo que existe una causalidad súper grande respecto a todos estos temas... Uno resignifica las cosas, no las reproduce, porque claro... no somos y aunque seamos... Yo soy mapuche pero estoy lejos de mis comunidades, aun así puedo rescatar cosas de la cultura mapuche... Es gente de la tierra y yo por ahora estoy incrustada en la ciudad (acompañante tarqueada).

Es inevitable hacerse parte de esa discusión porque es una cuestión que nace de lo urbano, desde donde estamos insertos y es súper bueno que se conflictúe y que se genere ese debate, es bueno para la construcción colectiva (Alejandro, tarquero).

A la vez existen contradicciones, que también son identificadas y se relacionan con las diferentes formas de sentir y relacionarse con la muerte.

...En cuanto a mí, me cuesta dejar de sentir una persona que se me va, yo todavía tengo ligado lo que se me ha instaurado, que es una pérdida, si se me muere un familiar para mí sería una cosa terrible. Entonces, cómo logro hacer esa deconstrucción al cien por ciento, es un cuestionamiento personal, el desapego como lo realizo... (Abraham, tarquero).

Con todo lo anterior, podemos decir que son diversas las expresiones de conmemoración a nuestros muertos que convergen en un mismo día en el Cementerio General de Santiago, y pareciera que con el tiempo van aumentando.

El cementerio se convierte en un silencioso testigo de manifestaciones que se encontraban reprimidas, negadas, y de estrategias identitarias que tienen allí su espacio de despliegue.

A pesar de la presencia actual de cementerios parques, en que se incita la compra de un nicho como lógica de capitalizar la muerte, de los días feriados declarados para el 31 de octubre, como Día Nacional de las Iglesias



Evangélicas y Protestantes, y el 1 de noviembre como Día de Todos los Santos, la festividad sigue congregando a miles de personas en el Cementerio General, un espacio ritual para reencontrarse y recordar a los difuntos.

...quizás pueda argumentarse que la festividad haya perdido su fuerza en el presente, pero mientras se mantenga en algún grado ese recuerdo de nuestro inevitable “viaje”, será imposible rehuir del único y seguro destino de todos nosotros: la frialdad de la tumba (León 1997: 192).

Ese mismo día cuando los mexicanos estaban celebrando el día de los muertos, teníamos esta coincidencia mágica con este conjunto andino, de otra forma de cultura, entonces nos damos cuenta que parece que los santiaguinos somos más melancólicos, que la gente del norte celebra el día de los difuntos, que los mexicanos también celebran el día de los difuntos, y lo hacen con alegría... (Marco Sánchez Basualto, director del Cementerio General).

Festividades andinas en Santiago: Wiñay Pacha y Todas Almas

En el año 2009 el Colectivo de Danzas Andinas Quillahuaira conmemoró por primera vez en Santiago la fiesta de Difuntos apodándola *Wiñay Pacha*. Este festejo surge al alero de la organización de la *Chakana*, otra festividad emblemática que hace más de diez años se celebra en la capital en esta fecha, inicialmente organizada por el grupo de danzas andinas Yuriña. La fiesta de la *Chakana* es una celebración por la Cruz de Mayo, donde la Cruz del Sur llega a su cenit alrededor del día 3 mayo, celebrada fundamentalmente en el norte de Potosí, donde se lleva a cabo el ritual del *tinku*, una ceremonia en que se realiza una serie de rituales de encuentro entre comunidades, destacando el pueblo de Macha. Luego el *tinku*, en los años setenta, es convertido en una danza boliviana de pasacalles y carnavales, penetrando en Chile con fuerza a fines de los noventa, pero sobre todo en estos últimos años. Es así que cada primer sábado de mayo en Santiago se reúnen más de trescientos danzantes de *tinku* para recordar esta fecha. La organización de la *Chakana* sufrió un cambio, hace más de siete años que se ha vuelto más participativa; diversas agrupaciones danzan ofrendando un paso que se comparte a los otros grupos, lo que permite tener diversas coreografías en conjunto y danzar colectivamente en pasacalles, actividades y marchas. Es en este marco que producto de conversaciones entre personas del grupo Quillahuaira y Tinkus Legua, que nace la necesidad de realizar una actividad el 31 de octubre, que desplace la fiesta de Halloween, mediante la recuperación de algunas prácticas rituales andinas por día de difuntos y reelaborando otras a partir de nuestras vivencias ciudadinas.

Era importante que la gente de nuestra población [La Legua] pudiera ver la celebración de una festividad distinta a Halloween (Tania Osses, danzante).

El concepto de *Wiñay Pacha* es finalmente adoptado por Quillahuaira mediante una serie de lecturas e investigación bibliográfica sobre cómo no-

minar de otra forma la fiesta católica mestiza de Todas Almas, retratando un concepto más cercano a la cosmovisión andina. Uno de los referentes pilares para esta reconceptualización serán los documentos y entrevistas realizadas a Fernando Huanacuni Mamani, aymara, investigador de la comunidad Sariri, de Bolivia, donde se plantea la referencia a un tiempo y espacio eterno, siendo la fiesta de reencuentro entre la tierra y el cielo, las fuerzas ancestrales y las comunidades de este mundo, aludiendo a la idea de *Wiñay Pacha* como festividad andina. Hoy el propio gobierno de Evo Morales en Bolivia ha adoptado el término para el desarrollo de ceremonias en esta fecha, como una política de descolonización y resignificación cultural. Se debe destacar que todos los grupos generaron sus propios procesos de investigación, lo que permitió que cada uno le diera su propio sello.

Fuimos informando y preparando el terreno con distintas cosas, como hacer una mesa, por ejemplo. Hablamos harto de lo que queríamos reflejar. Vimos hartos videos, leímos textos, pero finalmente es como resignificar algo. En lo indígena la circularidad existe siempre, en la muerte, en la vida, en el cotidiano. 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, con ellos y luego dejarlos ir nuevamente (Tania Osses, danzante).

Retomando la idea de *Wiñay Pacha*, se decide realizar un pasacalle en plena noche del 31 de octubre, en el 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 tomando elementos de las culturas andinas, crear un espacio festivo mestizo, ciudadano, con referencias culturales de nuestros pueblos indígenas.

*Queríamos estas fechas como algo especial, como en el norte, pero en este contexto urbano surge la necesidad de expresar lo que somos también por acá, y desde ahí Quillahuaira empezó a buscar un espacio como el *Wiñay Pacha* (Tania Osses, danzante).*

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 súper importante. Toda esta colectividad andina ha tomado una fuerza súper grande, es una energía poderosa que a veces no se le toma el peso y vale la pena cuestionarse por qué pasa eso (acompañante tarqueada).

Se convocó a diversos grupos de danza y música andina, así como a los figurines de la Escuela Carnavaleira de Chinchintirapié (escuela autogestionada fundada el año 2006, que rescata y valora el oficio del chinchinero y los oficios que se conjugan en el carnaval, como los bailarines, figurines y músicos) para armar un pasacalle, y luego realizar una ceremonia en lo que era la sede en ese entonces de Quillahuaira, la Capacha, en las cercanías del barrio Brasil. Todo al mismo tiempo de Halloween. Como había surgido la idea además con Tinkus Legua, se adquiere la modalidad de traspasar año a año la organización, mediante la figura del alferazgo, donde el grupo organizador en cuestión debía hacerse cargo del pasacalle, la ceremonia, pero además de ubicar territorialmente la fiesta, según su procedencia y cercanía como organización.

El primer Wiñay Pacha fue en la Capacha; la idea era hacerlo local, esto de apadrinar la fiesta era para que la fiesta circulara por sus territorios, aunque después cada grupo [lo] fue resignificando como le diera sentido. Era bonito porque era como entregarle la posta al otro (Tania Osses, danzante).

Es así que luego de Quillahuaira, será Tinkus Legua el colectivo encargado del *Wiñay Pacha*, luego Alwe Kusi, que lo traspasa a Kuyukusi, para finalizar con la comunidad de Santiago Marka, que en conjunto con la Marka [organización constituida por varios ayllu de danza y música en Santiago] posicionan la festividad desde elementos más andinos, finalizando con la idea del alferazgo y de pasacalle, además de tensionar si realmente sea el concepto de *Wiñay Pacha* el correspondiente para denominar a esta festividad, 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 con 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).

Para representar el vínculo entre grupos se crea una figura que Quillahuaira nombró “Lady Phaxsi”, como una suerte de patrona del *Wiñay Pacha* a entregarse a Tinkus Legua, quienes posteriormente elaboraron su propia patrona, y a su vez lo mismo aconteció con el siguiente grupo que se hizo cargo, Alwe Kusi, compartiendo en común además la confección de *t’ant’awawas*, panes de difuntos, y la realización de ceremonias.

Nosotros creamos la Mama Chola como representante del Wiñay Pacha, una figura de greda, y lo primero que hicimos fue hacer una bienvenida para iniciar el pasacalle, una pequeña ch’alla. Cuando llegamos a Potrerillos estaba lista la mesa con comida, cerveza, t’ant’awawas, varios grupos hicieron su mesa, y comenzamos una pequeña ceremonia (Marjorie Ruiz, danzante).

En cuanto a la expresión territorial de la festividad, como se señaló anteriormente, Quillahuaira lo llevó a cabo en el barrio Brasil, zona en que se ensayaba y participaba de actividades, Tinkus Legua en su población La Legua, en cambio Alwe Kusi marca un nuevo hito, el 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.

*Respecto al lugar donde celebrar, 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 Lagunillas. 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*, el caso de Tinkus Legua y 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.

Partimos desde la Emergencia [un sector de La Legua] para acá, y se trató de hacer un recorrido súper simbólico. Ese año Quillahuaire vino con Kusillo y bailaron en varias animitas del camino, entonces fue bonito porque primero fue de noche, con antorchas, fue muy emotivo, me acuerdo como imagen de los kusillos bailando alrededor de las animitas, y también cuando llegamos a la plaza y los cabros no podían entender lo que pasaba; llegaron a preguntar. Se mezcla con todo lo que es tu cotidiano, de nuestra lucha, que es con la autoridad, con los pacos (...) Nosotros usamos lienzos con rostros de asesinados en dictadura y democracia por nuestro tinte político, era una forma de hacer entender a la gente que esta fiesta es nuestra, que somos indígenas aunque estemos en esta ciudad, que esto nos pertenece. Hay mucha gente que no lo hace porque no lo sabe. Tratamos de rescatar a los muertos en lucha, fueron algunos encapuchados con antorchas como una necesidad de presentarnos como reivindicativos (Tania Oseses, danzante).

Dentro del camino de la investigación para nosotros era importante hacer el Wiñay Pacha de una manera distinta, más cercana a lo indígena. Nos centramos en la forma de realizarlo, cómo ceremoniar, cómo hacer los panes, e investigamos sobre los t'ant'awawas por ejemplo (Marjorie Ruiz, danzante).

Luego del alferazgo de Alwe Kusi asume el rol Kuyukusi, quienes deciden realizar la festividad en su población, Bahía Catalina, 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, solo se tocarán ritmos más tradicionales y correspondientes a la fecha, como es la *tarqueada* y la *moseñada*. La celebración se desarrolló durante tres días, finalizando con un pasacalle en la población. El colectivo en su conjunto pudo alojarse durante esos días en una sede vecinal.

El año 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.

Aprovechamos de consultar a la Hoja de Coca para hacer la fiesta de Todos Santos este año...En una comunidad cercana a Charazani, llamada Lunlaya,

hablamos con el maestro Callaway Aurelio Ortiz. Hubo una serie de preguntas sobre el lugar, cómo hacerlo. Nosotros consideramos alrededor de cinco alternativas de lugares propicios: la Quinta Normal, cercanías de la iglesia San Francisco, y finalmente fue el cerro Chena. La invitación que generamos este año fue a participar de un espacio colectivo, donde la lógica sea el compartir con nuestros seres queridos que ya han partido recientemente y que estos días recibimos y regresan temporalmente para acompañarnos (Carlos Humire, aymara).

El 2013 la festividad comenzó en la noche del 31 de octubre. Miembros de Comunidad Santiago Marka en conjunto con danzantes de *Ayllu*, ceremoniantes y otras personas, deciden realizar una ceremonia de pago y preparación del lugar para recibir el 1 de noviembre, a mediodía, a los difuntos. Esa noche se pide a los dueños del lugar, a las entidades que habitan en el Ukupacha (reinos de abajo), permiso para poder realizar la festividad, para luego esperar el retorno de los primeros rayos del *Inti Tata* (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 éstos encontramos comida, bebestible, hojita de coca, dulces, *t'ant'awawas*, serpentinas, *ch'alla*, cigarros, entre otros elementos.

A mediodía se recibe 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* (músicos que interpretan instrumentos llamados *lakitas*, conocidos como zampoñas) saluda en cada altar, lo mismo realiza Santiago Marka con *pinkillo* (flauta del altiplano) y luego otros *tarqueros*. El saludo en el espacio indígena andino, tanto de seres vivos como de muertos, así también de objetos o animales, es parte constitutiva de las relaciones sociales, es un modo de establecer un vínculo, pero además de demostrar respeto ante un otro. Toda ceremonia, toda reunión comienza con el saludo. Específicamente en esta festividad es el momento en que ingresan las almas al plano terrenal, se hacen presentes en nuestro mundo.









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.

Más allá de la celebración de la propia festividad, para Alwe Kusi y diversos colectivos e individualidades vinculados a temáticas andinas, uno de los hechos que más marcará una nueva relación y visión sobre la muerte desde lo andino, será el fallecimiento de Kenay, hijo de Marjorie y Mariano, fundadores de Alwe Kusi, a pocas horas de nacer. Su madre recuerda ciertos elementos del *Wiñay Pacha* 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 la 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, ceremoniante en Santiago, los muertos vinieron a despedirse.

Kenay muere a pocas semanas de celebrar la fiesta de la Chakana. Su familia, junto a Alwe Kusi, decide velarlo en cerro Blanco, específicamente en la Casa Aymara, espacio construido y resguardado por el Centro Cultural





Indígena de Santiago, Conacin, y la comunidad del Apu Wechuraba, que se encuentra en la comuna de Recoleta, siendo un punto de encuentro de las comunidades andinas.

Al velorio fueron diversas agrupaciones e individualidades, quienes aportaron con música, danza, comida y bebestible. 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. Permitió 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 incinerado, y luego sus cenizas depositadas en las cercanías de la Casa Aymara. Sobre las cenizas fue plantado un quillay, y a su alrededor se ha construido una suerte de santuario.

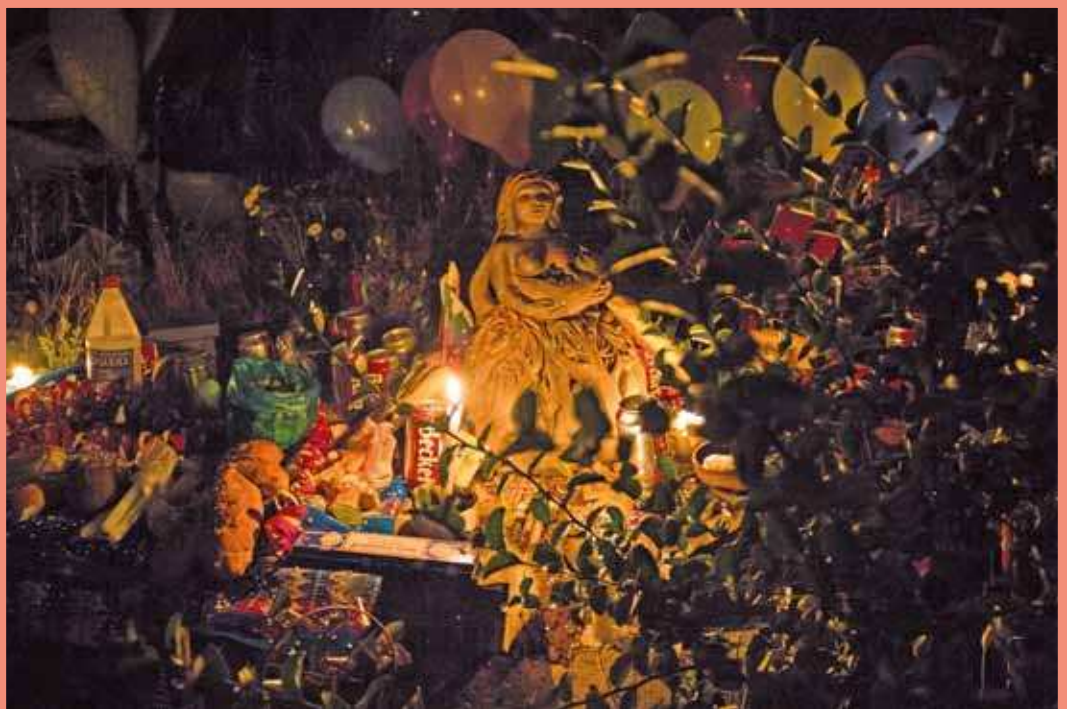
Nosotros no queríamos dejarlo en un cajón, lo queríamos cremar y dejar sus cenizas en lugares significativos, le queríamos dar vida, liberar, que sus cenizas fueran libres, pero en un lugar de vida, por eso encima de sus cenizas plantamos un árbol (Marjorie Ruiz, danzante).

A partir de ese momento la familia decide honrar al difunto como se realiza 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 solo es la festividad llevada a cabo sino una forma distinta de relacionarse con la muerte, más cercana, como se vive en algunas comunidades indígenas y rurales.

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 (Víctor Lino Venegas, músico).







Reflexiones en torno a la vivencia y conmemoración de la muerte

La muerte ha sido una ineludible e inquietante compañera en el devenir de los seres humanos; con ella, se presenta una segunda situación de no menor complejidad: qué hacer con el cuerpo, qué hacer con el difunto. Dependiendo de las épocas, los distintos contextos culturales, las creencias y significaciones sociales que se realizan de la muerte, se ha ido resolviendo esta interrogante. Así, encontramos un amplio abanico de tratamientos corporales post mortem. Como hemos ido señalando en el texto, hay culturas que escogieron la compañía permanente de sus miembros, haciéndolos presentes a través de la momificación; muchos pueblos prehispánicos enterraban a sus muertos en las cercanías de sus hogares; otros decidieron hacerlo de forma agrupada en un lugar determinado.

Podemos decir que los pueblos indígenas generaron una lectura de la muerte en que se unió lo ritual con lo festivo. Los muertos son parte de la comunidad, el difunto sigue siendo alguien cercano

En cambio, desde la cultura occidental la fiesta pasó a convertirse en algo desagradable, transgresor; se naturaliza lo indígena como lo festivo y a su vez como lo salvaje (Salinas 2006). Del mismo modo, 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.

El miedo a la muerte termina por hacernos descuidar a los muertos mismos; ya expulsados del centro de la ciudad y rechazados a los cementerios periféricos, terminan por ser expulsados también de nuestro recuerdo. Pero así es muy posible que los difuntos se venguen y retornen para perturbar el inconsciente de sus imprudentes sobrevivientes (...) En Occidente, por el contrario, se rechaza a los difuntos, se los descuida, porque simbolizan nuestra propia muerte que tratamos

de ignorar, es decir la acción y la rentabilidad, porque son nuestro pasado, y a nosotros solo nos interesa el porvenir (Thomas 1993: 620-621).

Sin embargo en diversos sectores rurales y urbanos, sobre todo populares, se mantuvieron diversas ritualidades cercanas a la visión de muerte de las comunidades indígenas, como lo demuestra la existencia de animitas y del Velorio de angelitos. Pero poco a poco estas prácticas se fueron coartando, disciplinando; se impusieron normas, horarios, prohibiciones, desde los centros de poder, destacando el eclesiástico y el estatal, colocando en el centro de la muerte las ideas de dolor y silencio.

La muerte en Chile es tema, el tema del dolor es algo que está solapado, está escondido, es tabú, aun cuando hay un montón de gestos, que lo trivializan: una orquesta sinfónica en el Parque del Recuerdo, algunas actividades extra programáticas dentro del cementerio, etcétera. 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, tanto en el Cementerio General como por parte de colectividades andinas en otros espacios, como el cerro Chena, 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 impositivos de conmemoración de la muerte, y que buscan crear sus propias condiciones rituales y festivas, incorporando prácticas indígenas y de las culturas populares, en sintonía con la realidad urbana.

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





Fuentes

Bibliografía

- Arriaza, Bernardo y Vivien Standen. *Muerte, momias y ritos ancestrales*. Editorial Universitaria, Santiago, 2008.
- Bustamante, Javiera y Stephan Ruderer. *Patio 29. Tras la cruz de fierro*. Ocho Libros Editores, Santiago, 2009.
- Cáceres, Efraín. “La muerte como sanción y compensación: visión de equilibrio y reciprocidad en Cusco”. *Chungara*, vol. 33, núm. 2, 2001.
- Cachiguango, Luis Enrique. “¡Wantiay! El ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador”. *Chungara*, vol. 33, núm. 2, 2001.
- Caniguan, Natalia y Francisca Villarroel. *Muñkupe ñllkantun. Que el canto llegue a todas partes*. LOM Ediciones, Santiago, 2011.
- Douglas, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, 2000.
- Escalante, Manuel. “La mesa de Todos Santos en San Pedro de Atacama, Chile”. *Chungara*, vol. 33, núm. 2, 2001.
- Eyzaguirre, Milton. “Entre vivos y muertos. El alma como objeto de análisis”. En *Anales de la XIX Reunión Anual de Etnología*, tomo II. La Paz, Ed. Musef, 2005.
- Fernández, Gerardo. “Todos Santos”: “Todas Almas”. *Revista Andina*, año 16, núm. 1, Cusco, 1998.
- Fernández, Gerardo. “La revuelta de las ‘ñatitas’: ‘Empoderamiento ritual y ciclo de difuntos en la ciudad de La Paz (Bolivia)’”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXV, núm. 1, enero-junio, 2010.
- Fernández, Gerardo. “Apxatas de difuntos en el altiplano Aymara de Bolivia”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 36, 2006.
- Fernández, Gerardo. *Ñatitas, “almas” y “condenados”. Trasiego de osamentas en los Andes, siglos XVI-XXI*, Universidad de Castilla – La Mancha, 2007.
- Fernández, Gerardo. “Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca”. *Chungara*, vol. 33, núm. 2, 2001.
- García, Argimiro. “Duelo Andino: Sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios”. *Chungara*, vol. 33, núm. 2, Arica, 2001.

- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Historia 16, Madrid, 1987.
- Hertz, Robert. *La Muerte la Mano derecha*. Alianza editorial mexicana, México, 1990.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia. *Suenen Tristes Instrumentos. Cantos y música sobre la muerte*. Testimonio Musical de México, 37. México 2009.
- Kauffmann, F. "Ulratumba entre los antiguos peruanos". *Runa Yachachiy*, Revista Electrónica Virtual. Instituto de Arqueología Amazónica, Perú, 2010.
- León, Marco Antonio. *Sepultura sagrada, Tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932*. LOM Ediciones, Santiago, 1997.
- Machicao, Diego. *La música en la fiesta de todos santos: las nuevas prácticas y representaciones musicales en la despedida de las almas en Ovejuyo*. Tesis de Licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Antropología y Arqueología, Bolivia, 2011.
- Mercado, Claudio. *Todos los santos y día de muertos, lugares y formas de celebrar. Patrimonio cultural en la tradición de finados*. Panorámica desde la cartografía de la memoria del Convenio Andrés Bello. Instituto Interamericano del Patrimonio Natural y Cultural (IPANC-CAB), Chile, 2006.
- Ojeda, Lautaro y Miguel Torres. *Animitas, Deseos cristalizados de un duelo inacabado*. LOM Ediciones, Santiago, 2011.
- Parker, Cristián. *Otra lógica para América Latina, religión popular y modernización capitalista*, FCE, Santiago, 1996.
- Pizarro, Gabriela y Romilio Chandía. *Veinte tonadas religiosas*. Ediciones Gabriela Pizarro, Santiago, 1993.
- Plath, Oreste. *Folclor religioso chileno*. Editorial Grijalbo, Santiago, 2000.
- Salinas, Maximiliano. *Canto a lo divino y religión del oprimido en Chile*. Ediciones Rehue, 1991.
- Salinas, Maximiliano, Elisabet Prudent, Tomás Cornejo y Catalina Saldaña. *¡Vamos Remoliendo Mi Alma! La vida festiva popular en Santiago de Chile 1870-1910*. LOM Ediciones, Santiago, 2007.
- Thomas, Louis-Vincent. *Antropología de la Muerte*. FCE, México, 1993.
- Van Den Berg, Hans. "La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano". *Anthropos*, 84, 1989 (155-175).
- Van Kessel, Juan. "El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida". *Chungara*, vol. 33, núm. 2, 2001.
- Vergara, Óscar y Telma Solares. "El Misachiku Misa de nueve días Prácticas funerarias". En *Anales de la XXII Reunión Anual de Etnología*, tomo II. La Paz: Ed. Musef, 2008.

Bibliografía en internet

Curaqueo, Domingo. "Creencias religiosas mapuche. Revisión crítica de interpretaciones vigentes". En *Revista Chilena de Antropología*, 1989. Disponible en:

<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/17597/18362> (consultado en mayo de 2013)

Fiestas Populares Tradicionales de Chile. Convenio Andrés Bello IPANC, 2006. Disponible en:

<http://www.ventanaalpatrimonio.cl/wpcontent/uploads/downloads/2011/12/Fiestas-tradicionales-populares-de-Chile-Claudio-Mercado.pdf> (consultado en junio de 2013)

García-Orellán, Rosa. *Antropología de la muerte: entre lo intercultural y lo universal*. Disponible en:

<http://www.uned.es/cabergara/ppropias/antropologia/curriculum/Antropologia%20de%20la%20muerte%20entre%20lo%20intercultural%20y%20lo%20universal..pdf> (consultado en octubre de 2013)

Núcleo Temático de Investigación Muerte en Chile. Coordinador José Varas, Diego Iturra, Tamara Vicencio y Angélica Santos. *La muerte en Chile: un estudio sobre la muerte a través del abordaje de los ritos funerarios en contextos de cementerios en la RM*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2012. Disponible en:

<http://antropologiadelamuerte.wordpress.com/> (consultado en agosto de 2013)

Ojeda, Ana María. *Los muertos están de fiesta: la celebración del 1º de noviembre en los cementerios de Valparaíso*. PUCV, Instituto de Historia, 2004. Disponible en:

<http://arpa.ucv.cl/archivum6/historia%20regional,%20gran%20valpara%EDso/5.%20LOS%20MUERTOS%20EST%20C1N%20DE%20FIESTA...A.M.OJEDA.pdf> (consultado en junio de 2013)

Soto, P. *Planteamiento respecto al sincretismo en Todos Santos*, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005. Disponible en:

<http://www.ifeanet.org/> (consultado en marzo de 2013)

Torres, Delci. *Ritos de paso: ritos funerarios (la búsqueda de la vida eterna)*, 2006. Disponible en:

http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S101122512006000100013&script=sci_arttext (consultado en julio de 2013)

Torres Arce, José M. *Cementerio en el Día de Todos los Santos*, *Revista chilena*, 1874. Disponible en:

<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0048991.pdf> (consultado en julio de 2013)

Ziebrecht Berta y Sandra Rojas. *Estrategias para la muerte. Costumbres de presentación, actualización y localización de difuntos en Chile*. RIL editores, Santiago, 2012.

<http://embamex.sre.gob.mx/chile/images/stories/Documentos/Comunicados/13-22celebracionesdeldiademuertos.pdf> (consultado en septiembre de 2013)

<http://www.lakitasdetarapaca.cl/> (consultado en noviembre de 2013)

Entrevistas

- Humire, Carlos (diciembre 2013) (Francisca Fernández, entrevistadora).
- Nain, Edgardo (diciembre 2013) (Francisca Michel, entrevistadora).
- Niedbalski, Cristian (diciembre 2013) (Francisca Michel, entrevistadora).
- Osses, Tania (diciembre 2013) (Francisca Fernández, entrevistadora).
- Ruiz, Marjorie (diciembre 2013) (Francisca Fernández, entrevistadora).
- Sánchez, Marco (diciembre 2013) (Francisca Michel, entrevistadora).
- Señora Ana (diciembre 2013) (Francisca Michel, entrevistadora).
- Señora Patricia (diciembre 2013) (Francisca Michel, entrevistadora).
- Varas, José (diciembre 2013) (Francisca Michel, entrevistadora).
- Venegas, Víctor Lino (diciembre 2013) (Francisca Fernández, entrevistadora).
- Tarqueros (Abraham, Alejandro, Marcelo, María Paz) y acompañante (1), Tarquenda Cementerio General (Francisca Michel, entrevistadora).

Fotografías

- Miguel Hidalgo: *Páginas 14-15, 23, 32-33, 35, 38-39, 40-41, 42, 58-59, 60-61, 62, 63, 65, 66-67, 70-71 y contratapa.*
- Carlos Saavedra: *Páginas 46-47.*
- Francisca Michel: *Página 51*
- Victoria Madrid: *Portada*