

Continuidades y rupturas en la funebria aymara del norte de Chile

Elías Sanhueza Campos / Julio Céspedes Araya
Universidad de Tarapacá, Arica, Chile

RESUMEN

Los procesos históricos por los que han transitado las comunidades aymara del norte de Chile han impactado y reconfigurado en buena parte su cosmogonía. A partir del siglo XVI, tanto el Estado colonial como el republicano buscaron imponerse a éstas tanto en lo físico como en lo ideológico, con lo que se originaron profundos cambios políticos, sociales y culturales. Estos procesos entretienen nuestra “memoria corta” del último siglo —por ejemplo, la Guerra del Pacífico, el proceso de chilenización y, de manera más tardía, las dictaduras militares— con aquellos más profundos de la “memoria larga” —como el de la dominación hispano-colonial—. Ante esto, se propone el enfoque de la funebria para entender la transformación y vigencia de aspectos materiales, simbólicos y rituales de estas comunidades.

Palabras clave: muerte, aymara, ritualidad, culto a los antepasados, extirpación de idolatrías, chilenización.

ABSTRACT

The historical processes surrounding Aymara communities in northern Chile have impacted and largely reshaped their cosmogony. From the sixteenth century, both the colonial state and the government after independence sought to impose physical and ideological constructs that gave rise to profound political, social and cultural changes. These processes interweave our “short memory” from the past century—such as the War of the Pacific, the Chilenization process and later military dictatorships—with those of our “long memory”—the process of Spanish colonial domination. In view of this situation this paper proposes to study the funerary focus to understand the transformation and currency of material, symbolic, and ritual aspects of these communities.

Keywords: death, Aymara, ritual, ancestor worship, extirpation of idolatry, Chilenization.

Por el pueblo de San Juan pasó una pequeña comitiva; llevaban en una camilla a un indio moribundo; en la plaza, frente a la iglesia, le preguntó una de las mujeres: “Señor don Juan, ¿no quieres morirte aquí no más?”; pero el indio contestó, con una voz inolvidable: “En mi pueblo” [...]

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS (1989: 142)

Desde las ciencias sociales, múltiples disciplinas se han interesado en el estudio de las poblaciones indígenas en su dimensión cultural y particularmente en el aspecto religioso. Este último atributo comprende tanto los sistemas de creencias y valores como las prácticas rituales asociadas (Eller, 2007).

En este sentido, hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX algunos autores (Pérez y Brian, 2012; Thomas y Salazar, 1997) llegaron a identificar un auge de los estudios antropológicos en estas temáticas, con lo que posicionaron la “antropología de la religión” como un tópico de estudio común en la disciplina (Durkheim, 1968; Weber, 1964; Levy-Bruhl, 1957; Malinowski, 1954; Lowie, 1952; Frazer, 1949, *apud* Thomas y Salazar, 1997: 1).

No obstante, en el área centro-sur andina los antecedentes “etnográficos” más tempranos acerca de estas materias nos remiten por lo menos a unos cuatro siglos antes de la publicación de las obras mencionadas. Vale la pena remontarse entonces a los trabajos realizados por los primeros cronistas –indígenas, mestizos y europeos– que se dedicaron a entender en forma sistemática los complejos imaginarios prehispánicos de las poblaciones que habitaban el territorio (entre otros, Cieza, 1967 [1550]; De Ávila, 1966 [¿1598?]; Garcilaso de la Vega, 1976 [1609]; Guaman Poma, 1980 [¿1615?]; De la Calancha, 2015 [1638]; Cobo, 1892 [1653]). A pesar de carecer –con estricto rigor– de una metodología antropológica, estas obras demuestran un profundo conocimiento etnográfico acerca de los ritos y costumbres religiosas de la macrorregión andina.

Y no obstante sus evidentes diferencias históricas –traducidas en el desplazamiento de los enfoques del exotismo propio del siglo XVI; el descubrimiento de “lo salvaje” y la necesidad de una “historia moral” durante los siglos XVI y XVII, o el interés por la dicotomía primitivo/civilización propia de los siglos XVIII, XIX y XX–, los dos contextos señalados parecieran dar cuenta de una situación en común: que tanto las sociedades tradicionales como las contemporáneas son partícipes de una realidad significada mediante la creencia compartida de principios y acciones que dan sentido a la existencia y orden al mundo. En esta lógica, fenómenos como la muerte son entendidos por cada cultura en relación directa con su propia cosmogonía, mediante

la cual se atribuye un sentido local al imaginario mortuorio (Gaspar *et al.*, 2007, *apud* Seldes, 2011).

Pareciera ser entonces que, cuando hablamos de la muerte, estamos frente a un fenómeno de múltiples dimensiones (con implicancias físicas, simbólicas, jurídicas, económicas, políticas, entre muchas otras) que permite reseñarla como un fenómeno biológico-social (Vicente y Choza, 1993). Es decir, la muerte entendida: a) biológicamente, como cesación irreversible de la actividad neurológica fundamental para el funcionamiento del organismo (Machado 1996); y, a la vez, b) concebida antropológicamente como una heterogeneidad de comportamientos, actitudes y ritos que realiza un grupo humano particular en torno a un fenómeno de carácter universal (Gil, 2002).

De esta manera, en vista de que el sentido de la muerte responderá a la vivencia y visión de mundo de una cultura particular, tiene sentido utilizar este elemento para dar cuenta de continuidades y rupturas en torno al imaginario tradicional de estas poblaciones. Por eso, en un intento de comprender el significado de la muerte entre los aymaras del extremo norte de Chile, el presente trabajo aborda la dimensión antropológica e histórica de su imaginario mortuorio, proponiendo como metodología el estudio de la funebria en tanto reflejo de los hitos que han modelado las creencias y prácticas sobre la muerte en la zona andina de las regiones de Arica y Parinacota.

Como hipótesis se sostiene que, al igual que otros ritos aymaras, el ceremonial mortuorio mantiene un fuerte componente prehispánico al que se le han incorporado nuevos elementos —principalmente del catolicismo y de la modernidad occidental—, cuya integración implica una estrategia de pervivencia o resistencia cultural del imaginario tradicional (IECTA, 1997). Como parte de tal “estrategia”, la cosmovisión aymara actual —como fenómeno ambiguo que entrecruza las categorías de costumbre y religiosidad— se ha construido históricamente en torno a un imaginario andino que ha logrado sortear los procesos de aculturización y etnocidio para proyectarse en el tiempo hasta el día de hoy.

Antecedentes etnohistóricos y arqueológicos: el origen del imaginario mortuorio aymara (siglos X-XVI)

Comprender las distintas formas en que se manifiesta la ritualidad mortuoria aymara en el norte de Chile implica hacer una precisión: aunque por lo común se utiliza el genérico de “pueblo aymara” —por ejemplo, por parte de la institucionalidad estatal—, no debemos incurrir en el error de creer que estamos ante una unidad cultural homogénea, toda vez que son múltiples los factores internos —como las migraciones— y

externos –como la imposición de los Estados nacionales– que han ido construyendo históricamente la identidad de tales poblaciones, con todas sus variables locales: “La comunidad que se adscribe al pueblo aymara es heterogénea social y culturalmente. Se observan diferencias entre la zona altiplánica, los valles y entre los residentes urbanos, por comunidad, por familias y por personas. Asimismo, hay variaciones entre el altiplano norte y sur” (Gavilán y Carrasco, 2009: 103).

De esta manera, organización social, tradiciones, ritos y símbolos, entre otros aspectos, pueden ser diferentes si comparamos una comunidad aymara del norte de Chile con una comunidad aymara de Perú o Bolivia, debido a las particularidades históricas de la relación Estado-comunidad o de la presencia misma del Estado nación. Asimismo, algunas variaciones también se pueden percibir en el interior de un mismo Estado; por ejemplo, si comparamos ciertas prácticas de las poblaciones aymaras de la región de Arica, en el altiplano norte, con las de la región de Iquique, en el altiplano sur.

Entonces, el origen de las diferencias habría que buscarlo tanto en el tiempo histórico prehispánico como en el espacio geográfico en que se distribuyen estas comunidades. Los aymaras serían los descendientes, con tradiciones e historias comunes, de aquellos señoríos que luego del ocaso de Tiwanaku, en el siglo XI d.C., se ubicaban en la región circunlacustre del lago Titicaca (Bouysse, 1987). En ese momento componían un grupo multicultural de varios cacicazgos, entre los que se encontraban “[...] los collas, quienes vivían al norte del lago, los lupaqas, que ocupaban todo el frente occidental del Titicaca y los pacajes que habitaban al sur del lago, en torno al río Desaguadero. Otras naciones eran los omasuyus, que poblaban el costado norte del lago [...] y también, los carangas, soras, quillacas y los charcas. Los descendientes de estas naciones aymara habitan parte de estos territorios hasta nuestros días” (Guzmán, 2009: 22).

Arqueológicamente, la funebria de este periodo se puede caracterizar en torno a dos indicadores: 1) la consolidación de un imaginario definido como “culto a los ancestros”, consistente en la creencia de que el fallecido seguía acompañando a sus familiares y participando de la vida comunitaria, y 2) la presencia de un patrón arquitectónico funerario que favorecía la interacción entre los muertos y la comunidad, en tanto los cuerpos eran depositados en tumbas cistadas o enterratorios abiertos que permitían el fácil acceso a los restos humanos. Esta estructura funeraria recibía el nombre de *chullpa*, cuya traducción, según el jesuita Ludovico Bertonio –evangelizador de la región de Chucuito y circunlacustre del Titicaca–, sería: “Entierro o serón donde metían sus difuntos” (Bertonio, 2015 [1612]: 594).

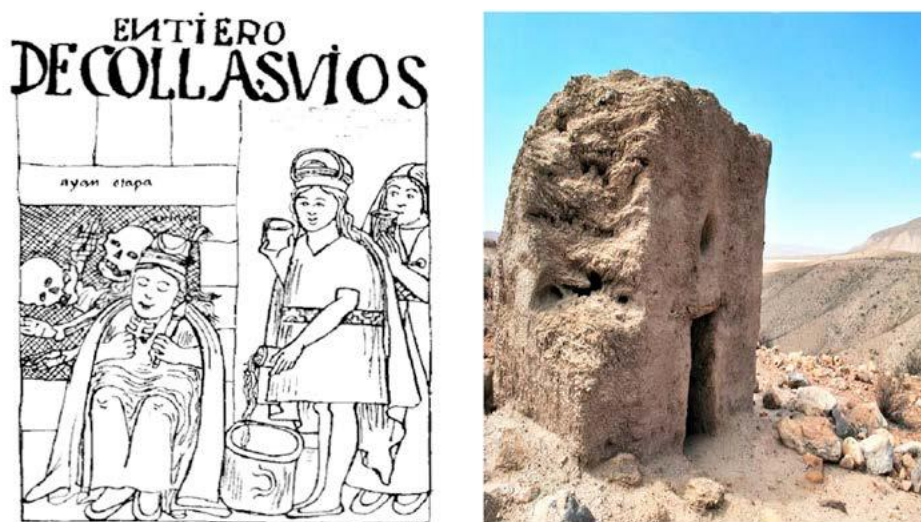


Figura 1 *Chullpa Izquierda* Entierro de Collasuyus / Ayan otapa / entierro” **Fuente** Guaman Poma de Ayala (1980: 208) *Derecha* *Chullpas* de Zapahuira, comuna de Putre, región de Arica y Parinacota, Chile

La estructura arquitectónica en sí consiste en “construcciones de función funeraria de forma de torreones de piedra, adobe o barro” (Romero, 2003: 90) con un vano o pequeño acceso que permitía tanto depositar dentro al difunto y su ajuar como retirarlo para compartir con él los ritos y costumbres locales (figura 1). En particular, en el caso de las *chullpas* ubicadas en la precordillera de la región de Arica se distinguen las pequeñas cavidades construidas en la parte superior de las puertas de acceso a algunas tumbas, posiblemente para depositar allí los *qeros* o *vilques* que permitían al círculo social del difunto compartir con él bebidas de carácter ritual, como la *chicha* o fermentado del maíz.

El jesuita Bernabé Cobo, en su *Historia del Nuevo Mundo* (1892 [1653]: 338-340), relata en qué consistía el rito funerario de entonces:

[...] saliendo el anima del cuerpo, lo tomaban los de su ayllu y parcialidad, y si era rey o gran señor, lo embalsamaban y curaban con gran artificio, de suerte que se pudiese conservar entero sin oler mal nicorromperse por muchos anos; y duraban algunos deste modo mas de doscientos. Tomaban asimismo todos sus bienes muebles, vajillas y servicio de oro y plata, y sin dar desto cosa a los herederos, parte ponian con el difunto y parte enterraban en los lugares donde solia recibir recreación cuando vivia [...]

Eran tenidos en gran veneracion estos cuerpos embalsamados, y se les hacian sacrificios, a cada uno segun su posibilidad [...] Sacabanlos de alli muy acompañados a todas sus fiestas

solemnes [...] y allí comían y bebían los criados que los guardaban; y para los muertos encendían lumbre delante dellos de cierta lena que tenían labrada y cortada muy pareja, y en ella quemaban la comida que a los cuerpos muertos habían puesto para que comiesen, que era de lo que ellos mismos comían. Tenían también delante de los muertos unos vasos grandes como cangilones, llamados vilques, hechos de oro y de plata, y en ellos echaban la chicha con que brindaban a los muertos, mostrándosela primero; y solían brindarse unos muertos a otros, y los muertos a los vivos, y al contrario [...]

En la sierra y el altiplano de la región de Arica y Parinacota este patrón arquitectónico funerario se evidencia en varios sitios y poblados prehispánicos cuya adscripción cronológica incluye tanto el Periodo intermedio tardío —o de Desarrollos Regionales (1000-1400 d.C.— y el consecuente periodo Inca (1400-1530 d.C.), lo cual nos habla de una continuidad cultural en torno al imaginario mortuorio o “culto a los ancestros”. Algunos sitios fechados son Incauta, en la sierra del valle de Codpa, datada mediante termoluminiscencia entre 1090 y 1340 d.C.; Zapahuira, en las cercanías del tambo incaico del mismo nombre, entre 1110 y 1310 d.C., y Miñita, en el afluente sur del valle de Camarones, asociado con el periodo Tardío o de influencia incaica, entre 1475 y 1575 d.C. Esto sin contar otros sitios como Molle Pampa y Copaquilla, para los cuales no existen fechamientos absolutos (Muñoz *et al.*, 1987; Muñoz y Chacama, 1988; Gordillo, 1996; Muñoz *et al.*, 1997; Muñoz y Santos, 1998, *apud* Romero, 2002).

Las cronologías enunciadas, más la asociación de estas construcciones funerarias con estilos cerámicos de tradición altiplánica —como el denominado “negro sobre rojo”, característico del señorío aymara de Carangas— nos llevan a sostener que una parte central del imaginario mortuorio aymara actual tiene su origen en este periodo, en tanto “la tecnología e ideología de las *chullpa* es de origen altiplánico y muy probablemente son expresión del culto a los antepasados [y constituyen] una expresión de los *ayllu* aymaras prehispánicos” (Romero, 2009: 19).

Tal era la importancia de estos muertos o “señores” para los aymaras de la época que las *chullpas* no sólo expresaban el culto simbólico de la muerte, sino que además tenían implicaciones en la división sociopolítica del territorio, al funcionar —con anterioridad a los procesos coloniales de ordenación del espacio geográfico andino, tales como las encomiendas y reducciones toledanas— como hitos fronterizos entre diversas entidades étnicas vallunas y altiplánicas que confluían en la sierra ariqueña (Bouysse, Casasén y Chacama, 2012).

Cabe señalar que el control de este sector otorgaba una posición estratégica para controlar las nacientes de los valles de Lluta, Azapa y Codpa (figura 2), lo cual fue

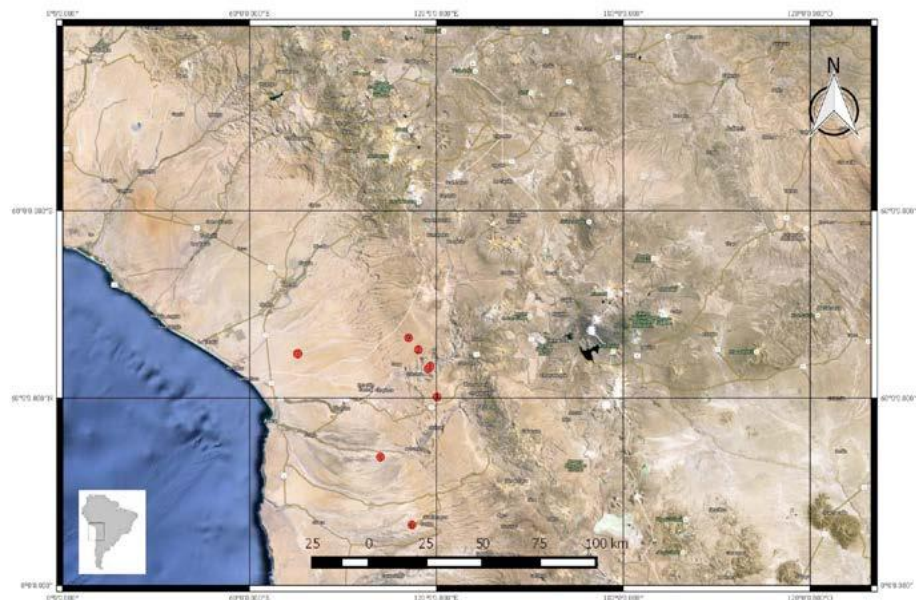


Figura 2 Sitios funerarios (*chullpa*) en la región de Arica y Parinacota, periodo Intermedio Tardío o de Desarrollos Regionales (siglos XX-XV)

aprovechado por la posterior llegada de los incas a la zona. De esta manera, la breve presencia incaica no supuso un quiebre en el imaginario, sino más bien un reforzamiento de las estructuras políticas y sociales altiplánicas y locales, como se evidencia en la continuidad ocupacional de los espacios rituales y funerarios del periodo anterior (compárense las figuras 2 y 3).

Desencuentros: el periodo colonial y la extirpación de idolatrías (siglo XVI-XIX)

Hacia 1532 se produjo en Cajamarca –en el actual Perú– el encuentro entre Atahualpa –considerado el último gobernante inca legítimo– y el conquistador español Francisco Pizarro. Con el apresamiento y muerte del primero, comenzó en los Andes centrales el denominado periodo Colonial, que en la región de Arica abarcó desde 1540 hasta 1821. Durante este ciclo se produjo la primera gran ruptura en el imaginario fúnebre aymara por cuanto la población local fue obligada a abandonar sus costumbres para adoptar las creencias del catolicismo. En este sentido, un primer antecedente sobre cómo empezaría a reentenderse la muerte en América –con base en

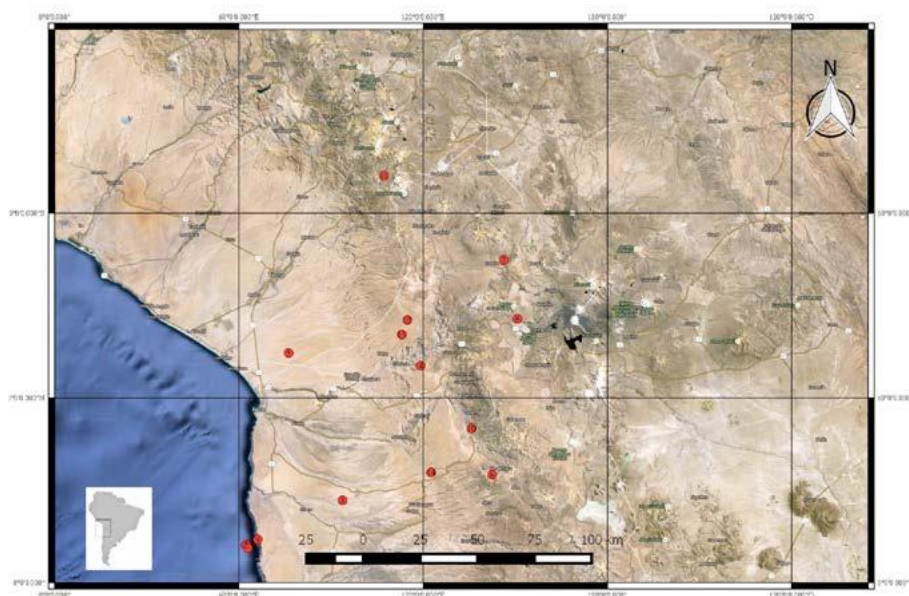


Figura 3 Sitios funerarios y administrativos *inka* en la región de Arica y Parinacota, periodo Tardío o *Inka* (siglos XV-XIV)

un elemento central: la cuestión del alma— está en los debates de la Junta de Valladolid realizados entre 1550 y 1551 y protagonizados por fray Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas.

Algunos tópicos que encendieron este debate, relacionados con la idea de la salvación del alma, la “guerra justa” y la necesidad de la evangelización de los naturales caracterizaron el periodo colonial en los Andes en lo que se refiere al campo de las pugnas ideológicas. El clímax de este proceso quedó dado por las campañas de “extirpación de idolatrías”, consecuencia de los Concilios de Trento (1545-1563) y de Lima (1582-1583). Este proceso, el cual tuvo expresiones similares de la mano del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en otras partes de América, como en el Virreinato de Nueva España, se sucedió en la región centro-sur andina justo después del periodo de Conquista, durante los siglos XVI y XVII, y se transformó en el corolario de la invasión militar hispana al *Tawantinsuyu*—o imperio de los incas—: la imposición casi total de la fe cristiano-católica sobre la religiosidad local.

Con ocasión de perseguir el herético imaginario andino, las autoridades religioso-administrativas especializadas, llamadas “visitadores”, oficiaban como “policías del culto divino” (Arriaga, 2014 [1621]: 123), dedicados tanto a “las prácticas piadosas y

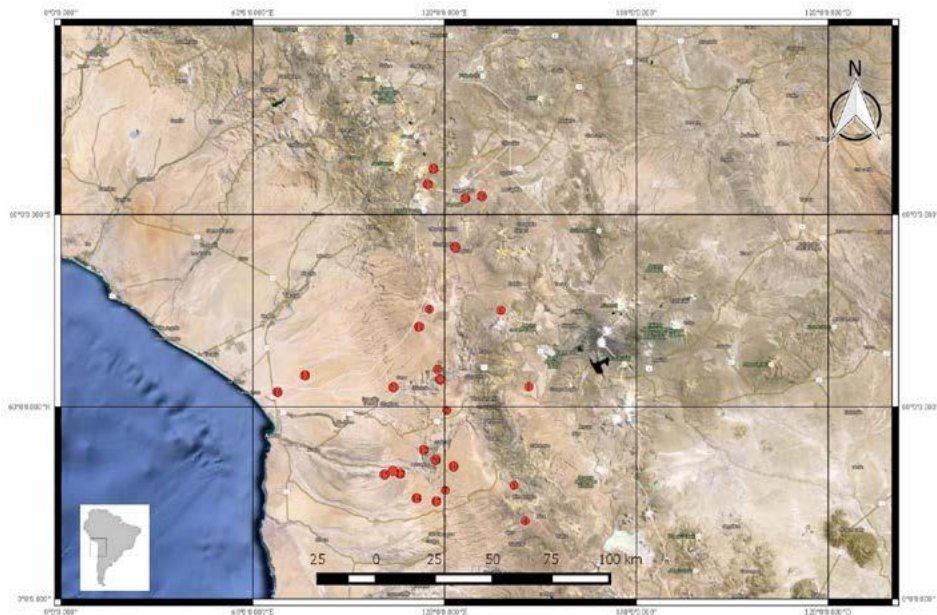


Figura 4 Iglesias y sitios funerarios (cementeros), periodo Colonial (siglos XVI-XIX)

la catequización de los indios” (*ibidem*: 8) como a viajar por el Virreinato del Perú en busca de resabios de antiguas *huacas* –lugares de culto para la población local–, con el objetivo de destruirlas y castigar a quienes siguieran profesando cultos considerados paganos y demoniacos según la Iglesia católica.

Debemos considerar que en los Andes centrales los conquistadores utilizaron el término *huaca* para designar en forma indistinta cualquier sitio de relevancia simbólica o religiosa, sobre todo enterramientos o *malquis* venerados por la población en una especie de pervivencia del “culto a los ancestros”. De esta manera, las restricciones y sentencias de los visitadores atacaron en forma directa la celebración de algunos ritos asociados con las tradiciones funerarias referidas ya durante el periodo prehispánico.

La campaña de prohibición fue tal que el visitador jesuita José de Arriaga decretó lo siguiente, entre otras disposiciones contenidas en su obra *La extirpación de la idolatría en el Perú*:

[...] que de aquí adelante por ningún caso ni color alguno [...] los indios e indias de este pueblo tocan tamborinos ni bailaran, ni cantaran al uso antiguo, ni los bailes y cánticos que hasta aquí han cantado en su lengua materna, porque la experiencia ha enseñado que en los

dichos cantares invocaban los nombres de sus huacas, malquis y del rayo, a quien adoraban, y al indio que esta constitucion quebrantare le seran dados cien azotes y quitado el cabello con voz de pregonero que manifiesta su delito, y si fuere cacique el que bailare o cantare como dicho es, el cura v vicario de este pueblo escribira la causa y la remitira al ilustrisimo senior arzobispo o a su provisor, con el dicho cacique culpado para que le castigue [...]

Asimismo, sentención que “[...] de aquí adelante los indios [...] no pondrán sobre las sepulturas de los difuntos cosa alguna cocida, ny asada, por quanto es común error de los Indios, y hasta oy están en él, que las almas de los difuntos comen y beven” (*ibidem*: 154-155).

Esto afectó de manera profunda la forma en que los comuneros aymaras concebían la muerte y practicaban sus ritos. A partir de ese momento los sepelios debían ser en la tierra, para evitar que los indios sacaran los cuerpos, y además debían concentrarse en cementerios, por lo general anexos a la iglesia del pueblo o en las reducciones de indios. Estos camposantos se construyeron sobre las ruinas destruidas de los antiguos adoratorios (compárense la distribución de las iglesias de la figura 4 con los sitios funerarios georreferenciados en las figuras 2 y 3). Asimismo, en un afán de desestructurar el imaginario mortuorio, la Iglesia católica asignó a los misioneros y visitantes la tarea de inculcar a la población los ritos mortuorios adecuados y “verdaderos”, consistentes en velorios, misas de difuntos y la aplicación de los últimos sacramentos (Jolicoeur, 1997), así como la obvia prohibición de seguir practicando el culto a los ancestros.

Sin embargo, tal era el arraigo de las tradiciones andinas que estos cambios no las acabaron por completo. Por ejemplo, basta considerar que el rango de tiempo que tuvieron para enraizarse abarcó más de cinco siglos, entre el origen de los señoríos aymaras durante el periodo Intermedio tardío y el Inca. Para explicarnos qué sucedió con los imaginarios andinos e hispanos durante la colonia, Teresa Gisbert (2004) refiere a la idea de superposición de uno sobre otro cuya expresión más evidente es la construcción de templos católicos sobre las *huacas* y la asociación de los santos patronos o símbolos religiosos a divinidades andinas; por ejemplo, *Pachamama*/Virgen María, *Illapa*/san Santiago, *Sajra*-el diablo (Zapater, 2007).

En lo funerario, así como en otros aspectos vinculados con la religiosidad, este fenómeno se tradujo en un entramado de las creencias andinas tradicionales y la doctrina católica, por lo común explicadas por la antropología como hibridación, yuxtaposición o fusión de las creencias indígenas y cristianas (Gavilán y Carrasco, 2009). Sin embargo, consideramos que estas nociones no alcanzan a reflejar con

fidelidad la complejidad del fenómeno cultural señalado. La relación entre ambos sistemas de creencias y la dificultad de reconocer dónde termina la influencia de una y dónde comienza la otra pareciera asemejarse más a dos hebras de un telar que se entretrejen y nutren el imaginario andino.

Ante esta situación, resulta pertinente utilizar la propuesta epistemológica de la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 70), quien sostiene la necesidad de pensar lo andino desde lo *chi'xi*, entendido como “la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras”.

Segunda ruptura: la imposición del Estado-nación y el proceso de chilenización (siglo XIX-XX)

Los antagonismos entre los imaginarios tradicionales y los provenientes de la modernidad occidental se evidenciaron aún más tras el tercer hito o ruptura que reconfiguró el imaginario andino: el proceso de chilenización o aculturación posterior a la Guerra del Pacífico (1879-1929), entendido como un proceso de largo aliento que se complejizó todavía más durante el segundo embate del proyecto nacionalista chileno: la dictadura militar (1973-1990). Ambos horizontes sellaron la imposición del Estado moderno en el territorio andino y se construyó un proyecto de nación “sobre la base de la negación o rechazo de la diferencia [que] camufló la desigualdad bajo la apelación a una unidad cultural, particular y homogénea” (Crespo, 2005: 134).

Las restricciones y las “consecuencias socioculturales que acarrearón su imposición sobre una realidad multiétnica y multilingüe” (Mamani, 2005: 63) incidieron en la forma que se manifiesta el sistema de creencias y valores aymara —y entre éstos el culto funerario— en el espacio territorial y cultural del Norte Grande. Testimonios como el siguiente dan cuenta de que la negación estatal a este imaginario andino ha sido un fenómeno influido por ambos impulsos nacionalistas:

[...] yo provengo del sector precordillerano, yo vengo de acá del valle de Codpa [...] yo siempre tenía una visión más local y se [...] incluso más de valle, de pueblo [...] entonces toda nuestra niñez fue rica en el tema de la cultura [...] pero con el tiempo también nos fuimos dando cuenta de que [...] ¿Con los años no? —sobre todo en tiempos de la dictadura—, cuando [...] al pueblo, a través de los bandos y todas estas cosas que habían sacado los militares, de que no se podía celebrar, no se podían celebrar las actividades de la cultura,

las actividades sociales que por años se habían realizado ¿No? [...] y que habían tenido un trastoque cuando tuvo la peruanización, después con la chilenización, ¿no?, y ahora con la dictadura, entonces, fue un momento muy [...] que nos habíamos librado de niños y de repente nos dicen “no, esto ya no se puede seguir haciendo porque hay toque de queda, no pueden cantar esas canciones, no pueden [...]” entonces, ¿cómo no nos van a dar una oportunidad?, no somos presos. ¿Por qué no? –le decíamos a carabineros – y no querían que ocupáramos la plaza, que era el espacio que el pueblo ocupaba [...] para nuestras vidas sociales, religiosas y culturales [...] (Poblete, 2010: 255-256).

Este sentir es reflejo de las prohibiciones que han vivido los aymaras del territorio chileno en su “memoria corta” (siglo reciente) y evoca la trayectoria de resistencia cultural de la “memoria larga” anticolonial (Rivera, 1984). Cobra vigencia no tanto por la información histórica de la anécdota en sí, sino porque evidencia un proceso mucho más global, que es la superposición de la esfera pública o estatal sobre las identidades, usos y costumbres locales. El control del Estado chileno en este espacio –ya sea familiar o comunitario– establece restricciones legales, sanitarias, morales e incluso policiacas para la realización de ciertas tradiciones vinculadas con lo fúnebre; por ejemplo, la obligación de regirse por el Código Sanitario de 1931 y la subsecuente prohibición de enterrar a los fallecidos en otro lugar que no fuera el cementerio, o la obligación de dar cuenta a la policía para certificar un fallecimiento doméstico, o más recientemente la intervención policiaca en los cementerios del área urbana y algunos del área rural para expulsar, tras el cierre del cementerio, a los familiares y amigos que acompañan al difunto –con música y bebidas– durante el 1 y 2 de noviembre.

Junto con otros procesos actuales como la migración rural-urbana, esto ha generado un impacto en la forma en que se realizan los ritos funerarios, pero sin llegar a modificar en lo profundo el imaginario complejo que han construido los aymaras del norte de Chile en torno a la muerte. Pareciera que, en lo urbano, tomando como referente a Arica, la ritualidad en cuanto a la muerte no siempre es posible de expresar en plenitud debido a las restricciones antes mencionadas –de sanidad y moralidad, pero también de tiempo o dificultad para movilizarse hacia las comunidades de origen–. En algunos casos, en el espacio urbano la muerte de un individuo no llega a afectar el ritmo social; no es así cuando el fenómeno ocurre en lo rural. Sin embargo, lo que sí es transversal a los ritos mortuorios en una comunidad –ya sea urbana o rural– es la percepción de la muerte como una pérdida, lo cual obliga a la reorganización del grupo (García, 2003) y a la realización de los ritos necesarios para el buen morir.

Visto de manera superficial, este tipo de ritos no difieren de una concepción típica que, como habitantes urbanos, tengamos en cuanto a los elementos que componen el rito funerario; por ejemplo, velorio, procesión, entierro, despedida del difunto, ceremonia con algún sacerdote, presencia familiar y de conocidos, entre otros. Sin embargo, una mirada atenta dará cuenta de que existen rasgos de este antiguo “culto a los ancestros” que se niegan a desaparecer: la comida bajo el ataúd para el difunto, el alcohol, el vino, la cerveza y la coca, la banda de músicos tradicionales —ya sean *lakas* o bronce— que tocan la música que el difunto más disfrutaba en vida. El vino y la cerveza para pasar las penas y la atención o comida en la casa del fallecido posterior a la ceremonia. Por supuesto, cada 1 de noviembre la visita de toda la familia para compartir con el alma del que retorna a visitarlos.

La funebria aymara en la actualidad

La compleja espiritualidad funeraria de los aymara del norte de Chile gira en torno a la posesión de dos o incluso tres “espíritus” simultáneos: 1) el *Jacha ajayu* o gran espíritu, que sólo tienen las personas; 2) el *Jiska ajayu* o pequeño espíritu, que lo poseen también los animales y puede perderse en forma temporal o definitiva por efectos de un susto muy fuerte, una caída o un embrujo, y 3) en algunos casos, el *Kamasa*, coraje o sombra, representado por un animal que define la personalidad del individuo. Estos tres espíritus nacían débiles y se fortalecían de modo gradual, de la misma forma en que la persona crece fisiológicamente (Eyzaguirre, 2005). De los tres, en la medida que el *Jacha ajayu* era “equivalente a la concepción del alma en los católicos [...] su separación significa la muerte física” (Valda, 1964: 25).

Las características que adopte el alma del fallecido también pueden entenderse en este proceso de “entramado” entre el catolicismo y las nociones tradicionales sobre la muerte, ya que si bien es cierto que la religiosidad aymara actual asigna sus propias “categorías” de alma —por ejemplo, angelito, niños moritos, alma bendita, condenado—, éstas tienen una relación directa con la intervención o no del sacerdote durante todas las etapas del rito mortuario: preliminar —agonía o espera de la muerte—, liminar —deceso, velorio y funeral— y posliminar —lavatorio, *paigasa* y Día de Todos los Santos— (Van Kessel, 1992, 2001).

El funeral también está marcado por esta situación, ya que en el entierro realizado en el pueblo o comunidad, si bien se debe cumplir con las exigencias sanitarias estatales y doctrinales de la Iglesia, la comunidad se hace presente por medio de pequeños

ritos que ordena la costumbre, como tomar y dejar caer un puñado de tierra sobre el cajón o intercambiar coca y alcohol con el fallecido y entre ellos (Van Kessel, 2001).

Para finalizar, pareciera haber un consenso entre los intelectuales aymaras en cuanto a que la muerte es uno de los elementos de la cosmovisión andina que simplemente no se puede entender a cabalidad desde la visión occidental:

[...] hay que aclarar que en el pensamiento aymara no hay muerte, como se entiende en el Occidente donde el cuerpo desaparece en el infierno o en el cielo. Aquí la muerte es otro momento de vida más porque se re-vive en las montañas o en las profundidades de los lagos o ríos. En realidad, los muertos se convierten en abuelos-abuelas, *achachilas-abuichas* [...] Los muertos están co-habitando con los vivos, y tienen la posibilidad de proteger a sus hijos-hijas, a su *ayllu-marka* (unidades territoriales de organización social en los Andes), o a su gente, *jaki*, de peligros que, a la vez, pueden enviar castigos en forma de rayo o granizada cuando nos olvidamos de ellos y ellas (Mamani, 2011: 69).

Conclusiones

Es posible señalar que los hechos de la historia colonial y moderna cambiaron e impusieron nuevas visiones del mundo en los Andes, con lo cual se influyó en la visión asociada con vivir, pensar, actuar y también morir (*ibidem*: 66). Esta idea confirmaría el diagnóstico que tempranamente elaboró el historiador aymara Cornelio Chipana (1986: 252), el cual sostuvo que en la región andina “los procesos históricos han estructurado a través del tiempo sociedades con sus características propias y diferenciadas”.

Esta diferenciación es una consecuencia de la experiencia colonial tanto hispana como republicana. No obstante que, en un intento por hacer desaparecer las expresiones de su cultura, ambas ocupaciones estatales apuntaron a homogeneizar a la población aymara, las manifestaciones religiosas subsistieron en el tiempo, expresadas, por ejemplo, en la tradición funeraria y el culto a los ancestros.

También hay que mencionar que no siempre será posible aplicar en forma “estricta” categorías exotéricas de análisis, puesto que, como consecuencia del dinamismo antes mencionado, es indudable que la religiosidad aymara se ha “entretejido” culturalmente mezclando “distintas hebras”: andinizando el catolicismo y catolizando el andinismo. Lo cierto es que hoy en día la religiosidad aymara subsiste con sus particularidades y raíces que se aferran a lo profundo de los tiempos y se encuentra

presente en todos los ámbitos: en lo público y en lo privado, en lo cotidiano y en lo excepcional, al igual que las almas benditas, las cuales acompañan y cuidan noche y día a nuestras familias.

Bibliografía

- ARRIAGA, José de, *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Arica, Achacachi, 2014 [1621].
- ÁVILA, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochiri*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1966 [¿1598?].
- ARGUEDAS, José María, *Indios, mestizos y señores*, Lima, Horizonte, 1989.
- BERTONIO, Ludovico, *Vocabulario de la lengua aymara*, Juli (Chucuito), Compañía de Jesús, 1612, en línea [www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8656.html], consultado el 15 de noviembre de 2015.
- BOUYASSE, Thérèse, *La identidad aymara: aproximación histórica (siglos XV-XVI)*, La Paz, HISBOL-IFEA, 1987.
- y Juan CHACAMA, “Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en carangas y precordillera de Arica (siglos XVI-XVII)”, en *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, núm. 44, 2012, pp. 669-689.
- CHIPANA, Cornelio, “La identidad étnica de los aymarás en Arica”, en *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, núms. 16-17, 1986, pp. 251-261.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro, *El señorío de los incas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1967 [1550].
- CALANCHA, Antonio de la, *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares vistos en esta Monarquía*, Barcelona, Imprenta Pedro Lavacallería, 1638, en línea [<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3732/12/coronica-moralizada-del-orden-de-san-agustin-en-el-peru-con-sucesos-egenplares-en-esta-monarquia-c-compuesta-por-fray-antonio-de-la-calancha-de-la-misma-orden-dividese-este-primer-tomo-en-quatro-libros-lleva-tablas-de-capitulos-i-lugares-de-la-sagrada-escritura>], consultado el 18 de noviembre de 2015.
- CRESPO, Carolina, “¿Qué pertenece a quién?, procesos de patrimonialización y pueblos originarios en Patagonia”, en *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 21, 2005, pp. 133-149.
- COBO, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, Sevilla, Sociedad de Bibliófilos Andaluces, 1892 [1653], en línea [<https://archive.org/details/historiadelnuev00andagoog>], consultado el 15 de noviembre de 2015.
- ELLER, Jack, *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*, Nueva York, Routledge, 2007.
- EYZAGUIRRE, Milton, “Entre vivos y muertos. El alma como objeto de análisis”, en *Anales de la XIX Reunión Anual de Etimología*, La Paz, MUSEF, t. II, 2005, pp. 233-242.
- GARCÍA, Rosa, “Antropología de la muerte, entre lo intercultural y lo universal”, en *Cuidados paliativos en enfermería*, Donostia, Sociedad Vasca de Cuidados Paliativos, 2003, pp. 305-322.
- GAVILÁN, Vivian y Ana María CARRASCO, “Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno”, en *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, núm. 41, 2009, pp. 101-112.

- GIL, Francisco, "Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio", en *Anales del Museo de América*, núm. 10, 2002, pp. 59-83.
- GISBERT, Teresa, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, La Paz, Gisbert, 2004.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua, o del inca*, Lima, Imprenta de Francisco del Canto, 2007 [1608], en línea [<https://archive.org/stream/vocabulariodelal01gonz#page/n5/mode/2up>], consultado el 15 de noviembre de 2015.
- GUAMAN POMA, Felipe, *Primer nueva coronica y buen gobierno*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1980 [¿1615?].
- GUZMÁN, Gastón, *Toribio Bartolo: testimonio de un aymara*, Santiago, Pehuén, 2009.
- IECTA, *Reflexiones sobre una pastoral andina inculturada: tres encuentros de obispos de zonas andinas*, Iquique, Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina, 1997.
- JOLICOEUR, Luis, *El cristianismo aymara: ¿inculturación o culturización?*, Washington, D.C., The Council for Research in Values and Philosophy/Library of Congress, 1997.
- KESSEL, Juan van, "El ritual mortuorio de los aymaras de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida", en *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, núm. 33, 2001, pp. 221-234.
- _____, *Cuando arde el tiempo sagrado*, La Paz, HISBOL, 1992.
- MACHADO, Calixto, "Nueva definición de la muerte humana, según mecanismos fisiopatológicos de generación de la conciencia", en *Revista Cubana de Medicina*, vol. 3, núm. 35, La Habana, 1996, pp. 183-195.
- MAMANI, Pablo, "Qamir qamaña: dureza de 'estar estando' y dulzura de 'ser siendo'", en *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, La Paz, CIDES-UMSA, 2011, pp. 65-76.
- PÉREZ, Duche y Aleixandre BRIAN, "La antropología de la muerte: autores, enfoques y periodos", en *Sociedad y religión*, vol. 22, núm. 37, 2012, pp. 206-215.
- POBLETE, Daniel, "Movimientos y organizaciones políticas y sociales del pueblo aymara: el caso de Arica-Parinacota y Tarapacá, Chile", tesis de doctorado en antropología, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2010.
- RIVERA, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa*, La Paz, Aruwiwiri/Taller de Historia Oral Andino, 1984.
- _____, *Chhixinakax utxüwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- ROMERO, Álvaro, "Arqueología, gentiles y comunidades locales en el actual paisaje cultural de Copaquilla, precordillera de Arica", tesis de *magister* en antropología, mención arqueología, Arica, Universidad de Tarapacá, 2009.
- _____, "Chullpas de barro, interacción y dinámica política en la precordillera de Arica durante el Periodo intermedio tardío", en *Textos Antropológicos*, vol. 14, núm. 2, 2003, pp. 83-103.
- _____, "El Pukara de Caillama, las chullpas de barro y el control político de la sierra de Arica durante el periodo intermedio tardío", en *Boletín digital AZETA del Museo Arqueológico San Miguel de Azapa*, 2002, en línea [www.uta.cl/masma/azeta/caillama/index.htm], consultado el 10 de noviembre de 2015.

- SELDES, Verónica, “El transcurrir del tiempo y las prácticas mortuorias: quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina)”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 44, núm. 1, 2011, pp. 91-104.
- THOMAS, Carlos y Diego SALAZAR, “Perspectivas teóricas para una arqueología interpretativa de la muerte”, en *Anales de la Universidad de Chile*, núm. 6, 1997, en línea [www.anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/download/3133/3048], consultado el 20 de noviembre de 2015.
- VALDA, María Luisa de, *Costumbres y curiosidades de los aymaras*, La Paz, Universo, 1964.
- VEGA, Inca Garcilaso de la, *Comentarios reales de los incas*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1976 [1609].
- VICENTE, Jorge y Jacinto CHOZA, *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 1993.
- ZAPATER, Horacio, *América Latina: ensayos de etnohistoria*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007.