

LOS VIVOS SE DESVIVEN POR LOS MUERTOS. EXPRESIONES FÚNEBRES ENTRE LOS AYMARAS, QUECHUAS Y ATACAMEÑOS EN EL NORTE DE CHILE¹

THE LIVING GO OUT OF THEIR WAY TO TAKE CARE OF THEIR DEAD. FUNERAL EXPRESSIONS AMONG THE AYMARAS, QUECHUAS AND ATACAMEÑOS IN NORTHERN CHILE²

Marcelo Maureira³, Sophia Cornibert⁴, Waldo Olavarría⁵

Resumen

Presentamos los resultados de un proyecto exploratorio y etnográfico acerca de las expresiones fúnebres de las comunidades andinas de Chile. En particular, se describen los rituales mortuorios contemporáneos, analizando la concepción de estas comunidades en torno a la muerte, así como también el contexto de relación que surge y se mantiene entre los vivos y los difuntos. Enmarcamos la investigación en un estudio de caso entre las comunidades indígenas aymaras, ubicadas en la XV Región de Arica y Parinacota; quechuas, situados en el poblado de Ollagüe, II Región de Antofagasta; y atacameños, quienes habitan en la cuenca del río Loa y el entorno del salar de Atacama, en la misma región de Antofagasta, y sus espacios transfronterizos, principalmente.

Palabras claves: Muerte, Alma, Andino, Devoción, Naturaleza

Abstract:

We present the results of an exploratory and ethnographic project about the funeral expressions of the Andean communities of Chile. In particular, we describe the contemporary mortuary rituals, analyzing the conception around death of these communities, as well as the context of relationship that arises and remains between the living and the dead. We frame the research in a study case among the indigenous Aymara communities, located in the 15th region of Arica and Parinacota; Quechua communities, located mainly in the town of Ollagüe, in the 2nd region of Antofagasta; and Atacameños, who live in the province of El Loa and along the Atacama desert and mainly its cross-border spaces.

Keywords: Death, Soul, Andean, Devotion, Nature.

1 Este artículo se enmarca en el proyecto FDI titulado: "Expresiones fúnebres de las comunidades indígenas en Chile. Una representación oral y visual de la muerte", dirigido por la antropóloga Sophia Cornibert y el antropólogo Marcelo Maureira, y adscrito a la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

2 This article is part of the FDI project: "Expresiones fúnebres de las comunidades indígenas en Chile. Una representación oral y visual de la muerte", directed by the anthropologist Sophia Cornibert and the anthropologist Marcelo Maureira, and affiliated to Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

3 Antropólogo, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Av. Condell 343, Providencia, Región Metropolitana, CP: 7500828. Santiago. CHILE. Email: maureriacontreras.m@gmail.com

4 Antropóloga, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Av. Condell 343, Providencia, Región Metropolitana, CP: 7500828. Santiago. CHILE. Email: sophia.cornibert@gmail.com

5 Antropólogo, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Av. Condell 343, Providencia, Región Metropolitana, CP: 7500828. Santiago. CHILE. Email: Dhowall@gmail.com.

Introducción

A pesar que la muerte es una realidad ineludible, ha adquirido lo inherente de un tema tabú. Se ha convertido en una prohibición silenciosa que socialmente se evita y rechaza debido a su connotación dolorosa y/o al miedo que despierta en las personas. En esta ocasión destacamos otra perspectiva. Nos propusimos repensar este fenómeno y explorar el diálogo del ser humano con la muerte, desde el punto de vista de los aymara, quechua y atacameños de la región chilena, quienes la conciben desde un discurso prehispánico que no la ignora, sino que la celebra y destaca como un proceso importante dentro de la vida. La muerte en este sector de los Andes no es entendida como una tragedia, sino como parte de un ciclo que culmina para dar paso hacia una totalidad existencial y universal, donde los muertos son festejados y agasajados, manteniendo una relación importante y constante con la familia y la comunidad.

A partir de esto, la concepción de muerte y los rituales mortuorios celebrados en torno a ella, se conciben como una instancia a través de la cual se refuerzan los lazos de solidaridad y reciprocidad entre las comunidades andinas, revitalizando el sentimiento de pertenencia de un territorio y una memoria común. Pues cabe destacar que la festividad del “Día de las Almas” es, junto a la celebración del año nuevo indígena, la única que contemporáneamente permanece y es celebrada entre las tres comunidades andinas incluidas en el estudio. Frente a esto, pensamos que la relación entre el sujeto andino y la muerte es un aspecto fundamental para comprender aquellos elementos culturales que se han mantenido y traspasado a través de las generaciones.

Desde esta perspectiva, nuestro interés se centra en analizar la concepción de la muerte entre las comunidades andinas aymaras, atacameños y quechuas, en el norte de Chile, proponiéndonos comprender la relación que mantienen con las almas de sus difuntos, a través de una caracterización de las expresiones fúnebres que contemporáneamente estarían realizando.

Pensamos la muerte como un “hecho social total” (Durkheim, 1988) donde emergen distintos sistemas de creencias, reflejados en prácticas, rituales y símbolos, que se diferencian a partir de las características religiosas de cada grupo. En este caso, destacamos que pese a las divisiones geográficas, existen similitudes en cuanto a las expresiones y rituales fúnebres practicadas entre aymaras, quechuas y atacameños, al estar insertos dentro del mismo espacio cultural andino.

Iniciamos una investigación cualitativa realizando un recorrido en el norte de Chile, visitando los territorios, comunidades y cementerios, ubicados muchos de ellos en los lugares más recónditos e inhóspitos del país. A través de la aplicación de entrevistas semi-estructuradas e historias de vida, logramos recopilar relatos orales de informantes claves o testigos directos de las distintas ceremonias fúnebres. Posteriormente, la información fue transcrita, sistematizada y dividida por cada comunidad con la que trabajamos. Los datos se complementaron con estudios vinculados al tema, como

una forma de comprender de manera profunda la investigación realizada. Recurrimos a la etnografía como principal método de investigación, desplazándonos hacia las comunidades, conviviendo con las familias y comprendiendo dicho fenómeno a partir de la experiencia de los propios miembros de la comunidad. La observación participante fue clave en este trabajo, puesto que nos permitió vivenciar directamente las distintas formas de expresión cultural entorno a la muerte, logrando comprender de manera profunda las expresiones fúnebres practicadas en los Andes.

Dicho lo anterior, presentamos este artículo como una contribución dentro de la delgada línea de investigaciones que se han realizado en torno a la muerte y las expresiones fúnebres de las comunidades indígenas la actualidad; cabe señalar que decidimos innovar metodológicamente y realizar una etnografía de forma simultánea entre las distintas comunidades indígenas del norte de Chile. Esto, como una forma de estructurar la investigación en un tiempo y espacio determinado para las tres comunidades que participaron; por último, mencionar que el texto presenta un estudio comparativo, como una forma de analizar y comprender el contexto y la realidad social contemporánea en la que se encuentra cada comunidad.

Contexto de la muerte en Chile

Desde las ciencias sociales, los estudios sobre el fenómeno de la muerte en nuestro país se han orientado, principalmente, a la representación social de la muerte (Varas, 2015; Benaventes, 2005); la relación entre la muerte, el homicidio y la violencia a partir de estadísticas del Servicio Médico Legal (Varas, 2015; Varas y Nahuelpan, 2015; Varas y Nahuelpan, 2014; y Varas y Nahuelpan, 2011); la muerte entre los pueblos indígenas (Rojas, 2012, 2013, 2016; Maureira y Cornibert, 2018; Gay, 1998; Veliz, 1996; Alvarado, 2000; Bacigalupo, 2008; Foerster, 1992, 1993; Faron, 1997; Nakashima, 1992); y en algunas tesis de pregrado se ha analizado la muerte en contextos religiosos urbanos y rurales (Palma, 2011; Sepúlveda, 2016).

En cuanto a los estudios sobre la muerte y las expresiones fúnebres de las comunidades andinas en contexto nacional, cabe destacar los trabajos realizados por Alaez (1999, 2001); Mercado, Rodríguez y Uribe (1997); Van Kessel (1998, 2001), Fernández y Michel (2014); Fernández y Michel (2016); Van Der Berg (1989). En su mayoría, estas investigaciones se enmarcan entre las comunidades andinas aymaras y atacameñas, siendo menores los estudios realizados entre los Collas (Yuri, 2007) e inexistentes entre Quechuas, por lo menos en contexto nacional. Pues, no se puede dejar de mencionar algunas investigaciones en torno a las comunidades Quechua realizadas dentro de los límites andinos de Perú y Bolivia (Bascopé, 2001; Sánchez, 2015; Di Salvia, 2011).

La mayoría de los antecedentes sobre este fenómeno describen distintos ritos en las llamadas “etapas” de la muerte, especificando los pasos-rituales que se deben realizar después del fallecimiento de un miembro de la comunidad, apoyándose principalmente en bibliografía ya existente. Estos estudios suponen un análisis que describe las prácticas mortuorias, interpretando el trasfondo de la elaboración y contexto dentro del cual se desarrollan estas prácticas.

A partir de esto, nuestro artículo da continuidad a este análisis en torno a las prácticas fúnebres, pero a través de una investigación etnográfica que nos acerca a la memoria oral y a las propias vivencias de las comunidades aymara, quechua y atacameña, logrando una reflexión profunda y enriquecedora en torno a los ritos mortuorios que son practicados contemporáneamente. Sobre esta base, la idea de exponer estos resultados es analizar el sentido de la muerte entre las comunidades andinas, así como el contexto de relación que perdura entre los vivos y los difuntos.

La adoración de las almas en los Andes

Nuestra propuesta de investigación asume que los aymaras, quechuas y atacameños -en Chile- ya no se restringen, necesariamente, a los límites territoriales de la comunidad rural. Hoy en día la mayoría de ellos reside en la ciudad, manteniendo una movilidad de carácter translocal, retornando a sus pueblos de origen de forma esporádica, e incluso transnacional, pudiendo articular distintos espacios nacionales en base a una economía muchas veces de tipo familiar (Tassi et al 2012; Tassi, 2015; Garcés, Moraga y Maureria, 2016).

De acuerdo a lo anterior consideramos que, a pesar de las transformaciones que han enfrentado estas comunidades en el transcurso de los últimos siglos, el permanente retorno a sus comunidades de origen, les estaría permitiendo dar continuidad a ciertas prácticas culturales que históricamente han desarrollado, pero que sin duda se han visto alteradas por distintos procesos de modernización dentro de las propias comunidades.

Contemporáneamente, podemos encontrar distintos tipos de prácticas tradicionales y expresiones culturales, siendo posible su realización a partir de la movilidad de los miembros de las comunidades. En el caso de los aymaras, en los pueblos del interior de Arica aún se establecen turnos de riego entre los pobladores, y también se realizan festividades religiosas como la celebración de la Cruz de Mayo en Putre y Socoroma principalmente; mientras que en el caso atacameño, aún se mantienen tradiciones como la limpia de canales en San Francisco de Chiu Chiu, Camar y Peine, entre otros pueblos, o el mismo “Baile del negro” en algunos ayllus de San Pedro de Atacama; y por último, festividades como la fiesta de San Antonio de Padua entre los quechuas de Ollagüe; no descartando con esto, otros tipos de prácticas culturales en otros pueblos andinos o en la ciudad.

Todas estas prácticas surgen de la estrecha relación que históricamente han establecido estas poblaciones con su entorno⁶. La naturaleza que provee de recursos a estas poblaciones, y por tanto, de vida, generó que estas adquirieran sabiduría, conocimiento y control respecto al territorio, así también respeto y adoración a su entorno. Es así que, por un lado, estas poblaciones hacen un esfuerzo por interpretar los factores climáticos y ecológicos del territorio, basándose empíricamente en señales propias del ecosistema, como la observación del medio ambiente, apreciando las variaciones en plantas y animales respecto a las temporadas climáticas, esperando calcular, así, el momento adecuado para interferir en la tierra y aplicar las técnicas agrícolas correctas, o bien, establecer posibles itinerarios de viaje para la práctica de la arriería y el pastoreo, todo esto con la finalidad de asegurar una producción que les permita satisfacer sus necesidades.

En el pueblo de Socoroma ubicado en la XV región de Arica y Parinacota, aún podemos ver cómo sus pobladores de autoadscripción aymara, a finales del mes de mayo comienzan los primeros ritos propiciatorios, asociados a la selección de las semillas de las papas, para la posterior celebración de la fiesta del Pachallampe durante la primera semana del mes de noviembre, época de lluvias en el territorio (Choque y Díaz, 2017).

No es muy distinto a lo que ocurría con la actividad del trueque practicada por poblaciones de adscripción quechua y atacameña hacia el noroeste argentino. Los arrieros viajaban entre enero y abril, meses en que las condiciones climáticas permitían el tránsito entre la cordillera (Molina, 2011; Garcés y Maureira, 2018).

De igual forma, mantienen una relación simbólica con seres no humanos, no tangibles, que interpretarían como fuerzas sobrenaturales, y las almas de sus difuntos a quienes representan en la propia naturaleza y con quienes mantendrían una comunicación permanente.

Una mujer quechua en el pueblo de Ollagüe comenta su experiencia:

"Mi mamá decía, el cuerpo de uno está muerto, está descansando, pero uno no está descansando, por qué cree usted que cuando uno tiene una falta, o a veces uno tiene un problema, y uno le pide a ellos, y ellos ayuden, (...) muchas veces a uno le da miedo hablar estas cosas, pero a nosotros nos pasa. Por ejemplo, a mí me ha pasado, yo le he pedido y ellos me han concebido lo que yo les he pedido".
(Carmen Achu, 2017)

⁶ Históricamente, las comunidades aymaras, quechuas y atacameñas, han desarrollado una forma de vida en territorios inhóspitos y con grandes diferencias geográficas y ecológicas. Estos hábitats impulsan a estas poblaciones a organizarse y adaptarse al medio ambiente que los rodea, y a generar distintas estrategias de subsistencia, como fue la complementariedad de los recursos a partir de la articulación de los distintos pisos ecológicos (Murra, 1987), y posteriormente, a partir de la práctica del trueque en distintos territorios cordilleranos (Molina, 2011; Garcés y Maureira, 2018).

Todos estos saberes que mantendrían éstas poblaciones respecto al territorio donde habitan, son saberes locales, conocimientos no reproducibles de la misma forma en otros territorios. Esta interrelación directa del andino con la naturaleza y los “seres” con los que cohabita, responde a un fenómeno social característico en los Andes y es el de la reciprocidad, la prestación mutua de ayuda y colaboración.

En algunos pueblos andinos de Tarapacá y Arica y Parinacota, aún podemos ver cómo estructuran sus creencias religiosas en torno a la naturaleza que los rodea, y a la que día a día ven desplegar sus fuerzas otorgando recursos o privándolos de ellos. Reconocen en ella, con sus particularidades características, a sus deidades y ancestros. Debido a lo anterior, para ellos, la muerte no significa el término de la vida, y por tanto, tampoco el deceso final. La tierra, montañas, cerros y agua, entre otros recursos, adquieren un valor sagrado, y estas poblaciones les rinden culto y adoración en determinadas fechas del año a través de distintos ritos, fiestas y plegarias.

“Nosotros los Aymaras creemos fielmente que existe una vida tras la muerte, y que la muerte es solo una etapa, no es el fin, porque los Aymaras creemos que la vida en sí es espiral, son etapas, también existe. Nosotros tenemos, técnicamente, la creencia de la reencarnación, pero no la reencarnación como la cree el hombre occidental, como ¡ha! renacer ¡no!, sino, la reencarnación en el sentido en que nosotros morimos y vamos a ser parte de las montañas, de los paisajes, de los cielos andinos, del cóndor, pasamos a ser Malkus. Esa es nuestra creencia en sí sobre la muerte, pasamos a ser parte de algo”. (Andrés Jiménez Mamani, 2016)

Por otro lado, una antigua atacameña del ayllu de Coyo, realiza una gran diferencia a la hora de rendir culto a sus deidades sagradas:

“Si estamos haciendo una cosa para la tierra, hagamos para la tierra. Y si vamos a hacer para el alma, separado, no mezclado. Entonces, viene [una persona] y se persigna, -¡Oye no po!, si estamos haciendo un pago a la tierra, con ganas de pagar, con toda la alegría, con toda la fe, con toda la derecha, pero no haciendo la cruz así”.

El mes de octubre y noviembre corresponde al inicio, y por tanto, también término, de un nuevo ciclo agrícola. Es tiempo de siembra y de renovación. La temporada de lluvias es uno de los momentos cruciales para estas poblaciones, puesto que corresponde al término de la temporada de sequía, y por tanto, el retorno a la vida a través de la siembra, siendo el agua que cae desde el cielo y que también desciende desde lo alto de las montañas, el recurso que le otorga esperanza y grandes expectativas al andino.

Como una forma de asegurar el normal desarrollo del ciclo agropecuario, algunas comunidades andinas realizan distintos rituales y ofrendas a las almas representadas en la naturaleza, para que puedan interferir de forma positiva en la producción anual,

otorgándoles buenas cosechas, salud y bienestar comunitario, alejando las posibles sequías y enfermedades en el pueblo.

Un aymara en la ciudad de Arica comenta lo siguiente:

“¿Quiénes son los achachilas? Los abuelos que fallecen, los abuelos. Cuando un abuelito fallece se convierte en un achachila y ellos se van a los cerros, a los malkus, por eso uno cuando pide esta ceremonia de la wilancha o de la pawa, uno siempre dice: “pedimos permiso a los achachilas, o a los antepasados, o a los cerros, malkus protectores”. Entonces, todo está claramente marcado” (Marcos Jiménez Mamani, 2016).

Es así como a partir de los ciclos estacionales de la naturaleza, estas poblaciones lograron determinar los ciclos productivos de la tierra, estableciendo un calendario ceremonial en concordancia con el agrícola-ganadero. No obstante, en lo que respecta a la época de siembra, mes de noviembre según el calendario occidental, muchos de los rituales adquieren un significado aún más profundo, y las almas de sus difuntos no solo son recordadas, sino festejadas con gozos y agasajadas con altares y variados platos de comida realizados por las familias y amistades de los difuntos.

A partir de nuestra experiencia en terreno, comprendimos que las formas en que son conmemoradas las almas de los difuntos contemporáneamente tienen un origen ancestral. Así lo muestra el relato del cronista Guaman Poma de Ayala (1615), quien describe la festividad de “Aya Marcay Quilla” celebrada todos los años durante los primeros días del mes de noviembre y que significaría “Mes de llevar difuntos”. Guaman Poma de Ayala lo ilustra de la siguiente forma:

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

Figura 1. Aya Marcay Quilla: fiesta de los difuntos.



En América, esta fecha corresponde al mes de las almas y de los difuntos e históricamente se han realizado distintas ceremonias en torno a la creencia que las almas cohabitan con los vivos.

Hoy en día estas comunidades continúan sirviendo a las almas, bebiendo y comiendo en su honor, levantando altares representando la abundancia, respeto y adoración hacia sus difuntos. La conmemoración de los muertos continúa practicándose, pero con algunos elementos cristianos, como el rezo, la cruz y en algunas ocasiones la presencia de algún “guía religioso”, ya sea un sacerdote y últimamente un pastor evangélico.

Así se puede apreciar entre algunos atacameños en el pueblo de San Pedro de Atacama:

“Todas las almas se levantan y van, como te estoy explicando, casa por casa. Bueno, así es la costumbre, mi conocimiento. Entonces, el doliente que no ha puesto nada, ni un agua bendita, ni un jarro, ni una cuestión, ¡el alma llora!, y por eso dicen: “¿Por qué nos enfermamos?”, porque el alma va a llorar, y esa llorada les maldice, como le carga la conciencia y se enferma, y si pasa a mayor, se lo lleva. “¿Por qué no me diste comida?” o ¿Qué estás haciendo aquí? Vámonos mejor” (Feliciano Tito-Tito, 2016).

No muy diferente a lo que expresa una Aymara en el pueblo de Tacora, provincia de Parinacota:

“[El alma] no se va, está mirando, por eso pena. Él dice: “pucha, por qué se pelearán”. Yo le dije: “finaitos sufren”; para que no sufra, una tiene que hacer como dijo, hay que hacerle todo ese camino, como corresponde. No hay que

pelear, tratarse como hermanos, y así el muertito se va derecho por su camino, y así el finaito se va tranquilito, no te da castigo a ti, no te molesta a ti, no te asusta a ti" (Teodora Flores, 2016).

La fiesta de los difuntos en los Andes se realizó durante siglos antes de la llegada de los primeros colonizadores. Su particular celebración da cuenta de la importancia que tenían los vivos con sus difuntos y la relación de reciprocidad que mantenían con ellos, puesto que dicha celebración, a la vez, se realizaría en una determinada fecha, y coincidiría con actividades agrícolas de suma importancia para estas poblaciones.

Si bien puede atribuirse que en las sociedades andinas prehispánicas la devoción a las almas recae en la reciprocidad del hombre con su entorno, posteriormente, dicha conmemoración adquiere nuevos significados y símbolos impuestos por parte de la iglesia católica, desde el momento que llegaron los primeros hispanos a territorio americano.

Así, el proceso de evangelización no sólo se apreciaba en la imposición de normas y creencias orales en torno a la religión cristiana, también se reflejó en diversos símbolos que fueron institucionalizados y expresados con la instauración de la nueva religión. La construcción de cementerios, templos e iglesias católicas en espacios donde se levantaban los propios centros ceremoniales indígenas, además de la imposición de cruces de madera como símbolo occidental, funcionaron como una forma de representar el triunfo del cristianismo español sobre el paganismo indígena.

Los distintos rituales agrícolas realizados por las poblaciones andinas generaron asombro y rechazo por parte de los españoles, quienes, intolerantes ante cualquier expresión de religión distinta a la cristiana, respondían con castigo y/o muerte a los indígenas. Sin embargo, atención especial recibieron algunos rituales, puesto que muchos de ellos eran realizados en fechas similares con el calendario litúrgico occidental, como lo fue la celebración de los difuntos.

Esta celebración en el mundo católico tiene sus orígenes a partir del siglo IX, cuando el Papa Gregorio IV impuso el calendario litúrgico gregoriano, estableciendo el primero de noviembre como el Día de Todos los Santos y, posteriormente, el dos de noviembre como el Día de Todos los Difuntos. Es así como los "conquistadores" que llegaron a América intentaron eliminar y reemplazar dichos rituales agrícolas y festividad a sus difuntos, imponiendo la celebración católica y la realización de plegarias y oraciones como única forma de ayudar y conmemorar a las almas y difuntos. Finalmente, se articula el calendario festivo católico con el calendario agrícola andino, obteniendo como resultado una celebración en la cual se yuxtaponen elementos de una religión andina con símbolos y prácticas de la religión cristiana.

Aymaras⁷

La creencia en torno a la muerte, entre los aymaras, describe que una vez que fallece un miembro de la comunidad, el alma de los difuntos deambula por distintos lugares teniendo que enfrentar distintos obstáculos antes de llegar a su “destino⁸”. El relato oral de los entrevistados da cuenta que las almas deben atravesar largos ríos y lagos -agua⁹- y se estima que sufren durante los primeros tres años, por tanto necesitan de alimento, vestimenta y compañía, para que adquieran fuerzas, se revitalicen y continúen su camino.

La importancia del recurso agua para aymaras, y junto con ello su relación de interdependencia con sus ancestros, lo demuestra Choque y Pizarro (2013), quienes nos indican que una sequía que afectó a Socoroma y otros poblados aledaños, entre los años 2003 y 2010, obligó a que sus habitantes retomaran las ceremonias de súplica por el agua dedicada a los cerros sagrados de la comunidad. Esto se transformó en un intento por restablecer los antiguos vínculos de costumbres con el espacio sagrado, ya que los habitantes de la comunidad entendieron que la inexistencia de lluvias en los 7 años era un castigo por haber abandonado las prácticas tradicionales y diluido los lazos de reciprocidad.

Tres años sería el tiempo que el alma del difunto permanece en la tierra antes de pasar a un espacio no material. Los relatos describen distintos motivos respecto a la temporalidad del ritual fúnebre, haciendo alusión a que es el tiempo necesario para que el alma se alimente de los dones ofrecidos por los dolientes: “Dicen que pa que el alma se vaya contenta y que no le falte igual que a uno” (Juana Dina, 2016); también, porque durante ese periodo el alma debe “limpiarse” de los pecados cometidos en vida no diferenciando el paso del alma por el “purgatorio” o “infierno”, pero sí haciendo referencia al descenso del alma a un espacio no terrenal antes de ascender al cielo, o bien reencarnarse en naturaleza:

“Se le espera por tres años. Tres años se puede salvar. Después de los tres años se supone que alma asciende ya (...). Nosotros los aymaras decimos que, por ejemplo, primero el alma baja al infierno, como a lavar sus pecados, y después ya sube limpio; y ahí ya pasa a ser parte de lo que es la naturaleza. Ahí ya asciende” (Andrés Jiménez Mamani, 2016).

7 En el marco de este proyecto se trabajó en conjunto con las comunidades indígenas aymaras de la provincia de Parinacota, décima quinta región de Arica y Parinacota. Entre los pueblos que visitamos se encuentra: Socoroma; Putre; Parinacota; Caquenas; Cosapilla; Guacollo; Visviri y Tacora.

8 El destino de las almas puede variar según la creencia de los propios aymaras. Algunos pobladores describen que el alma del difunto termina su viaje llegando al cielo, viéndose reflejada una mayor relación con la religión cristiana; mientras que otros comentan que el alma se reencarna en naturaleza, como las montañas, tal sería el caso de los achachilas.

9 El agua, aparentemente, sería lo que separaría al mundo de los vivos, lo terrenal como algo material, del mundo de las almas, lo espiritual.

Es así como la muerte en los Andes no pasa inadvertida entre los aymaras. Para anunciar este suceso en la comunidad, las campanas son tocadas desde las alturas de las iglesias para que su sonido se expanda en todas direcciones y los pobladores puedan oírlas.

El repique de las campanas no siempre es efectivo cuando fallecen personas en los caseríos cercanos a los pueblos. En estos casos, según el relato de algunos pobladores, se quemaban algunas ramas u objetos para anunciar, a través del humo, algún acontecimiento importante, como por ejemplo, la muerte.

Sin embargo, existe la creencia que la muerte, como un hecho que toda persona debe enfrentar, muchas veces ofrece posibles indicios de su llegada; se interpretan posibles premoniciones como señales del posible fallecimiento de alguna persona en la comunidad. Así, los aymaras reconocen principalmente en los sueños, señales que anuncian dicho suceso. De igual forma, es en los sueños donde se dice que el alma se hace presente mayoritariamente. Aparece en los pensamientos de las personas, refuerza la memoria hacia los difuntos y provoca la atención de los vivos.

En algunas comunidades, se mantiene la creencia que las almas necesitan de la presencia y ayuda de un perro negro¹⁰, pues este animal es identificado como el guía del alma y a la vez, lo ayudaría a atravesar el trayecto que debe recorrer por el agua. Es por esta razón que para algunos aymaras se considera necesario el sacrificio de la mascota del difunto, para que sea enterrado junto a la sepultura. Se describe de la siguiente forma en algunos pueblos de la provincia de Parinacota:

“Un perrito, porque dicen que los perritos te llevan al mar. Dicen que todos vamos al mar, todos los finados vamos a llegar al mar donde entre el sol. Por eso uno en la vida tiene que ser cariñoso con los perros, porque el perro no te bota, siempre te quiere llevar. El perro lo sacrifican” (Teófilo Cañari, 2016).

“Yo le digo a mi hijo: “Si yo parto, tú papá que me sacrifique mi perrito y lo entierre al lado mío, al lado del cajón, así es” (Rosa Jimena Mamani, 2016).

Cuando fallece un miembro de la comunidad, la casa del difunto debe ser limpiada y bendecida por expertos religiosos, por ejemplo los yatiri, quienes a través de rezos y rituales que realizan utilizando un sahumero, incinerando incienso, copal y hierbas molidas, ahuyentan la muerte y habilitan el espacio para que los dolientes participen del velorio.

¹⁰ Todos los entrevistados destacan que el perro debe ser de color negro. Pensamos que esto se vincula, principalmente, con el perro negro sin pelo y originario del Perú. A través de distintos trabajos de campo realizados en dicho país, se puede apreciar la presencia de ésta raza en ciudades del centro sur de Perú.

“Cuando alguien fallece, la familia, inclusive en nuestro mundo andino, hacemos las costumbres que tiene, cuando a un finado hay que velarlo, vestirlo, lavarlo, todo eso, enterrarlo (...). Se hace limpieza, de todas las casas donde vivió y donde murió el finado. Esa limpieza necesita tener un maestro como yo. Inciensos, algunas hierbas molidas que tenemos que haber remojadas en agua, agua bendita, con todo eso hacemos nuestro ritual” (Teófilo Cañari, 2016).

El cuerpo es velado el tiempo que estime la familia. Habitualmente cargan al difunto con sus objetos personales para que a su alma no le falte nada durante su camino. El entierro se realiza en el cementerio del pueblo, donde es acompañado por la familia, amigos y miembros de su comunidad¹¹.

Posteriormente, la familia del difunto realiza durante tres años consecutivos tres eucaristías por cada año. La primera misa anual se realiza a los ocho días en que falleció la persona; los familiares y amistades se reúnen para velar las pertenencias del fallecido.

El velorio se realiza habitualmente durante una noche, reuniéndose todas las personas en una habitación alrededor de las pertenencias del difunto. Durante la ceremonia los familiares sirven distintos refrescos, caldos y platos de comida a todos los presentes.

Al día siguiente, durante el mediodía, se realiza una eucaristía en la iglesia o casa del difunto. En ocasiones recurren a algún yatiri para que guíe la ceremonia. Los dolientes se agrupan y lavan las pertenencias del difunto con el objetivo de separar la presencia del alma de sus pertenencias. Posteriormente se preparan para su “despacho”.

Algunos pobladores del pueblo de Putre lo describen de la siguiente forma: “Después de los 8 días lavan sus ropitas, limpiecito, tienen que hacer un velorio simbólico en la noche, en la víspera. Después al otro día hacer el despacho en la tarde” (Teófilo Cañari, 2016).

“Después de los 8 días invitan a velar su ropa, sus zapatos, platos, ollas, todas sus cosas, todo eso lo queman” (Ángela Copa Flores, 2016).

A continuación, las pertenencias del difunto se deben quemar. Son trasladadas a un lugar fuera del pueblo, muchas veces no establecido, para quemarlas antes del

¹¹ Algunos pobladores relatan que la familia del difunto no puede hacer ingreso al cementerio, ya que el alma retorna, y se tiene la creencia que puede venir a buscar a sus dolientes. “Al cementerio no tenían que entrar los éste, los que están de duelo. Los familiares quedan fuera del cementerio, pues se dice que si entran el difunto puede venir a buscarlos. Pronto podrían irse, entonces se quedan afuera” (Teófilo Cañari, 2016).

anochecer¹². El fuego y humo que asciende entre las montañas indican que los objetos se van con el alma del difunto. Desde las alturas el alma puede recibir sus pertenencias que lo acompañarán en su largo viaje.

“Quemaban, quemaban, porque dicen que el alma pena, penan por sus cosas, entonces se debe quemar todo, todo, todo. Cada persona de nosotros tenemos energías y eso quedan en su cuerpo, en su ropa” (Carmen Flores, 2016).

A los seis meses se realiza la misa recordatoria, donde nuevamente se reúnen los dolientes en conmemoración del difunto. Se realizan las comidas preferidas del fallecido y se realizan rezos y rituales dedicados al alma que aún se encuentra viajando a su destino.

Por último, la misa aniversario se realiza los primeros días del mes de noviembre, cuya fecha corresponde al Día de Todos los Santos. Las almas son convocadas por sus familiares y amistades con agasajos y ofrendas que los difuntos apreciaban en vida. En esta celebración no sólo se debe recordar a las almas de las personas recién fallecidas, sino a todas las almas, incluso aquellas que no son de la familia.

El relato oral de los entrevistados describe la necesidad de realizar un altar, *Apxata*, que se sitúa sobre una mesa en alguna habitación de la casa, y se construye de forma escalonada, ubicando sobre él diferentes dones, ofrendas, la comida del alma, *Alma Manq´a*, pan en forma de escaleras y palomas, fotos del difunto, y muchas veces algunas de sus pertenencias.

La señora Rosa Jimena Flores comenta al respecto:

“Cada año tienes que hacer una mesa, como un altar donde se pone, se viste con un género negro o bien con aguayo, y ahí se pone la fotografía de tu ser que partió, y en esos peldaños se pone todo lo que le gustaba a él, las comidas, los postres”. Agrega lo siguiente: “Por tres años en la noche se vela esa mesa. Hay que compartir. Se vela toda la noche, cantando, rezando. También la familia prepara bolsitas, distintas formas de tantaguagua, que es el pancito: palomas, escaleras, caballos he visto yo. He visto angelitos y otros como guagud” (Rosa Jimena Flores, 2016).

12 Existe la creencia de una prohibición según la cual los familiares directos del difunto no pueden quemar la ropa y los utensilios, pues comentan que el alma del difunto puede acercarse a su familiar, quedándose en la tierra y/o queriendo llevarse el alma de otra persona.

Figura 2. El Día de Todos los Santos entre los aymaras de Arica.



Fotografía tomada por Francheska Arriaza.

Figura 3. Figuras de pan entre algunos dones ofrendados en el Día de Todos los Santos, entre los aymaras de Arica.



Fotografía tomada por Francheska Arriaza.

La familia prepara comida para los invitados y todos los dolientes se reúnen alrededor del altar, muchas veces en silencio, acompañando al alma en su camino al cielo. Posteriormente, el altar se retira y todo lo que estaba sobre él se regala a las personas presentes. La tradición explica que los difuntos se alimentan a partir de la comida del altar que es consumida por los dolientes. Otros dones son arrojados a quebradas de cerros cercanos, pero principalmente se queman, esperando que el fuego y humo ascienda y el alma pueda recibirla.

"El día primero se arma una "tumba", como una vitrina donde se ponen todas las cosas que le gustaban al finado; cosas de comer, poner velas y tenerlo toda la noche ahí, y al otro día llevarlo al cementerio para que la gente haga oraciones y se lleven sus panes" (Teofilo Cañari, 2016).

Finalmente, según Berg (1989), los años en que son festejadas las almas se nombran de distinta forma, siendo el primer año denominado "*Machaq Alma Apxata*" y hace referencia a todos los dones ofrendados por la familia y ubicado en un altar sobre una mesa; al segundo año se refieren como "*Taypi Alma Apxata*", lo ofrendado por la familia y acumulado en el centro equivale a la mitad del viaje del alma; y por último, el tercer año se conoce como "*Tukut Alma Apxata*", que representa el termino de lo acumulado para el alma.

La conmemoración de las almas y el duelo entre los aymaras de Parinacota, es una celebración que adquiere gran relevancia contemporáneamente, y congrega a todos los miembros de la comunidad, en un contexto en el cual la mayoría de ellos se encuentran dispersos principalmente en zonas urbanas.

Quechua¹³

Los quechuas, al igual que otras comunidades andinas de Chile, estructuran su forma de vida bajo la creencia de la tripartición del mundo, tal como lo indicó Albo (1998). Identifican como "*Akapacha*" al lugar donde están presentes todos los seres tangibles e intangibles (almas). Desde ahí el mundo de arriba es denominado como "*Janaqpacha*" y hace referencia a los astros que desde el cielo permiten comprender la concepción del tiempo. Mientras que el mundo de abajo, "*Ukhupacha*", alberga a todos los seres que son capaces de beneficiar o perjudicar a las personas en la tierra.

La cosmología de los quechua separa el cuerpo del alma, o sea, lo material de lo inmaterial, y es deber de sus familiares ayudar al alma a encontrar su camino fuera del espacio donde habitan los humanos. La realización de diferentes rituales y eucaristías

13 En el marco de este proyecto se trabajó en conjunto con la comunidad quechua del pueblo de Ollagüe, un pueblo andino ubicado en la precordillera de Atacama, a 3.600 msnm, en la provincia de El Loa, región de Antofagasta, Chile.

parece ser la mejor forma de contribuir con el largo viaje que debe recorrer el alma del difunto.

A partir del relato oral de los entrevistados, no pudimos reconstruir en detalle el ritual fúnebre entre los quechuas de Ollagüe, puesto que son pocas las personas que dan continuidad a sus tradiciones ancestrales, y por tanto, la mayoría de las expresiones que surgen a partir de éste suceso son de carácter familiar, más que comunal. No obstante, la celebración del Día de Todos los Santos parece ser una de las celebraciones religiosas más importantes del pueblo y es la que reúne a la mayoría de los miembros de la comunidad.

El duelo entre los quechuas de Ollagüe parece no diferenciarse a simple vista de los rituales y expresiones realizados entre los aymaras y atacameños de Chile. Entre los quechuas, cuando fallece un miembro de la comunidad, se realizan una serie de rituales que marcarían el tránsito del alma entre el mundo de los vivos al de los muertos.

El ritual de los “ocho días” nuevamente cobra vida en Atacama. Según la tradición, cuando fallece un miembro de la comunidad, al octavo día desde su muerte, se debe realizar una eucaristía en conmemoración del difunto. Todos los dolientes se deben reunir, rezar y velar durante una noche todas las pertenencias que tenía el fallecido. Al día siguiente, se invita al yerbatero o “Yachu¹⁴” a realizar una ceremonia en conmemoración del alma del difunto. Las entrevistas describen que el objetivo de esta ceremonia es que el alma adquiera fuerza, a través de las ofrendas y dones entregados, para que ésta pueda encontrar el camino y la luz hacia su destino.

“Los ocho días son los ocho días hábiles que dicen que tú [el alma] tiene que estar en la tierra, después quedas como vagando. Quedan así como en esta dimensión, que quedan como entre como los espíritus, los fantasmas” (Esteban Araya, 2016).

Posteriormente, las pertenencias del difunto son reunidas y quemadas en un lugar fuera del pueblo. Algunos pobladores de Ollagüe también manifiestan la necesidad que las pertenencias no deben ser quemadas por miembros directos de la familia, sino que deben ser amistades cercanas o familiares de segundo grado quienes se encarguen de dicha tarea.

Los indicios sobre la muerte parecen ser la primera manifestación que tienen las almas frente a sus familiares y amistades. Si bien los sueños continúan siendo una señal que se repite en varias entrevistas, existen otras señales relacionadas con el ecosistema que también son mencionadas en los relatos. Los quechuas tienen la creencia que el alma del difunto se representa en forma de mariposa. Este insecto que vuela principalmente de noche aparece cercano al mes de noviembre y simboliza, según señalan algunos pobladores, la llegada del alma a la casa.

14 El Yachu es conocido en otras regiones o comunidades como yatiri.

"[El alma] no muere, lo que muere es el cuerpo, el espíritu está. Ahora mi señora está ahí, está acá yo no lo veo, su cuerpo está en el cementerio sí, pero ella me ve y está andando conmigo, ella también sabe si esto que estoy diciendo está mal o está bien, el espíritu está junto a mí, no lo ve uno, pero llega, llega una mariposa, es increíble pero llega, llega una mariposa a la tienda, justo cuando uno está saludando a ella en la mañanita, llega, increíble no van a creer" (Esteban Huaihua, 2016).

Los preparativos para la realización de la celebración del Día de Todos los Santos comienzan a partir de la tercera semana del mes de octubre. En el taller de la agrupación de artesanas de Ollagüe se organiza una jornada de confección de flores de papel y coronas, éstas serán utilizadas para decorar los altares fúnebres y el cementerio antiguo del pueblo¹⁵.

Varias mujeres del pueblo intercambian técnicas para fabricar claveles, rozas, amapolas y otras flores de papel. Conversan sobre sus pueblos de origen y los ritos que se realizaban. Los pueblos de Amincha, Buenaventura, Coska y Puquios son antiguos asentamientos en los que se practicaban estas costumbres. Así lo describe Carmen Achu desde el pueblo de Ollagüe:

"El mes de octubre se preparaban todas. Todas haciendo flores, coronas de papel de crepé y papel de cera. Hacían rosas, margaritas, claveles, campanitas, un montón de cosas en papel de crepé. Eso empezaba como del 15 de octubre al 25 de octubre" (Carmen Achu, 2016).

Cada familia continúa de manera íntima los preparativos. Se preparan muchas masas, dulces y saladas. Se traen alimentos desde Calama, se realiza limpieza del cementerio y algunas personas pintan, incluso, las sepulturas de sus familiares.

De forma similar a los aymaras, los quechuas tienen la creencia de que deben conmemorar al alma del difunto durante tres años consecutivos, posterior a su muerte, consagrándose la familia y amistades en la casa de algún familiar del fallecido. Las familias quechuas construyen un gran altar sobre una mesa, el cual posteriormente es cubierto con un mantel de un solo color, negro en su mayoría. Sobre el altar distribuyen distintos objetos y pertenencias del difunto, así también algunas de sus fotografías, sus platos preferidos, obsequios y ofrendas entregadas por la familia y los dolientes.

"El primer año se hacen unas tumbas que se le dicen [Altares], y en esas tumbas hay personas, que la mayoría son familiares, y hacen los llamados turcos, que son como panes dulces: se hacen figuras, palomas, casas, escaleras generalmente que es el símbolo de que uno camina al cielo, una escalera al cielo. La gente que va a visitar esas tumbas, va a rezar, a cantar y a través de eso le dan una, no digamos

¹⁵ La confección de flores de papel juega un rol muy importante para los miembros de la comunidad, ya que éstas son las que adornan y dan vida a través de los colores al cementerio y a las distintas tumbas que en él se encuentran.

una recompensa, sino que un plato de pululos, con pastillas y cosas, a todos los que fueron a rezar. Entonces vas así de mesa en mesa” (Esteban Araya, 2017).

A medianoche, cuando comienza el Día de Todos los Santos, se reciben en los hogares, en primer lugar, a los angelitos, que son los niños que han fallecido en algunas familias que habitan en el pueblo. Se les arma un altar fúnebre, mesa o tumba, pero más pequeño. Se cubre con un mantel blanco y se ponen en ella alimentos y juguetes del gusto de los niños. Los dueños de casa sirven chocolate caliente mientras se reza y canta por todos los angelitos que posee la familia. El relato oral de los entrevistados describe que, antiguamente, en los pueblos azufreros como Ollagüe, la mortalidad infantil era mayor que hoy en día, por lo tanto la lista de niños muertos en cada familia era bastante importante.

“Las mesas se hacen en forma de escalera, ahí se van poniendo los “turcos”, les decimos nosotros, pero en Quechua es Tantawawa¹⁶. Las escaleras ayudarían al difunto a subir al cielo, porque así suben las almas, para que lleguen al cielo. Se ponen los turcos con los nombres y todo” (Francisca Sánchez, 2016).

Posteriormente, se recibe a las almas viejas. Las familias montan el altar fúnebre y se exhiben las dedicadas preparaciones. Se sirven estos platos a quienes asisten a la mesa y rezan por el difunto. De cada alimento se debe convidar al alma depositando con la mano izquierda tres cucharadas o porciones en un balde. De la siguiente forma lo describe Carmen Achu:

“Uno llega y le pone la comida que a ellos les gusta, por ejemplo, si a ellos les gustaba el asado, tiene que hacerle el asado, aunque sea para ponerle en la pura mesa, tiene que hacerle el asado, si a él le gustaba el asado con papas y queso, eso hay que ponerle porque eso le gustaba a él, claro” (Carmen Achu, 2016).

Los cantos y rezos realizados durante los rituales son católicos, sin embargo, el pueblo no cuenta con un sacerdote; quienes dirigen la ceremonia son los familiares más cercanos del difunto en conjunto con algún adulto del pueblo que conozca las costumbres de maneras más completa. Tradicionalmente quien dirigía este rito era un Yachu o Yatiri, hombre de gran sabiduría que conoce detalladamente los ritos y posee la capacidad de ser un vínculo entre muertos y vivos¹⁷.

“Los cantos acompañan durante todas sus ceremonias hasta que es enterrado y luego recordado cada año mediante la construcción del altar para rendir culto a los ancestros los primeros días del mes de noviembre. Sí, una despedida, es decir que los cantos acá, nosotros cantamos, pero dicen que eso, ellos en la otra vida, dicen que es la fiesta de ellos, sí. Así se van conformes, hay que rezarles y cantar” (Francisca Sánchez, 2016).

16 Palabra quechua: “Tanta” significa “Pan”, y “Wawa” significa “Niño” o “Muñeco”.

17 Los yachus son traídos desde Calama y Bolivia. Antiguamente sólo provenían del país vecino, sin embargo, con el paso de los años, Calama se reconoce como el lugar donde residen actualmente estos yerbateros.

Figura 4. Apxata o altar en Ollagüe.

Fotografía tomada por Waldo Olavarría.

Durante el día algunos juegan rayuela, otros tocan música, rezan o simplemente conversan, es una instancia de reencuentros para los ollagüinos. Estos van recorriendo las casas en las que se realizan mesas y dejan sus rezos a cada difunto, tres "Padre Nuestro" y tres "Ave María". La costumbre es estricta y se debe respetar en cada detalle. Los más fieles pasan toda la noche acompañando al alma en su mesa, rezan por sus antepasados que en este día se encuentran presente.

Al día siguiente, dos de noviembre, se realiza una misa en el cementerio. Asiste casi la totalidad de personas que se encuentran en el pueblo y la agrupación de artesanas reparte las coronas confeccionadas unos días atrás. De esa manera se decora el cementerio, a las tumbas se les ofrenda agua, pululos y flores de papel. A otras les han convidado vino, cerveza, cigarros, galletas, juguetes, fotos, entre otras cosas. El cementerio se llena de colores que provocan un contraste agudo con el café grisáceo de las tumbas y mausoleos cubiertos del polvo que viaja por el salar de Ollagüe.

Al volver a los hogares comienza "el despacho", donde se desocupan las mesas y se reparten los alimentos entre quienes se quedan a rezar por las almas que se despiden. Se reza con fuerza y en voz alta, sin que exista un solo segundo de silencio. La comida va repartiéndose en círculo, nadie se niega a recibir, todos aceptan una porción de cada alimento, ya sea para comer en el momento; para convidar al alma; o para guardar en una bolsa y llevárselo a su casa.

Al alma se le junta comida, algunas de sus pertenencias, cueros de llama, entre otras cosas; y en las afueras del pueblo, a los pies del volcán Ollagüe se prende el fuego, alimentado por leña de durmientes, yareta o de una hierba leñosa que crece en el salar,

llamada rica-rica. Entre las llamas el alma recibe su ofrenda y el fuego es el canal que une estos dos mundos. La forma de las llamas son mensajes que solo los más fieles sabrán interpretar, aunque a veces llevará tiempo conocer su significado. El Yerbatero o Yachu, son aquellos que pueden verlo, por tanto, deben estar muy concentrados durante el ritual, puesto que son ellos quienes deben “espantar” la muerte de la persona que fue representada.

Así lo describen algunos pobladores del Ollagüe:

“El fuego corresponde y da la imagen de quien está más aferrado al que falleció. El Yachu ve quienes son las personas que supuestamente van a venir, que van a fallecer posteriormente” (Esteban Araya, 2016).

“En el fuego que le digo yo, ahí se acercan clarito, se ve cuando se acercan. ¡Llegan!, Llegan de distintas partes. Como que estuvieran llegando a visitar. Llegan allá [las almas] por eso, después volviendo el Yachu “chicotea”. Con un chicote nos pega. Le pega a la persona que apareció, o les dice: ¡flojo! con que tú también te quieres ir, ¡flojo!, ¿Qué va a ser de tus hijos?, ¡flojo!”, -para la persona que tiene niños-. A algunos les pegan fuerte” (Francisca Sánchez, 2016).

Fotografía 5. La quema de pertenencias en Ollagüe.



Fotografía tomada por Waldo Olavarría.

El acelerado viento cambia bruscamente de dirección; arden zapatos, tortas, panes, restos de comidas, huesos de llamas, botellas, hojas de coca, pululos, entre muchas otras cosas que les ofrendaron al alma. El fuego es violento y expulsa llamaradas en dirección del viento; el humo anaranjado arde bajo el sol y su calor se disipa por el salar a 3.600 metros de altura sobre el nivel del mar.

Durante 24 horas se realizan juegos, rezos y ofrendas. Después todo va al fuego. Al terminar la ceremonia, la mayoría de los pobladores regresa a Calama, mientras que otros permanecen en Ollagüe, un pueblo donde, aparentemente, hay más muertos en el cementerio que vivos caminando.

Los últimos fallecidos del pueblo eran personas de edad, poseedores de los conocimientos sobre la realización de ritos y pagos a la tierra, como Fermina Paucar (q.e.p.d.), educadora intercultural de origen quechua, encargada de enseñar elementos de su cultura en la escuela de Ollagüe, quien falleció durante el desarrollo de éste trabajo, año 2016.

Atacameños¹⁸

Nadie queda ajeno a la muerte entre los atacameños. La muerte se comparte, se acepta y se recuerda, y toda la familia y amistades se hacen partícipes de las ceremonias y etapas que conlleva el rito fúnebre, reconociendo aún la importancia de venerar y rendir culto a las almas de sus difuntos, congregando familias y reforzando los lazos de solidaridad entre los miembros de la comunidad. Es así que dentro del calendario ritual de los pueblos atacameños, las creencias en torno a la muerte y sus expresiones fúnebres, aún se conservan y adquieren un gran valor, sin que nadie quede indiferente a ella.

La creencia de los atacameños se basa en que, una vez que fallece una persona, su alma, *Pujllu*, se separa del cuerpo para emprender un largo viaje. Es por este motivo que la comunidad debe ayudar al alma en su travesía, cumpliendo con una serie de rituales que se realizan durante el transcurso de un año completo. Pues, el viaje que debe emprender el alma del difunto se encuentra lleno de obstáculos, razón por la cual necesita de la ayuda de la comunidad para obtener las fuerzas necesarias para abandonar el mundo terrenal y alcanzar su destino¹⁹. De lo contrario, según el relato oral de los entrevistados, el alma quedará vagando por la tierra, causando males y enfermedades, o incluso, provocando la muerte de otro integrante de la comunidad.

18 En el marco de esta investigación, se trabajó en conjunto con diferentes comunidades atacameñas de la zona del Alto Loa y de la cuenca del Salar de Atacama en la región de Antofagasta. En específico, se visitaron los poblados de San Francisco de Chiu Chiu, Caspana, San Pedro de Atacama y Machuca.

19 Al igual que los aymaras, el destino del alma entre los atacameños también es difuso y varía según la creencia de cada persona. Sin embargo, existe la concordancia que el alma debe atravesar diversos obstáculos, siendo uno de ellos un gran trayecto de agua, antes de alcanzar su destino.

Cuando llega la muerte a los pueblos y ayllus de Atacama, la noticia se expande rápidamente al oído de todos los pobladores. La familia y amigos del difunto, se reúnen para compartir y pasar los últimos momentos junto al fallecido, dando inicio a las primeras etapas del rito fúnebre.

La etapa inicial del rito consiste en la separación del alma del cuerpo. Cuando la familia se entera de la muerte del difunto, se debe buscar su alma con la ayuda de un yatiri para que pueda liberarla. De este modo, *“hay que matar la sepultura”*, que sería, según el relato de los entrevistados, como se le denomina a este rito de separación, que sólo puede ser realizado por un experto religioso, como el yatiri.

La acción de *“matar la sepultura”* consiste en volver a la casa del difunto o el lugar donde falleció, para buscar su alma y liberarla. El yatiri, la familia y amigos llaman por su nombre al fallecido, preguntando *¿Dónde estás?* o *¿Dónde te encuentras?* Es así que el yatiri, con un cuchillo en mano, lo lanza al suelo en distintas ocasiones, para revelar el lugar exacto donde se encuentra el alma, llevando a cabo la separación del alma y el cuerpo. Tal como lo cuenta Elvira del poblado de Chiu Chiu en el siguiente párrafo:

“Uno tiene que buscar su espíritu. Viene la persona que lo busca, el yatiri, o el yachu. Viene, lo busca con una cuchilla, y supongamos, dormía acá cierto, entonces él lo busca. Uno lo llama: “oye ¿Dónde estás, dónde estás?”, y cuando uno ya lo encuentra, se entierra el cuchillo. Yo lo vi cuando buscaron el alma del “pollo”; en el cemento quedó el cuchillo parado” (Elvira Ferrer, 2016).

Una vez que se ha encontrado y liberado el alma, se da inicio a la ceremonia del velorio. La comunidad se reúne para compartir y recordar al difunto, sintiendo la presencia de su alma entre ellos. El cuerpo del difunto es vestido con sus mejores prendas, y colocado sobre una mesa o cama, a la vista de todos en la habitación. Los dolientes van entrando y saliendo de la casa, cantando y rezando por el fallecido. Al mismo tiempo se reparten distintos platos y bebestibles, galletas, pan, sopaipillas, pastillas (dulces), hojas de coca, vino, cerveza y cigarros, y además, se llevan flores y velas para entregarle al finado.

Lo importante dentro de esta ceremonia es que el alma del difunto está presente, compartiendo con todos aquellos que llegaron para despedirse. Es por esto que la comunidad, al comer y beber, coloca parte de sus alimentos y bebestibles en un plato que fue destinado especialmente para el difunto, para que su alma pueda alimentarse y llenarse de fuerzas para emprender su largo viaje. Es así que, siempre con la mano izquierda²⁰, la comunidad va colocando y llenando de alimentos el plato del fallecido.

“Tú, todo lo que comes tienes que echarlo al platito con la mano izquierda. Por ejemplo, te serviste, tú pescas con la cucharita o la tacita, y le hechas al plato

20 Existe la creencia que las ofrendas destinadas a las almas de los difuntos se deben entregar con una mano específica, la izquierda: *“Con la mano izquierda, porque acá tiene la costumbre que la mano izquierda es para los finaos y la mano derecha es para los vivos”* (Feliciano Tito-Tito, 2016).

un poquito de tecito y un pedacito de sopaipilla, con la mano izquierda. Si acaso es comida, una papita, un pedacito de carne, un poquito de caldo con arroz, un ensaladita, el vinito” (Rosario Galleguillos, 2016).

Al terminar el velorio, todo debe ser consumido. La comida, como también los tragos que quedaron sobre la mesa, se reparten entre la comunidad que comienza a marcharse, y lo que sobra es lanzado al fuego. Mientras comienzan los preparativos para el entierro del difunto, algunas personas de la comunidad, que no sean consanguíneos con el fallecido, se llevan todos los alimentos que sobraron del velorio para quemarlos en las afueras del pueblo. La familia del difunto entrega a estas personas una botella de vino o aloja²¹, y una chuspa de hojas de coca para que puedan tomar y coquear mientras que los alimentos son consumidos por el fuego. Así lo describe un poblador de San Pedro de Atacama:

“Una vez finalizada ésta comida y ésta compañía [velorio], se reparten todas las cosas que hacemos al difunto. Entonces, a medida que las personas se van yendo por la mañana temprano, se van llevando las cosas” (Alexis Reyes, 2016).

“El familiar le da a la persona que va a quemar una botella de vino, aloja, alcohol, una chuspa de coca, para que ellos estén coqueando, tomando, mientras se está quemando. Hay que tirarlo así: “alma bendita, que se vaya contenta”, por decir así, echando poquito y tomando” (Feliciano Tito-Tito, 2016).

Figura 6. Cementerio de San Pedro de Atacama.



Fotografía tomada por Marcelo Maureira.

21 Se le denomina “Aloja” a una bebida alcohólica realizada a base de hierbas y consumida en actividades religiosas.

Mientras que los alimentos del velorio son quemados, la familia del difunto y el resto de la comunidad se preparan para el entierro. El cuerpo del fallecido es cargado realizando un recorrido que inicia en el calvario de cada pueblo, para luego tomar recorrido hacia la iglesia donde el sacerdote, la familia o algún integrante de la comunidad, pueda dedicar las últimas palabras al difunto. Al terminar esta ceremonia, se emprende camino nuevamente, y el cuerpo es cargado en dirección al cementerio, realizando nuevamente una parada ante el calvario, último descanso que tiene el cuerpo antes de que sea sepultado.

Para el entierro, algunas familias optan por preparar un *avillo*, una bolsa con comida que se coloca en el cajón junto al difunto, como una ofrenda que pueda darle fuerzas en su camino. Así lo describe Elvira Ferrer del pueblo de San Francisco de Chiu Chiu:

“Se echa al cajón [el avillo], porque tú no sabes si él [el alma] se va a ir rápido o si no lleva perro. Va a sufrir y no va a poder pasar. Entonces, uno le echa de todo, agüita, arroz, de todas las cositas uno le echa para que, si él se va a ir, se vaya con su comida. Entonces uno le hace su avillo en una bolsita” (Elvira Ferrer, 2016).

Asimismo, en algunas comunidades se practica la costumbre en la que, si el fallecido tenía un perro de mascota, éste es sacrificado por los dolientes para enterrarlo junto al difunto. Según el relato oral de los atacameños, la razón de este sacrificio se debe a que existe la creencia que el perro le dará compañía al alma en su viaje, y será el sillero que lo ayude a cruzar el trayecto de agua, al que algunos entrevistados se refieren como Río Jordán²².

“Uno mata al perro el día que ellos fallecen; como sillero, lo ayuda a pasar el río, a pasar dificultades. Ese es el sillero del finao, entonces lo ayuda. Ese va a ser su ayuda para que llegue, para que él pueda llegar al cielo. El perrito te va a ayudar a cruzar el río” (Elvira Ferrer, 2016).

Aunque el cuerpo del difunto fue enterrado, y los días pasan en el pueblo, la comunidad aún debe hacerse partícipe del viaje que debe emprender el alma, intentando, de diversas maneras, ayudar a que éste pueda alcanzar su destino. Recordar y ofrendar dones para el fallecido son algunos de los actos fundamentales que se realizan entre las comunidades atacameñas, siendo el día número ocho desde la partida del muerto, la fecha donde se vuelven a reunir todos los dolientes para llevar a cabo a una tercera etapa del rito fúnebre.

“Al cabo de los ocho días”, como es nombrado este rito, se organiza nuevamente un velorio, armando una representación del cuerpo del difunto, con sus ropas y trapos negros. Durante esta instancia, la comunidad recuerda al fallecido, cantando,

²² Esta referencia hace alusión a la introducción de la religión católica en Atacama.

rezando y encendiendo velas, para que el alma no quede en las tinieblas. Pues tal como señala Rosario Galleguillos de la comunidad de San Francisco de Chiu Chiu:

“Dicen que a los ocho días el cuerpo revienta los ojos y quedan en tinieblas [el alma]. Entonces para que él no esté en tinieblas, nosotros lo tenemos que recordar a los ocho días. Ponemos velitas. Tenemos que encender cuatro velas, ahí le hacemos como el cuerpo otra vez con su ropita y con un paño negro, le hacemos el cuerpo” (Rosario Galleguillos, 2016).

Al mismo tiempo que se lleva a cabo esta ceremonia de recuerdo, a los ocho días la familia se encarga de realizar “El lavatorio”, un rito que consiste principalmente en que los dolientes seleccionan las pertenencias del muerto -ropa, zapatos, herramientas, juguetes, etc.- para lavarlos y luego guardarlos en una habitación bajo llave por un año completo. Por lo general, las ropas son lavadas en el río del pueblo, para luego ser tendidos y secados al sol. Con esta ceremonia, los dolientes estarían ayudando a que el alma del difunto pueda separarse de sus pertenencias de manera definitiva. Es así como Elvira Ferrer nos cuenta:

“Para que se salga su aura, se lava esa ropa y se tiende también, pero uno no lo tiene que hacer en la casa, tiene que hacerlo afuera, generalmente en el río. Entonces, se tiende esa ropa en los matorrales, en las plantas, en cualquier lugar se tienden para que se ventee, se vaya su aire, su caliente, que le dicen así, su caliente del cuerpo” (Elvira Ferrer, 2016).

La última etapa del rito fúnebre comienza cuando un atacameño cumple un año de fallecido. En esta fecha, la comunidad se prepara para despedir de manera definitiva al alma, y esperar con ello, que pueda llegar a su destino. Para esto, la familia saca las pertenencias que fueron lavadas y guardadas bajo llave por un año, para colocarlas a la vista de toda la comunidad, y regalarlas a quien lo desee. La intención de este rito es que no quede nada que guardar, quemando todo lo que sobre, es decir, lo que nadie se lleva. Tal como cuentan los entrevistados, es importante que las últimas pertenencias sean consumidas por el fuego, ya que, a través de su humo, el alma del difunto podrá recibir alguna de sus pertenencias, para así continuar con su viaje.

Cada primero de noviembre se celebra el Día de Todas las Almas. En estas fechas, los atacameños se preparan para recibir la visita de las almas de los que partieron, y que ahora regresan para compartir, durante un día completo junto a sus familias y amigos.

Suenan las campanas de las 12.00 en el pueblo anunciando la llegada de las almas. Todas las puertas de las casas se encuentran abiertas, esperando la visita de sus seres queridos, junto a mesas que han sido repletas con comida y tragos que principalmente eran los favoritos del o los difunto/s. Las almas han debido recorrer un largo camino para regresar al mundo terrenal, motivo por el cual, las familias los esperan con una

gran variedad de platos para que puedan alimentarse, y recobrar fuerzas para su camino de regreso.

“Los muertos van a comer a cada casa, entonces, el dueño, o sea, el familiar del difunto, tiene que tener su mesa con su comida. Le hacen un arco y ponen un hilo en tres partes, y en el medio como un calvario, pero ahí se pone la escalera, la wawa, la paloma, porque dicen que ellos vienen en paloma, y yo lo creo, yo lo siento. Arriba de la paloma viene a comer; la escalera para subirse, para sacar del arco la fruta, el asado, los chivos carneados, cebolla, pan, sopaipillas, todo lo que ponen en una mesa” (Feliciano Tito-Tito, 2016).

Todas las almas deben ser recordadas. En el caso que alguna familia no realice ninguna ceremonia para el “día de las almas”, existe la creencia que el alma del difunto se puede molestar, visitando a sus familiares y/o amistades, y pudiendo interferir negativamente en las actividades cotidianas de las personas. Según el relato oral de los atacameños, las almas necesitan ser recordadas y tener compañía, al igual que los vivos.

“La casa que no tiene esa mesa, dice que el alma llora, va llorando, y se enoja. -“No dejó nada”. Entonces, es por eso que nosotros en el cementerio, decimos a las almas olvidadas, rezamos para las almas olvidadas, porque el dueño se olvidó del familiar que se murió nomás, -“listo, no voy a verlo”, pero también necesita como nosotros, como persona, seres vivos. Ellos también necesitan” (Feliciano Tito-Tito, 2016).

Finalmente, el ritual fúnebre dedicado a las almas de las personas recién fallecidas tiene su término con la celebración del Día de Todos los Santos, sin embargo, sin necesariamente conmemorar la muerte de una persona, los atacameños los primeros días del mes de noviembre festejan a todas las almas, independiente si son almas de familiares o no, todas reciben ofrendas y rezos por parte de los vivos.

Conclusiones

Desde la antropología, la muerte es admirada por su gran complejidad social y la forma en que el ser humano se comporta frente a este suceso. Si bien la muerte es universal, la forma de comprender y representar este hecho es cultural, y por tanto particular, variando los ritos, símbolos y prácticas en tiempos y espacios diferentes.

La visión de la muerte entre las comunidades de los Andes en Chile, entiende este suceso como la culminación de una etapa dentro del ciclo de la vida. El cuerpo y el

alma se separaran, para transitar hacia un nuevo plano, sin pensar la muerte como un término, sino como un proceso de continuidad de la vida a través del tránsito del alma.

Desde este punto de vista, se sostiene que el alma trasciende distintos espacios y tiempos manteniendo una interacción constante con la comunidad. El alma del difunto puede transitar en el propio espacio terrenal, junto a los vivos, o bien, mantenerse dentro del mundo espiritual. Sea cual sea el espacio del alma, estas mantienen una gran atención por parte de los vivos, conviviendo en una interrelación que puede desarrollarse de forma continua a través del nacimiento y muerte de nuevas generaciones dentro de la comunidad.

Todas estas características hacen que nadie quede ajeno a la celebración en torno a la muerte. Se trata de una instancia en que se reafirman los vínculos con los ancestros del pueblo, además de fortalecer los lazos de solidaridad entre las familias y la comunidad que se une para recordar, cantar y rezar por los que ya partieron. Es por esto que la muerte es mucho más que un suceso que indica un término o un final. Las almas indican el comienzo de nuevo ciclo de la vida, iniciando un camino que no recorren solas, sino que acompañadas por toda la comunidad.

Referencias Bibliográficas

- Albó, X. (1998). Quechuas y Aymaras. *Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, Programa Indígena- PNUD*. La Paz, Bolivia.
- Alvarado, M. (2000). Vida, muerte y paisaje en los bosques templados. Un acercamiento a la estética del paisaje en la Región del Calafquén. *Aisthesis* (33), 198-216. Universidad Católica de Chile, Chile.
- Alaez, A. (1999). Duelo andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios. En: *Los Vivos y los Muertos. Duelo y Ritual Mortuario en los Andes*, editado por J. van Kessel, pp. 211-224. IECTA, Iquique. 2001
- Alaez, A. (2011). Duelo andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. (33), pp. 173-178. Universidad de Tarapacá, Chile.
- Bacigalupo, A. 2008. Vida, muerte y renacimiento de una machi mapuche. Recordar, desrecordar y la transformación deliberada de una memoria. *Historia Indígena*(11), pp. 7-31. Universidad de Chile, Chile.

- Bascope, V. (2001). El sentido de la muerte en la cosmovisión andina. El caso de los valles andinos de Cochabamba. *Chungara Revista de Antropología Chilena*. 33(2), pp. 271-277. Universidad de Tarapacá, Chile.
- Benaventes Flores, M. (2005). La Concepción de la Muerte y el Funeral en Chile. *Revista Chilena de Antropología*, (18), pp. 92-104. Universidad de Chile. Chile.
- Berg, H. (1989). *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en los aymaras cristianos*. CEDLA, Amsterdam, Holanda.
- Choque, C. y Pizarro E. (2013). Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los altos andes. *Estudios Atacameños*, (45), pp. 55-74. Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile.
- Choque, C. y Díaz, A. (2017). ¡Ahora sí que es Pachallampel! Simbolismo, tecnología y memoria en la siembra de papa en Socoroma, Norte de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*. (49)33, pp. 411-426. Universidad de Tarapacá, Chile.
- Durkheim, É. (1988). *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las Ciencias Sociales*. Alianza, Madrid.
- Di Salvia, D. (2011). Para una dialéctica de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quechuas en los Apus y la Pachamama. *Gazeta de Antropología*. (27)13, 1-12. Consultado el día 16-06-2018: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=1334>
- Foerster, R. (1992). Los mapuches y su religión. En *Religiones Amerindias. 500 Años Después (tomo II)*, compilado por J. Bottaso, pp: 5-97. Editorial Abya-Yala, Quito.
- Foerster, R. (1993). *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Faron, L. (1997 [1964]). *Antupaiñamko. Moral y Ritual Mapuche*. Traducido por P. Megge. Editorial Nuevo Extremo, Santiago.
- Fernández, F., y Michel, F. (2014). *Conmemorando a nuestros muertos. Festividades y ritualidades en el Día de Difuntos*. Ocho libros editores. Santiago Chile.
- Fernández, F., y Michel, F. (2016). Resignificación de la muerte en Los Andes: La festividad del Wiñay Pacha o Todas Almas en Santiago de Chile. *Revista*

- Antropologías del sur*, (2), pp. 55-65. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile.
- Gay, C. (1998). Ceremonia del entierro del cacique Cathiji en la Araucanía. En: *Etnografía Mapuche del Siglo XIX*, editado por I. Inostroza, pp. 19-26. Dibam. Santiago, Chile.
- Garcés, A., Moraga, J. y Maureira. (2016). Tres movilidades para una ruta. Espacio, comercio y transnacionalidad boliviana en Tarapacá. *Estudios Atacameños*, (53), pp. 205-220. Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.
- Garcés, A., Maureira, M. (2018). Familia y organización étnica: redes para una espacialidad transfronteriza en la Puna de Atacama. Número especial: Capitalismo en el Desierto. *Revista Chilena de Antropología*, (37). pp. 230-248. Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Mercado, C., Rodríguez, P., Uribe, M. (1997). *Pa' que coman las almas. La muerte en el Alto Loa*. LOM. Santiago.
- Maureira, M. y Cornibert, S. (2018). *Los vivos se desviven por los muertos. Una representación oral y visual de la muerte entre las comunidades indígenas de Chile*. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Chile. (En impresión).
- Molina Otárola, R. (2011). Los otros arrieros de los valles, la puna y el desierto de Atacama. *Chungara*, 43(2), 177-187. Universidad de Tarapacá, Chile.
- Murra, J. (1987). *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*. Hisbol, La Paz.
- Nakashima, L. 1992. Sueños de muerte y de transformación de los mapuche de Chile. En *La Muerte y el Más Allá en las Culturas Indígenas Latinoamericanas*, compilado por M. Cipolletti y E. Langdon, pp. 37-51. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Palma, C. (2011). *El velorio del angelito y canto a lo divino. El significado de la muerte infantil dentro del ritual campesino*. Tesis para optar al título de Antropóloga social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago, Chile.
- Rojas, P. (2012). El descanso, un rito fúnebre mapuche. De la transubstanciación de persona a paisaje en la precordillera del centro sur de Chile. En: *Naturaleza y cultura en América Latina. Escenario para un modelo de desarrollo no civilizatorio*,

compilado por: Alfaro, E., Enríquez, K. y Flores, Y. PP: 149-165, Editorial Abya-Yala y Universidad Politécnica Salesiana. Quito.

Rojas, P. (2013). *Persona/paisaje. El descanso, un rito fúnebre mapuche*. Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile.

Rojas, P. (2016). El rito fúnebre del descanso: de la muda ontológica al árbol de los ancestros. *Chungará*, (48)4, pp. 657-678. Universidad de Tarapacá, Chile.

Sánchez, R. (2015). Después de la muerte en el mundo andino. Una aproximación antropológica. *Revista Cultura y Religión*, (9)1, pp. 64-81. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

Sepúlveda, C. (2016). *La construcción ritual funeraria: un estudio etnográfico sobre la muerte en la localidad de San Pedro de Melipilla, Región Metropolitana, Chile*. (Tesis de pregrado). Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago de Chile.

Tassi, N., Arbona, J., Ferrufino, G., y Rodriguez-Carmona, A. (2012). El desborde económico popular en Bolivia. Comerciantes aymaras en el mundo global. *Nueva Sociedad*, N°241, pp. 93-105. Buenos Aires, Argentina.

Tassi, N. (2015). Pensando el mundo desde los márgenes: la expansión cosmológica y económica de los comerciantes aymaras en Bolivia. En: *Tecnologías en los márgenes: antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*, P. Di Giminiani, S. González, M. Murray y H. Risor (Eds.), pp.43-66. Bonilla Artigas Editores, México.

Véliz, C. (1996). *La muerte araucana o una modificación de la vida*. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

Varas, J. (2015). Representación social de la muerte y tensiones liminales en la morgue de Santiago, Chile. *Revista electrónica VITA BREVIS*. (6), 36-54. INAH, México. Consultado el día 01-06-2018:

<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/view/5943/6784>

Varas, J. 2015. Violencia de Género en Chile. Período 2000 - 2010. Una reflexión a partir del análisis de las agresiones sexuales constatadas en el SML. Investigación Forense III. Servicio Médico Legal. Chile. Disponible en:

http://www.sml.cl/proyectos/estadistica/documentos/VIOLENCIA_GENERO_2000-2010.pdf.

Varas, J., Nahuelpan, E. (2015). Una reflexión a partir del Análisis de las agresiones sexuales. *Investigación Forense*, (4), pp. 117-211. Instituto Dr. Carlos Ybar, Chile.

Varas, J., Nahuelpan, E. (2014). Homicidio y la violencia en Chile, desde la información médico Legal. *Investigación Forense*, (3), pp. 141-164. Instituto Dr. Carlos Ybar, Chile.

Varas, J., Nahuelpan, E. (2011). Violencia de Género en Chile. Período 2000 - 2010. Una reflexión a partir del análisis de las agresiones sexuales constadas en el SML". Disponible:http://www.sml.gob.cl/proyectos/estadistica/documentos/VIOLENCIA_GENERO_2000-2010.pdf

Van Kessel, J. (1978). Muerte y ritual mortuorio entre los aymaras. *Revista Norte Grande*, (6). pp. 77-91. Chile.

Van Kessel, J. (2001). El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida. *Chungará. Revista de Antropología Chilena*. Vol. (33)2, pp. 221-234. Universidad de Tarapacá, Chile.

Yuri J. (2007). Artefactos ceremoniales colla. En: Quiroz, D. (editor). *Etnografías Mínimas*. (183-198). Colección etnografías del siglo XXI. Santiago, Chile.