



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 52-2 (2018): 141-155

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Identidad, alteridad y el Día de los Muertos en el Altiplano aymara de Puno, Perú

Identity, alterity and the Día de los Muertos in the Aymara plateau of Puno, Peru

Domenico Branca* **

Universidad de Sassari, Dipartimento di Scienze Umanistiche e Sociali, Via Roma 151, 07100 Sassari, Italia

Recibido el 24 de agosto de 2017; aceptado el 20 de noviembre de 2017

Resumen

El propósito del presente artículo es discutir, a partir de una investigación etnográfica, el papel del Día de los Muertos en el altiplano aymara peruano, relacionándolo con la identidad vivida por los actores sociales involucrados. La investigación etnográfica tuvo lugar en la comunidad de San Miguel de Alpacollo (en 2013 y 2014), en el distrito de Ilave, provincia de El Collao, departamento de Puno. En el curso del texto se mostrarán de forma detallada los tres años en que se “tiene” una *machaqa alma* (“alma nueva”), duración que corresponde al luto para una familia. Finalmente, se discutirá el papel de los niños como símbolo de los antepasados y su vinculación con la reconstrucción periódica de la identidad colectiva comunitaria.

Abstract

Based on a fieldwork, this paper discusses the role of the Día de los Muertos in the peruvian aymara plateau, in the social actor's living identity. The fieldwork was realized in the *comunidad* of *San Miguel de Alpacollo* (2013 and 2014) in the Ilave district, province of *El Collao*, *Puno* region. In the text, I will detail the three years during which a family “has” a *machaqa alma* (‘new soul’), period that which corresponds to the mourning. Finally, I will discuss the role of the children as a symbol of the ancestors and their importance for the periodic reconstruction of the communitarian collective identity.

Palabras clave: aymara; Perú; identidad grupal; Día de los Muertos; Puno.

Keywords: aymara; Peru; group identity; Día de los Muertos; Puno.

* Agradezco a Pio Chambi Mamani y a los tres revisores anónimos de *Anales de Antropología* por sus comentarios.

** Correo electrónico: domenicobranca@gmail.com

Introducción

En su clásico *El hombre ante la muerte*, Philippe Ariès escribió que “los muertos están siempre presentes entre los vivos, en ciertos lugares y en ciertos momentos” (1983 [1977]: 15). Su presencia está cultural y socialmente codificada en una relación que es, de hecho, ambivalente con respecto a los seres vivos. Si por un lado los difuntos representan el enlace entre presente y pasado, por el otro constituyen la alteridad más inmediata y evidente, por su indefinición potencialmente peligrosa, si no es mediada a través de las herramientas culturales de reintroducción de los difuntos en un horizonte definido de significación.

Limitando el campo a las regiones aymarahablantes del norte de Chile, Bolivia y Perú, la literatura producida sobre los rituales mortuorios y la conmemoración de los difuntos es abundante,¹ así como las interpretaciones dedicadas a estas prácticas (Van den Berg 1989). Algunas de estas lecturas enfatizan el complejo relacional entre vivos y muertos, como en el caso de Monast (1972) y Ochoa (1976). Para Van den Berg, las conclusiones a las que llegan dichos autores son, de hecho, opuestas. El primero considera las relaciones entre vivos y muertos de manera negativa, afirmando que los difuntos espantan y provocan terror en la gente; para el segundo, al contrario, existiría una cierta reciprocidad entre los dos, considerando la relación de forma más bien positiva. Según otros, por ejemplo Oporto y Fernández (1981), los muertos cumplen una función de tipo social, ya que la conexión entre éstos y los vivos trasciende las murallas físicas y reanuda los vínculos parentales tanto con los muertos, como entre los vivos, mismos que acuden a la celebración. Hans y J. M. Buechler proponen una interpretación según la cual niños y jóvenes desempeñan un papel clave, ya que “Todos Santos ve en la muerte la posibilidad de la continuación o de la renovación de la vida” (Buechler y Buechler 1971: 15). En efecto, el complejo ceremonial del Día de Todos los Santos² se encuentra entre los marcadores calendáricos más importantes del ciclo agrícola, ya que representa el periodo en el que comienza la temporada de lluvias y se siembran quinua y papas (Albó *et al.* 1983; Harris 1983 [1982]). La interpretación que da Van den Berg se orienta hacia esta dirección, desde el momento que para el estudioso “la fiesta de los difuntos tiene todo que ver con la agricultura” (1989: 173) y con una relación con los muertos que es de ayuda mutua, para que éstos contribuyan al crecimiento de las plantas y al bienestar de los rebaños y de los seres humanos. Sin embargo, pese a los numerosos estudios dedicados al

tema, ha habido escasa atención a sus declinaciones en la región aymara peruana, y todavía menos se ha destacado la relación entre las construcciones identitarias y las celebraciones de octubre y noviembre.

A partir de la descripción etnográfica del Día de los Muertos en la comunidad aymara de San Miguel de Alpacollo³ (Puno, Perú), me propongo mostrar cómo las formaciones identitarias colectivas se construyen no sólo en un plano discursivo, sino también a través de la experiencia vivida por los individuos, en su “hacerse personas”, así como en su relación con la otredad más inmediata, los muertos y el recuerdo de éstos. Siguiendo a Lévi-Strauss en su clásico *Le père Noël supplicé*, “la fiesta de los muertos es esencialmente la fiesta de los otros, ya que el hecho de ser otro es la primera imagen que nos podemos hacer de la muerte” (Lévi-Strauss 2008 [1952]: 40).

El artículo se divide en dos partes. En la primera, describiré de forma detallada todos los pasos del ritual, con el propósito de colmar un vacío etnográfico sobre el complejo del Día de los Muertos en el contexto puneño contemporáneo.⁴ En la segunda, dejando de lado en esta ocasión el nivel político y reivindicativo,⁵ propondré una interpretación de la celebración descrita mostrando cómo el estudio de la relación entre vivos y muertos puede ayudar a entender varios aspectos de la construcción de la persona y la identidad vivida en el contexto aymara, así como el establecimiento de una alteridad representada por los muertos mismos, cuya constitución es de tipo ambivalente en su relación con los vivos.

Contexto de la investigación

Alpacollo es una comunidad campesina de alrededor de 60 habitantes cercana a la capital de la provincia peruana de El Collao, Ilave, así como a otras parcialidades, comunidades y centros poblados que rodean la ciudad,⁶

³ San Miguel de Alpacollo es el nombre oficial de la comunidad. Sin embargo, los comuneros se refieren a ella simplemente como Alpacollo.

⁴ Para una comparación diacrónica, véase Tschopik (1968 [1951]), Hickman (1975) y Ochoa (1976).

⁵ Para una aproximación al caso puneño pueden consultarse en particular Jahuira Huarcaya (2003), Alanoca Arocutipa (2013), Pozo (2015) y Branca (2014, 2015, 2017).

⁶ El Perú está administrativamente dividido en 24 departamentos más la Provincia Constitucional del Callao; cada departamento está a su vez organizado en provincias (13 en el departamento de Puno) y éstas en distritos (110 en Puno). Cada distrito alberga un número variable de centros poblados y de comunidades campesinas, además de las parcialidades. El jurista y antropólogo Antonio Peña Jumpa diferencia de esta manera las comunidades campesinas (o andinas): “La Comunidad Andina tiene una relación con la tierra para realizar actividades económicas vinculadas a la agricultura y ganadería: cada familia suele tener una parcela de terreno donde practica una agricultura para su subsistencia y desde donde normalmente obtiene forraje para su ganado que utiliza como mecanismo de ahorro e intercambio” (Peña 2015: 198). La parcialidad es definida por el mismo autor de la siguiente forma: “la parcialidad consiste en un conjunto de parcelas bajo tenencia familiar, que se desarrollan con cierta autonomía y que se encuentran representadas por el teniente gobernador como autoridad máxima” (Peña Jumpa 1998: 75). Para

¹ Pueden consultarse, por ejemplo, Forbes (1870), Paredes (1920: 257-282), Métraux (1934: 84-86), Carter (1968), Tschopik (1946: 551-553; 1968 [1951]), Kessel (1978-1979), Allen (1982), Harris (1983 [1982]), Van den Berg (1989), Spedding (1996), Cox (1998), Onofre Mamani (2001), Fernández Juárez (2001), Gose (2004 [1994]: caps. 4 y 5), Canessa (2012).

² La celebración de la festividad del Día de los Muertos se superpone temporalmente a las celebraciones católicas del 1 y 2 de noviembre del Día de los Fieles Difuntos y de Todos los Santos.



Figura 1. Localización del Departamento de Puno, Perú (Branca 2017: 20).

la cual se puede alcanzar fácilmente caminando o, más comúnmente, en carro. Dista de Ilave unos 3 kilómetros y de Puno, capital del departamento homónimo, colindante con Bolivia, unos 50 kilómetros (figuras 1 y 2). No es propiamente una comunidad alejada, y tampoco es homogénea y estática en su interior. Al igual que otras muchas realidades del departamento de Puno, Alpaccoollo sufrió un paulatino despoblamiento. En este sentido, la estrategia llevada a cabo en 2015 por un grupo de mujeres y hombres de la entonces parcialidad –la de tramitar para su reconocimiento institucional como comunidad– es la señal de una voluntad de

inclusión y acercamiento cada vez mayor tanto a la vida política del departamento como a la dimensión “nacional”. La mayoría de las y los comuneros trabajan como campesinos; algunos complementan esta actividad con trabajos asalariados en Ilave o en otros centros. Una parte consistente de los que nacieron o se fueron pequeños de la comunidad desarrolla actualmente su vida en otros lugares (ya sean Ilave, Puno, Tacna) y logran regresar a su “tierra” –como se dice coloquialmente– en ocasiones festivas, como la fiesta patronal en honor de San Miguel (5 y 6 de octubre) o Todos los Santos.

profundizar en la contextualización, se reenvía a Branca (2017) y a la bibliografía señalada.



Figura 2. Localización de la ciudad de Ilave y de las comunidades de Ancasaya y Alpaccollo (Branca 2017: 21).

Durante mi estancia en el campo⁷ participé en dos ocasiones consecutivas en el complejo ceremonial de Todos los Santos (1-2 de noviembre). La familia con la que vivía⁸ estaba “cumpliendo” con el luto, que es en total de tres años, por la pérdida de su hijo primogénito, Henry, de 22 años, fallecido en un accidente de tránsito un año y medio antes de que nos conociéramos (Branca 2017: 39-41). Durante mi trabajo de campo la familia, y yo con ellos, estaba en el segundo (2013) y en el tercer año (2014) de los tres totales que se celebran cuando se tiene una “alma nueva” por despachar.

La descripción etnográfica gira alrededor de dos lugares principales: un cementerio de Alpaccollo (figura 3)⁹ y un horno en Pallallaqe (figura 4), cerca de Ilave (pocos kilómetros al suroeste de la ciudad). A diferencia de las ciudades y los pueblos (por ejemplo Ilave o Puno), en co-

munidades como Alpaccollo o Ancasaya los cementerios no están cercados por muros y las tumbas construidas en la pampa están bastante cerca una de la otra y no muy lejos de las casas. En efecto, en este contexto etnográfico no parece haber la necesidad de ubicar las sepulturas en lugares distantes de las casas, como es el caso de otras descripciones sobre los Andes (por ejemplo, Girault 1998 y Duviols 1977). En Alpaccollo, las tumbas son coloreadas de diferentes tonos y las más antiguas no tienen ninguna indicación del difunto ya que, es común decir que los parientes deberían de conocer la identidad de los que allá están sepultados. En cambio, en las tumbas más recientes, sí consta el nombre del difunto, e incluso la foto se cambia con intervalos regulares. Sin embargo, en otras comunidades y parcialidades no hay lugares específicos para sepultar a los muertos, que son enterrados en cruces de caminos, o cerca de las *chakras* que cultivaron toda la vida (Onofre 2001; Fernández 1996: 220).

La casa con el horno en Pallallaqe no difiere de cualquier otra *uta* (casa, morada): un patio central, encerrado en murillos de piedra y barro, y los cuartos —también de barro u otro material— construidos de manera que formen una especie de placita central.

El Día de los Muertos en Alpaccollo

En esta parte se detallarán los rituales que se realizan en los tres años de luto que pasan entre el fallecimiento del individuo y el “despacho” del alma por parte de los familiares. Sin embargo, antes de empezar con la descripción es necesario aclarar la distinción entre las *nayra almas* (almas viejas) y las *machaqa almas* (almas nuevas) por el hecho de que el complejo ritual difiere de forma importante.

⁷ Los datos empleados para la elaboración del presente artículo han sido recogidos en el marco de mi investigación doctoral realizada en la Universitat Autònoma de Barcelona (España) entre 2012 y 2016 bajo la dirección de Montserrat Ventura i Oller y Montserrat Clua i Fainé, además de los otros miembros del grupo de investigación Antropologia i Història de la *Construcció de les Identitats Socials i Polítiques* (AHCISP) del Departamento de Antropología Social y Cultural de la misma Universidad. El trabajo de campo tuvo una duración total de 13 meses entre 2013 y 2016, desarrollándose principalmente en la ciudad de Puno y en las comunidades campesinas de Ancasaya y Alpaccollo (Ilave) (Branca 2014, 2015, 2016, 2017 y 2018). Entre junio y agosto de 2017 realicé otra estadia de alrededor de dos meses por un total de 15 meses en el campo.

⁸ Agradezco a la familia Arocutipá-Apaza por acogerme en Puno durante 6 meses, entre 2013 y 2014, y por permitirme vivir en su casa en la comunidad de Ancasaya durante otros 4. Asimismo, les agradezco por introducirme en la vida familiar y social en Puno, Ancasaya y Alpaccollo. A Bartolomé, Cecilia, Suli y todas las y los parientes, mi más sincero agradecimiento. Los nombres han sido modificados para mantener el anonimato de las personas citadas en este artículo.

⁹ En Alpaccollo hay dos cementerios, uno al llegar a la comunidad de la pista y otro en la zona llamada *Uta Wiku*. Este último es el que se describe en este trabajo.



Figura 3. Vista parcial del cementerio de Alpacollo (fotografía de Domenico Branca 2014).



Figura 4. Horno en Pallallaque (fotografía de Domenico Branca 2013).

Nayra *alma* y machaqa *alma*

Desde un punto de vista aymara, los seres humanos están conformados por un conjunto de componentes anímicos internos a la persona, componentes que, en determinadas ocasiones, pueden dejar temporalmente el cuerpo. En otra ocasión (Branca 2018), se han indagado las características de cada componente —que, en la región de Puno, son nombrados *animu*, *chuyma* y *ajayu*—, mostrando además que el término español “alma” es siempre empleado en referencia a los espíritus de los difuntos. *Nayra* es un término polisémico que puede significar, en relación con el contexto, tanto “ojos” como “pasado” (Canessa 2012: 32; Canessa 2017). Por lo tanto, *nayra almanaka* (*-naka* es en aymara el sufijo pluralizador) puede traducirse como “almas del pasado”, “almas antiguas”, en el sentido de almas de individuos que han fallecido hace más de tres años. En la economía simbólica del Día de los Muertos no se les reservan rituales particulares. Como me dijo un interlocutor de una comunidad de la zona de Chucuito (Puno), si se tiene una *nayra alma*:

...tres años casi nosotros casi no recordamos, pero un oracioncito, un... Por eso cuando no tenemos un muerto así dentro de ese año ya, nosotros acostumbramos poner en la casa con una mesa, su fruta, su *t'ant'a wawa*, su *pasankalla* [maíz endulzado], le decimos, así completo le ponemos, con la finalidad que las almas llegan en la noche, medianoche, entonces buscan y contentos se lo llevan, esa comida, contentos se lo llevan (Puno, 28 de noviembre de 2013).

Por el contrario, al “tener” una *machaqa alma* (*machaqa* en aymara es “nueva”), tema de este artículo, en cada uno de los tres años que dura el luto se ponen en marcha una serie de rituales que tienen la finalidad de ir preparando y concretando la separación formal entre el difunto y la comunidad. De acuerdo con Van den Berg (1989) cada uno de los años es nombrado de diferente manera. El primero se llama *machaqa alma*, alma nueva, indicando la condición del fallecimiento reciente y de cambio de estatus del difunto. El segundo año es definido *taypi alma apxata*; *taypi* en aymara indica “lo que está en el medio” y, en este caso, se refiere justamente al *mara* (año) entre el *machaqa alma* y el *despacho del alma* que tiene su culminación en el tercer y último año, el *tukut alma apxata*: *tuku* es “fin”, y está vinculado con el verbo *tukuña* que significa “acabar, terminar”.¹⁰ Este

¹⁰ Tschopik, en su clásica etnografía sobre Chucuito, señala también los nombres con los que se indican los días del regreso del alma. En su grafía todavía no normalizada, el nombre es *hiwirinaka urupa*, el día de los muertos, es decir, cuando llega el alma a la comunidad. El día siguiente es llamado *alma despachuru*, el día en que las almas se despachan. Van den Berg anota la grafía en uso actualmente: *tispachuru* (*uru* es día). El mismo autor añade un *ch'allaru*, “día de la libación”, es decir, el día de la visita al cementerio y la aspersión de los sepulcros”, el 2 de noviembre (1989: 157).

es el último año, el del despacho del alma, en el que ésta —después del tiempo liminal— vuelve finalmente a ser parte de la comunidad, desagregándose en el entorno, como me dijo un interlocutor cuando estábamos hablando del tema de la despedida del alma.¹¹ En fin, el término *apxata* puede traducirse como “lo amontonado”, pero también como “tumba”. Según Fernández Juárez, “una vez más apreciamos cómo las realidades y objetos de los seres humanos adquieren en el contexto de los difuntos un talante efímero característico. De nuevo las almas muestran con la *apxata* una nueva alegoría reflejo pertinente de su dominio, con respecto al ámbito de los ‘vivos’” (2001: 14). Como hace notar el mismo autor, es posible destacar de qué forma, en determinadas ocasiones, la relación entre muertos y vivos funciona a través de los complejos propios de ciertos vínculos normativos sociales.¹²

Una de las constantes en los tres años del complejo ritual analizado es la preparación de un tipo de panes particulares, llamados *t'ant'a wawa*, que se describirán a continuación.

Preparación de los *t'ant'a wawa*

Sobre todo en los tres años después de la muerte del difunto se suelen preparar panes y *t'ant'a wawa*. *T'ant'a* significa “pan” y *wawa* es un término que se usa para referirse a las y los niños hasta los 7 u 8 años. *T'ant'a wawa* puede por tanto traducirse como “niños de pan”. Algunos días antes del 1 de noviembre, se reserva el horno donde se horneará el pan, para que no haya confusión el día de la celebración.¹³ En Ancasaya y Alpaccollo no habiendo hornos, es necesario desplazarse a otro pueblo o comunidad donde haya uno. Por supuesto, con cuanto más antelación se alquila, más posibilidad hay de que no esté ocupado por otras familias; sin embargo, tampoco hay que preparar el pan con demasiada antelación ya que se puede endurecer. Durante mi trabajo de campo en 2013, Cecilia y Bartolomé alquilaron un horno en Pallallaque, no muy lejos de Ilave ni de Ancasaya. La mañana del día elegido nos fuimos muy temprano al horno, alrededor de las 5:00-5:30. Estaban presentes —compatiblemente

¹¹ Sobre este aspecto no existe una visión unívoca ni entre las personas ni en la literatura etnográfica. Al respecto pueden consultarse, por ejemplo, Carter y Mamani (1982) para el altiplano aymarahablante boliviano, y Gose (2004 [1994]: 163-166) para la región quechuhablante del sur de Perú, más exactamente en el departamento de Apurímac.

¹² Se puede plantear para este propósito una analogía con las fiestas patronales. En éstas, al alferado, es decir, quien tiene la tarea de organizar la fiesta, generalmente patronal, las familias (como núcleo familiar o, también como personas solas) entregan un número variable de cajas de cerveza, mayor o menor de acuerdo con el vínculo de cercanía que se tiene con él. Las cajas son amontonadas frente a las y los alferados (dos, generalmente una pareja casada) y éstos, después de hacer anotar el número de las cajas entregadas por un secretario, y luego de echar “mistura” (confetis) en la cabeza de los que otorgan las cajas, devuelven una parte de esa cerveza como agradecimiento.

¹³ Por ejemplo, en 2013 fue el 28 de octubre y en 2014 el 30 del mismo mes.

con el trabajo— las dos ramas de la familia, la paterna y la materna, además de las y los ahijados más cercanos. En una esquina del patio, las mujeres montaron una carpa para protegerse del sol y, sentadas en el suelo, preparaban el pan llamado “corriente”, un tipo de pan no muy elaborado y de forma redonda. En el cuarto principal se preparaban los *t'ant'a wawa* y el hornero calentaba el horno con ramos de eucalipto y pino para que llegase a la temperatura correcta. Tomando la mesa como punto de apoyo, de pie, mujeres y hombres elaboraban los *t'ant'a wawa*, mientras que los niños jugaban. Cada uno tomaba un trozo de la masa preparada anteriormente, echaba un poco de harina en la mesa para que no se pegase, y con una botella de cerveza vacía tendía la masa, dándole una forma oval. Luego se daba la forma deseada, realizando los brazos y las piernas, las manos y el vestido, dependiendo si la figura se quería varón o mujer. La cara del *wawa* no se dibujaba (figura 5), sino que se aplicaban a la masa unas caritas de plástico que normalmente se compran algunos días antes en el pueblo (Fernández 2001 y 2011). De la misma manera, se procedía con la realización de las figuras de animales, de objetos o de figuras abstractas. El primer año de mi estadía, se me hacía notar que no preparaba la pareja del *wawa* ya que, me decían, “tienes que hacer su *warmi*, pe”¹⁴. Cuando estábamos a punto de terminar —el pan y los *wawa* “tienen que ser hartos”— se distribuyó un trozo de masa a cada persona presente. Con esa masa, cada uno preparó una figura reconocible de las otras, por formas, atributos y colores. En *tukut alma apxata*, el último año de luto, después de hacer mis *t'ant'a wawa*, trabajé como hornero, una “chamba” generalmente reservada a los varones. A la hora de cocer los *t'ant'a wawa* personales, las mujeres me pedían que horneara sus propias figuritas, rogándome que prestara atención para que no se quemaran. Los *t'ant'a wawa* personales luego fueron llevados por cada participante a su casa para que los consumieran recordando a la persona difunta, además de otros seres queridos.

El almuerzo es también una práctica comunitaria que aglutina a los parientes del difunto a la espera del regreso del alma. Una tía¹⁵ de alrededor de 40 años, poco antes de comer, le dijo a su nieto de seis años que Henry ya estaba viniendo, que se encontraba casi en Ilave y, a los pocos días, estaría con nosotros. Para almorzar, como es normal cuando se emprenden trabajos colectivos, comimos con fiambre.¹⁶ Luego volvimos a trabajar, terminando la coc-

ción de los últimos panes alrededor de las 17:30-18:00. Tanto en 2013 como en 2014, el pan fue llevado a la casa en la comunidad de Ancasaya y puesto en cajas de cartón o en el suelo para llevarlo el día siguiente al cementerio.

Machaqa alma (1er año)

La familia de Bartolomé, y por consiguiente yo también con ellos, estábamos en *taypi alma apxata*, por lo tanto teníamos que “cumplir” para Henry. Ese año (2013), sin embargo, la madrina de Cecilia había perdido a su marido, así que el día 2 de noviembre fuimos a visitarle. Después de la misa en la catedral de Ilave, fuimos al cementerio de la misma capital provincial. Las tumbas estaban repletas de personas, había músicos que tocaban y la gente tomaba cerveza sentada en los sepulcros. De vez en cuando alguien llamaba a la oración. Había que levantarse entonces, quitarse el sombrero y rezar, y la gente lo hacía en aymara o en español.¹⁷ “Que se reciba esta oración”, decía el *risiri* (el que reza) “que se reciba nomás” concluían los presentes y nuevamente nos sentábamos.¹⁸ Los familiares más cercanos, después de la oración, pasaban con un platito de plástico con pan, *maná* (o *pasankalla*, maíz endulzado) y galletas que se guardaban en una bolsita de plástico también o en una mochilita, dependiendo de lo que uno tenía. Luego, más o menos a la hora del almuerzo, nos dirigimos hacia la casa de la tía, en el pueblo de Ilave; ingresamos en el portal por el patio central donde la gente estaba sentada en sillas alrededor del perímetro del muro; antes entramos en el cuarto principal, preparado para homenajear al difunto; los banquillos para sentarse corrían alrededor del perímetro y la gente charlaba; saludamos, dimos nuestro pésame a la viuda y nos sentamos. Como es común en el primer aniversario, una de las paredes principales del cuarto tenía un altar consistente en “una pequeña tabla o [...] un cajón envuelto en tela negra, en el que se coloca un crucifijo y cirios”, como registró de forma muy

también puedan beber las almas que están de regreso. *Ch'allar* es el gesto de asperjar parte de una bebida (que no sea agua) en el suelo, por ejemplo, cerveza, vino o cualquier gaseosa. La *ch'alla* se practica en cualquier ocasión, cotidiana o ritual, con el significado de dar de beber a la *Pachamama* y como forma de agradecimiento y buen augurio. Antes de sembrar, de matar un animal o de inaugurar una nueva casa, hay que *ch'allar* para que todo vaya de la manera mejor. En situaciones normales, se llena un vaso con bebida, se echa un poco antes a la izquierda y luego a la derecha y, finalmente, se tira el líquido al suelo formando una cruz. Esto se repite dos veces, con dirección hacia donde nace el sol. Cuando se *ch'alla* para las almas, después de la segunda vez, hay que añadir una tercera, esta vez hacia la puesta del Sol. Luego, se puede tomar o empezar cualquier actividad importante. Tanto en ocasiones de tareas agrícolas, como de otras actividades, en cuanto se pueda, se procura evitar comenzarlas los días martes y viernes, considerados “días malos”, es decir, infaustos (notas de campo, 19/09/2014, Salcedo, Puno).

¹⁷ Respecto al papel de la lengua véase Saignes (1989, 1993) y Robin Azevedo (2008).

¹⁸ Como han hecho notar Spedding y Colque, dato absolutamente similar en mi experiencia de campo en la zona media de Ilave, “los curas católicos asisten pocas veces, cuando son invitados a la comunidad, por eso su influencia es mínima” (Spedding y Colque 2004: 12).

¹⁴ La palabra aymara *warmi* tiene el significado de “mujer” y, también, de “esposa”, “compañera”. En este caso, se hace referencia a la segunda acepción.

¹⁵ Tío (pronunciado a veces tío)/tía es una forma de respeto hacia personas generalmente mayores y no implica necesariamente parentesco real o ficticio.

¹⁶ Comer con fiambre consiste, básicamente, en tender un *awayu* o una manta en el suelo y en éste se ponen amontonadas papas, habas, *ch'uñu* (papas deshidratadas mediante un procedimiento particular) y, si hay, carne, además de ají. Se come sentados, sin cubiertos, alrededor del *awayu*, un tejido de colores usado para cargar o como manta. Después de almorzar es usual tomar un refresco que, generalmente, consiste en una gaseosa. Antes de tomar *ch'alla* para que



Figura 5. Preparación de t'ant'a wawa (fotografía de Domenico Branca 2013).

parecida también Tschopik en la década de 1940 (1968 [1951]: 177).

En el caso de llave, la manta negra cubría toda la pared. Había un pequeño altar y dos vasos de flores, uno a la derecha y uno a la izquierda, y dos velas al lado de los vasos. La foto del difunto estaba rodeada de t'ant'a wawa y otra fila más arriba seguía el mismo orden simétrico. Más arriba aún, otra foto del difunto, acompañada por otros t'ant'a wawas, de varias formas y anclados a la tabla de manera especular. Dos llamas, dos ovejas, varios angelitos, dos aves, dos escaleras y, en el centro, un crucifijo de madera. De acuerdo con Fernández Juárez, quien relata de comunidades aymara de Bolivia, “otras figuras de pan que completan la escenografía son las figuras de caballos y llamas, de las que se dice utilizarán las almas para llevarse su carga de oraciones, escaleras que son empleadas por las almas para “descender” sobre el altar (apxata) de sus familiares” (Fernández Juárez 2001: 9). Un informante con el que en otra ocasión comenté la celebración me explicó:

...¿por qué la escalera, por qué la llama? La escalera porque bajen, ¿no?, según dicen, o sea, según dicen que estarían en el cielo, las almas, el *ajayu*, entonces, si hacemos una escalera, de la escalera bajaría. Si hacemos una llama, una llama o un alpaca, ¿por qué?, porque todo está la comida en

un alpaca cargado se tiene que irse (Puno, 28 de noviembre de 2013).

La escalera representa, entonces, el “medio” a través del cual las almas descenderían del “cielo” –lugar no concreto, pero pensado en un “arriba” con respecto al mundo de lo cotidiano– mientras que la llama (o alpaca) serviría para llevarse la comida más fácilmente en cuanto retornen a su lugar de descanso (figura 6).

Taypi alma apxata (2° año)

En 2013, en el *taypi alma apxata*, el segundo año de luto, me encontraba en Puno y llegué a Ancasaya alrededor de las 9:30. Cuando entré en el cuarto donde solía dormir, la familia estaba sentada sobre tablas pegadas a las paredes, conversando y tomando cerveza y gaseosa. Poco después, cargamos las combis con panes, cajas de cerveza, t'ant'a wawa, fruta y nos fuimos a cambiar las flores a la tumba de Henry, en la pista, en el lugar donde hubo el accidente. Poco después regresamos adonde los carros para dirigirnos a Alpacollo. Ahí descargamos todo y armamos dos carpas, una para cubrir la tumba del sol, y otra para proteger la comida. Los hombres estaban sentados sobre un murito de piedras, mientras que las mujeres y los niños descansaban bajo la sombra de la carpa. Una vez montada la carpa y arreglado todo, el tío Fernando –el hermano mayor de Cecilia, la madre de



Figura 6. Ancasaya, mesa con t'ant'a wawa (fotografía de Domenico Branca 2013).

Henry— habló recordando a su sobrino: los hombres nos quitamos el sombrero. Luego *ch'alló* con cerveza y todos empezamos a tomar. Las y los jóvenes más cercanos a la familia empezaron a distribuir platitos con pan —el de tipo corriente— *maná* y galletas que la gente guardaba en bolsas de plástico. Antes de preparar la tumba, la gente tomaba cerveza y conversaba y, de vez en cuando, alguien llamaba a una oración que, la primera vez, fue propuesta por Antonio, el primo de Bartolomé, que es también cuñado de Cecilia. Entonces había que acercarse a la tumba, quitarse el sombrero y rezar, y la gente lo hacía de igual manera, en aymara o en castellano. Después, con una flor inmersa en un balde de agua se asperjaba la tumba, normalmente lo hacía el *risiri*, el que llamaba a la oración. Luego se volvía a tomar y charlar.

Seguía llegando gente, comuneros o amigos de la familia. Antes de comer, Elver —el hermano menor de Cecilia— tío Antonio, Roberto —otro cuñado— y Héctor —el hermano menor de Bartolomé— empezaron a “dar a comer” a Henry. Pusieron un *awayu* de luto (que puede ser completamente negro o negro con rayas verdes oscuras) como sábana a la tumba, rodearon esta última de flores, y pusieron las cajas con los *t'ant'a wawa* sobre la tumba misma. Después, la llenaron con los *t'ant'a wawas* por los dos lados y encima pusieron caramelos y frutas: una piña, un mango, otros *t'ant'a wawas*, hasta llenar completamente la superficie. Arriba de las *wawas*, tío Antonio puso un plato con chanco, huevos, queso, *ch'uñu* y

papas, igual al que se distribuía a los presentes. Además, donde cabía, pusieron plátanos, un saco de manzanas, cebollas, mangos, una botella de Coca-Cola y hasta helados. Me pidieron llevar dos botellas de cerveza y una cajetilla de cigarrillos: Roberto llenó dos vasos porque — como dijo una tía— “Henry *es* joven y tiene que tomar” (cursiva mía), mientras los otros bebíamos la cerveza que quedaba. A este propósito, un entrevistado me comentó:

En vida le ha gustado de repente cervecita o le ha gustado tomarse algunos tragos, entonces tienes que ponerse a su vez. Es por... cómo decir, ¿no?, todo lo que le gustaba se tiene que poner, si le gustaba música, tal música le gustaba, entonces tienes que ponerle tal música, es bonito... (Puno, 23 de noviembre de 2013).

De vez en cuando, alguien llamaba a la oración, los asistentes dejaban el lugar donde estaban sentados para acercarse a la tumba a rezar. Cada vez, después de la oración, se repetía la repartición del pan, del *maná* y de las galletas; en total, se rezó 5 o 6 veces. Las mujeres de la familia, a la hora del almuerzo, distribuyeron a todos los presentes chanco con *ch'uñu* y papas, comida típica del Día de los Muertos, además del vino ofrecido por los miembros más cercanos de la familia. Alrededor de las 14:00, que es cuando se despacha el alma, se empezó a distribuir a las personas toda la comida que estaba enci-

ma de la tumba. Al mismo tiempo, Elver –hermano menor de Cecilia– llamó a todos los niños y niñas presentes para regalarles los caramelos y los dulces que estaban en la tumba. De manera ordenada, sentados en el suelo, los niños recibían las golosinas y los *řant'a wawa*; a los mayores también se les entregaba su parte. Es esta una forma de reciprocidad en la que se comparten los alimentos comidos por el muerto.

En cierto momento, nos mudamos a un lugar –todavía en el campo– un poco más cerca de la pista; ahí, los hombres continuamos bebiendo cerveza y charlando, en círculo alrededor de las cajas de cerveza, y tomando todos del mismo vaso.¹⁹ Cuando comenzó a oscurecer, los más cercanos nos fuimos a la casa, continuamos tomando en el cuarto de Henry un par de horas más, hasta finalmente irnos a dormir.

***Tukut alma apxata* (3er año)**

El último año, el *tukut alma apxata*, el de despacho del alma, está estructurado de manera muy similar al año anterior, aunque con ciertas diferencias. Antes que nada, es necesario especificar algunos puntos relativos a las expectativas del último año. Ya en *taypi alma apxata*, el segundo año, se discutía acerca de cómo habría sido el despacho de Henry, de la cantidad de cerveza y la calidad de los bailes. Ya a partir del año precedente, Bartolomé me manifestaba su intención de contratar a un conjunto que tocara música más tradicional que la que se escucha normalmente en las fiestas. Su voluntad era la de despedir de la manera mejor a Henry. Al final, por varios problemas, no se contrató al conjunto esperado, aunque sí hubo música hasta tarde. La noche del 31 de octubre, Bartolomé y yo fuimos al pequeño cementerio de Alpaccollo para limpiar las yerbas y decorar las tumbas de Henry y de los otros parientes. Nos acompañó, y vino a recogerlos, uno de sus ahijados más cercanos. Nos alcanzaron también la “mamita” (la tía Carmen, madre de Bartolomé) y Héctor, que viven ambos en la comunidad. Se trataba de limpiar el terreno para que quedara ordenado para el día siguiente. Mientras uno se ocupaba de quitar la yerba alta, otro pintaba de blanco la barandilla de la tumba y otro colgaba las linternitas de papel –seis en total, tres por cada lado– compradas en el mercado de Ilave. Por la mañana había que ir a recoger la carne de cordero en un horno de Ilave, luego ir a la misa y, finalmente, al cementerio. Ese día había misas cada hora, en la iglesia de San Miguel y en la Plaza de Armas de Ilave. Antes de entrar en el templo, era necesario hacerse leer la coca por los o las *yatiri* (especialistas rituales), y también inscribirse para que se leyera el nombre de los

difuntos durante la misa. Por eso, había que pagar la inscripción y esperar que se leyera los nombres.

Terminada la misa, las familias se reunieron en algún lugar de la plaza, y compraron gaseosa para *ch'allar* para el alma de los difuntos. Después volvimos a la casa, terminamos de cargar los alimentos en las combis, comimos un desayuno y fuimos al cementerio donde, tal como el año anterior, se montaron las carpas y se preparó la mesa en la tumba (figuras 7 y 8). Ese día, otra familia de la comunidad empezaba los tres años de luto. Por el hecho de que ellos fueron a dar su pésame a la familia –y además, siendo parientes– las personas se turnaban para compartir el dolor. Tío Antonio, el *řisiri* principal, nos llamó para ir a rezar donde estaba la otra tumba, muy cerca de la de Henry. Llevamos una caja de cerveza y oramos con los parientes del recién fallecido que, como agradecimiento, nos llenaron los bolsillos de pan, *maná* y otros dulces. Como el año pasado, el tío Ramón y el tío Antonio distribuyeron la comida a los presentes y Elver los dulces a los niños. Terminada esta actividad, se desmontaron las carpas, se recogieron las cosas y los presentes se trasladaron a un *uyu*, canchón, detrás de la casa de la abuela paterna de Henry. Ahí, en un camión, se había predispuesto un equipo para la música, y un animador invitaba al baile. Se distribuyó la cena, como siempre, en contenedores de plástico y –los que no bailaban o descansaban después del baile– conversaban tomando cerveza hasta el atardecer. En esta ocasión, los familiares se cambiaron los vestidos de luto, poniéndose ropas coloradas. Las mujeres llevaban polleras y *awayus* de colores brillantes y los varones ponchos rojos. De esta manera se despachaba el alma, festejándola como si estuviera presente entre los vivos. En estos momentos, la alteridad del muerto no representaba un peligro, por el hecho de estar culturalmente “controlada” dentro de una relación familiar y comunitaria.

A manera de discusión: identidades y alteridades

El cambio de estatus que provoca la muerte presupone una recalibración de la identidad ontológica y social del fallecido con respecto a los que todavía viven. En el contexto que describe este artículo, la separación y el cambio de estatus se dan en el momento del fallecimiento del individuo y con el complejo ritual que acompaña este pasaje. Ésta es ya una primera separación, evidente también en los términos que en aymara se relacionan con la constitución de la persona; para los muertos no se habla de *ajayu*,²⁰ sino de *alma* elemento que, además, no caracteriza a los vivos. En este sentido, el muerto ya es *alter* con respecto a los *jaqi*, personas. Sin embargo, su función social no cesa al fallecer; el muerto no deviene *de-functus*, sin funciones²¹ (Thomas 2015 [1975]: 249).

²⁰ Para una aproximación a la noción de *ajayu* véase al menos Fernández Juárez (2004).

²¹ A este propósito, pueden recordarse las palabras de Gil García cuando escribe: “Los antepasados [...] aseguran la continuidad de un

¹⁹ En las más diversas ocasiones, las personas toman la cerveza o las gaseosas de un mismo vaso. Quien lo llena, pasa la botella a quien está a su lado derecho. La vuelta se da generalmente en sentido contrario a las agujas del reloj. Una vez que se ha consumido el propio vaso, éste se entrega a la persona que está al lado derecho, repitiendo la vuelta. Esta manera de tomar, bastante codificada, puede verse frecuentemente también en el ámbito urbano.



Figura 7. *Alpacollo, tumba preparada para Henry (fotografía de Domenico Branca 2014).*



Figura 8. *Alpacollo, particular de la tumba (fotografía de Domenico Branca 2014).*

Como se ha visto al comienzo, Alpacollo es una comunidad rural cuya economía principal es la agro-pastoral, aunque no es la única. Se ha señalado, asimismo, que el Día de los Muertos es ocasión de regreso de personas con vínculos en la comunidad y que viven fuera de ella, y aprovechan la festividad —que es nacional— para regresar a su “tierra”. Si, por un lado, no hay que descartar el significado vinculado con la estructura económica, por el otro, tampoco puede pasarse por alto el sentido social de la misma, en cuanto (re)construcción periódica, culturalmente mediada, de una identidad/alteridad familiar y comunitaria (cfr. Muñoz Morán 2017). En este territorio físico y simbólico participan los vivos y los muertos, quienes comparten el mismo lugar (el cementerio) y la misma comida (*t'ant'a wawa*, dulces, bebidas, fruta, chancho). La relación entre vivos y muertos parece de cierta forma especular a las normas sociales vigentes entre los vivos. Lo “amontonado”, *apxata*, para el difunto es luego redistribuido a los presentes aunque simbólicamente es el muerto quien aprovecha. Sin embargo lo que los muertos se llevan no es el *t'ant'a wawa* o el saco de manzanas en cuanto tal, sino la sustancia de la que el objeto está constituido. La comida que se prepara es tanto para los muertos como para los vivos; ambos aprovechan la fiesta y, al mismo tiempo, comparten comida y trago juntos, y además comparten, “físicamente”, el mismo lugar. Una vez que el difunto “titular” —y con él todas las almas pasadas— ha sido despachado, se redistribuye todo lo amontonado entre los presentes. El alimento, sin embargo, pierde su sabor, pues el muerto se lo ha comido, se ha comido su substancia. Según lo que me dijo un interlocutor:

...mi mamá cree que cuando ya la comida... la comida, nadie come, está en la mesa... al final, yo al día siguiente decía: “a ver, ¿han llegado, por qué no se llevan la comida, pe' no se la han llevado?, está ahí como está, ¿no?” Pero al final mi mamá decía “mi abuela también decía eso”, era una viejita de... 85 a 90 años, ¿no? Ella siempre acostumbraba y eso, y mi mamá decía “hay que poner, porque la awela ponía así”. Entonces, mi mamá pone y yo decía “¿por qué pones?”, “por qué es así, hay que poner siempre lleva”. Entonces, yo decía, preguntaba, “pero si ni siquiera han comido nada”. “A ver, te vas a fijar: cuando pase Todos los Santos, cuando ya se va Todos los Santos, el 2, el 3 vas a comer esa comida, ya no tiene sabor, ya no tiene sabor porque pierde el sabor. Entonces, por eso ya se ha comido, por eso ya no tiene sabor”. Eso era el detalle, por ese ponía (Puno, 28 de noviembre de 2013).

philum social estrechamente relacionados con las filiaciones de parentesco [Thomas 2015 [1975]: 617]. De este modo, vistos los antepasados como aglutinantes y protectores del grupo, se establecerá en torno a ellos una actividad ritual, canónica, reglada por la liturgia” (Gil García 2002: 64). Para una aproximación antropológico-literaria al caso puneño, véase Mancosu (2017: 62).

La “sociedad” de los vivos comparte con la de los muertos, quienes en la zona de Ilave están “representados” en su día por los niños. Sin embargo, y siguiendo a Lévi-Strauss, “en una sociedad de vivos, ¿quién puede personificar a los muertos si no todos los que, de un modo u otro, no están completamente incorporados al grupo y participan de esta alteridad que es la marca misma del dualismo supremo: el de los muertos y de los vivos?” (Lévi-Strauss 2008 [1952]: 40).

El estatus del niño dentro de la sociedad aymara podría definirse como de “persona en potencia”; no totalmente agregado, ni completamente excluido; no totalmente “persona”, ni completamente “no-persona”. Tienen una identidad que va desarrollándose, pero al mismo tiempo son los que más están sujetos a la pérdida del *ajayu*, uno de los componentes anímicos que definen, aunque no unívocamente, a los humanos. Se sitúan en esa región liminal entre los dominios de los vivos, y los de los antepasados que los reclaman como suyos. De manera progresiva, comienzan a construirse socialmente como *jaqi*, tanto las mujeres como los varones.

El niño, hasta el *muruña*, primer corte del cabello²² que marca su ingreso en la comunidad, no sería totalmente agregado, ya que esta ocasión es en realidad un comienzo oficial y público de un largo proceso de socialización del niño aymara que se va enculturando e incorporando a la vida de su pueblo, comenzando con la participación en “las responsabilidades y tareas de la familia, pero siguiendo luego con la integración en su mundo social y en todo su mundo simbólico” (Jolicoeur 1997: 71). El niño está en una situación simbólica y socialmente liminal, en esa vuelta entre muerte y renacimiento. En este sentido, además del *t'ant'a wawa*, niños de pan, se representan también los *t'ant'a achachis*, abuelos de pan (*t'ant'a*, “pan”, *achachi*, “abuelo”), como hace notar Fernández Juárez (2001: 9) en el caso del altiplano aymara boliviano.

Lévi-Strauss (2008 [1952]) analizó la cercanía que los niños tienen con los antepasados. El lugar que corresponde a los niños, escribió, es:

...con los dioses y los muertos; con los dioses que son los muertos. Y los muertos son los niños. Creemos que esta interpretación puede aplicarse a todos los ritos de iniciación e incluso a todos los casos en que la sociedad se divide en dos grupos. La no-iniciación no es un simple estado de privación, definido por la ignorancia, la ilusión u otras connotaciones negativas. La relación entre iniciados y no iniciados tiene un contenido positivo. Es una relación complementaria entre dos grupos: donde uno representa a los vivos y el otro a los muertos (Lévi-Strauss 2008 [1952]: 35).

²² Cabe señalar que en Puno también a los recién ingresados en la universidad (*cachimbos*) se les corta el pelo en una celebración (*cachimbeada*).

En el contexto que nos ocupa en este trabajo, la asociación entre niños y muertos tiene numerosas referencias, en particular durante el parto, es decir, durante esos momentos en los que se produce una separación y, al mismo tiempo, una anexión. La separación ocurre cuando los antepasados buscan intervenir para llevarse el *sullu*, y la anexión se verifica desde el punto de vista contrario, es decir, con la inclusión en el mundo de los vivos. Es por esta razón que, de manera práctica, se ponen en marcha diferentes estrategias para proteger a los fetos y a las madres de la intervención de los *achachilas* (“antepasados”). Si bien no es correcto considerar a los *achachilas* como dioses, lo que Lévi-Strauss sostiene sí puede aplicarse al complejo social aymara; los *achachila* son muertos, y de los más poderosos, ambivalentes en sus relaciones con los humanos y, por eso, es preciso respetarlos e instaurar con ellos una relación que sea recíproca y deferente. Entre sus referentes, es decir, entre los símbolos que de forma concreta, física, representan a los muertos, están los niños, pero, al mismo tiempo, los difuntos son agasajados con panes que tienen forma de *wawa*, *ʼantʼa wawa*.²³ Comiéndose, se come –simbólicamente– al muerto mismo. El *animu* del difunto se despacha, dependiendo de los contextos, a las 14:00, porque “ya las tres sería demasiado tarde”, me dijeron. Como se ha visto anteriormente, después de comer y tomar los alimentos y las bebidas puestas en la tumba, los familiares más cercanos redistribuyen la comida a los presentes. En este contexto, niños y niñas desempeñan un papel importante. Se les llama, se les hace sentar, y se les da dulces, *ʼantʼa wawa*, caramelos y fruta. En esta ocasión, *waxʼata*, ellos actúan como si representaran a los muertos, la alteridad más inmediata, justamente en virtud de su indefinición social.

²³ La relación entre muertos y niños tiene una larga trayectoria no solamente en los Andes aymara (véase, por ejemplo, Buechler y Buechler 1971; Allen y Albó 1972; Canessa 2012) sino también en la Europa mediterránea (Buttitta 2004 [1995]). Ignazio Buttitta, a propósito de Cerdeña y Sicilia, escribe que:

...entre el mundo de los vivos y el mundo divino debe subsistir un constante y ritualmente formalizado circuito de intercambio, con el fin de garantizar su reproducción de los procesos vitales a todos los niveles. La alteridad de los postulantes [*questuanti*], su alteridad respecto al mundo de los hombres [*sic*] y a la ordinaria cotidianidad es, por otro lado, señalada por particulares caracteres (trajes carnavalescos, máscaras, imágenes y signos sagrados en las vestimentas, etc.), así como presupuesta por la específica condición de éstos (niños, huérfanos, pastores, pordioseros, etc.). Hay que entender, pues, a los postulantes como verdaderas epifanías de lo divino, es decir, como sus emisarios (Buttitta 2009: 17).

De una forma parecida a los Andes, estas figuras de la alteridad irrumpen en el mundo de los vivos en ocasiones precisas y determinadas; a finales de octubre y comienzos de noviembre, y en carnaval. En su vuelta por el mundo –es decir, el pueblo, la aldea– piden comida a los vivos que los agasajan con fruta seca, dulces, moneditas. En el norte y centro de Cerdeña, el nombre con el que se conoce la *questua* del 1 de noviembre es “*mortos-mortos*” o “*molti-molti*” (*muer-tos-muertos*) y los protagonistas son los y las niñas entre los 5-6 años y los 12-13 (véase mi trabajo comparativo entre *halloween* y los *molti-molti* en Irlanda del Norte y Cerdeña, con una pequeña nota sobre *halloween* en la ciudad de Puno [2012], y Mannia [2015]).

Lévi-Strauss continúa discutiendo el papel entre iniciados y no iniciados, pero esto conduciría demasiado lejos con respecto a los fines del artículo. Lo que importa aquí es que, continúa el autor, “la oposición entre adultos y niños [representa] una oposición más profunda entre muertos y vivos” (Lévi-Strauss 2008 [1952]: 35).

En conclusión, he partido de la premisa según la cual la identidad colectiva aymara no debería ser concebida sólo en términos de identidad/alteridad discursiva, que en otra ocasión he definido “narrada” (Branca 2017), sino que es necesario también tener en cuenta la dimensión vivida, cotidiana y periódica de reconstitución, reconstrucción y fundamentación de las identidades y alteridades sociales. En este sentido, si el rito funciona como acción mnemónica (Douglas 1973 [1966]: 82), el Día de los Muertos representa un momento clave para (re) establecer a nivel familiar y comunitario los vínculos con el pasado y preparar el futuro a través –en el caso etnográfico tomado como ejemplo– de los roles jugados por los adultos y los niños (Canessa 1998: 242).

El Día de los Muertos es una ocasión de regreso a la comunidad para los que viven fuera de ella. En este sentido, es un reencuentro con los parientes vivos pero también con los que ya han fallecido. Si la identidad social, como postulo siguiendo entre otros a Verena Stolcke (2004), no es transmitida biológicamente por herencia, es decir, de manera automática al individuo, tampoco es igual a sí misma para siempre. El individuo –en toda sociedad humana– se desarrolla como persona dentro de un estado de derechos y deberes, y cambia su estatus conforme a su edad social. Con todas las limitaciones de querer generalizar para una población de millones de individuos, podría resumirse que en la zona de lengua aymara de Puno el individuo no deviene “persona” en el momento exacto de nacer, sino que va construyéndose en cuanto tal, *jaqichasiña*,²⁴ a lo largo de su trayectoria vivencial (Canessa 2012: 404). El feto, *sullu*, está en una situación liminal entre el mundo de los vivos y el de los “antepasados”, *achachilas*, a los que de cierta forma pertenece. Muchos autores han destacado el papel de la lucha simbólica que durante el parto tienen vivos y muertos para que el *sullu*, feto, pueda pasar al “otro” lado (por ejemplo, Tschopik 1946; Allen y Albó 1972; Albó 1994; Fernández 2002; Platt 2006). Evidentemente, los muertos son otra cosa respecto a los vivos; de allí, ese *sullu* que nace es *asu wawa*, recién nacido, e irá convirtiéndose en persona a través de una serie de pasajes sancionados ritualmente, de forma privada y/o social. En su camino, *thaki*, el individuo va adquiriendo su estatus de *jaqi*, “persona”, un término cuyo significado puede alcanzar conceptos como el de “gente” o “ser humano”. La identidad del *jaqi* se construye además en tensión con la alteridad, con el *no-jaqi*, en la demarcación de esa frontera

²⁴ La palabra está compuesta por el término *jaqi* (persona, ser humano), y los sufijos *-cha* (verbalizador causativo), *-si* (reflexivo) y *-ña* (marcador del infinitivo). Cabe destacar que el mismo término indica también la unión matrimonial.

mediante la que se distingue entre un “nosotros” inclusivo, como *jaqi*, y un “los otros” exclusivo, al que pertenecen los que no son *jaqi*. Stuart Hall escribió que “las identidades se construyen a través de las diferencias, no al margen de ellas” (2003: 18), y Eriksen hizo notar que el primer presupuesto de la identidad étnica –algo que, de hecho puede aplicarse a cualquier identidad–, sin el cual no podría hablarse de ella, es la distinción entre *insiders* y *outsiders*, y se da en relación con los contactos intergrupales (Eriksen 1993: 18).

Finalmente, estas pocas páginas no agotan el problema pero, espero, puedan aportar algo a nivel etnográfico, sobre la gramática del rito en la zona aymara de Puno, así como profundizar temas como identidades y alteridades en la región. Quedan todavía afuera numerosas cuestiones: si a nivel simbólico los muertos regresan en ciertas ocasiones y en ciertos periodos, ¿desde dónde lo hacen? Y ¿a dónde van las almas cuando fallecen?

Referencias

- Alanoca Arocutipá, V. (2013). *Conflictos aimara*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Albó, X. (1994). El mundo de adentro en el ciclo vital del aymara. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, VI (18): 175-201.
- Albó, X., T. Greaves y G. Sandoval (1983). *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. 3. Cabalgando entre dos mundos*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Allen, C. J. (1982). Body and Soul in Quechua Thought. *Journal of Latin American Lore*, 8 (2): 179-196.
- Allen, G., & X. Albó (1972). Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi (Bolivia). *Allpanchis*, IV, 43-119.
- Ariès, P. (1983 [1977]). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Branca, D. (2012). “Across the Broad Atlantic”: Halloween in Sardegna e Irlanda. *Archivio Di Etnografia*, VIII (1): 9-27.
- Branca, D. (2014). La lengua *jaqi aru* (aymara) como elemento de identidad. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 19 (2): 10-24.
- Branca, D. (2015). Algunos apuntes preliminares sobre los elementos que definen la identidad aymara en el departamento de Puno (Perú). *Quaderni Di Thule. Rivista Italiana Di Studi Americanistici*, XIII, 419-423.
- Branca, D. (2016). “La nación aymara existe”. Narración, vivencia e identidad aymara en el Departamento de Puno, Perú. Tesis. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Branca, D. (2017). *Identidad aymara en el Perú. Nación, vivencia y narración*. Lima: Horizonte.
- Branca, D. (2018). Una aproximación a la noción de humanidad en el Altiplano aymara de Puno, Perú. En M. Ventura i Oller et al. (ed.), *La humanidad como categoría: un viaje antropológico*. Barcelona: Bellaterra.
- Buechler, H., y J. M. Buechler (1971). *The Bolivian Aymara*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Buttitta, A. (2004 [1995]). “Ritorno dei morti e rifondazione della vita”, introducción de C. Lévi-Strauss, *Babbo Natale giustiziato*. Palermo: Sellerio.
- Buttitta, I. E. (2009). I morti in questua. Figure dell'alterità nei riti tradizionali del meridione d'Italia. En C. Dărăbuș (ed.), *Străinul: schiță imagologică* (pp. 15-37). Baia Mare: Editura Universității de Nord/Editura Ethnologica.
- Canessa, A. (1998). Procreation, Personhood and Ethnic Difference in Highland Bolivia. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 63 (2): 227-247. doi.org/10.1080/00141844.1998.9981573.
- Canessa, A. (2012). *Intimate Indigeneities. Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham: Duke University Press.
- Canessa, A. (2017). Bearing Witness. Testimonies, Translations, and Ontologies in the Andes. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 7 (1): 545-551.
- Carter, W. (1968). Secular Reinforcement in Aymara Death Ritual. *American Anthropologist*, 70 (2): 238-263.
- Carter, W., & M. Mamani (1982). *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Juventud.
- Cox, C. W. (1998). Death Rituals and Social Change among the Aymara of Peru: The Subversive Strength of Ritual. *Illness, Crisis, & Loss*, 6 (2): 197-212.
- Douglas, M. (1973 [1966]). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Eriksen, T. H. (1993). *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Fernández Juárez, G. (1996). El mundo “abierto”: agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras. *Revista Española de Antropología Americana* 26, 205-229.
- Fernández Juárez, G. (2001). Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 33 (1): 1-25. dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200005.
- Fernández Juárez, G. (2002). *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2004). *Ajayu, Animu, Kuraji*. La enfermedad del “susto” en el altiplano de Bolivia. En G. Fernández Juárez (ed.), *Salud e interculturalidad en América Latina: Perspectivas antropológicas* (pp. 279-303). Quito: Abya-Yala.
- Fernández Juárez, G. (2011). *Natitas*, “almas” y “condenados”. Trásiego de osamentas en los Andes, siglos

- xvi-xxi. En R. Izquierdo Benito y F. Martínez Gil (eds.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglos XIV-XVIII* (pp. 229-253). Madrid: Sílex.
- Forbes, D. (1870). On the Aymara Indians of Bolivia and Peru. *The Journal of the Ethnological Society of London (1869-1870)* 2 (3): 192-305.
- Gil García, F. (2002). 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. *Anales del Museo de América* 10, 59-83.
- Girault, L. (1988). *Rituales en las religiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: Ceres-Musef/Quipu/Don Bosco.
- Gose, P. (2004 [1994]). *Aguas mortíferas, cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Quito: Abya-Yala.
- Hall, S. (2003 [1996]). Introducción: ¿quién necesita "identidad"? En S. Hall y P. du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Madrid: Amorrortu.
- Harris, O. (1983 [1982]). Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 11, 135-152.
- Hickman, J. (1975). *Los aymara de Chinchera, Perú. Persistencia y cambio en un contexto bicultural*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Jahuirá Huarcaya, F. A. (2003). Identidad aymara. Caso del Altiplano de Perú. Tesis. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Jolicoeur, L. (1997). *El cristianismo aymara: ¿inculturación o culturización?* Washington, D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Kessel, van J. (1978-1979). Muerte y ritual mortuorio entre los aimaras. *Norte Grande* 6, 77-93.
- Lévi-Strauss, C. (2008 [1952]). Papá Noel en la pira. *Maguaré*, 22, 21-42.
- Mancosu, P. (2017). Introducción. En G. Churata, *Khirkhilas de la sirena* (pp. 12-15). La Paz: Plural.
- Mannia, S. (2015). *Questue e figure vicariali in area euro-mediterranea*. Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta.
- Métraux, A. (1934). Contribution au folk-lore andin. *Journal de La Société des Américanistes*, 26 (1): 67-102.
- Monast, J. É. (1972). *Los indios aimaraes: ¿evangelizados o solamente bautizados?* Buenos Aires: Lohle.
- Muñoz Morán, Ó. (2017). Todos los Santos: tradición y ayllu andino. *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, 49 (2): 227-239. dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000013.
- Ochoa, V. (1976). Ritos para difuntos. *Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymara (Chucuito)* 39, 1-18.
- Onofre Mamani, L. D. (2001). Alma imaña. Rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre (Perú). *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 33 (2): 1-13.
- Oporto, L., & R. Fernández (1981). La fiesta de Todos los Santos. Casos particulares. *Revista Boliviana de Etnomusicología y Folklore*, 2 (1): 11-22.
- Paredes, M. R. (1920). *Mitos, supersticiones y supervivencias populares en Bolivia*. La Paz: Arno Hermanos/Libreros Editores.
- Peña Jumpa, A. A. (1998). *Justicia comunal en los Andes del Perú. El caso de Calabuyo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Peña Jumpa, A. A. (2015). Las Comunidades Campesinas y nativas en la Constitución Política del Perú: un análisis exegético del artículo 89º de la constitución. *Derecho & Sociedad*, 40, 195-206.
- Platt, T. (2006). El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. En G. Fernández Juárez (ed.), *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural* (pp. 145-172). Quito: Abya-Yala.
- Pozo, E. (2015). *La promesa de lo aymara: la "Unión de Comunidades Aymaras" (UNCA) y la formación del discurso identitario reivindicativo en el sur de Puno*. Tesis. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Robin Azevedo, V. (2008). *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Saignes, T. (1989). Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? *Revista Andina* 7 (1): 83-127.
- Saignes, T. (1993). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: Hisbol/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Spedding, A. (1996). Morir en Yungas. *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, 7 (8): 75-146.
- Spedding, A., Colque, A. (2004). Presentación. En P. Gose *Aguas mortíferas, cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino* (pp. 9-14). Quito: Abya-Yala.
- Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, 14, 25-60.
- Thomas, L.-V. (2015 [1975]). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tschopik, H. (1946). The Aymara. En J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians. The Andean Civilizations* (ol. 2, pp. 501-574). Washington, D. C.: Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology.
- Tschopik, H. (1968 [1951]). *Magia en Chucuito. Los aymara del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Van den Berg, H. (1989). La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano. *Anthropos* 84: 155-175.

