



**11 al 16 de noviembre de 2019 – Málaga, España**

## **Entre lo católico y lo andino: Todos Santos, día de Difuntos y Alma Kacharpaya en la ciudad de Potosí (Bolivia)**

Juliane Angie Müller Seborga<sup>1</sup>

### *Resumen*

Todos santos, día de Difuntos y *Alma Kacharpaya*, celebrados los primeros tres días de noviembre respectivamente en la ciudad de Potosí, se constituyen en un solo ritual mortuorio que se relaciona con las creencias sobre la vida después de la muerte y la interconexión del cuerpo/alma desde dos puntos de vista: andino y católico.

Mediante la antropología, con énfasis en la etnografía interpretativa, analizamos la característica principal de este ritual, que es la mesa ceremonial o *tumba* dentro del espacio urbano en cuatro momentos identificados: la preparación, Todos Santos, día de Difuntos y *Alma Kacharpaya*. Posteriormente, interpretamos acciones y elementos simbólicos en los que ambas creencias se encuentran; en la tumba observamos símbolos claramente diferenciados, como la cruz (católica) o la ofrenda de alimentos (andina), y al mismo tiempo encontramos símbolos donde los significados se entrecruzan, como la *t'antawawa* (muñeco de pan).

---

<sup>1</sup> Febrero, 1991. Potosí, Bolivia. Investigadora, artista y escritora independiente. Magister en Gestión Cultural en la Diversidad (U.C.B. 2019) Licenciada en Antropología con honores (U.C.B. 2016) y Licenciada en Artes Plásticas (U.A.T.F. 2015) Líneas de trabajo: Arte, patrimonio, vestimenta, textiles y ritos en la zona andina de Bolivia. Correo electrónico [julianeangie@yahoo.com](mailto:julianeangie@yahoo.com)

A partir de este análisis se puede concluir que estamos ante un encuentro o posible *tinku*, que tiene la función de brindar un equilibrio interreligioso donde el catolicismo se inserta dentro de la lógica andina de opuestos complementarios que se enfrentan en este tiempo determinado en un espacio neutral, es decir, el *kay pacha* o mundo terrenal.

*Palabras clave:* Todos Santos 1, Día de Difuntos 2, ritos mortuorios 3, Potosí Bolivia 4, antropología 5

### *Introducción*

La *tumba* o mesa ritual de Todos Santos es un espacio de negociación, construido imaginariamente como un mapa o eje de la representación de los planos existenciales andinos o *pachas* y de los espacios celestiales cristianos. Ambos sistemas de creencias se encuentran en los objetos simbólicos de la tumba y en las acciones rituales en cuatro momentos identificados: la preparación, Todos Santos, Día de Difuntos y Alma Kacharpaya. La yuxtaposición de significados en símbolos compartidos y diferenciados en torno a la *tumba*, nos obliga a cuestionarnos el tipo de relación actual que tienen ambas creencias en el accionar de las personas involucradas en la fiesta.

Este análisis parte de la presencia de ciertos objetos relevantes en el altar o tumba, que caracterizan este momento dentro del calendario anual en la ciudad de Potosí<sup>2</sup>, entendidos como símbolos cuyo trasfondo que nos acerca a la visión sobre la muerte en sí misma.

Si bien el tema de Todos Santos ha sido tratado en zonas rurales de Bolivia, como los trabajos de Rösing (1991) y Bastien (1996) con los Kallawayas, Harris (1983) con los laymes de Potosí, Muñoz (2016) con la situación del ayllu en la comunidad de Coipasi, Monast (1972), Fernández (2001), Bascopé (2001) y Van den Berg (1989) con las tradiciones andinas en general, entre muchos otros; poco ha sido tratado el tema desde los espacios urbanos, caracterizados por su movilidad y complejidad al tiempo de hacer etnografía.

La importancia que adquieren las fechas con las que se inaugura el mes de los muertos en Bolivia radica en la interrelación de expresiones socioculturales propias. Todos Santos se inserta como parte del calendario católico y también del calendario agrario en la zona

---

<sup>2</sup> Ciudad de origen colonial, ubicada en el sudoeste de Bolivia.

altiplánica (Van den Berg, 1989; Romero, 2001), manteniendo características rituales mortuorias precolombinas, por lo que cada lugar ha adoptado y readaptado los ritos fúnebres. Encontramos pequeñas variaciones locales en el armado de la mesa ritual, que son importantes para entender los procesos de representación comunal, similar a la imagen de la montaña sagrada en la mesa ritual presentada Kallawaya por Bastien (1996) o las prohibiciones municipales en el uso del cementerio en la ciudad de Cochabamba explicados por Jordán (1999).

El tratamiento bibliográfico de esta fecha en la ciudad de Potosí no es muy extenso y se enfoca en la descripción de algunas costumbres dentro del calendario festivo anual. Algunos autores que hacen mención de esta celebración son Jaimes (1974), Paredes (1980) que nos introduce al tercer día o *Alma Kacharpaya*<sup>3</sup> y Corso (2007), que rescata los rezos bilingües de los niños que visitan las tumbas.

Este texto surge del trabajo etnográfico realizado entre 2010 y 2015 en las fechas de Todos Santos, Día de Difuntos y Alma Kacharpaya en la ciudad de Potosí, en cinco barrios diferentes: Central, Cantamarca, San Benito, Villa Armonía y Villa Venezuela. Se recopilaron testimonios y realizaron entrevistas a profundidad con personas que participaron activamente en las tumbas observadas como dolientes, familiares, padrinos o asistentes, también se realizaron entrevistas a profundidad a personas especializadas en la distribución y/o realización de elementos representativos de esta fecha.

En nuestro caso nos interesa no sólo entregar un breve tratamiento descriptivo de las tradiciones en este contexto en particular, sino analizar el tipo de relacionamiento que tienen en la actualidad las creencias católicas y las andinas en este espacio simbólico y ritual.

### *1. Todos Santos en la región Andina de Bolivia*

“[...] símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse” (Eliade, 1979: 11).

Entendemos “símbolo” como una representación de una cosa que puede ser desconocida, inexplicable o divina, y que es aceptada por una colectividad, siendo parte los procesos sociales y con la misión de establecer un vínculo entre los hombres y una dimensión

---

<sup>3</sup> Categoría usada también en los estudios de Bascope (2001) y Fernández (2001: 10-11) en las zonas rurales.

espiritual. El símbolo tiene la capacidad de contener varios significados en una misma imagen (Meslin, 1994). El símbolo, inherente al ser humano, está escalonado en dos niveles: el de las imágenes fundamentales, menos conscientes y el de los símbolos más elaborados, relacionados con un sistema cultural y religioso, lo que a su vez nos remite a dos polos, el polo sensorial, menos consciente, y el polo ideológico, regido por las normas y las acciones sociales (Meslín, 1994). Entendemos que los símbolos en la tumba de Todos Santos se insertan en este polo ideológico, por un lado su presencia puede estar determinada por actitudes particulares hacia la muerte, pero es parte de una estructura social y religiosa que determina la presencia del símbolo y la frecuencia de uso.

Así mismo, los pueblos andinos emplean tres modelos simbólicos para representar y ordenar su mundo: los mitos, el espacio y el propio ser humano, en los aspectos corporal, sexual y familiar (Stachera, 2001: 98) y en toda aproximación simbólica a estas formas de entender el mundo se tendrá en cuenta el paradigma formal de la lógica andina de oposición complementaria (Ibíd.: 99).

La relación entre la religión, la gloria y la riqueza española se expresó en la violencia, la guerra y el fanatismo religioso (Baptista, s/f), en la extirpación de idolatrías (Just, 1990) y supuso la creación de un intrincado sistema de creencias al que se denominaría “sincretismo religioso” (Cf. Marzal 2002; Esch-Jacob, 1994).

Los herederos de las creencias judío-cristianas y helenistas creen en la persistencia del alma y la importancia del proceso simbólico muerte/resurrección (Eliade, 2008), pero no se debe olvidar que también los incas daban gran importancia a los ritos mortuorios. Generalmente ambas creencias se diferencian, porque la cristiana entiende a la muerte como la separación del alma con el cuerpo físico y su permanencia se encuentra ligada a la idea de resurrección. Actualmente para el cristianismo las almas no retornan después de la muerte, mientras desde el punto de vista indígena las almas no sólo regresan, sino que están en continuo trance entre el mundo terrenal y el sobrenatural.

Sobre la continuidad de Todos Santos también debemos tomar en cuenta que el Estado y la religión católica estuvieron estrechamente relacionadas en el territorio hasta entrado el siglo XX. A principios del siglo XXI en Bolivia la mayoría de la población se identificaba como católica<sup>4</sup>. Hasta fines del siglo XX el catolicismo fue una iglesia mayoritaria, que gozaba de

---

<sup>4</sup> El Censo Nacional de 2001 (INE) es el último donde se pregunta sobre la adscripción religiosa.

privilegios, pero esta posición se vio reducida en favor a un campo religioso latinoamericano más plural (Parker, 2014), influenciado por los procesos históricos y políticos desde la década de 1980, que abren paso al reconocimiento de la diversidad, cuestionando lo normado, reivindicando derechos, etc. influido por la presencia de movimientos indígenas, los derechos de la mujer y el ingreso al campo de visión de las minorías étnicas y sexuales, así como la corrientes populistas que desafían la hegemonía religiosa, tal el caso de la Constitución Política del Estado de Bolivia, que desde 2009 declara laico un país tradicionalmente católico. Todos estos factores han ocasionado el declive del catolicismo y una reivindicación de las “espirituales sincréticas” de la región (Íbid).

Los cronistas, como Garcilaso De la Vega (1606) y Guamán Poma (1612), describieron algunas prácticas mortuorias en el incanato, previas a la llegada de los españoles. Estas descripciones no dan una pista de las creencias religiosas precolombinas sobre la muerte, destacando tres puntos: 1) la importancia otorgada al cuerpo, en su contención y en su atención a las necesidades de alimentación y comunicación, que son un reflejo de las necesidades humanas, 2) la importancia de la colectividad, la familia y la comunidad, tanto de vivos como de muertos y 3) la importancia del primer año de fallecimiento<sup>5</sup>.

El primer punto se explica si asumimos las teorías presentadas por Allen (2015) sobre animismo y persona distribuida, es decir, que los seres sociales en los pueblos andinos no sólo están presentes en cuerpo, sino en todo lo que los rodea, manifestado en la alimentación y comunicación con los muertos. Bascopé (2001) nos muestra el ciclo vital andino entendido en cuatro fases: La creación, nacimiento, crecimiento y el espacio de la muerte; éste último tiene que ver con el sentido de cumplimiento de una etapa, es el espacio de la “proyección al mismo principio” (Íbid.) es una parte de la vida y por lo tanto, no se constituye en un tragedia sino en la permanencia, siendo una continuidad más no un final, una experiencia importante, personal y comunitaria. Para los pueblos andinos, la vida de los muertos transcurre en sentido contrario al mundo de los vivos. El mundo de los muertos es una parte fundamental de la vida comunal, donde la comunicación es continua y se espera que las almas ayuden con el ciclo agrícola (Romero, 2001). Siendo el elemento de unión entre los mundos “los muertos se alimentan a través de los vivos en la fiesta de difuntos” (Stachera, 2001: 105).

---

<sup>5</sup> En el caso de algunas comunidades aymaras, estas celebraciones se extienden hasta tres años posteriores al fallecimiento de la persona.

Entre los aymaras el decir “descansó” como referencia a la muerte de una persona es relativo, pues mientras el cuerpo “descansa” el alma tendrá que afrontar los retos, trabajos y sufrimientos de una nueva vida que es similar a la anterior, aunque esto no es motivo de desesperación (Fernández, 2001). De esta forma está presente el principio de reciprocidad en Todos Santos, como un acuerdo de intercambio, constituyéndose en la zona rural como una fiesta centrada en la producción agrícola y las relaciones dentro del ayllu (Muñoz, 2016). En octubre, mes seco asociado a los huesos, se pide a los ancestros y difuntos que ayuden en la cosecha porque de ella recibirán también una buena ofrenda.

Los dos momentos cruciales en el calendario andino son el paso de la época de lluvia a la época fría, donde se celebra el *Anata*, y el paso de la época seca a la época de lluvias, donde la cosecha depende del agua (Jordán, 1999:40). Esta celebración señala la transición de estaciones y cumple una función de socialización entre familias y parcialidades, enfatizando las diferencias sociales (Harris, 1983: 140-148).

La explicación que encierra las características de Todos Santos y Difuntos radica en estos principios de circularidad y reciprocidad (Jordán, 1999: 40-41). En el norte de Potosí, se realizan ritos de fertilidad para la *Pachamama* cercanos a la fecha de Todos Santos. Tristan Platt (2015) habla del *tinku* de Carata como un encuentro entre parcialidades, pero también muy vinculado con el día de los muertos y en esta fecha funciona como una forma de recordar a los fallecidos. Tal el caso de los laymi que también practican el *tinku* en esta fecha (Harris, 1983), como una forma de resolver los conflictos comunales y de entregar una ofrenda a la *Pachamama*. La sangre de los guerreros que cae sobre la tierra, para su fertilidad, asociado al ciclo agrícola y la producción de la tierra (Miranda, 2007: 191, Arancibia, 2011: 27; Esch-Jakob, 1994: 42). Este ritual también se asocia a la de fertilidad en otros aspectos, como la mediación del encuentro amoroso (Cereceda, 2017).

El *tinku* fue definido por Bertonio (1612) como “encontrarse los ejércitos o bandos contrarios en la guerra o en los juegos”. El *tinku* es un ritual que se realiza en determinados momentos clave dentro del calendario festivo/religioso y consiste en un encuentro bélico entre comunidades, se caracteriza por el manejo de la violencia (Platt, 1988, Nuñez, 2004), en forma de juego ritual (Sigl y Mendoza, 2012) o como arte violento, donde se vuelcan siglos de conflictos étnicos y relaciones de dominación/resistencia (Medina y Cohen, 2008: 10).

El tinku hace referencia al principio andino de opuestos complementarios, las comunidades en “conflicto” están divididas en parcialidades: Alasaya /Aransaya (arriba) y Majasaya/Urinsaya (abajo), como una reafirmación de las fronteras e identidades étnicas y una forma de resolución de tensiones locales (Harris, 1987 y Platt, 1988). Esta división parte de un eje central y supone un conflicto que puede ser resuelto sólo en lugares neutrales o puntos medios, sitios sagrados que no pertenecen ni arriba ni abajo, llamados *taypi* o *chaupi* (Boysse, 1987: 225). El *tinku*, como encuentro entre opuestos, no sólo es interpersonal o entre grupos, como bien sugirió Cereceda (1988) este encuentro puede darse en diversos planos, como en el del tejido. Muñoz (2016) nos sugiere que Todos Santos es un espacio de tinku comunal entre el mundo de los vivos y el de los muertos, un encuentro ontológico dentro de la configuración dual y complementaria del mundo andino.

## 2. *Todos Santos en la ciudad de Potosí*

En la Colonia, esta fecha cumplía una función importante en el calendario festivo anual de la ciudad de Potosí. Cañete (1787. 1952: 563-566) describe el festejo de los “indios”, donde vemos un reacomodo de las tradiciones incas a un ámbito colonial/español que ve con desprecio los desenterramientos, el consumo de comida y bebida y el ambiente festivo que sugiere este fecha para los herederos de las tradiciones precolombinas. En cambio Arzans Orsúa y Vela (1705-¿?. 2012) nos presenta Todos Santos entre la “nobleza potosina”, que parece tener menor importancia que otras fiestas como la del Corpus Christi (Arzans, 2012: 267. Tomo I), las pocas descripciones que hace de esta fecha entre el siglo XVI y XVII nos remiten al espacio de los templos, la presencia de velas y las oraciones (responsorios). Existe una clara diferencia entre el festejo de los indios que menciona Cañete y el festejo español/criollo de Arzáns, mientras el primero se centra en el festejo, el consumo de comida y bebida y el traslado de los cadáveres, el segundo se centran en las oraciones para las almas de los difuntos dentro de los templos. En la colonia, hasta el siglo XVII, ninguno de los cronistas señalados menciona la mesa ritual, altar o *tumba*.

En la actualidad la característica principal de esta fecha es el armado de la *tumba* o mesa ritual, que también la encontramos en otras partes del territorio andino (cf. Bastien, 1996; Muñoz, 2016; Harris, 1983) Este altar se clasifica en dos: El comunal/familiar, de pequeña dimensión, realizada anualmente por las familias dentro de sus domicilios después del primer

año de fallecimiento, y la tumba de alma nueva o de *musuj alma*, es decir, la mesa ritual armada dentro del primer año de fallecimiento, de mayor importancia y tamaño, en cuya preparación y realización participan activamente los familiares y amigos.

La última semana del mes de octubre se instala en la calle Fortunato Gumiel de la ciudad de Potosí una feria de artículos especializados para el armado de dichas tumbas. En la feria se instalan puestos especializados en comidas tradicionales, flores, roscas tarijeñas, rosones negros, velas y crucifijos.

Destacan en los puestos de venta los dedicados a la repostería, de blanco y rosado con anilina dulce y la venta de *t'antawawas*, muñecos de pan, en forma de bebé o niño, de fábrica criolla. Estas particulares figuras se pueden encontrar en diversos tamaños, con características específicas, como el sexo o la ocupación, y son figuras fundamentales en el armado del altar. El 1 de noviembre, al mediodía, los dolientes se reúnen con los compadres y personas allegadas, para rezar y ofrendar un incienso en la apertura de la sala donde se encuentra la mesa ritual. Cada tumba tiene sus variaciones en el armado, depende de la creatividad y de los saberes transmitidos familiarmente. A partir de los datos recopilados se puede sintetizar una tumba de *musuj alma*<sup>6</sup> considerada tradicional de la siguiente manera:

La parte superior de la entrada presenta un rosón o bolsa negra, lo que indica a los invitados y desconocidos que en la casa se reciben visitas a la tumba. Para el altar se tiene previsto un espacio grande, del tamaño de una pared en alto y ancho, con tules negros o violetas. La tumba presenta tres niveles: el nivel del suelo, donde se colocan las flores, velas de diferente altura, el responso<sup>7</sup> y una placa donde se especifica el nombre y fecha de fallecimiento. En el segundo nivel encontramos las comidas tradicionales, en cada lateral una *t'antawawa*, las escaleras de pan son puestas verticalmente, los *esquineros* o torres de repostería puestos en cada esquina de la mesa, los diferentes dulces y repostería, la fruta seca, vino, singani y chicha<sup>8</sup>. En este nivel también vemos la representación visual del difunto, a partir de mediados de esta década, 2010, la fotografía se reemplaza o se acompaña con audiovisuales en televisiones plasma. En el nivel superior está la figura de Cristo crucificado, a veces heredados dentro grupo familiar; acompañado por las figuras del Sol y la Luna.

---

<sup>6</sup> En quechua: Alma nueva.

<sup>7</sup> Una bandeja donde los asistentes ponen un monto de dinero voluntario, para ayudar a los gastos de la familia

<sup>8</sup> Bebida alcohólica regional, realizada con la fermentación de maíz.



Al entrar vemos a los dolientes de luto a un costado del altar, algunos *pijchan coca*<sup>9</sup> y beben chicha o singani. Al ingresar los asistentes se detienen frente a la tumba y rezan en silencio un padre nuestro, un dios te salve y un gloria. Luego los invitados pasan a saludar a los deudos y sentarse en las sillas que se acomodan alrededor de la sala, con vista hacia el altar. En muchas casas las sillas siguen el camino hacia el patio o los corredores. Los dolientes también tienen la opción, según su disposición económica, de alquilar salones destinados a fiestas y de contratar mozos que se encarguen del servicio.

En las tumbas de puerta abierta suelen recibir o despedir a los asistentes con chicha o *chufly*<sup>10</sup>. Una vez acomodados los visitantes se les entrega una charola con vino dulce, singani, chicha y cocteles coloridos (mistelas). Al tomar las bebidas se *ch'alla*<sup>11</sup> en nombre del difunto. En la noche se sirve un plato tradicional y con esto terminan las acciones del primer día de visita.

El día 2 de noviembre los dolientes visitan los nichos en el Cementerio General de la ciudad. Es un evento familiar donde los niños también participan y pese a la señalización que prohíbe la entrada de comida, bebida alcohólica y el estado de ebriedad, dentro del Cementerio las personas comen y *ch'allan*. Las familias de las *musuj almas* llevan las ofrendas que un día antes se encontraban en el altar y en la parte del crematorio, situado al fondo del Cementerio, se queman en una especie de *k'oa*<sup>12</sup> que debe hacerse hacia el poniente, lugar hacia donde parten las almas.

El segundo día continúan las visitas a las tumbas. En la tarde se practican los juegos como la *taba* y el *tokho* en los patios, respetando la solemnidad de la sala principal. Alrededor de las tres de la tarde, cuando se cree que las puertas del cielo se cierran, todos los asistentes se reúnen frente al altar y comienza el *desatado* (desarmado) de la tumba. Para tal efecto los dolientes nombran a un padrino y/o madrina, quienes dirigen palabras en honor a la familia y al difunto, encargándose de los rezos en forma de responsorio. Luego se incienso o se *k'oa* la tumba, en este momento cada doliente toma el brasero y sopla hacia el altar tres veces, en forma de cruz.

---

<sup>9</sup> Acción de injerir el juego de las hojas de coca sin masticarlas o tragarlas.

<sup>10</sup> Preparado en base a singani, limón y refresco de soda transparente.

<sup>11</sup> La *ch'alla* es una costumbre de origen andino, de verter un poco de la bebida al suelo, como ofrenda a la Pachamama o Madre Tierra.

<sup>12</sup> Mesa ritual de origen andino. Es la quema en brasero de elementos que varían según su finalidad (negocio, familia, al difunto, etc.). Es una ofrenda de humo.

Se prosigue a desarmar el altar, quedando una mesa pequeña con el crucifijo, la foto del difunto y dos velas. Las ofrendas comestibles se cortan y se reparten entre los asistentes, se cuenta el dinero del responso y se convida un plato tradicional acompañado de chicha.

En la tradición puneña<sup>13</sup> el altar se arma y desarma como un espejo, siguiendo el principio de oposición complementaria y, por lo mismo, los padrinos de desatado son un hombre y una mujer. Además de los juegos y la comida, con el fin de recaudar fondos para los dolientes, se entregan pequeñas *t'antawawas* al azar, en charolas adornadas con pétalos de rosas. Ingresan al salón un cura, un monaguillo y un sacristán nombrados entre amigos y familiares, que han preparado un libreto humorístico y son los encargados de bautizar las *t'antawawas* y de prestar otros servicios como matrimonios, confirmaciones, divorcios y exorcismos. Estas parodias pueden ser de misa hablada o de misa cantada, en español o quechua. Acabado este juego, el cura, el monaguillo y el sacristán entregan el dinero recaudado a los dolientes. La celebración se extiende hasta el 3 de noviembre, día llamado *Alma Kacharpaya*, que en quechua alude a una despedida cíclica, relacionada con el carnaval. Este día los invitados se reúnen en la sala donde ha quedado el pequeño altar. Se reza por última vez en forma de responsorio las tres oraciones señaladas, se pide por el viaje del alma y se apagan las velas, para finalizar se cubre lo que queda de la tumba con un manto blanco.

Inmediatamente el escenario cambia, los padrinos del día anterior ingresan con regalos, cohetillos y bebidas, acompañados de una comitiva. Los dolientes se quitan el luto y el dinero del responso les es devuelto *redondeado*<sup>14</sup>. Luego se reparte a los presentes *phasankalla* y *phisara*<sup>15</sup> o mixtura de arrocillos de colores para jugar. Comienza la música y el espacio se convierte en salón de baile. Los dolientes incentivan el alto consumo de alcohol y *ch'allan*, pues se cree que la alegría influirá en el estado de ánimo del alma que parte.

### 3. *Los símbolos del altar*

Existe una clara división de los tres días: el luto, el juego/sátira y la fiesta. Que se reafirma en la apertura de la tumba, donde se inciensa el altar, y al desatar la tumba, donde se *ch'alla* y se *k'oa*. Las ofrendas de la tumba son la afirmación de que las almas retornan a la tierra,

---

<sup>13</sup> Son muchas las tumbas influenciadas en la ciudad por la migración de familias provenientes de la provincia vecina, José María Linares.

<sup>14</sup> Aumentado por los padrinos hasta alcanzar el número par o decena.

<sup>15</sup> Tostado de maíz y quinua cocida.

cansadas y aún “humanas”, nos refiere a la persona distribuida de Allen (2015) y el destino final de Fernández (1997).

En este espacio podemos referirnos brevemente a los niveles de la tumba, que pueden hacer referencia a los planos existenciales, como el *Hanaq Pacha*, *Kay Pacha* o el mundo terrenal y *Ukhu Pacha*, identificados también por Bastien (1996) o puede ser una representación de los planos católicos, como el paraíso, el purgatorio, donde reside el difunto y el mundo terrenal donde encontramos las ofrendas. A las figuras de pan del Sol y la Luna, podemos considerarlas como representación del *Hanaq Pacha*, donde residen las antiguas divinidades incas y en el armado al estilo puneño en forma de espejo y el nombramiento de padrinos nos traen a la memoria el *yanantin* andino (la pareja) y *chachawarmi* (hombre-mujer).

También hacemos alusión a la clara repetición de los números dos y tres, recurrentes en toda la celebración, claves para entender el entrecruce de lenguajes andino y cristiano, el número dos como la oposición complementaria que se repite a lo largo de la fiesta en los padrinos, en los elementos y armado del altar, las dos partes de la celebración (la ceremoniosa y la sátira/fiesta) y el número tres que es, en cambio, la síntesis espiritual, la representación de los mundos y la resolución del conflicto planteado por el dualismo, es el número que nos remite a la idea del cielo y de la Trinidad (Cirlot, 1992: 154), de gran significado en la religión católica, cuyas referencias son varias a lo largo de la fiesta. También podemos distinguir claramente el rito de la *musuj alma* de las *ñawpa almas*<sup>16</sup> y en base a Eliade (2008: 194) decir que Todos Santos es un rito de iniciación del “la nueva alma” al mundo espiritual, porque después del primer Todos Santos, el alma pertenecerá al conglomerado de antepasados o *ñawpa almas*<sup>17</sup>.

Todos Santos, por un lado su práctica ritual y los símbolos en ella pueden variar, transformarse o desecharse según se rijan a las creencias espirituales individuales sobre la persistencia del alma, pero por otro lado también es un testimonio del “deber” social y religioso, que en un principio puede ser impuesto, pero con el tiempo se apropia y se reactualiza. Por lo que para explicar los encuentros o tinkus de creencias en esta fecha, se utilizará como ejemplos la *t’antawawa*, la figura del Cristo crucificado y al tercer día añadido, la fiesta de despedida o Alma Kacharpaya.

---

<sup>16</sup> En quechua, almas antiguas.

<sup>17</sup> En algunas comunidades aymaras este rito suele durar tres años.

### 3.1. La t'antawawa

La t'antawawa es un muñeco de pan de fabricación criolla (Paredes, 1980), es quizás el elemento más representativo de la mesa ritual para difuntos en Bolivia, tanto en la zona rural como en la parte citadina.

La t'antawawa tiene dos finalidades, por un lado es el de brindar o prestar el cuerpo físico a la *musuj alma*, pues su representación visual de bebé o niño nos sugiere que estamos ante un alma que acaba de “nacer” en el otro mundo, en esta vuelta ontológica que sustenta la cosmovisión andina (Bascopé, 2001). Por otro lado sirve para afianzar los lazos comunales y familiares, a través del compadrazgo.

El desenterramiento del cadáver, de origen precolombino, con el armado de la tumba adquiere continuidad dentro de la dimensión simbólica. En este caso sería la asimilación de la imagen del cuerpo/cadáver a la de cuerpo/pan, es decir, la t'antawawa sirve para representar a la persona fallecida en su altar y dado el caso, de cuerpo prestado para que el alma resida en el mundo terrenal mientras dura su visita, es la representación de la indivisibilidad cuerpo/alma (Allen, 2015).

Aquí las t'antawawas se convierten en un objeto simbólico plurivalente, pues al mismo tiempo que representa al difunto y es el cuerpo del alma que retorna, también representa el cuerpo de Cristo, el pan de eucaristía “[...] *el pan es cara de Dios y es el Dios es pan, como a las almas no se les puede tocar es espíritu tampoco se les puede ver [...]*” (Entrevista registrada Doña Vicky. Vendedora especializada de T'antawawas. 31/10/2015)

### 3.2. La figura de Cristo

La presencia de la cruz y su lugar privilegiado en la tumba tienen un fuerte peso simbólico. En la imagen se presentan dos factores, el de la cruz propiamente dicha y el de la crucifixión, el “estar en la cruz”. Sirve como puente o escalera por el cual las almas suben a Dios, es decir, la cruz representa la vida y hace a su vez el papel de la escalera de pan en el armado de la tumba, estableciendo una relación primaria entre los mundos terrenal y celestial (Cirlot, 1992: 154)

La figura de Cristo representa la muerte pero también la resurrección de los muertos, la persistencia del alma y la promesa de la vida eterna, que es en lo que gira la celebración en

sí misma. De ahí también que la presencia del pan y el vino, junto con la demás repostería y la *t'antawawa*, tengan también una connotación cristiana, es la remembranza de la Eucaristía que vuelve a insistirnos en la resurrección de los muertos y la vida eterna.

Esta figura que corona la tumba es muy particular de la ciudad de Potosí. Su presencia desaparece en algunos de los altares en zonas rurales y en otras mesas rituales citadinas, como las de Cochabamba o La Paz. Esta herencia colonial, de alguna forma, asume una posición de poder privilegiada sobre los demás elementos de la mesa ritual, como la repostería, la comida, la chicha, o la misma *t'antawawa*, que se encuentran “debajo” de esta figura. Por supuesto que su presencia en la parte superior se relaciona a los planos existenciales que se representan en la tumba, el mundo celestial debe estar en la parte superior, pero nos llama la atención que otras representaciones del mundo celestial, como el Sol y la Luna, las estrellas o incluso los ángeles se encuentren casi siempre en un nivel inferior y no acompañando a la figura de crucifixión.

### *3.3. Alma Kacharpaya*

Alma Kacharpaya es una fiesta y, como tal, choca con la creencia católica final de la muerte. Nos encontramos ante una situación donde es la comunidad de los vivos que se reúne a recordar a sus seres queridos, que se mantienen en contacto con el mundo terrenal, en continuidad con su identidad. Es el punto álgido para separar dos entendimientos sobre la muerte: la cristiana (definitiva) y la andina (cíclica). Es importante mencionar que esta fiesta no tiene referencias bibliográficas hasta la década de 1970 y, según los testimonios y entrevistas, se desconoce su realización en la ciudad hasta 1980, cuando se presenta en los barrios periféricos, como una costumbre migrada del área rural junto a sus pobladores. Esta década donde esta tradición se visibiliza en la ciudad, coincide con la crisis de la hegemonía católica mencionada por Parker (2014).

Los migrantes explican que en los lugares de origen, el último día o Alma Kacharpaya puede ser el quinto, sexto o séptimo día de celebración y que en el área rural se asocia al agua, al juego en los riachuelos, que podríamos ver como una expresión de fertilidad asociada con el ciclo agrícola descrito anteriormente. En la ciudad esta acepción de fertilidad se transforma, los juegos en el río se convierten en una fiesta citadina, pero mantiene su aceptación no explícita del retorno cíclico del alma.

Este tercer día es ciertamente polémico, encontramos opiniones dispares sobre su realización. A pesar de que esta tradición gana terreno en el espacio de la ciudad, hasta encontrarla en casas dentro del centro histórico, algunas personas muestran aversión a esta tradición por considerarla contradictoria con el sentido solmene de la muerte. Esto nos obliga a pensar que su realización en espacios ciudadanos no está permeada dentro de una estructura social más criolla/mestiza, que en cambio obliga al armado de la tumba y al intercambio de repostería por los rezos antes descritos.

Entonces, esta tradición que es una continuidad interesante de la visión precolombina de la muerte, a pesar de que en las últimas décadas ha ganado un espacio cada vez mayor en la aceptación social de la ciudad, influida por la migración rural, todavía no es socialmente legitimada en su totalidad, encontrando detractores precisamente en las familias criollas/mestizas o en aquellas que expresan un catolicismo más fundamentalista que ven con ojos extraños la presencia de la “alegría” en un rito mortuorio.

#### *4. Reflexiones finales: entre lo católico y lo andino*

Sabemos que en el área rural la segunda mitad de la fiesta se caracteriza por la alegría y la risa que encontramos en el Alma Kacharpaya, estas dos mitades del rito, tristeza y alegría, se equiparan al equilibrio entre la vida y la muerte (Bastien, 1996: 219), que se logran en este espacio de encuentro en la tumba, esto brinda a la tumba una posición neutral de *taypi* o *chaupi* donde, como bien lo sugiere Muñoz (2016: 26), es el espacio de un encuentro o *tinku* ontológico entre mitades que conforman una misma comunidad: los vivos y los muertos.

Esta percepción de comunidad, nos sugiere un doble encuentro, el de dos mitades de la comunidad, pero también el de dos sistemas religiosos, el cristiano y el andino. Si entendemos que el *tinku* no es sólo un encuentro entre personas, grupos o parcialidades, sino que también lo encontramos en elementos simbólicos (como los tejidos, Cereceda, 1988), entonces podemos encontrarlo en la tumba en este contexto en particular, donde las dos partes de la fiesta, la triste y la alegre, también es el encuentro del catolicismo con la cosmovisión andina.

La *t'antawawa* en este espacio se convierte en el símbolo de este encuentro, pues en su forma física contiene dos significados opuestos, la indivisibilidad cuerpo/alma, el nacimiento del

alma nueva y la representación del pan en la Eucaristía cristiana, el cuerpo de Cristo que muere y resucita.

Si esto fuera cierto, la tumba llega a ser un espacio de resolución del conflicto entre estos dos sistemas de creencias, que se encuentran en este espacio de rito mortuorio de forma más visible que en otras fiestas o celebraciones. Vemos como, a pesar de la figura preponderante de Cristo en la cabecera, los sistemas simbólicos andinos están presentes en la relación con el cuerpo y la muerte, pues el mismo armado de la mesa ritual o tumba es una muestra de este acercamiento de dos ritos que en la Colonia eran absolutamente dispares.

Si tradicionalmente ha sido el catolicismo quien ha impuesto su lógica en las festividades, en el caso de Todos Santos es al revés, en un espacio anteriormente dominado por el cristianismo como la ciudad de Potosí, es el cristianismo el que se inserta en la lógica andina en el encuentro de opuestos complementarios que buscan un equilibrio a través de una batalla. Aquí la batalla es simbólica, es la frecuencia y cantidad de símbolos diferenciados y compartidos a lo largo de la celebración y sin embargo la presencia de la tumba como espacio neutro e intermedio ya resuelve el conflicto del poder, asegura un equilibrio a través de las ofrendas y la creencia en el retorno de las almas.

No podemos negar la heterogeneidad de las prácticas rituales/religiosas en Bolivia, ni sus particularidades en cada contexto, incluyendo el urbano. Pero volviendo a la presencia cada vez más fuerte de ritos y elementos andinos, como el día de Alma Kacharpaya, ¿nos permite hablar de un debilitamiento del catolicismo? Si bien las fronteras simbólico-semánticas en Latinoamérica ya no son cerradas y plantea una lucha hegemónica en las estructuras de pensamiento y de ejercicio de poder, con la aparición de nuevas iglesias y discursos políticos que potencian las “espiritualidades sincréticas” (Park, 2014), en Bolivia ha perdido parte de los privilegios que ostentaba al y aparentemente se corta el lazo entre poder y Dios y se debilita el catolicismo. Pero dentro del accionar social y la religiosidad expresada ritualmente en este contexto, el catolicismo sigue vigente, pero no en su acepción fundamentalista, hablamos de esa apropiación de doble vía o “sincretismos locales”, que se siguen practicando y reactualizando constantemente.

En el caso de Todos Santos el deber social/familiar pesa más que la creencia particular, que varía gracias a la libertad de culto individual que otorgó este proceso de debilitamiento estructural de la Iglesia católica, como se ha podido ver en las entrevistas y testimonios de

personas que participan “voluntariamente” del armado de la tumba, no es necesario tener afinidad con ninguno de los sistemas de creencias que se encuentran en esta fecha, sino que el armado y la ritualidad responde a relaciones comunales complejas.

Esto nos pone en evidencia que la relación entre el cristianismo y otras creencias es todavía delicada y aunque se han acercado y combinado en muchos aspectos, en algunos todavía es clara la relación vertical, que puede ser equilibrada en estos espacios encuentros, de equilibrio entre vivos y muertos, pero también de equilibrio interreligiosa en espacios neutros como la tumba.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Catherine. (2015). *El animismo en los Andes*. Conferencia. En “Encuentro Internacional de Arqueología y Etnohistoria en los Andes y Tierras Bajas”. Cochabamba.

ARANCIBIA, Freddy (2011). *Diablada Americana. Origen de la Danza en el Norte Potosino: La tierra de los Tinku-Diablos*. 3º Edición. Cochabamba: grafiART.

ARZÁNS, Orsúa y Vela Bartolomé (1705?) 2012. *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Tomo I, II y III. Primera Edición. La Paz: Fundación Banco Central de Bolivia.

BASCOPE, Caero Víctor. (2001). *El Sentido De La Muerte En La Cosmovisión Andina; El Caso De Los Valles Andinos De Cochabamba*. Chungará (Arica) v.33 n.2 Arica jul. Universidad de Tarapacá Facultad de Ciencias Sociales Administrativas y Económicas. Departamento de Antropología. Arica – Chile

BASTIEN, J. (1996) *La montaña del Cóndor. Metáfora y Ritual en un Ayllu Andino*. La Paz: HISBOL.

BAPTISTA, Javier (s/f) *Quinientos Años*. Documento de la Biblioteca U.C.B. Cochabamba. Departamento de Ciencias Sociales, carrera de Antropología.

BAPTISTA, Javier (s/f) *La iglesia en Bolivia*. Documento N° 321, 06 de la Biblioteca U.C.B. Cochabamba. Departamento de Ciencias Sociales, carrera de Antropología.

BERG Van Den, Hans. (S/f). *Calendario ritual/litúrgico aymara: muestra de una identidad conservada*. Simposio: Mitos, rituales e identidad religiosa indígena. IV ENCUESTRO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS. Cochabamba: Biblioteca Etnológica.



- BERG Van Den, Hans. (1989). *La Celebración de los Difuntos entre los Campesinos Aymaras del Altiplano*. Berlín: Anthropos Revista Internacional de Etnología y Lingüística 84: 155-175.
- BERTONIO, Ludovico (1612). Edición 1984. *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES.
- BOUYSSSE, Theresse (1987). *La identidad aymara, aproximación histórica. Siglo XV y XVI*. Hisbol. La Paz.
- CAÑETE Y DOMÍNGUEZ, Pedro Vicente. (1787) 1952. *Guía Histórica de la Provincia de Potosí*. Colección de la Cultura Boliviana. Potosí: Editorial Potosí.
- CERECEDA, Verónica. (1987). *Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku*. En Medina Javier (ed.) *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol. La Paz. Pp. 61-132 (2017) En *De los ojos hacia el alma*. La Paz: Plural Ed. P.p. 111-183
- CERECEDA, Verónica (2017). *De los ojos hacia el alma*. La Paz: Plural.
- CIRLOT, Juan Eduardo. (1992) *Diccionario de Símbolos*. Barcelona: Colección Labor, Nueva Serie 4. Editorial Labor S.A. Novena Edición.
- CORSO Cruz, Cristóbal. (2007). *Fiestas tradicionales de Potosí*. Sucre: Editorial Tupac Katari.
- DE LA VEGA, Garcilaso. *Primera Parte de los Comentarios Reales, Que Tratan De El Origen De Los Incas, Reyes Que Fueron Del Perú, De Su Idolatría, Leyes, Y Gobierno; En Paz, Y En guerra; De Sus Vidas Y Conquistas; Y De Todo Lo Que Fue Aquel Imperio; y su República, antes de los Españoles pasaran, a él. Folios 41-45* En la oficina Real y a Costa de Nicolás Rodríguez Franco, Impresor de Libros, Año CIC ICCXXIII
- ELIADE, Mircea. (1979). *Imágenes y Símbolos*. Madrid: Ediciones Taurus.
- ELIADE, Mircea (2008). *Muerte e Iniciaciones Místicas*. La Plata: Ediciones Terramar.
- ESCH-JAKOB, Juliane. (1994). *Sincretismo Religioso de los Indígenas de Bolivia*. La Paz: Distribuidora Hisbol s.r.l.
- FERNÁNDEZ, Juárez Gerardo. (2001). *Almas y Difuntos: Ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca*. En Chungara N° 33. Arica.
- HARRIS, Olivia (1983). *Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia*. Chungara N° 11. Arica. P.p. 135-152.

- HARRIS, Olivia. (1985) *Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer*. Allpanchis Vol. 21, N° 25, Cusco.
- JAIMES, Julio Lucas (BROCHA GORDA). (1974). *La Villa Imperial de Potosí*". La Paz: Editorial "UNIVERSO".
- JORDÁN, Xavier. (1999). *Cuando las almas se van marchando. Síntesis de una tesis*. En Punto Cero N° 4. UCB. Cochabamba.
- JUST, Estanislao (1990). *La normativa evangelizadora en los sínodos de La Plata, siglo XVII*. Revista Yachay, Año 7, N° 11.
- MARZAL, Manuel M. (2002). *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú. Editorial TBOTTA.
- MEDINA, Facundo y COHEN, Sebastián (2008). *El tinku: escenario cultural de violencia ritualizada*. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2008
- MESLIN, Michel. (1994). *AAVV, Mito, Rito y Símbolo. Lecturas Antropológicas*. Quito: Instituto de Antropología Aplicada a Distancia.
- MIRANDA, Castañón Edmundo (2007) *La danza folclórica popular en Bolivia*. La Paz: C&C Editores.
- MONAST, Santiago. (1972). *Los Indios Aimaraes: ¿Evangelizados o solamente bautizados?* Buenos Aires: Ediciones Cario s Lohlé.
- MUÑOZ, Morán Oscar (2016) *¿Se puede hacer etnografía de los muertos? Reflexiones desde los Andes*. Anales del Museo Nacional de Antropología XVIII (2016). P.p. 19-31.
- NUÑEZ, René (2004). *¿La muerte del "tinku" en Macha?* Oruro: CEPA.
- PAREDES-CANDIA, Antonio. (1980). *"Folklore de Potosí"* La Paz: Ediciones ISLA.
- PARKER, Cristián (2014) *Pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en el campo político latinoamericano actual*. En: Aldo Rubén Ameigeiras (Compilador) "Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica". Buenos Aires: CLACSO. P.p. 39-70
- PLATT, Trintan (1988). *El pensamiento político aymara*. En Albó X. (comp.) *Raíces de América: mundo aymara*. Madrid: UNESCO.

- PLATT, Tristan. (2015). *Un paisaje de la memoria y de la muerte en Macha (Carata). Preguntas para los arqueólogos a partir de los documentos y la etnografía*. Conferencia. En “Encuentro Internacional de Arqueología y Etnohistoria en los Andes y Tierras Bajas”. Cochabamba. 24-29 de agosto de 2015.
- POMA, De Ayala Felipe Huamán “*Nueva Crónica y Buen Gobierno*”. (1615) Capítulo de entierros (289-299) S/l: Det Kongelige Bibliotek.
- ROMERO, Flores Javier. (2001). “*El carnaval de Oruro. Espacios sociales, apropiaciones y alternativas*”. Publicado en “Fundación cultural del banco central de Bolivia” Año V N° 14 enero-marzo.
- RÖSING, Inna (1988) *La Fiesta de Todos los Santos en una Región Andina. El Caso de los ‘Médicos Callawayas’*. En Allpanchis Phuturinga Año XX N°32: 43-71. Cusco.
- SIGL, Evelyn y MENDOZA, David (2012) *No se baila así no más...Tomo II Danzas autóctonas y folclóricas de Bolivia*. La Paz: s/e
- STACHERA, Czeslaw Michel. (2001). *Un pueblo sin ganas de morir. Creencias y costumbres del ciclo vital de los aymaras*. Tesis de Licenciatura no publicada. Carrera de Antropología, Universidad Católica Boliviana. Cochabamba.

# XX ENCUENTRO de *Cementerios patrimoniales*

Los cementerios como recurso cultural,  
turístico y educativo

11 al 16 de noviembre de 2019, Málaga (España)

Organizan:



Vicerectorado  
de Investigación



Vicerectorado  
de Relaciones Institucionales



UNIVERSIDAD DE MÁLAGA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DEL ARTE



Facultad de Turismo  
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA



ANDALUCIA TECH  
Campus de Estudios Internacionales  
Área María Zambrano  
Estudios Transatlánticos



ATENEO



Comité Español  
de Historia  
del Arte

Colaboran:



JUNTA DE RECURSOS



COSTA DEL SOL  
MÁLAGA



ASSOCIATION OF SIGNIFICANT  
CEMETERIES IN EUROPE  
ASCE



Ayuntamiento  
de Casabermeja



Ayuntamiento  
de Casabermeja



PARQUE  
CEMENTERIO  
DE MÁLAGA



Ayuntamiento  
de Málaga



Ayuntamiento  
de Málaga



EVENOS  
en HISTORIA



Málaga.es diputación



Agro-sin-agro  
Ronzano S.C.A.



Málaga e Historia y Arte



OLEARUM



VIVOS



CEMENTERIO INGLÉS  
DE MÁLAGA



Cultopia  
Gestión Cultural



ASOCIACIÓN DE AMIGOS  
CEMENTERIO SAN MIGUEL



i3t



dipobe



Salvador  
1905



un A



25 años



ASOCIACIÓN DE FUNERÍAS Y  
CEMENTERIOS MUNICIPALES

Información: [fjrodriguez@uma.es](mailto:fjrodriguez@uma.es) | <http://redcementeriospatrimoniales.blogspot.com/>