



Arte de tapa: Arte de aeropuerto. Julio Chávez, Lima, Perú. Fotografía Ana Rocchetti.

ANTI es una publicación anual del Centro de Investigaciones Precolombinas que tiene como objetivos: 1. Conformar un lugar e intercambio entre diferentes especialistas a nivel nacional e internacional, así como también diferentes instituciones del campo de la historia, antropología, arqueología, etnología, y ciencias sociales en general; 2. Ofrecer un espacio para que investigadores y académicos puedan publicar sus producciones; 3. Construir un medio de comunicación a través de la difusión de investigaciones y ensayos; y 4. Jerarquizar la actividad académica.

Dirección postal Salta 1363 – 8 C. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CP. 1137 Argentina. E-mail: revista.anti.cip@gmail.com

Atención UNIRIO plataforma OJS:

www. <http://www.2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Coord>

**Los artículos reflejan exclusivamente
la opinión de los autores**

© Centro de Investigaciones Precolombinas

ANTI *Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas*

Volumen 22 – Nueva Era – Julio 2024. Pp. 187.

ANTI ofrece acceso digital abierto a la información científica. Su contenido es evaluado por expertos temáticos de reconocida trayectoria.

ANTI es posible por la educación pública argentina

Dirección: Ana Rocchietti (CIP)

Co – Dirección: Andrea Runcio (CIP)

Secretario de Redacción: Ariel Ponce (CIP)

Consejo Editorial

Marité de Haro (CIP)

Yanina Aguilar (CIP)

César Borzone (CIP)

Alejandro Daniele

Colaboradores

Luis Alaniz (CIP)

Denis Reinoso (CIP)

Asistente de edición

Francisco Jiménez (CIP)

Comité Científico

Silvia Cornero – Universidad Nacional de Rosario – Argentina

Eduardo Crivelli - CONICET – Argentina

Eduardo Escudero - Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

María Virginia Ferro – Universidad Nacional de Río Cuarto - Argentina

Alejandro García – Universidad Nacional de San Juan- Argentina

María Laura Gili – Universidad Nacional de Villa María – Argentina

Ana Igareta – Universidad Nacional de La Plata – Argentina

Alicia Lodeserto – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Catalina Teresa Michieli – Centro de Investigaciones Precolombinas – Argentina

Fernando Oliva - Universidad Nacional de Rosario – Argentina

Ernesto Olmedo – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Graciana Pérez Zavala – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Verónica Pernicone – Universidad Nacional de Luján – Argentina

Mariano Ramos – Universidad Nacional de Luján – Argentina

Flavio Ribero – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Marcela Tamagnini – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Jhon Juárez Urbina - Dirección Desconcentrada de Cultura del Departamento de La Libertad- Ministerio de Cultura – Trujillo - Perú

César Gálvez Mora – Academia Nacional de la Historia, Perú.

Juan Castañeda Murga – Universidad Nacional de Trujillo. Perú.

Régulo Franco- Proyecto Arqueológico El Brujo - Museo de Cao, Fundación Wiese Perú.

Ricardo Morales Gamarra - Universidad Nacional de Trujillo – Perú.

Jorge Gamboa – Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo – Perú.

Luis Millones – Universidad Nacional de San Marcos – Perú.

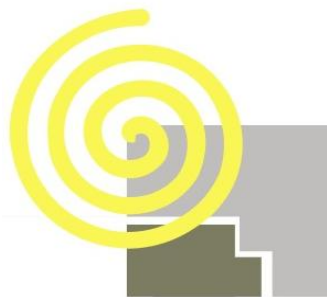
Carlos Wester – Museo Brüning, Lambayeque - Perú.

Luis Valle, SIAN, Trujillo – Perú.

María del Carmen Espinoza Córdova – Museo Brüning – Lambayeque - Perú

María Elena Córdova Burga – Patrimonio Cultural- Trujillo – Perú

Los trabajos de ANTI 22, Nueva Era, Número 1, Septiembre 2024, fueron presentados en XVIII Coloquio Binacional Argentino – Peruano, en Buenos Aires. Coordinador: Francisco Jimenez.



Índice

7. EDITORIAL

8. RETROSPECTIVA DEL MISTI: A UN CUARTO DE SIGLO DE LAS EXCAVACIONES ARQUEOLÓGICAS EN EL CRATER DEL VOLCAN ACTIVO DE AREQUIPA

Constanza Ceruti

33. ÁRBOL SOLO: UNA MODALIDAD CERÁMICA ARQUEOLÓGICA DE LOS SALADILLOS, INTERFLUVIO SALADO-PARANÁ, SANTA FE, ARGENTINA.

Silvia Cornero y Paula del Río

61. EL HOMBRE Y LA MONTAÑA: OMBALLEC, MAESTRO CURANDERO DE LA COSTA NORTE DEL PERÚ

Cesar Gálvez Mora

85. LA CONMEMORACIÓN DEL DÍA DE LOS MUERTOS EN EL CEMENTERIO DE SAN JOSÉ DE FLORES: UN ESTUDIO DE CASO.

Ana Sol Fernández

107. MONUMENTA... ¡ES MONUMENTAL!

María Victoria Fernández Herlan

***122.* EPISTEMOLOGÍA HISTÓRICA: AVANCES EN HISTORIA DIGITAL Y
COMPUTACIONAL**

María Virginia Elisa Ferro

***138.* LITERATURA DE VIAJES E IMAGOTIPOS EN DOS PELÍCULAS SOBRE
LA AMAZONIA PERUANA**

Julián Galvan

***153.* ¿POR QUÉ RESISTE LA COMUNIDAD?**

Ana María Rocchietti:

LA CONMEMORACIÓN DEL DÍA DE LOS MUERTOS EN EL CEMENTERIO DE SAN JOSÉ DE FLORES: UN ESTUDIO DE CASO

THE COMMEMORATION OF THE DAY OF THE DEAD AT THE SAN JOSÉ DE FLORES CEMETERY: A CASE STUDY

A COMEMORAÇÃO DO DIA DE FINADOS NO CEMITÉRIO DE SÃO JOSÉ DE FLORES: UM ESTUDO DE CASO

Ana Sol Fernández

Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González

Buenos Aires, Argentina

Resumen

En la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, la comunidad andina de Bolivia y Perú se congrega anualmente en el Cementerio de San José de Flores, en el Bajo Flores, para conmemorar el Día de Todos los Santos y de los Difuntos. Esta celebración, cargada de significado, busca honrar a los antepasados y redefine la percepción de la muer-

te. La persistencia de estas tradiciones indígenas en el tiempo y espacio es un testimonio de su resistencia cultural. Durante los días 1 y 2 de noviembre, las familias se reúnen para limpiar y decorar las tumbas, colocando ofrendas como alimentos, flores y objetos personales en la "mesa de los difuntos". El Cementerio de San José de Flores se transforma en un

reflejo cultural, testimoniando la evolución de las celebraciones a lo largo del tiempo y la diversidad de la ciudad. La creencia de que los muertos regresan durante esta celebración refuerza la profunda conexión con el ciclo de la vida.

Palabras clave: conmemoración de los muertos; diversidad cultural; identidad andina; inmigración; ritos fúnebres.

Abstract

In the Autonomous City of Buenos Aires, the Andean community of Bolivia and Peru congregates annually at the San José de Flores Cemetery in Bajo Flores to commemorate All Saints' Day and All Souls' Day. This meaningful celebration seeks to honor ancestors and redefines the perception of death. The persistence of these indigenous traditions across time and space is a testament to their cultural resilience. On the 1st and 2nd of November, families gather to clean and decorate the graves, placing offerings such as food, flowers, and personal items on the "table of the dead." The Cemetery of San José de Flores is transformed into a cultural reflection, testifying to the evolution of the celebrations over time and the diversi-

ty of the city. The belief that the dead return during this celebration reinforces the deep connection to the cycle of life.

Key words: commemoration of the dead; cultural diversity; Andean identity; immigration; funeral rites.

Resumo

Na Cidade Autônoma de Buenos Aires, a comunidade andina da Bolívia e do Peru se reúne anualmente no Cemitério San José de Flores, em Bajo Flores, para comemorar o Dia de Todos os Santos e o Dia de Finados. Esta celebração significativa procura homenagear os antepassados e redefine a percepção da morte. A persistência dessas tradições indígenas no tempo e no espaço é um testemunho de sua resiliência cultural. Nos dias 1º e 2 de novembro, as famílias se reúnem para limpar e decorar as sepulturas, colocando oferendas como alimentos, flores e itens pessoais na "mesa dos mortos". O Cemitério de São José das Flores é transformado em uma reflexão cultural, testemunhando a evolução das celebrações ao longo do tempo e a diversidade da cidade. A crença de que os mortos retornam durante essa

celebração reforça a profunda conexão com o ciclo da vida.

Palavras chave: comemoração dos mortos; diversidade cultural; identidade andina; imigração; ritos fúnebres.

Introducción

Una de las tradiciones más arraigadas en la sociedad andina es la conmemoración del Día de todos los Santos y de los fieles difuntos, también conocido como Día de Muertos, o de los Difuntos, que se celebra los días 1 y 2 de noviembre respectivamente. Esta investigación explora la celebración del Día de los Muertos en el Cementerio de San José de Flores, haciendo hincapié en el vínculo entre los vivos y los muertos, particularmente en el contexto de la sociedad andina y la inmigración boliviana en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

El estudio abarca diversos aspectos, incluyendo la historia de las prácticas funerarias en la región andina, la transformación del cementerio durante la conmemoración, la resignificación de la inmigración boliviana y los conflictos y desafíos culturales asociados. Adoptando un enfoque cualitativo e interpretativo, se incor-

poran observaciones y anotaciones de campo realizadas el 30 de octubre y el 2 de noviembre de 2019, incluyendo la participación en un ritual familiar de Cochabamba. De la misma manera, se integran testimonios orales y una extensa bibliografía para analizar la identidad andina a través de esta conmemoración.

Asimismo, la investigación tiene como objetivos: dar cuenta y describir audiovisualmente la conmemoración del Día de los Muertos por la población andina en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, explorar su importancia y significado, e identificar elementos de la identidad andina en sus ritos fúnebres, simbolismo y tradiciones, específicamente en el Cementerio de Flores, y su relación con la sociedad local.

Aproximación a definiciones teórico - conceptuales sobre la Conmemoración del Día de los Muertos

Para abordar este estudio, es fundamental establecer un marco conceptual sólido. La noción de *diversidad cultural* se nutre de diferentes perspectivas. Briones (1998) la considera desde la dimensión metacultural de prácticas y saberes, en cuanto a

cómo se identifican, representan y juzgan las semejanzas y diferencias. Por su parte, Lacarrieu (2005) la vincula con las expresiones festivas / celebratorias.

En cuanto a la *conmemoración de los muertos*, diversos autores han aportado sus perspectivas; Fuentes Huerta (2013) analiza sus orígenes en Perú hasta la actualidad, en tanto que Fernández y Michel (2014) la describen como una celebración “festiva”, destacando el ambiente de regocijo por el descanso y el tránsito a “mejor vida” del fallecido.

El fenómeno de la *inmigración* es otro aspecto crucial en este trabajo, Sassone (2007–2009) ubica a la comunidad boliviana en el sur de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, señalando cómo estos inmigrantes crean paisajes propios. Esta observación se alinea con lo planteado por Zalles Cueto (2002); Circosta (2008) ve la *inmigración* como un componente que visibiliza el elemento indígena en las ciudades capitales; Cassanello (2014) la identifica como un aporte al debate sobre los procesos de integración de la diversidad en el país, poniendo de relieve la pluralidad que tiene Argentina y reconociendo

la diversidad fundacional de la historia nacional.

En este sentido, Gavazzo (2004) aborda la cuestión de la *identidad* utilizando el concepto de *nueva bolivianidad* de Grimson (1999) para analizar el proceso de construcción de identidad boliviana en el contexto migratorio.

El concepto de *rito* también cobra relevancia en este trabajo, Clifford Geertz (1973) lo define como una cosmovisión expresada a través de actos, cualidades, objetos, relaciones y tramas, según la lógica cultural del grupo, lo cual refuerza la identidad de los individuos y da sentido a la reproducción de lo tradicional. Por su parte, Berger y Luckmann (1967) consideran los rituales como momentos en los que se comparten socialmente cargas emocionales específicas y contenidos culturales conscientes.

Orígenes de la conmemoración de los muertos

El culto a los antepasados en la región andina se remonta a tiempos prehispánicos. Fuentes Huerta (2013) atribuye a esto como la forma en que se celebraban los aniversarios de la muerte y el tratamiento

que recibía el *mallqui*, o cuerpo del fallecido. Un testimonio valioso de estas prácticas se encuentra en la crónica de Guamán Poma de Ayala, quien en 1615 describió el Aya Marçay Quilla (en quechua), o mes de los difuntos, en su obra “Nueva Crónica y buen gobierno”:

Noviembre. Aya Marçay Quilla, este mes fue el de los difuntos. Aya quiere decir difunto, es la fiesta de los difuntos, en ese mes sacan los difuntos de sus bóvedas que llaman pucullo y le dan de comer y de beber, y le visten de sus vestidos ricos, y le ponen plumas en la cabeza, y cantan y danzan con ellos, y le pone en unas andas y andan con ellas en casa en casa y por las calles y por la plaza y después tornan a meterlos en sus pucullos, dándole sus comidas y vajilla, al principal de plata y de oro y al pobre de barro; y le dan sus carneros y ropa y los entierran con ellas y gasta en esta fiesta muy mucho (Guamán Poma de Ayala, 1615: 1)

En esta tradición, los difuntos eran frecuentemente sepultados junto a las viviendas de los vivos, manteniendo así una

conexión cotidiana. También se les enterraba en las *wak'as* o *kalasallas*, monolitos sagrados donde se rendía culto a los antepasados. No obstante, estas prácticas fueron prohibidas por los sacerdotes alrededor del año 1567 en el Primer Concilio Limense.

La Iglesia Católica, por su parte, inicialmente celebraba el día de los muertos en febrero, siguiendo la tradición romana, donde llevaban ofrendas – como espigas, un poco de sal y unas violetas – y el 22 de febrero, en la fiesta de la Caristia, cada familia ofrecía a sus difuntos un banquete sagrado en el que el fallecido era invitado a participar. Con el Edicto de Milán en 313, estas prácticas comenzaron a transformarse. San Odilón, en el año 998, estableció la fecha del 2 de noviembre para la oración por los difuntos, práctica que se generalizó en la Iglesia Católica durante el siglo XIV.

En los Andes centrales la muerte no se percibe como un tabú. Morir no genera frustración o rechazo, no se disimula el hecho de fallecer ni el lugar de entierro, ni provoca repulsión el cadáver. Como señala Aláez García (2001: 2), “hay momentos durante el año que es necesario

estar con los finados para que estos sigan siendo protectores de sus deudos”. Esta visión contrasta con el pensamiento occidental moderno, que podría calificar estas prácticas como "salvajes" o "primitivas" (Jordán, 2002).

En Buenos Aires, las familias y grupos culturales que participan de esta celebración reconstruyen un culto a los muertos que mantiene una conexión con lo heredado por sus ancestros, adaptándolo al nuevo contexto urbano.

Primeras notas de la transformación del Cementerio de Flores

El cementerio de San José de Flores, junto con los de Recoleta y de Chacarita, es uno de los tres cementerios públicos principales de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Ubicado en la subzona del Bajo Flores, en el barrio de Flores, abarca 27 hectáreas entre las calles Varela y Balbastro. A diferencia de los otros cementerios mencionados, San José de Flores se encuentra en un barrio de clases medias y bajas, con una notable presencia de la comunidad andina, particularmente boliviana. Este cementerio suele ser descrito como “de pueblo”, término que alude

tanto a su historia como al entorno que lo rodea, y se caracteriza por la ausencia de personalidades ilustres.¹

Durante la visita realizada el 30 de octubre, previa a la conmemoración, el cementerio mostraba su aspecto habitual: un lugar tranquilo y sombrío, con escasos visitantes que permanecían en silencio o lloraban frente a las sepulturas, algunas llevaban pequeños ramos de flores y se acercaban a alguna bóveda, nicho o tumba, en ocasiones limpiaban el pequeño espacio y acomodaban o cambiaban las flores. Sin embargo, esta atmósfera cambia radicalmente durante los primeros días de noviembre.

La resignificación de la inmigración boliviana

La Ciudad Autónoma de Buenos Aires concentra una gran cantidad de migrantes provenientes del área andina central, siendo la mayoría de Bolivia, Perú y noroeste argentino. Según el Censo Nacional de Argentina del 2010, residen en el país 345.272 bolivianos, aunque “la Em-

¹ OKROGLIC, Miriam Elizabeth, arquitecta de la Universidad de Morón, docente de la Universidad Nacional de Moreno.

bajada y el Consulado de Bolivia en la Argentina estiman que entre 1,5 y 2 millones de ciudadanos de ese origen viven actualmente en el país” (Cassanello, 2014: 60).

Zalles Cueto (2002:100) describe cómo la comunidad boliviana ha establecido una cultura con características propias dentro de la sociedad argentina, cohesionándose en barrios como Villa Lugano o Charrúa. Sassone (2007 – 2009: 397) sitúa a estos inmigrantes en el sur de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en zonas como Barrio Samoré y Villa Soldati, donde han creado "paisajes propios". Gavazzo (2004: 18) señala la existencia de múltiples ámbitos en la ciudad, dedicados a producir y reconstruir las identidades vinculadas con la bolivianidad, incluyendo las ferias comerciales como la de Liniers, La Salada y Escobar, de órganos de prensa y de radio como El Renacer, El Vocero Boliviano, FM Estación Latina, entre otros.

A medida que los migrantes se han asentado en Buenos Aires, han desarrollado diversas estrategias no solo para cubrir sus necesidades básicas, sino también para crear espacios de identificación en el

nuevo contexto urbano (Grimson, 1999). Como expresa Cristina² (entrevistada, 2019), "acá hicimos vida, acá nos quedaremos."

La inmigración boliviana cobra especial importancia en este contexto porque comparte prácticas con las culturas del norte argentino. Circosta (2009: 289) señala que fueron parte de “la ancestral cultura andina antes de la configuración de las naciones, momento en el cual se reafirmó la tradición blanca y europea negando y denigrando a las culturas prehispánicas.” Siguiendo a la autora, entonces, “la resignificación y revalidación de estas prácticas culturales y religiosas, y la presencia en las ciudades de toda una serie de marcas simbólicas vienen a reforzar la emergencia de estos sectores.”

Honrar la memoria de los que ya no están³

En la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, el Día de los Muertos, conocido en quechua como *aya markay quilla* o *Wiñay*

²Cristina Orellana, familiar de Norma, es de la provincia Cercado, del departamento de Cochabamba, hace 30 años aproximadamente que está viviendo en Buenos Aires.

³ AUSONIO en Parentalia, siglo IV

Pacha, en aymara- es celebrado principalmente por la comunidad andina, del occidente boliviano, del Noroeste Argentino (NOA) y sureste peruano, así como por sus herederos porteños. Cada 2 de noviembre, el cementerio de Flores experimenta una transformación radical, pasando de ser un lugar sombrío a un escenario vibrante de rituales y celebraciones. Durante la visita realizada el sábado 2 de noviembre de 2019, se pudo observar cómo el cementerio se llenaba de vida; a través de las grandes cestas y ollas con comida, bebidas gaseosas y utensilios como platos y vasos, arreglos florales coloridos y música que creaban un ambiente festivo. Los niños bailaban, las conversaciones animadas llenaban el aire y las ofrendas a los antepasados se disponían cuidadosamente en las tumbas. Ese día, alrededor de las 13 horas, llegué al cementerio por medio del colectivo de la línea 132, que tuvo que desviarse del recorrido por motivo de la ceremonia. Ante esto, las personas que transitaban en la zona no mostraron quejas, ni disconformidad al respecto. Sin embargo, el cementerio porteño implementó cambios debido a la excepcio-

nalidad del evento. Desde el momento en que se debía ingresar por una de las dos puertas de acceso (la otra se utilizó para la salida), había un vallado, un corredor para hombres y otro para mujeres, también había una notable presencia de personal policial perteneciente a la ciudad, además de la seguridad privada con la que ya cuenta el establecimiento.

Pero eso no fue todo, la celebración dada las condiciones de: los horarios habituales del cementerio como espacio público, que permiten la salida hasta las 17:30 horas como máximo, el hecho de que no es un día feriado, y las distintas situaciones laborales y de traslado, entre otros, generaron ciertas incompatibilidades para quienes deseaban participar en las actividades del ritual.

La sociedad andina – tanto boliviana como peruana – se distribuyó en distintos puntos del lugar fúnebre. Mientras estuve en el sitio, me relacioné con diferentes familias. Al principio fue difícil dado que no sabía cómo acercarme y mucho menos, como entablar conversación, sumado a que en este tipo de eventos es de carácter íntimo a pesar de estar en un lugar abierto. Cuando me animé, la comunidad

me recibió y me explicó con mucha paciencia todo lo que significa en sí el rito fúnebre.

Para comprender mejor el ritual en las tumbas, entablé conversación con Norma, una mujer de 57 años, originaria de la provincia de Punata, departamento de Cochabamba, Bolivia, que lleva 30 años viviendo en Argentina. Norma accedió a la entrevista, que se realizó de modo improvisada e informal, y me permitió participar del rito junto a su familia.

Antes de que llegara su familia, se retiraron las flores secas de la tumba y, mientras la limpiaba, colocaba nuevas guirnaldas de flores en colores violeta y negro. También se dispusieron diversas bebidas, frutas, golosinas y panadería con formas variadas (humanas, animales, celestiales y

mitológicas), todas relacionadas directamente con el difunto al que se recordaba. A medida que se iban acercando, Norma me explicó el significado de los elementos utilizados en la celebración, como la panadería ritual, que es preparada tres días antes del 1 de noviembre.

Al ser una tradición comunitaria, integrantes de familia y amigos del difunto se reúnen para prepararla panadería: amasan y hornean una gran cantidad de pan como parte del *urpus*, dando formas de sus fallecidos, llamas que cumplen la función de transportar las ofrendas, escaleras para que el difunto descienda el 1 de noviembre y ascienda al día siguiente en el mediodía, la cruz que representa la tumba y el *tantawawa* como el cuerpo.



Figura 1. Días previos al 1 de noviembre, la familia se reúne para armar la panadería. Foto de la familia del difunto.



Figura 2. En el rato que con Norma abríamos los arreglos florales, con otra familiar me comentaban, con paciencia, cómo se escribía y qué significaba la panadería. Foto de la autora.

Sin embargo, no todas las almas llegan al mismo tiempo. Antes de las almas mayores, llegan las menores o *angelitos* en la víspera de la fiesta, es decir, la noche del 31 de octubre. La llegada de los *angelitos*, llamadas así a las almas de los niños o niñas que han fallecido; se los conoce de ese modo por considerarse personajes celestiales a imagen de los ángeles, imagen aprendida de la evangelización. Su espera es realizada y representada por los niños de la comunidad y toda la alimenta-

ción es preparada para ellos, es decir, el altar o la mesa de ofrendas se llena con lo que necesitan o con lo que les gusta.

Mientras se espera la llegada de las almas mayores, el primer día de noviembre, para el mediodía, las mujeres preparan los altares en la casa de la familia del difunto y después se reciben a los familiares y cualquier individuo que haya conocido al difunto, y se reza durante toda la noche.



Figura 3. Los allegados preparan mesas en donde se encuentran fotografías del difunto y donde van a recibir esa alma con panadería, dulces y bebidas que le fueron de su agrado, además de los arreglos florales - que es como para cualquier muerto -. Tanto el color blanco como el violeta y el negro representan el duelo. Foto de la familia del difunto.

La presencia del alma se revela mediante observaciones de signos, específicos de la cosmovisión andina, tales como la presencia de moscas, el juego del viento, la llegada de aves, insectos o la aparición de

alguien en particular, entre otras. Después de reconocer su llegada, aquellos reunidos frente al altar la reciben con afecto y presentan con reverencia las ofrendas dispuestas.



Figura 4. Además de la fotografía, la familia mencionó a su difunto. En este caso, es la madre de Norma que murió hace menos de dos años. Foto de la familia del difunto.

Según Bascopé Caero (2001, “La espera de las almas mayores”, párrafo 3), luego

se inicia el *pijchu* en honor a la persona difunta por el que se preparó el altar, co-

AVITI

Ana Sol Fernández

mo así también en memoria de todos los difuntos recordados por los presentes. Al día siguiente se reúne lo que sobró y se lleva a la tumba del difunto para su retorno al cielo. Una vez terminado este ritual, los presentes se reúnen para cantar las canciones que le gustaban al difunto, rezar, comer y charlar. También se reciben rezos de los párrocos de los barrios cercanos, la actuación de músicos con sus instrumentos, todo con el permiso de cada familia. En el cementerio se repite todo lo realizado en las casas, desde la llegada de las *almas* hasta el amanecer. Además, la comida no regresa a la casa, ya que al hacerlo podría traer de vuelta las penas.

La *conmemoración de los muertos*, por tanto, obedece a la creencia de que las almas de los difuntos regresan para compartir con sus familiares.

Según la visión de Kessel (2004), cuando los parientes se visitan, se los recibe con un festejo. Al término de este, los familiares acompañan al ánima hasta el cementerio, dejándole provisiones para su retorno. De este modo, se estrechan los lazos familiares entre vivos y muertos; el ánima se marcha alegre y los vivos continúan disfrutando de la intercesión y ayuda de sus difuntos.



Figura 5. Lo que se levantó de la mesa del día anterior se vuelca con ayuda de tres o cuatro personas. Foto de la autora.

Las autoras Fernández y Michel (2014) narran que los muertos no están separados del mundo de los vivos. Según García (2001:16), citado por las mismas, “el hecho de morir no rompe los vínculos con la comunidad; el difunto sigue siendo

comunero, aunque de una nueva forma.”Según Fernández y Michel el muerto:

Recibe un tratamiento como si estuviera vivo, y por ello la interacción

opera de la misma forma que en vida. La comida, la bebida y la hoja de coca son esenciales para establecer una relación de complementariedad entre vivos y muertos. (Fernández y Michel, 2014:16).

En palabras de Bascopé Caero:

Lo importante es morir bien, ser bien atendido en la muerte y después de la muerte. En nuestras comunidades, los funerales realmente tienen el carácter festivo. Se presenta una gran abundancia de comidas, bebidas, colaboración solidaria de la comunidad, gastos fuertes de dinero. El muerto debe ser bien atendido, celebrado y despedido con todo lo que necesita. (2001, “Paradigma: el Ciclo Vital Andino, párrafo 5).

Algunos integrantes de su familia, como varios otras de alrededor, comenzaron a repartir entre los presentes parte de su panadería como así también las bebidas que transportaron (y lograron ingresar al lugar). Asimismo, hay rezos, conversaciones en voz alta y cantos, corridas de

niños de una tumba a otra. Todo ello, por tanto, permite dar cuenta de la importancia comunitaria que tiene la sociedad andina. Durante la conversación, Norma – junto a su familia – apela a las tradiciones y el valor de transmitir las a los niños para que las conozcan.

Indagando con otros grupos de personas encontré, además, que estas tradiciones propias del área andina fueron modificadas a lo largo del tiempo, de una región a otra, y que en el cementerio de Flores existen continuidades como también rupturas con sus tradiciones.

Entre tradiciones y normativas: conflictos y desafíos por la diversidad cultural

El Día de los Muertos, para los migrantes andinos, construye un sentido de territorialidad, pertenencia y dinámicas relacionales (Carsten, 2000). Al entrar al establecimiento, una de las restricciones que tuvo la comunidad andina fue el ingreso de bebidas, como es el caso de la chicha-bebida asociada a los pueblos incaicos y a distintas regiones de América del Sur-, a algunos le sustraían sus masitas y a otros, pertenencias como banquitos para las

tumbas. Ante esto, varios bolivianos y bolivianas mostraban opiniones diversas: estaban los que no mostraban acuerdo al respecto y los que expresaban que “por unos pocos se los mete a todos en la misma bolsa. ”Aunque el objetivo de esta investigación no es analizar y señalar los comportamientos observados en el cementerio porteño, si es relevante enfatizar en cómo varias familias interlocutoras explicaron sus prácticas, apelando tanto a la tradición como al conflicto que mantienen con el lugar funerario. Para Briones (1998:7), estas prácticas ceremoniales no son vistas como problemáticas, sino que lo asocian a la “diversidad cultural” por la presencia de inmigrantes en el barrio y en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Esta diversidad se valida en cuanto a la expresión del cementerio con ser “de pueblo” por las características que le agregan los inmigrantes, que, en este caso, es la sociedad andina a partir de los ritos fúnebres cada inicio del mes de noviembre.

Lacarrieu (2005:15) percibe el culto a los muertos que hacen los bolivianos como una práctica celebratoria transgresora en tanto que “pone en juego otra forma de

practicar el culto a la muerte aun en el seno del cementerio, una institución oficial que dice mucho de la imagen social y urbana legitimada” por lo que, estos integrantes, dominan este espacio para adaptarlo a sus propias normas. Estas prácticas ceremoniales, no hace mucho, entraron en conflicto con referentes del establecimiento que expresaban que los homenajes eran en contra de las normas del lugar porque, según Canelo (2009: 353), desafían a las moralidades que regulan el cementerio, por ejemplo “el criterio moral que se ha convertido en dominante establece que el sobrecogimiento, la solemnidad y el silencio son los comportamientos legítimos en un cementerio público de la Ciudad de Buenos Aires, mientras que lo contrario debe ser sancionado.”

El cementerio también aparece como un espacio de diversidad cultural con las políticas públicas desde 2003 ya que, en el transcurso de ese año, la Subsecretaría de Derechos Humanos del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires elaboró un proyecto para que una parte del cementerio fuera oficialmente autorizada para la realización de las ceremonias cuestionadas, pero fue abandonado. Hasta el año 2014,

el Artículo 4 de la Ordenanza n° 27.590/73⁴ del año 1973 (que regula la actividad mortuoria, establece cuales son las actividades permitidas y cuáles no, además de las pautas arquitectónicas y decorativas), expresa que en los cementerios municipales habrá libertad de culto, mientras estos estén vinculados únicamente con el culto católico.

Aunque la sociedad andina conserva la estructura cristiana del cementerio, también le otorgan un nuevo significado. De este modo, la festividad de este día conduce a la fusión y mezcla entre miembros de diversas comunidades. Sin embargo, estas prácticas fúnebres son experimentadas de otra forma por muchos de los usuarios y empleados del lugar. Varios de ellos comparten los criterios de la normativa ya mencionada previamente.

En el transcurso del 2014, en la Ley 4977/14⁵, con el artículo 9, establece la existencia de libertad religiosa y de creencias (como en la de 1973), y de la manifestación y expresión de pueblos origi-

narios de carácter ceremonial comunitario, en relación con sus difuntos, los primeros días de noviembre de cada año (que no estaba delimitado anteriormente). Asimismo, en el Artículo 65 de la Ordenanza de 1973, refiere a que la Dirección de Cementerios es la responsable de “vigilar el cumplimiento de las disposiciones sobre moralidad e higiene”, que aunque no están explicitadas, resultan aparentemente obvias. Esto último, pareciera entonces, justificar la presencia de seguridad – tanto de la ciudad como privada del cementerio – para supervisar y controlar el ingreso de bebidas alcohólicas al espacio. El accionar de ambos – presencia policial y la seguridad privada registrada – es notable y comparable con otros momentos del año, etiquetando ciertos comportamientos como inusuales.

La familia con la que dialogué expresó su descontento, ya que lo que realizan el cementerio no es una limitación, pero sí una restricción, debido a que no conocen las costumbres y tradiciones de los bolivianos, aunque terminan interpretando que el argentino no ama a su muerto. Esto último contrasta con la forma de actuar del cementerio público de la Ciudad

⁴ Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires. (1973). Ordenanza n° 27590/73.

⁵ Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. (2014). Régimen jurídico y poder de policía en materia mortuoria en los cementerios.

Autónoma de Buenos Aires: estos marcan una distinción entre los vivos y difuntos, el miedo y el rechazo ante la muerte, mientras que, en Bolivia, la muerte es considerada natural, parte de la vida y que por ello preparan mesas y comparten momentos con esas almas en las visitas periódicas a las sepulturas.

Los integrantes de la sociedad andina describen sus ritos fúnebres en términos de derechos y diversidad cultural, sin embargo, registrando la dimensión metacultural de la discursividad sobre el pluralismo, Briones expresa: “esto es, a la/s forma/s en que lo cultural se indexa y “la cultura” se toma como objeto explícito de referencia, predicación y significación [...]” Es decir que se señala a “la cultura” en el marco de una lucha por el reconocimiento y que también los Estados cuentan y promueven su cultura hegemónica. Efectivamente, la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad, dependiente del Ministerio de Cultura del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires marca a la diversidad cultural en tanto patrimonio, aunque también se trata de visibilizar.

Por tal motivo, fue interesante analizar cómo estas prácticas cuestionan las normas establecidas por el Estado y evidenciar el reconocimiento del derecho de estas sociedades a llevar a cabo sus rituales funerarios de acuerdo con sus usos y costumbres. Además, estas prácticas están incluidas en el “Atlas de Patrimonio Inmaterial de la Ciudad de Buenos Aires”. Este atlas presenta una “ficha etnográfica” que detalla características como: fecha, horario, periodicidad, localización, descripción del cementerio, su relación con la ciudad, clasificación (ritual, culto, local, semipúblico, espontáneo), organizadores, carácter e historia de la celebración, un mapa geográfico del cementerio, la ausencia de recorridos prefijados dentro del mismo, espacios y edificaciones vinculantes, actividades desarrolladas, bienes, elementos y/o asociados, normas de urbanidad prescriptivas del ritual, comida, música, danza, vestimenta, tipo de público, sentido y apropiación de la celebración, incorporación de elementos de fiestas contemporáneas y/o globales y relación con otras festividades, entre otros aspectos. Sin embargo, sitúa sus prácticas en un determinado contexto histórico,

priorizando el valor de la diferencia cultural y la trascendencia de visibilizar a los grupos que la encarnan. En cuanto a su sentido y apropiación de la celebración, “para los ciudadanos en su conjunto, pero específicamente para las instituciones vinculadas a la muerte o para quienes tienen a sus muertos en ese cementerio pero no son parte de la comunidad, resultan ‘foráneas’ y hasta inconvenientes”⁶

Autores como Lacarrieu (2005) cuentan que las practicas andinas desarrolladas en el marco del cementerio (llevar comida vinculada al culto a la muerte, conmemorar a los muertos en clave de celebración, etc.) son vistas como transgresoras de las normas públicas y ello se manifiesta en los carteles que el propio cementerio coloca aun cuando la colectividad boliviana persiste en la exposición de sus costumbres.

A modo de cierre

En este apartado, se examina cómo el Día de los Muertos en el Cementerio de San José de Flores se transforma en un escenario significativo que ilustra la conver-

gencia de la herencia cultural andina con la realidad urbana de Buenos Aires. Esta festividad, profundamente arraigada en los rituales y prácticas de las comunidades indígenas andinas, cobra vida en un contexto urbano que presenta tanto desafíos como oportunidades para su expresión.

Las raíces de la conmemoración de los muertos en la región andina se remontan a tiempos prehispánicos, estableciendo una conexión profunda entre los vivos y los difuntos. A lo largo de la historia, estas prácticas han evolucionado, resistiendo las imposiciones de la Iglesia Católica y manteniendo su esencia ancestral. La inmigración boliviana a Buenos Aires ha añadido una nueva capa a esta tradición, generando una resignificación de las prácticas andinas y creando paisajes culturales propios que desafían las normas establecidas.

Durante el Día de los Muertos, el Cementerio de Flores se transforma de un espacio asociado tradicionalmente con el duelo y la memoria, a un vibrante escenario de celebración. Las ofrendas, decoraciones y prácticas rituales emergen en este contexto, reflejando no solo la persisten-

⁶ Ficha etnográfica “Día de los Muertos”, 2004.

cia de las tradiciones andinas, sino también cómo estas prácticas se adaptan y florecen dentro de las limitaciones y regulaciones urbanas. La festividad irrumpe en el cementerio, desafiando las percepciones predominantes de solemnidad y silencio, y convirtiéndose en una afirmación de la identidad cultural de la comunidad andina en un entorno que podría, de otro modo, relegarla a la periferia.

Este fenómeno destaca la capacidad de las comunidades indígenas para preservar su identidad cultural a través de una creatividad constante y una sutil resistencia a la homogeneización cultural. La interacción entre la tradición cultural y el espacio urbano resalta las dinámicas de integración y resistencia en contextos multiculturales, revelando la complejidad de las distintas identidades culturales en la ciudad.

El Cementerio de San José de Flores, en su rol como escenario de la celebración del Día de los Muertos, se revela como un punto crucial en la intersección entre la memoria cultural y la urbanidad. Este estudio pone de manifiesto cómo los espacios urbanos pueden servir como plataformas para la visibilidad y el reconoci-

miento de prácticas culturales, permitiendo que las comunidades mantengan sus tradiciones vivas y visibles en un entorno que constantemente redefine sus normas y límites.

En última instancia, el Día de los Muertos en el Cementerio de Flores no solo es una celebración de la vida y la muerte según las costumbres andinas, sino también un testimonio vivo de la riqueza cultural que aporta esta sociedad a Buenos Aires. Aunque enfrenta desafíos y conflictos, la resistencia y la celebración persisten, dejando una marca indeleble en la identidad de la ciudad. El cementerio se convierte en un escenario de encuentro, conflicto y coexistencia, donde las narrativas de la muerte se entrelazan con las luchas por el reconocimiento cultural. Este análisis invita a reflexionar sobre cómo las comunidades migrantes, al aferrarse a sus tradiciones, contribuyen no solo a la riqueza cultural de la ciudad, sino también a la construcción de una identidad colectiva que abraza la diversidad en todas sus formas.

Referencias bibliográficas

- Bascope Caero, V. (2001). El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: El caso de los valles andinos de Cochabamba. *Chungará* (Arica), 33 (2), julio.
- Berger, P. y Luckmann, T, (1967). *The social construction of reality*. Estados Unidos. Random House.
- Briones, C. (1998). *(Meta) cultura del Estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Brasilia, Brasil. Serie Antropología.
- Canelo, B. (2009). *Buenos Aires Boliviana: migración, construcciones identitarias y memoria*. Buenos Aires, Argentina. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Carsten, J. (ed.) (2000). *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassanello, C. A. (2014). *Historia reciente de los inmigrantes bolivianos en la Argentina, 1970 – 2000. Trayectorias migrantes, redes sociales y transnacionalidad*. Quilmes, Buenos Aires, Argentina. Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto. Universidad Nacional de Quilmes.
- Circosta, C. (2008). *Buenos Aires Boliviana. migración, construcciones identitarias y memoria*. Buenos Aires, Argentina. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Fernández, F. y Michel, F. (2014). *Conmemorando a nuestros muertos. Festividades y ritualidades en el Día de Difuntos*. Santiago, Chile. Ocho Libros Editores.
- Fuentes Huerta, M. C. (2013). *La celebración del día de muertos en el Perú*. Lima, Perú.
- Universidad Ricardo Palma, Instituto de Investigación del Patrimonio Cultural.
- García, A. (2001). *Conmemorando a nuestros muertos. Festividades y ritualidades en el Día de Difuntos*. Santiago, Chile. Ocho Libros Editores.
- Gavazzo, N. (2004). *Identidad boliviana en Buenos Aires: las políticas de*

- integración cultural*. Buenos Aires, Argentina. Red Internacional de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nueva York, Estados Unidos. Basic Books Inc.
- Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires, Argentina. Eudeba.
- Jordán A. (2002). Cuando las almas se van marchando: Síntesis de una tesis. *Punto Cero*, 7 (4), (versión en línea). Cochabamba.
- Kessel, J. (2004). *El ritual mortuario de los aymaras de Tarapacá*. Puno, Perú. Instituto de Estudios Aymaras.
- Lacarrieu, M. (2005). *Las fiestas, celebraciones y rituales de la Ciudad de Buenos Aires. Imágenes e imaginarios urbanos*. Buenos Aires, Argentina. Jornadas de Imaginarios Urbanos.
- Sassone, S. M. (2007). *Migración, territorio e identidad cultural: construcción de “lugares bolivianos” en la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires, Argentina. Dirección General de Estadística y Censos.
- Zalles Cueto, A. (2002). *El enjambriamiento cultural de los bolivianos en la Argentina*. Caracas, Venezuela. Nueva Sociedad.

Recibido: 7 de mayo, 2024

Aceptado: 29 de agosto, 2024

