

A photograph of a forest path. In the foreground, two people are seen from behind, walking away. The person on the left wears a light-colored hat and a dark poncho. The person on the right wears a light blue shirt and a dark skirt with a colorful sash. In the background, two figures are glowing and appear to be walking towards the camera. The man on the left wears a hat and a dark poncho over light-colored pants. The woman on the right wears a dark poncho over a light-colored blouse and a dark skirt. The forest is dense with tall trees and a path covered in fallen leaves.

El ritual funerario desde la cosmovisión del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi

Nhora Benítez Bastidas * Miguel Posso Yépez * José Echeverría Almeida
Miguel Naranjo Toro * Anderson Maldonado Mina * Raúl Cevallos Calapi

Foto: Jonathan Terreros
Apunchikpak Yanapak (Re-
zador) en el Día de los Santos
Difuntos





El ritual funerario desde la cosmovisión del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi

La investigación se desarrolló en el territorio en donde se concentra mayoritariamente el pueblo kichwa Otavalo de Imbabura; es decir, en los cantones de Otavalo y Cotacachi.

Foto: Jonathan Terreros
Los kichwas sacralizan su cultura,
mientras se eterniza la sabiduría de
sus ancestros.



A woman with dark hair in a braid, wearing a blue lace shawl and a red bracelet, is smiling and looking down at a hummingbird she is holding. She is also holding a red flower. The background is a soft-focus outdoor setting.

Autores

Nhora Benítez Bastidas

Miguel Posso Yépez

José Echeverría Almeida

Miguel Naranjo Toro

Anderson Maldonado Mina

Raúl Cevallos Calapi



Editorial

Universidad Técnica del Norte
Av. 17 de Julio, 5-21.
Ibarra - Imbabura - Ecuador
Tel. +593 (6) 2997800
editorial@utn.edu.ec
www.utn.edu.ec

Directora del proyecto

PhD. Nhora Magdalena Benítez Bastidas

"Análisis antro-po-semiótico de los ritos mortuorios en el pueblo kichwa de otavalo y cotacachi, para su salvaguardia a través de los museos etnográficos locales"

Autores

PhD. Nhora Magdalena Benítez Bastidas
PhD. Miguel Ángel Posso Yépez
MSc. José Echeverría Almeida
PhD. Miguel Edmundo Naranjo Toro
MSc. Anderson David Maldonado Mina
MSc. Raúl Clemente Cevallos Calapi

Prólogo

Ph. D Michael Hill

Coordinador del Área de Antropología
Universidad San Francisco de Quito
Doctor of Philosophy, Institute of Liberal Arts, Emory University
Master of Arts, Institute of Liberal Arts, Emory University

Revisores académicos externos

Dr. José Luis Gurría Gascón

Doctor en Geografía e Historia
Universidad de Extremadura (España)
Departamento de Arte y Ciencias del Territorio
N° quinquenios nacionales: 6
N° sexenios nacionales: 3
<https://orcid.org/0000-0003-1881-5585>

Dr. Ramón Pérez Parejo

Doctor en Filología Hispánica
Universidad de Extremadura (España)
Departamento de Didáctica de las Ciencias Sociales,
Lengua y Literatura.
N° quinquenios nacionales: 1
N° sexenios nacionales: 1
<https://orcid.org/0000-0002-7802-979X>

Dr. Jorge Enrique Elías Caro

Doctor en Ciencias Históricas
Universidad del Magdalena (Colombia)
<https://orcid.org/0000-0003-0188-6133>

Revisión de Estilo

Dr. Julio César Alarcón Rivadeneira

Equipo de apoyo a la investigación

Estudiantes de los niveles de primero, segundo y séptimo de la carrera de Turismo (octubre 2019-febrero 2020). El último grupo apoyó desde el Proyecto de Vinculación.

Fotografías

Jonathan Terreros
Alberto Lima
David Gualavisi
Paola Imbaquingo
Giussepe Endara
Alexander Lara
Estudiantes del Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (octubre 2019-febrero 2020)
Rafael Pérez Anrango
Michael Males
Astrid Cachimuel
Casa Museo GAD Municipal de Montúfar
Museo UTPL
Gilberto Rodríguez
José Echeverría
Miguel Posso
Nhora Benítez

Fotografía portada y contraportada

Jonathan Terreros

Fotografías inicio de capítulo

Jonathan Terreros

Idea creativa

Diseño y diagramación

Ana Lucía Mediavilla

Edición digital fotográfica

Ana Lucía Mediavilla

Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local. FACA. UTN

Av. 17 de Julio, 5-21. Ibarra 100105 Ecuador
Tel: 0986102031 / nmbenitez@utn.edu.ec

Primera edición digital

Mayo 2021

© de esta edición

Editorial Universidad Técnica del Norte

© de los textos y fotografías

Sus respectivos autores, 2021

Impreso en Ecuador / Printed in Ecuador

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Edición digital

ISBN: 978-9942-784-85-8

ÍNDICE

	Presentación del Rector de la UTN	Pág. 7
	Prólogo	Pág. 11
	Introducción de los autores	Pág. 17
I	Prácticas funerarias en la jurisdicción del corregimiento de Otavalo: algunos datos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos.	Pág. 23
II	Concepción de la muerte en el pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi	Pág. 67
III	Simbolismo del proceso ritual de la muerte en los niños kichwas	Pág. 109
IV	Simbolismo del proceso ritual de la muerte en los adultos kichwas	Pág. 169
V	Origen y significado del Día de los Fieles Difuntos	Pág. 339
	Bibliografía (Introducción de los autores)	Pág. 394

Foto: David Gualavisi
Ritual lúdico funerario



P RESENTACIÓN

PhD. Marcelo Cevallos
Rector de la Universidad Técnica del Norte

La Universidad Técnica del Norte (UTN) consciente y consecuente con su misión y visión, seguirá apoyando proyectos de investigación científica que rescaten y difundan los elementos identitarios de nuestros pueblos y cultura, ya que estos elementos no solo nos permiten conocer nuestras raíces y de dónde provenimos, sino que fundamentalmente, nos definen como un pueblo intercultural que, sobre la base de estos elementos, sabremos proyectarnos a un futuro cierto en el que los valores prevalezcan ante las mezquindades de un sistema en el que lo material y consumismo a nada bueno nos conducen.

En el contexto mencionado, me es grato presentar a la comunidad científica nacional e internacional, así como a todo el pueblo imbabureño y en general de toda la nación, este libro titulado *“El ritual funerario desde la cosmovisión del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi”*, el mismo que es la segunda publicación de una serie que trata sobre los ritos y costumbres en el ciclo de vida del pueblo kichwa de nuestra provincia; el primero, ya en circulación física y digital (en la página de la UTN) se titula *“El matrimonio – sawari- en el pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi”*.

En este texto, el grupo de docentes investigadores de la UTN, integrantes de un proyecto de investigación de convocatoria institucional CUICYT de dos unidades académicas: Facultad de Ciencias Administrativas y Económicas (FACAE) y de la Facultad de Educación, Ciencia y Tecnología (FE-CYT), nos evidencian, una vez más, el rigor científico con el que se trata el tema de la muerte en el pueblo kichwa de los cantones de Otavalo y Cotacachi. La investigación de campo desarrollada por largo tiempo en una gran cantidad de comunidades indígenas y la investigación de fuentes docu-

mentales de calidad se demuestra en cada uno de los cinco capítulos de la obra, los mismos que están escritos, sin perder el rigor científico, de tal manera que sea fácil su lectura y comprensión; además los ilustran con dibujos y fotografías de alta calidad de autoría de algunos integrantes de investigación, de estudiantes de la UTN y de reconocidos fotógrafos externos, lo que sin lugar a dudas le dan un valor agregado a este libro.

Definitivamente, esta es una obra inédita que abarca todos los contextos de la muerte en el marco de la cosmovisión del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi, porque no solo se describe los escenarios, ritos y pensamientos sobre la muerte, sino que también se los discute y contrasta con las posiciones de otros destacados investigadores de la región y continente. El lector, a lo largo del texto, podrá conocer al detalle y de una manera ordenada los siguientes apartados sobre la muerte en el pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi: Las prácticas funerarias de este pueblo cuando pertenecían a la en la jurisdicción del corregimiento de Otavalo; donde se explican algunos datos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos. La concepción de la muerte en el pueblo kichwa. El simbolismo del proceso ritual de la muerte en los niños kichwas. El simbolismo del proceso ritual de la muerte en los adultos kichwas. Para finalizar, el texto cierra de una manera profunda con el origen y significado del Día de los Fieles Difuntos.

Finalmente, a nombre de la comunidad universitaria, quiero expresar nuestro compromiso como autoridades de la gloriosa UTN para seguir apoyando la investigación científica, más aún cuando sus resultados están al servicio del pueblo que demanda soluciones y productos también desde las aristas sociales, culturales y antropológicas.

Foto: Jonathan Terreros
Paso a la nueva vida



Foto: Jonathan Terreros
La wawa de pan simboliza al difunto



P RÓLOGO

Dr. Michael D. Hill
Universidad San Francisco de Quito

Cuando recién había llegado al Cusco, Perú como antropólogo joven estadounidense para hacer mi investigación doctoral sobre el turismo místico y la cosmovisión andina, tantas personas me repitieron variaciones de un mismo refrán: “En los Andes, la muerte no es el fin,” o “la muerte no existe aquí.” Al inicio, no entendía bien la significación de estas frases, pero con la práctica antropológica, logré entender que hacen referencia a una relación particular que tienen los pueblos andinos, especialmente indígenas, acerca de la muerte, en la cual los lazos sociales nunca terminan si no se transforman, y, en otras palabras, no existe la muerte social (ver también Izumi y Fitzsimmons, 2015).

En mi opinión, el medidor más importante de la excelencia en la antropología es la capacidad, a través de la inmersión y el diálogo etnográfico, de construir una traducción cultural precisa y viviente que permite una comprensión profunda y mutua entre diversos mundos culturales. Es exactamente lo que los autores de este volumen alcanzan con el tema del ritual funerario en el pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi, llevándonos como lectores a palpar las creencias, prácticas y experiencias funerarias kichwas y a entender sus profundas significaciones. En una época contemporánea en la cual algunos antropólogos priorizan la teoría más que la etnografía, los autores se mantienen comprometidos con la descripción etnográfica y un análisis “aterizado” y sustentado por la participación-observante, las entrevistas y la impresionante documentación fotográfica.

Adicionalmente, esta investigación representa lo mejor de la tradición holística de la antropología, abarcando temas desde lo físico-arqueológico hasta lo cultural y lingüístico. El primer capítulo establece un amplio panorama, examinando

las evidencias arqueológicas y etnohistóricas de las prácticas funerarias en la región e incluyendo análisis etnológico-comparativo con otras regiones andinas y globales. En el segundo capítulo, los autores nos invitan a entender las concepciones cosmológicas sobre la muerte como una transición y continuidad socio-natural, incluyendo relaciones con mensajeros animales y los sueños nocturnos. En el tercer capítulo, los autores se enfocan en los rituales funerarios para los niños, o “angelitos,” seguido por un cuarto capítulo analizando el proceso ritual para los adultos. Aquí se destaca la descripción e interpretación densa de varios elementos simbólicos y rituales, los diversos roles sociales y personajes involucrados en ellos, también los procesos y discursos comunicativos entre sujetos ambos vivos y fallecidos. Particularmente en la excelente recopilación etnográfica de los juegos lúdicos durante el velorio, seguido por los momentos solemnes del ritual *wantyay* y la misa exequial, los lectores podemos sentirnos allí acompañando y compartiendo a través de la etnografía. En el quinto capítulo, igualmente estamos inmersos en las experiencias simbólicas y rituales del Día de los Difuntos, sea la misa campal, las ofrendas y el intercambio de comidas, las velas coronas, la lista de muertitos o los rezos del *ángel kallpay*.

Entre las muchas contribuciones teóricas y prácticas del libro, hay tres dimensiones en especial que quisiera reconocer y felicitar. Primero, los autores logran una integración narrativa de la estructura y contexto social macro con la textura y especificidad de la experiencia personal o micro. Evitan un problema en la antropología de la muerte diagnosticado por Renato Rosaldo en su libro clásico *Cultura y verdad* (1992), de prestar atención únicamente a las dimensiones más públicas y formales del luto, perdiendo un análisis de momentos sociales más privados, emocionales y profundos. En segundo lugar, y a la luz del “giro ontológico” en las ciencias sociales y humanidades durante los últimos años (una evolución teórica que ha desafiado los regímenes de conocimiento y poder por los cuales categorizamos y pensamos los fenómenos socioculturales), los autores evitan el encajamiento conceptual del ritual funerario bajo un solo rubro como religión o cosmovisión. Al contrario, amplían nuestro entendimiento de como estos rituales están entrelazados con la estructura y las relaciones sociales en su totalidad, por ejemplo, en el análisis de las fronteras étnicas y las geografías y arquitecturas raciales de los cementerios, y por extensión, la sociedad ecuatoriana. Por último, y en términos de la práctica, el libro es un ejemplo admirable de la etnografía colaborativa, siendo un proce-

so investigativo y comunitario que involucró a varios actores sociales, incluyendo las comunidades y sus interlocutores, el grupo de investigadores, estudiantes de Turismo en la UTN (parte de un proyecto de vinculación comunitaria) y el Museo Viviente Otavalango, entre otros. En este sentido, el libro es una gran contribución a una antropología comprometida, recíproca, intercultural y descolonizadora, desplegada con diversas comunidades locales en colaboración.

Por último, escribiendo estas palabras durante la pandemia de COVID-19 y desde la consciencia intensificada de la mortalidad que el virus nos ha traído, creo que este libro nos ofrece reflexiones y lecciones importantes sobre la condición y diversidad humana en su enfrentamiento con la muerte. Quizás el libro nos inspire también a valorar aun más todos los ciclos de vida y muerte que nos sostienen.

Foto: David Gualavisi
Los hombres son protagonistas
del ritual lúdico funerario



Foto: Jonathan Terreros
Mezclar los alimentos
(Mikunakunata chakruna)



Foto: David Gualavisi
Ángel Kallpay, un legado inter-
generacional



INTRODUCCIÓN DE LOS AUTORES

Los asentamientos humanos no solo transforman el paisaje natural según sus prácticas económicas, sino que también impregnan su concepción del cosmos, atribuyéndole una dimensión social, política y religiosa. Para Caillavet (2000), ésta interpretación ideológica del espacio consiste en una remodelación del paisaje que va marcado con señales e hitos concretos, así como de una construcción simbólica sin rastros visibles. Es así que, a lo largo de los siglos, las distintas comunidades indígenas de Otavalo y Cotacachi que se autoidentifican como parte del pueblo kichwa Otavalo, han vivido de acuerdo a los principios de la cosmovisión andina, aunque también, han tenido que adaptarse al medio natural, a los hechos y acontecimientos históricos hostiles, a permanentes procesos de interculturalidad y, más recientemente, a la globalización tecnológica, económica, sociopolítica y del conocimiento, lo que ha supuesto una acelerada e inevitable aculturación y transculturación de sus formas de vida tradicionales.

Estas dinámicas aculturizadoras han ido modelando secularmente la vida del pueblo kichwa Otavalo y, más aún, en las áreas urbanas. Para Lema (2001), Maldonado (2004), Pupiales y Verdugo (2017), la identidad de los indígenas kichwas está impregnada no solo de diferentes momentos históricos, sino también de intercambios culturales forzados o espontáneos, que se van construyendo en el devenir de la historia de una cultura; y, que le brindan un cierto carácter de unidad y continuidad. Pero también, esta fuerte interacción cultural, hace que la delimitación de lo indígena y su filosofía andina, se vuelva paradójica, porque el verdadero significado de las tradiciones milenarias se va perdiendo en el tiempo, quedando únicamente representaciones y vivencias en el nivel simbólico o imaginado. No obstante, a partir de la Constitución del 2008, empiezan a fortalecerse las estructuras, capacidades y competencias organizacionales estatales con la finalidad de recuperar el legado prehispánico

y el patrimonio cultural material e inmaterial de las culturas vivas del Ecuador.

La cosmovisión andina vinculada al ciclo vital (matrimonio, nacimiento y muerte), como patrimonio vivo y dinámico del pueblo kichwa Otavalo, ha sido muy poco visibilizada y revalorizada a través del sistema intercultural bilingüe, las Ciencias Sociales y los museos etnográficos locales de los cantones de Otavalo y Cotacachi (provincia de Imbabura). En el primer caso, este sistema no ha logrado desarrollar escenarios que garanticen la salvaguarda de los saberes tradicionales en un contexto intercultural. En el segundo caso, Lema (2001, p.5) afirma que, “los teóricos de las corrientes positivistas, funcionalistas, estructuralistas y marxistas se han ocupado más de lo macro, que de lo micro”. Ella, al igual que Carvalho y Flórez (2014), concluyen que el conocimiento tradicional o andino ha sido excluido y desestimado sistemáticamente por la ciencia, por ser considerado arcaico, mágico y mítico. Y en el tercer caso, si bien los museos etnográficos de los dos cantones mantienen una muestra relacionada con las etapas del ciclo vital kichwa, la misma carece de una interpretación con perspectiva holística que refuerce la identidad cultural local.

Ante esta realidad, Rivadeneira (2014, p.9) considera que “los saberes ancestrales y locales deben ser entendidos y reconocidos desde una visión integral en donde la cultura está interrelacionada con la naturaleza”. Por consiguiente, deberían convertirse en el medio esencial para la resolución de problemas globales y locales. Por ello, esta investigación se centró en el análisis antro-po-semiótico del ritual funerario que caracteriza al pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi, cuyo acto se constituye en una representación sagrada y resguardada por un conjunto de simbolismos andinos y cristianos. Evidentemente, para los kichwas, este ritual, más allá de ser un homenaje póstumo, se convierte en un homenaje a la vida misma; es decir, así como se procura el arte del buen vivir, también se pretende alcanzar el arte del buen morir (San Andrés, 2014). Y ante esta inevitable realidad, los familiares del difunto crean y recrean cantos, oraciones, plegarias, símbolos, juegos y gestos —confluyen saberes y elementos andinos con los cristianos—, que ayudarían a enfrentar y a superar la muerte de sus seres queridos.

En general, el conjunto de ritos mortuorios no solo son entendidos como formas de comportamiento adaptables a un sinnúmero de variables que provocan razonables y sentidas actitudes entre los vivos, sino también se constituyen en una

fuentes de reafirmación y resistencia cultural. Sobre el enigmático mundo de los muertos en la cultura kichwa, durante las últimas cinco décadas, algunos estudiosos han realizado importantes interpretaciones antropológicas, aunque ninguno lo ha hecho de forma integral. Uno de los primeros estudios corresponde a Collier y Buitrón (1971), quienes describen las costumbres funerarias de los indígenas otavaleños que vivieron durante la primera mitad del siglo XX, notando que varias de estas prácticas ya no están vigentes. Más tarde, se registra el trabajo de Hartmann (1980), quien caracteriza algunas prácticas lúdicas que desarrollaban los indígenas de la serranía ecuatoriana durante las noches de vigilia, con énfasis en el pueblo otavaleño de la primera mitad del siglo XX, cuyo trabajo se encuentra redactado tanto en idioma kichwa, como en español. La investigadora concluye que la mayoría de estos juegos son bruscos y otros tienen connotación sexual. Desde luego, en la actualidad, este ritual lúdico pervive sobre todo en las zonas rurales.

Años después, San Félix (1993) publica un artículo basado en la revisión de 200 testamentos y mortuorias[mortuorios] fechados entre 1689 y 1851 de San Luis de Otavalo, consiguiendo develar el fenómeno legal, religioso y social que ocurría antes, durante y después de la muerte de los ciudadanos otavaleños. Asimismo, Cachiguango (2001) explica sobre el ritual funerario “*Wantyay*” desde su propia vivencia y a partir de la experiencia de las *mamas* y los *taytas kichwas*, resaltando que en su cultura se preparan durante toda la vida para llegar al anhelado *Chaishuk - Pacha* o mundo de los ancestros (nueva vida). Más recientemente, se registran avances científicos de Córdova (2013), Villegas (2014), Cevallos, et al (2017) y Benítez (2017), quienes presentan resultados parciales sobre el ritual funerario que mantienen los kichwahablantes otavaleños. El primero de ellos, determina la concepción de la muerte a partir de la metáfora en la arquitectura de cementerio. El segundo, interpreta algunos ritos con base en el registro videográfico del fotógrafo kichwa Rafael Pérez Anrango. Los terceros describen el rol del ayllu comunitario durante y después de la muerte de uno de sus miembros. Y la cuarta autora, establece similitudes y diferencias en cuanto a los ritos que practican los indígenas kichwas de los pueblos Otavalo, Natabuela y Karanki de Imbabura.

El ritual fúnebre convertido en acto sagrado, no solo evita que la muerte se convierta en una situación insuperable entre los indígenas kichwas, sino que también perpetúa las prácticas tradicionales —principios, valores, saberes—. Indis-

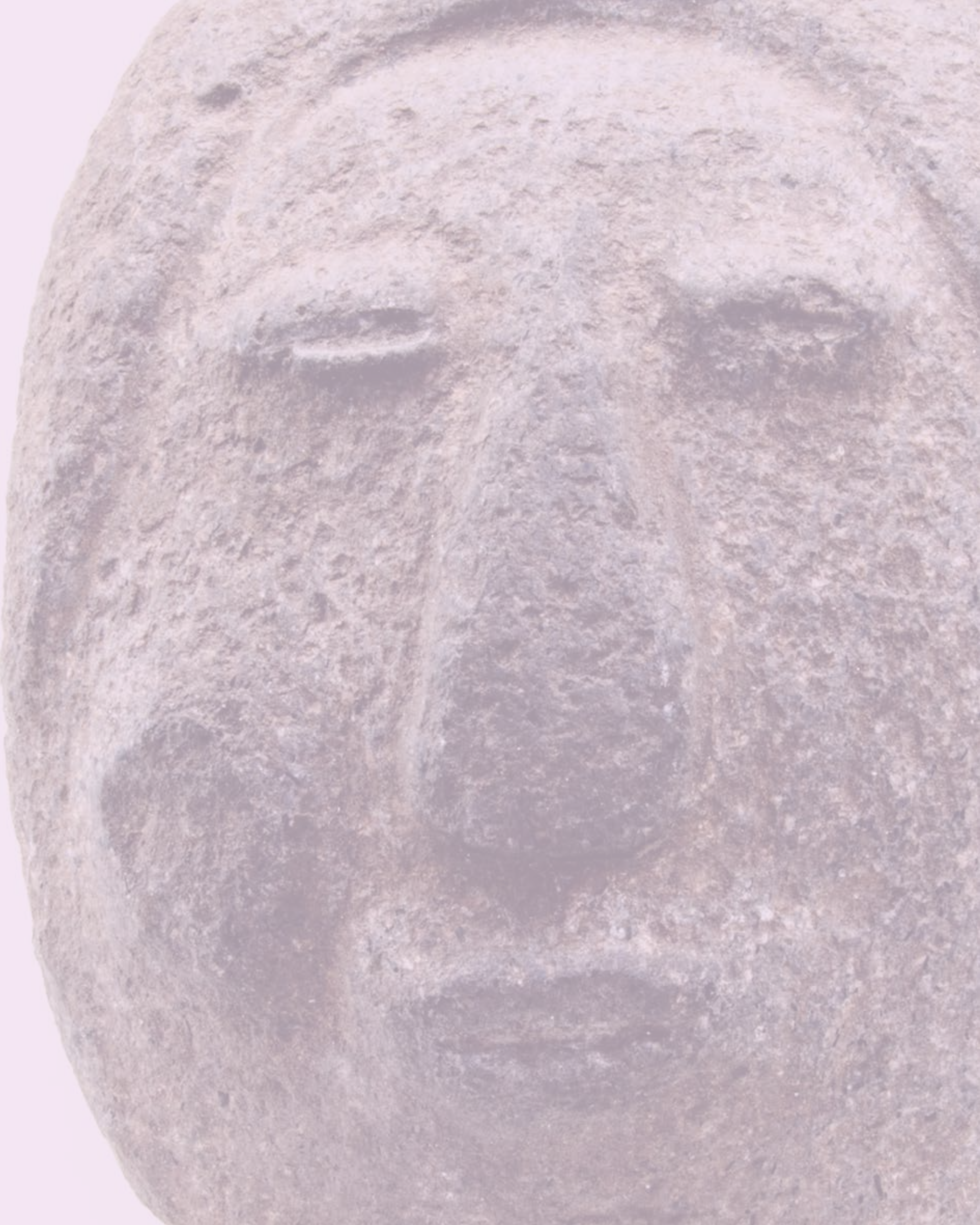
cutiblemente, este ritual promueve la interacción entre los miembros de una comunidad que comparten los mismos rasgos y patrones culturales, por lo que demuestran respeto y capacidad de reconocerse entre sí. Para los kichwas, la comunidad es todo, tanto que sus relaciones sociales y vínculos se basan en ella. En consecuencia, la incorporación definitiva del difunto a la comunidad de las almas o de los muertos, es una tarea de cooperación y de reciprocidad fraterna. Desde luego, esta herencia cultural ha ido adaptándose o recreándose de acuerdo a los distintos contextos históricos del Ecuador. Por ello, lo que sucede después de la muerte tiene voz y sentido a través de sus interlocutores y líderes del escenario político y socio organizativo. De manera que un deceso, no es asumido como una tragedia, sino como el cumplimiento o la conclusión de una etapa de la vida.

La comprensión del ritual funerario de los indígenas kichwas de Otavalo y Cotacachi, ha sido posible a través de la interpretación de los complejos sistemas simbólicos que no son otros que los ritos funerarios. La vida y la muerte como aparente oposición entre dos estados que se niegan el uno al otro para generar diversas prácticas sociales y culturales, constituye el ángulo de este libro que intenta explicar el significado de las estrategias y manifestaciones simbólicas que se desarrollan en dos universos distintos —lo profano (la tierra) y lo sagrado (*Chaishuk - Pacha*)—, así como aquello que subyace en el hecho de enfrentar y superar el duelo entre los kichwas. Y es que, el conjunto de ritos funerarios actúa como un mecanismo que refuerza el sentido de supervivencia social.

Los autores de este libro describen y explican el ritual funerario que caracteriza al pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi desde tiempo prehispánicos, con base en archivos históricos, datos arqueológicos, fuentes bibliográficas, testimonios orales (memoria oral) y un amplio registro fotográfico y videográfico, a través de los cuales, se ha realizado una importante aproximación a los objetivos mencionados en el párrafo anterior. Si bien, este libro se convierte en uno de los estudios más completos generados desde la Academia sobre el ritual funerario que pervive entre los kichwas, también es cierto que este hecho social es un tema inacabado, que merece ser estudiado desde las mismas u otras aristas. Conviene subrayar que este proyecto ha sido financiado por la Universidad Técnica del Norte y se enmarca en la línea de investigación denominada Desarrollo social y del comportamiento humano. Es un libro que formará parte de las bibliotecas y repositorios digitales de las instituciones educativas del

Ecuador para la didáctica de las Ciencias Sociales. Además, este documento se convierte en uno de los principales recursos para el fortalecimiento de los guiones museográficos locales, así como para el desarrollo de productos orientados al turismo cultural comunitario. Y como no puede ser de otra manera, los resultados de este trabajo investigativo también serán aprovechados para gestionar la declaratoria del ritual lúdico funerario del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi como Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador.

Este libro contiene cinco capítulos plenamente ilustrados con imágenes distintivas de cada uno de los ritos funerarios del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi. En el primer capítulo se trata sobre las prácticas funerarias en la jurisdicción del Corregimiento de Otavalo, a partir de datos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos, en dicho contenido se destaca la reacción que ha tenido el ser humano universal frente al misterio de la muerte, así como se enfatiza en las formas de enterramiento prehispánico y algunas persistencias de lo antiguo en el mundo andino del Pueblo Otavalo. En el segundo capítulo se fundamenta sobre la concepción de la muerte en el pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi, haciendo notar que la misma no tiene un carácter lineal o vertical, sino cíclica; es decir, el ser humano nace para morir y luego para volver a la vida. De manera que, para los indígenas andinos, la muerte se constituye en la continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal. En el tercer capítulo se interpreta el simbolismo del conjunto de ritos que se desarrollan cuando ocurre la muerte de un angelito kichwa; pues, esta serie de acciones reafirman el amor imperecedero que profesan los deudos por sus seres queridos. En el cuarto capítulo, se explica sobre cada uno de los ritos funerarios que se manifiestan cuando acaece la muerte de un adulto kichwa, a través de los cuales, los deudos y miembros de la comunidad, no solo patentizan un vínculo indeleble con sus difuntos, sino que también asegurarían su pronto ingreso al chaishuk pacha o mundo de los ancestros. Y se cierra el libro con el quinto capítulo, en el cual se profundiza sobre el origen y significado del Día de los Fieles Difuntos, en cuyo escenario, los kichwas no solo se reencuentran con sus difuntos, sino también con sus familias nucleares y extendidas.





I

Prácticas funerarias en la jurisdicción del corregimiento de Otavalo: algunos datos arqueológicos, ethnohistóricos y etnográficos

1.1. Introducción

Pese a la doble imposición inca/hispana, especialmente a la influencia de la religión católica, muchas costumbres y celebraciones andinas relacionadas con la muerte son una continuidad de sus rituales y ceremonias ancestrales; posiblemente, de manera inconsciente se conservan numerosos elementos aborígenes, a veces de manera original y en otras, en forma disimulada o camuflada con lo impuesto por los conquistadores españoles o las exigencias de la actual sociedad.

En la época post-conquista y colonial, los españoles consideraron a los rituales y celebraciones aborígenes como prácticas paganas, de modo que procedieron, en forma sistemática y salvaje a extirpar toda manifestación religiosa de los indígenas. Por ejemplo, en el siglo XVIII, el obispo Peña Montenegro urgía con intensidad para que los ritos indígenas sean extirpados, porque según los cristianos, mantenían en la conciencia las memorias del paganismo.

A las sociedades originarias no les quedó sino tres alternativas, como señala Burga (1990, p. 77):

1. Aferrarse a lo andino y morir como sus antepasados.
2. Cristianizarse, promoviendo la fiesta cristiana, inventar nuevos rituales y de nuevo asumir el control político y social dentro del contexto colonial.
3. Conservar sus propias celebraciones religiosas, bajo ropajes cristianos.

Algunas poblaciones asumieron la segunda y tercera alternativa, y así lograron que algunas costumbres y rituales se mantuvieran en la clandestinidad, o en forma solapada con los rituales y ceremonias católicas.

La revisión bibliográfica, aunque limitada, sobre el tema objeto de la presente exposición, permite exponer algunos datos del pasado, que son de interés para el presente, confirmando que a nivel mundial y a nivel particular del Otavalo Antiguo¹, la muerte estuvo relacionada con la idea de eternidad, de continuidad, de prolongación de la vida, de un feliz reencuentro del ser humano con su Creador, con el Cosmos, con su dios o dioses.

El objetivo del presente escrito es describir brevemente la reacción que ha tenido el ser humano universal frente al misterio de la muerte, las formas de enterramiento prehispánico y algunas persistencias de lo antiguo en el mundo andino del Pueblo Otavalo, temáticas que serán ampliadas en los siguientes capítulos.

1.2. Antecedentes universales de algunas prácticas funerarias

Desde que el Homo sapiens tomó conciencia de su temporalidad y de su afán de inmortalidad, la pregunta que ha inquietado a cada nueva generación y que continúa como un interrogante diario, especialmente cuando muere un familiar o una persona conocida, famosa, admirada, querida, es: ¿Por qué murió? ¿Tenía que morir? ¿Qué hay después de la muerte? ¿Seguimos viviendo, pero en otra dimensión?

Según las culturas y religiones existentes en el planeta tierra, hay diversas concepciones en torno a la muerte, más allá del fallecimiento de una persona. En el transcurso de la evolución

1 El territorio del antiguo Otavalo, como Corregimiento (1567) comprendía todo el territorio de las actuales provincias de Carchi e Imbabura, los cantones Cayambe y Pedro Moncayo, en la provincia de Pichincha, por el sur y por el norte llegaba hasta el río Guáitara (delimita la línea de frontera entre Ecuador y Colombia).

de los homínidos hay probabilidades de un tratamiento diferencial del ser humano extinto, ya sea consumiéndolo ritualmente para interiorizar su fuerza, conservando su cráneo o enterrando conscientemente a los muertos. Muy tardíamente, también se llegó a considerar a los fallecidos como espíritus benévolos que cuidaban de los vivos y de sus chacras o espíritus temibles que buscaban venganza. Las evidencias de esqueletos desarticulados o huesos humanos desperdigados pueden entenderse, entre otras causas, el que se haya desmembrado a los cadáveres de los enemigos, para hacerlos inválidos y así evitar las persecuciones de su espíritu.

Para De León (2007), en la época de los neandertales (Paleolítico Medio, aproximadamente entre el 80 000 al 40 000 antes de Cristo) hay evidencias confiables de tratamientos especiales a los difuntos enterrándoles en cuevas y abrigos rocosos. Hacia los 35 000 años aparece la imagen de una mujer como engendradora, creadora, fecundadora; su signo mágico: la vulva, que se le eterniza esculpiéndola en rocas. En las tumbas se ponen conchas bivalvas que representan la vulva, quizá un amuleto para asegurar la resurrección. En el neolítico, la muerte está relacionada a los procesos de fertilidad y regeneración (culto a los antepasados como guardianes de los terrenos de cultivo).

La vulva es el órgano sagrado de donde brota la vida hacia el exterior, representa a las fuerzas creadoras y regeneradoras de la Madre Naturaleza; está asociada a una semilla a punto de germinar (Anónimo, s.f). En la cosmovisión andina prehispánica, la concha *Spondylus*, por su semejanza con la vulva fue símbolo de fertilidad, de abundancia, llamador de lluvia, un conector entre la vida terrenal y la espiritual y un elemento de vínculo entre varias regiones del Pacífico americano, desde épocas de Valdivia (3000 a.C.) hasta la época de los Incas (1532). En la ofrenda fúnebre de la elite cacical no podía faltar esta bivalva, en forma natural, completa, o transformada en piezas de adorno personal. Algunos caciques fueron enterrados con camisetas decoradas con conchas de *Spondylus prínceps*, como se evidenció en una tumba de un personaje de la elite en la Tola Huataviro (Pazmiño, 2014).

Foto: José Echeverría
Concha *Spondylus prínceps*.
Fuente: Museo UTPL (2010)



Foto: José Echeverría
Cuentas para manillas, collares y tejidos.
Fuente: Museo UTPL (2010)



Determinadas costumbres y creencias relacionadas con los muertos persisten incluso en estos tiempos. Por ejemplo, los indios Kogis (Sierra Nevada, Colombia) no utilizan los bancales, tierras aptas para la agricultura, por ser morada de los espíritus de los muertos (Herskovits, 1954). Los de la comunidad de Camacani (Perú) entierran a sus muertos en el lindero de propiedad porque creen que los antecesores, padre, abuelo, desde el más allá defienden la integridad de la propiedad. En la provincia de Imbabura, Ecuador, mucha gente (incluido el autor) conservan en sus viviendas huesos humanos prehispánicos, porque hay la presunción de que cuidan la casa Rodríguez (2010).

En el Paleolítico hay mayor claridad respecto a la creencia en la vida después de la muerte. Se coloca una ofrenda para que le sirva al difunto en la otra vida. Esta práctica evidencia la creencia de que la muerte estuvo relacionada con la continuidad, un cambio de estado, una unión con los familiares que se adelantaron en el viaje hacia el más allá.

En Egipto había la certidumbre de una vida después de la muerte, las personas importantes eran embalsamadas y colocadas en un féretro de contorno antropomorfo y su posición

era vertical. Había la fiesta de los difuntos. Osiris era el dios del inframundo, el evaluador de la vida del difunto. Para el ser humano que en vida había sido justo, la vida en el Más Allá era parecida a la terrenal, tenía que trabajar para sustentarse.

Se pensaba que las momias egipcias eran las más antiguas (4000 años a.C.); sin embargo, en Chinchorro (Chile) se descubrieron momias con una antigüedad de 7000 años a.C. En relación a los Incas, Arriaga (1621) afirmó:

Los Inkas tenían la costumbre de momificar a sus difuntos para conservarlos y hacerlos participar de sus actividades, sobre todo de las más importantes. Las momias componían las panakas de la nobleza incaica y le daban la misma o más importancia que a los componentes vivos. Estas momias recibían la denominación de Mallkis en la sierra y Munaos en la costa; eran enterrados en lugares especiales llamados Machay. (p. 14)

En el antiguo Imperio Babilónico (1950 a 1550 a.C.) se instituyó el Día de difuntos que ocurría en el mes de agosto. El difunto era enterrado a los siete días, porque se tenía la esperanza de que en cualquier momento podía volver a la vida. El entierro acontecía en la propia casa, en el dormitorio del padre. Curiosamente, similar costumbre se practicaba en algunas regiones del antiguo Ecuador. No lloran por los muertos, antes bailan y cantan; entiérranlos en los fogones de sus casas. Al respecto, Uribe & Cabrera (1988) hacen la siguiente inferencia:

La tumba es la morada de los muertos y su disposición interna es similar a la de la vivienda de los vivos. El centro de la tumba equivale espacial y simbólicamente al fogón de la vivienda. Los dos se comunican por un túnel. Este contraste entre planos y el conducto vertical que los une, nos parece constituirse en una especie de modelo rico en significados simbólicos. Los espacios pictóricos también pueden tener una oposición similar en la que se expresen los grandes temas de lo social y lo cósmico, y la transformación profunda de la muerte. (p. 58)

Sugereente es el dato etnográfico de que el indígena otavaleño enterraba el cordón umbilical en el interior de la vivienda junto a la tulpa (fogón). Hay la creencia de que haciendo esto, la madre no sentiría dolores en el vientre y el niño tendría el valor y el coraje de defender a su familia y a su pueblo (Cachiguango, 2017). Cada grupo étnico, cada pueblo, cada familia, mantiene una continuidad de expresiones que resaltan esa íntima relación que existe entre ser humano y vivienda, relación que puede manifestarse metafóricamente cuando la vivienda de los vivos se convierte en morada de los difuntos.

1.3. Evidencias de enterramientos prehispánicos en los pueblos del Corregimiento de Otavalo

Pertencientes a la época prehispánica, se han encontrado variedad de formas de enterramiento que responden a diversas épocas, grupos culturales y su organización. Un entierro constituye un contexto intencional de cultura, tiempo y espacio, tanto individual como en área, los cementerios. La forma de enterrar al difunto, el tratamiento y la posición del cadáver; la cantidad, calidad de las ofrendas fúnebres y su disposición cercana o lejana con respecto al difunto expresan la importancia del muerto y las creencias en el más allá.

A nivel de espacio colectivo, el cementerio también expresa creencias y jerarquías. Uribe y Cabrera (1988) refiriéndose a un cementerio Protopasto, Piartal/Tuza encontrado en Miraflores, Pupiales, departamento de Nariño, Colombia, dicen, en la parte central del cementerio se encuentran los entierros de las personas principales, tumbas de 20 metros de profundidad; en la parte media, los de personas socialmente no muy importantes, tumbas de 10 metros de profundidad y en la periferia la de los comuneros, tumbas casi superficiales.

Guardando las debidas proporciones en tiempo y espacio, lo mismo ha ocurrido a lo largo de los años, incluso en la actualidad, basta observar los diversos tipos de ataúdes, unos más lujosos que otros; las salas de velación, sencillos o de categoría; los cementerios tradicionales o los hechos para personas que pueden pagar grandes sumas de dinero; también los rituales se desarrollan a la medida del cliente; en Otavalo hay un cementerio para los mestizos y otro para los indígenas. En cada uno se nota el poder económico que tuvo en vida el difunto o la preocupación de los deudos, desde un mausoleo de sobria arquitectura hasta un simple amontonamiento alar-

gado de tierra con una cruz desarticulada y descolorida en uno de sus extremos. El traslado también tiene sus diferencias, por ejemplo, si el difunto es un personaje importante, acompaña casi todo el pueblo, con carroza, sacerdote y grupo de músicos. Si ha sido un pobre ciudadano o un ciudadano pobre, apenas si lo acompaña la familia.

Regresando a la época prehispánica de la jurisdicción del Corregimiento de Otavalo, los hallazgos casuales y los arqueólogos han encontrado diversas formas de enterramiento, según las características de la cultura arqueológica, acorde a la jerarquía de los individuos y de otras circunstancias. A continuación, se mencionan las principales:

1.3.1. Enterramiento en pozo vertical con cámara lateral

Las tumbas de pozo vertical con cámara lateral encontradas en la jurisdicción de lo que fuera el Corregimiento de Otavalo, pertenecen a la época de los cacicazgos serranos del denominado Período de Integración (entre el 400 y el 1532 d. C.). En este Período se observan diferencias acentuadas de rango y cada cacique y chamán adoptan varios símbolos de poder y de distinción, desde la vivienda, la presencia física que se completaba con una indumentaria y unos objetos emblemáticos exclusivos. Hasta las actitudes, posturas, gestos, tonos de voz iban acorde a su importancia, y lógicamente, a su muerte, había que cumplir hasta el mínimo detalle con determinados patrones funerarios, que incluían muchas veces el ser acompañado en el viaje hacia el más allá, por sus mujeres y súbditos.

Hay variedad de tumbas de pozo en cuanto a la profundidad, forma y acabado de las paredes. Comúnmente, la profundidad es de dos a diez metros, excepcionalmente de hasta cincuenta metros. La sección es circular, elipsoide, rectangular. Hay cámaras a diversa altura del pozo y en el fondo, su forma es redondeada o elipsoide. Son únicas, aisladas o colectivas e inter-conectadas. Los pozos con varias cámaras e interconectadas son excepcionales (Verneau & Rivet, 1912).

En el antiguo Quito, sectores de Chilibulo y Chillogallo, asentamientos prehispánicos datados entre los 600 y 1000 d.C. se

conoce por hallazgos fortuitos hechos por los ladrilleros, que hubo tumbas de pozo cilíndrico y recámara en un costado del fondo; la profundidad oscilaba entre 0.80 y 3 metros. El difunto era colocado en posición de cuclillas o en posición fetal (Echeverría, 1977 y Porras, 1987). También en Rumipamba ciudad metrópoli se ubicaron varias tumbas, la mayoría de pozo simple, pero también las hay de pozo con cámara lateral, cronológicamente ubicadas entre 970 y 1300 d.C. (Ugalde, 2007 e Iturralde, 2015). Más hacia el norte, en Malchinguí, cantón Pedro Moncayo, de manera casual se ubicaron dos tumbas con pozo y cámara lateral. La tumba II que fue fechada en 150 ± 70 d. C., exhibió como ofrenda fúnebre seis vasijas y un hacha pulida. En el relleno se pudo identificar la presencia de una cantidad ínfima de restos óseos y de madera. Entre las vasijas sobresalen tres ejemplares decorados con pintura negativa, motivos geométricos (Meyers, et al, 1981).

En el centro urbano de la actual ciudad de Otavalo, el 22 de julio de 1985, tuve la oportunidad de participar en el rescate de un enterramiento ubicado en la intersección de las calles Roca y Juan Montalvo, por remoción del suelo para la red de agua potable. El pozo tenía forma circular, de 60 cm de diámetro y 135 cm de profundidad y una cámara lateral en el lado este, de 40 cm de fondo y 40 cm de altura. Todo el espacio del pozo tenía relleno de arena.

El corte de la pared del pozo funerario presentó los siguientes estratos, desde la superficie actual hasta el fondo del pozo:

- ✓ Estrato A: 0-40 cm. Tierra orgánica, removida.
- ✓ Estrato B: 41-90 cm. Ceniza volcánica
- ✓ Estrato C: 91-135 cm. Arena sobre un piso de suelo duro, compacto.

El esqueleto estuvo flexionado (en cuclillas y los brazos a la altura del pecho), acomodado en la cámara lateral. Los huesos pertenecían a una mujer de 35 a 40 años de edad, de 146 a 152 cm de estatura, perteneciente al ayllu Sarance, Cultura Karanki, enterrada alrededor del 1500 d.C. El cráneo es braquicéfalo, con ligera deformación vértico-occipital o tabular erecto no intencional. Las piezas dentarias existentes exhibieron una caries avanzada. Un cúbito presentó una lesión osteomielítica.

La ofrenda fúnebre consistía en cinco vasijas de uso doméstico: una vasija de cuerpo esférico y doble cuello, dos vasijas de cuerpo esférico de cuello cilíndrico, dos cuencos

hemisféricos de pedestal corto y mediano. Por las características de los estratos, el enterramiento tuvo lugar en un área doméstica, posiblemente una vivienda (Echeverría, 1988).

En el año de 1972, el arqueólogo norteamericano John Stephen Athens realizó excavaciones en la ciudad de Otavalo, área comprendida entre la calle Quito, la carretera Panamericana y el río El Tejar. Ubicó dos enterramientos de pozo vertical y otro de pozo con cámara lateral. En un enterramiento de pozo vertical, el esqueleto estuvo a 134 centímetros de profundidad, en posición de flexión vertical; pertenecía a una mujer de edad avanzada y el ajuar funerario consistía en una olla y un cuenco pequeños.

Otro enterramiento consistió en un pozo vertical con cámara lateral, en esta última se hallaba el esqueleto en posición de flexión vertical con la ofrenda consistente en tres vasijas de cerámica, dos herramientas de hueso y un cráneo modificado de oso. Los huesos pertenecieron a un individuo masculino, adulto. El tercer enterramiento no evidenció la excavación de un pozo. Los restos óseos consistieron en un fragmento del cráneo, dientes, el húmero y el radio pertenecientes a un infante (más o menos dos años de edad) de sexo no definible; la ofrenda consistió en una vasija de cerámica.

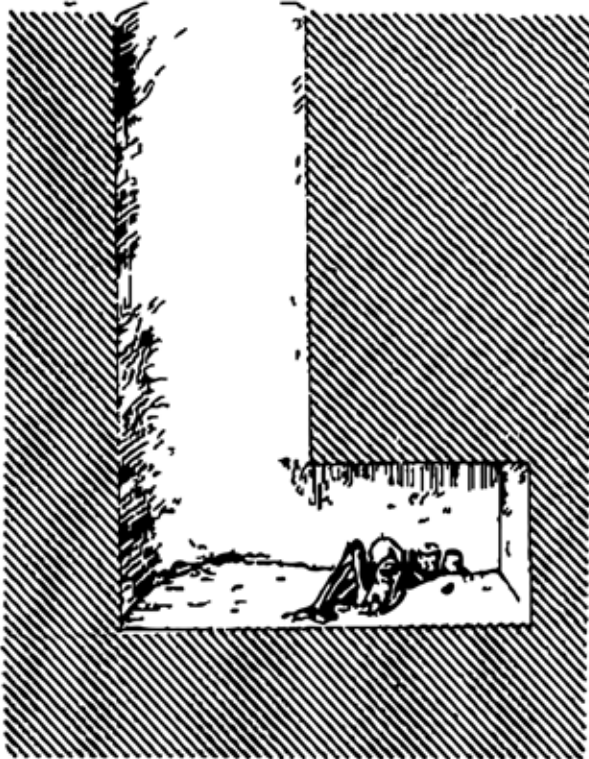
En la provincia del Carchi, Ecuador y en el Departamento de Nariño, Colombia, las tumbas de tiro más sofisticadas pertenecen a la Sociedad Prehispánica Pasto (710 d.C. hasta el 1720 d.C.), conformada por una sociedad altamente jerarquizada, diferenciándose básicamente tres grupos humanos denominados Capulí, Piartal y Tuza, por el nombre de los asentamientos investigados (Francisco, 1969).

En el siglo XVI, los Pastos fueron la tribu más numerosa y mejor organizada de la zona interandina de Carchi-Nariño. Para 1558 d.C. constituían el 53,78% contra 31,92% de Quillacingas y 14,29% de Abades (Rómoli, 1977 y Landázuri, 1995). En números, entre los años 1534 y 1558 d.C. se calcula una población aproximada de 239 604. Para tener una idea de lo que significaba este número de población, se rememora que, en las vísperas de la conquista española, los Caranquis (que estaban ubicados entre el valle del Guayllabamba y el valle del Chota-Mira) fluctuaban entre 107 705 y 132 768 habitantes (Larraín, 1980).

En la provincia del Carchi, Ecuador, las sepulturas de pozo con cámara lateral más comunes tienen forma de pozo cir-

cular de aproximadamente 1.5 m de diámetro, de dos a cinco metros de profundidad y en el fondo, comúnmente en un costado se abre una cámara llamada localmente bolsón en donde se halla el cadáver y su ofrenda fúnebre; la entrada al bolsón se denomina ventana. La cámara tiene hasta 60 cm de ancho y una profundidad de 60 a 200 centímetros (Verneau & Rivet, 1912).

■ Figura 1: Sepultura de pozo con cámara lateral, en Huaca, Carchi, Ecuador.
Fuente: Verneau & Rivet (1912, fig. 17).



■ Figura 2: Sepultura de pozo con cámara lateral, en El Ángel, Ecuador.
Fuente: Verneau & Rivet (1912, fig. 20).

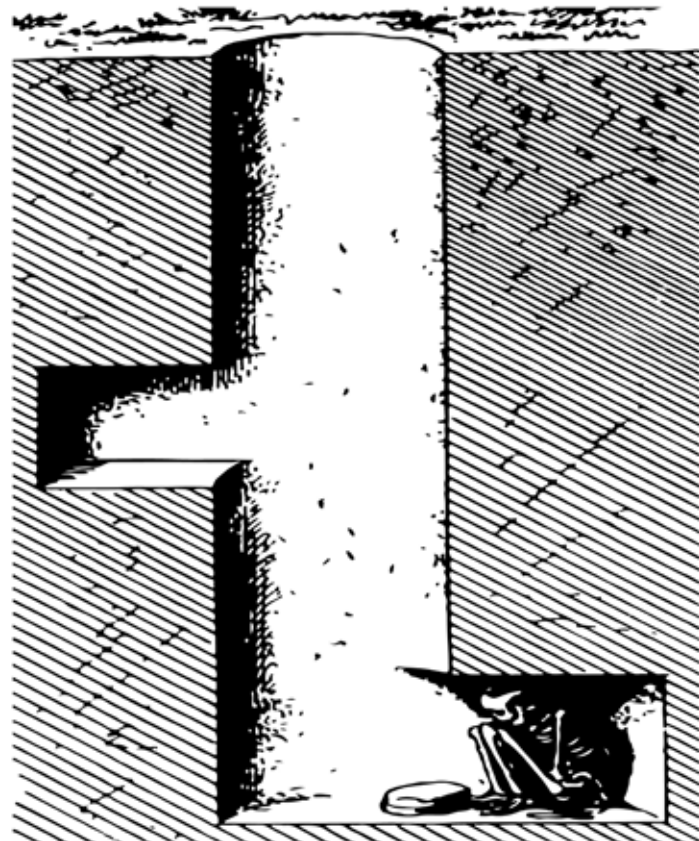


Figura 3. Sepultura de pozo con doble cámara, en Huaca, provincia del Carchi
Fuente: Verneau & Rivet (1912, fig. 18).

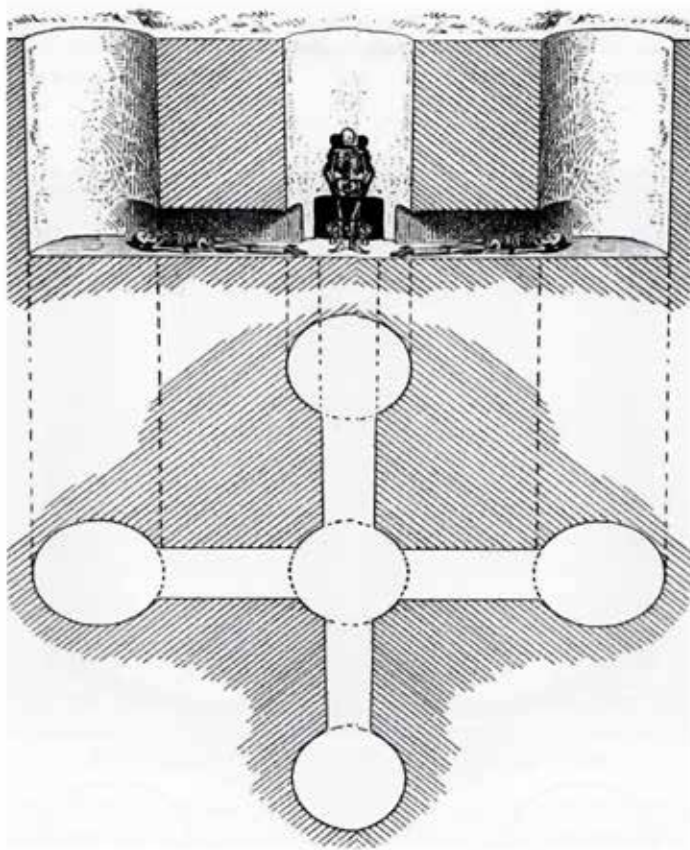
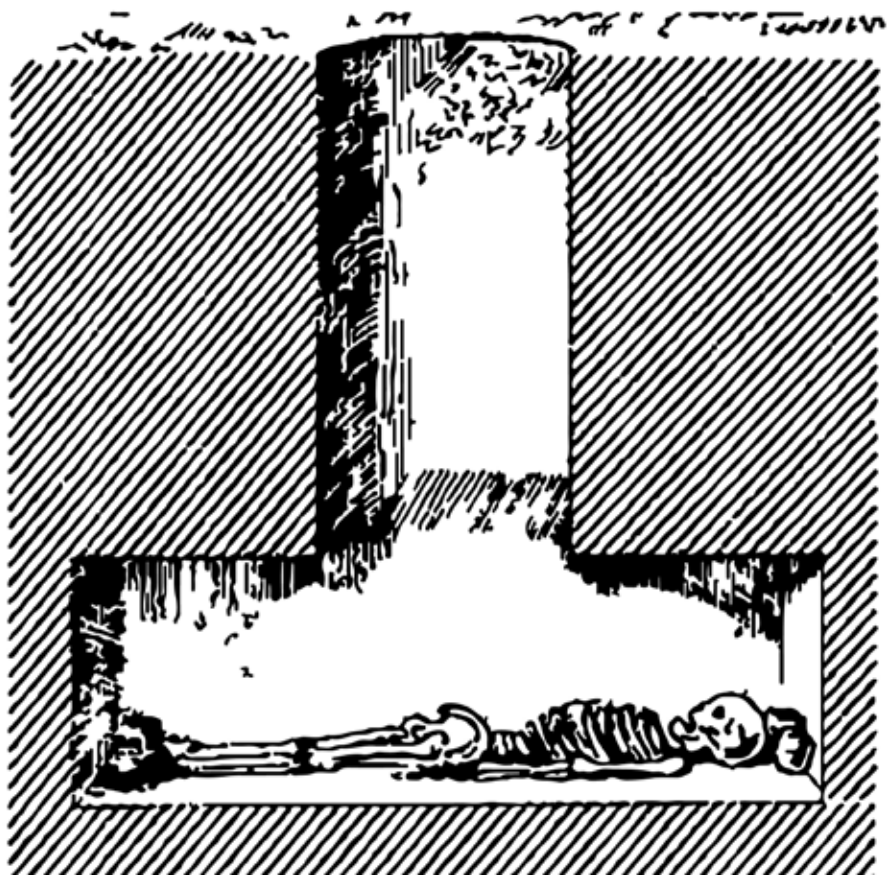


Figura 4. Sepultura de pozo con cámaras laterales, en El Ángel, Carchi, Ecuador
Fuente: Verneau & Rivet (1912, fig. 22)

Figura 5. Sepultura de pozo con cámaras laterales, en Huaca, Carchi, Ecuador
Fuente: Verneau & Rivet (2019, fig. 21).

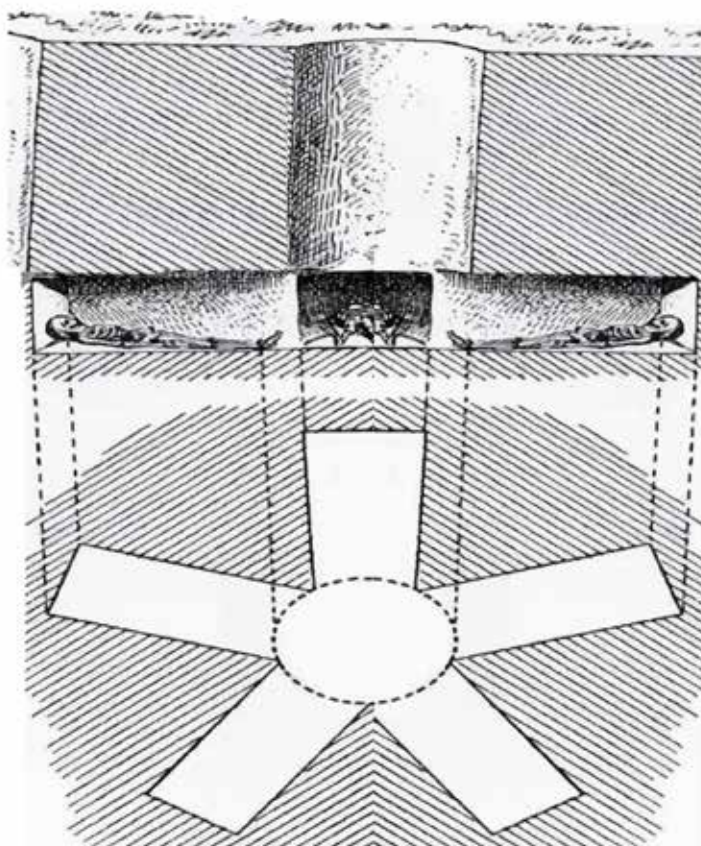
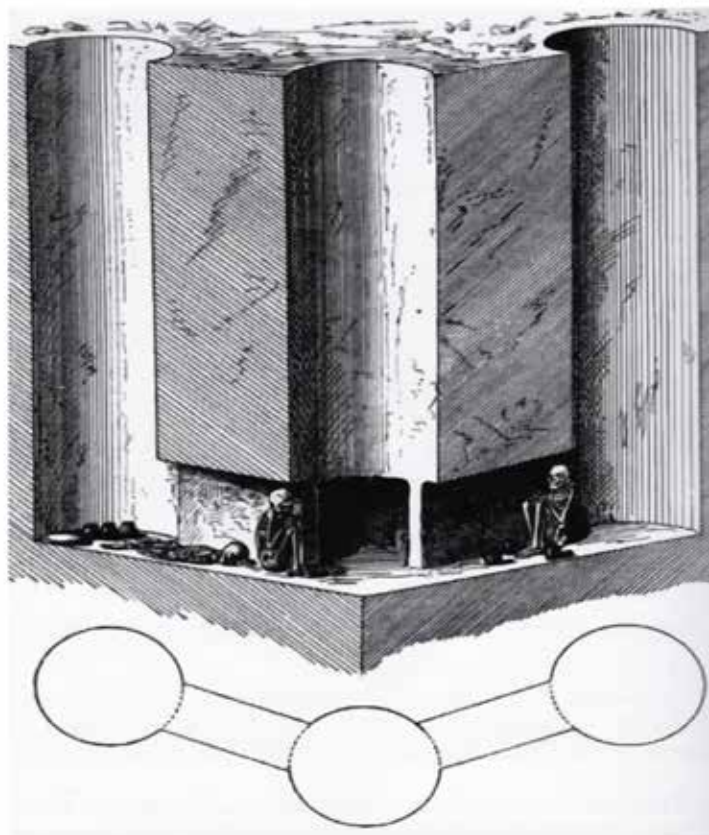


Figura 6. Sepultura de pozo con cámaras laterales, en Huaca, Carchi, Ecuador
Fuente: Verneau & Rivet (1912, fig. 19).

En las sepulturas colectivas, los esqueletos están dispuestos en radios alrededor del pozo central, con los pies hacia el centro. Las cámaras pueden encontrarse a profundidades variables a lo largo del pozo. También hay enterramientos colectivos que a más del pozo central tienen pozos periféricos. Hay sepulturas colectivas con una sola cámara en el fondo con su esqueleto y esqueletos separados unos de otros a lo largo del pozo (Verneau & Rivet, 2019 [1912]).

Las sepulturas colectivas talvez tengan que ver con la costumbre que relatan los cronistas de indias, por ejemplo, lo mencionado por De Aguilar (1987), “y si era cacique, le enterraban con algunos indios e indias (p. 126). Al referirse al Carchi y a los sepulcros en pozo de Imbabura, Jijón y Caamaño (1945) escribió:

Las tumbas son pozos no muy profundos, con bolsón lateral o sin él, predomina la práctica de la segunda sepultura, esto es, el depositar los huesos en desordenado montón cuando ya estaban desnudos de carne, sin que por eso falten los cadáveres en decúbito lateral y posición de feto. (p.232).

A semejanza con las costumbres funerarias ocurridas en el antiguo Imperio Babilónico (1950 a 1550 a.C.), en la provincia del Carchi también se enterraban en la propia casa. Martínez (1977) y Uribe & Cabrera (1988) reportan la existencia de tumbas con pozo y cámara localizados en el centro de los bohíos, esto es en el centro de las viviendas de perímetro circular; también se localizaban a los costados del ingreso a la vivienda. Estos pozos son de 70 cm de profundidad y tienen una cámara en el fondo, para el difunto y otra cámara para la ofrenda. A decir de Dolmatoff (1988, p. 37), la costumbre de enterrar a los muertos en el piso de la casa conlleva la idea de “dos casas, de un dualismo y de una intercomunicación entre dos dimensiones: la casa de arriba, donde vive la familia, de luz y calor, mientras que el entierro debajo del piso es la casa de la oscuridad y del frío”.

Del mismo modo, los estudios arqueológicos revelaron algunas costumbres funerarias en el grupo Pasto-Cultura Arqueológica Piartal (750 a 1500 d.C.) ubicada en la provincia del Carchi (Ecuador) y en el Departamento de Nariño (Colombia). Según Uribe y Cabrera (1988), la excavación realizada en el sitio de Miraflores (municipio de Pupiales, departamento de Nariño, Colombia) permitió conocer que:

[...] en la parte central del cementerio se encuentran los entierros múltiples de los principales personajes y su séquito, a una profundidad de 20 m, promedio. En la parte media, los entierros de

individuos pertenecientes a sectores sociales intermedios, a una profundidad de 10 m; y, en la periferia, las tumbas individuales y superficiales de los comuneros. (p.48)

Pertenecientes a este grupo humano también se identificaron pozos de 2.5 a 3.5 m de diámetro y de 7 a 14 metros de profundidad con varios nichos en las paredes y una cámara lateral de techo abovedado, al fondo del pozo. Plazas & Echeverri (1995) refiriéndose a la ofrenda fúnebre, en donde sobresalían las botijuelas, dice:

Hay cámaras sostenidas por columnas falsas donde hay nichos para la colocación de las ofrendas que van a acompañar a los cuerpos en su viaje al más allá. Y escaños empotrados en la pared que aún conservan restos de pintura roja. En una sola tumba se encontraron 35 esqueletos y más de un centenar de piezas de oro; además de tejidos y cerámica. (p.345)

La pintura roja probablemente es ocre rojo, hematita u óxido de hierro, representa la sangre, significa vida; su presencia en las tumbas debió tener un alto significado simbólico: hacer presente la vida en un espacio de la muerte. Sobre estos hallazgos, Perdomo, Turbay, & Londoño (1974) infirieron lo siguiente:

La profundidad de las tumbas varía de acuerdo al status del muerto y a la clase de objetos que conforman el ajuar, debido a que las tumbas más profundas entre 14 y 28 metros son las que mayor cantidad de objetos de oro, tumbaga y cerámica contienen. Las tumbas de menor profundidad, menos de dos metros, presentan la misma distribución del pozo y la cámara lateral, pero el muerto está desprovisto de ajuar o si lo tiene consiste solamente en una olla cerámica. Fuimos informados también del hallazgo de tumbas con pintura mural roja...La cámara suele estar invariablemente dirigida hacia el oriente... (p. 173)

El manejo del espacio interno de la tumba, acorde a las investigaciones realizadas por Uribe y Cabrera (1988) era el siguiente:

La tumba Piartal tiene un centro constituido por una depresión cilíndrica tallada en el piso de la cámara, una zona intermedia (el piso de la cámara) y una periferia (la banqueteta). En el centro están depositados todos los objetos naturales que provienen de la costa Pacífica, como los caracoles. En el piso de la cámara se encuentran los objetos manufacturados a partir de materia prima extraterritoriales; por ejemplo, objetos de chonta (bancas, telares, macanas, husos, bastones de mando...) cuentas de collar de la concha *Spondylus*; esteras de fibras naturales y objetos de adorno personal hechos en tumbaga (narigueras, diademas, pectorales...) En la periferia, constituida por una banqueteta más alta que el piso de la cámara, se encuentran las vasijas de barro de confección local. (p. 41)

Los pozos con cámara lateral pertenecientes al grupo Capulí (800 a 1550 d.C.) son de mayor profundidad, los huaceros han excavado tumbas de hasta 50 metros; según su experiencia, las tumbas más profundas son las más ricas en ofrenda, incluyen objetos de oro.

La figura tipo coquero evidencia que el status se observaba hasta en los pequeños detalles; por ejemplo, solo la gente importante se sentaba en bancos. Escribe un cronista: Los asientos de los caciques son *tiangas* y si no es principal, siéntase en el suelo" (Anónimo, 1965). Acorde a la misma fuente se cita:

Cuando los llevan a enterrar eran sentados en una tianga y sobre una barbacoa...Llevados al entierro lo ponían sentado en su tianga y metían con él la mujer más querida. Enterraban con ellos todo su tesoro de oro y plata, piedras preciosas y cosas entre ellos querida, poniendo en la bóveda muchos cántaros de chicha. Cuanta riqueza los señores podían haber de oro, plata, esmeraldas, chaquira y otras cosas, ofrecían en sus entierros y en sus huacas. (p.226)

Entre los Pastos, cultura arqueológica Tuza, comúnmente los entierros, en número de uno a ocho, se hallan dentro de los bohíos, aunque muy rara vez se encuentran cementerios. Las tumbas son pozos con cámaras laterales, colocadas a distintos niveles. Mediante comunicación personal, Bastidas (1994) comentó que en algunos bohíos halló una tolita cónica cubriendo la tumba central. En base a las notas de campo dejadas por su padre, Manuel J. Bastidas, señala que, al terminar el relleno, después de sepultar al difunto, se hacía una fogata en la parte superior del pozo; en algunos casos se encontraron los huesos amontonados en desorden anatómico, y en una ocasión hubo huesos calcinados; en otras, los huesos y la ofrenda tapados con ceniza y carbón.

Los pozos cilíndricos tienen un diámetro de 0.70 m y una profundidad variable entre 2.50 y 4 metros, con una recámara en el costado oriental (Porrás, 1987). A veces, con doble cámara, una para el difunto y otra para la ofrenda. En algunas tumbas había como ofrenda restos de venado y huesos de danta; cerámica doméstica bellamente elaborada, especialmente ollas trípodes; mullos de barro cocido; mullos de semillas; amuletos de piedra; rara vez objetos de cobre; pedazos de tejidos; tuzas de maíz y platos crudos sin cocción.

La mayor o menor profundidad de los pozos parecen reflejar una cuestión jerárquica, dependiendo de la importancia del difunto y también una cuestión técnica sumada a la consistencia del suelo. En relación a lo primero, los chama-

nes-caciques y sus familiares tienen los pozos más profundos. Esto requería, contar con gente especializada en la elaboración del pozo y de la cámara y que el terreno tenga una capa muy gruesa de cangahua², para evitar que la tierra se desmorone. El esfuerzo invertido en hacer el pozo en la capa de cangahua dependía también de si el suelo estaba seco o húmedo; a mayor humedad más fácil el trabajo. A todo esto, debemos añadir la facilidad o dificultad en elaborar una escalera de sogas gruesa que pudo ser de fibra de cabuya o de bejucos. Acorde al diámetro del pozo debemos inferir la facilidad o dificultad para sacar la tierra, el descenso del difunto y su ofrenda, la entrada y salida de los individuos que acomodaban el cadáver y la respectiva ofrenda en la cámara.

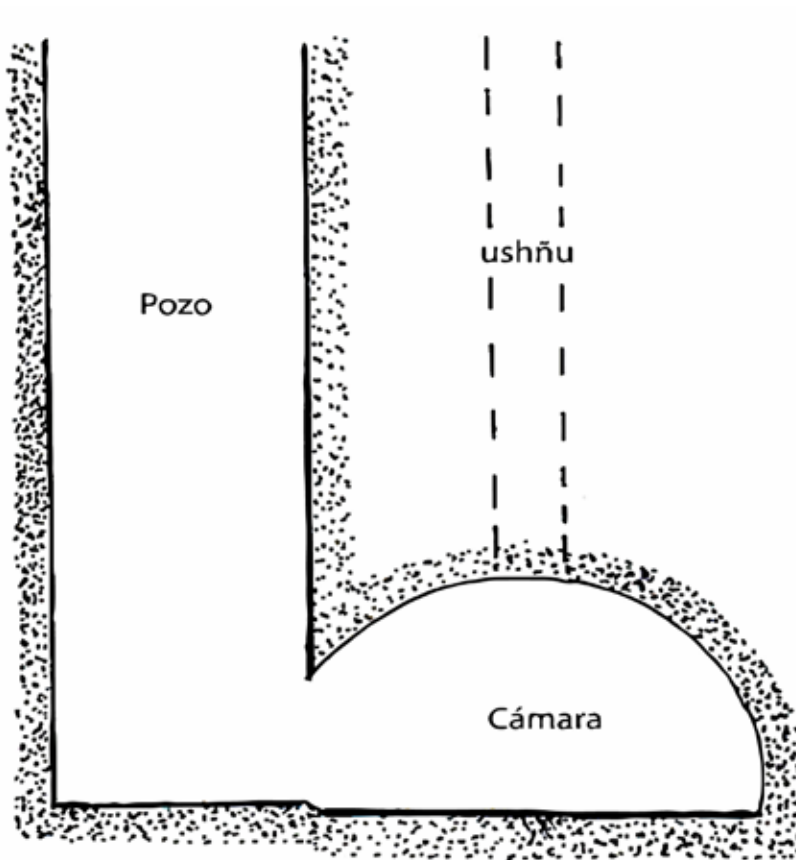
Por su parte, Smith (1977, citado en Doyon, 2002, p.80) hace una síntesis de las numerosas variaciones de enterramientos, en cuatro rasgos esenciales o arquetípicos:

Primero, pozo de hasta dos metros de profundidad.

Segundo, una cámara funeraria a un lado del eje vertical del pozo.

Tercero, un túnel vertical más estrecho conectando el techo de la cámara con la superficie, una característica conocida como claraboya en el oeste de México y como *ushñu* en Perú³.

■ **Figura 7. Representación de la Tumba con Pozo Vertical, Cámara Lateral y Ushñu en la Cultura Arqueológica Pital-Miraflores, Colombia.**
Fuente: Perdomo, et al. (1974, fig.1)



2 “Fue el material de construcción preferido por los carangues y cayambes para levantar sus casas, de las cuales aún se veían vestigios en el siglo XVIII” (Echeverría, 1990, p.43).

3 *Ushñu*: utilización de cañas de bambú o caña guadua perforadas, para introducir la chicha hasta el aposento del difunto.

1.3.2. Tumba foso o enterramiento directo en pozo simple

A más del aspecto cultural, la jerarquía del difunto influía en el tipo de enterramiento que se practicaba. La tumba más común era un pozo cilíndrico de poca profundidad, entre 0.80 hasta 3 m, en términos generales, como sucedía en Chilibulo y Chillogallo, en Rumipamba y en otros antiguos asentamientos de la provincia de Pichincha. En la provincia de Imbabura, los caranquis se enterraban comúnmente en pozos cilíndricos poco profundos. El cadáver está extendido y recostado de espaldas, en decúbito lateral, embrionario (el más común), sentado, en segunda sepultura y también se practicó la cremación (Jijón y Caamaño, 1920).

■ Figura 8. Enterramiento directo o en pozo simple
Fuente: Jijón y Caamaño (1914, fig. 37)



El caso más típico es el de la necrópolis de La Florida, Quito, localizada en las faldas orientales del complejo volcánico Pichincha, entre los 2900 y 3000 msnm., con temperaturas medias anuales de 12 a 18° C y precipitaciones anuales entre 500 y 1.000 mm. (IGM), cuya ubicación temporal data entre el 200 y 630 d.C. Se excavaron tumbas de pozo simple en forma de botella, con cochas grandes en el fondo del pozo, y pozos de construcción compleja para interconectarlos, vinculadas e inscritas en un círculo; son de 3 a 10 metros y de 12 a 15 metros de profundidad. Todos penetraron el estrato de cangahua, a un nivel justo por debajo de los tres estratos de tefra (Doyón, 1988).

1.3.3. Enterramiento simple

Por la ausencia de evidencias de pozo y por la poca profundidad en la que se halla la osamenta, se practicó un enterramiento de lo más simple, consistente en colocar el cadáver en el suelo y taparlo con tierra, a veces mezclada con bloques de cangahua. Posiblemente, este tipo de enterramiento pudo obedecer no solamente a la jerarquía del individuo sino a muchas circunstancias del momento, por ejemplo, víctimas de rituales, ceremonias, pestes, guerras, actos violentos y venganzas. Un caso de estas circunstancias ofreció la prospección arqueológica realizada en la Loma Huataviro en donde se ubicó huesos y fragmentos de huesos humanos desarticulados y sin formar un pozo. La formación de la loma por hacinamiento de tierra limo arcillosa fina mezclada con bloques de cangahua permitió determinar que se trata de una tala o montículo artificial de forma cuadrangular de aproximadamente 100 metros de lado, proyectado, por estar muy modificado; por la cerámica, deducimos una filiación Caranqui (2009).

Por las conclusiones y sugerencias de este informe, posteriormente, el INPC contrató al arqueólogo Estanislao Pazmiño para una investigación que se llevó a cabo en dos fases, una en el año 2009 y otra en el 2010. En estas investigaciones se excavaron tumbas poco profundas con el esqueleto en posición fetal y ajuar de dos o tres recipientes (cronología: 1100 a 1220 d.C.). Tres entierros de un infante, un adolescente y un adulto, el esqueleto recostado sobre uno de sus costados, al parecer, tenían las manos atadas, posiblemente evidencia de algún ritual. No tuvieron ofrenda. También se ubicaron enterramientos en

Foto: José Echeverría
Esqueleto femenino con fractura en el cráneo y en posición flexionada. Ofrenda fúnebre: una mano de metate. Chamanal (Sector 2: Trinchera C, Cateo V), Tumbabiro, Urucuquí



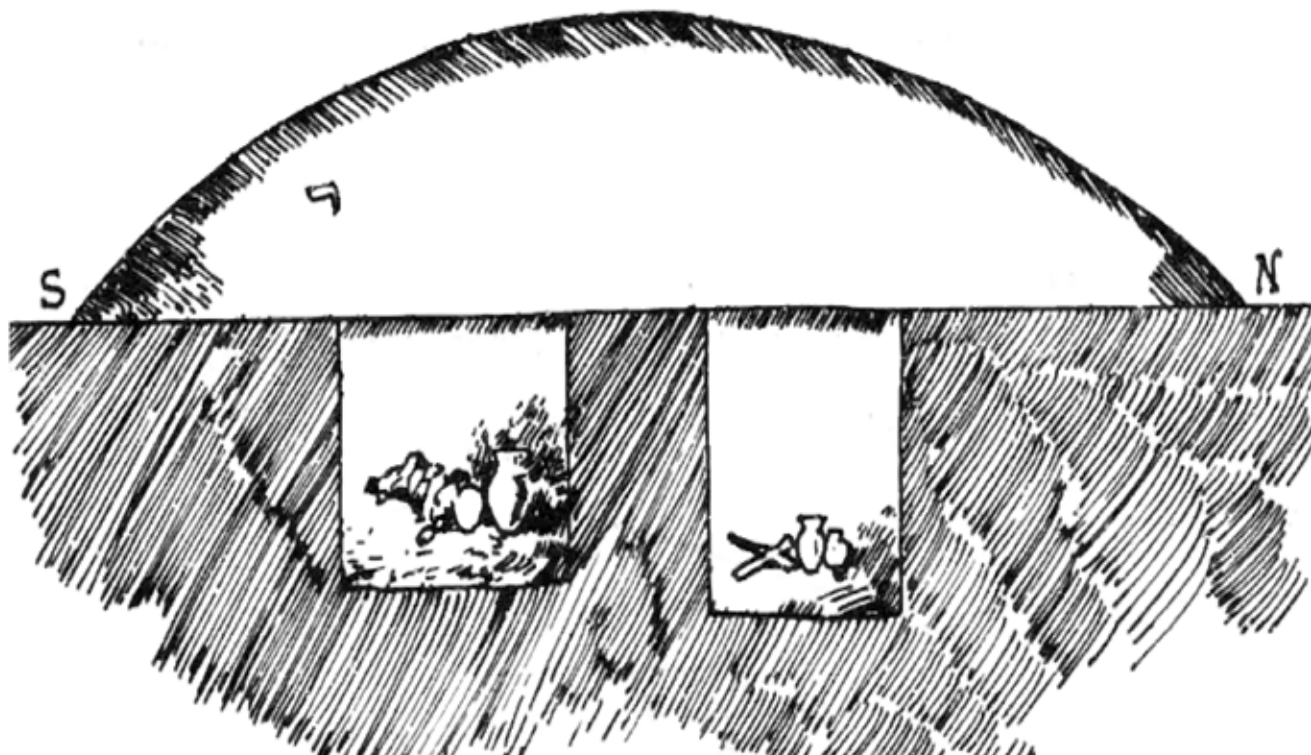
fosos con el esqueleto en posición fetal (fechas: 930 ± 40 d.C. y 1020 ± 40 d.C.). Para Pazmiño (2014), los entierros de personas de elite con ajuar de metales preciosos, ofrenda fúnebre consistente en productos exóticos, especialmente cuentas de concha *Spondylus* (fechas: 670 ± 40 d.C.; 760 ± 40 d.C.; 800 ± 40 d.C.).

1.3.4. Tumbas con tola

Según las investigaciones de campo realizadas por Jijón y Caamaño (1920) en la provincia de Imbabura, "las tolas no son monumentos funerarios, sino bases de edificaciones. La colocación de los enterramientos en las tolas de Imbabura, demuestra que las tolas imbabureñas no son túmulos funerarios, aunque tengan sepulcros, pues no fueron construidos con este objeto" (p. 47). En Cochasquí, Oberem (1981) encontró montículos funerarios con pozo. Primero se excavó la tumba y luego se formó el montículo.

En las excavaciones ilegales de la década de 1960, hay dos datos que pueden interpretarse como enterramientos en fosa común, posiblemente por efectos de la guerra contra los incas. Así, por ejemplo, en la parroquia de Andrade Marín, cantón Antonio Ante, en la parte noreste de la Orozco-tola y Pupo-tola existe una colina que ha sido utilizada para enterramiento. En este sentido, Jaramillo (1968) escribió:

En el terreno del indígena José Morocho, el huaquero Zumárraga encontró en un conglomerado de piedra de 10 metros de altura, a una profundidad de 1 metro, un esqueleto y junto a los huesos algunas argollas y narigueras de cobre en forma de media luna. A mayor profundidad halló una enorme cantidad de esqueletos, alrededor de un centenar, en capas sucesivas, acostados de espaldas. A 6 metros de profundidad, una estacada circular de aspecto macabro: entre postes colocados a igual distancia, quizás de 60 cm uno de otro, y enlazados por alambre de cobre, sendos esqueletos que al parecer habían sido colocados en posición vertical, en número de diez. Al pie de los esqueletos se extendía una lámina circular de cobre, en cuyo centro había otro esqueleto. En las paredes del fondo había hornacinas con restos óseos humanos. Hubo objetos de cobre y fragmentos de madera de cedro. (p. 89)



1.3.5. Enterramiento secundario

■ Figura 9. Enterramiento con tula-Urcuquí, provincia de Imbabura. Fuente: Jijón y Caamaño (1914, fig.3)

Sepultura final de los huesos o restos de un esqueleto después del primer entierro temporal durante el cual se descompuso la carne y los huesos fueron depositados en una urna en forma desarticulada. Este tipo de enterramiento se ha encontrado en el cantón Pimampiro. Verneau & Rivet (2019 [1922]) denominan sepulturas en urnas y acorde a la información de los huaqueros, se han encontrado en Pimampiro y Puembo. Los autores mencionados transcriben la información de González Suárez:

En el distrito mismo de El Ángel se encuentran cadáveres de indígenas colocados en grandes vasijas de barro; están en posición flexionada, de manera que pueden caber sentados, con las rodillas contra el pecho, la cabeza apoyada en las manos; estas vasijas están enterradas profundamente en la tierra. Un modo de sepultura similar era, asimismo, empleado por las tribus de Pimampiro y de Puembo; en estas dos localidades, la urna funeraria era muy grande y cubierta con una tapa de arcilla casi del mismo tamaño y de forma idéntica. En algunas sepulturas de Pimampiro, estas urnas se encuentran agrupadas en cuevas o en hoyos y colocadas ordenadamente unas junto a otras, en un círculo. Los esqueletos de los niños están en urnas más pequeñas. (p. 159)

Personalmente, también recogí este dato por parte de los ladrilleros de Chilibulo (1977) y observé algunas vasijas de cuerpo cilíndrico alargado, base anular, cuello cóncavo, borde curvado hacia el exterior, labio redondeado. El alfarero o alfarera plasmó en la urna unos rasgos de cara antropomorfa de un difunto (Echeverría, 1977).



Foto: Gilberto Rodríguez.
Urna funeraria de Pimampiro, provincia de Imbabura-Ecuador
Exhibición: Museo Navarrete (2010)

Foto: José Echeverría (2020)
Urna funeraria de Pimampiro, Imbabura, Ecuador
Inventario Colecciones de Pimampiro, INPC.



1.3.6. Entierros en urnas funerarias ubicadas en cámaras o cuartos subterráneos

En la jurisdicción del cantón Pimampiro, en las localidades de Paragachi y El Inca (Cuambaquí) hay evidencias, especialmente en la última localidad señalada, de ubicar las urnas funerarias en cuartos tallados en el estrato de cangahua, a una profundidad promedio de 6 metros. Los cuartos tienen 3x3 metros y una altura variable entre 1.60 y 1.70 metros. Lastimosamente, los datos son aportados por huaqueros, personas que excavan sin autorización del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC).

1.3.7. Enterramiento en abrigo rocoso

Tumba en la que el difunto es colocado bajo tierra dentro de un abrigo rocoso o cueva pequeña. Hallazgos de este tipo de enterramiento fueron encontrados en el cantón Pimampiro. Lastimosamente, la literatura arqueológica no ofrece mayor información al respecto, infiriendo que es otro tema que ha sido descuidado por los arqueólogos, quizá por la dificultad que conlleva este tipo de lugares que muchas veces, a más de ser lugares de inhumación son también refugios temporales o de habitación estacional o permanente; otra dificultad es la irregularidad del piso, las hendiduras, cámaras; el olor, la humedad, la oscuridad y muchas veces, la presencia de murciélagos y su excremento.

1.3.8. Ofrenda fúnebre

La mayoría de las tumbas poseen ofrenda fúnebre consistente en el ajuar que utilizó el difunto durante la vida, así como alimentos, bebida y mujeres. La cantidad y calidad de las ofrendas dependía de la importancia del fallecido. Lo que más llama la atención en las ofrendas fúnebres son las vasijas decoradas con pintura negativa, que las hay en Quito (figura 14) y en especial en la provincia del Carchi, Cultura Arqueológica Capulí (figura 15)⁴. Esta pintura parece haber tenido una dimensión social y simbólica muy especial, ya que en Carchi y Nariño es de uso casi exclusivo de Capulí, mientras Piartal

lo utiliza en forma mixta (pintura roja sobre pintura negativa, figura 16), como expresando la intención de camuflarle mediante el uso de la pintura roja que, a veces, se sobrepone al negativo sin respetar los contornos del diseño. Está casi excluida la utilización de esta técnica decorativa en los objetos Tuza, aun cuando en un determinado momento fueron coetáneos con Capulí y Piartal. Esto también corrobora la existencia de un rasgo de distinción social y de rango.

El contraste que produce la pintura negativa en el juego rojo-negro es sin duda la magia que une dos opuestos: la vida y la muerte. La vida representada por el color rojo, seguramente obtenido a partir del óxido de hierro, o hematita, que en el universo simbólico de las sociedades originarias representa la sangre, la vida. El color negro, probablemente lo consiguieron de minerales como el hierro y manganeso, magnetita, y la aplicación de una o más cocciones al objeto cerámico.



■ Foto: José Echeverría (1975).
Cuenco hemisférico, hondo, decorado
con pintura negativa (Quito, Chilibulo).

4 Término comúnmente utilizado para señalar las variantes decorativas de acuerdo a la relación claro-oscuro.



Foto: Gilberto Rodríguez (2010)
Compotera decorada con pintura
negativa (Carchi, Cultura Arqueológica
Capulí).
Museo José Dávila, Ibarra.



Foto: Gilberto Rodríguez (2010).
Cuenco con base anular decorado
con pintura roja sobre pintura negativa
(Cultura Arqueológica Piartal).
Milton Patiño (Julio Andrade-Carchi).

Es probable que lo intrigante de la técnica de la pintura negativa otorgara a las vasijas un halo de misterio. Esta técnica decorativa deja en evidencia una dualidad: motivos decorativos positivos y negativos, que bien pudieron representar la doble vida del individuo, la presente y la futura después de la muerte. Tal vez por la connotación simbólica que se les dio a estos objetos, se los destinó preponderantemente para ofrenda funeraria. Quizá fue un utilaje usado preferentemente en ceremonias y rituales que luego fue depositado en las tumbas. Esta decoración puede estar también relacionada con el hecho de que los deudos se pintaban el rostro como signo de aflicción por la muerte de una persona importante, como se observa en los rostros de algunas figurinas, y como también nos relatan algunos cronistas de Indias, y las persistencias observadas en los estudios etnográficos. Llama la atención la coincidencia de la simbología del color negro en la religión católica, este color es señal de duelo por la muerte terrenal de una persona, y su contrario, el color blanco es signo de resurrección, por lo que el difunto es envuelto en una mortaja blanca. Pero no siempre fue así, los primeros cristianos se vestían de blanco para los entierros, como sucede entre los que practican el budismo. También en algunos pueblos del mundo, el negro es símbolo de la fecundidad. En Uganda, el negro simboliza al pueblo y África tiene una estrella negra de cinco puntas como símbolo de libertad.



■ Foto: colección Casa Museo GAD Municipal de Montúfar (2015). Botijuela Piartal decorada con pintura negativa, motivos antropomorfos y geométricos; resalta la representación de una cara con expresión de preocupación y aflicción.

Foto: Gilberto Rodríguez (2010)
Figura antropomorfa femenina
con rostro tatuado o pintura fa-
cial Museo José Dávila-Ibarra.



En la figurina femenina Capulí (fotografía anterior) hay tres franjas verticales, que nacen en la parte inferior del ojo y que pueden representar lágrimas. En la botijuela Piartal (figura 18) hay la representación en pintura negativa, de un rostro humano, posiblemente con las manos cruzadas a la altura del mentón, que indicaría meditación.

En la jurisdicción del Corregimiento de Otavalo, en la Sociedad Pasto, cultura Arqueológica Capulí, por información de los huaqueros se conoce que determinados personajes colocados en la cámara de pozo de tiro estaban cubiertos el rostro con una máscara de tamaño natural, elaborada en obsidiana, piedra, cerámica, hueso, metal. Lo intrigante de la máscara es la representación de las facciones de una cara de difunto.

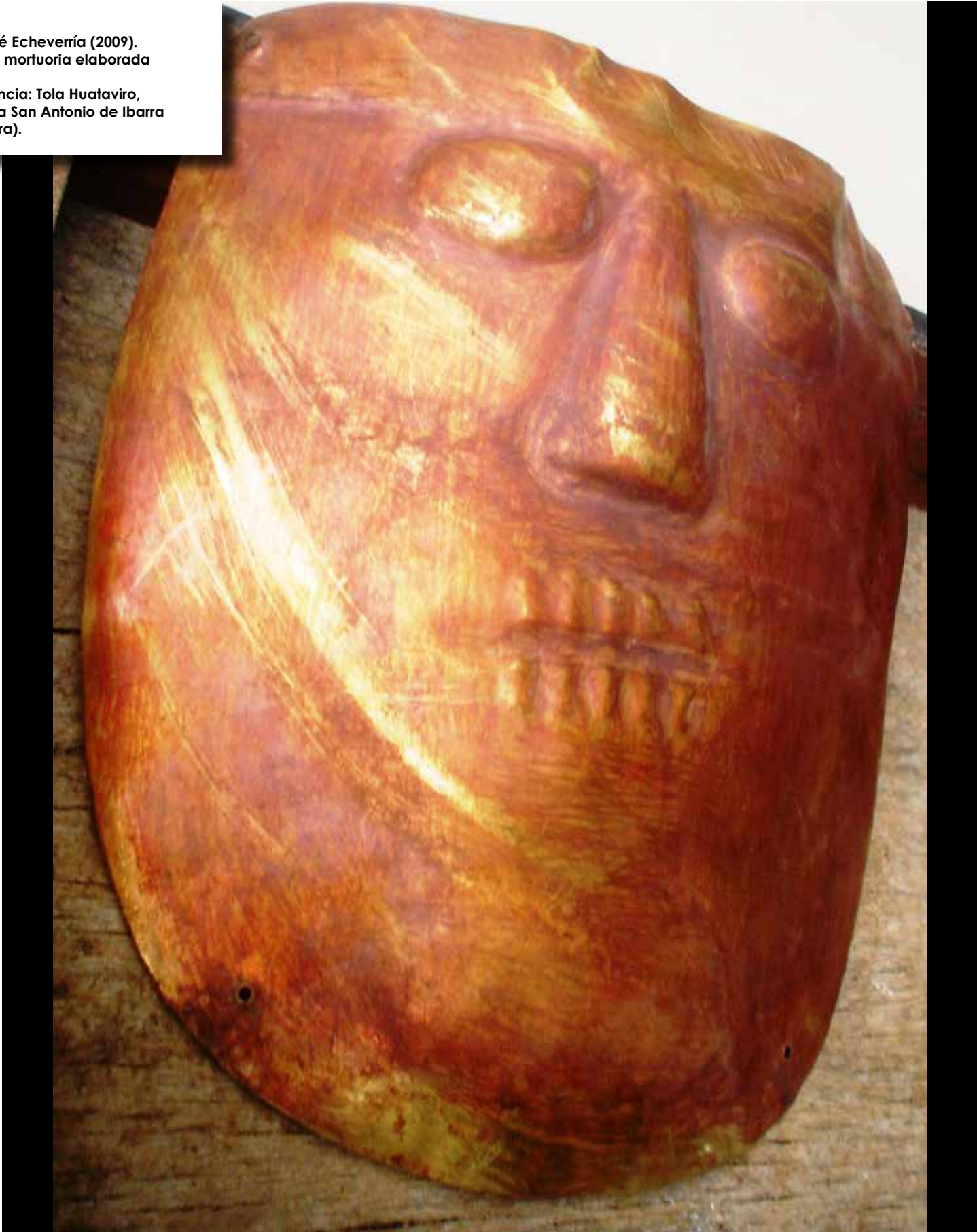


■ Foto: José Echeverría (2002)
Máscara mortuoria elaborada en obsidiana, para cubrir el rostro de un niño Caranquí.
Colección: Renato Portilla (Ibarra-Imbabura).



■ Foto: José Echeverría (2003)
Máscara mortuoria elaborada en piedra
Milton Patiño (Julio Andrade- Carchi).

Foto: José Echeverría (2009).
Máscara mortuoria elaborada
en metal
Procedencia: Tola Huataviro,
parroquia San Antonio de Ibarra
(Imbabura).



1.4. Algunos datos etnohistóricos y etnográficos de las costumbres funerarias en la jurisdicción del Corregimiento de Otavalo

Esta información será tratada más ampliamente en los siguientes capítulos de este volumen; adelantamos algunos datos, por su pertinencia con las evidencias arqueológicas. Según los relatos recogidos por el Padre Antonio Borja⁵, entre los indígenas de Chapí, cuando moría una persona importante lo llevaban a enterrar por una calle y regresaban por otra; en el camino por donde andaban se quemaba paja y otras yerbas para ahuyentar el aya, el alma del difunto. La vivienda del extinto era abandonada (Jijón y Caamaño, 1920).

En los trabajos de campo realizados por Hartmann (1973) entre 1964 y 1970, los informantes indígenas le relataron que el día de Difuntos es denominado por ellos como “Almas *Punlla*”, “Ánimas *Punlla*”, “Caridad *Punlla*”, “Ofrenda *Punlla*”, “*Huaccha Punlla*.” Cuando muere algún indígena, sus mujeres van por los campos y lugares predilectos del difunto, llorando y cantando, pregonando los acontecimientos importantes del fallecido, llamándole para que regrese. Como no lo hallan, vuelven a sus viviendas donde se trasquilan y embadurnan la cara con betunes negros⁶; así permanecen durante algunos días hasta que deciden bañarse y olvidar el infausto acontecimiento.

5 Cronista, párroco de Pimampiro (Imbabura).

6 Enfatizado por el autor

Probablemente, en estas costumbres hay rezagos prehispánicos o influencia incaica, si se recuerdan las prácticas cuando moría un Inca. Al respecto, Ramos (2014) escribió:

La memoria que se celebraba, cantaba y escenificaba contiene esencialmente las historias de las conquistas militares emprendidas por el inca fallecido. Los participantes pintaban sus rostros de negro y salían fuera de la ciudad portando en sus manos vestimentas y armas que habían pertenecido al difunto. Los deudos visitaban los sitios que habían sido frecuentados por el inca, lo llamaban por su nombre y se dirigían a él cantando y relatando las historias de sus conquistas. (p. 9)

El recorrer algunos caminos por donde había transitado en vida el difunto, está relacionado con la creencia muy difundida, incluso entre los mestizos actuales, de que el difunto recoge los pasos. A criterio de Rivet (1927), en Gualaceo y Deleg se barren los lugares frecuentados por el difunto, seguramente para espantar el *aya* (alma) del difunto y evitar que se quede en el camino. El colorear la cara con pintura negra también se ha observado entre los aborígenes de la provincia de Azuay, sectores de Gushu y Paute. De hecho, el etnólogo francés antes referido, también escribió:

Durante el curso de estas tres noches de vela, cuatro o seis indios amigos íntimos de la familia del muerto, se disfrazan pintándose la cara con paja quemada o sebo⁷ y acomodándose una enorme nariz, hecha de un trapo embutido de lana, o cubriéndose la cara con una máscara de tela... Así, desde medianoche hasta las cinco de la mañana rondan las casas de los vecinos. Los habitantes dan enseguida lo que tienen, pero si espantados huyen, los visitantes se apoderan de todo. Todo esto lo entregan al viudo o viuda. El día del entierro se designa el indio que cavará la fosa y en pago se le da una cazuela de ají con cuy. Este debe ir al cementerio al tercer día, a las cuatro de la mañana. (p.3)

Así también, Moreano (2003, p. 93) refiriéndose a las costumbres indígenas de Otavalo, relata que “cuando un familiar fallecía, toda el área de la casa era desocupada y se convertía en una sala funeraria. Esto daba paso a la preparación de los rituales fúnebres.” La misma autora aduce que el cadáver era lavado con agua de romero⁸, para evitar el mal olor, luego era envuelto en una sábana y subido al soberado hasta

7 Enfatizado por el autor

8 Rivet (1927) recoge información de los redentoristas franceses y de los indígenas cristianizados de Gushu y Paute y menciona que en estas localidades, para ahuyentar malos espíritus y mal olor, queman hojas de palma y ramas de romero benditos el Domingo de Ramos. En Gualaceo y Deleg, El lavado del difunto se denomina “*pichka*”. Según Karsten (1935), en Napo se lava el cadáver con zumo de cabuya.

tener lista la comida y la chicha. El cadáver era vestido con la mejor ropa y colocado en el ataúd, el que se colocaba en una mesa y a los lados se ponía fruta y dinero, que luego eran puestos en el interior del ataúd, para consumo del difunto y para que compre lo que le hiciera falta. Durante la velación, los hombres se sientan en una banca alrededor del difunto, y las mujeres se sientan en el suelo.⁹ Una persona especializada en oraciones hace rezar el rosario; después de cada misterio se acostumbra rociar el féretro con agua bendita. Terminado de rezar el rosario, se reparte la comida consistente en un plato de colada de sal, un plato de mote y un pilche de chicha.

Delante del cortejo fúnebre caminan tres sacristanes, y el sacerdote; luego vienen los músicos: un violinista y un guitarrista. A los costados de los músicos van las mujeres portando coronas y ramos de flores. Otras mujeres llevan la comida que será repartida en el cementerio luego del entierro. Detrás de ellos se ubica el ataúd destapado, para que el difunto vaya despidiéndose de los suyos y de su tierra, y es tapado al ingresa a la iglesia. Al entrar al cementerio, el ataúd es nuevamente destapado. Mientras excavan el hueco, la *nawpadora* recibe los regalos de los acompañantes, para repartirlos entre todos, en partes iguales. El dar regalos y distribuir entre los asistentes, se repite también cuando se visita al difunto en el cementerio, al mes y al año de fallecido.

En Otavalo, cuando muere una persona adulta, en el ataúd se colocan: un plato de madera o de barro, una cuchara de palo, manojos de maíz, cebada, quinua, un atado de ramas de romero, una cuerda torcida de ramos, etc. Estos utensilios son tan indispensables en la otra vida que, si por alguna razón se olvidan de ponerlos o falta alguna cosa, el alma espera la llegada de algún familiar para que le manden encargando, y así lo hacen los deudos.¹⁰

En las sociedades originarias del norte de Pichincha, Imbabura y Carchi hay un concepto de unidad entre el ser humano y la *Pacha Mama*, el cuerpo humano sale de la tierra y regresa a la tierra. Por esto, hay la costumbre de enterrar el cordón umbilical en el espacio del fogón.

9 Posible reminiscencia de la jerarquía existente en la época prehispánica.

10 Comunicación personal (Carchiguango, 1984, citado en Echeverría, 1990).

1.5. Juegos en velorios o juegos funerarios

"*Aya pukllana*"

A más de rezar, repartir caramelos, agua de canela, galletas, y el contar cachos o chistes, los antiguos solían vencer el sueño y mantenerse vigilantes, mediante la práctica de algunos cantos y juegos. Décadas atrás, Arriaga (1621, citado en Hartman, 1980, p. 225) respecto al *pacaricuc* y juego del *wiru* dijo:

Hacen el Pacaricuc, que es velar toda la noche, cantando endechas con voz muy lastimosa; unas veces a coros y otras cantando uno y respondiendo todos los demás... El Pacaricuc suele durar cinco días, en los cuales ayunan, no comiendo sal ni ají, sino maíz blanco y carne, y juegan el juego que llaman la Pisca, tomando el nombre de los cinco días, que es con unos palillos con diversas rayas, y no entiendo que tienen más misterio que para divertir el sueño, y al cabo de estos cinco días van a lavar la ropa que dejó el difunto al río. (p. 225)

Respecto a los juegos funerarios andinos, Martín de Murúa (1590, citado en Hartman, 1973) relata:

... "jugaban estos indios con un solo dado, que llaman la pichca, de cinco puntos por un lado, uno por otro, dos por otro y por otro tres, y el lado cuatro, y la punta con una cruz vale cinco, y el suelo del dado, veinte, y así se juega hoy en día, y esto lo usan así los indios como las indias; aunque fuera de conejos, que ellos llaman cuyes; no juegan cosas de plata"; y en otro pasaje, entre varios otros juegos, se refiere también a uno que, según él (Murúa [1590] 1946, lib. II, cap. XIII: 138), "es muy ordinario, questos Indios llaman lapisca [sic], con su tabla y agujeros o señal donde iban pasando los tantos; lapisca es como una perinola, aunque no se anda, antes (la) arrojan y descubre el punto, como la taba o dados y a otro juego. Llamam también aucai, que es una tabla con frijoles de diversos colores y dificultoso enjugar; también echando los puntos con lapisca, como queda dicho, el cual es un juego muy gustoso. (p. 226)

El *wiru*, objeto parecido al dado, ha sido encontrado en contexto de tumbas, en varios entierros en la provincia de Azuay y Cañar. Precisamente, Rivet (1927) reporta que en Gushu y Paute, durante el velorio, los hombres juegan el *wayru*. Lo que se gana se invierte en los gastos de la ceremonia. Este

es un juego similar al observado en la provincia del Napo. Acorde a los estudios de Ordóñez (2004) El juego del *wayru*, con una temporalidad anterior a los Incas, no es simplemente una distracción, sino un juego ritual con connotaciones más profundas, que para sobrevivir se adaptó a las circunstancias post-conquista de la extirpación de las idolatrías.



■ Foto: José Echeverría (2011).
Huira confeccionados en hueso
Fuente: Colección Banco Central del
Ecuador (actual Ministerio de Cultura y
Patrimonio).

En la jurisdicción de la actual parroquia de San Roque, cantón Antonio Ante, Hartman (1974) observó el juego del maíz quemado con doce granos de maíz, los cuales eran pintados de negro en una cara, con el hollín de una vela. El juego consistía en hacer dos grupos de cuatro personas, sentados un grupo frente al otro y cualquier integrante suelta los granos al piso, como si fueran dados, si salen los granos con la cara negra, gana el que lanza y manda una penitencia al oponente. Las penitencias eran de las más variadas, desde imitar el canto de animales hasta robar comida. Entre las observaciones hechas por esta autora, resaltamos en forma sintética lo siguiente: Cuando moría una persona mayor, se colocaba en el pecho dos reales, para que pague los derechos; también se le ponía una aguja e hilo y una escoba hecha con ramas de romero. También se realizaba el *wantyay*, consistía en un grito especial que se lanzaba al rayar el alba dando por terminada la velada del difunto. Prosigue la autora mencionada: En la jurisdicción de Natabuela, cantón Antonio Ante: cuando muere un adulto, en el ataúd colocan un conjunto de artículos para uso del difunto en la otra vida, así: alimentos, tela, hilos, botones, dinero e instrumentos de trabajo. Cachi-guango (2001) respaldado en sus propias vivencias en la comunidad de Cotama, Otavalo, Imbabura, relata innumerables juegos que se realizan durante el velorio, los objetos que se colocan en el ataúd y enumera los indicios naturales que anuncian la presencia de la muerte, por ejemplo, cuando el ave *chusik-lechuza* lanza chillidos durante la noche en la comunidad presagia muerte próxima de algún comunero.

Al contrario de lo que acontece en la población mestiza, entre los indígenas, la muerte de un niño no causa tristeza sino alegría, porque dicen que ya cuentan con un ángel en el cielo para que interceda por la familia. El cuerpo es vestido a la manera de un ángel y se le hace sentar en una silla a manera de altar. La velación se realiza con alegría a través de música y baile. A la madre del niño se le ortiga como castigo, por haber dejado morir al niño. También recibe dinero para que se ayude con los gastos.

Durante la celebración del Día de difuntos en los cementerios indígenas, los rezadores preferidos son los que hablan castellano, acorde a las creencias indígenas, ellos simbolizan el idioma de Dios. También prefieren a los rezadores ciegos, porque tendrían más comunicación con Dios. La fuerza e insistencia con la que se cristianizó a los aborígenes caló muy profundo en la convicción del andino, que aún persisten muchas ideas coloniales, como el de destinar parte de los bienes

para los ritos católicos que aseguren la salvación del alma, tal como lo hacía la elite cacical desde épocas post-conquista (Lebret, 1981).

En la provincia del Carchi, Rivet (1927) recogió la costumbre funeraria denominada *muyupa*. Durante el velorio, los asistentes hacen un círculo y ponen en el centro a un participante a quien flagelan reciamente. Este desahogo se repite varias veces en el día y medio que dura el velorio. Llevan luego al difunto al cementerio y regresan a seguir comiendo y bebiendo.

Conclusiones

El ser humano es universal y frente al misterio de la muerte expresa parecidas creencias y comportamientos. Hay coincidencias en la idea de eternidad, en continuar viviendo en el más allá. La inmortalidad está en el recuerdo. ¿Quiénes nos recuerdan? La familia, las instituciones donde hemos trabajado, quienes utilizan nuestros bienes materiales, nuestro legado, nuestros aportes. ¿Por cuánto tiempo? Hay recuerdos de difuntos que se olvidan rápidamente, otros, que viven siempre en la memoria de su gente. Por ejemplo, los acontecimientos importantes de la vida de los incas eran guardados en pinturas, murales, tejidos, vasijas, *Querus [K'erus]*, *quipus*.

En casi todo el planeta tierra, se interpreta el momento de la muerte como que se desvanece un mundo terrenal y aparece uno nuevo, quizá astral, un volver al infinito en forma de una milésima de chispa para nuevamente integrar una gran luz. Un traspaso de la línea del tiempo terrenal, para pasar a otra dimensión, a otro tiempo.

El pozo de una tumba puede significar el camino recorrido, duración de la vida del difunto. La cámara representa el universo, la casa o el lugar al cual se entra, pero no se sale, sería el vientre de la *Pacha Mama*, el vientre materno o la cueva uterina. Esqueleto en posición fetal equivale a volver a renacer, entramos en un nuevo ciclo.

Para los seres humanos comunes y corrientes, el más allá está bajo tierra, en el *Uku Pacha*, en contraposición al *Ha-*

nan Pacha que está arriba, lo celestial y la morada de los dioses y del *Kay Pacha*, el mundo presente donde vivimos. En la época de los Incas, el *Uku Pacha* era considerado como el mundo de abajo, el mundo de la oscuridad, el mundo de los muertos. La profundidad del pozo puede significar el camino hacia estos mundos donde el difunto vivirá.

El concepto de *supay* significa la sombra de los antepasados y guardián del *Uku Pacha*, que a partir del siglo XVII lo asocian al satanás cristiano, al no tener otra analogía en la religión judeo-cristiana. Por desgracia, esta distorsión se ha vuelto costumbre al interpretar el *Aya uma*¹¹ por Diablo *uma*, personaje de las fiestas del *Hatun Puncha*, *Inti Raymi* o San Juan.

La orientación de la cara del difunto hacia el este u oriente, podría expresar un pensamiento cosmológico que respondería a determinadas creencias relacionadas con los puntos cardinales. El este como lugar de la salida o nacimiento del sol, podría indicar la creencia de un regreso a las moradas del dios Sol del que depende la vida en el planeta tierra. En relación a esta estrella, el ser humano andino ha orientado y organizado la vida y después de la muerte, vuelve el *aya* a integrarse con el *Inti Tayta*.

La continuidad de determinadas costumbres funerarias en la jurisdicción del antiguo Otavalo, se debe a la presencia de las comunidades indígenas, muy conservadoras; los valores familiares y religiosos todavía pesan en las costumbres. Prestigio, costo, beneficio entran en juego al momento de preparar al difunto, la velación, el traslado, el entierro. Los deudos se preocupan mucho para que todas estas actividades queden en el recuerdo de los que continúan vivos.

11 *Aya Uma*, aya=fuerza, alma, energía, poder de la naturaleza y uma=líder, guía. Es el intermediario entre los seres humanos y la naturaleza. Los “cachitos” que adorna la cabeza son serpientes que simbolizan la sabiduría.

Bibliografía:

- Anónimo. (1965). La ciudad de Sant Francisco de Quito — 1573. En Anónimo, & M. Jiménez de la Espada (Ed.), *Relaciones Geográficas de Indias*, (2). Madrid, España: Ediciones Atlas.
- Anónimo. (Sin fecha). *Europa Indígena. Proyecto de Divulgación Cultural*. Obtenido de <https://www.europaindigena.com/1%C2%AA-el-paleol%C3%ADtico/II-el-principio-femenino/18-la-vulva-d%C3%B3nde-brota-la-vida/>
- Arriaga, P. (1621). *Extirpación de la idolatría del Perú*. Madrid, España: Biblioteca de autores españoles.
- Athens, J. (1974). Investigaciones arqueológicas en las Sierra Norte del Ecuador. Dos estudios preliminares. *Serie arqueológica*, (1), 104-109.
- Burga, M. (1990). La emergencia de lo andino como utopía (Siglo XVII). En H. Bonilla, M. Burga, L. Lumbreras, G. Ramón, E. Tandeter, & F. S. Ecuador (Ed.), *Los Andes: el camino del retorno*, pp.71-85. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Cachiguango, E. (28 de mayo de 2017). *El parto indígena, un ritual de vida y ciencia*. El Telégrafo. <https://www.diariopinion.com/web2018/primeraplana/verArticulo.php?id=954034>
- De Aguilar, G. ([1582]1992). Relación hecha por mi, Fray Gerónimo de Aguilar. De la Orden de Nuestra Señora de las Mercedes Redención de Cautivos, de la doctrina y pueblo de Caguasqui y Quilca, que doctrino y tengo a mi cargo, en cumplimiento de lo que por Su Majestad se me manda y en su nombre el muy ilustre señor licenciado Francisco de Auncibay, oidor en la Real Audiencia de Quito. Pilar Ponce Leiva, *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (Siglos XVI-XIX)*, Fuentes para la Historia Andina, Quito: Marka y Abya-Yala, 415-418.
- De León, J. (2007). *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones* (32). Bilbao, España: Universidad de Deusto.
- Dolmatoff, G. (1988). *Reseña: Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del museo del oro*. Medellín, Co-

lombia: Editorial Colina.

- Doyón, L. (1988). Tumbas de la nobleza en la Florida. En I. Cruz, *Quito antes de Benalcázar* (1), 51-67. Quito, Ecuador: Centro Cultural Artes, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Doyon, L. (2002). Conduits of ancestry: Interpretation of the Geography, Geology and Seasonality of North Andean Shaft Tombs. En H. Silverman, & D. Small, *The Space of Death*, 79-95. Arlington, Estados Unidos: American Anthropological.
- Echeverría, J. (1977). Contribución al conocimiento arqueológico de la provincia de Pichincha: Sitios Chilibulo y Chillogallo. (P. Porras, Ed.) *Estudios Arqueológicos*. Ecuador, 198-225.
- Echeverría, J. (1981). *Glosario arqueológico* (1). Otavalo, Ecuador: Gallo capitán.
- Echeverría, J. (1988). Hallazgo casual de un enterramiento prehispánico en la ciudad de Otavalo. *Ecuador Indígena. Estudios arqueológicos y etnográficos de la Sierra Norte.*, 43-149.
- Echeverría, J. (1990). La vivienda prehispánica en los Andes Septentrionales del Ecuador. *Revista Sarance*(14), 41-72. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10469/9816>
- Echeverría, J. (2016). *Rescate arqueológico en el área para la urbanización de la lotización Cruz Tola, parroquia Tumbabiro, cantón Urcuquí, provincia de Imbabura*. Quito, Ecuador: Informe presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Francisco, A. (1969). *An Archeological Sequence from Carchi, Ecuador (Tesis de Doctorado en Antropología)*. Berkeley, Estados Unidos: University Microfilms, University of California.
- Hartman, R. (1974). Creencias acerca de las almas de los difuntos en la región de Otavalo, Ecuador. *Ethnologische Zeitschrift Zürich*,(1), 201-227.
- Hartman, R. (1980). Juegos de velorio en la sierra ecuatoriana. *Indiana*,(6), 225-274. Obtenido de file:///C:/Users/Usuario/Downloads/1678-3636-1-PB.pdf
- Hartmann, R. (1973). Conmemoración de muertos en la Sierra ecuatoriana. *Indiana*,(1), 179-197.
- Herskovits, M. (1954). *Antropología Económica, Estudio de economía comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Iturralde, B. (2015). Análisis de patrones de enterramiento en el Distrito Metropolitano de Quito durante el Período de Integración. (Tesis de Antropología con mención en Arqueología), Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Escuela de Antropología, Quito.

- Jaramillo, V. (1968). *Repertorio Arqueológico Imbaya* (Primera ed.). Otavalo, Ecuador: Editorial Cultura. Obtenido de <http://www.dspace.uce.edu.ec/handle/25000/18113>
- Jijón y Caamaño, J. (1914). *Contribuciones al conocimiento de los aborígenes de la provincia de Imbabura en la República del Ecuador (Estudios de Prehistoria Americana)* (2). Madrid, España: Blass y Cía. Impresores.
- Jijón y Caamaño, J. (1920). *Nueva contribución al conocimiento de los aborígenes de la provincia de Imbabura de la República del Ecuador* (4). Quito, Ecuador: Tip y Encuadernación Salesianas - Sociedad Ecuatoriana de Estudios Historicos Americanos.
- Jijón y Caamaño, J. (1945). *Antropología prehispánica del Ecuador*. Quito, Ecuador: La Prensa Católica.
- Karsten, R. (1935). *The head-hunters of Western Amazonas: The life and culture of the Jibaro Indians of eastern Ecuador and Peru ([Finska vetenskaps-societeten, Helsingfors] Commentationes humanarum litterarum, (1)*. Helsinki, Finlandia: Litteratum.
- Landázuri, C. (1995). *Curacazgos Pastos Prehispánicos: Agricultura y Comercio*. Quito, Ecuador: Departamento Editorial del Banco Central del Ecuador.
- Larraín, H. (1980). Demografía y asentamientos indígenas en la sierra norte del Ecuador en el siglo XVI. *Pendoneros*, (11). Otavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Lebret, I. (1981). La vida en Otavalo en el Siglo XVIII. *Pendoneros*, (22), Otavalo, Ecuador: IOA.
- Martínez, E. (1977). *Etnohistoria de los Pastos*. Quito, Ecuador: Universitaria.
- Meyers, A., Oberem, U., Wentscher, J., y Wurster, W. (1981). Dos pozos funerarios con cámara lateral en Malchinguí. Udo Oberem (Compilador). Cochabamba: *Estudios Arqueológicos*, (3), Otavalo: IOA/Banco Central.
- Moreano, M. (2003). *Otavalo, ayer, hoy y siempre*. Quito, Ecuador: Cámara Ecuatoriana del Libro - Núcleo de Pichincha.
- Oberem, U. (1981). Los montículos funerarios con pozo. En U. *Estudios Arqueológicos*, 125-142. Otavalo, Ecuador : Gallocapitán.
- Ordóñez, S. (2004). *El juego del huayru o pishca Una aproximación a la reestructuración del cambio y la muerte en los Andes* (Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención Antropología e Historia). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco, Perú.
- Pazmiño, E. (2014). Huataviro y los señoríos de la sierra norte del Ecuador. *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador*, 5(1).

Recuperado de https://www.academia.edu/10838227/Huataviro_y_los_se%C3%B1or%C3%ADos_de_la_sierra_norte_del_Ecuador

- Perdomo, L., Turbay, L., & Londoño, M. (1974). Estudio preliminar sobre la zona arqueológica de Pupiales (Nariño). *Revista Colombiana de Antropología*, 17(2), 143-183. Recuperado de <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/REV-0915V17a-7.pdf>
- Plazas, C., & Echeverri, J. (1995). Unos discos que al girar. Piezas de oro Piartal-Tuza halladas en el departamento de Nariño al Sur de Colombia. En J. Echeverría, & V. Uribe, *Área Septentrional Andina Norte: Arqueología y Etnohistoria*, (8), 245-366. Quito: Abya – Yala.
- Porras, P. (1973). Descripción de la gobernación de Quixos, Sumaco y La Canela, por el Lcdo. Diego de Ortegón, Oidor de la Real Audiencia de Quito. (C. d. Cultura, Ed.) *Separata de Cuadernos de Historia y Arqueología, año XXIII*, (23). Recuperado de <http://biblioteca.culturaypatrimonio.gob.ec/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=148394>
- Porras, P. (1987). *Nuestro Ayer. Manual de Arqueología Ecuatoriana*. (I. d. Señal, Ed.) Quito, Ecuador: Centro de Investigaciones Arqueológicas de la PUCE.
- Ramos, G. (2014). Rituales funerarios andinos antes y después de la conquista española. *e-Spania* [En ligne]. doi:DOI: 10.4000/e-spania.23312
- Rivet, P. (1927). Costumbres funerarias de los indios de Ecuador. *Boletín de la Biblioteca Nacional de Quito*, 2(8), 1-36.
- Rómoli, K. (1977). Las tribus de la Antigua Jurisdicción de Pasto en el Siglo XVI. *Revista Colombiana de Antropología*, 21. Recuperado de https://www.icanh.gov.co/recursos_user/imagenes//ICANH%20PORTAL/PUBLICACIONES/RCA%20VOL.21/v21a1977-8a03.pdf
- Ugalde, M. (2007). Formas de enterramiento en Quito preincaico: los descubrimientos de Ciudad Metrópoli. *Antropología. Cuadernos de Investigación*, (7), Quito, Ecuador: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Escuela de Antropología, pp. 5-36.
- Uribe, M., & Cabrera, F. (1988). Estructuras de pensamiento en el altiplano nariñense: Evidencias de la arqueología. *Revista de Antropología Universidad de los Andes*, 4(2), 36-65.
- Verneau, R., & Rivet, P. (1912). *Ethnographie ancienne de L'Equateur*. París, Francia: Gauthier-Villars.
- Verneau, R., & Rivet, P. (2019 [1912]). *Etnografía Antigua del Ecuador*. (C. Lara, Trad.) Cuenca, Ecuador: Grupo Cultural Cruz del Sur. Recuperado de https://www.academia.edu/10838227/Huataviro_y_los_se%C3%B1or%C3%ADos_de_la_sierra_norte_del_Ecuador

edu/38500782/VERNEAU_R._P._RIVET_2019_1912_1922_Et-
nograf%C3%ADa_antigua_del_Ecuador._Editorial_Gra-
fisum_Cuenca._507_p%C3%A1ginas_56_l%C3%A1mi-
nas._Traducci%C3%B3n_al_castellano_del_original_en_
franc%C3%A9s_Catherine_Lara





II

Concepción de la muerte en el pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi

2.1. Introducción

Los indígenas kichwas que habitan en los cantones de Otavalo y Cotacachi de Imbabura han sido secularmente moldeados por la historia, la geografía andina y por los intensos procesos intra e interculturales. En la actualidad, ellos presentan patrones y componentes culturales en común, pero también manifiestan saberes y rasgos culturales diferenciados, que los hace únicos y diversos en el territorio ecuatoriano.

Entre los aspectos culturales que comparten los kichwas de los dos cantones se encuentra la cosmovisión respecto a la muerte, cuya etapa del ciclo vital es considerada parte esencial de la vida. A decir de Bascopé (2001), los indígenas andinos no consideran a la muerte como una tragedia, sino como la conclusión, el cumplimiento y la culminación de una etapa de la vida. Es la continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal. Por tanto, buena parte del discurso andino prehispánico sobre los muertos continúa dando sentido a la existencia humana y el orden social entre los indígenas de los Andes.

El sistema de creencias kichwas es considerado un ciclo sincrético, en el cual coexisten y se integran dos componentes. El primero es el prehispánico o sistema de creencias indígenas, mientras que el segundo corresponde a la religiosidad posthispánica, en el cual, se impone la religión católica. Por tanto, las prácticas actuales son el resultado de toda esta dinámica histórica que han atravesado los distintos pueblos. Además, los ritos asociados al ciclo vital de los indígenas kichwas cumplen con la función de satisfacer sus necesidades en el ámbito biológico, económico y sociológico. Al igual que permiten el paso de una etapa a otra, o un cambio de condi-

ción o de status del indígena andino. Y es que los ritos, se hallan vinculados a los momentos más significativos en la vida, tanto del individuo como del grupo.

La creencia andina sobre la muerte, sus causas, significados y principalmente lo que sucede después de esta, tiene voz y sentido a través de sus interlocutores y líderes del escenario político y socio organizativo. A decir de Cevallos, Posso, Naranjo, Bedón, & Soria (2017), para los kichwas, la muerte no es fúnebre ni macabra, más bien, cuando aparecen los signos de la muerte, todo el ayllu comunitario se dispone a enfrentar, no necesariamente la adversidad, sino la partida de su ser querido hacia la otra dimensión. A decir de Carranza (2005), los *runas* están compuestos por dos naturalezas, la primera denominada *aytsa [aycha]*, que significa carne o naturaleza material, y la segunda conocida como *hayni*, para referirse a la naturaleza inmaterial o espiritual.

En relación a las prácticas funerarias andinas, Sánchez (2015) sostiene que los actos o prácticas sociales que realizan las personas con respecto a la muerte, así como los correspondientes artefactos funerarios están institucionalizados y como tal regidos por un conjunto de normas sociales que expresan la importancia, el estatus y vínculo afectivo con el sujeto a quien se acompaña con el ritual mortuorio.

Foto: Jonathan Terreros
Cosmovisión andina sobre la muerte





Foto: Jonathan Terreros
Transición de las almas de los difuntos hacia el "otro mundo"
(Chayshuk Pacha)

Para el mismo investigador, sin importar la causa de la muerte de un indígena andino, los deudos esperan que el espíritu se dirija al mundo de los muertos (*Uku Pacha*), en donde se integra a la sociedad de los ancestros. Desde ahí, el difunto llevaría una existencia activa, mediante las relaciones de reciprocidad respecto a la sociedad de los vivos, con quienes integra un mismo universo. Por ello, desde los primeros instantes en que se produce la muerte o *wañuy*, los indígenas kichwas desarrollan un vínculo indeleble con sus difuntos, a través de la realización de actos rituales sagrados, que asegurarían, no solo la transición de sus almas al nuevo mundo (*Chayshuk Pacha*), sino que también funcionarían como dispositivos culturales ideales para alcanzar la resiliencia entre los deudos.

En este mismo contexto, Córdova (2013) afirma que los rituales funerarios kichwas se realizan en los niveles horizontal y vertical del espacio andino, cuyo escenario permite la transición de las almas de los difuntos hacia el “otro mundo” (*Chayshuk Pacha*), así como disminuiría el dolor entre los deudos. Para alcanzar estos propósitos, tanto la familia nuclear como extendida participan de los distintos ritos que por tradición se desarrollan antes y después del sepelio. De manera especial, en la última noche de vigilia, buena parte de los indígenas kichwas desarrollan una serie de juegos funerarios a los pies del difunto, mismos que pueden ser distintos entre una zona y otra del mismo territorio, debido a las dinámicas de convivencia. Así también, los kichwas desarrollan el ritual sagrado del *wantyay*, cuyo propósito es invocar a los espíritus de sus ancestros, para que acompañen al difunto hacia el *Chayshuk Pacha* (paraíso celestial). Estos y otros ritos son desarrollados por los indígenas durante el proceso de despedida de sus seres queridos.

Para Camacho (2018), éstas interacciones generan un proceso de intercambio simbólico subjetivo y material entre los muertos y el núcleo familiar, que está integrado por las nueras, los taitas, las mamás, al igual que por sus allegados —compadres, comadres, amigas y vecinos—. Estos últimos visitan y comparten comida, novedades, oraciones y el jolgorio (ritual lúdico) con los deudos. En los siguientes capítulos se describe y explica cada uno de los ritos que corresponden a la despedida, tanto de niños como de adultos.

Claramente, las manifestaciones recíprocitarias durante los eventos fúnebres están muy vivas en las distintas comunidades del pueblo kichwa Otavalo. Este fuerte vínculo revela el nivel de apoyo, afecto y consideración de los miembros de

la comunidad para con el fallecido y su familia. Ellos nunca asisten al acto velatorio con las manos vacías, siempre llevan y obsequian una gran variedad de víveres, sobre todo productos andinos. Al respecto, Ferraro (2004) dice:

...la reciprocidad andina refleja la división interna entre intercambios simétricos y asimétricos. Los primeros se caracterizan como intercambios entre partes iguales, como por ejemplo entre los miembros de una misma comunidad: en este caso, lo que es reciprocado debe ser igual en valor a lo que se ha dado en primer lugar. Los intercambios asimétricos, por el contrario, tienen lugar entre partes desiguales, como los que se dan entre un terrateniente o un líder y los campesinos: el valor de lo que se da puede ser menor que el valor de lo que se recibe a cambio. (p.40)

En cualquier caso, el principio de la reciprocidad como base fundamental de la cosmovisión andina tiene gran significado en la vida cotidiana de los indígenas kichwas de Otavalo y Cotacachi. Los andinos la han recreado a través de los siglos, tanto para su reproducción biológica como cultural, en donde la característica principal es el comunitarismo. Para los indígenas, la comunidad lo es todo, de ahí que sus relaciones sociales y vínculos se basan en ella. Razón por la cual, la incorporación definitiva del difunto a la comunidad de las almas o de los muertos, es una tarea de cooperación y de reciprocidad fraterna. Desde luego, esta herencia cultural ha ido adaptándose o recreándose de acuerdo a los distintos contextos históricos del Ecuador.

Sin lugar a dudas, las manifestaciones recíprocitarias, al igual que los ritos fúnebres convertidos en actos sagrados, evitan que la muerte se convierta en una situación insuperable entre los indígenas kichwas. Para ellos, estas prácticas tradicionales mantienen y transmiten principios, valores, saberes, y todo aquello que consideran necesario perpetuar. Los ritos promueven la interacción de la comunidad, la reunión del grupo que comparte la misma cultura, que la respeta y es capaz de reconocerse como parte de la misma

Foto: Jonathan Terreros
Los ritos fúnebres se convierten
en actos sagrados



Si bien, en las últimas cinco décadas, la comunidad académica y científica ha contribuido con algunos estudios sobre la cosmovisión de la muerte en el pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi; como es el caso de Collier y Buitrón (1971), Hartmann (1980), San Félix (1993), Cachiguango (2001), Córdova (2013), Villegas (2014), Cevallos, et al (2017) y Benítez (2017). También es cierto que, hasta la presente fecha, todavía no se ha generado un trabajo interpretativo integral sobre la muerte, cuya responsabilidad también corresponde a la Academia.

2.2. La concepción de la muerte en el pueblo kichwa Otavalo

La muerte es un acontecimiento natural y universal que pasa a ser hecho jurídico cuando, a partir de ella, surgen derechos, facultades, deberes, obligaciones, y responsabilidades entre las personas. Para Delgado y Tapia (2012), en las comunidades andinas, la concepción de la vida y la muerte no tiene un carácter lineal o vertical, sino cíclica; es decir, el ser humano nace para morir y luego para volver a la vida. De ahí que, según Bascope (2001, p. 2), “la muerte no constituye una tragedia en la vida de los andinos, más bien, la muerte es como una conclusión, cumplimiento y culminación de una etapa de la vida”. Por tanto, para los indígenas andinos, la muerte es la continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal. Asimismo, Martínez (2013) manifiesta que:

La muerte de un sujeto imprime un nuevo conjunto de reglas que afectan tanto a él como a la totalidad de la sociedad. Pero, además, su estado es concebido como un itinerario que implica una inversión de las acciones a las que estuvo sujeto durante su vida, transitando un camino hacia una nueva estructura cosmológica y ontológica. (p. 268)

Foto: Jonathan Terreros
Para los indígenas andinos, la
muerte es la continuidad del ser
dentro de la totalidad existencial
y universal



En el mundo andino, la muerte se constituye en un fenómeno universal y en una cuestión inseparable de la vida biológica; pues, genera una serie de vínculos, reacciones y manifestaciones rituales entre los individuos que conforman una determinada sociedad indígena, en donde se observan más similitudes que diferencias, como resultado de un similar proceso histórico y un singular contexto geográfico. No obstante, para Negro (1996, p. 123), "la variada composición cultural prehispánica de mediados del siglo XVI y los distintos niveles e intensidades de desaculturación andina e inculturación europea, imposibilitan proponer un concepto general de muerte andina, debido además al hecho de que desconocemos gran parte de los caracteres estructurales y funcionales de los sistemas religiosos de los señoríos preexistentes al *Tawantinsuyu* y que este sometió a partir del año 1440 d.C...".

Desde la época incaica, la concepción quechua y aymara sobre el universo responde a un principio de oposiciones binarias o de pares opuestos que operan en las dimensiones temporales, espaciales y sociales. Por ello, el indígena andino ha entendido al mundo, a partir de tres niveles o dimensiones. La primera se refiere al *Kay Pacha* (mundo de los vivos), es el aquí y el ahora, es el lugar en donde habitan y se desenvuelven los seres humanos. La segunda es el *Hanan Pacha* (mundo celestial o de arriba), es el lugar en donde se encuentran los dioses. La tercera dimensión es el *Uku Pacha* (mundo de abajo), lugar en donde se encuentran los muertos, con cuyo mundo, los indígenas mantienen un vínculo indeleble. Razón por la cual, los rituales de despedida están cargados de símbolos, creencias y prácticas sincretizadas, que revelan no solo los sentimientos más profundos de los kichwas, sino también sus formas y modos de vida. Sin duda, la muerte hace posible el flujo constante de energía entre estos tres mundos (*Kay Pacha*, *Hanan Pacha* y *Uku Pacha*). Para Negro (1996):

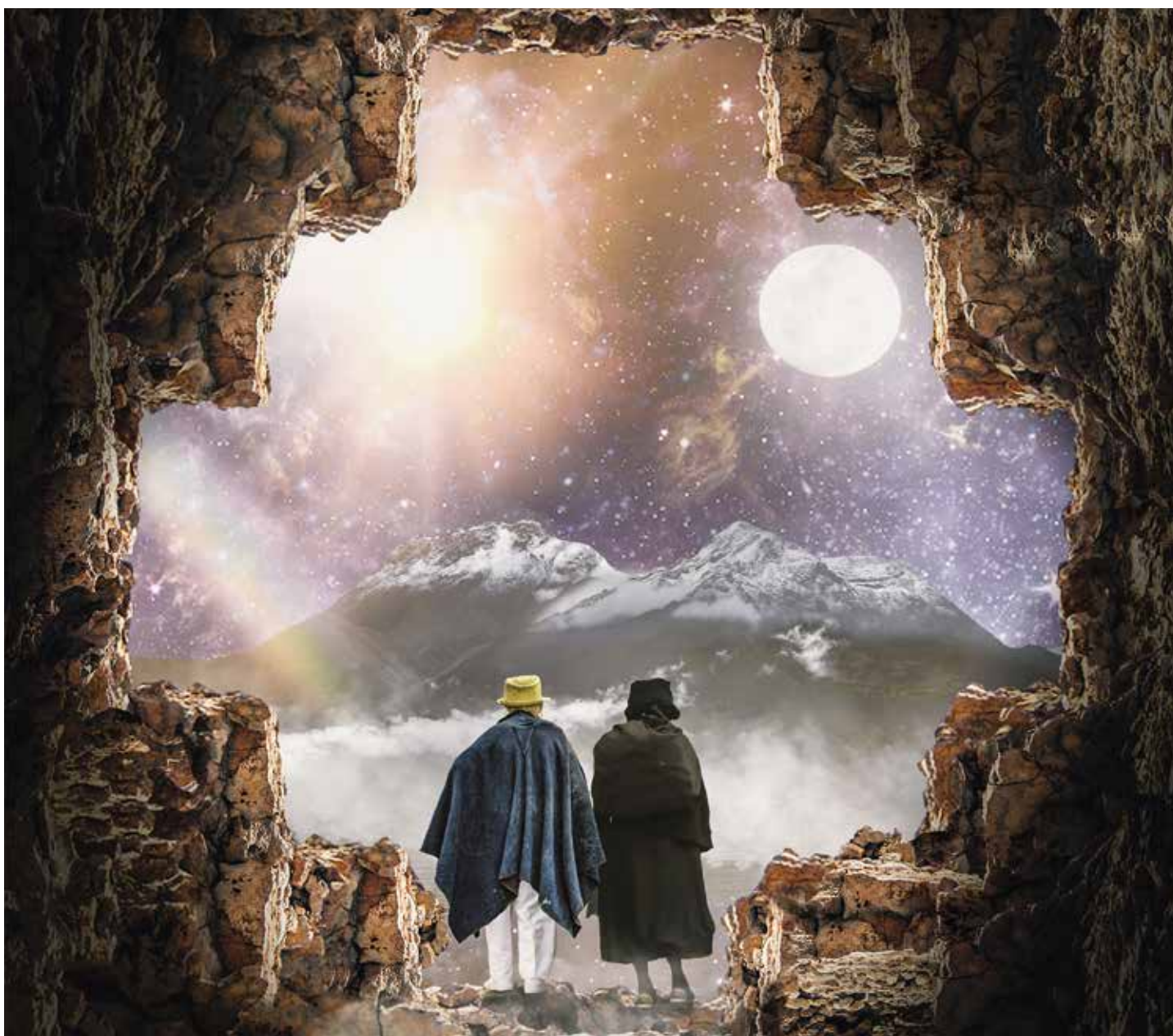
Dentro de una sociedad determinada, las actitudes frente a la muerte tienen implicancias y significados muy complejos y variados, que comprenden desde la visión de la vida biológica que tienen un individuo, la familia y todo el grupo social, hasta los sentimientos que estos expresan frente a la muerte, sentimientos que coexisten con aquellos otros que se tratan de eludir, reprimir o encubrir. La cosmovisión de una sociedad en torno a la muerte no es por lo tanto una imagen aprehensible en forma directa, debido a la multiplicidad, diversidad y complejidad de mensajes que contiene. Esto hace imprescindible que el investigador no solo recoja información sobre la muerte, sino que además intente descifrar los significados e implicancias sociales de ésta. (p.2)

Sin duda, el proceso ritual de la muerte en las comuni-

dades andinas tiene una serie implicaciones sociales, culturales, políticas y legales, así como entramados significados, que dan sentido a la cosmovisión kichwa. A criterio de Sánchez (2015), estas manifestaciones simbólicas están tradicionalmente institucionalizadas; y, como tal regidas por un conjunto de normas sociales que expresan el estatus del individuo, así como los roles y las funciones que deben cumplir los miembros de la familia y comunidad. Al respecto, Gil (2002) afirma:

la muerte despierta, tanto en el individuo como en el grupo, una suma de imágenes-reflejos o fantasías colectivas que damos en llamar sistema de creencias y valores, enjambres de símbolos a partir de los cuales se codifican, más o menos rigurosamente según sociedades, tiempos y lugares, las actitudes, conductas y ritos funerarios. (p.63)

Foto: Jonathan Terreros
El proceso ritual de la muerte en las comunidades andinas tiene una serie implicaciones sociales, culturales, políticas y legales, así como entramados significados, que dan sentido a la cosmovisión kichwa



Es así como las sociedades han construido sistemas protectores, especialmente a nivel de los ritos y las creencias, con el fin de aferrarse a la perennidad o supervivencia en el más allá. De manera que los antepasados siguen desempeñando un papel dinámico y crucial en el mundo de los vivos (*Kay Pacha*), siendo su culto, parte fundamental de la tradición religiosa de los pueblos andinos. Por ello, Torres (2006) sostiene que el acto de morir tiene una connotación socio-cultural de gran importancia, tanto que todas las culturas buscan y ofrecen respuestas para asimilar este hecho inevitable, mediante la realización de rituales totalmente sincretizados.

Para los indígenas de la región andina, los ritos funerarios también se desarrollan como actos de gratitud y misericordia con el fallecido. A decir de Córdova (2013), a través de estas prácticas, no solo se alegraría el alma del difunto para que trascienda sin demora hacia el *Chayshuk Pacha* (paraíso), sino también se menguaría el dolor entre los deudos y se revitalizarían los principios de la Cosmovisión Andina.

Foto: Jonathan Terreros

Los ritos funerarios también se desarrollan como actos de gratitud y misericordia con el fallecido



Para el mismo investigador, la muerte biológica —*wañuy* en kichwa o *hiwa* en aymara— no es vista como el último evento de la existencia, sino como parte fundamental de la vida; es decir, este hecho social sería la conclusión, el cumplimiento y la culminación de una etapa de la vida, pero también, la continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal. De hecho, según la tradición oral de los indígenas andinos, los difuntos no se mantienen silentes o inertes, sino que se encuentran activos y organizados bajo un régimen jerarquizado.

Aláez (2001) también coincide con el autor anterior en afirmar que los muertos son parte de la vida social; pues, su deceso no rompería los vínculos que tuvo en vida, sino que su interacción se realizaría de una nueva forma, desde un espacio y tiempo distintos, así como, desde la construcción de nuevas funciones sociales —reciprocidad de ambos sujetos, en donde los vivos homenajean a los muertos; y, éstos a su vez, cubren las necesidades de los vivos—.

■ Foto: Jonathan Terreros
Mediante los ritos andinos y católicos se elevan puentes entre la comunidad humana terrenal y la comunidad divina extraterrenal, para reafirmar los valores y saberes identitarios



Algunos autores como Ochoa (1974), Llanque (1990), Van Kessel (1993), entre otros, afirman que la muerte para los andinos es el cese de sus responsabilidades terrenales socioculturales para adquirir funciones y atributos extraterrenales, las cuales solo se obtienen al concluir su vida material y comenzar una nueva vida. En adelante, el alma del difunto se convierte en el ser protector de la familia, por lo que sus oraciones siempre estarán dirigidas a él, sobre todo cuando alguien enferma o está atravesando por una difícil situación.

En los pueblos indígenas, mediante los ritos andinos y católicos se elevan puentes entre la comunidad humana terrenal y la comunidad divina extraterrenal, para reafirmar los valores y saberes identitarios. De ahí que, los rituales funerarios están destinados, no solo a facilitar estas interacciones, sino también a permitir la salvación y tranquilidad del alma del difunto.



Foto: Jonathan Terreros
El difunto (*aya, amaya, hiwata*) se integra a la sociedad de sus ancestros, desde donde mantendría una activa existencia y relación con la sociedad de los vivos

Desde la concepción andina, independientemente de la causa de la muerte, se espera que la o las sombras (espíritus: *upay*, *supay*, *llantu*, *hanchi*) del extinto emprendan el viaje al mundo de los muertos (*Chayshuk Pacha*). El difunto (*aya*, *amaya*, *hiwata*) se integra a la sociedad de sus ancestros, desde donde mantendría una activa existencia y relación con la sociedad de los vivos, a través de manifestaciones recíprocitarias —las almas cumplirían la función de intermediarios con Dios, así como de guardianes protectores de sus seres queridos—, ya que conforman un mismo universo. Por ello, Gil (2002) se atreve a definir a la religión andina como animista, porque afirma la existencia del alma (principio vital), la cual, no solo aseguraría la inmortalidad de las personas, sino también para el caso de los animales, plantas, montañas, e incluso fenómenos atmosféricos y de la naturaleza.

■ Foto: Jonathan Terreros
El proceso ritual de la muerte promueve la continuidad cultural



En este sentido, el espíritu que se desprende al fallecer su portador, se denomina *aya*, *upani* o *supay*, mismo que tendría una doble composición. Por un lado, este poseería un componente energético de origen subterráneo, que se plas-

ma en el *kuraqkaq* alma (alma mayor) o también conocida como sombra profunda. Por otro lado, el espíritu también estaría vinculado al cielo nocturno, más conocido como *sullkakaq alma*, que los indígenas asocian con una estrella brillante. Además, el proceso ritual de la muerte promueve la continuidad cultural, ya que se convierte en el escenario propicio para la reproducción de creencias y patrones culturales asociados a su cosmovisión. De ahí que, para Sánchez (2015):

La muerte está ligada a lo social de todos los individuos, a sus ideas y práctica, como en el caso del proceso mortuorio que es también un constante de repensarse así mismo dentro de la sociedad de pertenencia. La muerte es en cierta medida una forma de mantener viva la cultura a lo largo de los años. La conjugación entre los vivos y los muertos es esencial para comprender cómo ciertos aspectos de la cultura se mantienen y se traspasan a las siguientes generaciones. (p.71)

En efecto, los ritos funerarios aseguran la transferencia intergeneracional de las prácticas identitarias, pero también fomentan el reconocimiento social en el hecho de permanecer unidos ante la adversidad, de reconocerse entre sí, a través de sus ancestros comunes, cuyos mecanismos permiten una mejor y mayor cohesión entre todos los actores sociales comunitarios. Por ello, la muerte trae consigo unión y memoria, no separación y olvido. Al igual que los ritos tienen más significado dentro de las relaciones sociales de los vivos, que para el propio muerto.

Foto: Jonathan Terreros
Los ritos funerarios aseguran la transferencia intergeneracional de las prácticas identitarias



Evidentemente, las prácticas funerarias sintetizan los elementos fundamentales de la vida de un pueblo, debido a su dimensión cultural y simbólica. Desde la antropología, estas ceremonias son entendidas como “rituales de paso o de transición” —paso de la vida a la muerte—, ya que se encuentran en la etapa liminal; es decir, entre un estado inicial y un estado final. Al respecto, Turner (1988) dice:

La liminalidad, el estar en medio o entre, es lo esencial de los ritos de paso, refleja el momento en que el individuo ha perdido su estatus anterior y aún no ha adquirido el siguiente: es ambigua e indeterminada, se compara con la muerte, con encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses tanto solares como lunares. (p.102)

Así mismo, para García L. (2018), la etapa liminal no se trata de un lugar culturalmente asociado a la frontera entre la vida y la muerte, como son la tumba o el cementerio, sino como un lugar en el que las fronteras entre realidad y ficción se diluyen; es decir, lo liminal se constituye en un estado de indefinición o ambigüedad identitaria. Dentro de este contexto, el estado liminal del alma del difunto perdura y tiene que ser mitigado mientras vivan sus deudos, mediante el desarrollo de un sinnúmero de manifestaciones simbólicas funerarias.



Foto: Jonathan Terreros
Las prácticas funerarias sintetizan los elementos fundamentales de la vida de un pueblo, debido a su dimensión cultural y simbólica.

De acuerdo a los entrevistados, si los kichwas tuvieron una vida terrenal en armonía con la *Pacha Mama* (madre naturaleza) y sus congéneres, entonces, su nueva vida, también será bendecida y sosegada. Caso contrario, ellos creen que el alma estará condenada a vagar por el mundo, expiando por sus pecados. Para Carranza (2005), el cristianismo no ha cambiado la concepción ancestral respecto a la muerte en el hombre andino, más bien ha incorporado símbolos y creencias propias de la religión católica, que han dado lugar a prácticas y ritos profundamente sincretizados.

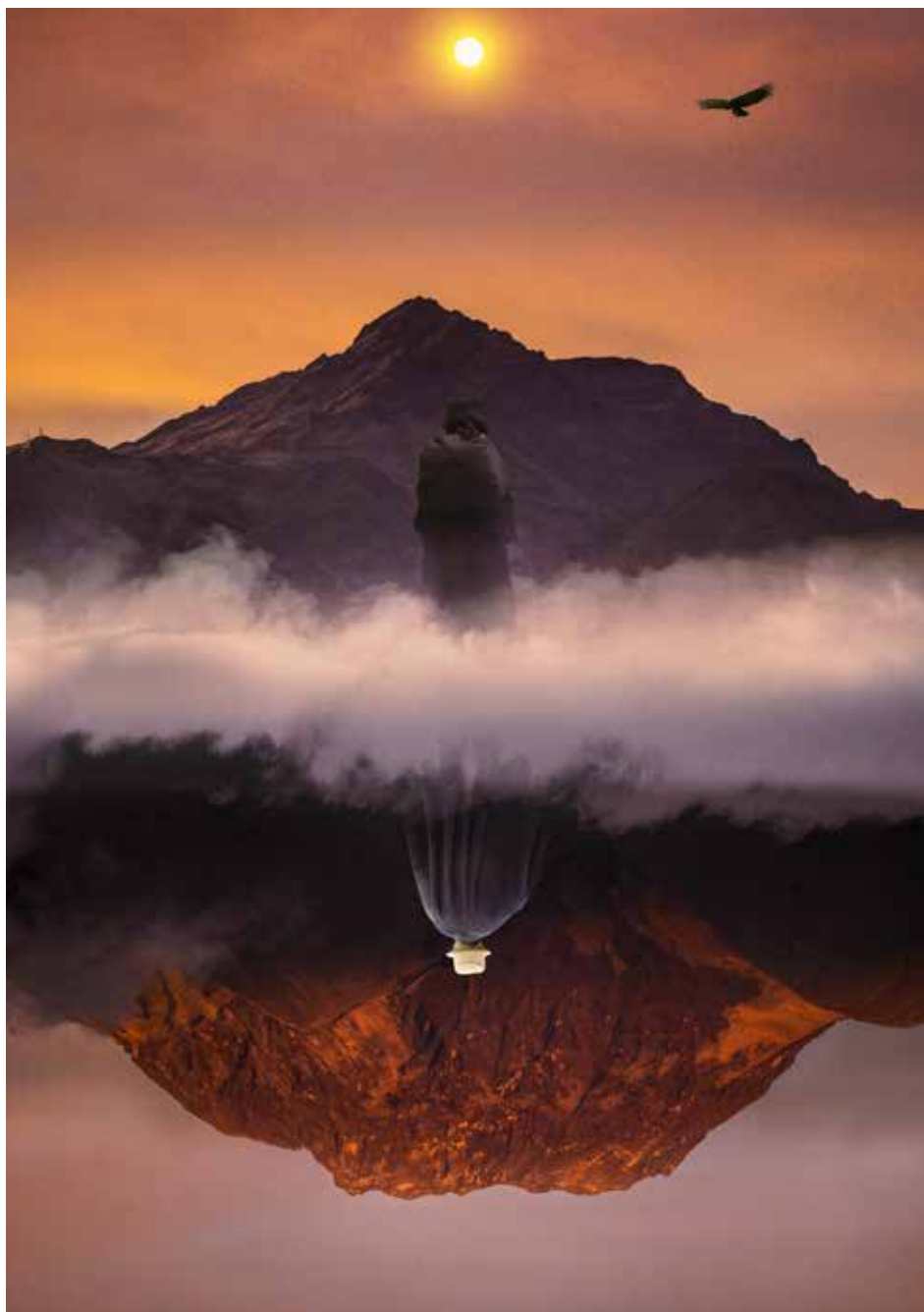
Foto: Jonathan Terreros

El estado liminal del alma del difunto perdura y tiene que ser mitigado mientras vivan sus deudos, a través de ritos sincretizados



Desde la época prehispánica, los indígenas andinos han preferido las sepulturas bajo la tierra, como una forma de reintegrarse al seno de la *Pacha Mama* (Madre Tierra), aun cuando, en la actualidad, también es común que lo hagan en bóvedas, sobre todo en el caso de los indígenas urbanos. Asimismo, en la mayoría de los entierros andinos, los familiares se aseguran que las cabezas de sus difuntos se coloquen en dirección a la salida del sol (*Inti Tayta*), por ser considerado el Dios hacedor y custodio del tiempo y del espacio.

Respecto a las creencias funerarias de la época incaica, Sánchez (2015) sostiene que después de la muerte, cada individuo dependía del estatus que habría alcanzado en vida, así como de la clase de muerte que experimentaba. Al respecto, se consideraba que el inka pasaba a convertirse en *Illapa* o rayo, mientras que los infantes y niños se transformaban en estrellas. La tradición revela que el viaje al *Chayshuk Pacha* (sociedad de los difuntos), siempre ha ocupado un lugar importante en la cosmovisión andina. Pues, no solo se cree que los vivos viajan al mundo de los muertos, sino también que los muertos pueden incursionar ocasionalmente en el mundo de los vivos.



■ Foto: Jonathan Terreros
La tradición revela que el viaje al *Chayshuk Pacha* (sociedad de los difuntos), siempre ha ocupado un lugar importante en la cosmovisión andina

En definitiva, la muerte tiene doble faz, la primera es biológica, pero también es cultural, es dato empírico, pero también simbólico, es el rasgo más humano (Morín, 1999). Asimismo, para Cevallos et al., (2017), la muerte es el gran proyecto y el fin totalizador en el ciclo de vida de la comunidad andina. Y como lo sentencia el propio Morín, el ser humano es el único ser vivo que reflexiona sobre la propia muerte; por ello, los seres humanos al ejecutar los rituales de la muerte, buscan no solo aplacar su dolor, sino también afianzar los lazos de parentesco consanguíneo y no consanguíneo.



Foto: Jonathan Terreros
La muerte es el gran proyecto y el fin totalizador en el ciclo de vida de la comunidad andina

2.3. Premoniciones de muerte en el pueblo kichwa Otavalo

Desde tiempos inmemorables, la muerte ha sido parte fundamental en la vida de los indígenas andinos, quienes siempre han tratado de entender y asimilar este inminente hecho social, a través de la interpretación de señales y sueños, así como en base a la realización de una serie de rituales que se detallan en los siguientes capítulos. En cuanto a las señales o indicios naturales que presagiarían la muerte, los entrevistados señalan algunos relacionados con los sonidos que emiten las aves y otros animales. Para el caso, si una lechuza¹² (*chusik*) o un búho (*búho-pukunku*) ululan o cantan cerca o alrededor de la vivienda, estarían anunciando la llegada de una enfermedad grave para uno de los miembros de aquella familia, e incluso la muerte. Al respecto, Carranza (2005) manifiesta que si estas aves viven y cantan en su habitat (cerro, ruina o campanario), no sorprende, pero si son de mal augurio, cuando ululan tristemente sobre una casa. Esta creencia se revela en los versos 568 y 592 de la literatura andina, cuya publicación es realizada por el mismo autor:

Piki Chaki (Verso 568)

*Tukullam sayarisqa man- Solo el búho alzando la ca-
chaytanam takichuchkan. beza cantaba que daba
miedo.*

Ollanta (Verso 592)

*Kay sunquymi watupakun Mi corazón lo presiente,
chay tukuy chaytam wi- ese búho lo anuncia.
llakun.*

12 Las lechuzas, en general son consideradas aves de mal augurio que presagian la muerte. Por tanto, “son aves rapaces que han sufrido desde tiempos inmemorables una injusta mala fama, que les ha llevado a ser perseguidas y odiadas” (Querol, 2015, párr. 1).

De igual forma, si el aullido de un perro es prolongado y lastimero, o un caballo negro posa la mirada sobre una persona durante un cortejo fúnebre. También están aquellas personas que advierten la presencia de un espíritu maligno en el hogar, cuando el gato (mascota) está huraño y se eriza. Pero, si este animal recorre con delicadeza alrededor de una persona por un tiempo prolongado, entonces anunciaría su muerte, así como, cuando un murciélago se posa en la ventana del cuarto de un enfermo. Este mismo pronóstico resultaría, cuando un ave corretea y silba delante de una persona, así como cuando una gallina canta o una tórtola llora.

Otra de las señales temidas en el escenario andino es cuando los perros excavan una serie de agujeros en diferentes lugares de la vivienda, ya que vislumbra la expiración de un miembro del núcleo familiar extendido. Situación similar ocurre con la presencia de mariposas grandes de color negro, que suelen posarse sobre los marcos de las puertas, ventanas, o cualquier rincón de la casa. Este mismo pronóstico resulta, cuando advierten que una gallina (*atallpa*) emite sonidos semejantes al de un gallo, que los comunes cacareos. Y aunque, uno de los espectáculos más admirados por la población es el vuelo del cóndor andino, también es cierto que, si esta ave sobrevuela un sitio poblado en forma de cruz —con dirección a los cuatro puntos cardinales— y aleteando con gran dificultad, entonces estaría presagiando la muerte de uno de sus miembros.

En este orden de animales que provocan mal augurio, también se encuentra la quinrash o moscarda azul (*Calliphora vomitoria*), cuyo insecto es más conocido como mosca cresa, queresá o de cadáver; pues, su presencia es presagio inequívoco de la muerte de un miembro del hogar. Según la investigación de Carranza (2005), tampoco tiene un presagio favorable, si un gato de color negro o un zorro (*añas*) se cruzan en el camino de una persona, ya que presagian mala suerte y hasta la muerte. De hecho, la creencia respecto al zorro está plasmada en un *huayno ancashino*, que dice así:

A la salida de mi viaje, de anoche,
un zorro negro atravesó mi camino. (Bis)
Qué mala señal había sido, cholita,
para encontrarte con otro cholo durmiendo. (Bis)
Lleno de ira por la traición que me has hecho
saqué revólver y disparé dos balazos. (Bis)

Autor: Anónimo



Foto: Jonathan Terreros
El vuelo del cóndor también es presagio de muerte

El olor nauseabundo a orina de zorro (añas) en las proximidades de la casa, también anunciaría la muerte de uno de sus integrantes. En los relatos andinos, la aparición repentina de gusanos o de tarántulas (*atapuguay*) presagian pérdida de algún ser querido. Al igual que si aparecieran babosas (*lausaq lakatu*) o un gorrión cantara cerca o sobre una casa; sin duda, la muerte sería anunciada con un ¡*chak, chak, chak...*! Por ello, al menor indicio de su existencia, los indígenas prefieren exterminarlos o asustarlos para que no haya un inesperado desenlace.

El colibrí es considerado como ave malagüero, ya que sus zumbidos al pie de una vivienda predicen fracasos e incluso la muerte (Mires, 2000). Siglos atrás, el cronista Guamán Poma de Ayala (citado en Taipe, 2015, p.395) describía "al murcié-

lago como un animal de mal agüero, que, si ingresa a una vivienda, los habitantes de la misma pueden morir". Así mismo, el sonido (zurear) emitido por las palomas o el canto de las pavas de monte, también generan pánico entre los indígenas andinos, ya que presagian desgracias. Lo mismo ocurriría, si los gallos cantan en tono triste y agudo, durante las horas de la tarde (Pinto, 2016).

Históricamente, las especies antes mencionadas han estado vinculadas al mal augurio, pero, también es cierto que siempre han tenido un importante rol ecológico para los ecosistemas altoandinos, al igual que simbólico y cultural. Por otra parte, los indígenas kichwas del pueblo Otavalo consideran que son visitados por sus familiares fallecidos cuando se produce una suave lluvia, mediante el revoloteo de las aves e incluso cuando se apaga la flama de la vela de forma inexplicable.

Para los indígenas andinos, también existen otras señales que presagian la muerte de un familiar, como cuando sienten adormecida una de sus piernas o cuando se les rompe un espejo de forma involuntaria. De hecho, Carranza (2005, s.p) relata en su investigación un hecho que le habría ocurrido a Balta Espinar, cuyo fragmento dice así:

Acercose al pilar y descolgó de un clavo el pequeño espejo. Viose en él y tuvo un estremecimiento súbito. El espejo se hizo trizas en el enladrillado pavimento, y en el aire tranquilo de la casa resonó un áspero y ligero ruido de cristal y hojalata. Balta quedose pálido y temblando.

Entre estas señales, los indígenas consideran que morderse la parte interior de la cara o de los labios, al igual que advertir que tienen un sonido inesperado en el oído (*rinri waqay*), también es señal de mal augurio. Para este último caso, ellos suelen decir: *Rinrii ¡winnn! nirnin waqan, piraq wañuskishqa*: Quién habrá muerto, mi oído suena ¡winnn! Así también, cuando las personas encuentran una pequeña cruz en el camino formada con palillos, significaría que su vida o la de algún familiar está en peligro de muerte, por lo que prefieren destruirla. De igual modo, el presagio de muerte se anuncia, cuando súbitamente aparecen muchos ratones en la casa, al igual que si un caballo se sacude, mientras su dueño cabalga sobre él, o si de manera inexplicable, las personas perciben el olor a velas encendidas en su hogar.

Entre las creencias andinas, los indígenas consideran al número 13, como una cifra que trae mala suerte, tanto que, si al

contar a un grupo de personas, el resultado es 13, entonces, se entiende que la persona que registró dicho número, fallecería al cabo de un año. Asimismo, si faltase tierra para cubrir una sepultura, también intuyen que en poco tiempo fallecería algún miembro de la familia.

Desde luego, los pobladores indígenas tienen algunas prácticas que contrarrestarían e incluso eliminarían las premoniciones de la muerte en la familia y/o comunidad. Es así que, cuando escuchan los aullidos de los perros, ellos colocan el calzado (alpargatas) en forma de cruz, porque a decir de Pinto (2016, p. 1), "... estos son adminículos que protegen al hombre de pisar y tener contacto con lo impuro, sucio y peligroso, incluida la impureza de la muerte". Así también, cuando los indígenas advierten la presencia de mariposas, entonces proceden a sacarlas de la casa con una escoba de plantas andinas (marco, ruda o chilca). Y para eliminar la negatividad de los sueños, las personas suelen relatar lo acontecido a algún vecino, amigo o familiar, lo más temprano posible.

En cuanto a los sueños que presagian la muerte, los indígenas andinos consideran que son los espíritus de sus ancestros quienes se comunican a través de sus sueños para anunciar la pérdida de un familiar u otra persona cercana a la familia. Además, podría parecer curioso, pero, si los sueños transcurren antes de las 03:00, no serían válidos para conversar, ya que su significado no estaría relacionado con la actividad cotidiana; sin embargo, si estos ocurren entre las 4:00 y 5:00, entonces, si ameritan ser relatados a un familiar o amigo. Y ya sea el contexto urbano o rural, es la mujer quien comienza con la conversación onírica; pues, ella es quien se preocupa por la seguridad de la familia, al igual que se ha consagrado como guardiana de su cultura.

Claramente, lo onírico es un amplio campo de inquietudes, de diálogos entre la familia y el *ayllu* comunitario sobre las experiencias que implican a los individuos (Caisaguano, 2019). Durante el sueño, las personas pueden existir, experimentar, deambular, tener sentimientos, emociones fuera del cuerpo, y a la vez establecer contacto con los seres que ya no están presentes con quienes dialogan y discuten. Al respecto, García (2018, p. 9) afirma que "el sueño es el medio de comunicación de la muerte, una de sus advocaciones no materiales". Casi siempre, estas experiencias oníricas son interpretadas por las propias personas; aunque, en ocasiones, también acuden con los Yachaks de sus propias comunidades, o con algunos *taytas* y *mamas* (intérpretes de sueños). En general, los sueños

se constituyen en ejes oníricos que articulan de forma sistémica, la vida y la muerte. Para los andinos, aquellos sueños que transcurren durante la madrugada son los de mayor importancia por sus mensajes. A decir de Caisaguano (2019):

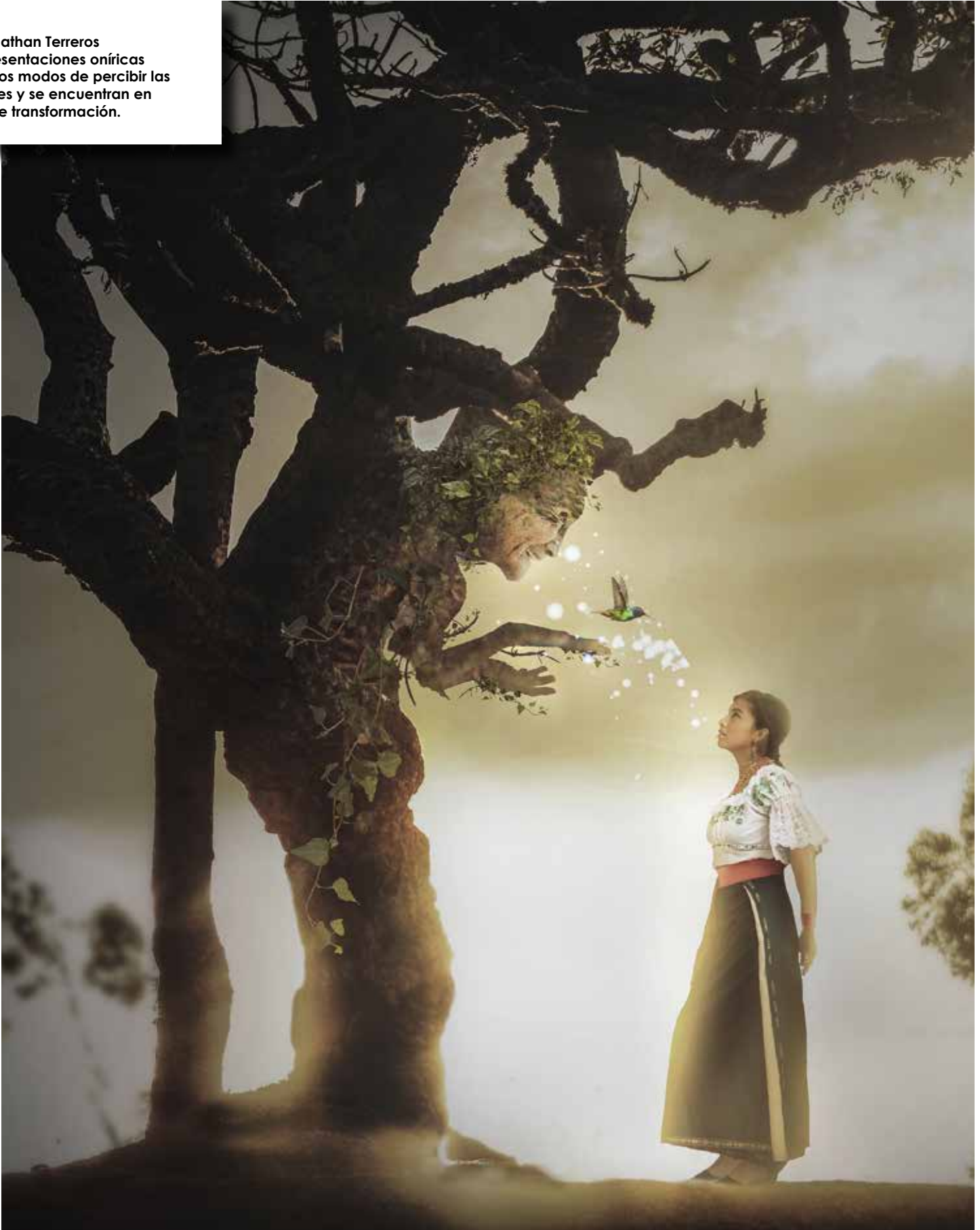
El soñar y el despertar no están completamente separados; hay una continuidad que va de las acciones que se realizan en el sueño, a la vigilia y que se refleja en las creencias que se construyen alrededor de esa cohesión. La rareza, belleza o espanto de lo onírico puede originarse en las imágenes que contiene y, sobre todo, en los detalles que surgen de los hechos cotidianos y de la memoria del narrador. (p.30)

Por su parte, Mannheim (2015, p. 3) sostiene que “el soñar se intersecta con otros sistemas culturales, en tanto el conjunto de signos de los sueños refleja la práctica y preocupaciones cotidianas, e incluye signos-imágenes derivados de otros sistemas culturales tales como el mito y el ritual”. De ahí que los sueños están profundamente inmersos en la dominación sociocultural a la que están sujetos los kichwas del pueblo Otavalo. Tanto que, es a partir de esos sentidos y significados recreados en las narraciones, que se produce la literatura oral andina. En este sentido, Bastide (1961) afirma que:

...el mundo de vigilia y el onírico no están separados, hay una continuidad entre los dos: El sueño se entrelaza con los filamentos de la organización social y se produce una auténtica unidad entre las dos partes del hombre, así como entre el mundo de los mitos o de lo sagrado, con el que el sueño se vincula, y el mundo social, en el que el individuo vive durante la vigilia. (45)

Para los indígenas andinos, los sueños presagian lo que sucederá a corto plazo, debiendo ser comunicados o consultados con los mayores. Alrededor del sueño se construye un espacio de encuentro y de comunicación que se retroalimentan con la realidad del mundo indígena. De ahí que, las representaciones oníricas revelan los modos de percibir las realidades y se encuentran en constante transformación.

Foto: Jonathan Terreros
Las representaciones oníricas
revelan los modos de percibir las
realidades y se encuentran en
constante transformación.



Para los indígenas andinos, los sueños relacionados con la extracción de piezas dentales (*kiruta uqray*) que incluyan sangre visible, se constituyen en presagios de muerte. De manera específica, si la persona sueña con la pérdida de uno de sus dientes, significa que pronto fallecerá uno de sus hermanos. En el caso que pierda un molar, entonces morirá uno de sus padres (*yayakunas*). Si pierde un diente incisivo (*punku kiru uqray*), el fallecido será un menor de edad (hijo, nieto o sobrino). La pérdida de un canino (*aytsa kiru uqray*), significaría la muerte de un gran amigo o compañero de trabajo. Asimismo, el desorden y el derramamiento en la cultura andina también es señal de dolor. Por ello, si las personas sueñan recogiendo piezas dentales a granel, entonces, es una advertencia que pronto se producirá un accidente, en donde los fallecidos estarán esparcidos por el suelo.



La muerte también es presagiada cuando las personas sueñan con animales de color negro que tienen abundante sangre en sus bocas, así como si ven animales muertos. Lo mismo ocurriría, si sueñan excavando una tumba o recibiendo flores. Los sueños, en los cuales comen semillas de calabaza, anunciarían exclusivamente la desaparición de una de las niñas (sobrina, hermana o hija) más queridas de la familia.

■ Foto: Jonathan Terreros
Los sueños se intersectan con otros sistemas culturales

Los sueños relacionados con las catástrofes naturales también anunciarían la muerte; tales como: ver el deslizamiento de la tierra, caerse por un abismo, sentir un terremoto, cruzar un caudal aumentado (creciente de agua), etc. En el mundo andino, es señal de mal augurio, si las personas sueñan con un río de sangre (*yawar mayu*), aun cuando lo observen de cerca o lejos, con mayor razón si se mojan o manchan con dicha agua. A continuación, uno de los versos del folklore andino que presagia la muerte en relación al río de sangre, publicado por Carranza (2005, s.p):

*Paqas puñurnin
musqullarquu:
yawar mayuta
tsimpallarquu.
Yawar mayuqa,
winchu musquy;
maypis manana
tinkushuntsu.*

Anoche durmiendo
he soñado:
río de sangre
he vadeado.
Río de sangre,
tapia sueño;
quizás ya no
nos encontremos.

■ Foto: Jonathan Terreros
La interpretación de los sueños en la
sociedad andina se constituye en una
actividad socialmente organizada

Si bien, para los pueblos andinos, las fuentes de agua se constituyen en un bien común muy apreciado para las actividades cotidianas y de subsistencia, también son recursos poseedores de simbolismos que revelan los más profundos sentimientos y valores de sus habitantes. Es así que, cuando los indígenas sueñan que extravían sus prendas personales (ropa), o que una corriente de agua turbia o sucia se lleva su calzado (alpargatas, zapatos, etc), también estarían anunciando la muerte de uno de los miembros de la familia nuclear.



Evidentemente, en el mundo andino, todos los sueños asociados al derramamiento de sangre presagiarían la muerte de un familiar a corto plazo, como es el caso de ser el autor o testigo de un degüello. Igual resultado, si una persona sueña volando, solo que esta vez, este sueño presagiaría su propia muerte. El investigador kichwa Cachiguango (2001), al igual que algunos de los entrevistados, como Arias (2019), Chiza (2019), Yamberla (2019) y Campo (2019) concuerdan que los siguientes sueños también se constituyen en presagios de muerte, según la cosmovisión andina:

- ✓ Soñar a una mujer usando una *pachallina* de color negro.
- ✓ Cuando la persona sueña haciendo surcos o guachos en su terreno.
- ✓ Soñar arando la tierra con un tractor, presagiaría la muerte de una persona de la tercera edad.
- ✓ Soñar con la separación de una yunta de bueyes.
- ✓ Soñar con la inclinación o caída de un árbol.
- ✓ Soñar con una gallina de color negro.
- ✓ Soñar con la caída de una pared, anunciaría la muerte de un hermano, padre o madre.
- ✓ Soñar con la caída de una casa.
- ✓ Soñar cayendo por un precipicio.
- ✓ Soñar bailando con mucha gente.
- ✓ Soñar que desciende por la orilla de una quebrada.
- ✓ Soñar con maquinaria excavadora.
- ✓ Soñar que una corriente de agua se lleva un anaco.
- ✓ Soñar que la corriente se lleva la ropa que estaba lavando.
- ✓ Soñar que la corriente se lleva pañales, estaría presagando la muerte de un infante.
- ✓ Soñar con abundante producción de calabazas (zapallos).
- ✓ Soñar volando boca arriba y, a la vez, descendiendo sobre un cementerio.
- ✓ Soñar que se produce un desprendimiento de tierras y/o de rocas.
- ✓ Soñar a las personas vestidas de color blanco.
- ✓ Soñar hundiéndose en agua turbia.
- ✓ Soñar que no puede atrapar avencillas.
- ✓ Soñar caminando en un lugar brumoso.
- ✓ Soñar que una tórtola ingresa a la habitación, sin poder ser atrapada.
- ✓ Soñar que los animales menores se comen los alimentos de las personas.
- ✓ Soñar con un rebozo de color rosado, presagiaría la muerte de un infante.

- ✓ Soñar con claveles de color blanco, también anunciaría la muerte de un niño.
- ✓ Soñar con el estrellamiento de un avión.
- ✓ Soñar construyendo una casa.
- ✓ Soñar caminando por un sitio oscuro y abandonado.
- ✓ Soñar que buitre gira
- ✓ Soñar con el choque autos.
- ✓ Soñar que un policía ingresa en su casa, estaría anunciando la muerte de un hijo.
- ✓ Soñar que un militar le solicita su firma, estaría presagando la propia muerte.
- ✓ Soñar pidiendo la bendición, anunciaría la muerte de un enemigo.
- ✓ Soñar cabalgando un caballo.
- ✓ Soñar un pañuelo.
- ✓ Soñar observando o utilizando agua sucia.
- ✓ Soñar cortando un zapallo¹³ por la mitad indica que el esposo o la esposa morirá pronto.

■ Foto: Jonathan Terreros
Las imágenes focales tienen resonancia en la interpretación



13 Es la fruta de las plantas curcubitáceas, más conocida como calabaza.

- ✓ Soñar con un árbol de guaba, presagiaría la muerte de un bebé.
- ✓ Soñar con una batea¹⁴, también anunciaría la muerte de un recién nacido.
- ✓ Soñar con moras.
- ✓ Soñar haciendo un arreglo floral, determinaría la muerte de un niño de la casa.
- ✓ Soñar cargando *mashka*¹⁵ o máchica
- ✓ Soñar con abundante capulí¹⁶.
- ✓ Soñar con abundante café.
- ✓ Soñar con carne de res.
- ✓ Soñar ingresando a una iglesia, presagiaría la muerte de un hermano o hermana.
- ✓ Soñar con un cultivo (planicie o cerro) de cebada, presagia la muerte de un familiar directo.
- ✓ Soñar con un cultivo de cebolla junto a la vivienda, estaría presagiando la muerte del esposo o esposa.
- ✓ Soñar con un recipiente repleto de papas crudas o cocinadas, también presagiaría la pérdida de un familiar.
- ✓ Soñar con una fuerte lluvia, estaría anunciando próximas lágrimas por la muerte de un familiar.
- ✓ Soñar a un lobo, también sería una señal de pérdida.
- ✓ Soñar con velas, presagiaría la muerte de una persona de la tercera edad.
- ✓ Soñar comprando panela, presagiaría la muerte de una persona de la tercera edad.
- ✓ Soñar con un cuervo¹⁷.
- ✓ Soñar con la visita a un difunto.

14 Es un recipiente hecho de madera, de forma circular u oblonga, casi siempre sin asas, muy utilizado para limpiar los granos con la ayuda del viento, así como para lavar y conservar otros productos andinos.

15 Harina de cebada tostada.

16 Es una drupa de aroma pesado, redonda, pequeña (de 2 cm de diámetro), de piel fina, brillante, así como de color rojo o negro.

17 El cuervo es un ave simbólica que ha estado vinculada en multitud de ocasiones con el mal, el demonio y la oscuridad (González, s.f.).



Foto: Jonathan Terreros
En cada interpretación, la experiencia del sueño es codificada en una forma narrativa

- ✓ Soñar con una anciana sin recursos, también anunciaría la muerte de un bebé.
- ✓ Soñar con la compra de un terreno.
- ✓ Soñar junto a una iglesia, anunciaría la propia muerte.
- ✓ Soñar vestido con ropa de color blanco, sería una señal que pronto está amortajando a un niño.
- ✓ Soñar tocando una guitarra, es presagio de muerte para un niño.
- ✓ Soñar que los pendoneros¹⁸ (danzantes) salen de la casa en donde habitan niños, entonces estarían anunciando la muerte de alguno de ellos.
- ✓ Etc.

Entre los sueños premonitorios, los interlocutores distinguen los buenos y malos sueños, a través de los cuales, ellos an-

ticipan sucesos positivos o negativos en su vida cotidiana e incluso para la comunidad. En el mundo andino, aquellas representaciones oníricas de naturaleza negativa, también son conocidas como *qullu*¹⁹, ya que presagian o traen mala suerte. Para La Riva (2017, p. 136), "...en la interpretación de algunos sueños premonitorios existe un fondo común de símbolos e imágenes codificadas, cuya interpretación es compartida por todos los miembros de la comunidad y, con frecuencia, con otras comunidades vecinas...". Es así que, las manifestaciones oníricas ocupan un importante espacio y reconocimiento, tanto en el ámbito social, como cultural de los individuos; pues, sus significaciones van más allá de las narraciones orales, ya que cada relato es memoria, historia y la vida misma de las personas.

Foto: Jonathan Terreros
Las actitudes frente a la muerte tienen implicancias y significados muy complejos y variados



-
- 18 Para Obando (1988), una vez que los indígenas prehispánicos daban muerte a sus enemigos, solían colgarlos en largos palos, como si fuesen pendones. En la actualidad, esta práctica se ha transformado en una fiesta religiosa de San Miguel, en la cual, los danzantes (pendoneros) portan banderas de color rojo que recuerda la antigua inmolación del enemigo. Ellos danzan y corretean en forma de zigzag, desde la casa del sacerdote hasta llegar a la capilla de la parroquia de San Rafael (Otavalo).
- 19 Verbo asociado a la pérdida y al fracaso (La Riva, 2017).

Aun cuando, la mayoría de las manifestaciones oníricas kichwas tienen pronóstico desfavorable, también es cierto que algunos sueños tendrían una interpretación positiva; es decir, presagiarían larga vida para quien sueña; como en los siguientes casos: soñar muriéndose; soñar que fallece un familiar, amigo o vecino; soñar volando boca abajo y mirando el paisaje; soñar caminando sobre agua cristalina, en donde se observa los propios pies; soñar subiendo por una montaña y, a la vez, halando las maños de un niño; soñar caminando en un maizal (sembrío), en donde quien sueña es proporcionalmente más alto; soñar atrapandoavecillas; soñar atrapando una tórtola ingresa a la habitación; soñar alimentando a los animales menores, entre otros.

A la muerte de una persona le siguen los ritos que realizará su comunidad para despedirse de ella, los cuales tienen como finalidad mostrar que ha dejado de formar parte del mundo de los vivos y que ahora puede pasar al otro mundo en paz (Curi, 2014). En ese afán de comprender el misterioso hecho de la muerte, los pueblos andinos elaboran complejos sistemas simbólicos que no son otra cosa que los rituales funerarios. Al respecto, Torres (2006) comprende a los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas. Para esta investigadora, vida y muerte son dos términos que se confrontan y se confirman al mismo tiempo. En un sentido simbólico, los objetos, las palabras y los gestos expresados en cada etapa ritual fúnebre, no hacen más que reafirmar el deseo de vivir y de trascender a la muerte con la creencia en una vida más allá de lo terrenal.

En definitiva, “el soñar se intersecta con otros sistemas culturales en tanto el conjunto de signos de los sueños refleja la práctica y preocupaciones cotidianas, e incluye signos-imágenes derivados de otros sistemas culturales tales como el mito y el ritual” (Mannheim, 2015, p.13). Los significados de los sueños convergen en imágenes aisladas que son augurios de los eventos que se van a vivir los indígenas andinos en ese día. En cada interpretación, la experiencia del sueño es codificada en una forma narrativa: la narrativa ha sido reducida en una o algunas imágenes claves tomadas de un léxico convencional de imágenes de sueños.



Foto: Jonathan Terreros
El discurso sobre la muerte y su significado dentro de una sociedad están estrechamente vinculados a los procesos dinámicos de las mentalidades colectivas

Bibliografía

- Aláez, A. (2001). Duelo Andino: Sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios. *Chungará*, 33(2). doi:<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200002>
- Almeida, I. (20 de Agosto de 2019). Los Pendoneros. *Línea de Fuego*.
- Bascopé, V. (2001). El sentido de la muerte en la Cosmovisión Andina; el caso de los Valles Andinos de Cochabamba. *Chungará*, 33(2). Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562001000200012
- Bastide, R. (1961). *Sociología y Psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Compañía General Fabril Editora.
- Benítez, N. (2017). Las formas y modos de vida de los pueblos kichwas de Imbabura (Ecuador): Territorio, Organización, Patrimonio e Interculturalidad. Cáceres-España: Dehesa.
- Cachiguango, E. (2001). ¡WANTIAY...! El ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador. *Chungará (Arica)*, 33(2). Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562001000200003
- Caisaguano, L. (2019). *Muskuyuk (persona que sueña). Los relatos oníricos de la comunidad de Tigua, cantón Puji-lí, Cotopaxi*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar. Recuperado de <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/6983/1/T2990-MEC-Caisaguano-Muskuyuk.pdf>
- Camacho, M. (2018). *Cosmovisión de la muerte en el ritual festivo del día de difuntos en cementerios de Quito y sus alrededores*. Quito, Ecuador: UASB-DIGITAL. Recuperado de <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/6369/4/Camacho%2C%20M.-CON-003-Cosmovisi%C3%B3n%20v.2.pdf>
- Carranza, F. (2005). El mundo de los muertos en la concepción quechua. *Cuberayllu*. Obtenido de http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/FCR_Muertos.html
- Cevallos, R., Posso, M., Naranjo, M., Bedón, I., y Soria, R. (2017). *La Cosmovisión Andina en Cotacachi*, Ibarra, Ecuador:

- Universidad Técnica del Norte.
- Córdova, N. (2013). *Metáfora en la Arquitectura: Cementerio Integrador del Ritual Funerario Andino de la Cultura Kichwa Otavalo - Ilumán Tío*. Quito, Ecuador: Universidad San Francisco de Quito.
- Curi, B. (2014). Apuntes sobre el más allá en el mundo andino. En C. Francisco, *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, 185-198. Instituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.
- Delgado, F., & Tapia, N. (2012). *Diálogo intercultural sobre la vida y la muerte*. La Paz, Bolivia: AGRUCO/Plural editores. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/Bolivia/agruco/20170927050407/pdf_23.pdf
- Ferraro, E. (2004). *Reciprocidad, don y deuda. Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos. La comunidad de Pesillo*. Quito, Ecuador: Abya Yala. Recuperado de <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/47236.pdf>
- García, L. (2018). Espacios liminales, fantasmas de la memoria e identidad en el teatro histórico contemporáneo. *Signa*, (27), 393-417. Recuperado de [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-EspaciosLiminalesFantasmasDeLa-MemoriaEldentidadEnE-6364322%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-EspaciosLiminalesFantasmasDeLa-MemoriaEldentidadEnE-6364322%20(1).pdf)
- García, M. (2018). La muerte tejedora en el antiguo Perú. *Temas Americanistas*, (41), 75-97. Recuperado de http://institucional.us.es/tamericanistas/uploads/TA-41/04_GARC%C3%8DA.pdf
- Gil, 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. Obtenido de [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-DondeLosMuertosNoMuerenCultoALosAntepasadosYReprod-1433161%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-DondeLosMuertosNoMuerenCultoALosAntepasadosYReprod-1433161%20(3).pdf)
- González, F. (s.f.). *Fundación Biblioteca Virtual Miguel Cervantes*. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-cuervo-y-su-simbologia/html/>
- Hartman, R. (1974). Creencias acerca de las almas de los difuntos en la región de Otavalo, Ecuador. *Ethnologische Zeitschrift Zürich*, (1), 201-227.
- Hartman, R. (1980). Juegos de velorio en la sierra ecuatoriana. *Indiana*, (6), 225-274. Obtenido de <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/1678-3636-1-PB.pdf>
- La Riva, P. (2017). Soñando en los Andes. Experiencia onírica y concepción del cuerpo-persona. *Andina*, (55). Obtenido de https://www.academia.edu/36731115/So%C3%B1ando_en_los_Andes._Experiencia_on%C3%ADrica_y_con

cepci%C3%B3n_del_cuerpo-persona

- Llanque, D. (1990). *La cultura aymara: desestructuración o afirmación de identidad*. Lima, Perú: IDEA-Instituto de Estudios Aymaras.
- Mannheim, B. (2015). La historicidad de imágenes oníricas quechuas sudperuanas. *Letras*, 86(123). Recuperado de http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2071-50722015000100001
- Martínez, B. (2013). La muerte como proceso: una perspectiva antropológica. *Ciência & Saúde Coletiva*, 18(9), 2681-2689. Recuperado de <https://www.scielosp.org/pdf/csc/2013.v18n9/2681-2689>
- Mires, A. (2000). *Así en las flores como en el fuego*. Quito, Ecuador: Abya - Yala. Recuperado de https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1020&context=abya_yala
- Morín, E. (1999). *El hombre y la muerte*. Barcelona, España: KAIROS.
- Negro, S. (1996). La persistencia de la visión andina de la muerte en el virreinato del Perú. *Antropológica*, 121-141. Recuperado de [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-LaPersistenciaDeLaVisionAndinaDeLaMuerteEnElVirrei-5041869%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-LaPersistenciaDeLaVisionAndinaDeLaMuerteEnElVirrei-5041869%20(2).pdf)
- Obando, S. (1988). *Tradiciones de Imbabura*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Ochoa, V. (1974). El proceso de formación del hombre aymara (Primera parte - De niño a joven). *Boletín Ocasional*, 1-9.
- Pinto, N. (2016). Antropología de la muerte: ritos donde se llora, canta y ríe con la muerte. *Boletín Antropológico*, 34(92). Recuperado de <https://www.redalyc.org/jatsRepo/712/71249541006/html/index.html>
- Ramos, G. (2014). Rituales funerarios andinos antes y después de la conquista española. *e-Spania*. Recuperado de https://www.academia.edu/13334498/Rituales_funerarios_andinos_antes_y_despu%C3%A9s_de_la_conquista_espa%C3%B1ola
- Rivet, P. (1927). Costumbres funerarias de los indios de Ecuador. *Boletín de la Biblioteca Nacional de Quito*, 2(8), 1-36.
- Sánchez, R. (2015). Después de la muerte en el mundo andino. Una aproximación antropológica. *Revista Cultura y Religión*, 9(1), 64-81. Recuperado de https://www.academia.edu/20201471/Despu%C3%A9s_de_la_muerte_en_el_mundo_andino?auto=download
- Taipe, N. (2015). Animales y gentiles seductores en los relatos andinos. *Revista de Antropología Experimental*, (15), 381-405. Recuperado de <file:///C:/Users/Usua->

rio/Downloads/2619-Texto%20del%20art%C3%ADculo-8521-1-10-20151003.pdf

Torres, D. (2006). Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas. *Sapiens*, 7(2), 107-118. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/410/41070208.pdf>

Turner, V. (1988). *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. Madrid, España: Taurus. Recuperado de https://www.academia.edu/34313513/Victor_Turner_El_Proceso_Ritual

Van Kessel, J. (1993). *La senda de los kallawayas*. Puno, Perú: CIDSA. Recuperado de <https://es.scribd.com/doc/294656695/La-senda-de-los-Kallawayas>

Villegas, G. (2014). *Ritualidad mortuoria de quichua hablantes de Otavalo y Cotacachi, Provincia de Imbabura - Ecuador*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

Entrevistas

Arias, E. (18 de Junio de 2019). Comerciante, Peguche. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Campo, L. (14 de Septiembre de 2019). Ama de casa, parroquia la Esperanza. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Chiza, M. (22 de Junio de 2019). Ama de casa, San Juan de Ilumán. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Paredes, G. (17 de Diciembre de 2019). Agricultor, barrio San Ignacio-Atuntaqui. (W. Andrade, Entrevistador).

Yamberla, E. (16 de Julio de 2019). Comerciante, San Juan de Ilumán. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).





III

Simbolismo del proceso ritual de la muerte en los niños kichwas

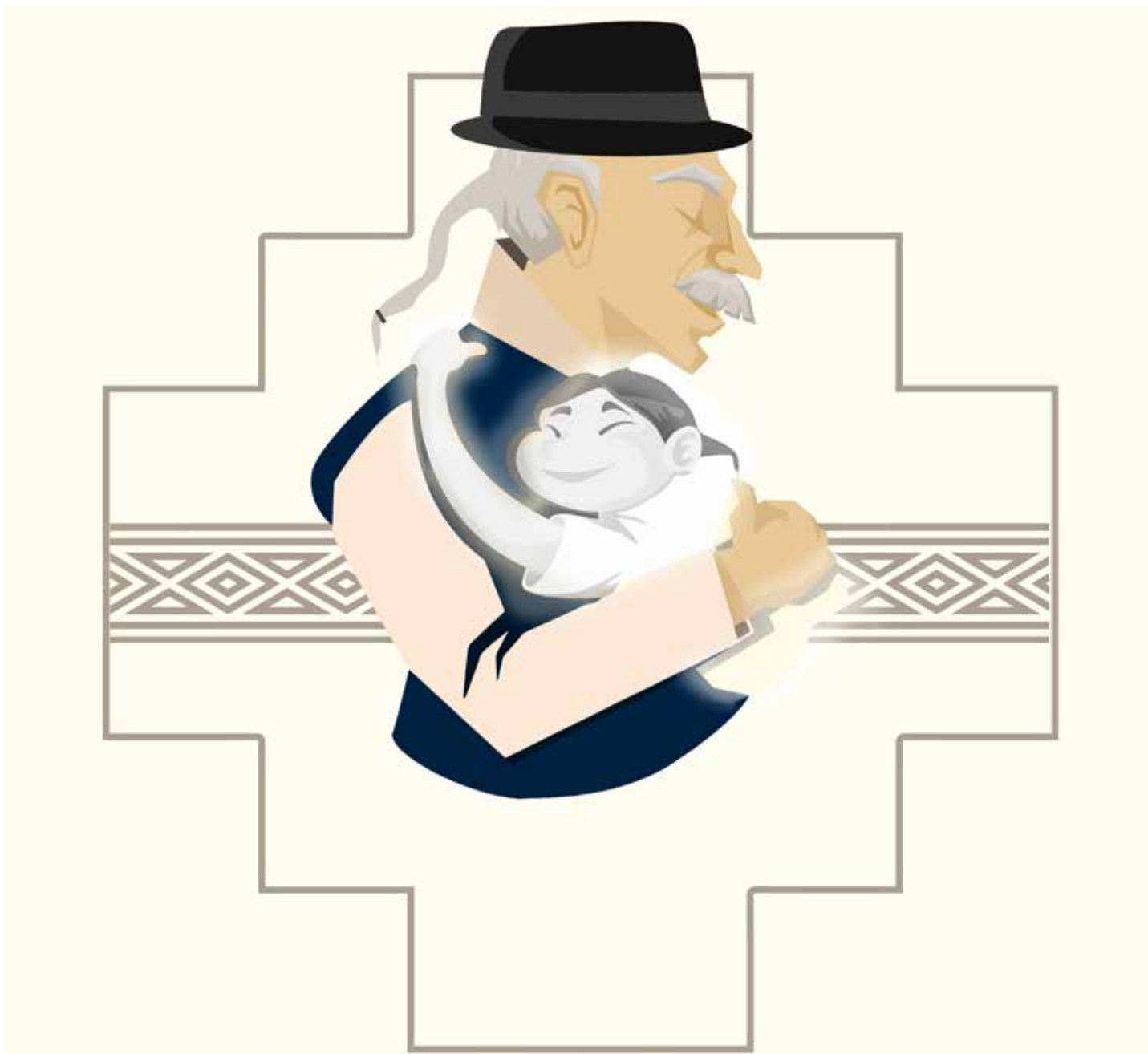
3.1. Introducción al proceso ritual de los niños kichwas

Según Sócrates, a la muerte no le corresponde ser temida, porque nadie sabe en qué consiste; por tanto, este filósofo tiene una actitud racional frente a la muerte, es decir, basada en el poder de la razón. Por otro lado, hay una esperanza auténtica de que la muerte sea un bien, porque la muerte puede ser un dormir eterno sin sueños, lo cual sería ganancia; o bien, un ingreso a un mundo donde podemos entrar en contacto con nuestros antepasados, lo que también sería una gran felicidad (Huerta, 2002).

No cabe duda que los rituales de la muerte en el mundo andino fueron cambiando paulatinamente en el tiempo, respondieron a momentos y circunstancias sociales, culturales y políticas. La influencia de culturas, pueblos vecinos y conquistadores determinó patrones de conducta con respecto a los rituales mortuorios, los mismos que se expresaron y se expresan de manera individual y colectiva formando lo que se conoce como la cosmovisión de los pueblos andinos.

En el marco de la cosmovisión andina, que como su nombre lo indica, se refiere a la forma que los habitantes de los pueblos andinos de América del Sur interpretan al mundo, a la naturaleza, al ser humano y a la *Pacha Mama*, los rituales mortuorios tienen una tradición, que ha ido evolucionando, por más de 10.000 años, pero claro, su forma originaria fue cambiando hasta llegar a lo que es hoy un cúmulo de rituales que difieren de una comunidad o pueblo a otro, aunque su esencia o naturaleza puede ser común. Lo que no cabe

duda es la influencia y superposición de los rituales católicos en los rituales indígenas.



A diferencia del mundo mestizo, la ideología indígena que se tiene sobre la muerte está en relación a la edad del difunto e inclusive en relación a su estado civil. Es así como se presencian rituales fúnebres distintos entre los velorios de niños, de personas adultas y de casados o solteros (San Andrés, 2014). Las particularidades que tiene cada pueblo andino son evidentes, a la vista de un experto o antropólogo se detecta diferencias a veces sutiles, pero también profundas; en el caso de los pueblos kichwas de la actualidad y de manera más concreta de los pueblos kichwas de la zona de la provincia

Foto: Jonathan Terreros
La muerte de un niño kichwa tiene un cúmulo de rituales

de Imbabura también hay pequeñas diferencias a pesar que geográficamente están muy cerca. En este contexto, los ritos funerales en la muerte de los niños kichwas también tiene sus particularidades, no solo con respecto a la muerte de un adulto, sino con respecto a cada comunidad.

Con seguridad, en la época de la conquista hubo cambios “forzados” por los españoles en los rituales de la muerte, ese afán desmedido de imponer al Dios cristiano trató de acabar con la tradición que hasta ese entonces se tenía. A pesar de haber impuesto al Dios cristiano, a pesar de haber eliminado muchas deidades nativas, a pesar de haber destruido muchos de los tangibles e intangibles relacionados a la muerte de los pueblos aborígenes, en este caso de los niños indígenas, no pudieron acabar totalmente con la cultura. De algo que se puede estar seguro es que los rituales funerarios en los Andes, antes de la conquista, fueron bastante distintos de los cristianos (Ramos, 2014).

En el sincretismo con el cristianismo los indígenas americanos mimetizaron muchos de los rituales funerarios de la muerte y así pudieron mantenerse vigentes, aunque no todos, pero sí su esencia. En nuestros pueblos, contrariamente al mundo occidental y en nuestro caso al mundo de los mestizos, existen todavía sitios donde la ‘muerte es vivida’ comunitariamente, donde no se esconden, sino que conviven con ella (San Andrés, 2014).

No hay duda que los simbolismos, individuales y colectivos, de los rituales de la muerte de un niño en los pueblos kichwas, son una manera de interactuar entre el difunto, los familiares y la comunidad, y de hecho son manifestaciones que representan realidades, pero fundamentalmente su cultura y por lo tanto su idiosincrasias y creencias.

En general, mucho está por descubrirse, o mejor dicho interpretarse para el mundo occidental o simplemente como un acervo cultural para entender mejor a nuestros vecinos, los kichwas, y tratar de vivir en una verdadera interculturalidad. Lamentablemente, pocos son los estudios y documentos relacionados a los ritos mortuorios de los niños kichwas o “angelitos” como normalmente se los denominan en el mundo andino. Ese es el reto, investigar, redescubrir, entender y socializar el simbolismo del proceso ritual de la muerte de los niños en los pueblos kichwas, este acápite pretende lograrlo, pero con la seguridad que la puerta queda abierta para profundizar e investigar mucho más a fondo.

3.2. Presagios de muerte

En todas las culturas los presagios de la muerte juegan un papel muy importante en la vida; estos presagios tienen distintas aristas, orígenes e interpretaciones, pero en realidad lo que se pretende es justificar la muerte o culpar a un acontecimiento de la vida. En muchos pueblos, el alma del que va a morir se presenta con anterioridad. Él o ella estará recorriendo por todos los lugares que anduvo durante toda su vida. En este viaje, conversará con la gente allegada a su familia y muy especialmente con aquellas personas con quienes tiene alguna deuda que pagar o cobrar (Bascopé, 2001).

■ Foto: Jonathan Terreros
Como en muchos pueblos, en el mundo kichwa, el alma de quien va a morir se presenta con anterioridad



En pueblos aborígenes andinos del Perú y Bolivia, los signos de la presencia del alma de la persona al morir, son diversos. Existen las huellas del alma en los caminos recorridos, la presencia de ciertas aves en las casas; los signos de la producción de los cultivos; el estado de los alimentos guardados; el estado de las aguas de las fuentes o vertientes; el tipo de cansancio en el trabajo; la presencia de ciertas formas de vientos; la manifestación de la imagen de la persona que tiene que morir; las pesadillas que sufren algunas personas en la noche de sueño; otros signos de los sueños.

En estos pueblos existen los *yatiris*, quienes son los que saben de los signos de la muerte en la lectura de la coca. La mala suerte en el pueblo kichwa también es un tema muy serio, ya que ciertos acontecimientos de la vida, u ocurridos en los sueños, se los considera presagios de muerte de los niños. Los kichwas son conscientes si alguien va a morir; es más, conocen y entienden las contraseñas de la muerte y la reciben con anticipación mediante los sueños. Conocen con antelación la consumación de la vida y a través de los sueños articulan la forma sistémica de la vida y la muerte; así encubren la realidad corpórea del mundo de los vivos.

Siempre nuestras culturas aborígenes pretendieron contraponer estos presagios, para ello en el caso de varias comunidades de los pueblos kichwas de la provincia de Imbabura, cuando nacía un niño lo ofrendaban a un ser tutelar que normalmente era una de las montañas, piedras, lagos o lugares naturales de profundo respeto de este pueblo de la provincia, este ofrecimiento a elementos de la naturaleza tenía como fin la protección del niño durante su vida. Esta ofrenda a elementos considerados sagrados que se ha venido perdiendo, de a poco, nuevamente se está instaurando en varias comunidades.

Estos presagios no pueden ser obviados en la cultura del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi; es así que los sueños tienen significados fuertes en esta cultura. En el caso de algunos de estos vaticinios asociados a la muerte de un niño en la cultura kichwa se encuentran, entre otros los siguientes:

1. Cuando se sueña que a uno le sacan el diente delantero, es muerte segura de un niño o un joven en la familia; mientras que cuando se sueña con la extracción de una muela, es muerte segura de un adulto.
2. Si un indígena está caminando por el campo y se topa

con un chucuri, que es un mamífero nocturno de la zona andina, familia de las comadreas, habrá una muerte segura en la familia, posiblemente un niño o joven. Para tratar de evitar o eliminar este acontecimiento o maldición, enseguida hay que coger un terrón o una piedra para romperla por donde pasó este animal.

3. Si una persona sueña que mata con una catapulta a un quinde o también llamado colibrí, es presagio de muerte de un niño en la familia.
4. Si se cruza en el camino o se ve en los alrededores de la casa a un *kuskunku* (búho) o a una *chushik* (lechuza), es presagio de una muerte segura de algún niño de la familia.



Foto: Jonathan Terreros
El sueño con un búho lechuza en el pueblo kichwa es un presagio de la muerte

5. La muerte masiva de animales domésticos en la casa (cuyes, conejos o gallinas), también es un presagio de muerte de un niño o adulto, pero con el agravante de que es por una maldad o hechizo de alguna persona que le quiere hacer daño a la familia. Una de las creencias del pueblo kichwa de Otavalo es que en muchas ocasiones la muerte de los niños es inducidas por los *Atsingos*, seres que son como una especie de hadas malignas que persiguen al niño, invocados por alguien de la comunidad que quiso hacerle daño a él o a la familia (Cachimuel, 2020).

En el caso de los presagios o sueños relacionados con los adultos hay variadas señales según los habitantes del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi; así, por ejemplo, cuando una mujer sueña que se orina, es muerte segura de un familiar mayor; si uno de los cónyuges sueña con zapallos se queda *zapalla shina*, quiere decir que se va a quedar viudo o viuda (Zambrano, 2019).

Otro presagio muy arraigado en la cultura kichwa es el hecho de que, si los padres del niño no le bautizan pronto, estos enfermarán y posiblemente mueran. Esta creencia definitivamente tiene su génesis en los procesos de adoctrinamiento en la fe cristiana impulsada con mucha fuerza, por los conquistadores, en los pueblos aborígenes de América.

3.3. Muerte del angelito

3.3.1. El aviso de la muerte del angelito

El rompimiento de la unidad del cuerpo y el alma es provocado por la realidad de la muerte (Cumba, 2018). Así el pueblo kichwa entiende a la muerte como la continuación de la existencia, pero en otra dimensión, más allá de la dimensión espacial y temporal que conocen los seres vivos. El fallecimiento no es un estado terminal, es el paso decisivo a otro estado en las diferentes dimensiones de la *Pacha Mama*. La muerte es un estado que se pasa a un estado superior de la existencia que no queda en el plano terrenal. Los indígenas

conceptualizan cuatro tipos de vida: la prenatal, la terrenal, la *hatun llacta* o reencuentro con los ancestros y el más allá que es el *Chayshuk Pacha* u otra vida (Cachimuel, 2020). El niño al ser un ser inocente, un angelito pasa directamente a la cuarta fase de la vida, al *Chayshuk Pacha*.

La muerte de un niño, en cualquier cultura, es y será un acontecimiento traumático y muy doloroso para su familia. En general, para todas las sociedades la muerte es una crisis de conmoción y duelo, plena de llanto y lamentación (Beimler, 1998). En el pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi no puede ser la excepción. Normalmente la muerte de un niño se da por un accidente o una enfermedad muy grave que no pudo ser atendida a tiempo por médicos del sector; hay que tomar en cuenta que los mecanismos y niveles de atención médica en los sectores rurales de las comunidades indígenas en todo el Ecuador han mejorado sustancialmente en los últimos años, razón por la que los índices de mortalidad en estos pueblos han bajado notoriamente.

Foto: Jonathan Terreros
La partida (muerte) de un niño kichwa, como en todos los pueblos es un acontecimiento muy doloroso.



Otra razón por la que estos índices han bajado es la capacitación médica profesional que permanentemente reciben las parteras de las comunidades. Recordemos que en las comunidades rurales de los cantones de Otavalo y Cotacachi la gran mayoría de mujeres embarazadas tienen a sus hijos, en las casas, con la asistencia de las parteras; son muy pocas las que acuden a los centros de salud.

En el contexto de la muerte y en las explicaciones descriptivas de tipo antropológico destaca una uniformidad en la consideración del rito como una práctica social, colectiva, repetitiva y estereotipada con explicitaciones fundamentadas que subrayan ese carácter de sociabilidad que caracteriza al ser humano. Conviene agregar que en Antropología, los ritos además de lo dicho, hacen referencia a creencias, a órdenes extra empíricas y a poderes místicos; por otra parte, en sociología, el rito alude a un acto, por lo general religioso, con acciones prescritas y, por tanto, repetidas, para la realización de un culto religioso (Torres, 2006).

Una vez que el niño muere en la casa, o si es fuera de su hogar, es llevado a su casa, donde sus padres luego de varios minutos de un shock, se desbordarán en llanto, en especial su madre. Cuando el niño muere con los ojos abiertos, es menester que uno de los padres le cierre inmediatamente sus ojos; la creencia es que, de no hacerlo, es considerado mala suerte, y puede causar la muerte de otro niño en la familia o comunidad. Cada sociedad crea fantasías sobre la muerte, confiriéndole un rostro a lo imperceptible, trasmutando la realidad en metáfora; la muerte y su entorno queda así revertida de un componente simbólico (Gil, 2002).

Un poco más conscientes de la realidad, su madre, con la ayuda del padre, prepararán el recipiente grande para hacer hervir agua y luego hacer una infusión con plantas aromáticas del lugar; la que se utiliza con mayor frecuencia es el romero. Con esta agua aromática preparada, ya tibia, utilizando un trapo húmedo se limpiará al infante, acto que los padres lo denominan el “baño del niño”. En otras comunidades de Otavalo y Cotacachi se acostumbran bañar al niño, cuando es muy pequeño, con agua caliente en una lavacara llena de pétalos de claveles.

A los pocos minutos de la muerte de un niño, una creencia muy arraigada en el cantón Otavalo, sector Cotama, es lavarle la cabeza con agua de planta de romero; la razón es simple, al tener esta planta propiedades antisépticas, del

pelo del infante serán erradicados los piojos que tenga o llegaría a tener luego de fallecer.

A continuación del baño del niño, una costumbre que perdura todavía en muy pocas familias kichwas del sector es el acto de “medir” al niño para que no crezca, para lo que utilizan una soga o cabuya delgada. Según la creencia, si no es medido el niño crecerá un poco y puede ser que no quepa en el ataúd comprado.

Para medir al niño con la soga tenían la costumbre de ponerla estirada junto al niño y hacerle dos nudos: el uno a la altura de la corona del niño y el segundo a la altura del final del dedo gordo del pie. Con esta medida tomada con el cordel los familiares van a comprar el ataúd y se tiene la seguridad de que ya no crecerá. Antes los indígenas del sector norte de Otavalo, iban a comprar el ataúd blanco para el niño donde don Hunda, mientras que los de los mayores siempre fueron de color azul (Cachimuel, 2020).

Los ataúdes se compran preferentemente con tapa en el extremo superior, de tal manera que permita abrir y verle la carita del niño muerto, claro, primero había que descubrir la sábana blanca que lo tapaba. En la actualidad, la mayoría de los ataúdes de los niños, ya vienen con un vidrio transparente justo donde da la carita del niño, para que no se destape el ataúd y se lo vea directamente la cara sin necesidad de abrir el ataúd.

Normalmente, mientras el padre acompañado de algún familiar hace la compra del ataúd, la madre vestirá al niño con ropa blanca de algodón. El utilizar ropa de algodón es para darle frescura en el camino al más allá. De no disponer de esta ropa de algodón, Curillo (2019), un agricultor de la comunidad de Angla, expresa que se le vestirá con la mejor ropa que haya tenido el niño. Hasta hace unos cuantos años atrás, al niño se le hacía el *maito*, es decir, se lo envolvía con vendas blancas de algodón, especialmente si era un niño de muy corta edad.

Una vez vestido al niño, no está por demás, el poner en la muñeca izquierda un cordel de lana o a veces de mullos pequeños de color rojo, a manera de manilla, con la finalidad de que también, en el más allá, este brazalete le proteja de los malos espíritus y el “mal aire” que podría encontrar en el camino al más allá. Si en niño que fallece es todavía lactante, la madre se sacará leche de sus senos y los empapará

en un pequeño cúmulo de algodón que será introducido en la boca del niño. Esta acción, en la creencia de las familias kichwas, es para que la leche en su boquita, le sirva de alimento y refresco en el largo viaje que tiene que hacer hacia el cielo.

3.3.2. El aviso de la muerte del niño a sus padrinos

La muerte es universal y nadie escapa de ella; sin embargo, cada cultura la ha vivido y la ha asumido de diferentes formas, puede sobrevenir de manera repentina o gradual, es decir, su llegada puede preverse o ser en un momento determinado. El proceso de la muerte no se ha modificado, pero las actitudes, las creencias y las conductas que lo rodean son tan variadas como los individuos que la practican (Oviedo et al., 2009).

Si el *wawaku* fue bautizado antes de morir, lo primero que hay que hacer es ir a avisar a los padrinos. Esta tarea la hace el padre del niño muerto o algún familiar muy cercano. Si los padrinos viven cerca, entonces llegarán a tiempo para poner la mortaja y vestirle con la ropa blanca a su ahijado. También pondrán un pañuelo por sobre la cabeza de tal manera que sujete a la boca del niño con la finalidad de que su boca esté cerrada. El compromiso de los padrinos del niño fallecido es tal que dejarán cualesquier actividad cotidiana o laboral para dirigirse a la brevedad posible a la casa del fallecido.

Según el cura párroco de la comunidad de Illumán, Ipialles (2019), los padres del niño difunto, acostumbra ir hacia donde los padrinos para avisar de la tragedia, llevando un “mediano”, es decir una canasta de alimentos que normalmente consiste en una cubeta de huevos y frutas. Para Balto (2019), una mujer artesana y ama de casa de San Juan Alto, además del mediano, los padres del fallecido llevan también licor a los padrinos, aunque para Pacha (2019), de la comunidad de San Martín, los padres pueden avisar a los padrinos a través de una persona de la familia, pero siempre llevando el “mediano”.

En una buena parte de comunidades kichwas como: la Compañía Alta, Angla, San Marín, etc., el acto de “bañar al niño”, ponerle la mortaja y comparar el ataúd, explicado en el acápite anterior, lo realizan los padrinos del niño fallecido.

En el caso de que el niño fallecido, normalmente muy tierno, no ha sido bautizado todavía, se lo considera un *wawa limbo o awka wawa* (niño maldecido o niño sin bendición). Estos niños de la comunidad kichwa de Otavalo y Cotacachi, anteriormente eran enterrados el mismo día de su fallecimiento en las lomas cercanas a la comunidad donde habitaba. En Otavalo eran muy comunes los entierros en la loma de Cotama o en aquel lugar en donde existía el famoso y ceremonia-llechero, cerca del lago San Pablo; en el caso de Cotacachi, las faldas del cerro “Mama Cotacachi” servía de lugar para estos entierros. A este entierro en el suelo de la loma acudían muy pocas personas, solo los familiares muy cercanos como el padre, la madre, los abuelitos y hermanos si los tenían.

Muchos de los padres de los *awka wawa*, anteriormente tenían la costumbre de una vez bañados, llevarlos a la iglesia de la comunidad o del pueblo, para pedirle de favor al sacerdote que, a pesar de estar muerto el niño, se lo bautice. Normalmente el cura accede a este pedido, previo a un pago económico voluntario, pero muchos sacerdotes tocados por el momento duro que pasa la familia del occiso, prescindían del cobro de honorarios por el acto del bautizo.

Años atrás tenían también el estatus de *wawa limbo o awka wawa* aquellos niños fallecidos que eran hijos de madre soltera y aquellos niños que nacían muertos o eran producto de un aborto, todos ellos tampoco tenían el “derecho” de ser enterrados en un cementerio cristiano, por lo que su entierro se desarrollaba, sin ningún acto religioso cristiano, en lomas cercanas a la comunidad o en los alrededores de la casa de la madre.

En la actualidad, según Curillo (2019), indígena de la comunidad Angla, los niños que no hubiesen sido bautizados tienen los mismos derechos, ya que al momento de la muerte se les designa los padrinos y se llama a un rezador para que bote agua bendita, de tal manera que será velado y enterrado como un cristiano. Aunque para Burga (2019) de la comunidad de Jatun Rummy, el velorio se ofrece de la misma manera que el resto de los niños difuntos, mientras que el sepelio se lo realiza en otro lugar fuera del cementerio, un lugar al cual lo llaman “El Limbo”, debido a que el niño no fue bautizado.

En otras comunas como en San Martín, según afirma De La Torre (2019), estos niños que no han tenido padrinos, se consideran sin derechos para ingresar a la iglesia, por tanto son únicamente velados y sepultados.

Otra costumbre muy común en el pueblo kichwa es que, cuando los niños muy tiernos están enfermos y todavía no han sido bautizados, los padres buscan inmediatamente a familiares que viven cerca o conocidos de la comunidad para que estos sean padrinos del bautizo y generalmente el cura de la parroquia, ante esas circunstancias, sin casi ningún trámite, lo bautiza de manera rápida en la iglesia del pueblo, todo esto para que deje de ser *auka wawa*. Estos niños que nacieron muertos o que son producto de un aborto, no van a la otra dimensión, su espíritu, según creen los hombres y mujeres del pueblo kichwa, estará deambulando en la tierra y normalmente se queda molestando a los vivos de la comunidad en forma de espíritu maligno.

Regresando a la cronología y actividades que suceden luego de que el niño muere, en el caso de los niños bautizados, mientras no lleguen los padrinos y estén junto al niño muerto, el cuerpo de este no se enfriará, porque el alma no sale todavía del cuerpo; para la cultura kichwa el lugar por donde el alma abandona el cuerpo del niño es por la molle-*ra*, que es fontanela situada en la parte más alta de la frente (Cachimuel, 2020).

Inmediatamente los compadres, por obligación y sin que los padres del niño lo pidan, tienen que contratar al maestro violinista o grupo de música para que entone las melodías fúnebres durante los días que dura el velorio. Pero si hay casos en que las condiciones económicas de los padrinos no dan para contratar al violinista; solo en esas circunstancias los padres serán los que contraten al violinista. Para la cultura indígena de Imbabura, el violín tiene una función específica, que Gonzalo Rubio Orbe ya documentó en su obra publicada en 1956: *Punyaró, estudio de antropología social y cultural de una comunidad indígena y mestiza*. “Este trabajo en Punyaró, barrio de Otavalo, revela que el violín fue conferido, desde antes, a un uso eminentemente ritual: “velorios y traslados de cadáveres”. El violín se ejecuta en los “*wawa velorio*” o funerales de los niños indios en zonas como Otavalo, Cotacachi, Illumán, Peguche y otras poblaciones (Mullo, 2009).

Cuando llegan a la casa del niño muerto, los padrinos reprenden, en el idioma kichwa, a los padres por no haber dado los cuidados necesarios al niño, es una reprimenda severa basada en la confianza con los compadres y en la responsabilidad que tiene como padrinos del niño fallecido. Este es un acto que dura pocos minutos y donde los padres afligidos, en silencio, y con la cabeza agachada, mirando al suelo y llo-

rando, escuchan lo que los compadres les manifiestan. Años atrás, la reprimenda de los padrinos a los padres del niño, por no haber cuidado bien a su ahijado, consistía en azotarles las manos y espalda con ortigas. Este rito de ortigar a los padres llamado *malchique*, según Sandoval (2019), de la comunidad de Angla, tenía como fin, espantar a los malos espíritus de la casa para que no vuelva a ocurrir una muerte de un niño en la familia; mientras que para Balta (2019), de la comunidad de San Juan Alto, es un regaño a los padres y en especial a la madre por ser *karishina* (como hombre) y no cuidar bien al niño. En la actualidad son muy pocas las personas que todavía practican este ritual.

Vestido el niño muerto, los padrinos se ponen frente a los padres y se inicia el baile del fandango entre estos. El nombre del baile es de origen español, y es un canto y baile que empezó a popularizarse en el siglo XVIII posiblemente en Cádiz y que actualmente tiene muchas variantes en España (FECAC, 2013). Frente a frente, padres y padrinos, el baile inicia con palmadas que cada uno da, pero no de la forma típica de una palmada o aplauso. Con los brazos medios extendidos, sobre la palma de la mano se golpea el dorso de la otra mano formando la cruz andina, con golpes lentos pero rítmicos.



Foto: Jonathan Terreros
Una vez que fallece el niño es vestido con ropa blanca, luego los padres y padrinos iniciarán el baile del fandango.

En este baile los danzantes van zapateando de manera lenta y un tanto fuerte a la vez que irán agachando la cabeza hacia el suelo y luego levantándola hacia el cielo. Primero bailará el padrino con la madre del niño fallecido; luego, la madrina con el padre. Si hay más gente en ese momento, se los invita a bailar, el ritmo será lento, melancólico y los danzantes darán vueltas en círculo en el cuarto donde yace el niño muerto.

Según el cura párroco de Illumán, Ipiates (2019), en esta comunidad y en las cercanas a esta, el fandango va acompañada del siguiente cántico o plegaria que la madre hace al compás de la música del violín: “*Ñuka churikulla, ñuka wawakulla, kunanka piwanta sakiwankiyari, kunanka maypita tuparisha yari*”, que en español quiere decir “hijito mío, niño mío, ahora con quien me dejas, ahora donde te encontraré”. Por su parte, Perugachi (2019), de la comunidad de San Juan Alto, indica que en la plegaria de la madre en el fandango expresa “*Cieluman cacharin wawata bailashpa pakarishpa cayaman cieluman*” que traducido al español quiere decir: “Bailando le mandamos al niño angelito”. En la comunidad de Tocango, según Peña (2019), la frase que más común se dice, bailando el fandango, cuando muere un niño es “*Cielo cachanchi cieloma hapipay y cieloman cachashun cumpay*”, que en español significa: “Al cielo le mandamos y tómallo y al cielo le enviamos compañero”.

Este primer día también acudirán los familiares más íntimos, claro, los vecinos también llegan a enterarse, pero se cohíben de ir la casa del fallecido, porque saben que se inicia la construcción del altar o *paskay*, que es un acto muy íntimo y familiar, seguramente con la ayuda de los padrinos.

3.3.3. La construcción del paskay o altar

La construcción del altar o *paskay* es un ritual muy serio cuando muere un niño en el pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi. El padre acompañado de algún miembro del grupo familiar irá a buscar en las quebradas más cercanas varios carrizos o *sucus* para este fin. Una vez con los carrizos en la casa, con la ayuda de los padrinos y familiares, en especial las mujeres, lo primero que se arma es la estructura del altar en forma de bóveda sobre una mesa, normalmente es la utilizada en el comedor de la casa.

La estructura del altar será de dimensiones acordes al tamaño del niño; de tal manera que el ataúd quepa con cierta holgura en el interior del altar. Según Laine (2019), ama de casa indígena de la comunidad de San Martín, para amarrar los carrizos y sucus se utiliza piola, aunque anteriormente se utilizaba exclusivamente cuerdas o sogas delgadas de fibras penco seco (cabuya) hechas a mano en ese momento por ser más resistentes y de una blancura extrema.

A continuación, se le viste al altar, para ello se lo cubre totalmente con un velo blanco, normalmente transparente; este velo que cubre la bóveda del altar tiene la finalidad de representar al cielo, por ello deberá ser blanco. Luego se le adorna con flores de *wayta* (claveles salvajes blancos). En la parte superior del arco frontal del altar se pondrá una corona elaborada con plantas de laurel, aunque en la actualidad estas coronas son sintéticas y se las puede comprar en varios lugares de la ciudad. Un acto muy simbólico es colocar en el interior del altar uno o varios de los juguetes que más gustaban al difunto. Como ejemplo: si es niño se pondrá un carrito y si es niña una muñeca. Es obvio que estos juguetes deberán ser de un tamaño pequeño para que quepan en el altar.



Foto: Miguel Posso
Interior del *pascay* o altar para el difunto (*wawa kichwa*), construido con estructura de carrizo y forrado totalmente con telas blancas para simular el cielo

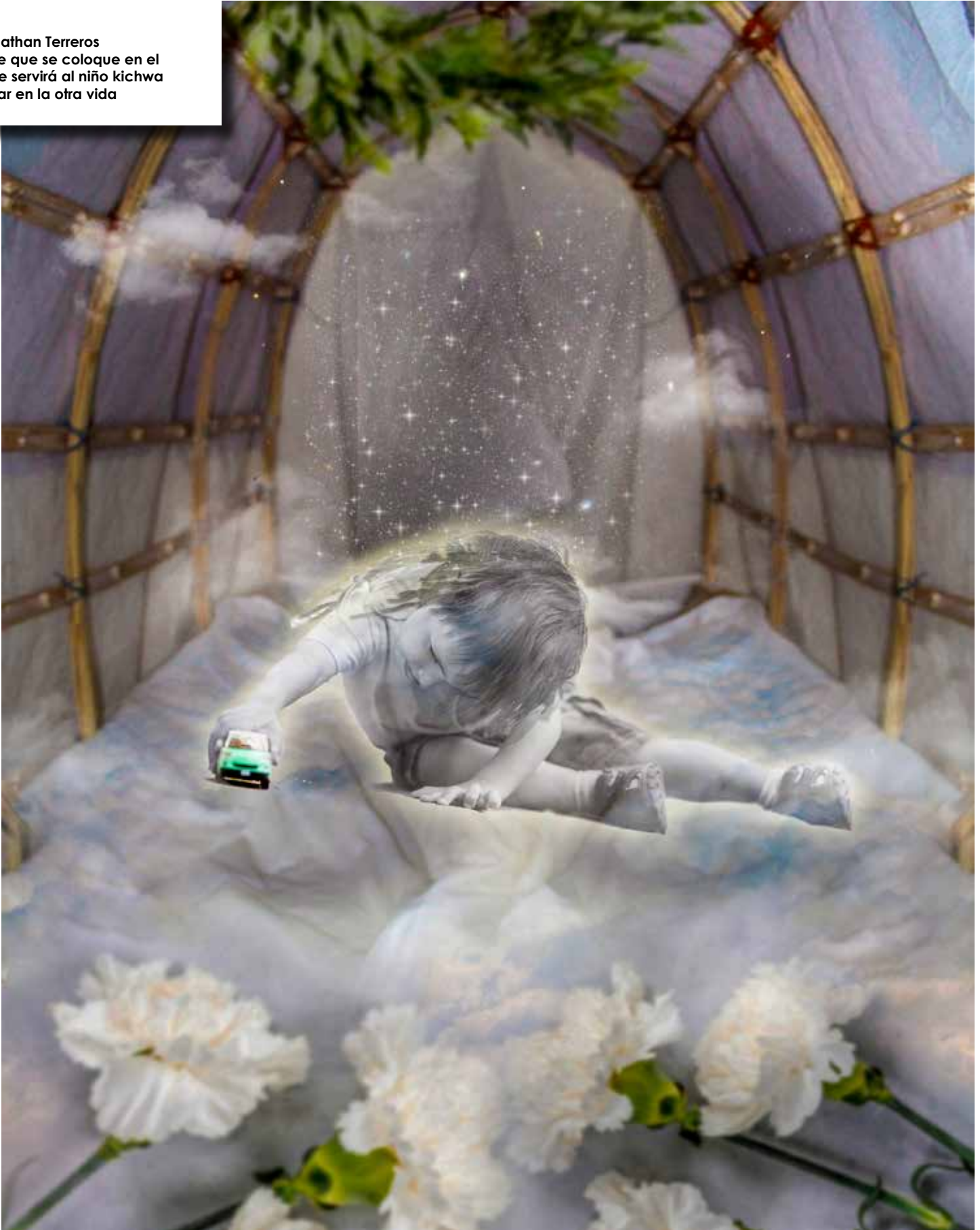
Luego se introduce el ataúd en el altar, no sin antes poner sobre el lienzo blanco que cubre el altar, un rebozo rosado en caso de que sea mujercita la fallecida y rojo o verde en el caso de barones. Queda así armado el altar en el cuarto principal de la casa, que habitualmente es la primera habitación al entrar en esta. Según el padre Ipiates (2019), esta tarea de vestir al altar lo hacen exclusivamente la madre del niño y la madrina.

Foto: Miguel Posso
Exterior del *pascay* o altar para difunto de un *wawa kichwa*, donde se aprecia los adornos naturales y artificiales.



A los pies de este altar o *pascay*, aunque no siempre en el caso de los funerales de niños, se pondrá también alimentos cocinados y frutas en unas dos o tres “tazas” o canastillas de carrizo o lavacaras. Según lo afirman Burga (2019) y Morales (2019) de las comunidades de *Hatun Rumi* y *Cerotal* respectivamente, también se colocarán velas encendidas, un plato de metal para las ofrendas o colaboraciones económicas de los asistentes al velorio y si es posible la foto del niño.

Foto: Jonathan Terreros
El juguete que se coloque en el *pascay* le servirá al niño kichwa para jugar en la otra vida



Hace algunos años atrás se tenía la costumbre de dejar al niño en el altar casi un día completo sin ponerle en el ataúd. Recostado dentro del altar, se le ponía una especie de aureola sobre la cabeza, por considerarlo que es un ser libre de pecado, un “angelito”. Esta aureola estaba construida con paja del cerro más cercano o también era confeccionada con flores del sector donde viven los padres del fallecido.

Este primer día de velorio del niño fallecido es muy ajetreado, no solo por la cantidad de tareas que hay que hacer, sino también por el estado de ánimo de la familia. El número de días que durará el velorio no es fijo, pero anteriormente todos lo hacían durante tres días, en la actualidad se está generalizando solo dos días.

3.4. Velorio del angelito

3.4.1. Días de vigilia

Al segundo día del velorio acuden amigos y familiares. Durante este día, el padre del difunto se dedica a realizar los trámites burocráticos necesarios para el sepelio, mismos que no dejan de ser complejos, sobre todo para aquellas personas que todavía son analfabetos funcionales. En general, el padrino se dirige a la iglesia para acordar con el sacerdote la hora de la misma, así como para comprar el espacio de terreno que se utilizará como tumba (Cachiguango, 2019).

Este segundo día se registra mayor concurrencia de personas que el primero; por lo tanto, los familiares más cercanos tienen que esmerarse en atender a quienes acuden para acompañar a los deudos en el velorio. Durante este día los asistentes bailan el fandango al son de la música fúnebre entonada por el maestro violinista contratado por los padrinos, en la actualidad también es una música entonada por guitarras y flautas.

El ritmo lento con el palmoreo característico es bailado con pasos hacia adelante y hacia atrás, con la cabeza agachada y con una tristeza manifiesta en la cara, que denota mucho dolor por la partida del *wawitu* (niñito).

En cuanto a los instrumentos musicales utilizados para el fandango hay diversidad de criterios en las diferentes comunidades, son varios los factores que intervienen en esta decisión, de entre los cuales están: las condiciones económicas, la costumbre, la cercanía de los grupos y la facilidad de encontrar a los músicos. Como evidencia de lo mencionado, en algunas comunidades se encontró la utilización de los siguientes instrumentos en el fandango: En Quinchuquí Bajo el único instrumento utilizado es el arpa (Cachiguango, 2019), en San Martín es muy común la guitarra y la flauta (Laine, 2019), en Illumán el fandango es acompañado musicalmente por violín, guitarra y un pequeño bombo (Ipilaes, 2019) y finalmente en la comunidad de la Compañía Alta es habitual el uso único del violín.

Este baile en honor al niño muerto, no necesariamente lo hacen todos los asistentes, en la actualidad lo hacen mayoritariamente familiares adultos, en especial los tíos y abuelos. Para los padrinos y sus acompañantes mayores, es prácticamente una obligación que bailen el fandango en honor y despedida al niño muerto; los demás se limitan a observar la danza con melancolía y tristeza.

Años atrás, el fandango en un velorio del niño se bailaba toda la noche, presidido por los *achik taytakuna* o padrinos del niño; quienes se encargaban de llevar al arpista o violinista al velorio. En el fandango, con el violín se ejecuta melodías bastantes tristes a lo largo del ritual, como en el *wawa wañuy*, música ceremonial para el entierro del niño, en donde la primera parte se realiza en los preparativos, y la segunda es una danza en la que bailan los padres y padrinos, al compás de la flauta de cóndor o *chilimbo* para el *wawa* velorio (Sandoval, 2009).

Tiempo atrás, el fandango era cantado por los padrinos, pero aquella costumbre ha desaparecido casi en su totalidad (Zambrano, 2019). Hay ocasiones en que el fandango se bailan toda la noche; habrá para los asistentes licor para ingerir y aguantar la noche y madrugada, aunque en el caso de los velorios de los niños no se ingiere en grandes cantidades el licor, pudiendo ser este “hervidos con puntas” o chicha de maíz.

La comida brindada a quienes acompañan al velorio es responsabilidad de los padres del niño fallecido, aunque en muchas ocasiones, dependiendo de las posibilidades de los padrinos, estos ayudan económicamente a los padres del niño fallecido para dar de comer a todos quienes acuden a

la casa. Normalmente se contrata a la mama cocinera y al *taytas* servicios; la primera es la encargada de cocinar y el segundo de servir la comida. Durante el sepelio de los niños, los alimentos tradicionales de mayor consumo son: el champús con pan, variedad de fruta, así como la comida favorita del fallecido.

Foto: Velorio de Sayri Arellano en el que se puede apreciar su atad en el interior del *pascay*.



En el marco de la creencia de que también hay que dar comida de sal, es muy común que se dé a los que asisten al velorio una “sopa de arroz de cebada” o una sopa de quinua, esta deberá estar con trozos de carne, papas y coles. Años atrás se brindaba la mazamorra en recipientes de barro, aunque es una costumbre que se está perdiendo, ya que a las nuevas generaciones no siempre aceptan el legado de sus padres. En la actualidad se está generalizando el dar un caldo de gallina, con seguridad por la facilidad que implica la preparación de este alimento.

Un aspecto que es muy relevante es el hecho de que quienes van al velorio del niño, nunca irán con las manos vacías, siempre llevarán a los deudos comida en un recipiente, sea este un tazón, una lavacara o simplemente en una funda. Este es un acto eminentemente que sirve para demostrar la solidaridad a la familia del fallecido. Estos alimentos que llevan a los padres del niño difunto, normalmente pueden ser: frutas, gallina, pan de trigo (rosas), huevos, sal, champús, plátanos, etc.

Los asistentes al velorio también demuestran su solidaridad a la familia del deudo, entregando dinero a los padres del niño fallecido; más aún cuando se sabe que antes de la muerte se gastó mucho dinero por la enfermedad u otra calamidad causante del fallecimiento. La cantidad entregada varía y depende del nivel económico del visitante. Una costumbre que está introduciéndose con fuerza, en especial en las familias kichwas urbanas de Otavalo y Cotacachi, es el llevar flores al velorio, acción influenciada por la costumbre mestiza del país.

Otra muestra de solidaridad común se manifiesta cuando los asistentes, al momento de llegar al velorio, obsequian víveres o comida preparada a los padres del niño fallecido; acto seguido, los padres en un acto de reciprocidad también les brindarán la comida preparada para el velatorio. Los asistentes jamás se rehusarán a recibir la comida ofrecida, así sea está en proporciones exagerada, lo que es muy común; si no se avanza a comer lo brindado en la estancia en el velorio, habrá que guardar en el mismo recipiente que se llevó la comida al velorio y llevarla a la casa; esto es el *wamllay*.

En honor al niño fallecido, quienes cocinan para dar de comer a los asistentes al velorio deberán hacerlo con alegría; generalmente, esta tarea se lo hace en horas de la madrugada. Tanto la mama cocinera que prepara los alimentos, como las mujeres que llevarán comida al velorio, cocinan invocando al niño difunto a que se acerque también él a comer, para ello rezan entre murmullos, tratando de no despertar a los demás miembros de la familia. Una creencia muy arraigada en el pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi es que cuando se ha terminado de cocinar, si al probar la comida está un tanto "agria", se atribuye a que el alma del niño se acercó a servirse la comida (Cachimuel, 2020).

Durante los días de velorio, como en el día del entierro, los hombres y mujeres del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi no se visten de negro, ya que consideran como un color decadente, utilizarán ropa propia de ellos y lo más colorida posible, tratarán de que se resalte el blanco con coloridos bordados en las camisas de las mujeres, claro, siempre sobre sus hombros y espalda estará amarrada la *pachallina* normalmente de color azul.

En el caso de los hombres el pantalón blanco e impecable es una constante; combinado con el sombrero y el pocho azul oscuro es muy característico en su vestimenta para acudir a

los velorios. Hasta la presente fecha perdura la tradición de brindar licor a los asistentes al velorio del niño, especialmente en la noche; años atrás se ingería solo chicha de maíz que era ofrecida en pilches o jarros, pero en la actualidad se está sustituyendo la chicha por el licor puro de caña o algún otro tipo de trago que lo adquieren en la zona donde viven. Tratan de no embacharse porque toman licor con cierta medida en el velorio, pero no siempre lo logran.

Un aspecto importante a resaltarse es que cuando los familiares y amigos de la comunidad o de otras comunidades acuden a los velorios de los niños, prefieren no llevar a sus hijos pequeños, no lo consideran oportuno; es más, la mayoría consideran de mala suerte y podría poner en peligro la salud de los más pequeños, es casi seguro que a los niños que acuden a los velorios les dé el “mal aire”.

3.4.2. Rezos y frases durante el velorio

Uno de los personajes fundamentales en todos los rituales y acciones que implican la muerte de un niño, al igual que la de un adulto, es el *tayta maestro* o “maestro rezador”; es todo un personaje que se ha ganado este título honorífico en la comunidad a pulso de mucho trabajo y devoción. Un *tayta maestro* tiene que demostrar pureza espiritual. Cuando se es soltero, el candidato a *tayta maestro*, deberá tener un comportamiento que sale de lo común con respecto a los demás de su edad; preferirá estar con los mayores, ancianos y con los demás *taytas* aprendiendo de ellos y demostrando cierto misticismo y apego a las costumbres y tradiciones de su pueblo. Durante su vida de *tayta maestro* siempre estará en constante preparación y autoaprendizaje; deberá siempre tener presente que cuando muere alguien de la comunidad, su función básica es presidir la mayoría de ceremonias y rezos en honor al difunto.

No todas las comunidades indígenas kichwas tienen maestro rezador, en la actualidad existen pocos en la provincia de Imbabura. Se estima que en el cantón Otavalo existen unos ocho maestros rezadores, mientras que en Cotacachi en la actualidad hay unos doce aproximadamente. Estos personajes de las comunidades son personas que en su momento fueron catequistas de la iglesia católica o de alguna otra comunidad religiosa cristiana.

Cachiguango (2020), un maestro rezador que brinda sus servicios en el cantón Otavalo manifiesta: “nos comunicamos y conectamos con: la *Pacha Mama*, entre seres humanos, con los ancestros y con Dios”. Por esta razón, una vez que ha fallecido el niño, su madre trata de seguir comunicándose a través del llanto de las frases o conversaciones que expresa durante el velorio, al igual que en el sepelio, e incluso durante toda la vida.

Durante los días de velorio del niño, los familiares se amanecen y rezan en algunas ocasiones durante la velada; cuando el maestro rezador ve que la gente que acompaña en el velorio está cansada en la madrugada, pide que descansen y duerman. Este acto no implica que los familiares del fallecido, en especial los padres, vayan a las camas a dormir, la costumbre es dejar de hablar y dormirse sentados junto al altar donde yace el niño muerto. Dentro de la cosmovisión de la comunidad kichwa, el cadáver no debe encontrarse solo en ningún momento, es por eso que algún familiar o miembro de la comunidad deben acompañar el cadáver todo el tiempo (Morales R. , 2019).

Normalmente los padres y en especial la madre tratarán de pasar los dos o tres días de velorio junto al ataúd donde está el hijo. Las mujeres indígenas son muchos más expresivas para manifestar el dolor por la pérdida de su hijo.

Es evidente la influencia de la religión católica en el maestro rezador, y sus plegarias a menudo inician con la frase “en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo”, mientras aquellos maestros rezadores que todavía mantienen ciertos ritos propios o que tratan de recuperar y consolidar las costumbres kichwas de la comunidad, iniciarán expresando la frase en su idioma nativo: “*hawa pacahamanta ukupachakaman*”, que en español significa: “desde el mundo de arriba hasta el mundo de abajo”.

El *yupashpa* de los padres, y de manera más específica de la madre, es el quejido característico en los velorios de los niños, es una mezcla de lloro y diálogo agudo dirigido al niño muerto en el que entre otras frases expresan normalmente en su idioma:

- Cuidame desde el más allá.
- Si es de irme, me iré encantado contigo, tenme preparado el camino.
- Cuidarás los animalitos.
- Cuidarás a tus hermanos que quedan acá.

Hay ciertos momentos que la madre o el padre, en un intento de conectarse con los amigos y familiares presentes en el velorio a través del diálogo, pero dirigiendo la mirada al ataúd, cuando el niño fallecido tiene ya una ‘pequeña historia de vida, mediante la *yupashpa* cuentan la historia de vida de su *wawa*, para que los presentes de alguna manera se enteren de las virtudes que tuvo en la vida terrenal.

Nos hallamos ante unas prácticas en las que confluyen diversos componentes como: “llanto”, “palabras” y “gestos”; esta secuencia de elementos, con los rasgos que los caracterizan en sus más detallados pormenores, se hace reiterativa en contextos geo históricos, cronológicos y documentales distintos (Muñoz, 2009). Es evidente que se puede llorar con los ojos, con la boca y con las manos, como si de una unidad sémica indisociable se tratara. La *yupashpa* se expresa en frases como las siguientes, las que son comunes en el pueblo kichwa:

Tabla 1

Algunas de las frases expresadas (*yupashpa*) en los velorios de los niños del pueblo kichwa

ESPAÑOL	KICHWA
Mi hijo cuando venía de la escuela lo primero que hacia es venir a pedirme la bendición, ahora quién vendrá a pedirme.	<i>Ñuka wawalla, yachana wasimanta shamushpaka bindicionta mañarik karka, kunaka pichari mañawanka</i>
En ese patio de la casa, todos los días jugaba con la carretita que le hizo el papá.	<i>Tukuy punchakunapi kamcha wasipi uchilla antawapiku tayta rurashkawan puklla karka</i>
Todas las tardes el niño iba al corral a dar de comer morochillo a las gallinas.	<i>Atallpakunata kinchapi ukupimi, tukuy chishikunapimi killu saratami kuk karka</i>
Yo le peinaba todos los días antes de ir a la escuela.	<i>Tukuy punchakunapimi, yachana wasiman richun akchari karkani</i>

También son frases comunes expresadas por las madres las siguientes:

- No me olvides mi bebé. “*Ama kunkawankichu wawa*”.
- Te extrañaré. “*Llakikushami*”.
- A mi hijo estamos mandando al cielo. “*Ñuka wawata cieluman kachakunchikka*”.

3.5. Misa del angelito

3.5.1. El equipaje para el finado y salida de la casa hacia la iglesia

Una vez que la familia a concertado, con el sacerdote, la hora para que se oficie la misa, previo al entierro, se inician los preparativos para el viaje. Mientras se acerca la hora, la tensión se nota en el ambiente, empieza una especie de desesperación entre los familiares del niño fallecido, los llantos se acentúan. Es en estos momentos previos a la salida del féretro de la casa, cuando el maestro rezador dedicará un tiempo de oraciones para despedirlo.

Cada maestro rezador tiene una línea discursiva propia para estos momentos muy dolorosos para la familia. Según el maestro rezador, Cachiguango (2020), más allá de rezar un Padre Nuestro o alguna otra oración cristiana, las frases que a continuación se expresan son pura inspiración del momento, de alguna manera inducidas por los ancestros kichwas. Contrariamente a la frase *“Rilla, amullaku samaylla”* o “ve y descansa en paz”, expresada en el pueblo mestizo, en el kichwa de Otavalo y Cotacachi se acostumbra expresar: *“Hawapachaman kasilla rilla, llamkankapak rilla”* o “Anda al cielo tranquilo y ve a trabajar”. Frase expresada en el marco de la cosmovisión del pueblo kichwa donde se entiende que tanto el niño, como el adulto, siguen viviendo en otro mundo y desarrollando una vida de cierta cotidianidad.

El momento de salir hacia la iglesia, para luego ir al cementerio, se acostumbra a introducir en el ataúd varios elementos, los mismos que dependerán de la edad del niño fallecido. Por ejemplo, si es un niño de unos nueve años, se le pondrá a más de la comida, los juguetes preferidos con los que solía jugar. Según Laine (2019) de la comunidad de San Martín, será necesario poner en el ataúd un par de monedas, las mismas que servirán para que el niño pague la entrada al cementerio. Mientras que en Cotacachi (2019), un artesano de la comunidad de Quinchuquí, manifiesta que es imprescindible poner en el ataúd, a más de los alimentos, un plato y una

cuchara para que coma el niño en el viaje al más allá. Todos estos entrevistados coinciden también en el sentido de que la comida que se le da al niño para el “viaje” servirá también para los familiares fallecidos que los encontrará en el camino.

Estos rituales son imprescindibles que se cumpla, ya que la calidad del viaje al más allá, dependerá de lo que lleve consigo en angelito. En este sentido, los rituales funerarios, además, han sido asociados desde la antigüedad como medio para certificar la muerte, y como medio para facilitar el arribo a su lugar de destino mediante actos religiosos o paganos; también se han visto como un mecanismo para alejar y espantar malos espíritus, o para evitar que el muerto luego se apareciera y perturbara a los vivos en sus tareas cotidianas (Torres, 2006).

Para ese momento la familia debe tener lista la comida que llevarán al entierro del niño, la misma que debió prepararse desde la madrugada por la mamá cocinera. Normalmente se prepara papas peladas cocinadas envueltas en manteca de cerdo, berro, pan de trigo, mote, frejol, arvejas y tostado yanga (seco), también se lleva alguna fruta de la época, una gaseosa o limonada y un ají molido en piedra. Actualmente también se aprovisionan de vasos desechables y de platos plásticos para servir a quienes acompañen al cementerio. Todo este alimento será cargado a la espalda, en *kipi*, por una mujer de la familia; los hombres casi nunca cargarán el alimento hacia el cementerio.

Foto: Miguel Posso
Ofrendas y comida al para difunto
wawa *kichwa* colocadas al pie del
altar, que serán llevadas al cementerio.



En años anteriores se acostumbraba a salir muy temprano en dirección a la iglesia y cementerio, entre las 04:00 y 05:00 de la mañana; siendo a esas horas todavía oscuro, la procesión salía con velas para aclarar la caminata, lo que daba a quienes miraban este suceso, cierto aire de fastuosidad impactante y hasta cierto punto era un espectáculo fúnebre fuerte por el hecho de observar una gran cantidad de indígenas, en hilera y con velas, acompañando el ataúd del niño muerto, todos ellos tapados la cara hasta los ojos con sus ponchos en el caso de los hombres y con las *pachallinakuna* en el caso de las mujeres.

Esta salida muy temprana es entendible porque antes era muy común que las comunidades indígenas vivan en los alrededores del casco urbano; es decir, a una distancia considerable de la iglesia del pueblo y del cementerio de los *mishos* (mestizos), a donde tenían que dirigirse a enterrar al niño fallecido. El cementerio de los “*runas*” (indígenas) era y es en el mismo sitio de que los *mishos*, pero a pasar de estar en el mismo lugar, están separados por una línea imaginaria, estamos juntos, pero no revueltos (Zambrano, 2019). Antes y ahora, quien preside la procesión hacia la iglesia y cementerio es el *tayta rezador*.

Quien se encargará de llevar el ataúd del niño fallecido es el padrino, esta es una de las últimas obras que como padrino le corresponde hacer con su ahijado. Lo cargará solo cuando el ataúd es pequeño; pero si es más grande lo cargarán entre dos y hasta cuatro personas, dependiendo de la edad del occiso. Cuando es cargado por más de una persona, se tratará de que el padre no haga esta función. El número de acompañantes siempre será mayoritario, los miembros de la comunidad demuestran también su solidaridad acompañando al traslado en forma masiva. Todos los amigos, conocidos y familiares de nosotros los *runas* siempre acompañamos a los entierros, es nuestra cultura, por eso se ve mucha gente en los entierros, así expresamos que acompañamos en el dolor de los padres del niño muerto (Cacuango, 2020).

Casi nunca los padres o familiares del niño cargarán el ataúd, en un acto de solidaridad casi siempre lo harán los padrinos y familiares. Según Bascopé (2001), en su obra *El Sentido de la Vida en la Cosmovisión Andina* también afirma que los familiares del finado no deben participar en el traslado del cuerpo. El *ayni* de llevar los restos mortuorios corresponde a los otros miembros de la comunidad, que en lo posible no tengan lazos de familiaridad sanguínea con él o con ella.

Al momento de salir de la casa con el féretro, se cumple el ritual denominado “recogida de pasos del muertito”, ritual que consiste en darle tres vueltas al ataúd con el niño muerto alrededor de la casa, en sentido contrario a las manecillas del reloj, siguiendo el camino del sol. Estas rotaciones en hilera con todos quienes luego acompañarán a la iglesia y cementerio pueden ser desviadas en dirección al o los lugares, de la casa o cercanías, que más le gustaba o frecuentaba el niño en vida. El número de vueltas que se dará alrededor de la casa dependerá de la comunidad a la que pertenece el niño o de la orden emitida por el maestro rezador; así para Ipiates (2019), de la comunidad del Cerotal, hay que darle doce vueltas alrededor de la casa; mientras que para Laine (2019), de la comunidad San Martín, hay que darle una sola vuelta.

Paralelamente a este ritual de “recogida de pasos”, una de las mujeres de la familia también hará el “barrido”, es decir, literalmente se barre el piso, por donde pasa el cadáver, con escoba de ramas de planta de marco, chilca o laurel. La función de este acto es limpiar de malos espíritus la casa y sus alrededores. En algunas familias kichwas el maestro rezador, que es quien dirige todos estos rituales, también acostumbra sahumar y lanzar en el piso agua bendita o colonia.

El momento de sacar el féretro de la casa, nunca se deja la estructura de carrizo del altar en el cuarto donde se veló al difunto; es necesario sacarlo de la casa luego de desvestirlo, es decir, de sacar los adornos de tela. Serán los vecinos o familiares los que llevan esta estructura de carrizo, tras el féretro, para en la primera quebrada o río que pasan, lanzarlo. De no deshacerse de esta armazón, los kichwa de la mayoría de comunidades de Otavalo y Cotacachi creen que es de mala suerte, posiblemente, en breve, morirá otro *wawa* de la familia. Con lo que si se queda la familia y guardan es con la vestimenta de este altar; es decir, con la corona, las telas que cubren lo cubren, el rebozo y las sábanas que normalmente lo ponen sobre la mesa o tablero donde colocan el altar.

Hasta hace unos 20 años atrás, en el pueblo kichwa Nata-buela se colocaba al niño fallecido (menor de cuatro años) en un *wasi* de carrizo antes de salir con dirección a la iglesia. Este *wasi* es una especie de cuna de bebé y estaba adornado con cintas de colores blanco, rojo y rozado, que cuelgan. El niño vestido totalmente de blanco estaba mostrando su carita, casi sentado en el *wasi*, el mismo que estará sostenido por dos palos de madera de aproximadamente un metro de alto y tenía que ser sujetado por una o dos personas, normal-

mente los padrinos, dependiendo del tamaño y peso del niño fallecido. La procesión hacia la iglesia y luego al cementerio, cargando el *wasí* lo hacían con una especie de baile acompañado de músicos (Calderón, 2020).

3.5.2. La misa para el finado

Una vez que familiares y amigos del niño fallecido se dirigen a la iglesia, como se había manifestado, encabezado por el *tayta maestro*, al llegar alguien de la familia se adelanta e ingresa para depositar en el altar de la iglesia las ofrendas de alimentos que básicamente consisten en: huevos, pan, frutas, etc., alimentos que luego de la misa serán entregados al sacerdote que presidió la misa como parte del pago. Hay otras ofrendas de alimentos, en lavacaros, canastas y tazones, que también se colocan en la base del altar mayor de la iglesia para ser bendecidos por el cura, los mismos que serán llevadas por los familiares hasta el cementerio, donde se repartirá para que coman todos los acompañantes los acompañantes.

■ Foto: Miguel Posso
Exteriores de la Iglesia La Matriz de Cotacachi, lugar al cual acuden los indígenas *kichwas* para dar la misa antes del entierro del *wawa* fallecido.



Una vez que llegan a la iglesia, primero se recibe la misa en honor al niño que será enterrado, sea cual fuere la religión que pregonan los padres del niño muerto. Los indígenas de Otavalo y Cotacachi, actualmente pertenecen a varias congregaciones religiosas como: testigos de Jehová, pentecostales, cristianos, Iglesia de los Últimos Días, evangélicos, etc.; aunque sigue siendo mayoritaria la Iglesia Católica.

Foto: Miguel Posso
Interior de la Iglesia La Matriz de Cotacachi, a la espera del difunto *wawa kichwa* para la misa antes del entierro.



En la mayoría de ocasiones, el *tayta* maestro no ingresa a la iglesia para participar del ritual eclesial, sino que prefiere adelantarse al cementerio a esperar el cortejo fúnebre en la tumba prevista para el fallecido. Según Zambrano (2019), tiene dos significados este hecho: el primero es porque este personaje quiere adelantar oraciones por el alma del niño muerto y el segundo significado es por no quiere interrumpir el rito del sacerdote. Luego de la ceremonia religiosa en la iglesia, el traslado se dirige al cementerio.

3.6. Sepelio del angelito

3.6.1. Despedida del angelito en el cementerio

El cura de la iglesia, contrariamente a lo que sucede en el entierro de los mestizos, nunca acompaña al féretro al cementerio, y que sabe por tradición que quien se hará cargo de los oficios religiosos en el cementerio es el *tayta* maestro, razón por la cual, cuando llegan a este lugar, y de manera particular al sitio exacto donde está ya cavada la tumba para el entierro del niño fallecido, este personaje iniciará la ceremonia y dirigiéndose al fallecido expresará lo siguiente en el idioma kichwa: “*Kunanka angilku kashkamanta, shuk pachamanta shamunkika, ñukanchikya rikunkapakmi shamuna kanki, tukuy aylluta yanapana kanki, ñawpaman rinkilla*”, que en español quiere decir: “Tú que ahora eres angelito, tú has de venir de la otra dimensión, vendrás a visitarnos y ayudarás a cuidar a la familia; adelántate nomás”. Esta frase puede ser sustituida por cualesquier otra que salga de la inspiración del *tayta rezador*.

Luego irá intercalando rezos cristianos con frases en kichwa, que dependerán de las características que el niño tuvo en vida. Podemos decir que la clave para definir una cultura está en la peculiaridad de cómo se vive, pero sobre todo en cómo se muere. Es verdad, la forma de vida determina los ritos mortuorios, pero también la vida en el más allá (Gbayet, N., & González, A., 2016). Frases como las siguientes son muy comunes:

Tabla 2

Frases expresadas por el *tayta* rezador en el cementerio, al pie de la tumba de un niño kichwa

Frases en kichwa	Significado en castellano
<i>Chakrakuta wiñachipanki</i>	Harás florecer la chacra.
<i>Chayshuk pachapi ashkata awanki, pachata yallinkapak</i>	Tejerás mucho en la otra vida para que pases el tiempo,
<i>Shikan shikanta kawsaytami allita killkapanki</i>	Escribirás la vida de cada uno de nosotros.

Según Cachimuel (2020), hasta hace muchos años atrás, la partera, dirigía esta ceremonia en el cementerio, ya que los padres tenían un respeto único a ella porque fue quien ayudó a traer a este mundo al niño; además, cuando nacía el niño, era la partera quien sugería el nombre cósmico y terrenal que antiguamente ponían a los niños kichwas. Un ejemplo de este tipo de nombre compuesto es *alpa inty*, el primero es terrenal (tierra) y el segundo es cósmico (sol); luego con el pasar de los años, los nombres se españolizaron.

Es muy común que los familiares del niño, justo antes de bajar el ataúd a la fosa, lo abran e introduzcan ciertas aves vivas como una paloma, aguilucho, colibrí o cualquier otra ave voladora pequeña, con la creencia de que este animal será el mensajero con Dios. Nosotros los indígenas creemos que el espíritu del niño pasará al ave y luego volará hacia el más allá (Zambrano, 2019). Este momento también es aprovechado para introducir algún otro artefacto pequeño que no se introdujo en su momento en el velorio.

Foto: Jonathan Terreros
En el mundo kichwa se cree que el alma de un niño muerto pasará a un ave para volar hacia el más allá.



Los padres del niño fallecido también expresan algunas frases unos pocos instantes antes de tapar con tierra el ataúd que está ya en la fosa. Las siguientes son algunas de estas expresiones que invocan el compromiso de los padres para con su hijo que se le está enterrando:

Tabla 3

Frases expresadas ante la tumba de su hijo, al momento del entierro del niño kichwa

Frases en kichwa	Significado en castellano
<i>Ama yakuñakunkapak yaku ñuñukutami sakinkapakmi shamushami.</i>	Te he de venir a dejar la lechecita para que tomes cuando tengas sed.
<i>Aya pampapi, ama llakilla shina kachun, rikunkapami rishami.</i>	Yo te he de ir a visitar al cementerio a cada rato para que no estés sol.
<i>Achikatami kampak uku allpapi apunchikta rimanayta shamushami.</i>	Te he de venir a rezar en tu tumba seguido, seguido.

En todos estos momentos, los padres del fallecido estarán en el cementerio junto al *tayta rezador*, quien luego de rezar junto a la fosa donde yace el ataúd del niño votará el primer manojito de tierra para taparlo; a continuación, arrojarán un manojito de tierra cada uno de sus padres y si lo desean alguno de los acompañantes, para finalmente el encargado del cementerio o los familiares tapar totalmente la tumba con tierra, para ello utilizarán palas. Una vez apisonada la tierra que cubre el ataúd, colocarán una pequeña cruz de cemento con los nombres del fallecido y las fechas de nacimiento y muerte.

Recordemos que en general, los indígenas kichwas de Otavalo y Cotacachi siempre entierran a los niños fallecidos en el suelo y en ataúd de madera, más no en bóvedas, como se hace en la mayoría de los mestizos. Esta costumbre es por la creencia de que las bóvedas son demasiado frías, mientras que cuando son sepultados en la tierra, la *Pacha Mama* emanará un calorcito que abrigará al angelito (Cachimuel, 2020).

Los familiares y amigos de los padres del niño que está siendo enterrado, una vez que la madre y el padre han colocado una pequeña corona de flores en la parte superior de la cruz de cemento y han expresado sus frases, se acercan a ellos para darles una palmadita suave en el hombro o espalda, con cierta distancia; este es un gesto de condolencia, no es nada común el abrazo fuerte, a dos manos, con palmadas también fuertes en la espalda, que acostumbran dar los mestizos en los sepelios.

Cumplidas todas estas acciones es momento de comer, para ello y alrededor de la tumba, se sientan en el piso los acompañantes para recibir de la madre y familiares del fallecido la comida preparada en la madrugada, la misma que hay que servirse en comunidad. La comida que sobra habrá que llevarse a la casa. En estos momentos, el *tayta maestro* y los padres del niño fallecido acostumbran a enterrar algunos granos cocinados como: mote, maíz tostado, arvejas o porotos, de aquellos que están comiendo junto a la tumba y le piden al niño que, desde el más allá, bendiga esos granos y ayude a que llueva para que las cosechas de sus sembríos no se pierdan por falta de lluvia.

Este ritual de enterrar granos en las tumbas también lo tienen otras culturas indígenas del continente americano que consideran que los muertos y las semillas que se siembran regeneran vida nueva. Así, por ejemplo, entre los nahuas, la muerte se considera como “mudarse de mundo”, de ahí que los rituales fúnebres estén destinados a proporcionar al difunto tanto las viandas requeridas para su recorrido —siete años, siete días—, así como los utensilios necesarios para fundar nuevamente su hogar (Gbayet, N., & González, A., 2016).

Luego, los padres agradecen a los acompañantes y dirigiéndose a los padrinos normalmente les dicen:

1. Ayudarán rezando a que el *wawa* vaya rápido al cielo.
2. Los padrinos le responden frases tranquilizantes al pedido como:
3. Tranquilos, tranquilos, el *wawa* ya está en el cielo y desde allí les cuidará.

La mayoría de asistentes al cementerio se retirarán a sus casas, excepto el *tayta rezador*, los padrinos y los familiares más íntimos, quienes acompañarán al hogar a los padres del niño fallecido a realizar la ceremonia llamada “levantamiento del altar” o “alzar la mesa”, el no acompañar a esta ceremonia es considerado una especie de desprecio hacia la familia del difunto.

3.6.2. Levantamiento del altar

Si bien es cierto, en el camino hacia la iglesia en el traslado, los familiares se deshicieron de la estructura de carrizo que era parte del altar, ahora es necesario desarmar la mesa y demás

elementos que quedaron en la casa, para ello los padrinos y el *tayta rezador* van a la casa, luego del entierro.

Quien tiene el rol protagónico en el levantamiento del altar es el *tayta rezador*, mientras recoge todos los elementos que quedaron en la mesa, en voz muy baja, va rezando para que el alma del niño muerto descanse en paz. Una de las partes importantes de esta ceremonia es escoger pétalos de las flores que están en el altar, las mejor conservadas, y con paja formar una cruz; se utilizará pétalos blancos en el caso de niñas y rojos en el caso de los niños.

Esta cruz de unos treinta o cuarenta centímetros de largo se colocará en la parte superior de la puerta de ingreso a la casa, de tal manera que todos quienes pasen por allí y la vean, reconozcan que en esa casa murió un niño. Esta cruz normalmente estará un año en señal del duelo familiar.

En la actualidad, varias familias kichwas no suelen construir la cruz con paja y flores, ellas prefieren colocar la misma corona de flores que estuvo en el altar, la misma que la colocarán en la puerta hasta que se seque; esta es la muestra de que la familia está de luto por la muerte del niño. El luto se define como el conjunto de prácticas sociales y procesos psíquicos suscitados por la muerte de una persona durante cierto lapso de tiempo, mientras que la fase de duelo está hecha de los elementos internos y angustiosos que acompañan al luto.

En el pasado, este ritual de levantar el altar se realizaba al siguiente día del sepelio, ya que inclusive el día del entierro, a pesar de ya no estar el cadáver en la casa, se lo velaba al niño fallecido en la mesa de una manera simbólica. Las velas encendidas, en el lugar en que estuvo el ataúd representaban al cadáver del niño en la velación de ese día.

Una vez concluido el levantamiento del altar, los padres del niño fallecido tienen que pagar al *tayta maestro* por todos sus servicios realizados durante estos días, el monto del pago depende del nivel económico de los padres de los fallecidos.

El pago, además de hacerlo con dinero, también se realiza con comida, normalmente se lo hace con algunos de los alimentos que hicieron bendecir en la misa, al igual que con aquellos llevados al velorio por los familiares y miembros de la comunidad. Se llega a pagar a este personaje hasta 100 dólares por sus servicios (Cachimuel, 2020).

3.7. Ritual del *Wakcha Karay* para el angelito

De lo investigado, no existe un número exacto de visitas que se haga al cementerio luego del entierro del niño; muchos miembros de las comunidades coinciden que se hacen cuatro visitas al año que tienen como finalidad recordar al fallecido y rezar por su alma: a la semana del funeral, luego al mes del fallecimiento, a los seis meses y finalmente cada año. Se tratará de ir al cementerio siempre con el maestro rezador. A estas cuatro visitas, se sumarán las del jueves y viernes de Semana Santa y la que es común para indígenas y mestizos; es decir, la de finados, el 2 de noviembre. Años atrás, según Mullo (2009), en su obra *Música patrimonial del Ecuador*, una de las funciones importantes de las nanas de los niños muertos o *wawa* velorios era las honras fúnebres celebradas, donde al difunto infante le canta su madre en el ritual como si estuviera vivo y en el canto expresa todo su dolor y angustia ante la insólita partida. Este mismo autor indica que en el documento *Thuamari* se registra uno de estos cantos con el nombre de *quiquilla* o “duerme, duerme”.

Los padrinos, luego del entierro, en especial en finados, le seguirán llevando a la tumba del niño juguetes de pan como: muñecas, muñecos, caballitos, tórtolas y palomas, además de alimentos y juguetes que cuando vivía le regalaban. Una vez en el cementerio, los padres del niño fallecido pagan a los rezadores para que, en frente de la cruz de la tumba, digan algunas plegarias por su alma. Acabado el rezo, las figuras de pan son dejadas allí o en ocasiones, los rezadores llevan como parte de pago por sus servicios brindados.

Una vez que el maestro rezador concluye con las oraciones tradicionales, es común que en reciprocidad, los padres del niño fallecido expresen frases como la siguiente a dicho personaje: “A nombre de Juanito comerá, y el momento que esté comiendo por favor dará rezando a nombre de Juanito”. Con los que comprometen al maestro rezador, para que en los días posteriores, siga ofreciendo oraciones por el alma del difunto, sobre todo en su casa, al momento de la comida. También es una costumbre hacer rezar a la “platita”; es decir, a una cierta cantidad de dinero que los padres o padrinos

colocan junto a la cruz del difunto, porque según la creencia actual, los niños, y mayores fallecidos, requerirán de dinero para el viaje al más allá. Previa la autorización del padrino o de los padres del fallecido, según quien contrató al rezador, este será quien tome el dinero como pago por sus servicios, una vez concluida las oraciones.

La madre del niño difunto también acostumbra a mencionar algunas frases en cada una de las visitas, expresiones que no son necesariamente de carácter religioso, sino más bien se constituyen en una especie de conversación con su hijo fallecido. Los lamentos y lloros son una constante en estas palabras dichas por la madre, quien sentada junto a la cruz de la tumba de su hijo le contará de los acontecimientos más relevantes sucedidos en el seno de la familia y aquellos que como hijo le interesen a su niño.



Foto: Jonathan Terreros
La madre siempre estará en contacto con su hijo fallecido y muy a menudo le conversará de los acontecimientos terrenales.

Con los años, los padres y los padrinos del difunto han ido perdiendo la costumbre de llevar al tayta rezador al cementerio, de hecho, no se llega a las cuatro visitas. Esta realidad obedecería principalmente al trajín laboral de los deudos.

En finados o día de los difuntos, el dos de noviembre de cada año, es una fecha de visita a los difuntos eminentemente cristiana; la influencia de esta religión en los pueblos kichwas de Otavalo y Cotacachi ha dado lugar a que las comunidades de esta etnia también lo asuman con total respeto y devoción. Por tal razón, las familias kichwas que tienen algún o algunos niños fallecidos se preparan para asistir al cementerio en familia; todos deberán asistir y vistiendo sus mejores trajes.



Foto: Miguel Posso
Entrada principal al interior del Cementerio General de Cotacachi

Foto: Miguel Posso
Familiares visitando las tumbas
a sus seres queridos fallecidos
adultos y niños del pueblo *ki-
chwa* de Cotacachi.



Foto: Miguel Posso
Cruz de un niño *kichwa* en el
Cementerio General de Cota-
cachi.



En este día, la madre e hijas se levantarán madrugado a cocinar alimentos para llevar al cementerio; lo más común es llevar: mote, fréjol seco, mellocos, arroz, papas peladas y re-vueltas con manteca, huevos duros, champús, los infaltables panes de trigo y los animales de pan. Todos estos alimentos serán cargados al hombro para dirigirse al cementerio. Es una costumbre muy arraigada en las familias kichwas, que cuando hacen pan o en finados, se elaboran con la misma maza, figuras de animales para que los niños jueguen y luego se los coman. En el caso de los mestizos, también es común este tipo de regalos a los niños en finados, pero con la diferencia de que los animales son de mazapán, es decir de una masa de harina amasada con agua y un poco de goma, para luego de horneada adornar y poner ojos, bocas y orejas a los animales fabricados con pedazos harina de varios colores.



Foto: Miguel Posso
Madre, hermana y sobrina comparten
alimentos con su difunto.



De cada comunidad saldrán en dirección a la iglesia de la ciudad de Otavalo y Cotacachi, primero habrá que “oír misa” y luego hay que acudir al cementerio a visitar no solo al niño fallecido, sino a todos los familiares que yacen en el cementerio. Es un día donde todos los miembros de las comunidades se encuentran en el cementerio general de cada ciudad, que como ya se mencionó, es el mismo que de los mestizos; solo que la parte que le corresponde a los difuntos indígenas esta agrupada en un solo lugar donde se los sepulta en el suelo. Es una especie de fiesta, no se nota mucha tristeza en esta atmósfera.

■ Foto: Miguel Posso
Intercambio de alimentos entre visitantes al cementerio, en el Día de Difuntos, luego de los rezos a los adultos y niños fallecidos.



Foto: Miguel Posso
Rezos y ofrendas de alimentos por parte de familiares al niño fallecido en el Día de los Difuntos en el Cementerio General de Cotacachi.



Foto: Miguel Posso
La sección del cementerio destinada a los indígenas kichwas se convierte en un espacio de encuentro social.

Antes de llegar al cementerio, en los alrededores existen una variedad de comercios informales donde al visitante al cementerio le ofrecen coronas de flores naturales y artificiales, estampas, velas, tarjetas, juguetes y una serie de bebidas y alimentos como fritada, ornado, champús, colada morada, churos, chochos, tostado, etc. La mayoría de indígenas comprará algo, sea a la entrada o a la salida del cementerio.



Foto: Miguel Posso
Venta de adornos para las tumbas en los exteriores del Cementerio General de Cotacachi

Foto: Miguel Posso
Venta de alimentos en los exteriores del Cementerio General de Cotacachi





Foto: Miguel Posso
La venta y consumo de “churos” y otros alimentos no puede faltar en el día de difuntos, en especial entre la comunidad *kichwa*

Ya en el camposanto se dirigirán a las tumbas de los familiares, primero a las de los mayores y luego a la de los jóvenes y niños. Lo primero que hacen cuando llegan es arreglar el entorno de la cruz donde yace su hijo; luego, si es necesario pintarán la cruz nuevamente de blanco y las letras con pintura negra; para finalmente poner una corona pequeña de flores en la parte superior de la cruz. Una vez que el grupo familiar se sienta alrededor de la tumba, estarán por unos cuantos minutos en silencio recordando a su hijo o hermano que partió para luego comer lo que llevaron, la madre será quien reparta la comida a toda la familia.

Foto: Miguel Posso
Vista general de la parte del Cementerio General de Cotacachi utilizada exclusivamente para el entierro en el piso de los difuntos del pueblo *kichwa*. Al fondo se pueden apreciar las bóvedas utilizadas para los mestizos de Cotacachi.



Foto: Miguel Posso
Niña *kichwa* junto a la tumba de su hermano menor de edad, abriendo la funda con alimentos llevados para comer y compartir el Día de Difuntos.





Foto: Miguel Posso
Madre del pueblo *kichwa* junto a la tumba de su hijo.

Durante toda la mañana se ve entre los indígenas que asisten al cementerio, un intercambio constante de alimentos, en especial entre aquellas familias que son conocidas o provenientes de la misma comunidad. Normalmente quien recibe el alimento es quien se acerca con el recipiente, que puede ser una taza, un plato, un jarro, un pilche o una simple hoja de papel o de col. No importa si no hay recipiente; simplemente se usará las manos juntas para recibir el alimento brindado. Se entenderá que no se avanza a comer todo lo recibido, por lo tanto, lo que no se coma habrá que llevar a la casa para comer los siguientes días.

Foto: Miguel Posso
Cruz formada con frutas y pan
de harina de trigo (rosclas) al pie
de la tumba de un niño *kichwa*.





Foto: Miguel Posso
Intercambio de alimentos tradicionales durante el "Día de los Difuntos" entre miembros de la comunidad *kichwa*.



Quienes tienen dinero pagarán a los músicos que acostumbran brindar sus servicios en el cementerio para que entonen un par de canciones en honor al difunto. Otras familias pagarán a los *ángeles tukushkakuna*, quienes son niños indígenas, hombres o mujeres, a los que se les paga para que recen en honor a los niños muertos. Estos estarán siempre con el rosario, una campana de metal sobre el cinto, un pañuelo de colores vivos sobre su cabeza, nítidamente vestidos con sus trajes típicos y un libro pequeño de oraciones (misales de mano). En la actualidad estos niños son muy demandados, en especial para las comunidades kichwas de Cotacachi, y sus honorarios también son en dinero y en alimentos cocinados listos para servirse.

■ Foto: Miguel Posso
Madres de difuntos preparándose para el intercambio de comida con miembros de la comunidad kichwa

Foto: Nhora Benítez
Arpero y guitarristas entonando melodías en honor a los fallecidos del pueblo *kichwa*



Foto: Miguel Posso
Rezos de un ángel *fukushkakuna*
(niña), ante la tumba de niño
fallecido



Foto: Miguel Posso
Grupo musical indígena, con-
tratado para entonar varias
melodías fúnebres en la tumba
de un miembro de la comunidad
kichwa





■ Foto: Miguel Posso
 Rezos de un ángel *fukushkakuna* (niño),
 ante la tumba de niño fallecido

La estancia en el cementerio varía en cada familia, pero en promedio una familia pasará aproximadamente unas dos o tres horas, ya que las relaciones sociales y conversaciones entre asistentes es una constante. Es el momento para encontrarse con amigos, familiares y conocidos que en muchas ocasiones no han sido vistos por varios años. La fiesta de los difuntos proyecta a las comunidades andinas hacia un sentido de esperanza y realización de la humanidad, incluso más allá de la territorialidad temporal; las almas contribuyen en la restauración de la armonía y el equilibrio de las relaciones existenciales (Bascopé, 2001).

Es necesario entender que, en la cultura andina, el luto y el duelo son formas de vivencia social dramática de la muerte de un ser querido. Por un lado, la función del luto es expresar la tristeza y el dolor que siente el vivo por la partida o desaparición física de un familiar; por otro lado, el duelo es un sentimiento subjetivo que aparece tras la muerte de un ser querido y expresa dolor. Al amparo de esta apreciación se entiende entonces, que la muerte, por dura que sea, representa un destino que no se puede evitar y que, por tanto, vulnera a todos los individuos dado los sentimientos de negación que trae consigo: ira, abandono, impotencia, desesperación y sobre todo angustia, así lo entiende Torres (2006), en su obra titulada “Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas”.

De igual manera lo percibe Gil (2002), quien argumenta que el acto de la muerte se convierte en un hecho social y cultural en torno al cual se constituyen un sistema de creencias y valores, enjambres de símbolos que traen como consecuencia comportamientos expresados en el espacio y tiempo, comunales e individuales, más o menos codificados según los casos.

■ **Foto: Jonathan Terreros**
El rito revive la cohesión del grupo; por lo tanto, también contribuye a la construcción de su identidad



Finalmente hay que razonar y entender los diferentes contextos del dolor cuando muere un niño en la comunidad kichwa, al igual que en cualquier cultura o etnia, porque el dolor biológico se opera en todo el cuerpo; el dolor psicológico afecta toda la personalidad, el dolor espiritual se refleja en la angustia del alma; el dolor social se materializa en la sociedad y su forma de ser y hay dolor familiar porque duele el dolor de los otros, dado que en la pérdida de un ser querido duele el pasado, el presente y especialmente el futuro (Torres, 2006).

Bibliografía

- Bascope, V. (2001). El sentido de la muerte en la Cosmovisión Andina; el caso de los Valles Andinos de Cochabamba. *Chungará*, 33(2). Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562001000200012
- Beimler, R. (1998). *The days of the dead*. San Francisco, Estados Unidos: Pomegranate.
- Beimler, R. (1998). *The days of the dead*. San Francisco, Estados Unidos: Pomegranate.
- Gbayet, N., & González, A. (2016). Las dos muertes de Demetrio Pulido. El ritual funerario kumiay. *Nueva Antropología*, 29(84). Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362016000100033
- Gil, F. (2002). Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos de los tiempos y espacio. *Anales del Museo de América*, (10), 59-83. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1433161>
- Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Huerta, A. (2002). *Apología de Sócrates*. Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Morales, R. (2019). *Registro etnográfico sobre rituales de la muerte en la comunidad la Calera*. (Tesis de grado). Universidad de Otavalo, Otavalo, Ecuador. Recuperado de <http://repositorio.uotavalo.edu.ec/handle/52000/165?mode=full>
- Mullo, J. (2009). *Música patrimonial del Ecuador*. Quito, Ecuador: Fondo editorial del Ministerio de Cultura.
- Muñoz, Á. (2009). Llanto, palabras y gestos. La muerte y

el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias). *Cuadernos de Histotia de España*, 83. Obtenido de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0325-11952009000100005&lang=pt#ref

Oviedo, S., & Parra, F. (2009). La muerte y el duelo. *Enfermería Global*, 8(1). Recuperado de http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1695-61412009000100015&lang=pt

Ramos, G. (2014). Rituales funerarios andinos antes y después de la conquista española. *e-spain*, (17). Recuperado de <https://journals.openedition.org/e-spain/23312>

San Andrés, E. (2014). Los muertos siguen 'vivos': velación, bautizo y el matrimonio del difunto. *Cuadernos de investigación*, 12. Recuperado de <https://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/cuadernos-de-investigacion/cuadernos-de-investigacion-12/296-los-muertos-siguen-vivos-velacion-bautizo-y-el-matrimonio-del-difunto>

Torres, D. (2006). Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas. *SAPINES*, 7(2). Recuperado de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1317-58152006000200008&lang=pt

Torres, D. (2006). Ritos de paso: ritos funerarios (la búsqueda de la vida eterna). *Paradigam*, 27(1). Recuperado de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1011-22512006000100013

Entrevistas

Balto, J. (12 de Junio de 2019). Ama de casa. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Burga, J. M. (8 de Junio de 2019). Agrucultor indígena de la comunidad de Jatun Rummy. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Cachiguango, F. (22 de Abril de 2019). Costurera indígena de la comunidad de Quinchuquí Bajo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Cachimuel, A. (6 de Enero de 2020). Taita Maestro del pueblo kichwa de Otavalo. (M. Posso, Entrevistador).

Calderón, N. (17 de Enero de 2020). Profesor de artes de la UTN. (M. Posso, Entrevistador).

- Cotacachi, J. A. (29 de Mayo de 2019). Artesano indígena de la comunidad de Quinchuquí. (Grupo de Investigación en Turismo, Patrimonio y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Cumba, C. (06 de marzo de 2018). Mama Curandera y parte-
ra titulada. (R. B. Cevallos, Entrevistador).
- Curillo, M. (28 de Mayo de 2019). Agricultor indígena de la comunidad de Angla. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- De la Torre, J. F. (11 de Mayo de 2019). Indígena agricultor de la comunidad de San Martín. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Ipiales, F. (16 de mayo de 2019). Cura Párroco de Illumán. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Ipiales, M. (7 de Mayo de 2019). Indígena Tejedor de la comunidad del Cerrotal. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Laine, S. (27 de Mayo de 2019). Ama de casa indígena de la comunidad de San Martín. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Morales, J. A. (25 de Abril de 2019). Granjero indígena de la comunidad de la Compañía Alta. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Pacha, M. (14 de mayo de 2019). Panadera. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Peña, M. (14 de Mayo de 2019). Jornalero indígena de la comunidad de Tocango. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Perugachi, P. (7 de Mayo de 2019). Indígena artesano de la comunidad de San Juan Alto. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Sandoval, M. F. (16 de Mayo de 2019). Agricultora indígena de la comunidad de Angla. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Zambrano, R. (24 de Octubre de 2019). Gestor cultural indígena, encargado del Museo Otavalango. (M. Posso, Entrevistador).





IV

Simbolismo del proceso ritual de la muerte en los adultos kichwas

4.1. Introducción al proceso ritual de los adultos kichwas

Ante la incertidumbre que provoca la muerte, los indígenas andinos han tratado de comprenderla y enfrentarla mediante representaciones simbólicas asociadas a su cosmovisión ancestral. Según San Andrés (2014), antes, durante y después de la velación de niños y adultos, los deudos crean y recrean cantos, oraciones, plegarias, signos, juegos, símbolos y gestos, cuyos rituales sagrados ayudarían a superar la muerte biológica de sus seres queridos.

Desde luego, a decir de Benítez (2017), estas prácticas varían de acuerdo al contexto geográfico, histórico, cultural y socio-económico. Claramente, los ritos mortuorios, no solo son formas de comportamiento adaptables a un sinnúmero de variables que provocan una serie de actitudes entre los vivos, sino también se constituyen en una fuente de reafirmación y resistencia cultural.

El proceso ritual de la muerte entre los indígenas andinos, más allá de ser un homenaje póstumo, se convierte en un homenaje a la vida misma; es decir, así como se procura el arte del buen vivir, también se pretende alcanzar el arte del buen morir (San Andrés, 2014). Es el caso de los indígenas del pueblo kichwa Otavalo que habitan mayoritariamente en los cantones de Otavalo y Cotacachi de la provincia de Imbabura, muerte es vivida sin temor y comunitariamente. De hecho, an-

tes, durante y después de la velación, los kichwas representan varios ritos con el propósito de entender y superar la muerte. Entre ellos, se destacan las manifestaciones lúdicas —juegos y penitencias—, que se desarrollan durante la velación, a través de las cuales, al menos por un momento, se rompe con el tabú de la solemnidad y la tristeza, para dar lugar a la alegría y complicidad entre la familia nuclear y extendida del difunto.

Para los indígenas kichwas del pueblo Otavalo, un difunto debe superar tres etapas o fases antes de llegar al *Chaishuk Pacha* —otro mundo o mundo de los ancestros—, conocidas como separación, limen y reintegración, en donde alcanzaría su estado normal. Estudiando a Turner (1973), se entiende que la primera etapa se refiere a una serie de actos simbólicos que desarrollan y dedican los vivos a su difunto, para favorecer el desapego al plano terrenal o a un estado anterior fijo, en donde cumplía distintas funciones y roles como sujeto social.

La segunda corresponde a la fase liminal, en la cual, el difunto como viajero está en el umbral; es decir, entre un mundo que se ha ido y otro que está por llegar. Y la tercera fase, es cuando se produce la transición del alma del difunto hacia el nuevo mundo, en cuya dimensión, sus familiares esperan que cumpla con las normas consuetudinarias —tradicionales— que le fueron inculcadas durante su vida.

Así como en el capítulo anterior de este libro se describió y explicó el ritual fúnebre referente a los niños kichwas, en el presente capítulo se realiza una aproximación a los ritos que corresponden a los adultos —solteros y casados—. Para el efecto, se develan simbolismos y particularidades de los ritos sincretizados —andinos y católicos— que perviven en la última etapa del ciclo vital (muerte), según su contexto geográfico, económico y socio-cultural.

Además, se demuestran las interrelaciones entre el difunto y su familia nuclear, así como los lazos y roles que fortalecen la convivencia comunitaria y reafirman su cosmovisión. De manera simultánea, también se establecen las formas en que estas prácticas fúnebres han sido afectadas a través del tiempo por la inevitable dinámica cultural. A continuación, se abordan los ritos previos al velorio de un adulto kichwa del pueblo Otavalo que se asienta mayoritariamente en los cantones de Otavalo y Cotacachi de la provincia de Imbabura.

4.2. Actividades previas a la velación de los adultos kichwas

4.2.1. Tiempo de velación

En la actualidad, la mayoría de las familias kichwas del pueblo Otavalo velan a sus difuntos entre dos y tres noches, no así sus antecesores —hace más de cuatro décadas—, quienes acostumbraban a velar a sus familiares entre tres y cinco noches, según manifiesta Hartmann (1980). Desde tiempos prehispánicos, el objetivo de la velación ha consistido en acompañar al difunto durante un determinado tiempo, para que este asimile su nuevo estado, y así pueda viajar sin ninguna atribulación hacia el otro mundo. A decir de los indígenas entrevistados, este acto es considerado como una obligación social, en donde confluyen la nostalgia, las lágrimas y los símbolos sagrados con los colores, las bromas y las risas, constituyéndose en un escenario, en el cual, los vivos generan un vínculo indeleble con sus difuntos.

4.2.2. Baño y amortajamiento del cuerpo de un adulto

A los pocos instantes del deceso de un adulto kichwa, es común que los familiares directos soliciten a un miembro de la comunidad —hombre o mujer— para que bañe a su difunto, cuya petición no siempre es aceptada, aun cuando se insista, debido a ciertos prejuicios, según manifiesta el entrevistado Ramírez (2019). El agua para el baño es preparada con la planta de romero —arbusto aromático de hojas perennes—, pétalos de rosas y claveles, con el propósito de limpiar el cuerpo y mantener un olor agradable durante el velorio.

Luego, los familiares envuelven o cubren el cuerpo con una

sábana de color blanco para colocarlo sobre una mesa, en donde también se observan cuatro velas encendidas, una junto a cada extremidad, mientras adquieren la mortaja, el ataúd y los correspondientes complementos funerarios. En algunos casos, la mortaja consiste en un traje característico de los religiosos franciscanos, como resultado del profundo sincretismo religioso. Según los entrevistados, el cordón en la cintura servirá para que el difunto se defienda de los peligros en su viaje. En otros casos, las familias también suelen ataviar a los difuntos con su mejor traje tradicional. En cualquiera de ellos, antes de calzar los pies con alpargatas e incluso con zapatos —prefieren las alpargatas de cabuya (fibra de la penca) o calzado de caucho, para que no se lastime al caminar—, los deudos suelen frotar clara de huevo en las plantas de los pies del difunto, ya que así facilitarían su viaje al tan anhelado *Chaishuk Pacha*. De manera simultánea, otros familiares preparan las ofrendas que pondrán dentro del ataúd, así como adecúan el ambiente físico para la velación, según sus tradiciones locales y familiares.

4.2.3. Ofrendas colocadas en el ataúd

En la actualidad, la mayoría de las familias del sector rural, todavía acostumbran a preparar y colocar ofrendas dentro del ataúd de sus difuntos como legado de sus ancestros. Según los estudios de Benítez (2017), estas ofrendas, casi siempre son pertenencias del extinto, las cuales ayudarían a confrontar las necesidades y peligros que tendrá el alma en su trayecto al otro mundo y para su permanencia en el mismo. Entre los obsequios u ofrendas más comunes se encuentran: algunas monedas para que el difunto pague el ingreso al *Chaishuk Pacha*; prendas de vestir favoritas; una rama de romero para mantener la casa limpia; un plato de barro y una cuchara de madera para que reciba la comida, considerándose prohibidos los utensilios de metal, debido al riesgo de quemadura; una soga de cabuya, de totora o de ramo bendito para que cargue los granos de las cosechas; un instrumento musical para que interprete las melodías tradicionales; un cabestro o almártiga para el cuidado de sus animales; una aguja con hilo para que arregle o confeccione sus prendas; algunas herramientas y semillas para que siga labrando la tierra; un mantel de color blanco para que sirva los alimentos, y una gran porción de *kukabi*—huevo cocido y porciones de papa, arveja, fréjol y mote— y chicha para saciar el hambre y la sed.



Así como existen objetos con suficiente valor cultural para ser considerados ofrendas, también están aquellos que traerían mala suerte al difunto durante su larga travesía. Por ejemplo, si se trata de una mujer, sus familiares no le adornarán con manillas (pulseras), por considerar que en su camino puede aparecer una serpiente y no podrá defenderse. De mismo modo, los kichwas no atan las manos de sus difuntos con un rosario, una cinta o una faja, por creer que limitan sus capacidades físicas para la defensa, y tampoco vendan los ojos o la boca, para asegurar su visión y comunicación verbal.

Algunas familias kichwas consideran que sus difuntos son los mejores mediadores con otros familiares fallecidos y con Dios. Por tanto, al momento de colocar las ofrendas necesarias para la otra vida del difunto, también aprovechan para enviar obsequios o mensajes a otros seres queridos que se encuentran en el nuevo mundo. Por ejemplo, una de las frases recogidas en esta investigación dice: "*taiticu mío, darasme entregando esta flautica al alma de mi guaguito Manuel y dirasle que mucha falta nos hace*".

■ Foto: Rafael Pérez Anrango
Ofrendas colocadas al interior del ataúd de un adulto kichwa de Tunibamba (Cotacachi)

Durante la etapa de velación, los kichwas aprovechan para resolver algún resentimiento con el fallecido, ya sea para perdonarle o para solicitarle su perdón. Entre las creencias kichwas, también se encuentra aquella que valora la crianza de los perros durante la vida, por considerar que cuando tengan que hacer su larga travesía hacia el *Chaishuk Pacha*, un animal semejante les acompañará fielmente, incluso les ayudará a comer algún alimento duro o de mal sabor, pero sobre todo les defenderá de algunas especies animales que dificulten su llegada al nuevo mundo.

4.2.4. Características y simbolismo del altar de velación

Al mismo tiempo que algunos familiares o allegados realizan el amortajamiento del cuerpo y colocan dentro del ataúd, otros adecúan el área para la velación del difunto. En las zonas rurales, casi siempre se levanta el altar o la capilla ardiente en la habitación más grande del hogar, y si los familiares directos no poseen espacio o recursos económicos, entonces los parientes y miembros de la comunidad colaboran económicamente para el alquiler de una carpa que se monta en el patio o en un terreno adyacente a la casa, así como pueden acceder a la casa comunal.

En cuanto a la ornamentación de la sala de velación, los kichwas han asimilado las costumbres occidentales. A decir de los entrevistados, hace más de cuatro décadas, el ambiente carecía de adornos, no existía más que un par de esterres (piso de tierra), una cruz católica, un rosario, posiblemente una cruz andina (*chakana*), una o dos imágenes de santos o de vírgenes, un ramo de flores o de romero, el ataúd y un pequeño recipiente, en el cual, los asistentes consignan voluntariamente y sin excepción algo de dinero, aun si su condición es de extrema pobreza. El dinero recaudado puede destinarse a la adquisición de la tumba, a la compra de suficientes alimentos y bebida para compartir entre todos. Y en el caso que hubiere algún excedente, entonces se utilizará para la realización del ritual llamado semana *karay*—visita al difunto en el cementerio a los ocho días de su deceso—.



Foto: Nhora Benítez
Entrega de ofrendas para el altar funerario por parte de familiares, amigos y vecinos que acompañan en el acto velatorio.

El llamado responso es otro de los elementos tradicionales que no puede ni debe faltar en un altar de velación kichwa, cuya ofrenda consiste en colocar a los pies del difunto uno o más recipientes de variadas frutas, huevos, al igual que otros doce pequeños recipientes con un distinto tipo de grano andino. Estos elementos permanecen durante toda la etapa velatoria, para luego ser llevados hasta la iglesia para su consagración, ya que serán colocados sobre la tumba del fallecido, una vez se concluya con el sepelio.

Foto: David Gualavisi
Familiares llegan con las ofrendas (alimentos y flores) para el altar funerario





Foto: David Gualavisi
Familiares llegan con las ofrendas (alimentos y flores) para el altar funerario

Foto: David Gualavisi
Responso colocado en el altar
de velación kichwa



Foto: David Gualavisi
Responso colocado en el altar
de velación kichwa





Foto: David Gualavisi
Responso colocado en el altar
de velación kichwa



Foto: David Gualavisi
Responso colocado en el altar
de velación kichwa

Foto: David Gualavisi
Responso colocado en el altar
de velación kichwa





Foto: Astrid Cachimuel
Altar de velación



Foto: Michael Males
Área de velación arreglada con
resposos (recipientes de frutas),
velas y flores (ramos y coronas).



En las últimas décadas, se han incorporado algunos símbolos y accesorios que son propios de las funerarias. Al respecto, en la puerta de la casa se instala una cortina fúnebre de color negro o violeta y sobre la misma algunas luminarias e incluso arreglos florales. En el interior, es común observar: una mesa para el féretro, cuatro candelabros, un atril, un gran crucifijo, así como una o dos cortinas en la pared, algunas velas o cirios de color blanco, entre dos y cuatro imágenes de santos, varios arreglos florales y al menos 100 sillas. Por su parte, la familia kichwa sigue incluyendo las esteras, el recipiente para el dinero, una fotografía distintiva (no siempre), un cesto de las frutas o alimentos que más apetecía su familiar en vida (plátano, manzana, naranjas, *runatanda*, mote, carne, etc), y el agua bendita que será utilizada al momento de rezar el Santo Rosario.

■ Foto: Michael Males
Respensos en el altar de velación

Foto: Michael Males
Altar funerario



Durante los actos rituales de velación, el *tayta* alcalde como autoridad simbólica de la comunidad o un *tayta* rezador —persona con conocimientos sobre catequesis— solicitado por la familia del difunto, es el encargado de rociar y esparcir el agua bendita sobre y alrededor del féretro. Para Lima (2019), el agua bendita se utiliza para purificar al difunto de sus pecados, de manera que pueda llegar libre y puro a la vida eterna. Otros símbolos propios de la iglesia católica son las oraciones, plegarias y letanías, que se realizan para elevar el alma del difunto y darle consuelo a la familia. Generalmente, las oraciones y letanías son expresadas en español, mientras que las plegarias casi siempre en lengua kichwa.

Como se ha dicho, en la actualidad tampoco pueden faltar las flores durante los velorios y sepelios kichwas, siendo las comunes aquellas de color blanco y rojo. Las primeras representarían la esperanza, la pureza y la promesa eterna, así como las segundas simbolizan el amor verdadero y eterno. Para Finol & Fernández (1999), las flores le dan vida a la muerte, además suponen una de las mejores formas para demostrar respeto, duelo y condolencias.

Continuando con el significado de los distintos elementos que constituyen el ceremonial de la velación kichwa, es momento de hablar de los cirios y las velas que se observan desde los primeros instantes del deceso. Según la entrevista realizada a Cachiguango (2019), los cirios o las velas simbolizan la luz y el fuego purificador, así como la relación del espíritu con la materia, constituyéndose en la verdadera luz que ilumina el alma del ser humano.



Así mismo, en todos los velorios de filiación católica se observa al menos un rosario y una cruz que son colocados casi siempre detrás de la cabecera del ataúd, como resultado del intenso sincretismo religioso, que han atravesado los pueblos indígenas a lo largo de su historia. Para el sacerdote Ipiales (2019), la cruz es un símbolo transformador del mundo cristiano, que representa la entrega total y la esperanza. De ahí que está presente en los siete sacramentos de la iglesia, a través de la cual se perpetúa el sacrificio y el amor de Jesús por la humanidad.

Foto: Jonathan Terreros
Encendiendo las velas en el acto velatorio

Foto: Jonathan Terreros
Cruz cristiana



Algunas familias kichwas también suelen colocar la cruz *chakana*, que se constituyen en uno de los símbolos más representativos de las culturas andinas, ya que sintetiza su cosmovisión e identidad —nexo entre el hombre y la naturaleza—. Esta cruz muestra la conexión entre los tres mundos: el *Ukhu Pacha* (inframundo o mundo de los muertos), el *Kay Pacha* (mundo de los vivos) y el *Hanan Pacha* (mundo celestial). Al igual que revela los cuatro puntos cardinales (*chinchaysuyu*, *antisuyu*, *qollasuyu* y *kuntisuyu*); las cuatro estaciones del año (dos solsticios, dos equinoccios); las cuatro fiestas andinas (*Inti Raymi*, *Pawkar Raymi*, *Kulla Raymi* y *Killa Raymi*); los cuatro elementos vitales (aire, fuego, agua y tierra); los 12 meses del año, entre otros elementos.

La comida y la bebida también están presentes durante todos los velorios kichwas, no solo como ofrenda dentro del

ataúd, sino también en un recipiente, justo delante del féretro y junto a los ramos y coronas de flores. Este acto de compartir con el difunto la comida que más le gustaba en vida, es una forma de reciprocidad y solidaridad que los kichwas mantienen desde la época prehispánica. Sin lugar a dudas, esta es una práctica que denota respeto y profundo amor por el estado actual y el destino eterno de su difunto.



Durante la etapa de velación, los familiares y amigos más cercanos se encuentran consternados por el deceso de su ser querido, aunque no todo el tiempo, ya que también hay espacio para reír y bromear, no solo cuando es el momento de recordar las anécdotas más graciosas relacionadas con el extinto, sino también cuando llega la hora de jugar para contentar y calmar el alma de su difunto. Los kichwas expresan sus condolencias a sus congéneres con la siguiente frase: *"kikinta rikunkapakmi shamukuni"* o "he venido a verte con mucho dolor".

■ Foto: Nhora Benítez
Degustando la tradicional chicha durante la velación

4.2.5. Comitiva que apoya en el proceso de velación

Para el desarrollo de la etapa de velación según la tradición kichwa, los familiares del difunto reciben la ayuda volun-

taria tanto de la familia nuclear como extendida, representada por: algunas cocineras; una *mama* y un *tayta* servicio, un *tayta* rezador, un *tayta* maestro, músicos (no siempre) y ocasionalmente un *ishtanguero* (estanquero). En general, los deudos reconocen el servicio proporcionado por las personas antes mencionadas, a través de la entrega de un mediano —recipiente repleto de futas o alimentos tradicionales—, aunque en ocasiones también lo hacen con dinero, sobre todo si se trata del maestro rezador. Las cocineras son las encargadas de preparar los alimentos para brindar a todos los asistentes por parte de la familia del difunto, resaltando que gran parte de los alimentos de dulce y de sal también son llevados y obsequiados por las personas que llegan a la velación, dando fiel cumplimiento al principio de reciprocidad andina. En general, los kichwas del pueblo Otavalo comparten y consumen los alimentos propios de la zona andina, tal como se detalla en el siguiente apartado.

Por su parte, la *mama* y el *tayta* servicio son los responsables de mezclar y servir los alimentos a todos los asistentes, tanto en la etapa de velación, como en el momento previo al sepelio (cementerio). Además, ellos también están en capacidad de resolver problemas relacionados con la disposición del altar, la adecuación del espacio para el recibimiento de los familiares, amigos y vecinos, e incluso gestionan la presencia de un *tayta* rezador y de un *tayta* maestro. En el caso del cantón Cotacachi, el protagonismo que cumple un *tayta* servicio es similar al de un coordinador, no siempre en el cantón Otavalo, en donde se limita a servir la comida. Por tanto, estos personajes se convierten en el complemento perfecto de las cocineras y en el apoyo absoluto de los familiares directos del difunto, durante los días que demore el proceso ritual de despedida.

Otro de los personajes que cumple un rol protagónico antes de la misa exequial, es el *tayta* rezador, quien profesa la fe en Dios mediante responsos y plegarias para dar consuelo a los familiares y elevar el alma de su ser querido a la vida eterna. Por sus servicios, los deudos suelen entregar un mediano (recipiente de frutas y/o comida) o dinero. Las personas que cumplen con esta función, son los *taytas* (abuelos) o catequistas de la comunidad. Ellos no solo rezan y cantan, sino también guían a todos los asistentes en las ceremonias funerarias de los adultos, incluyendo la realización de los juegos funerarios y el *wantyay*.

La función de los rezadores está simbólicamente asociada

al proceso liminal que seguirían las almas de los difuntos; es decir, en su transición del estado de la vida al estado de la muerte. Por tanto, los cánticos y rezos crearían conexiones entre el mundo espiritual y el terrenal, así como entre los dos estados antes mencionados. De acuerdo al entrevistado Guitarra (citado en Morales, 2019), los cánticos se constituyen en un puente entre estos dos mundos, para que el alma encuentre la paz eterna en el *Chayshuk Pacha* (mundo de los muertos).

Según la cosmovisión católica y andina, los rezos no tendrían lugar durante los rituales funerarios de los niños kichwas, debido a su pureza espiritual, ya que estarían libres de pecado, como un ideal para alcanzar el reino de los cielos. De ahí que los entrevistados concuerdan en que los rezos, los cánticos y los juegos están destinados exclusivamente para purificar y liberar las almas de los difuntos.

Es así que, todos los presentes rezan el Santo Rosario —intercalando alguna invocación o plegaria por el difunto—, y ocasionalmente realizan algún canto litúrgico. Generalmente, estos cánticos son melancólicos y tristes, cuyas letras son expresadas tanto en kichwa como en español. Actualmente, uno de los pocos rezadores del pueblo kichwa Otavalo que canta durante los actos velatorios, es *tayta* Alberto Guitarra, quien interpreta temas como “El Purgatorio” y “El Rosario”. A continuación, se presentan los fragmentos de estas canciones, cuyos textos fueron recogidos por Morales (2019) en su estudio sobre los rituales mortuorios que corresponden a la comunidad La Calera.

El Purgatorio

Purgatorio punkullapi, tukuy kawsaytami kawsarkani
(En la puerta del purgatorio, yo viví casi toda la vida)

El Rosario

Vuelta rosario yamamanda rosarioya virjiya ocha sapa
wawaka ocha sapa churica

A decir de los informantes kichwas, las distintas canciones que se recrean durante el acto velatorio y el sepelio contienen textos kichwas con una fuerte influencia litúrgica, por lo que tendrían como propósito la purificación del alma de los difuntos. Sin duda, las canciones kichwas son multisensoriales y semióticas, debido a la amalgama de elementos sonoros y visuales (colores y movimientos), que son el resultado de la in-

tersección cultural del singular proceso histórico que han tenido que vivir los indígenas kichwas de los cantones de Otavalo y Cotacachi, aún desde tiempos prehispánicos.

Cabe resaltar que, durante el proceso ritual de la muerte, el *tayta* rezador colaborará al menos en cuatro momentos claves. El primero será a los pocos instantes del deceso; es decir, antes de la adecuación del altar. El segundo corresponde a la etapa de velación. El tercero le coloca en los momentos previos al sepelio —oraciones y cánticos en la capilla del cementerio y junto a la tumba—. Y finalmente le corresponde dirigir la novena por los fieles difuntos.



Foto: Paola Imbaquingo
El *tayta* maestro rezando en el acto velatorio

En este orden aparece el *tayta* maestro, quien asume el liderazgo del ritual lúdico desde las 22h00 hasta las 05h00 y por petición de los familiares del difunto. Esta figura puede ser elegida por su vasto conocimiento y experiencia en cuanto al tipo de actividades lúdicas y sus correspondientes normas. Otra forma de elección es cuando los asistentes reconocen y valoran la ética de alguno de los comuneros, y una tercera forma, es cuando uno de los asistentes al velorio emerge espontáneamente, ganándose el derecho a dirigir el ritual lúdico. Y un último personaje es el *ishtanguero* (estanquero), aunque aparece ocasionalmente durante las velaciones para brindar alguna bebida a los presentes.



4.2.6. Comida preparada para el velorio

Los alimentos no pueden faltar en ninguno de los escenarios en donde se promueven las reuniones sociales, culturales o políticas de los indígenas kichwas. De acuerdo al entrevistado Cando (2019), la distribución equitativa de los alimentos

■ Foto: David Gualavisi
El taya maestro bendiciendo el área en la que se realizará el ritual lúdico

tiene que ver con la igualdad social, al igual que se constituye en un escenario para la reproducción de los patrones culturales, que reafirman su cosmovisión e identidad. Para el caso de los velorios, la comida no solo es preparada por los familiares directos del difunto, sino también por los demás familiares, amigos y vecinos, quienes llegan siempre con una buena porción de alimentos cocidos para compartir durante la vigila. Generalmente, en la casa del difunto se prepara *champús*, *uchu jacu*, colada de morocho blanco y colada de maíz con carne de borrego, papas y mote. Este último se sirve a las 06h00 del día en que se realiza el sepelio; es decir, después de la última penitencia lúdica conocida como “pe-lar el borrego” y del último ritual llamado “*wantyay*”.

Cabe mencionar que el *champús* es la principal bebida que se consume durante los acontecimientos funerarios del pueblo kichwa Otavalo de Imbabura. Para su preparación se requiere harina de maíz, mote cocinado y cernido, agua, panela, canela y hojas verdes de limón o naranja. En la actualidad, muy pocas familias otavaleñas fermentarían esta bebida por un lapso de ocho días, con el propósito de conseguir un sabor agrio en la misma, tal y como era la tradición de sus abuelos. Quinatoa (2018) refiriéndose al uso actual de esta bebida, relata:

...Cuando es la última noche que el cuerpo será velado en su casa, la cocinera será la encargada de realizar todo el proceso de elaboración iniciando desde la tarde, para que en la noche mientras todos están acompañando el alma del difunto, se inicie con la mezcla para ser tapado a que fermente. Este paso es el más importante ya que el *champús* se logra hacer en una sola noche porque hay la colaboración de todas las almas que también asisten al velorio, por eso la mama cocinera cuando termine de arropar el recipiente donde se hará el *champús* deberá de estar sola y repetirá estas palabras: “*taytiku kay apikuta kullpikuman karankapa kikin, tukuylla kaypi pakta kashkamanta aidankichi*” esta es una plegaria al difunto pidiendo que colabore en la fermentación ya que esto servirá para alimentar a toda la familia que están presentes incluyendo a las que no podemos ver.

Al igual que el *champús* y los demás platos mencionados, los indígenas kichwas también prefieren preparar: caldo de gallina criolla, papas con berro, arroz de cebada, morocho, colada de maíz con cuy, papas con mote, entre otros. A decir de los entrevistados, los kichwas preparan casi siempre uno o dos de los platos preferidos de su familiar.

Foto: David Gualavisi
Olla de champús



Foto: David Gualavisi
Olla de *Uchu jacu*





Foto: David Gualavisi
El tayta maestro recibiendo la comida en uno de los momentos de descanso del ritual lúdico.



Foto: David Gualavisi
Comiendo en uno de los momentos de descanso de los juegos funerarios

Foto: Nhora Benítez
Compartiendo el tradicional
champús con pan durante la
velación



Foto: David Gualavisi
Las mujeres sirviéndose el
tradicional champús en uno de
los momentos de descanso del
ritual lúdico.



Así mismo, al cumplirse la primera semana o el primer mes de haber fallecido un ser querido en la comunidad La Calera, los deudos vuelven a brindar el tradicional champús, al igual que las coladas (mazamorras) o el mote con papas—mezclado con achiote—, aunque no siempre carne, así lo confirma la entrevistada Fuérez (2019).

Por su parte, los asistentes al velorio pueden llevar alimentos de dulce o de sal, sobre todo aquellos que disponen de sus cosechas. Entre los primeros se encuentran todos aquellos preparados con leche y azúcar; tales como: morocho, máchica, avena, arroz de cebada, etc. Con respecto a los segundos, las familias prefieren preparar sopa de quinua con col verde y papas sin carne, sopa de arroz de cebada con col, sopa de *chuchuka* (maíz y cerdo), caldo de res, caldo de menudo con

mote, *champus*, pan, caldo de pollo, pollo frito, granos y tubérculos cocidos (habas, fréjol, arveja, maíz tostado, mote, mellocos, papas, etc.), entre otros. De manera especial, los ahijados del difunto llevan colada morada o alguna colada de dulce para compartirla con las demás. Estos alimentos preparados son recibidos por la *mama* y el *tayta* servicio, quienes en conjunto con las cocineras clasifican los alimentos líquidos de sal y de dulce para mezclarlos y hervirlos antes de compartir con los asistentes. Del mismo modo se procede con los distintos granos andinos, aunque estos no se hierven. Con respecto a las bebidas, en los velorios kichwas también se obsequian y comparten ciertas bebidas; tales como: chicha de jora (*aswa jura*) —bebida obtenida en base a la fermentación del maíz—, licor de caña de azúcar (puntas) y cerveza, aunque no siempre se embriagan.

Foto: David Gualavisi
Compartiendo la tradicional chicha durante el acto velatorio





■ Foto: Nhora Benítez
Compartiendo caldo de gallina con el tradicional mote

A decir de Zambrano (2019), antes y durante la comida, los familiares y particularmente las mujeres, no solo lloran, sino también rememoran los aspectos positivos del difunto. Luego de la comida, los asistentes al acto velatorio dicen: *cieluman kachapashunchik, kaykupi tukuyllaku kumbapawachi ayllukukuna, achitayta partikukuna, achimama partikukuna kumbapawachi* o ¡mandémosle al cielo, aquí acompáñenme toda la familia, asimismo los invitados por parte del padrino y de la madrina!

4.2.7. Vestimenta característica para el ritual de despedida

Para el ritual de despedida según la tradición kichwa, los indígenas suelen ataviar a sus difuntos con el traje tradicional que más le gustaba en vida, siendo aquella de uso cotidiano o festivo. Desde luego, el sombrero y el poncho se colocan dentro del ataúd, sobre o junto al cuerpo. En algunos casos, se superpone y envuelve el cuerpo con una sábana de color

blanco a manera de una mortaja, al igual que pueden utilizar el hábito franciscano de color marrón por simbolizar pobreza y simplicidad. El cordón de este ropaje luce tres nudos que representan los fundamentos de la vida franciscana, como son: obediencia, castidad y pobreza. En algunos casos, los difuntos también llevan un escapulario de tejido marrón, que se constituye en un signo visible de la alianza con María. Los indígenas manifiestan que este último traje se constituye en una forma de santificación de sus seres queridos. En cuanto al calzado, los difuntos kichwas llevan las alpargatas tradicionales de color blanco, negro o azul.

En cuanto a la vestimenta que usan los familiares, amigos y vecinos, es oportuno manifestar que no utilizan trajes distintos al tradicional o de color negro, como el caso de la sociedad mestiza que habita en el mismo territorio. Sin embargo, algunas prendas femeninas o masculinas pueden variar en función de su contexto geográfico y sociocultural. A continuación, se detalla de manera general la vestimenta femenina y masculina que lucen los kichwas del pueblo Otavalo durante este acontecimiento vital.

Las mujeres visten con una blusa (bata) de color blanco que llega hasta media pantorrilla o hasta los tobillos, con bordados de flores multicolores a la altura del pecho y la espalda. La misma está adornada, tanto en el escote, como en las mangas, con encajes de diferente tamaño, de acuerdo a las características de la comunidad e incluso de las tendencias de la moda kichwa. El diseño de esta prenda no solo realza la femineidad de la mujer kichwa, sino que sus bordados también comunican la identidad kichwa a través de los elementos de la naturaleza (flores, plantas, paisajes, animales, etc), los dioses tutelares (sol, luna), la cruz de la *chakana* y una infinidad de figuras precolombinas que han sido rescatadas a partir de las figuras observadas en la alfarería y orfebrería de la zona.

Las mujeres llevan dos anacos (telas rectangulares) de paño, algodón o casimir sobre la blusa antes descrita, cuyas prendas están adornadas con finos diseños florales en el filo inferior. En la actualidad, las combinaciones de colores de estos anacos son muy variadas; entre ellas: blanco con negro, beige con negro, azul con blanco, café con beige, verde con blanco, negro con gris, siendo aquel de color oscuro el que se lleve exteriormente. Estas prendas se sujetan con dos fajas, la interna de color rojo que sujeta el anaco de color más claro, se denomina *mama chumbi*—faja de la mujer—, cuya extensión es de 12 cm de

ancho por 1,60 metros de largo, mientras que la faja externa se conoce como *wawa chumbi* —faja pequeña—, con una dimensión de cinco centímetros de ancho por tres metros de largo y se encuentra disponible en variados diseños y colores. En general, la mujer suele utilizar en su espalda, una *pachallina* y/o manta rectangular, que existe en variados y llamativos colores —beige, azul celeste o fucsia (*wamints*)—, siendo aquella de color beige, la más utilizada durante los eventos fúnebres. Cabe mencionar que un traje femenino costaría entre 400 y 980 dólares, su valor depende del tipo de telas, diseños y calidad.

Parte fundamental de la imagen de las mujeres que asisten a un acontecimiento fúnebre, es el peinado tradicional; pues, ellas lucen su cabello largo, peinado a manera de una coleta (*guango*) y envuelto con una *akcha chumbi* o faja tejida de entre dos y tres centímetros, que simbolizaría la fuerza, el poder y la belleza femenina kichwa. Otros de los accesorios que ostentan las mujeres son: collares (*walkas*); manillas (*maki watanas*); aretes; vinchas, entre otras.

Por su parte, los hombres del pueblo kichwa Otavalo llevan camisa, pantalón y alpargatas de color blanco, un sombrero de color negro o blanco y su clásico poncho azul. Un traje nuevo podría costar entre 300 y 450 dólares americanos en el mercado;



Foto: David Gualavisi
Vestimenta de las mujeres (espectadoras) durante el ritual lúdico

esto es, un poco menos que el traje femenino. Desde luego, también están aquellos hombres que prefieren la ropa occidental, siendo un efecto más común entre los jóvenes. Los hombres adultos suelen llevar el cabello recogido y trenzado, como símbolo de reafirmación cultural.



■ Foto: David Gualavisi
Vestimenta de los hombres durante las jornadas de velación

4.3. Ritos y/o actividades que se cumplen durante la velación

4.3.1. Formas de expresión de las condolencias fúnebres

La mayoría de los indígenas kichwas expresan su respeto y afecto a la familia del difunto a través de sentidos mensajes verbales de pésame, condolencias o consuelo, como un

mecanismo de unidad, empatía y solidaridad que reafirman la Cosmovisión agro-céntrica andina. Desde luego, también están aquellas personas que no necesariamente reconfortan a los familiares del difunto de forma verbal, sino que prefieren hacerlo mediante sus actitudes y ayuda brindada. Al respecto, Cachiguango (2019) dice: “*algunos no somos muy expresivos, somos más bien prácticos*”. A continuación, algunas frases de condolencias recogidas durante la investigación sobre el ritual de despedida (muerte) en el pueblo kichwa Otavalo:

Tabla 4
Frases de condolencias expresadas durante el velorio

Kichwa	Español
<i>Ama llakichu, tayta apunchik kunkachinkami</i>	† No se preocupe, Diosito le lleva y poco a poco irá olvidando.
<i>Llaki apay</i>	† Sentido pésame.
<i>Kampak mamaku – taytapash ñami tukurishka</i>	† Se ha acabado su papacito, mamacita.
† <i>¿Imata pasangui?</i> <i>Llaquilla chu tianjungui cumbangapaj shamunchi</i>	¿Qué te ha sucedido? ¿Estás triste? Hemos venido a acompañarte.
<i>Chinkashkata, llakinikka</i>	† Sintiéndole mucho su pérdida.
<i>Tayta apunchik paywanmi charinkkami, allillaku samachun</i>	† Que Dios le tenga en su santa gloria para que descanse en paz.
<i>Andaw, achikka llakitami charini</i>	† Te siento mucho, tengo bastante pena.
<i>Ama shukwan sawarinkichu</i>	† No pensarás casar con otro.
<i>Kampak llakita llakiwanmi shunkunikka, tayta apunchikkmi sinchiyachinkami</i>	† Siento mucho tu tristeza, pero Diosito te dará fuerza.
<i>Ama yapata wakaychu, ñawi tukuy allichinkami, payka alli churikmi karka</i>	† No llores tanto, todo va a estar bien, él era buen hijo y buena persona.

En ciertos momentos, los allegados a los familiares del difunto no solo expresan palabras de consuelo, sino también exteriorizan algunos consejos para que el alma del difunto no se aferre al plano terrenal. Al respecto, De la Torre (2019) recuerda que las madres que han perdido un hijo, casi siempre escuchan frases de sus familiares; que dicen: *ama wakankichu, shina kakpika wawa wakankami* (no llorarás, porque sufrirá tu guaguito); *ama wakankichu, urpiguka ama kasillaku kankachu* (no estarás llorando porque el angelito no descansará en paz); *alli umakuwan, ñawpaman llukshina kanki, kampak ayllukuna yanapankami* (serás juiciocita, tienes que salir adelante, ahí está tu familia para ayudarte) o *kaykuta sakinkapami shamuni* (te vengo a dejar estito). Más adelante, se detallan algunos ritos funerarios que se realizan por varias razones; entre ellas: aplacar el dolor entre los deudos; calmar y contentar el alma del difunto; invocar a los ancestros kichwas para que acompañen al difunto, fortalecer los lazos de parentesco entre la familia nuclear y extendida; revitalizar los principios de la cosmovisión andina, entre otros.

Foto: Paola Imbaquingo
Expresiones de sentido pésame durante la velación



Foto: David Gualavisi
Expresiones de sentido pésame
durante la velación



Foto: David Gualavisi
Expresiones de sentido pésame
por parte de familiares, amigos
y vecinos



4.3.2. Frases que se expresan o susurran al difunto

En las distintas culturas, el deceso de un ser querido causa gran incertidumbre y abatimiento, sobre todo durante los primeros días. En general, los indígenas kichwas suelen expresar palabras o frases a sus difuntos, ya sea antes, durante o después del velorio, no solo con la intención de solicitarle su protección, sino también para hacerle conocer todo su cariño, así como para enviarle mensajes verbales y/o físicos a otros seres queridos que le precedieron. Al respecto, Cachiguango (2001) recuerda el proceso ritual de despedida que le hicieron a su abuelo, sobre todo, cuando le bañaron en medio del patio de la casa con agua proveniente del río más cercano y hojas de romero. El investigador kichwa recuerda que su tía, al igual que su madre lloraban desconsoladamente, mientras repetían las siguientes frases:

Papacito... ¿Qué te ha pasado, papacito?, ¿A dónde vas, papacito?, levántate, papacito... ¿Con quién hablaré ahora, papacito... ¿Quién me aconsejará, papacito... ¿Qué será de mí, papacito... ¿Quién me dirá siquiera: ve acá... ¿Qué será de nosotros? ¡Despierta, levántate, papacito...! (...). Papacito, irá viendo bien el camino, mamita estará ahí, nosotros todavía nos quedamos aquí, no estará triste, si algo le hace falta avisará para enviarle con alguien, ayúdenos a cuidar a nuestros hijos, por Dios, no nos olvide... (p.1)

Como se lee en las expresiones anteriores, durante los primeros momentos de la muerte de un ser querido, los familiares directos sienten gran impotencia por este acontecimiento inesperado, pero a la vez, aprovechan para solicitarle su protección y ayuda futura. Del mismo modo, los dolientes también se preocupan por el destino eterno de su familiar, aconsejándole que se dirija sin demora al mundo de sus ancestros. A continuación, algunas de las expresiones recogidas durante la investigación:

De hijos(as) a padres

*¡Por qué me abandonas papacito!
¿Por qué me dejas solo papacito?
No te vayas, te quiero cerca de mí...
¿Con quién conversaré ahora!
Fuiste el mejor papacito, yo no te olvidaré
Ira viendo bien el camino papacito...*

*¡Quién va a quererme como usted lo ha hecho mamita!
Solo se va y nos deja...
Despiértese mamita, levántese mamita...
Mamita descanse en paz y perdónenos a todos sus hijos...*

*Papacito perdónanos por todas las ofensas que hayamos
tenido contigo...*

¡Que te pasó papacito, por qué nos dejas!

*Ñuca taita rigrini
Ñuca churigun guañurcapani
Ñuca turi guañurcapani
Ñuca hatuco guañurcapani*

*¡Padre mío a donde te vas!
Hermanito mío te quiero
Querido abuelo espero verte algún día*

De padres a hijos(as)

*¡No te vayas mijito!
¡Mijito llévame contigo!
¡Por qué te vas mijito [mi hijito], si fuiste un buen hijo, si yo
te amaba, por qué te vas!
Hijito mío descansa en paz, que Diosito te tenga en su san-
ta gloria...*

*Hijito que será de mi sin ti, despiértate hijito, por Dios, des-
piértate, no me dejes...no me dejes hijito...*

¡Hijo mío llévame contigo!

*[Ñuka wawagulla, imashpaka sakishpa rikuanki, kunanka
pikuanta kidashayari, kunanka pihuanda rimarisha, pikuanda
asisha, kunanka ñakutin ñukallacha kaypi quidasha, ku-
nanka chay urpikullacha maikupipash purikupanki; ñukalla-
cha kunanpi cani nishpa wakani]²⁰*

*Mi guaguito, porqué me vas dejando, y ahora con quién
quedaré, y ahora con quién conversaré, con quién reiré, y
ahora sola quedaré; y ahora tu como palomita, en qué lugar
estarás; y ahora, yo en mi soledad lloraré.*

20 Versión del dialecto kichwa, según el entrevistado Zambrano (2019).

De hermanos(as) a hermanos (as)

Hermano protégenos, cuando te encuentres junto a nuestro señor Dios...

*¡Hermanito mío, por qué te fuiste!
Hermanito, ahora, quién me va a ayudar, quién...
Espero verte algún día hermanito...*

De nietos(as) a abuelos(as)

*¡No te vayas abuelito(a)!
Cuidarásme como lo hacías aquí
No te perderás del camino, irás viendo bien...*

Esposos

*Dijiste que vamos a vivir bien...
¡No te vayas, te quiero cerca de mí, por favor no te vayas!
¡Con quién conversaré ahora, con quién...!
¡No sé cómo voy a vivir si vos!
¡No me dejes, no me dejes...!
Fuiste un buen marido, por eso te irás con tayta Diosito...*

Como se ha dicho anteriormente, los kichwas acostumbran a colocar una serie de ofrendas dentro del ataúd, para que sean utilizadas por el difunto e incluso por otros familiares que perecieron tiempo atrás. En relación a este último caso, Burga (2019) cree que el alma de un difunto puede llevar un mensaje o algún objeto para Dios o para algún ser querido; por ejemplo, una mujer dirá a su fallecido padre: “*Taiticu mío, darásme entregando esta flautica al alma de mi guaguato Manuel*”. Algunas familias indígenas, también suelen poner tres espigas de trigo o cebada en las manos de sus difuntos —sobre todo si son niños, como un regalo sagrado para el Ser Supremo, cuyo acto se complementa con una frase como esta: Mamita, aquí te entregamos este ramito, para que le des a diosito y le pidas que te guarde y nos cuide a toditos”.

Durante las jornadas de velación, algunos familiares y allegados rememoran sobre las características, anécdotas (convivencia) y cualidades de sus difuntos, casi siempre antes de empezar con el ritual lúdico funerario —juegos y penitencias—. Sin lugar a dudas, este acto se convierte en el escenario

propicio para que el aprendizaje de las tradiciones kichwas memoria y oralidad—, así como se constituye en parte ineludible del proceso de aceptación de la muerte por parte de sus congéneres.



Como se expuso en el capítulo anterior, un rito característico que se desarrolla en ciertos momentos de la velación de un infante o niño kichwa, es el baile a ritmo de fandango; sin embargo, no es una práctica que corresponda a la velación de un adulto, ya que en su honor se desarrolla una serie de juegos que se describen en el siguiente apartado.

■ Foto: David Gualavisi
Rememorando momentos especiales
de la vida del difunto

4.3.3. Ritual lúdico durante la velación

La creencia andina sobre la muerte, sus causas, significados y principalmente lo que sucede después de esta, tiene voz y sentido a través de sus interlocutores y líderes del escenario político y socio-organizativo. A decir de Cevallos, Posso, Naranjo, Bedón, & Soria (2017), para los kichwas, la muerte no es fúnebre ni macabra, más bien, cuando aparecen los signos de la muerte, todo el *ayllu* comunitario se dispone a enfrentar, no necesariamente la adversidad, sino la partida de su ser querido hacia la otra dimensión. En este mismo sentido, Bascopé (2001) argumenta que los indígenas andinos tampo-

co consideran a la muerte como una tragedia, sino como la conclusión, el cumplimiento y la culminación de una etapa de la vida. Por tanto, es la continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal.

La cultura lúdica en los rituales funerarios andinos ha estado presente desde tiempos prehispánicos. De hecho, Hartman (1980), quien recopiló los juegos de velorio de los kichwas de Otavalo, Riobamba y Colta entre 1970 y 1973, manifiesta que este tipo de rituales ya se practicaban desde tiempos ancestrales. Al parecer, esta afirmación la realiza en base a las fuentes obtenidas de algunos cronistas; entre ellos se encuentra el jesuita Arriaga, quien en 1621, dijo que durante el ritual de velación (*Pararicuc*) característico de la zona andina del Perú, los quechas desarrollaban el juego denominado *pichca* (cinco), que a decir de los cronistas Martín de Murúa (1590) y González de Holgín (1608) citados por la misma investigadora, las normas de esta actividad lúdica, serían similares al *guayru o huayru*, tal como se conoce en la zona andina del Ecuador. Sin duda, a largo de los siglos, las prácticas lúdicas se han convertido en verdaderos rituales de despedida para los indígenas andinos, en cuyas manifestaciones, ellos no solo evidencian su vínculo indeleble con la naturaleza, sino que también proyectan sus distintas formas y modos de vida.

Ahora, si bien, los juegos funerarios tradicionales perviven en los cantones de Otavalo y Cotacachi de la provincia de Imbabura, también es cierto que estos han ido desapareciendo en las zonas urbanas, debido a los efectos de la inevitable dinámica cultural. De hecho, a través de esta investigación se ha determinado la tendencia a restringir la velación de sus seres queridos a una sola noche, en cuyo escenario, solo tres de cada diez familias desarrollan el ritual lúdico, en relación a las zonas rurales, en donde siete de cada diez familias todavía continúan con este legado. En general, los juegos funerarios asociados al descanso eterno, se practican durante la última noche de velación; es esto es, desde las 22h00 hasta las 05h00.

Durante el velorio kichwa se perciben distintos estados de ánimo entre los familiares y amigos del difunto. Ellos demuestran tristeza, llanto, desesperación, agonía, pero también alegría motivada por las prácticas lúdicas, aunque no existe resignación en esta primera fase. Así también, en cada uno de los juegos confluyen elementos y símbolos andinos con los católicos, como resultado del sincretismo religioso y cultural. Este ritual de carácter exclusivamente masculino, dura al menos siete horas y tiene lugar después de rezar el Santo Rosario

e implorar a Dios por el descanso eterno del alma del difunto. Algunas de las penitencias impuestas, no solo exigen la participación de los perdedores y ganadores —grupo de participantes—, sino también de algunos de los espectadores.

En algunos casos, la persona que lidera el ritual lúdico es el *tayta* rezador —persona que profesan la fe católica—, y en otros el *tayta* maestro. Los dos personajes pertenecen a la comunidad y son elegidos por su condición ética y moral, así como por su experiencia en la realización de las prácticas lúdicas. Al inicio de este acto, el líder (*tayta* rezador o *tayta* maestro) establece las normas consuetudinarias de las actividades lúdicas, recalcando una y otra vez que las discusiones y peleas están prohibidas; pues, su incumplimiento implica la imposición de sanciones e incluso la finalización de este rito

A través del ritual lúdico, los kichwas manifiestan los principios de solidaridad y reciprocidad, en cuyo escenario comparten alimentos y bebidas, como la tradicional chicha, que es considerada la bebida sagrada de los indígenas andinos. Es importante destacar que la sátira expresada durante el ritual funerario revela, no solo los sentimientos profundos de los kichwas, sino también, se convierten en la excusa para el desquite. En otras palabras, es el momento en el que algunos integrantes aprovechan para cobrar algún agravio ocasionado en cualquier espacio cotidiano o festivo. Además, todas las manifestaciones fomentan la unión familiar y comunitaria entre los kichwas, como un mecanismo para regular las relaciones entre el hombre y su cultura, con el propósito de explicar el culto a la vida y a la muerte. Curiosamente en la cultura andina, tanto los ganadores como los perdedores son castigados, unos al inicio y otros al final, pero todos son penitentes. Quizás solo los parientes directos, en algunos juegos mortuorios se excluyen, lo cual es justificable.

De manera esencial, el pensamiento dual está presente en las prácticas lúdicas funerarias, y con base en la Cosmovisión Andina, se puede decir que los contrarios no son antagónicos sino complementarios. La dualidad se manifiesta en la vida y muerte; victoria y pérdida; masculino y femenino; alegría y tristeza; Dios y diablo; materia y espíritu, etc., cuyo principio está inmerso dentro de la relación hombre y universo. Por ello, estas actividades lúdicas se caracterizan por su solemnidad y sacralidad, en donde confluyen sentimientos, pensamientos, saberes y valores. Para Torres (2006), la vida y la muerte se confrontan y se confirman al mismo tiempo, mediante objetos, palabras y gestos, a fin de reafirmar el deseo de vivir y de

trascender a la muerte, con la creencia que hay una vida más allá del plano terrenal (*Kay Pacha*).

El ritual lúdico del pueblo kichwa Otavalo incluye la realización de un juego principal llamado *Chunkana* (llegar a diez), a través del cual se definen ganadores y perdedores. En algunas comunidades, este juego se realiza una sola vez en la noche; y, en otras, se repite una y otra vez, para dar origen a una serie de penitencias —castigos lúdicos— que cumplen tanto perdedores como ganadores, aunque a los primeros les corresponde los roles más complejos. En esta investigación se ha documentado un total de sesenta penitencias lúdicas; sin embargo, no corresponde realizar todas ellas durante una noche, sino un promedio de quince.

Con el afán de conocer las motivaciones que conllevan las prácticas lúdicas, en principio se ha procedido a clasificarlas en cuatro grupos. En el primero se incluyen aquellos juegos que exigen la imitación de los animales domésticos y salvajes que forman parte del entorno vital kichwa. En el segundo grupo se encuentran las representaciones que reproducen y recrean algunos elementos de la naturaleza (olas, agua, montaña, etc.). Al tercer grupo le corresponde aquellas prácticas que comunican y/o proyectan ciertas actividades cotidianas (cultivar y vender productos andinos, tejer, pelar papas, moler ají, moler granos, etc.). En el cuarto grupo están las penitencias que requieren la interpretación de roles picarescos, e incluso de aquellas manifestaciones con cierta connotación sexual. Claramente, el ritual lúdico revela la sabiduría y los sentimientos del pueblo kichwa Otavalo.

En relación a las motivaciones del juego funerario en Iberoamérica, investigadores como Bantulá y Payá (2014) realizan la siguiente interpretación:

A nuestro entender no se juega para entretener o distender el ambiente, ni de los asistentes, ni tampoco del difunto. Tampoco es que el muerto se juegue su destino o su eternidad. Las manifestaciones lúdicas, acompañadas de gritos, carreras, saltos, cantos, aplausos, voces, risas y sonrisas etc., se practican durante el velatorio porque si el juego está implícito a lo largo del ciclo vital, como renegar de él durante el ritual de paso a otra vida, con más razón si cabe cuando el difunto es un niño. (p.186)

De acuerdo con la cita anterior, si el juego está estrechamente ligado a la vida del ser humano, como no ha de estar en el momento de su muerte. La población entrevistada revela las nueve razones que motivarían la realización de las

actividades lúdicas funerarias durante los actos velatorios. Primera, el juego funerario se constituye en un distractor del sueño. Segunda, las actividades lúdicas menguarían e incluso eliminarían los pecados del difunto. Tercera, los indígenas kichwas no abandonan al difunto ni un solo instante, por considerar que el maligno puede llevarse su alma o que le provocarían tristeza y apego al plano terrenal (*Kay Pacha*). Por tal motivo, los familiares se esfuerzan en expresar el mejor estado de ánimo a través de los juegos, con lo cual evitarían que el difunto vague en el limbo o se convierta en un espíritu dañino. Cuarta, los kichwas justifican la brusquedad en algunos juegos, ya que así absorberían el dolor que siente el alma del extinto. Quinta, tanto los juegos funerarios como el *wantyay* —invocación a los ancestros para que acompañen al alma del difunto— facilitarían la transición del alma del difunto hacia el *Chayshuk Pacha* (paraíso, nuevo mundo).

A criterio de los entrevistados, estos rituales abren el portal a la otra dimensión, para que los espíritus de sus ancestros acompañen al difunto a cruzar el umbral límbico del *Chayshuk Pacha*. Sexta, los kichwas aseguran que los juegos menguarían el dolor entre los deudos, para que alcancen su pronta resignación. Séptima, las actividades lúdicas, al igual que los demás ritos funerario de despedida si contribuyen a la revitalización de la Cosmovisión Andina —reciprocidad, complementariedad, correspondencia (conexión con el gran espíritu), relacionalidad, entre otros—. Octava, el ritual lúdico fomenta los lazos de parentesco, pero no siempre la interculturalidad. Y novena, los juegos funerarios fomentan la cohesión socio - comunitaria.

En definitiva, para los kichwas de Otavalo y Cotacachi, los juegos funerarios representan la manera en que cada cultura se ha adaptado al entorno y a sus concepciones sobre la trascendencia. Según la cosmovisión de este pueblo, los difuntos se constituyen en parte esencial de la vida social, ya que esta etapa final del ciclo vital no rompe los vínculos entre los kichwas, más bien los fortalece. De hecho, los deudos mantienen una interacción permanente con sus difuntos, a quien, no solo le mantienen informado sobre la vida de cada uno de los miembros de la familia, sino que también que convierte en el intermediario con Dios.

En el siguiente apartado se profundiza sobre el juego principal denominado *Chunkana* y sobre las 60 penitencias lúdicas que se desarrollan indistintamente en el pueblo kichwa Otavalo.

4.3.3.1. *Chunkana*

El juego principal que realizan los miembros de la familia nuclear y extendida del difunto durante una o más noches de velación es el llamado *Chunkana* (llegar a diez), a partir del cual se originan ganadores y perdedores. Hace cuatro décadas, Hartman (1980) se refería al *Chunkana* como un juego característico de la región de Otavalo, sugiriendo que sería una adaptación del juego *pichka o wayru* que se realiza en el centro y sur del Ecuador. En la actualidad este juego también se conoce como “maíz quemado” o “casa blanca, casa negra”, aunque en las dos últimas décadas ha perdido valor entre sus actores sociales, debido a la inevitable dinámica cultural, más aún entre los habitantes de las zonas urbanas. Desde luego, no todos los asistentes al velorio participan en este juego, sino un grupo que no supere los diez integrantes. La autoridad que planifica, ejecuta y evalúa el desarrollo de este juego, es un *tayta* maestro, un *tayta* rezador o simplemente alguien que emerge voluntariamente de entre los acompañantes al acto velatorio.

Como se ha mencionado anteriormente, las prácticas lúdicas inician a las 22h00 y culminan cerca de las 05h00 del día siguiente, justo cuando inicia el ritual denominado *wantyay*, a través del cual, los deudos invocan a los ancestros para garantizar el ingreso del alma de su ser querido en el *Chayshuk Pacha* (paraíso-nuevo mundo). En algunas de las comunidades estudiadas, el *Chunkana* es el primer juego de la noche y se realizaría por una sola vez. En otras, se ha constatado que este juego se repite una y otra vez durante la noche; y, en cada desenlace se desarrollan entre dos y cuatro penitencias. A decir de la totalidad de los entrevistados, tanto los ganadores como los perdedores cumplen con estos castigos lúdicos, solo que a estos últimos les corresponde los roles más complejos.

En el pueblo kichwa Otavalo se han identificado cuatro distintas formas del juego *Chunkana*; sin embargo, en las siguientes líneas se describen las dos más comunes, una en el cantón Otavalo y la otra en el cantón Cotacachi. En el primer caso, el *tayta* maestro es la figura principal del ritual lúdico, por tanto, quien inicia quemando con una vela o pintando de color negro uno lado de los seis granos de maíz, para que sean utilizados como *katsas* (granos mayores) o dados andinos. Generalmente, el total de granos destinados al juego son 54, incluyendo los seis granos mayores. Luego, el *tayta* maestro organiza a los participantes en dos grupos de similar nú-

mero —tres o cinco participantes varones en cada grupo—, e inmediatamente solicita la elección de un representante o cabecilla por cada grupo. A los pocos minutos, el mismo personaje procede a repartir 24 granos de maíz por cada grupo, mismos que se amontonan sobre un mantel de color blanco que se encuentra tendido en el suelo y frente a los pies del difunto (ataúd). Según esta versión del *Chunkana*, el equipo vencedor será aquel que se quede sin granos de maíz, cuyo juego transcurre entre 35 y 45 minutos.



Foto: Astrid Cachimuel
El taya maestro prepara los granos de maíz para iniciar con el juego del *Chunkana*



Foto: David Gualavisi
Seleccionando y quemando los
granos de maíz con la flama de
una vela, para que se convier-
tan en dados andinos.



Foto: Paola Imbaquingo
Los participantes en la primera
etapa del juego *Chunkana*

En el caso de Cotacachi, el *Chunkana* es más conocido como maíz quemado. Al respecto, Morales (2019) señala que el líder de este juego es el *tayta* rezador, quien ordena cerrar la puerta del área de velación a las 24h00 para iniciar con el juego del *Chunkana*. Inmediatamente, este personaje procede a quemar seis granos de maíz de un solo lado, al igual que reúne seis granos normales (sin quemar). Estos 12 granos son lanzados o arrojados a manera de dados sobre una sábana de color blanco (suelo) por un representante de cada grupo —seis participantes por cada grupo—. El juez sumará los lados negros, hasta que uno de los grupos acumule 48 granos. Desde luego, esta meta se alcanzará más rápidamente, cuando uno de los grupos haga casa negra (*yana wasi*) o casa blanca (*yurak wasi*), ya que es equivalente a 24 puntos, en cualquier caso. Por tanto, el tiempo es relativo, mucho dependerá de los resultados que obtengan los participantes, pero también de las normas y/o condiciones que se establezcan en el momento.

■ Foto: Paola Imbaquingo
Los participantes durante el juego del *Chunkana*



Seguidamente, por petición del *tayta* maestro o juez, cada cabecilla de grupo lanza las seis *katsas* al centro de la mesa de juego (suelo) como si fuesen dados. El juez sumará los lados de color negro para sumarlos al grupo contrario. Si en una lanzada resultan seis granos de color negro, entonces el grupo hace casa negra (*yana wasi*), debiendo restar de su montón un total de seis pares de granos y sumarlos al grupo

contrario, del mismo modo se procedería con un resultado de seis granos de color amarillo, o cuando los participantes hacen casa blanca (*yurak wasi*). Una versión muy parecida a la expuesta corresponde a Villegas (2014, p. 62), quien dice: “habrá ocasiones en que aparezcan los seis lados negros y se lo llamará *yana wasi* (casa negra), o *yurak wasi* (casa blanca) cuando aparecen solo lados blancos, en ambos casos se suman veinticuatro granos al grupo contrario”. Aunque para algunos informantes, una lanzada que resulte en casa blanca (seis lados amarillos), representa la pérdida de un turno. Asimismo, en algunas comunidades, el cabecilla suele lanzar tres veces seguidas los *katsa* (maíz quemado), en tanto que, para otros, el juez determina que los granos pintados se echen doce veces. En cualquier caso, el procedimiento y reglas dependerán de la experiencia del *tayta* maestro.



■ Foto: Paola Imbaquingo
Divirtiéndose en el juego del *Chunkana*



Si bien, la versión descrita es la más común, también se debe anotar que las reglas pueden variar en función del número de participantes, el contexto geográfico y de la experiencia de sus propios líderes. En cualquier caso, una vez que concluye este juego, ya sea que se desarrolle una o más veces, el juez impone y exige el pago de penitencias a los perdedores, quienes deben someterse a una serie de juegos o castigos. La mayoría de ellos son heredados de sus abuelos kichwas y otros surgen de manera espontánea.

Foto: Nhora Benítez
Lanzando los dados andinos (*Chunkana*)

El juego de tortas²¹ o “*Chunkana bomba*”, también forma parte de las tradiciones funerarias del pueblo kichwa Otavalo, cuyo propósito es similar al *Chunkana* (granos de maíz). Según la experiencia de López (2019), este juego se realiza en el patio de la casa del difunto, en donde los participantes colocan un número determinado de pares de tortas (frijoles grandes) dentro de un círculo. Luego, cada jugador apunta, lanza y golpea con una “*catcha*”²² a las demás tortas (torta

21 “...semilla de una legumbre parecida al fréjol, pero achatada, no comestible y que se da en plantas de enredadera, exactamente igual a la del fréjol, y que salían al mercado por esa fecha, pasada cuya temporada no valían nada” (Garcés, 2007, p. 52)

22 Torta más grande que aquellas que se encuentran dentro del círculo.

de gran tamaño), con el propósito de expulsarlas del círculo. Si la lanzada no genera ningún resultado, entonces el participante pierde su turno. Al final, los ganadores son aquellos que obtienen la mayor cantidad de semillas.

Por su parte, Velásquez (2019) relata sobre otra forma de jugar con las tortas durante los actos velatorios. Es un juego de lanzamiento y de precisión, más conocido como *kullkikamayuk* (El banquero). Para su desarrollo, el *tayta* maestro prepara una caja de madera con seis orificios que representa el edificio en donde funciona el banco. Esta caja es colocada en el suelo y a una distancia de cinco metros de los participantes. Luego, el jugador que logre introducir las tortas en el orificio pronuncia la palabra “premio”, consagrándose como el ganador.

Los juegos funerarios, al igual que otros rituales kichwas asociados al ciclo vital, también sucumben ante las prácticas exógenas. En algunos velorios, los jóvenes han reemplazado el juego del *Chunkana* o de las tortas por el juego de la baraja, a través del cual, ellos también definen ganadores y perdedores. Estos últimos cumplen con una serie de penitencias lúdicas impuestas por el líder o juez, al igual en el tradicional juego del *Chunkana*. En definitiva, los juegos del *Chunkana*, de las tortas o de la baraja, al igual que las penitencias lúdicas develan el vínculo indeleble que se desarrolla entre vivos y muertos.

4.3.3.2. Penitencias lúdicas

En esta sección se describen un total de sesenta penitencias lúdicas que se originan a partir del *Chunkana*, mismas que han sido previamente clasificadas en cuatro grupos. De ellas, 26 presentan distintos niveles de brusquedad; 11 revelan connotación sexual, 12 están asociadas a los elementos de la naturaleza y 21 representan o simulan las actividades cotidianas. Según los testimonios recogidos *in situ*, los kichwas alternan entre dos y tres penitencias con cada juego del *Chunkana*; y, si este se desarrolla por una sola vez en la noche, entonces los jugadores realizan un promedio de ocho penitencias. Es preciso anotar que el 71% de las actividades lúdicas se realizan al interior de la vivienda (cuarto de velación), mientras que el 29% en el área exterior (patio, terreno, fuente de agua, casa de un vecino, etc.). Asimismo, el 60% de los entrevistados adu-

cen que cada penitencia puede durar entre 20 y 40 minutos. Evidentemente, la duración y las condiciones de los juegos dependen del conocimiento, la habilidad e ingenio del *tayta* maestro (Juez).

Si bien en esta investigación se han documentado 70 penitencias lúdicas funerarias que son características del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi, no todas ellas se realizan durante una sola noche, sino un promedio de ocho, siendo las más comunes:

1. *Makita llantananay*
(chirlo en el pulso cubital o ulnar/lado de la muñeca).
2. *Batanari o batanay*
(fuetearse entre sí en los glúteos con una faja)
3. *Wallinku shina o kunu shina*
(buscar y atrapar el conejo)
4. *Kari atallpa shina*
(como si fuese un gallo)
5. *Micha sinti o espelma prindi*
(encender la vela)
6. *Cachi carga o apiwta apana*
(cargar como un asno).
7. *Yaku chimpay o yaku chimbachi*
(atravesar el río)
8. *Llamata wañuchina o llama lluchuy*
(matanza de la oveja)

Durante la investigación, los entrevistados han facilitado la información solicitada por cada una de las prácticas lúdicas; sin embargo, no fue factible la realización de suficientes imágenes de actos funerarios, debido a la delicada y comprensible situación de los involucrados. De ahí que, en el marco del Convenio que existe entre la Universidad Técnica del Norte (carrera de Turismo) y el Museo Viviente Otavalango, se realizó un evento en las instalaciones de la antigua Fábrica Imbabura (museo) para la recreación de 31 prácticas lúdicas, con la decidida participación de los miembros del mencionado centro cultural —representado por el Sr. René Zambrano y familia—, así como se involucraron 30 estudiantes la carrera de Turismo —siete estudiantes indígenas de segundo, dos estudiantes kichwas de tercero y 21 estudiantes de séptimo (kichwas y mestizos)—. Como se observa, los estudiantes del nivel superior participaron en su totalidad; pues, lo hicieron como parte del Programa de Vinculación de Turismo correspondiente al periodo académico de octubre 2019-febrero 2020, bajo la dirección del MSc. Anderson Maldonado (docente e investigador).



Foto: Giuseppe Endara
Fotografía de los representantes del Museo Viviente Otavango y estudiantes de la carrera de Turismo posterior a la escenificación del ritual lúdico funerario.

Cabe mencionar que el ritual lúdico que realizan los indígenas kichwas del pueblo Otavalo, no estaría completo sin la comida y bebida (aguardiente o chicha), aunque la ingesta de esta última es moderada, ya que los participantes deben mantenerse sobrios para garantizar su participación en los rituales y/o prácticas que suceden a los juegos funerarios. En general, los involucrados, no solo están dispuestos a ser la fuente del disfrute y de la alegría, sino también a recibir agresiones físicas y verbales de sus contrincantes. A continuación, la caracterización de las 70 penitencias lúdicas con base en las fuentes verbales del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi:

1. Makita llantananay o Chirlu - Golpear la mano

En este juego participan todas las parejas del *Chunkana*, cada una de ellas conformada por un participante perdedor y un ganador. Para Pilataxi (2019), el primero de ellos recibe fuertes golpes en el pulso cubital o ulnar de su muñeca, con los dedos índice y medio del otro jugador, provocándole un intenso dolor e inflamación, pero también su inevitable deserción. A decir de Maldonado (2019), los golpes no se propinan por odio, sino para expiar los pecados del difunto. Al final, la pareja ganadora recibe la ovación de los presentes, mientras que los infortunados penitentes deben robar una gallina o beber un vaso de licor caliente (hervido).

Foto: Nhora Benítez
Makita llantananay - Golpear la mano



Foto: Paola Imbaquingo
Makita llantananay - Golpear la mano



2. *Batanari o Batanay – Fuetear*

Para el cumplimiento de esta penitencia, tanto los perdedores como los ganadores se sientan unos en frente de otros para intercambiar alternadamente una serie de latigazos en los glúteos, ya sea con una faja femenina, mientras se columpian o balancean con las piernas levantadas y extendidas hacia atrás. El desafío está en no dejarse azotar, mientras intentan escapar (IpiALES J. , 2019 y Camuendo, 2019).

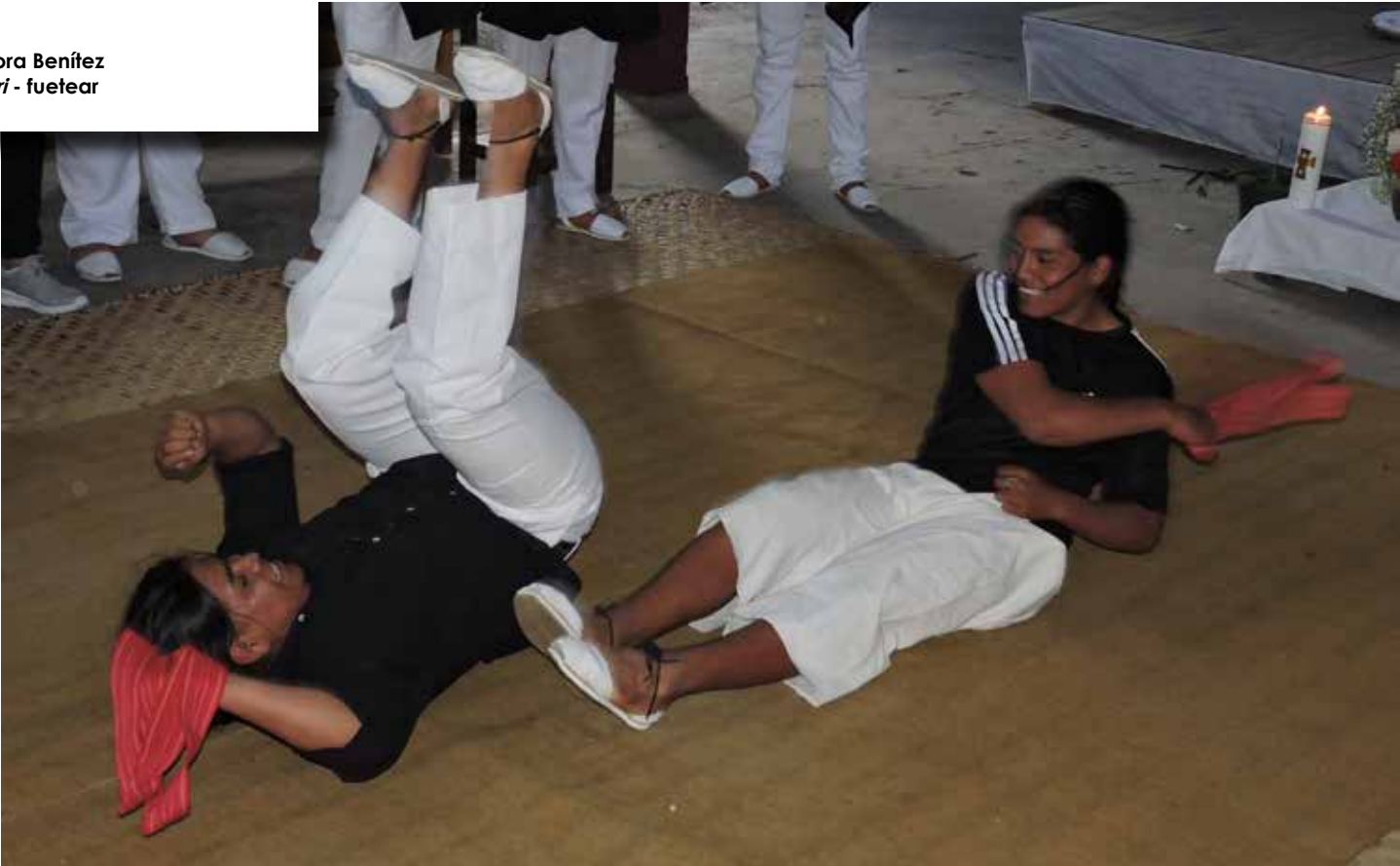


■ Foto: Paola Imbaquingo
Batanari o Batanay – Fuetear

Foto: Nhora Benítez
Batanari - fuegear



Foto: Nhora Benítez
Batanari - fuegear



3. *Wallinku shina* o *Kunu shina* - Juego del conejo

En relación a la imitación de un conejo, los informantes kichwas han relatado dos versiones que se corresponden con su contexto socio-cultural. En la primera, los ganadores del *Chunkana* visten con el poncho tradicional o se cubren con una sábana, se sientan en círculo y utilizan un pañuelo, una *uma waratarina* o una *pachallina* (dobladas del tamaño de un puño) como si fuese "conejo". Generalmente, el pequeño objeto tiene una cola y orejas que han sido formadas con las propias prendas o con otras añadidas. Los integrantes del círculo pasan el conejo rápidamente por debajo de sus ponchos o piernas, para que no sea identificado y atrapado por el cazador (hombre) o el lobo. Este animal está representado por uno de los penitentes, quien mantiene sus ojos vendados y un palo de escoba para la caza. De ser cazado alguno de los conejos (integrantes del círculo), entonces estará destinado a ser el siguiente cazador (Anrango, 2019; IpiALES J., 2019 y Zambrano, 2019).

Foto: Nhora Benítez
Juego del conejo





Foto: Nhora Benítez
Juego del conejo

En relación a la segunda versión de este juego, Remache (2019) relata que se requiere de la participación de todos los jugadores del *Chunkana*, quienes se colocan en el suelo en posición de cuclillas para dar saltos como conejos. Ellos colocan un par de maíces o frijoles en su boca como si fuesen dientes de conejo, mismos que deben permanecer fijos a pesar de los saltos y la risa. Caso contrario, están destinados a imitar al *kurikinki* (curiquingue), otra de las penitencias que ya fue descrita anteriormente.

4. *Kari atallpa shina* - Como si fuese un gallo

En la primera parte de la penitencia, los participantes perdedores se disfrazan con ciertas prendas femeninas para imitar los cantos y galanteos que corresponden a un gallo, en tanto que los ganadores descansan y disfrutan como espectadores. En ocasiones, los imitadores suben a un árbol cercano para representar su papel. Generalmente, los penitentes sacuden fuertemente sus brazos para golpear nueve o doce veces con las palmas de sus manos, antes de realizar entre cuatro y seis expresiones o sonidos guturales; tales como: *kikirikí, kikirikí, kikirikí, kikirikí*. La cola del gallo es representada por una *pachallina*²³ y la cresta por una *uma watarina*²⁴. La

23 Parte de la indumentaria femenina indígena, consiste en una manta tejida en forma rectangular confeccionada en lana, con la cual las mujeres cubren las espaldas (Peñaherrera & Costales, 1982).

24 Tela rectangular de color negro, que siguen utilizando algunas mujeres kichwas de la zona rural sobre su cabeza, a manera de un turbante, para protegerse del sol y del frío (Benítez, 2017).

segunda parte de esta penitencia tiene lugar en el cuarto de velación, en donde uno de los participantes suele imitar a una gallina, mientras los gallos forcejean y pelean por ella (Ipiates J. , 2019; Zambrano, 2019 y Cabascango, 2019).



■ Foto: Nhora Benítez
Kari atallpa shina - Como si fuese un gallo.

Foto: Nhora Benítez
Kari atallpa shina - Como si fue-
se un gallo.



Foto: Nhora Benítez
Kari atallpa shina - Como si fue-
se un gallo.





5. *Micha sinti o Espelma prindi* - Encender la vela

Para la realización de esta penitencia, los participantes perdedores se sientan sobre una botella de vidrio reclinada en el suelo con los ojos vendados, las piernas estiradas y rígidas, así como colocando un pie sobre los dedos del otro pie. El desafío requiere que los protagonistas sostengan una vela encendida con la mano izquierda y una vela apagada con la mano derecha, mientras intentan encenderla en medio de la dificultad del equilibrio (Quilumbaquí, 2019 y Zambrano, 2019).

■ Foto: Giuseppe Endara
Micha sinti - Encender la vela

Foto: Nhora Benítez
Micha sinti - Encender la vela



Foto: Nhora Benítez
Micha sinti - Encender la vela



6. *Kachi carga o apiwta apana* - Cargar como burro

Los perdedores deben imitar a un asno, por lo que caminan como cuadrúpedos (cuatro extremidades) y halados con una faja tradicional (*mama chumbi*) ya sea en el mismo cuarto de velación o en el patio de la casa. Sobre sus espaldas cargan a dos compañeros (ganadores), uno en cada dorso, quienes se sujetan fuertemente entre sí con sus extremidades, como si fuesen una carga. Por supuesto, el participante que llegue con su carga intacta hasta el lugar fijado por el juez o *tayta* maestro, será quien se haga merecedor a la tradicional comida y bebida (Zambrano, 2019).



■ Foto: Nhora Benítez
Kachi carga - Cargar como burro



7. *Yaku chimpay* - Atravesar el agua

■ Foto: Nhora Benítez
Kachi carga - Cargar como burro

Este juego consiste en representar el cruce de un río, en el cual participan todos los jugadores del *Chunkana*. El rol de la abuela o mamá de la comunidad es representado por uno de los participantes perdedores y el rol del bebé por uno de los participantes ganadores. Este último personaje llora incansablemente mientras atraviesa el río sobre la espalda de la anciana mujer, quien solo se apoya en un viejo bastón de madera. El cauce del río está formado por los demás participantes, quienes forman dos filas, una en frente de otra. Todos ellos se sientan o se acuestan con las piernas estiradas hasta juntar sus pies, lo hacen sobre un par de esteras y en el suelo. La corriente del agua es representada con el fuerte movimiento de las piernas, a través de la cual intenta cruzar la audaz mujer, quien lo hace tambaleándose y con mucho dolor, aunque también se apuntala reciamente con su bastón en el agua, tanto que se escuchan gritos de padecimiento. En el caso de caerse, ellos deben ayudarse entre sí para cruzar el río, incluso gateando (Liquinchana, 2019 y Zambrano, 2019).



Foto: Nhora Benítez
Instrucciones para el desarrollo
del juego *Yaku chimpay* (atra-
vesar el agua)



Foto: Nhora Benítez
Cruzando el agua



8. *Llamata wañuchina o Llama lluchuy* - Matanza de la oveja

Foto: Nhora Benítez
Tratando de llegar a la orilla

Este es el último juego del ritual lúdico que mantienen los indígenas del pueblo kichwa Otavalo, cuya actividad se desarrolla en cuatro momentos. En el primero, los vencedores del *Chunkana* eligen y sacrifican a una oveja. En el segundo, el protagonista es colgado desde una viga con la cabeza hacia abajo y despojado de toda su ropa, con excepción de sus prendas íntimas. En el tercero, el penitente es lavado con abundante agua fría como acción previa a la extracción de sus vísceras y a su respectivo despiece. En el cuarto momento, los mismos carniceros se encargan de bajar y vestir al penitente (oveja). Cabe resaltar que los participantes utilizan carne e intestinos propios de la oveja para la representación. Y al finalizar con las actividades lúdicas (madrugada), todos los jugadores y espectadores disfrutaron de un delicioso borrego asado o de una colada de borrego con mote y papa (Ramírez, 2019).



Foto: Alexander Lara
*Llamata wañuchina - Matanza
de la oveja*

Foto: Nhora Benítez
Llamata wañuchina - Matanza
de la oveja





Foto: Nhora Benítez
Llamata wañuchina - Matanza
de la oveja

9. *Shuklla wankuy* - levantarse solo

Este juego consiste en atar con una soga las manos y los pies de los participantes perdedores, quienes deben levantarse sin apoyo alguno desde el suelo (cuarto de velación). Los primeros en lograr este desafío son premiados con suficiente comida y bebida (Cumba, 2019).

Foto: Nhora Benítez
Shuklla wankuy - levantarse solo



Foto: Paola Imbaquingo
Shuklla wankuy - levantarse solo



10. Kurikinki - Curiqingue

Esta actividad lúdica está asociada a un ave de gran simbolismo en la mitología de los pueblos andinos como es el curiingue—mensajera sagrada entre la tierra y el cielo—. Para ello, las manos del penitente son atadas a su espalda, mientras se inclina con las piernas abiertas y sin flexionarlas para beber la tradicional chicha a partir de un *mati* o *pilche*—pequeño recipiente elaborado de una media calabaza— que se encuentra en *mati* el suelo (Benítez, 2017). De acuerdo a los entrevistados Ramírez (2019), Tabango (2019) y Camuendo (2019), también hay participantes que recogen una moneda que se encuentra en el interior de un vaso o una copa rebosante de licor con su boca.

Foto: Nhora Benítez
Kurikinki - Curiqingue





11. *Kuskunku* – Cuscungo

Foto: Paola Imbaquingo
Kurikinki – Curiquingue

Esta penitencia consiste en imitar al mítico y malagüero cuscungo, cuya ave nocturna es muy parecida al búho y generalmente *Kuskunku* – Cuscungo. De todas maneras, durante las noches de vigilia, los participantes no escapan a su representación. Para ello, los participantes perdedores no solo se disfrazan como tal, sino también ululan y emiten silbidos propios de esta ave.

Foto: Nhora Benítez
Kuskunku – Cuscungo



Foto: Nhora Benítez
Kuskunku – Cuscungo



12. *Antawapi cibadata llushtina* - Trilla de cebada

Este juego consiste en la escenificación de la trilla de cebada con todos los participantes del *Chunkana*. Para el efecto, los perdedores se agachan para formar la máquina trilladora, en tanto que los ganadores se desempeñan, no solo como operarios, sino también como gavillas (manojos) de este cereal, que son embocadas con mucha fuerza en la máquina (Ramírez O. , 2019).



Foto: Nhora Benítez
Antawapi cibadata llushtina - Trilla de
cebada

13. *Kaspi wankuna* - Arrastrar madera

Para el desarrollo de esta penitencia, el *tayta* maestro solicita a los penitentes que identifiquen, enlacen y arrastren con una soga o un cabestro a aquellas personas que están dormidas durante el ritual lúdico.

Foto: Nhora Benítez
Kaspi wankuna - Arrastrar ma-
dera



Foto: Paola Imbaquingo
Kaspi wankuna - Arrastrar ma-
dera



14. *Aya tushuy* - Danza del difunto

Para la realización de la penitencia denominada “la danza del difunto”, cada participante perdedor es ceñido desde los tobillos hasta la cabeza con una sábana de color blanco y envuelto con dos o tres fajas femeninas (*mama chumbi*)—prenda de color rojo, de 12 cm de ancho por 1,60 metros de largo—, cuya faja es utilizada para sujetar el anaco interno de color blanco—. Los penitentes salen al patio de la casa y se colocan uno en frente del otro para bailar cruzándose entre sí, al ritmo musical de las flautas entonadas por el grupo de ganadores. En principio, unos bailan mirando al oriente y los otros al occidente, para luego cambiar su posición, tanto al norte como al sur. Desde luego, el desafío consiste en bailar sin caerse por al menos treinta minutos, de hacerlo, entonces el penitente deberá llorar como si fuese un bebé que busca consuelo, o recibir algunos azotes por parte de sus contendientes. Una vez que concluye la danza, los familiares del difunto premian a cada participante con abundante comida—colada de maíz con carne y mote, una taza de champús y un *pilche* de *chicha*—(IpiALES J. , 2019 y Saransing, 2019).

Foto: Nhora Benítez
Preparación para la *Aya tushuy* - Danza del difunto



Foto: Paola Imbaquingo
Realizando la danza del difunto
(*Aya tushuy*)



Foto: Paola Imbaquingo
Músicos entonando una melo-
día, mientras se realiza la danza
del difunto



15. Cosechar camote²⁵

Para el desarrollo de esta penitencia, los seis participantes perdedores del *Chunkana* se colocan en fila para ser cultivados por uno de los participantes ganadores, quien, a su vez, se encuentra vendado los ojos. Para ello, el primero de la fila debe sujetarse de uno de los pilares de madera de la casa, mientras que los demás lo hacen de la cintura de su compañero. A la señal del *tayta* maestro, el personaje vendado simula la cosecha de este producto alimenticio, utilizando un palo como azadón, con cuyo objeto golpea a los participantes en sus extremidades inferiores. Luego, al menor de los descuidos, él empieza a halar fuertemente de la cintura o de los brazos de cada uno de los perdedores (camotes), hasta desprenderlos de la fila en su totalidad.

Foto: Nhora Benítez
Cosechando camote



25 El camote también conocido como batata (*Ipomoea batatas*), boniato o papa dulce, es un tubérculo comestible originario de América del Sur. Esta raíz tuberosa tiene diferentes formas y colores, la piel y la carne pueden ser de color blanco, amarillo o anaranjado, de textura interna fibrosa y de sabor dulce.

16. *Karillak paya* o *Viuda paya*

Según Maldonado (2019), los participantes perdedores se disfrazan y cumplen el rol de mujeres viudas en estado de embriaguez. En el marco de su dramatización, las viudas coinciden en un estanco (cuarto de velación) para beber licor, cantar y bailar sin cesar. Además, en este lugar, ellas también coinciden con algunos hombres, a quienes les soplan harina de maíz (*uchu haku*) al rostro como una forma coqueteo; y, cuando logran bailar con alguno de ellos, entonces pronuncian la palabra *kusaku*(maridito). Desde otra versión del juego, Cachimuel (2019) relata que los penitentes se visten como mujeres ancianas (estado civil viudas), quienes utilizan anaco y sombrero corroídos por el tiempo, al igual que se apoyan en un deteriorado bastón de madera. Ellas mastican harina de maíz, y como ya no tienen dientes, entonces pronuncian palabras de forma distorsionada o diferente. También eligen a un hombre para bailar y simular algunas picardías. En ciertas comunidades, este juego toma el nombre de *machashka warmi* (mujer ebria), que, a diferencia de lo expuesto en las líneas anteriores, aquí, la mujer (hombre disfrazado) simula embriaguez por el abandono de su esposo, por lo que insulta de forma jocosa a los hombres que se encuentran en el área de velación.

■ Foto: Paola Imbaquingo
Vistiendo a la *viuda paya*





■ Foto: Paola Imbaquingo
Karillak paya o Viuda paya

Foto: Paola Imbaquingo
Karillak paya o *Viuda paya*



17. *Atuk* – Lobo

Cada participante perdedor imita a un lobo y sustrae en un tiempo determinado al menos un pequeño animal (ovejas, cerdos, gallinas, cuyes, conejos, pavos, perdices, patos, etc) de las casas vecinas, mientras que los participantes ganadores descansan y disfrutan como espectadores (Chiza, 2019). Según la entrevistada Saransing (2019), en la parte final de la penitencia, el juez o *tayta* maestro valida el resultado de quienes cumplieron con las normas establecidas, y castiga con latigazos a quienes no tuvieron éxito. Los animales son devueltos a sus propietarios al día siguiente, siempre y cuando paguen la multa impuesta por el *tayta* maestro. Por ello, es común que los vecinos escondan a sus animales, incluso en el interior de sus casas durante las noches de vigilia. En algunas comunidades, los participantes vuelven a jugar el *Chunkana* después de una o dos penitencias, para definir ganadores y perdedores.

18. *Kutachina* o Molino kutay - Molino

Esta actividad lúdica consiste en representar el funcionamiento de un molino (máquina utilizada para triturar, moler o estrujar materias sólidas como los granos andinos) con uno de los perdedores del juego *Chunkana* como protagonista. Para ello, el penitente es envuelto desde los pies hasta el cuello con una sábana de color blanco que pende de una viga del techo de la casa del difunto, resaltado que la cabeza cuelga en dirección al piso. En ocasiones, el *tayta* maestro determina que los brazos queden fuera de la sábana.

Este molino es propulsado con la fuerza de los demás participantes (ganadores y perdedores), quienes simulan el movimiento del molino; es decir, girando una y otra vez, hasta que este artefacto (penitente) se detiene por cuenta propia (ajusta). Justo en ese momento, y por orden del *tayta* maestro, los demás colocan leña encendida bajo el molino, para que al soltarlo, el fuego muele el producto a gran velocidad. Desde luego, algunos de los participantes no concluyen con la penitencia, debido a la sensación de vértigo (giros), vómito, calor en su rostro o por la presión de la sábana, cuando esta se reuerce. En estos casos, ellos están obligados a beber un vaso de hervido —bebida alcohólica caliente— (Ramírez, 2019 y Ochoa, 2019).

Foto: Giuseppe Endara
Una de las versiones del *Kutachina* – Molino



Foto: Nhora Benítez
Una de las versiones del *Kutachina* – Molino



19. *Kuchi kapay* - Castrar al cerdo

Esta penitencia consiste en representar la castración de un cerdo de manera jocosa. Para ello, uno de los perdedores se ubica en el suelo con sus cuatro extremidades, como si fuese una mesa. Seguidamente, dos o tres participantes ganadores colocan al cerdo (otro participante perdedor) sobre "la mesa", con los brazos y piernas fuertemente atadas a la misma, para realizar el proceso de castración. En principio, los castradores simulan el corte con un cuchillo de cocina, luego lavan la supuesta herida con agua y finalmente desinfectan con abundante ceniza y chicha. Cabe indicar que los testículos del cerdo son representados por un par de huevos de gallina (Ramírez, 2019).

Foto: Nhora Benítez
Kuchi kapay - Castrar al cerdo



Foto: Nhora Benítez
Kuchi kapay - Castrar al cerdo



20. *Kuntur*²⁶ *shina* – Imitación de un cóndor

La penitencia consiste en imitar al cóndor andino (ave rapaz), por ser considerado no solo el mensajero de los dioses, sino también el guía de los muertos hacia el *Chaishuk Pacha* (paraíso). El ave es representada por uno de los participantes perdedores, quien utiliza una sábana o un poncho de color negro como plumaje, un pañuelo para remarcar el collar de color blanco, al igual que una *charina*²⁷ (mancera²⁸) o una reja del arado de madera como pico. El cóndor dará varios saltos y aletazos antes cazar al menos a una joven indígena y a un par de animales. La mujer será elegida de entre aquellas que se encuentren como espectadoras de los juegos, así como los animales son otros participantes perdedores que se encuentran disfrazados como ovejas, conejos, gallinas o terneros. Desde luego, la cacería se vuelve compleja, ya que las posibles presas advierten el peligro por los rumores de la gente que dicen: *condormi purijun, condormi atallpata apanka, payka hapinllami, mamaku rikushpami kapanki* o “El cóndor está volando, el cóndor se lleva nomás a las gallinas, él se coge nomás, mamacita estarás atenta”. Ante esto, ellos se preparan con garrotes que asestan sin piedad al ave rapaz, aunque no siempre tienen éxito. Para la liberación de las presas, los familiares de la joven y los propietarios de los animales deben pagar una multa en comida y bebida (Zambrano, 2019 y Ramírez, 2019).

Una segunda versión sobre este juego corresponde a Torres (2019), quien relata que todos los participantes se sientan en el suelo formando un círculo, así como se cubren con una sábana de color blanco. De entre ellos se elige a la persona de mayor edad que tendrá los ojos vendados, mientras pincha con un palo a alguna de las presas que están representadas por quienes forman el círculo. Desde luego, no será una tarea tan fácil, ya que los jugadores se mueven ágilmente para no convertirse en su presa. Pero de ser atrapado alguno de ellos, entonces se convertirá en el siguiente cóndor cazador.

26 En el quechua peruano-boliviano, el lexema cóndor es un sustantivo propio traducido como *Illimani*; sin embargo, en el Ecuador, este sustantivo es traducido desde la forma refonetizada del español, como *kuntur*.

27 La manquera o esteva es una pieza de madera situada en la parte posterior de la herramienta de labranza, cuyo propósito es guiar el arado y ejercer presión en el terreno con la reja.

28 La reja es un objeto de metal que corta horizontalmente la tierra. En su borde inferior posee un agudo filo cortante y junto a la vertedera son las partes esenciales de los arados de reja y vertedera.

Foto: Giuseppe Endara
Participante imitando al cóndor andino



Foto: Paola Imbaquingo
Kuntur shina – Imitación de un cóndor





Foto: Paola Imbaquingo
Kuntur shina – Imitación de un cóndor

21. *Cebolla Pilay* - Pelar cebolla

En este juego participan todos los jugadores del *Chunkana* para representar la cosecha de la cebolla, que es una hortaliza característica de la serranía ecuatoriana. En la primera parte, los ganadores se sientan en el piso con los brazos fuertemente enganchados entre sí para evitar ser cosechados por uno de los participantes perdedores. En el instante que el penitente logra su propósito, entonces dice: “te he cosechado” (Cachimuel, 2019). Desde luego, también existe una segunda versión del juego narrada por Torres (2019), en la cual, el tayta maestro solicita que se envuelva y ciña el cuerpo de uno de los perdedores con al menos cuatro fajas femeninas, mismas que representan las capas de la cebolla paiteña. Por su parte, el rol de los vencedores del *Chunkana* es desprender y halar las capas de la cebolla con los ojos vendados y en el menor tiempo posible

Foto: Alexander Lara
Cebolla Pilay-Pelar cebolla



Foto: Nhora Benítez
Cebolla Pilay – Pelar cebolla



Foto: Nhora Benítez
Cebolla Pilay – Pelar cebolla



22. *Llama millmata kuchuna - Trasquilada de la oveja*

Este juego consiste en representar la trasquilada de una oveja por constituirse en una de las actividades cotidianas más importantes entre los indígenas kichwas de Otavalo y Cotacachi. Generalmente, uno de los perdedores del *Chunkana* desempeña el rol de oveja, mientras que los vencedores se encargan de su esquilado. La lana está representada por varias prendas de vestir que se superpone el penitente (ovino) para que sean despojadas por sus esquiladores, en cuanto ha sido inmovilizado en el suelo de sus cuatro extremidades. Desde luego, el protagonista principal aprovechará hasta la mínima oportunidad para escapar de esta tortura (Anrango, 2019).



Foto: Giuseppe Endara
Llama millmata kuchuna – Trasquilada de la oveja



23. *Llamata yanuna* - Cocinando borrego

Para este juego, los vencedores del *chunkana* envuelven al participante que representa a un borrego con una sábana de color blanco, para luego colgarlo desde una viga de la casa o de cualquier otro sitio que resista su peso. Una vez que el borrego se encuentra con la cabeza hacia abajo, los cocineros colocan algunos leños encendidos para asarlo. De manera obligatoria, ellos también retuercen la sábana (borrego) hasta que el cuerpo queda muy ajustado. En ese preciso momento, el *tayta* maestro ordena soltarlo, provocando gran velocidad en los giros, cuyo efecto simboliza la cocción, en medio de un intenso humo. De esta manera, los kichwas contribuyen a la revalorización de su gastronomía tradicional (Cabascango, 2019 y Maldonado L. , 2019).

■ Foto: Nhora Benítez
Llama millmata kuchuna - Trasquilada de la oveja

24. *Pupu nanay* - Dolor del ombligo

Este juego consiste en realizar una limpia²⁹ tradicional a un paciente que tiene un intenso dolor en la zona del ombligo. Para ello, el *tayta* maestro designa a tres ganadores del chunkana como curanderos (*un yachak* o sabio curandero, un oficial y un asistente), así como a uno de los perdedores como enfermo. Este último expresa sufrimiento y dolor a gritos, mientras es diagnosticado por el *yachak*, quien solicita sus ayudantes la búsqueda inmediata de algunos elementos para la cura, como son: huevos, agua bendita, aguardiente, cigarrillo, ortiga, palo, fósforos, entre otros. Luego, los asistentes sostienen al enfermo para que no se mueva, en tanto que, el *yachak* reza, sopla, limpia, golpea y sacude energicamente a su paciente. Si el juez considera que los espectadores han reído y aclamado a los involucrados durante la limpia, entonces, no le quedará más que validar esta representación lúdica (Ramírez, 2019).

Foto: Nhora Benítez
Los *yachaks* preparándose para curar (limpia tradicional) el dolor de ombligo



29 Para Aparicio (2009), la limpia es un procedimiento físico-simbólico de reequilibrio utilizado en las etnomedicina mesoamericanas y amerindias. Procede de épocas antiguas y relaciona a la persona con ella misma y su medio (físico-natural, social-comunitario y cultural-religioso-espiritual). A través de la limpia se pretende re armonizar a la persona con su entorno, eliminando y expulsando de ella los elementos (físicos, sociales y espirituales) causantes de su mal o influyentes en el mismo. (p.1)

Foto: Nhora Benítez
Curando (limpia tradicional) el
dolor de ombligo



Foto: David Gualavisi
Curando (limpia tradicional) el
dolor de ombligo





Foto: Nhora Benítez
Curando (limpia tradicional) el dolor de ombligo

25. *Sampu hatuna pukllay* - *Zapallu hatuna pukllay* - Venta de sambos o de calabazas

Este juego permite recrear la venta de sambos o calabazas de manera jocosa, como una forma de revitalizar las actividades cotidianas de los indígenas kichwas del pueblo Otavalo. Para su efecto, cada uno de los perdedores del *Chunkana* es colocado y atado dentro una sábana, una manta o un costal de gran tamaño. Estas cucurbitáceas son cargadas o arrastradas hasta el mercado (cuarto de velación), en donde se

colocan una sobre otra para su exhibición y posterior venta. En ese preciso instante, los vendedores dicen: *mama yanuk, kaykuta rantaway* (cómprame esto mama cocinera) o *tayta maytro kaykuta rantaway* (cómprame esto taita maestro), o *mama yanuk kay sampukuta rantaway* (cómprame sambito mama cacera). Seguidamente, los potenciales compradores (ganadores del chunkana) evalúan el producto mediante fuertes pellizcos para asegurar su calidad. Si persisten las dudas, entonces ellos hacen rodar las calabazas hasta unos pocos centímetros del ataúd y vuelven a pellizcar insistentemente el producto, expresando frases como: *¡Kay zapalluka yaparukumi kan!* (Esta calabaza está demasiado madura); *¡Kayka manarak kanchu!* (Este aún no está), *¡Kay sampuka yapa llulumí kan!* (Este sambo está muy tierno), todo ello, en medio de gritos y lamentaciones de dolor de los penitentes. Lo cierto es que los compradores demuestran su inconformidad con el producto de manera recurrente como estrategia para el regateo, que es propia de las negociaciones en los mercados indígenas (Benítez, 2017; Ramírez C., 2019 y Maldonado, 2019).

Cabascango (2019) también narra una versión muy parecida a la anterior en cuando a la venta, aunque esta vez, el propósito es elegir al mejor producto para preparar el tradicional dulce de zambo. Para la representación de esta curcubitácea, cada participante perdedor es atado dentro de una sábana de color blanco, mientras que sus horticultores (ganadores) se encargan de hacerlos girar varias veces, hasta conseguir una suave consistencia, tal y como solicita el mercado. A los pocos minutos, un par de cocineras experimentadas eligen y compran el producto en base a pellizcos y regateos. Y en la última parte de este juego, las cocineras giran los zambos en el área de velación (mercado) por varias veces, aduciendo que están preparando un delicioso dulce.

Por su parte, Camuendo (2019) ofrece una tercera versión del juego, en la cual, los ganadores del *Chunkana* envuelven y ciñen a uno o más perdedores con largas venas (tallos) de zambo o zapallo. Para luego cargarlos o arrastrarlos hasta la cocina de la casa del difunto, en donde, una de las cocineras inspecciona, valida o cuestiona la calidad del producto. Si ella advierte que el participante es muy joven, entonces recomienda seguir buscando, ya que el sambo estaría demasiado tierno. Si intuye que el participante es de una edad intermedia, ella recomienda su consumo. Pero, si confirma que el penitente es de la tercera edad, casi siempre solicita su descarte.



Foto: Paola Imbaquingo
Recogiendo las calabazas para
la venta



Foto: Nhora Benítez
Cargando las calabazas para
la venta

Foto: Paola Imbaquingo
Vendiendo calabazas



Foto: Nhora Benítez
Compradoras (caseritas) pe-
lizando las calabazas para el
regateo



26. Carrera de zambos

Para el desarrollo de este juego, los ganadores del *Chunkana* eligen a dos o tres participantes perdedores, quienes son colocados y atados en posición fetal, para ser empujados hasta la línea de meta que se localiza a cinco metros de la línea de arranque.

27. *Hampatu shina* – Imitación de un sapo

Para el desarrollo de esta penitencia, uno o más de los participantes perdedores del *Chunkana* deben croar y saltar como un sapo. Este anfibio tiene gran simbolismo en la cosmovisión de los pueblos andinos, por ser considerado uno de los espíritus tutelares de la *Pacha Mama* (madre tierra) y de manera especial de las actividades agrícolas. Para los kichwas, este animal sagrado está vinculado a la fertilidad y al agua. De ahí que, el croar del sapo o de la rana anuncia de forma segura la anhelada lluvia para las chacras. En la dimensión onírica, el sapo simbolizaría dinero, aunque esta interpretación puede variar, dependiendo del contexto geográfico y cultural. Según la entrevista realizada a Maldonado (2019), los ganadores del *Chunkana* colocan agua o *ashua* (chicha) en un recipiente, a partir del cual, absorben con la boca y soplan fuertemente a una altura de entre 1,50 cm y 1,75 cm, como si fuese lluvia, mientras que el sapo (penitente) pasa saltando y croando lentamente por debajo la lluvia.

Desde la versión de López (2019), en su comunidad, el *tayta* maestro solicita a cinco personas (ganadores y perdedores del *Chunkana*) voluntarias para que salten una pequeña grada, como si fuesen sapos. Para asegurar su éxito, este juez sopla aguardiente (destilado de caña de azúcar) desde atrás. Por su parte, Zambrano (2019) relata que en Otavalo, también es común que uno de los participantes perdedores represente al anfibio, mientras que los demás jugadores se colocan uno en frente otro para soplar aguardiente en el rostro o en la cabeza del sapo cuando atravieza saltando por el centro de ellos.



Foto: Nhora Benítez
Hampatu shina – Imitación de un sapo

Foto: Giuseppe Endara
Hampatu shina – Imitación de un sapo



28. *Muchikuta llampuna* - Planchada del sombrero

El sombrero kichwa es una de las prendas de vestir que sigue vigente en el pueblo Otavalo, como símbolo de orgullo, sabiduría e identidad. Este juego consiste en representar el planchado y armado del sombrero tradicional de forma manual. Para ello, la mesa de trabajo está representada por uno

de los participantes perdedores del *Chunkana*, quien se coloca en posición cuadrúpeda (cuatro extremidades). En tanto que los artesanos están representados por tres de los participantes ganadores, un maestro y dos ayudantes. Estos últimos buscan las herramientas necesarias para cumplir con la penitencia; tales como: cepillo, piedra (plancha), agua, cinta métrica, tijeras, lápiz, palo (formón textil), entre otras. El maestro mide, recorta, extiende, golpea, sacude y plancha el sombrero que le ha quitado a uno de los participantes. De forma simultánea, uno de sus ayudantes escupe agua y cepilla, mientras que el otro seca el sombrero con una tapa de olla. En el caso que el penitente resista la tortura hasta el final, entonces los artesanos tendrán el sombrero listo para la venta (Ramírez O., 2019).



Foto: Paola Imbaquingo
Muchikuta llampuna - Planchada del sombrero

Foto: Nhora Benítez
Muchikuta llampuna - Plancha-
da del sombrero



Foto: Nhora Benítez
Planchando el sombrero



29. Ñawsa ukucha - Ratón vendado

Las normas de este juego son muy parecidas a aquellas de la popular “Gallinita ciega”, en la cual, uno de los participantes perdedores del *Chunkana* lleva sus ojos cubiertos con un pañuelo para representar al “ratón vendado”, mientras que los demás participantes (ganadores y perdedores) se colocan alrededor de él y con las manos entrelazadas. Luego, el ratón gira tres veces antes de empezar a buscar y atrapar a alguno de los jugadores, quienes pueden moverse, pero no soltarse. Una vez que el penitente haya atrapado a uno de los participantes, entonces debe adivinar su nombre mediante el tacto, para que sea su nuevo sucesor. Caso contrario, él continuará en el rol, hasta que tenga éxito (Cumba, 2019 y Anrango, 2019).



Foto: Giuseppe Endara
Representando al ratón vendado

Foto: Nhora Benítez
Ñawsa ukucha - Ratón vendado



Foto: Nhora Benítez
Jugando al *Ñawsa ukucha* - Ra-
tón vendado



30. *Ushpawan ñawita shuyun* - Tiznar la cara con ceniza de *tullpa*

El *tayta* maestro solicita a los participantes perdedores que pinten con ceniza la cara de aquellas personas que se encuentran dormidas o aletargadas durante el acto velatorio, para que se despierten y así eviten la presencia de espíritus malignos que pongan en riesgo el alma del difunto (Tabango, 2019).



Foto: Paola Imbaquingo
Tiznando la cara de un participante del ritual lúdico, durante la velación del difunto.

31. *Trigomanta tipina* – *Trigo puyllay* - Cosecha de trigo

Este juego consiste en representar el corte de trigo, ya que se constituye en una de las actividades cotidianas de los indígenas kichwas del pueblo Otavalo. Para ello, los penitentes halan y arrancan algunos cabellos de aquellas personas que se encuentran dormidas o somnolientas durante el acto velatorio, sin importar si son niños, mujeres o personas de la tercera edad (Maldonado L. , 2019).

Foto: Nhora Benítez
Representando la cosecha de
trigo



Foto: Paola Imbaquingo
Representando la cosecha de
trigo





32. *Ukumari shina* - Imitación de un oso

Este juego consiste en la imitación de un oso, cuyo rol es cumplido por uno de los participantes perdedores del *Chunkana* que se caracteriza por presentar una contextura robusta y ostentar una actitud desafiante. Generalmente, este personaje se cubre con una sábana de color oscuro, así como utiliza cualquier otro accesorio que impacte a los incautos espectadores. El oso elige, secuestra y carga sobre sus hombros a una bella joven indígena de entre el público, quien será liberada solo cuando sus familiares hubieren pagado una recompensa en comida o bebida (Ramírez O. , 2019).

■ Foto: Nhora Benítez
Bella joven que será secuestrada por el oso

Foto: Nhora Benítez
El oso amenaza con secuestrar a la joven, aun en medio de los cuidados que tiene.



Foto: Nhora Benítez
Joven secuestrada por el oso, sin que nadie pueda evitarlo



33. Jedazo [cedazo] pukllay - Venta del jedazo³⁰

Para el desarrollo de esta actividad, el *tayta* maestro elige a tres hombres que ganaron el juego del *Chunkana* para que desempeñen el rol de compradores, al igual que solicita a cuatro de los participantes perdedores para que ejerzan como vendedores. Estos últimos deben vestir y hablar como si fuesen mujeres. El reto consiste en vender un objeto o un producto en el menor tiempo posible, para lo cual deben resaltar sus atributos y pronunciar insistentemente la frase: “Cómprame el jedaso *tayticu*” o “Cómprame el jedaso *caserito*” (Quilumbango, 2019). Desde luego, al igual que en otros juegos, se ha constatado más de una forma de jugar al jedazo (cedazo). A parecer, entre seis y ocho jugadores se colocan en fila, el desafío consiste en que el participante que está de frente a ellos, debe correr rápidamente hasta el final de la fila, siendo necesario llegar antes que el cedazo o el arnero, caso contrario volverá a repetir la acción. Ahora, si el participante cumple con el desafío, entonces, será el primero de la fila quien realice la práctica antes mencionada, hasta que el *tayta* maestro considere que es suficiente.

Foto: Nhora Benítez
Instrucciones para el juego del jedazo [cedazo] por parte del *tayta* maestro



30 Probablemente el léxico “jedazo” es sinónimo del objeto utilitario denominado cedazo, cuyo utensilio es empleado por los kichwas para cernir o separar aquellos productos de diferente grosor, como es caso de la harina.

Foto: Nhora Benítez
Juego del Jedazo [cedazo]



Foto: Nhora Benítez
Juego del Jedazo [cedazo]



34. *Wiwakunata kipishina apana* - Cargar una maleta

Los participantes perdedores imitan a un animal equino (caballo, asno o mula), por lo que caminan con sus cuatro extremidades, mientras llevan la carga. La carga es uno de sus compañeros perdedores, quien es previamente atado dentro de una sábana o manta blanca. Y al igual que en otro juego anterior, el juez premiará con comida y bebida a quienes lleguen primero a la línea de meta (Saransing, 2019).



Foto: Nhora Benítez
Wiwakunata kipishina apana - Cargar una maleta

35. *Kallampa pallana* - Cosechar callambas (hongos o setas)

Para el cumplimiento de esta penitencia, el *tayta* maestro solicita a los participantes perdedores que cosechen hongos, entendiéndose que estos son las orejas de las personas que se encuentran en el funeral. En principio, los participantes deben identificar a los niños, jóvenes y adultos que se encuentren dormidos, somnolientos o despistados, para luego halar fuertemente sus orejas, provocando no solo el susto y la ira de las personas, sino también el llanto abrumador de algunos niños. El juez premiará a aquellos que hayan recogido la mayor cantidad de hongos (Maldonado, 2019). En algunos casos, al final de cada penitencia, los jugadores vuelven a desarrollar el *chunkana*; y, en otros, solo deciden continuar con las penitencias.

Foto: Giuseppe Endara
Cosechando kallampa pallana
- Cosechando hongos o setas
(orejas)



Foto: Nhora Benítez
Cosechando kallampa pallana
- Cosechando hongos o setas
(orejas)



36. Kumbarita tishpina - Pellizcar al compadre

El *tayta* maestro designa a uno de participantes perdedores como compadre (*kumbari*) y a los vencedores como hostigadores, ya que tendrán que propinar pellizcos y pronunciar la palabra "compadre", mientras su víctima intenta atraparlos (Ramírez O. , 2019).



Foto: Nhora Benítez
Kumbarita tishpina - Pellizcar al compadre

37. *Mama sarata tipina* - Cosecha de choclo o de maíz

El juez o *tayta* maestro solicita que los participantes perdedores cosechen mazorcas de choclo o maíz seco en una chacra cercana.

38. *Muchana* - Besar a una mujer soltera

Para el pago de esta penitencia, uno de los perdedores del *Chunkana* debe observar, elegir y besar a una las mujeres solteras que se encuentra entre el público espectador. Desde luego, no es una tarea fácil, ya que las mujeres casi siempre forcejean y golpean al intrépido galán.

39. *Umapi kutanata churana* - Colocar harina en la cabeza

Al igual que en otros juegos, el *tayta* maestro solicita a uno de los participantes perdedores del *Chunkana* para que coloque harina de maíz o de trigo en la cabeza de las personas que se encuentran dormidas o desprevenidas durante el acto velatorio.

40. *Ñawipi makiwan kuna* - Dar con la mano en la cara (chirlazo).

Para el cumplimiento de esta penitencia, el *tayta* maestro solicita a los participantes perdedores que propinen una bofetada a aquellas personas que se encuentran dormidas, somnolientas o despistadas durante la realización del ritual lúdico. Desde luego esta acción provoca el susto y la ira temporal de las personas ofendidas, quienes finalmente comprenden que esta acción es parte de sus tradiciones (Ramírez, 2019).

41. *Papata llushtina* - Pelar papas

Aunque no es una práctica generalizada durante las noches de vigilia, en algunas ocasiones, el *tayta* maestro desarrolla esta competencia con todos los participantes del *chunkana*, quienes deben pelar papas a gran velocidad y en un tiempo determinado. El ganador será aquel que obtenga la mayor cantidad de papas peladas, mismo que será premiado con comida (Ramírez O. , 2019).

42. *Batyata allimanta kuchuna* - Tallado de una batea

En la actualidad, esta práctica es poco común, ya que requiere de algunos elementos para su realización. Para el caso, los penitentes o los jugadores voluntarios consiguen un trozo de madera y cualquier herramienta que les permita tallar y dar forma a la batea en un tiempo determinado por el *tayta* maestro. Al final, aquel trabajo que más se ajuste al producto solicitado, será el ganador (Cachiguango F., 2019).

43. Atrapar una mosca barrigona con los dientes

Es una penitencia muy parecida a la anterior, pero en este

caso, los penitentes deben atrapar a una mosca de gran tamaño con sus dientes.

44. *Chushik* – Lechuza

Los penitentes suben a un árbol cercano a la vivienda para ulular como si fuesen una lechuza —es una especie pequeña de búho, con un tamaño de no más de 10 pulgadas de altura—. De ahí que los participantes, mientras demuestran sus actitudes y sentimientos de dolor y abatimiento, también expresan *chush-chush*, *chush-chush*, *chush-chush* (Camuendo, 2019).



Foto: Nhora Benítez
Chushik – Lechuza

45. *Tayta nikun* - El maestro dice

Esta penitencia es semejante al juego universal conocido como “El rey dice”. Para ello, el *tayta* maestro planifica y ordena a los penitentes la representación de ciertos roles, que están asociados a los animales andinos y a las acciones cotidianas (Burga, 2019).



46. *Chuspikunata hapina* - Atrapar moscas

El *tayta* maestro ordena a los perdedores que atrapen moscas dentro y fuera del cuarto de velación para incinerarlas mediante el fuego de las velas, cuya ceniza se deposita sobre el ataúd en forma de cruz, que recuerda un hecho real y universal: “de polvo eres, y al polvo volverás”. El líder premiará con comida y bebida a aquellos que hayan recogido la mayor cantidad de insectos.

Foto: Nhora Benítez
Tayta nikun - El maestro dice

Foto: David Gualavisi
Chuspikunata hapina - Atrapar moscas



47. *Wawa Jacobito* – Niño Jacobito

Para Tambaco (2019), esta penitencia se desarrolla en parejas conformadas por un participante ganador y un perdedor. El primero utiliza una tapa y un cucharón para hacer ruido y pronunciar la frase “Jacobito aquí estoy”, mientras que el segundo intenta atraparlo con los ojos vendados. En algunos casos, se ha visto que los roles también se pueden invertir.

Foto: Alexander Lara
Wawa Jacobito – Niño Jacobito



48. *Ruku tayta/mama nuspakuna* - Pareja de ancianos ex-trovertidos

Este juego requiere que los participantes perdedores se disfracen e imiten a una pareja de ancianos (hombre y mujer). Los dueños de la casa facilitan las prendas de vestir necesarias para la dramatización. En la primera parte de esta representación, la pareja porta una bandeja de harina de maíz para soplarla en la cara de algún contrincante o de alguna persona que está dormida, semidormida o despistada. En la segunda parte, la pareja baila de forma picaresca, incluso simula una relación sexual (Benítez, 2017). Para Ramírez (2019), esta pareja también representa los problemas cotidianos de manera jocosa y divertida. Para ello, el hombre reclama a su pareja la falta de dedicación en las labores domésticas, aduciendo que no encuentra la comida preparada, que la casa y la ropa está sucia, que no hay cariño y que solo se pasa comadreando. Por su parte, ella responde con gran sarcasmo e ímpetu, como una mujer sin ataduras.

49. *Kari wakra raymi* – Corrida de toros

Este juego consiste en representar una corrida de toros con la participación de un perdedor como toro y de un ganador como torero. La plaza se forma con sillas o cualquier otro objeto. Antes que ingrese el toro bravo a la plaza de lidia, dos o tres participantes ganadores intentan sostenerlo con sogas; sin embargo, cuando este se suelta, el animal embiste sin piedad a sus verdugos con los dedos como cuernos. De todas maneras, ellos son auxiliados por el torero, quien utiliza una pachallina de color rojo (prenda utilizada por la mujer sobre su espalda) como capote, aun así, el lidiador tampoco se escapa de su inevitable arremetimiento (Saransing, 2019 y Camuendo, 2019).

50. *Molinillupi* - Molinillo

Este juego se desarrolla en cuatro momentos. En el primero, todos los participantes perdedores del *Chunkana* se disponen en círculo para sostener y tensar una sábana o cualquier otra tela de color blanco. En el segundo, los jugadores eligen a un niño de entre el público espectador para colocarlo sobre la sábana. En el tercero, los participantes tienen el desafío de inclinar la sábana, sin que dejen caer al niño; pues, esta acción requiere de fuerza y estrategia grupal para su éxito. Y si ocurre

lo contrario, entonces los ganadores del *Chunkana* propinan algunos golpes a los perdedores (Taya, 2018).

51. *Limandiro* [Limantiru]³¹

Para el desarrollo de este juego, los participantes que resultaron perdedores del *Chunkana*, empiezan a bailar al ritmo de las flautas entonadas por los vencedores, pero con las esquinas de los ponchos anudadas entre sí, lo que ocasiona gran dificultad para el movimiento. Es la razón, por la que empiezan a forcejear e incluso se desencadena en una pelea, que será suspendida por el *tayta* maestro, en cuanto las agresiones sean mayores.

52. *Wackcha warmi* - Limosnera

Uno de los penitentes se disfraza como una mujer indigente para solicitar limosna a todo el público que acompaña en el acto velatorio, sus gestos son graciosos, dulces y convincentes, por lo que se hace acreedora a la caridad y generosidad de casi todos. Generalmente, el dinero es depositado en el recipiente (pequeño cuenco, plato o cesto) que se encuentra al pie del ataúd, con el propósito de contribuir a la compra de comida y bebida, al pago de la misa de honras fúnebres, e incluso para adquirir la tumba.

53. *Pukyumanta yakuta apana* - Acarrear agua desde una fuente de agua natural

Los perdedores deben acarrear agua en el menor tiempo posible, desde una fuente natural cercana hasta el área de velación. Esta actividad es impuesta por el *tayta* maestro o mediante solicitud unánime del grupo de ganadores.

54. *Yawripi yallichik* - Enhebrar una aguja

Esta penitencia consiste en atravesar una hebra de hilo a través del orificio de una aguja, y en el menor tiempo posible.

31 Asociado al forcejeo.

55. *Yuramanta millma rupashka* - Lana vegetal o algodón quemado

Según la entrevistada Tambaco (2019), esta actividad requiere que el grupo de participantes perdedores se dispongan en círculo para sostener una sábana blanca, en cuyo centro se encuentra un algodón que deben soplar por repetidas veces, sin dejar de caer al suelo. Por lo general, esta penitencia se realiza en el corredor o patio de la casa de velación.

56. *Allku shina* – Como si fuese un perro

Esta penitencia requiere que uno de los perdedores imite a un perro para que sustraiga con su boca un huevo o un polluelo de la casa de algún vecino.

Foto: Nhora Benítez
Allku shina (como si fuese un perro)



57. *Allku shuwa* - Perro ladrón

Esta penitencia es muy similar a la anterior, con la diferencia que el penitente camina en posición de perro hasta la habitación de una vecina, con el propósito de sustraer una prenda de vestir femenina.

58. *Lliwpachinakuna* - Latigazos

En este juego participa una pareja (perdedor y ganador), en donde cada jugador utiliza un cabestro, una soga o una correa para azotarse mutuamente. Esta actividad concluye cuando uno de los jugadores se declara vencido (Carlosama, 2019).

59. *Shuwa mishi* - Gato ladrón

En esta investigación se han recopilado dos versiones del gato como un animal ladrón. En la primera, Cabascango (2019) relata que cada uno de los perdedores del *Chunkana* debe sustraer al menos un cabello de cualquiera de los asistentes al velorio. Según el informante, ninguna de las personas se opone a colaborar con los jugadores, porque comprenden que también son parte importante de los juegos fúnebres. Por su parte, Maldonado (2019) declara que cada penitente debe imitar a un ágil e imperceptible gato, para que se desplace sigilosamente hasta donde se encuentran las “*mamas cocineras*” y sustraiga la carne sin que ellas adviertan su presencia y compartan con los demás participantes. Pero, si el gato carece de astucia, entonces recibirá unos cuantos azotes e insultos por parte de las mujeres antes mencionadas.

60. *Patanay* - Zurrar

Esta es una de las penitencias más agresivas que realizan los indígenas kichwas durante el acto velatorio. Para el caso, todos aquellos participantes que resultaron ganadores del *Chunkana*, propinan una serie de latigazos a quienes no tuvieron éxito en el mismo. El desafío consiste en escapar de sus verdugos.

61. *Pishkukunata hapina* - Atrapar aves

Para el cumplimiento de esta penitencia, todos los parti-

cipantes ganadores del *Chunkana* deben atrapar a un ave (pájaro), el cual está representado por uno de los perdedores. Generalmente, el penitente se cubre con una prenda de color negro y sale corriendo del cuarto de velación con algunos segundos de ventaja en relación a sus cazadores, quienes lo atraparán en no más de tres minutos.

62. *Kikinkuna shwana* - Robarse entre sí

Para el pago de esta penitencia, por orden del *tayta* maestro, todos los perdedores del *Chunkana* deben robarse entre sí, siendo doblemente perdedor aquel que tenga la menor cantidad de objetos. En algunos casos, el juez elige a seis hombres adultos de entre el público asistente para que cumplan con la misma petición.

63. *Shukta aparina kutichinapash* - Cargar a otro

Cada perdedor del *Chunkana* debe cargar en la espalda a su par ganador para caminar con sus manos y rodillas por el piso hasta la línea de meta que haya establecido el *tayta* maestro. En una segunda versión relatada por Ramírez (2019), este juego exige reciprocidad, ya que los participantes ganadores cargan a los participantes vencedores y viceversa. Y en una tercera versión presentada por Burga (2019), este juego se realiza mediante relevos, en donde, los únicos que cargan son los penitentes.

64. *Ukuchata hapina* - Atrapada de un ratón

Para el desarrollo de esta penitencia lúdica, uno de los penitentes asume el rol de un ratón que intenta sustraer algún alimento de la cocina (casa del difunto), mismo que será atrapado por uno o más gatos, cuyo rol es representado por los participantes vencedores del juego *Chunkana*.

Foto: Nhora Benítez
Tulpa (fogón) dispuesta para el ritual lúdico



65. Ukura o Ñawita asichik - Gestos graciosos

Todos los participantes del *Chunkana* forman un círculo, en cuyo centro se coloca el *tayta* maestro, quien realiza gestos burlescos o graciosos, quedando prohibido corresponderle con una risa; y, quien lo haga, deberá relevar al juez en su rol. Si, en esta segunda participación, alguien vuelve a reírse, entonces, no solo debe pasar al centro, sino que la personas que se encuentran a su lado derecho como izquierdo reciben un latigazo por parte del perdedor anterior y, así sucesivamente, por al menos una media hora (Lema, 2019).

66. Uputinti pukllay - Alacrán

Uno o más de los participantes perdedores del *Chunkana* debe representar a un peligroso alacrán como penitencia. Para representar el aguijón del alacrán, el *tayta* maestro ata una pierna con un brazo del penitente.

Foto: Nhora Benítez
Uputinti pukllay





67. Gritar o llorar cantando

Existe otra clase de penitencias que requieren gritar por tres veces en público o llorar cantando. Para ello, los participantes expresan las siguientes frases: *¡Por qué me vas dejandooo!, ¡Porquéee te has muerto!, ¡aquí se ha quedado tu olla y tu comida!, también: ¡Vecinos por qué no han venido al velorio, como que ustedes ka no van a morir que no han venido!, o, ¡Quiero casarme y no hallo con quién, con la Pocha³² me parece bien!*

■ Foto: Nhora Benítez
Participante representando a un alacrán

68. Habas llushtina – habas pelay- pelar habas

Para la realización de esta penitencia, los participantes ganadores del *Chunkana* pellizcan persistentemente a uno o más de los penitentes, como si estuviesen pelando habas frescas o tiernas.

32 Al gritar esta frase, los participantes sentirían vergüenza, porque ellos consideran que la Pocha es una mujer fea que camina descalza.

69. Insertar colillas de tabaco en una botella

Esta penitencia puede variar en su realización, en la mayoría de casos, el *tayta* maestro solicita a todos los participantes del *Chunkana* la búsqueda y recolección de suficientes colillas de cigarrillo que deben insertar con su boca dentro de una botella de plástico o de vidrio. El ganador será aquel que presente la mayor cantidad de colillas en el tiempo determinado por el juez (Ramírez O. , 2019).

70. Acarrear chicha en un pilche³³ o mate

En la mayoría de los casos, suelen participar todos los jugadores del *Chunkana*, quienes acarrean chicha desde un pondo, un balde o una olla, para depositarla en otro recipiente. Los competidores caminan entre 15 y 20 pasos, siendo el ganador aquel que concentre la mayor cantidad de esta bebida sagrada (Ramírez O. , 2019).

4.3.4. Ritual *Wantyay*

El *wantyay* es considerado el más excelso de los rituales del mundo andino. Este ritual es solemne y se desarrolla en el tiempo del alba (05h00), una vez que concluye el ritual lúdico funerario y previo al traslado del fallecido tanto a la iglesia católica, como al cementerio de la localidad (Cevallos, 2019). Por tradición, los deudos suelen repartir suficiente comida y bebida a todos los presentes entre la 01h00 y 03h00 de la mañana; es decir, en un momento propicio durante los juegos funerario. En algunos casos, los dueños de casa sirven caldo de borrego y la infaltable chicha de jora, aunque en los últimos años, los kichwas también han incorporado el consumo de una gran variedad de gaseosas. El plato fuerte es servido una vez que han realizado tres juegos o representaciones lúdicas muy particulares; como son: “pelar al borrego”, “matar al borrego” y “cocinar al borrego”. Y en otros casos, las familias no consideran adecuado ofrecer un plato con carne, sino que prefieren brindar un plato de mote, con papas y berro.

33 Es un recipiente que se obtiene a partir de una pequeña calabaza seca, cuya curcubita de cáscara fina y dura mide entre 10 y 15 centímetros de diámetro, que al extraer su contenido y cortarla por la mitad, se forman dos pilches.



Foto: Nhora Benítez
Mama cocinera preparando caldo de borrego

Posterior a la comida, gran parte del público acompañante se retira a sus hogares, aunque se compromete a asistir a la misa y al sepelio en las siguientes horas. Entre tanto, el *tayta* rezador y los familiares directos del difunto se quedan rezando, para luego concentrarse en un área exterior y despejada de la casa del difunto, con el fin de cumplir el sagrado ritual del “*wantyay*”. En relación a esta práctica, Zambrano (2019) relata:

...de acuerdo a nuestras creencias cuando gritamos wandi es como una llavecita o una palabra mágica que según nosotros abre la puerta de la muerte y de la vida. Por tal razón, todos los que estamos amaneciendo debemos salir de la casa para hacer esta ceremonia, nadie debe quedarse, con excepción de la cocinera... Algunos taytas maistros [taytas maestros] hacen gritar doce veces, otros en cambio solo seis. Ellos empiezan a sermonear, después hacen las plegarias y dan consejos a todos los que nos encontramos ahí. Si están presentes los hijos o nietos del difunto, entonces, el tayta dice: recuerden, este es el último momento en que tendrán contacto con el alma de su abuelo o de su padre, porque él ya se va al paraíso, donde viven nuestros ancestros...

Sin duda, para los indígenas kichwas del pueblo Otavalo, esta práctica es considerada como una de las ceremonias más emotivas del ritual de despedida. Desde la experiencia de Cachiguango (2001), este ritual consiste en invocar a las almas de sus antepasados para que acompañen a su ser querido hasta el *Chaishuk Pacha* (nueva vida o vida eterna). A decir de Cevallos et al (2017), todos los asistentes se circunscriben al rol fúnebre, en el cual, el tayta rezador grita con fuerza y de forma prolongada *¡¡waaantyaaaaaaaaaay!*, mientras que los demás responden al unísono y de forma resonante *¡¡waaantyaaaaaaaaaay!*. Al respecto, Zambrano (2019), en calidad de gestor cultural del Museo Viviente Otavalango, se permite relatar lo siguiente:

... El primer grito es muy prolongado, así: ¡¡Waaaant-yaaaaaaaaay!!, el mismo debe escucharse de una comunidad a otra. Luego, todas las personas le siguen al tayta maestro en coro, diciendo: ¡¡Waaaantyaaaaaaaaaay!!, ¡¡Waaaantyaaaaaaaaaay!!, ¡¡Waaaantiaaaaaaaaaay!... Este es un momento sagrado, también es momento para escuchar y sentir (...). Los perritos empiezan a aullar, los pajaritos se refugian y comienzan a silbar, así como el ganado (reses] sopla y muge. En esos instantes, los participantes dicen: "Alma purikun" (el almita está andando). Eso es lo que creemos, justo ahí, nosotros decimos: "ya se abrió la puerta de la muerte y la vida". Estamos seguros que, en ese momento, las almas de los parientes del muerto están llenas en el lugar del velorio para llevarse su almita. Es más, si alguna persona llega al lugar de la velación, sin saber que se estaba realizando la invocación, es casi seguro que a los pocos minutos empezará a sentir malestar, que, si no se cura de mal aire o mal viento, entonces, corre el riesgo de morir (...). Esta es una cuestión muy sagrada para nosotros los kichwas. Según nuestras creencias, los abuelos y tíos que murieron llegan para llevarle al almita de este mundo, ya no siempre quiere ir, porque está dejando a sus seres queridos. Por eso, nuestros abuelos dicen que le llevan a la fuerza, cogiéndole de los dos brazos, esa es la única manera para que no se quede penando aquí. En ese momento, la puerta se cierra, ahí acaba todo, eso significa que nosotros le hemos expulsado o ayudado para que se vaya en paz. Hay que hacerlo, es necesario...

Sin duda, los gritos provocan no solo los aullidos lastimeros de los perros y el azaramiento en ciertos animales, sino también el temor en los propios participantes y en los vecinos del lugar (Benítez, 2017). Los abuelos kichwas aseguran que estos gritos prolongados son escuchados por las almas de los familiares que se encuentran en el *Chaishuk Pacha* (paraíso), quienes regresan por unos instantes al plano terrenal para acompañar al difunto hasta su destino eterno. Del mismo modo, Cevallos et al (2017) manifiesta que la expresión *¡¡waaantyaay!!* es consagrada si se ejecuta (exclama) con direc-

ción a los cuatro horizontes, como una forma de saludar a *Pachakamak*³⁴, quien escucha el advenimiento de un nuevo ser celestial que pasará a la morada de los inmortales, según la creencia andina. Para los mismos investigadores, entre los indígenas kichwas está prohibida la pronunciación de la palabra *wantiay* sin motivo alguno, salvo en los casos que amerite este ritual sagrado.



■ Foto: Paola Imbaquingo
A la orden del *tayta* maestro
(derecha), los hombres gritan
¡Waaaantyaaaaaaaaay!!,
¡¡Waaaantyaaaaaaaaay!!,
¡¡Waaaantiaaaaaaaaaay!!...

34 Deidad protectora y proveedora de vida, que favorece la fecundidad y la fertilidad. Es el ser superior del hanan pacha (mundo celestial o de los dioses).



Foto: Paola Imbaquingo
A la orden del *ayta* maestro
(derecha), los hombres gritan
¡Waaaantyaaaaaaaaay!!,
¡¡Waaaantyaaaaaaaaay!!,
¡¡Waaaantiaaaaaaaaaay!!...



4.3.5. Ritual de despedida posterior al *Wantyay*

Una vez que concluye el ritual del *wantyay*, todos los protagonistas regresan al lugar de velación, no solo para despedirse por última vez de su familiar, sino también para aprovechar su intermediación, ya que suelen enviar sentidos mensajes e incluso objetos (presentes) a otros seres queridos. Entonces, para cumplir con estos dos propósitos, el *tayta* rezador o el *tayta* maestro solicita a los familiares directos que incluyan en el ajuar funerario, un plato de barro y una cuchara de palo; así como ramitos de romero; un par de alpargatas nuevas; soguillas de ramo bendito a la usanza católica; algunas agujas con una variedad de hilos y colores diferentes; una pala pequeña; un martillo; flautas; semillas de granos y algunas monedas que serán entregadas en puerta de ingreso al *Chayshuk Pacha* (paraíso).

■ Foto: Alexander Lara
A la orden del *tayta* maestro (derecha), los hombres gritan
¡Waaaantyaaaaaaaay!!,
¡¡Waaaantyaaaaaaaay!!,
¡¡Waaaantiaaaaaaaaay!!...



Foto: Anónimo
Tayta rezador realizando algunas oraciones y plegarias, antes de dirigirse a la iglesia de la localidad.

Desde luego, algunas familias también suelen entregar las ofrendas a su difunto en el primer día de velación, justo cuando colocan el cuerpo dentro del ataúd; y, las mismas dependerán de las actividades y preferencias que tuvo su familiar en vida. En cualquier caso, los deudos también susurran al oído de su difunto algunas frases de cariño, al igual que envían sentidos mensajes para otros seres queridos, como una forma de demostrar su preocupación, amor y cuidado, aun cuando ya no se vean físicamente. Este momento también es propicio para que las personas que tienen algún problema de salud, soliciten y clamen al difunto que se lleve su dolor y sufrimiento. Para el efecto, los interesados se frotan el cuerpo con un huevo o un algodón, mismo que es depositado dentro del ataúd. Sin duda, para los kichwas, este es momento sagrado, en donde expresan sus sentimientos y creencias andinas. Del relato de Zambrano (2019), se expone el siguiente fragmento:

...al llegar a la casa después del wandi, se alistan para poner la tapa del ataúd y le mandan a un familiar muy íntimo para que vaya a hablar con el difunto, en el caso que quiera completar algún envío para un familiar que murió anteriormente. Por ejemplo, si hace un tiempo murió su padre y no le enterraron con el ponchito preferido y como consecuencia aparece en sus sueños (...) sentadito y tiritando de frío en un lado[rincón], entonces, le encarga que le lleve lo que está necesitando, y le dice: deme entregando este ponchito a mi papacito..., y dirale que su hijita/o le manda, pero darame entregando porque él está sufriendo de mucho frío...". Estas son creencias nuestras (...). De la misma manera, los familiares casi siempre aprovechan para pedirle que se lleve consigo algunas dolencias o enfermedades que le aquejan en su vida. Ellos se frotan con un huevo de gallina de campo o con un algodón la parte del cuerpo donde se concentra el dolor, luego le ponen junto al muertito, y eso funciona para nosotros (...), si nos mejoramos, pero también nos sanamos completamente (...), mejor si el difuntito fue un curandero [Yachak] en vida, es mejor...

Hace más de tres décadas, los familiares se disponían a salir de la casa para dirigirse a la iglesia más cercana, en cuanto concluían con las actividades antes descritas, ya que la ceremonia cristiana al igual que el sepelio se desarrollaban muy temprano. En la actualidad, los indígenas kichwas también prefieren el horario matutino para la celebración de la misa fúnebre, aunque no muy temprano. Por su parte, la población mestiza, casi siempre ha elegido la tarde para cumplir con estos ritos finales de despedida.



Foto: Alberto Lima
Traslado del difunto sobre hombros hasta la iglesia matriz de Cotacachi



Foto: Alberto Lima
Traslado del difunto en un vehículo hasta la iglesia matriz de Cotacachi

Por tradición kichwa, gran parte de los cortejos fúnebres de la zona rural, todavía mantienen el ataúd descubierto desde que salen de la casa hasta que llegan a la iglesia, para que el difunto tenga la oportunidad de despedirse de este mundo, según comentan los entrevistados. Para ello, los familiares cargan el ataúd y giran tres veces alrededor de la casa, como una forma de representar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo (Santísima Trinidad). Según la cosmovisión kichwa, la acción de cargar el ataúd por los cuatro rincones de la casa y por el camino hacia la iglesia, tendría como propósito hacer que el alma desande el mundo que ahora pertenece al dominio de los vivos.

Luego, el cortejo se dirige a la iglesia, pero en cada curva del camino, también girarán con el ataúd el mismo número de veces. En cuanto llegan al templo, ellos cubren el ataúd y caminan hacia el altar para la celebración de la misa fúnebre. Es oportuno destacar que los kichwas de un credo distinto al católico, ya no practican los rituales andinos (juegos funerarios, *wantyay*, etc); sin embargo, si participan de la ceremonia religiosa, conforme a su religión.

Foto: Alberto Lima
Cortejo fúnebre dirigiéndose a la iglesia de Cotacachi





Foto: Alberto Lima
El cortejo fúnebre llegando a la
iglesia de Cotacachi



Foto: Alberto Lima
El cortejo fúnebre ingresando a
la iglesia de Cotacachi

4.3.6. Misa exequial

Los indígenas kichwas de filiación católica están conscientes que una de las ceremonias más importantes del ritual de despedida de un ser querido es la Misa Exequial (Misa fúnebre), como resultado del indiscutible sincretismo religioso. De acuerdo al Ritual de Exequias Cristianas, los ritos católicos son celebraciones que hacen posible el duelo de una persona, así como revitalizan la esperanza del misterio de la muerte y la resurrección de Cristo. Estas normas litúrgicas son celebradas por los párrocos, vicarios parroquiales, diáconos y ministros de consolación.



Foto: Alberto Lima
El cortejo fúnebre ingresando a la iglesia de Cotacachi



Foto: Alberto Lima
El cortejo fúnebre ingresando a
la iglesia de Cotacachi



Una vez en la iglesia, el féretro ingresa detrás del sacerdote y por el pasillo central, para ser colocado frente al altar y sobre cuatro pedestales. Simultáneamente, algunos familiares adornan el altar con flores, incluyendo un pequeño ramo sobre el ataúd y una fotografía del difunto de tamaño moderado (no siempre). Por su parte, la iglesia presenta junto al féretro algunos símbolos cristianos, como son: cruces, crucifijos, la Biblia y el cirio pascual. Este último es bendecido y encendido por primera vez durante la Vigilia Pascual, por lo que simboliza la Resurrección de Cristo, cuya eterna luz brilla sobre todo ser humano.

Foto: Alberto Lima
El sacerdote bendice el féretro antes de su traslado al cementerio de la localidad

Esta liturgia fúnebre cristiana tiene una duración estimada de 40 minutos, tiempo en el cual, el sacerdote proporciona esperanza y consuelo a los familiares del difunto. En la mayoría de ceremonias que se desarrollan en la zona urbana, existe un marco musical en vivo, que interpreta "oraciones en canto". En ocasiones, en la parte final de la ceremonia, los familiares kichwas suelen rememorar las características y virtudes del difunto, aunque es una práctica más común entre los mestizos. La salida del cortejo fúnebre, casi siempre está encabezada por el sacerdote, seguido por el féretro y demás familiares.

Foto: Alberto Lima
Salida del féretro para dirigirse al cementerio de la ciudad de Cotacachi



Luego, si se trata de un sepelio en la zona urbana, el féretro es transportado en un vehículo de la familia o de la funeraria, mientras que la mayoría de los dolientes se desplazan caminando lentamente detrás de su difunto, y siempre llevando o cargando alimentos cocidos para compartir con los demás. Ellos no visten de negro, sino con sus trajes tradicionales cotidianos, que varían dependiendo del contexto geográfico y socio cultural. Los cementerios urbanos de Otavalo y Cotacachi se encuentran divididos en dos secciones o etapas, una destinada a la población indígena y la otra a la población mestiza. En la primera, la mayoría de indígenas prefieren sepultar a sus familiares directamente en la tierra por asociar a la bóveda a una prisión, mientras que, en la segunda sección, los mestizos han elegido las bóvedas como casa eterna. Para el caso de las sepulturas indígenas, la excavación se realiza en las horas previas al sepelio, siempre con el apoyo de los amigos o los miembros de la comunidad.

Foto: Alberto Lima
Excavación de la tumba en las horas previas al sepelio



El acompañamiento del sacerdote hasta el cementerio para impartir las oraciones finales se realiza siempre que sus deudos paguen por dicho servicio. En ocasiones, un grupo de músicos también se incorpora al cortejo fúnebre por decisión de la familia, para interpretar canciones alusivas o tradicionales. A continuación, una de las canciones tradicionales que entonan los músicos, en cuanto sale el féretro de su velación o de la iglesia:

El despedimiento

*Adiós mis señores amos
Ya me voy al triste olvido;
Adiós mi casa querida,
Donde yo estuve tendido.*

*Hijos míos yo no quisiera
Escuchar su triste llanto
Porque voy al camposanto
A que me coma la tierra.*

*Adiós mi acompañamiento
Que me estuvieron velando,
Ya se llegó la hora y el tiempo,
De que me vayan sacando.*

*Adiós el triste lugar,
Donde fue mi habitación;
A mis parientes les pido
No me vayan a olvidar.*

*De este mundo has de sacar,
Aunque dinero te sobre,
Solo una caja de pobre
En la que te han de cargar.*

Foto: Alberto Lima
Cortejo fúnebre dirigiéndose
al cementerio de la ciudad de
Cotacachi



Foto: Alberto Lima
Cortejo fúnebre liderado por el
sacerdote, se dirige al cemente-
rio de la ciudad de Cotacachi.





Foto: Alberto Lima
Cortejo fúnebre llegando al
cementerio de la ciudad de
Cotacachi

4.3.7. Sepelio

El cortejo fúnebre no llega directamente a la tumba, sino a la capilla que se encuentra en el cementerio elegido, para colocar el féretro sobre cuatro pedestales y frente al altar, cuyo sitio es adornado rápidamente con flores y la fotografía del difunto (no siempre). Cerca del altar, las mujeres (*mama* servicio y ayudantes) colocan algunas esteras y manteles de color blanco sobre el piso, para recibir los alimentos cocidos y las bebidas (chicha, agua o gaseosas) que llevan los familiares, amigos y vecinos. Ellas amontonan todos los alimentos y luego mezclan vigorosamente con la ayuda de un pequeño recipiente de plástico o de loza, esta acción es conocida como *mikunakunata chakrushpa*. En las comunidades del cantón Cotacachi, esta forma recíproca de compartir los alimentos en el cementerio se conoce como *randi randi* (dando y dando) —no comen carne—. Entre los alimentos mezclados se encuentran algunos granos andinos, así como ciertos tubérculos y legumbres que forman parte de la dieta kichwa; entre ellos: arveja, choclo, fréjol, lenteja, chocho, papas, berro, nabo, tostado, entre otros. Luego, las mujeres reparten una porción generosa a cada una de las personas que se han dado cita en el cementerio para despedir a su ser querido.

■ Foto: Alberto Lima
El cortejo fúnebre ingresa al cementerio de la ciudad de Cotacachi





Foto: Alberto Lima
Los familiares colocan el féretro sobre los pedestales que se encuentran al interior del cementerio de la localidad.



Foto: Alberto Lima
El sacerdote se dispone a bendecir el féretro.

Foto: Nhora Benítez
El ataúd al interior de la capilla
del cementerio de Otavalo,
mientras los familiares del difunto
comparten los alimentos
entregados por parte de todos
los presentes.





Foto: Jonathan Terreros
La mama servicio y los familiares (mujeres) directos del difunto se responsabilizan de la mezcla de los alimentos y su respectiva distribución entre los presentes.



Foto: Alberto Lima
Compartiendo alimentos en los momentos previos al sepelio en Cotacachi

Foto: Alberto Lima
El sacerdote realizando las oraciones finales, mientras el ataúd desciende a la tumba.



Foto: Alberto Lima
Plegarias y oraciones ofrecidas por una mama rezadora





Foto: Alberto Lima
Últimos momentos de los familiares directos con el difunto



Foto: Alberto Lima
El tayta rezador Pedro Guandínango rezando y bendiciendo la tumba para el sepelio

Foto: Alberto Lima
Oraciones y plegarias previas al sepelio





Foto: Alberto Lima
El ataúd antes de ingresar a la tumba

Foto: Alberto Lima
Colocando las fajas en la base
de ataúd para deslizarlo hasta el
fondo de la tumba





■ Foto: Alberto Lima
El ataúd desciende al interior de la tumba mediante el soporte de cuerdas o sogas

Antes o después de la comida, el *tayta* rezador se permite realizar algunas oraciones por el descanso eterno del extinto. Es un momento muy emotivo, ya que los familiares directos sienten gran abatimiento e incertidumbre; sin embargo, se preparan para dirigirse hasta la tumba, que ha sido excavada durante la mañana por personas cercanas a la familia. Una vez junto a la tumba, el féretro es colocado sobre dos sogas o fajas (*mama chumbi*) laterales, como si fuesen correas que permiten deslizar el ataúd lentamente dentro de la tumba, pero antes, el *tayta* rezador abre por última vez la tapa del féretro para que el difunto se despidiera del *sumak* mundo (gran mundo), luego ofrece algunas plegarias y oraciones por su descanso eterno.

Foto: Alberto Lima
El ataúd descende al interior de
la tumba mediante el soporte de
cuerdas o sogas



De manera simultánea, un maestro arpista o un grupo de músicos suelen entonar algunas melodías acordes al momento, mientras cubren al difunto con tierra, como símbolo de retorno a la madre tierra (pachamama). Uno de los temas musicales preferidos por los indígenas kichwas para esta ocasión es "Vasija de Barro", aunque este es un himno sagrado que fue creado por la cultura mestiza a mediados del siglo pasado, mismo que rememora la forma de sepultura ancestral o prehispánica.



Vasija de barro

Gonzalo Benítez – Luis Alberto Valencia

*Yo quiero que a mí me entierren
como a mis antepasados
en el vientre oscuro y fresco
de una vasija de barro.*

*Cuando la vida se pierda
tras una cortina de años
vivirán a flor de tiempo
amores y desengaños.*

*Arcilla cocida y dura,
alma de verdes collados.
Barro y sangre de mis hombres,
sol de mis antepasados.*

*De tí nací y a tí vuelvo,
arcilla, vaso de barro.
Con mi muerte yazgo en tí,
en tu polvo enamorado.*

Otras de las canciones tradicionales que suelen interpretarse junto a la tumba son:



Ausencia

*No quiero que sufras por mi ausencia
Tampoco pienses que yo te olvido,
Sabes bien que mi corazón es tuyo
Entonces te quiero hasta mi muerte,
Tus ojos y los míos no se verán hasta nunca
Solo mi retrato te dará una mirada.*

† 3 *Urpigu*

*Ñuka viñashka urpigu, imarishpapa rirkanki.
Muyumuyari urpigu, muyumuyaro rirkani.
Tigramushani nirkanki.
Shuyamushani nmirkanki.*

† 4 *Mamita*

*Mamita mamita de mi alma
kuyashka kuyashka mamita
mamita mamita urpiku
ñawita ñawita paskaway
cieloman sakishpa rishkanky
wakany kanta yuyarishpa*

Foto: Alberto Lima
Interpretación de canciones tradicionales en los momentos previos al sepelio





Wantyay

//Wantyay... Wantyay... //
//Mana crinichu huahuquigulla
Huacajushpapash na ushanichu
Vikicunapash chaquihuanmi//
//Jahua pachata chapajuni
Fuyucunapi mascajuni
Wayracunata tapujuni
Tamyahuan pajta huacajunimi//



Kuyashka wawalla (Querido hijo)

*Kada punsha yalinguan ashtahuanmari ysarini,
Na kungashaka juyashka huahuagu kamba munashka
minunata apashpa shamusha
imaurapa tuparishun shuyahuajungui huahuagu.*

Traducción:

*Cada día que pasa te extrañaré mucho mas
No te olvidare querido hijo
Iré llevándote tu cosa favorita el día que te
vuelva a ver y espérame hasta ese momento.*



Kuyashla (Querido esposo)

*Ñuka juyashka cusagu amri richuya,
kunaga pipanda saquihuangui cusagu,
Kanta manllanayaitamari juyani cielomanta ama
kungahuanguichu.*

Traducción:

*Querido esposo no te vayas de mi lado.
Ahora a quien te vas dejandome amor.
A ti te quiero demasiado mi amor
No te olvidarás de mi desde el cielo.*



Kuyak mamitasha

Francisco Asitimbay

Kuyak matisha, shakik mamitasha

*Ñukata sakirinki, yaya Dios pusharin
 Kan ishaka imashina ñuka kaypi kawsasha
 Maypi purikushpapish yuyarishapa wakany
 Shaktaman chayamukpi
 Kanwan tupana shina
 Ashka shakimikashka kan isha kawsana
 Yaya Dios kampak
 Kuyaywan punshanta pushanky
 Yaya mamata charik
 Diosta pakinishun
 Wañuska kipa,
 Kampak wakashka mana ministinkachu
 Maypi purikushpapish
 Yuyarishpa wakani
 Pani pakman shamuni
 Waki pakman chayani
 Kanshinaka mamitasha
 Mana kuyanchu
 Diosta kasunata
 Yachachiwashkanki
 Ashí kawsanki wawa,
 Ñukata Dios pushakpi
 Kuyanakushpa familiawan
 Shukshinasha kawsanky
 Ashí kauwsani wawa,
 Ñukata Dios pushakpi
 Kuyanakushpa familiawan
 Shukshinasha kawsanky*

Una vez que cubren el ataúd con tierra, los familiares colocan sobre la tumba, las ofrendas que se encontraban a los pies del difunto durante su velación. Al igual que un tayta rezador exterioriza las últimas plegarias por el descanso eterno del alma del difunto. Luego, los familiares más cercanos se reúnen en la casa del extinto, no solo para arreglar el área de velación con la dirección del tayta servicio, sino también para compartir entre sí, ya sea comiendo, bailando o recordando al difunto. Para ello, en algunos casos, se acostumbra a vender simbólicamente una de las sábanas o mantas que utilizaron en el altar de velación entre los presentes, como un mecanismo para recolectar dinero que se destina a la compra de comida y bebida. Al final, la manta se queda en la misma casa.



Foto: Alberto Lima
Cubriendo el féretro con tierra.



Foto: Alberto Lima
Ofrendas, plegarias y rezos
sobre la tumba del difunto

Foto: Alberto Lima
Ofrendas, plegarias y rezos sobre
la tumba del difunto





■ Foto: Jonathan Terreros
La muerte supondría tan sólo un cambio de estado; es decir, la traslación del ánimo dentro de los tres planos o *pachas* que constituyen el universo andino: *Hanan Pacha* (plano superior), *Kay Pacha* (plano terrestre) y *Uku Pacha* (plano inferior).

4.4. Ritos adicionales para los difuntos solteros

En general, el proceso ritual para los indígenas kichwas solteros es similar al descrito a lo largo de este capítulo; no obstante, algunas familias consideran que no pueden sepultar a su ser querido con el estado civil de soltero, por considerar que podría casarse con el chivo o la chiva', cuyos términos están asociados al diablo o demonio.

De ahí que, ellos organizan un matrimonio simbólico con la presencia de un *tayta* maestro o un *tayta* rezador, que une en matrimonio simbólico al difunto con su joven pretendida o su novia. Ahora, en el caso, que el difunto, no hubiere tenido pareja, entonces, los padres solicitan a una de las mujeres solteras de la comunidad para que acepte casarse con su hijo, cuya respuesta casi siempre es negativa, por lo que suelen ofrecer dinero o alguna otra recompensa de valor a cambio. Aunque no se conocen casos, en los cuales, los padres busquen esposo a una joven mujer (difunta). Además, esta práctica en los tiempos actuales es muy esporádica.

A decir de los informantes, el matrimonio simbólico se configura a partir de tres momentos esenciales: sostener la mano del difunto, colocarse las alianzas y recibir la bendición del *tayta* rezador, de los padrinos y padres. Desde luego, en algunos casos, la dimensión del rol de flamante esposa, también implica que asuma los gastos inherentes al velatorio y sepelio, aunque siempre recibe la ayuda de los familiares y miembros de la comunidad, como muestra de las manifestaciones recíprocitarias andinas, propias de su cosmovisión. Claro está, que de acuerdo a la tradición consuetudinaria, la viuda puede beneficiarse de las propiedades y/o bienes de su esposo, al igual que gozará de precio y consideración de la familia del difunto.

4.5. Excepciones rituales

De acuerdo a las fuentes orales, aquellos indígenas kichwas que han sido comprobados y acusados como delincuentes (robo, asesinato, violación, etc), no solo son rechazados en vida, sino también después de su muerte. Hasta hace algunos años, sus cuerpos eran depositados en una fosa común, ya que sus familiares no siempre reclamaban los cuerpos; y, cuando lo hacían, muy pocas personas asistían al velorio y correspondiente sepelio. En la actualidad, ellos son velados durante una sola noche y los familiares prescinden de la realización de los ritos sagrados de despedida.

4.6. Visitas al cementerio

A los ocho días del sepelio, los familiares directos y principales allegados cumplen con el ritual denominado semana *wakcha karay*—visita al huérfano, aunque no es sinónimo de desposeído—, que implica compartir alimentos, bebidas y recuerdos junto a la tumba de su familiar. De hecho, es una práctica similar a aquella que se realizó en el cementerio durante el sepelio; es decir, las personas llevan, ocasionalmente gallina, papas y todo tipo de granos tiernos de la chacra— mote, cuy, habas, fréjol, tostado, chochos, melloco, guagua de pan, champús, mazamorra con churos, colada morada, frutas, chicha—, para mezclarlos y compartirlos entre todos. Al igual, que lloran y elevan rezos y plegarias por su descanso eterno. Sin lugar a dudas, este es un acto solidario y de fraternidad colectiva.

La siguiente visita al cementerio se realiza cuando el familiar ha cumplido el primer de fallecido, cuyo ritual también se conoce como *wakcha karay*; y, generalmente ocurre un día lunes. Las actividades que se cumplen son similares a las mencionadas en el párrafo anterior. En adelante, las familias kichwas realizan visitas mensuales durante cada primer lunes por la mañana, en donde se manifiestan principalmente la solidaridad y reciprocidad, como parte esencial de su cosmovisión.

Del mismo modo y como norma tradicional, todas las familias kichwas se desplazan al cementerio el día 2 de noviembre, aunque la limpieza de las tumbas se realiza el día anterior, cuya práctica también es generalizada entre los mestizos. El cementerio es un espacio y/o escenario, en el cual, los kichwas de Otavalo y Cotacachi demuestran respeto y amor por sus difuntos. El simbolismo de los distintos rituales que se realizan en este par de días se detallan minuciosamente en el siguiente capítulo.

Bibliografía

- Aparicio, A. (12 de Mayo de 2009). La limpia en las etnomedicinas mesoamericanas. *Gazeta de Antropología*, 25(1), 13. Recuperado de http://www.ugr.es/~pwlac/G25_21AlfonsoJ_Aparicio_Mena.pdf
- Bacopé, V. (2001). El sentido de la muerte en la Cosmovisión Andina; el caso de los Valles Andinos de Cochabamba. *Chungará*, 33(2). Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562001000200012
- Bantulá, J., & Payá, A. (2014). La cultura lúdica en los rituales funerarios de Iberoamérica: Los juegos de velorio. *STVDIVM. Revista de Humanidades*, (20), 167-188. Recuperado de <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-LaCulturaLudicaEnLosRitualesFunerariosDelberoameri-5515854.pdf>
- Benítez, N. (2017). Las formas y modos de vida de los pueblos kichwas de Imbabura (Ecuador): Territorio, Organización, Patrimonio e Interculturalidad. Cáceres-España: Dehesa.
- Díaz, O., & Pastillo, J. (2014). *Estudio de la sabiduría ancestral de la comunidad kichwa de San Juan Alto, cantón Otavalo, provincia de Imbabura*. (Tesis de Grado). Universidad Técnica del Norte, Ibarra, Ecuador.
- Finol, J., & Fernández, K. (1999). Etnografía del rito: reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros. *Cuicuilco*, 6(17), 173-186. Recuperado de https://www.academia.edu/1409835/Etnograf%C3%ADa_del_rito_Reciprocidad_y_ritual_funerario_entre_los_guajiros
- Garcés, H. (2007). *El Señor de las Angustias. Leyendas y tradi-*

- ciones del Ecuador*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Hartman, R. (1980). Juegos de velorio en la sierra ecuatoriana. *Indiana*, (6), 225-274. Recuperado de file:///C:/Users/Usuario/Downloads/1678-3636-1-PB.pdf
- Martínez, B. (2013). La muerte como proceso: una perspectiva antropológica. *Ciência & Saúde Coletiva*, 18(9), 2681-2689. Recuperado de <https://www.scielo.org/pdf/csc/2013.v18n9/2681-2689>
- Morales, R. (2019). *Registro etnográfico sobre rituales mortuorios kichwa de la comunidad "La Calera"*. (Tesis de grado). Universidad de Otavalo, Otavalo, Ecuador. Recuperado de <http://repositorio.uotavalo.edu.ec/bitstream/52000/165/1/UO-PG-DES-2019-04.pdf>
- Quinatoa, N. (2018). Identificación y análisis de los alimentos tradicionales y los rituales funerales de la comunidad indígena de Otavalo. (Tesis de grado). Universidad San Francisco de Quito, Quito, Ecuador.
- San Andrés, E. (2014). *Los muertos siguen 'vivos': velación, bautizo y el matrimonio del difunto*. Cuadernos de investigación, 12. Recuperado de <https://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/cuadernos-de-investigacion/cuadernos-de-investigacion-12/296-los-muertos-siguen-vivos-velacion-bautizo-y-el-matrimonio-del-difunto>
- Torres, D. (2006). Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas. *Sapiens*. Revista Universitaria de Investigación,(2), 107-118. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/410/41070208.pdf>
- Turner, V. (1973). *Mito y Símbolo: Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales* (11). Lima, Perú: Serie de Antropología.

Entrevistas

- Anrango, M. (25 de Mayo de 2019). Ama de casa, 83 años, Mojandita Dávila de Otavalo). (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Burga, J. (15 de Julio de 2019). Agricultor, 82 años. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador)
- Cabascango, P. (14 de Junio de 2019). Sociólogo, 39 años, Peguche de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Cachiguango, F. (18 de Mayo de 2019). Costurera. 48 años. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desa-

- rrollo Local, Entrevistador).
- Cachiguango, F. (23 de Julio de 2019). Costurera kichwa. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Cachiguango, L. (17 de agosto de 2018). Técnico en saberes ancestrales andinos y lingüista kichwa. (R. Cevallos, Entrevistador)
- Cachimuel, A. (27 de Julio de 2019). Agricultor, 66 años, Cotama (Otavalo). (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Camuendo, M. (20 de Septiembre de 2019). Agricultor, 78 años, Barrio la Florida. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Cando, L. (10 de Julio de 2019). Agricultor. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Carlosama, R. (22 de Mayo de 2019). Ama de casa, 77 años, Agato de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Chiza, O. (16 de Agosto de 2019). Agricultor, 52 años, Jatun Rumi-San Roque de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Cumba, J. (12 de Septiembre de 2019). Agricultor, 63 años, comunidad Cumbas Conde de Cotacachi. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- De la Torre, L. (18 de Junio de 2019). Agricultor. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Fuárez, M. (12 de Mayo de 2019). Gestora de la UNORCAC (R. Morales, Entrevistador).
- Ipiales, F. (20 de Junio de 2019). Sacerdote. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Ipiales, J. (28 de Julio de 2019). Agricultor y artesano, 42 años, Carabuela Central de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Lema, J. (28 de Junio de 2019). Agricultor, 28 años, Agato (Otavalo). ((Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Lima, A. (12 de Junio de 2019). Agricultor. (N. Benítez, Entrevistador).
- Liquinchana, M. (17 de Junio de 2019). Ama de casa, 57 años, El Cercado de Cotacachi. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- López, L. (17 de Junio de 2019). Artesano, 52 años, Quinchuquí de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turis-

mo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Maldonado, J. (12 de Junio de 2019). Agricultor, 46 años, San Juan de Ilumán de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Maldonado, L. (05 de Julio de 2019). Ama de casa y comerciante, 61 años, Pucará Yana Loma de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Pilataxi, R. (29 de Mayo de 2019). Ama de casa, 56 años, Huaycopungo de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Quilumbango, M. (7 de Julio de 2019). Amna de casa y artesana, 77 años, Panecillo-Andaviejo de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Ramírez, C. (24 de Junio de 2019). Artesano, 25 años, Quinchuchí de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Ramírez, O. (19 de Mayo de 2019). Agricultor, 52 años, comunidad de Jatun Rumi de San Roque. (N. Benítez, A. Maldonado, & J. Ramírez, Entrevistadores).

Remache, M. (15 de Julio de 2019). Agricultor, 42 años, Agato Alto de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Saransing, M. (15 de Agosto de 2019). Ama de casa, 46 años, Ilumán. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Tabango, A. (7 de Mayo de 2019). Agricultor, 45 años, parroquia El Jordán de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Tambaco, A. (22 de Junio de 2019). Emprendedora, 26 años, Imantag. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Taya, M. (12 de Junio de 2018). Ama de casa, 52 años, Ambi Grande de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Torres, J. (03 de Junio de 2019). Agricultor, 67 años, Panecillo-Andaviejo de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Velásquez, A. (27 de Mayo de 2019). Ama de casa, 28 años, parroquia Eugenio Espejo de Otavalo. (Grupo de Investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Zambrano, R. (22 de Junio de 2019). Administrador del Museo Otavalango, 52 años, Barrio San Juan, antigua fábrica Imbabura. (A. Cachimuel, Entrevistador).





V

Origen y significado del Día de los Fieles Difuntos

5.1. Introducción

El ritual funerario es un tema que históricamente ha provocado el interés por conocer y comprender las diferentes formas de pensar y sentir, cuyo análisis ha estado basado en varias posturas ideológicas sobre la muerte y las prácticas mitológicas que se generan de este fenómeno natural. Un claro ejemplo es el festejo del Día de los Santos Fieles Difuntos, que se conmemora el 2 de noviembre; en cuya fecha, el cementerio se convierte en un lugar de encuentro para honrar a los muertos.

El Día de los Difuntos es una antigua celebración católica que se remonta a tiempos preincaicos, en donde las diferentes civilizaciones acostumbraban a realizar cultos y ritos funerarios. De esto, dan testimonio las antepasadas y presentes generaciones mediante los múltiples hallazgos arqueológicos como cadáveres flexionados, tumbas de lajas —paredes de la fosa forrada con piedras grandes no talladas, lisas, planas— y ofrendas asociadas a la muerte. Desde entonces, en la cosmovisión andina la muerte no es el fin, sino más bien, es parte del ciclo de la vida que trasciende a otras formas de coexistencia.

Sandoval (1997) sostiene que “con la conquista y el mestizaje, la cosmogonía indígena cambia con respecto a la vida y a la muerte. Sin embargo, ese proceso de aculturación genera sincretismos que en la actualidad se observa en diferentes manifestaciones” (p. 8). Es así que, al llegar la colonia hispánica en 1542, al igual que la consecuente dominación social, económica, política y religiosa a los países de Latinoamérica, la cultura aborígen sufrió significativas transformaciones respecto a la ritualidad mortuoria mediante la fusión de saberes, a lo que hoy se denomina sincretismo cultural. Evidentemente,

los pueblos originarios, aun cuando han asimilado una serie de ritos funerarios del occidente a lo largo de los siglos, los mismos no han perdido su propia cosmovisión. Como resultado de ello, Ecuador, México y otros países latinoamericanos, así como europeos revalorizan año tras año los distintos rituales en homenaje a sus difuntos. Al respecto, Bascopé (2001) afirma:

Los “*ajayus*”-las almas de los difuntos- vuelven para compartir en la convivencia de difuntos y vivos de la comunidad. Esto da valor de unidad y restauración de la armonía cósmica. La fiesta de los difuntos proyecta a las comunidades andinas hacia un sentido de esperanza y realización de la humanidad, incluso más allá de la territorialidad temporal. Las almas contribuyen en la restauración de la armonía y el equilibrio de las relaciones existenciales. (p. 10)

En este sentido, las familias ecuatorianas de diferentes grupos poblacionales acuden fervorosamente el 2 de noviembre a honrar a sus seres queridos que han dejado de existir en la vida terrenal. Sin duda alguna, quienes tienen mayor empoderamiento religioso, mitológico e ideológico respecto a esta ceremonia son los indígenas kichwas de los cantones de Otavalo y Cotacachi (provincia de Imbabura), realidad que ha propiciado el desarrollo del presente capítulo.

Este capítulo describe el proceso religioso llevado a cabo antes y durante la festividad de los fieles difuntos de acuerdo a las creencias del pueblo *kichwa* Otavalo, que, en efecto, al tratarse de la muerte tiene una forma particular de ver e interpretarla. Por tanto, se recogió información sobre el origen y significado de esta ceremonia desde la concepción del mundo andino, continuando con las actividades que se realizan desde el 1 de noviembre, explicando tres momentos importantes: 1) el quehacer de los deudos en el cementerio con respecto a la limpieza y arreglo de las tumbas de sus seres queridos; 2) simbología y preparación de la comida tradicional -colada morada, champús, guaguas y otras figuras de pan, churos, papas con berro, chicha, etc.- y 3) los rezos efectuados por el *Ángel kallpay* en los domicilios de los deudos y éstos a su vez realizan las vigiliass en el panteón para acompañar y rezar por sus muertos.

Se describe también las actividades ejecutadas durante el 2 de noviembre, día central del festejo de los difuntos. Los aspectos y ritos tradicionales de la cosmovisión indígena abordados en esta parte del capítulo son los siguientes: 1) la misa campal celebrada en los cementerios, misma que se caracteriza por ciertos cultos propios de la festividad como

las plegarias en honor a los difuntos y la bendición de ofrendas y alimentos; 2) colocación de elementos simbólicos en las tumbas de los finados, entre las que sobresalen las coronas, flores y tarjetas; 3) se explica sobre la comida tradicional, “responso”, que según la creencia andina se prepara para compartir con los difuntos, y para practicar el *ranti-ranti*—dando dando— con familiares y amigos; 4) rito de conversa con los finados, fundamentado como el espacio donde los deudos expresan sus emociones a los difuntos, además de informarles los acontecimientos recientes relacionados con su entorno; 5) serenatas dedicadas a los fieles difuntos, entonadas por grupos artísticos que deleitan melodías melancólicas que buscan armonizar la presencia de vivos y muertos; 6) se relata las funciones, elementos y vestimenta del *Ángel kallpay*, que es el personaje característico encargado de desplegar rezos en honor a las almas de los difuntos; y 7) se expone la ausencia en la conmemoración de los difuntos por parte de religiones que tienen concepciones diferentes al catolicismo.

5.2. Origen de la celebración del Día de los Difuntos

El Día de los Fieles Difuntos es una festividad tradicional kichwa que corresponde a las ceremonias importantes del panteón andino, consta en el calendario festivo de diferentes países, especialmente los pertenecientes a Mesoamérica, que data desde la época prehispánica. Posteriormente, esta fiesta religiosa fue motivada y fortalecida por el proceso de evangelización española a partir de su intromisión en América, teniendo como misión difundir e institucionalizar la religión católica en los territorios dominados. Esta imposición, trajo consigo la adopción y celebración de varias costumbres hispanas que con el pasar del tiempo se convirtieron en tradiciones de carácter nacional como la festividad del Día de los Difuntos que se constituyó en una celebración de mucha vigencia y simbolismo en la historia cultural de varios países.

En la actualidad, las sociedades continúan con el interés de conmemorar y poner en valor esta ritualidad ancestral, sin adentrarse a reflejar datos teóricos trascendentales de la fecha. Afortunadamente, existen varias investigaciones que

orientan el sentido histórico de esta celebración, tal es así; que Herrera (2012) afirma que el inicio del festejo de los difuntos se originó:

Cuando la iglesia católica en el año 835 cambió la fecha de conmemoración de Todos los Santos del 13 de mayo al 01 de noviembre; al sur de Francia en el año 998 San Odilón Prior del Monasterio de Cluny, instauró el 2 de noviembre como la festividad de Todos los Fieles Difuntos en la orden benedictina y, el Vaticano reconoció oficialmente y la difundió en la iglesia católica en el siglo XIV. (p. 2)

Al respecto, Cevallos, Posso, Naranjo, Bedón, & Soria (2017) coinciden con el nombre del fundador y brindan otros aportes sobre este acontecimiento importante para la humanidad:

El fundador de la fiesta de los difuntos parece atribuirse a San Odilón Abad de Cluny, a finales del primer milenio, generalizándose por todos los monasterios sometidos a la obediencia de Cluny o en relación con estos, y de aquí a las iglesias seculares. En esta secuencia también es valioso y cautivante citar a las presunciones del antropólogo inglés Jaime Frazer (1854-1941) sobre el origen pagano de estas ceremonias. Este sostiene que el pueblo celta iniciaba el año en el mes de noviembre, glorificando en esos días la fiesta de los muertos. Frazer además sostiene que la Iglesia, no logrando extirparla, acabó por aceptarla y hacerla propia. De modo que, la obligación de los católicos se conecta con dogmas prehispánicos; los difuntos recaudan renovada importancia, cuya afirmación se evidencia con la abundancia de galanteorías ritualizadas con sumo cuidado y adorno de las sepulturas, así como en la preparación de la tradicional colada morada y las ponderadas wawas de pan. (p. 75)

El paso de la vida terrenal a la muerte es un momento simbólico y trascendente que a lo largo de la historia ha causado admiración, reflexión, temor, incertidumbre e incompreensión en el ser humano. Por muchos años, en diferentes culturas se han generado creencias en torno a la muerte que han contribuido al desarrollo e inmortalización de un conjunto de ritos y tradiciones, ya sea para venerarla, honrarla, espantarla e incluso para burlarse de ella. Acosta (2014) refiriéndose a esta realidad humana, señala que:

La muerte se convierte para los humanos en un hecho incompreensible. Ya Thomas afirmaba que de la muerte solo conocemos el momento antes (moribundo) y el después (el cadáver), pero aquello que produce ese cambio de estado nunca ha sido claro, generando en los distintos tiempos y sociedades diversas posiciones, desde lo mítico hasta lo científico. Es en este punto donde el rito tiene importancia, porque entra a llenar con sus símbolos y representaciones los vacíos que trae el fenómeno de la muerte. El rito, a través de su conjunto de ideas, creencias, representaciones y símbolos, logra explicitar para la comunidad asuntos que

de otra forma necesitarían de inagotables razonamientos para comprenderlos. (p. 9)

Herrera (2012) sostiene que “en América este evento tuvo sus inicios en México y se extendió luego a Centro y Suramérica. En Estados Unidos, por muchas comunidades donde existe significativa población mexicana y centroamericana” (p. 2). En México, ésta conmemoración se encuentra profundamente arraigada en sus habitantes, aseveración que resulta fácil creer, ya que posee grandes evidencias de la puesta en valor de su riqueza patrimonial y sin duda estos aspectos son los que sobresalen para marcar su identidad cultural, atributo que ha sido reconocido a nivel mundial. En este país, la fiesta del Día de los Difuntos es considerada como un símbolo nacional, realizando múltiples esfuerzos por mantener viva la tradición, y a través de la innovación han incorporado signos y símbolos de la vida pública, política y social, tanto que, en esta nación, dicha conmemoración en el año 2008 ha sido declarada por la UNESCO, como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Esta ceremonia en México y en todas las partes donde se la celebra, ha sufrido múltiples cambios a lo largo de la historia. Así afirma Lomnitz (2006):

La fiesta del “día de muertos” ha sufrido diversos cambios a lo largo de los siglos. Las transformaciones de la festividad tienen relación con la historia política de México: la imposición de la Iglesia, las campañas en contra de ella, las revoluciones, etc. Todo esto ha dado lugar a una cantidad importante de modificaciones entorno a la idea de los muertos, que han derivado, incluso, en la prohibición del culto. Con la llegada del Halloween, las fiestas de los “días de muertos” resurgieron como reacción en contra de la festividad norteamericana. Hoy, tras un movimiento de hibridación cultural, ambas coexisten, de la mano del comercio y la conmemoración del pasado. (p. 2)

En América Latina, son varios los países que persiste intacto el interés de eternizar la celebración del Día de los Difuntos, uno de ellos es el Ecuador constituyéndose como una de las fiestas simbólicas y más si se considera que el país se ha caracterizado por tener impregnado en la mente y conciencia de sus habitantes, dar solemnidad a un sin número de festividades tradicionales, que sin duda alguna revelan el legado histórico de sus antepasados a través de la puesta en valor de las creencias, costumbres y en sí, las formas de ver y pensar sobre diferentes ámbitos de la existencia humana.

El Ecuador posee 14 nacionalidades, 18 pueblos indígenas y un pueblo afrodescendiente, aspecto que se debe tomar en cuenta, considerando que las formas y características de la

festividad de los difuntos depende en gran medida del segmento poblacional que la venera; es decir, del pueblo o nacionalidad al que se pertenece. En el territorio ecuatoriano que continúan practicando esta costumbre ancestral es el habitado por la nacionalidad kichwa de la sierra, principalmente en Imbabura, sin dejar de lado otras provincias. Sobre este suceso cultural e histórico que realiza el pueblo Otavalo, la antropóloga Linda D'Amanico, en entrevista con Diario La Hora (2019) manifiesta:

Que estos rituales que llevan a cabo los indígenas otavaleños, son una especie de hiperrealidad, que habla acerca de la necesidad que tienen los seres humanos de darle razón a sus vidas. Enfatiza que, dentro del ciclo agrícola, el Día de los Difuntos coincide con el inicio de la siembra de maíz. Esta fecha sugiere el renacimiento y la regeneración de las fuerzas alimentarias, proceso que se logra a través de alimentar y despertar a los antepasados que viven en el interior de la tierra.

En este sentido, el presente capítulo se refiere a la celebración del Día de los Difuntos, específicamente del pueblo kichwa Otavalo, asentados en los cantones de Otavalo y Cotacachi de Imbabura, que ponen en práctica los saberes que tras generaciones se viene replicando, instaurándose como una fecha de tristeza por recordar la partida de los seres queridos y a la vez de felicidad, por la convivencia sentimental y escénica con los muertos. Además, por el encuentro con familiares y amigos que seguramente no se han visto hace algún tiempo, tanto que para los indígenas que residen en lugares diferentes al de su origen, en esta fecha están moralmente obligados a retornar para visitar a los difuntos que se han adelantado en la muerte y para compartir momentos de alegría con sus familiares y amigos.

5.3. Significado

En este país megadiverso la religiosidad popular tiene varias manifestaciones, ricas en símbolos, valores y creencias que llegan de antiguas civilizaciones cohesionadas con un cristianismo que no ha logrado borrar por completo los saberes ancestrales, construyendo así nuevas y únicas concepciones a través de la sincretización de diferentes expresiones tradicionales entre las culturas de los aborígenes y de los españoles; un ejemplo claro y real es la celebración del Día de los Difuntos en Ecuador y en América Latina. Cevallos, et al. (2017) señalan:

Esta celebración está enraizada en la cultura popular, mezcla de paganismo propio de los Andes y de un catolicismo que en convergencia cultural se convierte en auténticamente popular. Al parecer, es en la época de la Audiencia de Quito que se introduce este nuevo elemento religioso en torno a los difuntos, proporcionando como resultado una mezcla de tiempos y de culturas diferentes. (p. 74)

El paso de la vida terrenal a la muerte y posiblemente a la vida eterna, se entiende como un momento que todos los seres humanos van a experimentarlo en cualquier tiempo, como sujetos de muerte o por la partida de un ser querido; muchos, ante el sensible fallecimiento de las personas asimilan de diferente manera. Acosta (2014) arguye:

La condición de los hombres como animales gregarios hace que, en circunstancias como la muerte de alguien, se haga más evidente lo dependientes que son los humanos de sus congéneres. Sentir que, por la muerte de alguien del grupo, la vida cotidiana será perturbada, genera la necesidad de solidaridad entre los individuos, afianza los lazos de identidad que permiten que entre todos se busque reintegrar el orden perdido con la muerte. Los ritos funerarios reúnen a los miembros de la comunidad alrededor de un mismo acontecimiento, el deceso de uno de sus miembros. El rito, al igual que el mito, representa una verdad colectiva y alrededor de su creencia se identifica una sociedad. (p. 9)

Foto: Alberto Lima
El sacerdote bendice el féretro antes del sepelio.



Ante dicho acontecimiento existen modos de vida que optan por compartir y venerar a los muertos, para lo cual han desarrollado una serie de ritos y tradiciones que permiten honrar a los seres queridos que ya no se encuentran con vida. Afortunadamente en el calendario litúrgico o calendario de la iglesia —ciclo de temporadas en el año que tienen el propósito de conmemorar acontecimientos relacionados con la iglesia católica—, existe esta fecha festiva del 2 de noviembre que permite cumplir este anhelo de comunicarse con los difuntos, considerando que la mayoría de personas este acercamiento con los muertos lo hacen exclusivamente este día en particular. Entonces, reflexionando se puede argumentar que si esta festividad no existiera, difícilmente se visitaría el cementerio, excepto en ocasiones de entierro de los seres queridos que han fallecido. No obstante, la realidad de la nacionalidad kichwa ecuatoriana, especialmente en los pueblos de la sierra, en concreto de los otavalos de la provincia de Imbabura, es totalmente diferente; incluso, acostumbran a visitar el cementerio periódicamente los días lunes o jueves para compartir con sus muertitos. Vega (2016) añade:

El día de muertos es el espacio de convergencia cultural, una herencia cuya valoración para los indígenas es una marca simbólica, en donde se desarrollan y reelaboran simbólicamente, acciones propias de la historia primigenia y común, que se traen al presente como hilo conductor para reproducir una propia visión del mundo, respecto a la celebración de muertos. De esta manera coloca a las prácticas locales como anclajes, que les confiere una poderosa fuerza común, para contraponer y frenar la velocidad dinámica del mundo globalizado a través de la Innovación creativa en las expresiones culturales del Día de Muertos, Fieles Difuntos o Todos los Santos, desde el espacio cultural en donde nos encontremos ubicados. (p. 160)

En la vivencia y creencia indígena, la fiesta de los difuntos es muy substancial por la oportunidad de visitar los cuerpos sin vida, aunque esto lo hacen cotidianamente; en este día existe una conexión más íntima, y como ninguna otra festividad la recepción de la ceremonia es en el cementerio que paradójicamente los muertos son los anfitriones, y los vivos son los invitados a dicha celebración. De ahí que, para Camacho, (2018):

El festejo ritual mortuario es una oportunidad para reunirse y compartir la «vida-muerte-vida» con quienes amaron y a quienes recuerdan. Es un acto de comunicación inquebrantable y fluido entre quienes aún están aquí y los muertos que también están vivos en «el más allá» y en espacio del cementerio según el pensamiento de la cosmovisión andina lo terrenal y el mundo de los apus³⁵ es indivisible. En el festejo a los muertos está presente la

influencia ancestral de la cosmovisión andina que establece una interacción cósmica espiritual cotidiana real y «palpable» con sus muertos. (p. 9)

Si bien, el día de los Difuntos se encuentra establecido para el 2 de noviembre, también es cierto que a diferencia de otras festividades que duran varios días, ésta celebración se caracteriza por su intensa manifestación de sentimientos y valores simbólicos como ninguna otra. Es un prisma de colores, sabores, olores, sentires, es una forma de percibir, expresar y entender la relación entre la vida y la muerte, dando sentido a la cercanía con los ancestros y la explicación del universo que nos rodea. Las relaciones con la naturaleza hacen de esta fiesta una magnífica ocasión de valorar la cosmovisión, la cultura y la tradición de los pueblos, como la participación del *Ángel kallpay*, preparación de comida, vigiliyas, colocación de ofrendas, etc.; aspectos que se profundizan más adelante.

5.4. Dos cementerios, dos escenarios en la ciudad de Otavalo

Se entendería que en una sola ciudad toda la población comparta las mismas tradiciones o parte de ella y más si trata sobre la muerte. No obstante, para las personas que conocen Otavalo de la provincia de Imbabura o han escuchado sobre este territorio, específicamente sobre los aspectos relacionados con la muerte, saben que hay diferencias ampliamente marcadas entre las costumbres mestizas e indígenas.

Todo parte del hecho que en la ciudad de Otavalo existen dos cementerios, uno para mestizos y otro para indígenas,

35 Tradicionalmente, *apus* significa espíritus de las montañas que protegen a los pueblos de los Andes desde la época de los Incas. En la actualidad, se utiliza este término en las comunidades kichwas para referirse a los líderes y dirigentes políticos, siendo común escuchar Apuk que se traduce como jefe y *apukkuna* que significa jefes.

curiosamente separados por una sola pared, aunque en ritos mortuorios se observa una amplia diferencia en estos espacios. En relación a lo que ocurre el 2 de noviembre, el cementerio de los mestizos es un lugar silencioso y solemne en donde algunas personas visten de negro y otras de forma variada que se trasladan de un lugar a otro recorriendo las diferentes bóvedas de sus familiares, colocan ofrendas como coronas, flores y tarjetas. Miran las bóvedas fijamente durante un corto tiempo, en ciertos casos también realizan exclamaciones de dolor o rezos para la paz del difunto, acompañados de llantos provocados por la pérdida y recuerdo de sus seres queridos.

Si bien, los mestizos continúan acudiendo al cementerio el 2 de noviembre, desde tiempo atrás se viene menospreciando esta devoción. Así lo indica, hace 18 años, Diario La Hora (2002) en entrevista con Sandra, mestiza otavaleña donde comenta que “las cosas han cambiado; y relata, cuando yo era pequeña íbamos todos al cementerio a visitar a nuestros seres queridos que estaban enterrados. Ahora esta fecha ya no es tan respetada como antes, pocas personas visten de negro, y asisten al cementerio más por curiosidad que por respeto”. Reflexionando sobre este comentario, puede decirse que, en la actualidad, ésta realidad no ha cambiado y se continúa observando que la puesta en valor de esta festividad, va perdiendo vigencia e importancia en el grupo étnico de los mestizos.

La arquitectura de los dos cementerios se diferencia notablemente; en aquella de los mestizos presenta una construcción moderna y su interior está llena de nichos construidos por la administración del camposanto y otros edificados por grupos familiares de la ciudad que aseguran un lugar exclusivo para todos los integrantes de sus familias. Mediante entrevista, Cacungo (2020), en calidad de trabajador del camposanto Jardín de Oración o cementerio de mestizos, señala que las bóvedas o tumbas son lujosas, la mayoría construidas en un solo modelo.



Foto: Proyecto de Vinculación Carrera de Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020). Sección de bóvedas construidas por la administración del cementerio de mestizos de la ciudad de Otavalo. En esta sección se sepulta a los fallecidos que no cuentan con bóvedas familiares.



Foto: Proyecto de Vinculación Carrera de Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020) Sección de bóvedas construidas por familias de la ciudad Otavalo para sepultar exclusivamente a sus seres queridos

Adicional a la forma de construcción, al otro lado de la pared distinta es la realidad, partiendo por la vestimenta propia de los indígenas que no tienen como tradición vestir de negro, más que llevar sus mejores atuendos que usan regularmente —Las mujeres utilizan una vestimenta compuesta por 10 piezas, blusas bordadas; anaco; *uma waratarina*, tela doblada que se colocan sobre la cabeza; dos fajas atadas a la cintura y vistosas; cintas para el cabello; reboso, tela que se cruza por debajo del brazo y se amarra en el hombro contrario y la *pa-challina* de lana; que según la tradición llevan adelante cuando están casadas y a un costado cuando aún son solteras, en los pies lucen un par de alpargatas de color blanco y los complementos son aretes, collares y manillas de coral. Por su parte, los hombres visten con (camisa, pantalón y alpargatas) de color blanco, (poncho y sombrero) de color oscuros—.

El 2 de noviembre en los panteones kichwa es común escuchar oraciones invocadas por los rezadores y *ángeles kall-pay*, así como percibir el fuerte olor a comida, con la misma que tienen la tradición ancestral denominada "*ranti-ranti*" —dando y dando, ritual de reciprocidad que es una institución social de los kichwas, basado en la acción de compartir lo mío y recibir de quienes he dado—. También se efectúa misas campales, diálogo con los difuntos, —ritual andino donde los deudos conversan a los difuntos las alegrías, tristezas y novedades que transcurren en la vida cotidiana—; más adelante se refiere un apartado específico de estos temas.

La fiesta inicia a tempranas horas de la mañana y concluye al atardecer; a pesar de ello, las familias se quedan un tiempo limitado; ya que al culminar las actividades tradicionales se retiran del camposanto. La estancia varía de acuerdo a cada familia, es así que, en promedio permanecen de dos a cuatro horas, dependiendo de las tumbas visitadas, asistencia a la misa campal, ritos realizados y a las relaciones sociales, considerando que las conversaciones entre los asistentes es una constante. Esta última actividad también lo hace el grupo étnico mestizo, tanto el que convive en el territorio del pueblo kichwa Otavalo, como a nivel general, pero permanecen menos tiempo en el cementerio a consecuencia de que no realizan varias acciones de la ritualidad indígena. No se equivocan quienes piensan que el Día de los Difuntos celebrado por los indígenas kichwas de Otavalo y Cotacachi, se parece a una feria, ya que en realidad es un día de fiesta, de conmemoración a los muertos, de intercambios gastronómicos, de música y cantos, de rezos y llanto, de paz y esperanza y del disfrute por el encuentro entre vivos y muertos.



Foto: Nhora Benítez
El 2 de noviembre, un día de
fiesta para los *kichwa runa*

El júbilo de este acontecimiento provoca curiosidad de personas ajenas a la etnicidad de los indígenas de Otavalo y Cotacachi, tanto de nacionales como de extranjeros, puesto que asisten al cementerio a disfrutar, aprender, convivir y procurar entender lo que sucede durante las jornadas matutina y vespertina —desde el amanecer hasta el inicio de la tarde y desde el mediodía hasta el atardecer— del 2 de noviembre en los camposantos de las comunidades, parroquias y ciudades del pueblo kichwa Otavalo, constituyéndose en un espacio físico de inigualable riqueza cultural inmaterial.

Lo expuesto significa que más allá de poner en valor la tradición milenaria de esta celebración, se convierte en un gran atractivo cultural, sumado a que los días 2 y 3 de noviembre son considerados feriado nacional en el Ecuador. El día 2 por el festejo de difuntos y el 3 por la fundación de la ciudad de Cuenca, motivando la visita de propios y extraños, que a su vez promueve la dinamización económica, social, cultural e identitaria de la población, aspectos fundamentales para contribuir al fortalecimiento y empoderamiento de la conmemoración de los Santos Fieles Difuntos.

Foto: Nhora Benítez
Extranjera vistiéndose de
indígena kichwa Otavalo para
compartir y convivir estrecha-
mente la ritualidad cultural de
los finados



Las diferencias marcadas durante la celebración en los cementerios de mestizos e indígenas no es un hecho aislado, más bien se fundamenta en la forma de ver la vida y la muerte, tanto que al morir existen algunos aspectos diferenciadores.

1. Generalmente en la ciudad de Otavalo las personas que mueren del grupo étnico mestizo son sepultados en la tarde, mientras que los indígenas en horas de la mañana.
2. El velorio indígena se caracteriza por realizar tres días consecutivos y en la última noche se efectúa juegos mortuorios para minimizar el dolor de los deudos.
3. En el entierro de los indígenas sus deudos llevan alimentos para compartir “ranti-ranti” con las personas presentes en el cementerio.
4. Los deudos indígenas visitan con mayor frecuencia a sus seres queridos que han muerto, especialmente los días lunes o jueves.
5. Luego de enterrar a los *kichwa runa*, sus familiares y amigos rezan por nueve noches consecutivas en honor al difunto sepultado.

Estos acontecimientos hacen notar que la muerte para el pueblo kichwa Otavalo, es la continuación de la vida y lo demuestran con profunda fe y pasión al celebrar el Día de los Difuntos. De ahí que, es importante valorar y respetar las tradiciones indígenas, ya que son quienes llevan consigo impregnado las costumbres antepasadas que enriquecen la existencia humana con sus saberes, que tras generaciones develan el legado histórico de las manifestaciones para el disfrute y contagio de todos. Aquí surgen las diferencias entre la cultura indígena y mestiza, incluso con otros grupos étnicos.

Finalmente, las prácticas religiosas espirituales funerarias actuales donde interaccionan los deudos, sean indígenas o mestizos, con sus muertos se conjugan los conocimientos ancestrales con el sistema de creencias funerario cristiano español que tiene vestigios árabes (Camacho, 2018). En este sentido, los rituales se deben respetar y es trascendental que aún con sus marcadas diferencias en todos los rincones del país se mantenga viva la celebración simbólica y altamente significativa del Día de los Difuntos.

5.5. El concepto y trazado de los cementerios del pueblo kichwa Otavalo

El cementerio indígena de Otavalo está ubicado en la panamericana sur, salida a Quito en las calles Atahualpa y Las Almas, cuya superficie está dividida en una parte plana y otra ladera —con cierto grado de inclinación—; es de carácter social sin fines de lucro, aun cuando para su subsistencia y mantenimiento los dirigentes se encargan de gestionar el aporte simbólico anual de los miembros de las comunidades socias. Este cementerio se encuentra dividido por una pared, un extremo está destinado al sepelio de los mestizos y el otro para los indígenas, pero que más allá de estar en el mismo sitio, ellos están separados por las costumbres funerarias, cuyos aspectos son notorios, no solo cuando fallece una persona, sino también durante la velación, sepelio y más aún en la fiesta del Día de los Difuntos. Al respecto, Camacho (2018) afirma:

El concepto y trazado de los cementerios, visitados, con sus lápidas, cruces, criptas fue impuesto por los religiosos católicos hace alrededor de cinco centurias. Algunos de los cementerios visitados están ubicados en la parte alta del barrio o población. Lugar estratégico que domina más allá de la extensión de la comunidad. Otros cementerios están a la vera de la vía principal o en los cruces de camino, son de fácil localización para acudir al territorio sagrado donde habitan sus «muertos-vivos» dualidad que muestra el estado de transformación de ciclo vital de la cosmovisión andina ancestral y árabe andaluza. (p. 5)

Los indígenas realizan el sepelio de sus familiares y amigos en el suelo, cuya tradición se mantiene vigente en los cantones de Otavalo y Cotacachi. No obstante, en los últimos tiempos de forma minoritaria las familias indígenas también escogen la opción de sepultar a sus seres queridos en bóvedas, aun cuando no se constituye en parte de la tradición ancestral, siendo esto mayormente visto en los mestizos y afroecuatorianos que optan por esta forma de sepelio para evitar el trabajo de cavar o también porque los administradores ofrecen esta alternativa para ocupar menos espacio dentro



■ Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Segmento del cementerio indígena de Otavalo donde se visualiza las tumbas de tierra, con bordillos, construcción de nichos, cruces de madera, cruces de hormigón e inclinación de la superficie

del camposanto e incrementar la capacidad del mismo. Al dejar un cuerpo sin vida en el cementerio y luego de transcurrir un tiempo relativamente corto los familiares regresan para concluir las tumbas, generalmente mediante la construcción de bordillos, colocación de cruces de hormigón o madera y en otros casos construyen planchas a lo largo y ancho de la tumba, dependiendo de gustos y posibilidades económicas realizan construcciones de mayor altitud, sin dejar de lado adornos que hacen más vistosa la tumba, espacio que para los deudos constituye un lugar sagrado en donde reposan los cuerpos sin vida de sus seres queridos. También, existen familias que por diferentes razones dejan las tumbas en tierra y únicamente colocan una cruz en la parte superior con dirección vertical donde está ubicada la cabeza del difunto.

En entrevista realizada a Guamán (2020), presidente de la organización *UNORICO SAMASHUNCHIC*, cementerio indígena de Otavalo, manifiesta que este camposanto indígena se encuentra sectorizado por comunidades, pero últimamente los cuerpos de los difuntos se van dispersado por decisión de sus deudos, ya que en vida contrajeron matrimonio con personas de diferentes comunidades y al fallecer su pareja u otro miembro familiar es enterrado en la tumba del que se adelantó, sin importar si pertenecía a la misma comunidad. El cementerio también cuenta con un sitio que no está asignado a ninguna comunidad y en este espacio la distribución es de forma cronológica, de acuerdo a la fecha en que ocurre

los decesos. En entrevista Guamán (2020), informa que en el centro del cementerio se encuentra una cruz que mide aproximadamente dos metros y medio de alto, construida a base de piedra; antiguamente se utilizaba como lugar de descanso del difunto al llegar con el ataúd. En la actualidad únicamente se usa para desplegar oraciones en favor de los difuntos, considerando que se ha construido una capilla y es aquí donde se coloca el ataúd para darle la bendición antes de la cristiana sepultura y además es el lugar donde se comparte los alimentos “*ranti-ranti*” como maíz, tostado, papa, berro, fritada, carne, pan, entre otros que llevan los dolientes al camposanto.

Comúnmente, los kichwas suelen velar a sus difuntos durante tres días, costumbre que no existe entre los mestizos y afroecuatorianos, a menos que se trate de un personaje que motive una gran concurrencia por varios días. Entre los kichwas, el tercer día está destinado a la realización del ritual lúdico ((juegos funerarios), con el propósito de mitigar el dolor entre sus deudos. Para los demás grupos étnicos, éstas prácticas identitarias generan curiosidad e gran interés. Así lo ratifica Quinatoa (2018):

Desde el día en que el cuerpo deja de respirar, hasta cuando lo trasladan al cementerio, tiene una duración de tres días, aunque dependiendo de cómo murió el tiempo puede variar, por ejemplo: si se trata de un cuerpo que estuvo hospitalizado o en la morgue, ni siquiera llega al primer día de reposo, sino que va directo a ser sepultado; si fue asesinado, dependiendo de cómo se encuentra el cuerpo sobre todo de si es capaz de resistir los tres días o al menos dos se le mantiene en velación para proceder a realizar todos los preparativos, de ser ninguno de los casos anteriores y se trata de una muerte natural, no hay ningún problema en que el cuerpo se mantenga en velación por los tres días. (p. 23)

5.6. Sincretismo en los cementerios del pueblo kichwa Otavalo

Cuando se refiere al término sincretismo significa asimilar, conjuntar y armonizar corrientes de pensamiento social, cultu-

ral, económico o idiosincráticamente diferentes; y esta definición se ajusta a lo que ocurrió alrededor de la celebración del Día de los Difuntos en todos los lugares donde se la conmemora. En el caso de los indígenas de los cantones de Otavalo y Cotacachi se conoce que es una fiesta ancestral, conscientes de que la muerte es la continuidad de la vida honraban a los difuntos como un acto de reconocer que la muerte no es lo antagónico de la vida, todo lo contrario, la vida es vida y también es muerte.

Con la llegada de los españoles al Ecuador, la festividad del Día de los Difuntos no perdió la esencia simbólica y de solemnidad inicial, más bien se fortaleció con el toque de espiritualidad a través de la inserción de diversos elementos religiosos provenientes de sus creencias en un ser supremo.

Yo soy la resurrección y la vida;
el que cree en mí,
aunque esté muerto, vivirá.
Y todo aquel que vive y cree en mí,
no morirá jamás.

Juan, 11; 25-26

Para muchos, la motivación de los países dominadores no era la impartición de los conocimientos bíblicos y religiosos como un acto de caridad y peor de amabilidad, sino que perseguían interés de dominación política, administrativa, sociocultural y sobre todo económica. De ahí el pensamiento popular del uruguayo y autor famoso de varias publicaciones Eduardo Galeano, refiriéndose a la dominación en toda América Latina, que dice: *“Vinieron, ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra. Y nos dijeron cierren los ojos y recen. Y cuando abrimos los ojos, ellos tenían la tierra y nosotros teníamos la Biblia”*.

Como ya se mencionó, en Ecuador el festejo del Día de los Difuntos dentro la nacionalidad kichwa tiene sus raíces entre los aborígenes incaicos y preincaicos, entonces con el cristianismo impuesto por los ibéricos la festividad tomo mayor impulso, algarabía y sentido de pertenencia con la muerte, como un acto de dolor pero a la vez de esperanza, haciendo que la muerte se viva de diferente forma, no solo en el Día de los Difuntos, sino en la cotidianidad, en donde se ve y se entiende a la muerte como una afirmación de la vida.

En la cosmovisión indígena existen cuatro mundos: el mundo de las divinidades, el mundo de la obscuridad, el mundo

de los muertos y el mundo de los vivos; aquí nace la relación entre vivos y muertos. Cuando las personas mueren, queda vivo el espíritu, mismo que coexiste de forma paralela con los vivos; por esto las personas buscan como comunicarse con los espíritus y el lugar más apropiado es el cementerio.

El sincretismo religioso del Día de los Difuntos conmemorado dentro y fuera de los cementerios del pueblo kichwa Otavalo permite a los vivos honrar y rezar, obras que servirán para que el difunto alcance la salvación y se gane el trono de la vida eterna. Según los mitos andinos los *apus*, espíritus en kichwa, viven en muchos espacios como los de la orografía, en las estaciones, los astros, los espíritus son omnipresentes en la vida cotidiana. Se considera que existen espíritus buenos y malos como en la vida humana terrenal (Camacho, 2018). De ahí, la plegaria anónima que expresa la omnipresencia de los muertos-vivos que llenan de esperanza y sentido a la vida terrenal.

No te acerques a mi tumba sollozando.
No estoy allí, no duermo ahí.
Soy como mil vientos soplando.
Soy como un diamante en la nieve brillando.
Soy la luz del sol sobre el grano dorado.
Soy la lluvia gentil del otoño esperado.
Cuando despierta en la tranquila mañana.
Soy la banda de pájaros que trina.
Soy también las estrellas que titilan,
mientras cae la noche en tu ventana.
Por eso, no te acerques a mi tumba sollozando.
¡No estoy allí Yo no morí!

Finalmente, la conmemoración de los difuntos forja a las comunidades andinas hacia un sentido de amor, esperanza y realización humana. Con respecto a la relación vida-muerte, Bascopé (2001) agrega:

Que en las comunidades andinas, la muerte es considerada como parte de la vida. Es decir, la muerte no constituye una tragedia en la vida de los andinos, más bien, la muerte es como una conclusión, cumplimiento y culminación de una etapa de la vida. Es una llegada a un momento de la permanencia en la existencia de los seres. La muerte para el andino, nunca es el final o la terminación del ser; es continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal. (p.2)

5.7. Simbolismo de elementos andinos y occidentales

La festividad del Día de los Difuntos está acompañada de varios elementos significativos que dan la solemnidad respectiva y a su vez simboliza la espiritualidad y religiosidad que caracteriza a esta celebración.

Velas

El fuego es uno de los cuatro elementos de la naturaleza, a través de su luz se invoca a los espíritus y llena a las personas de energía. Además, es un instrumento sagrado, mágico y de purificación; existe un sinnúmero de formas, tamaños y colores que pueden utilizarse para motivos diferentes, lo cierto es que una vela transmite fe y esperanza de mejores días para los vivos y paz en el descanso y salvación del alma de los muertos.

Es necesario precisar que, así como para muchos la luz de la vela conlleva o se relaciona con aspectos positivos, dependiendo la creencia e imaginación, puede estar asociada también con pensamientos adversos. Ballesteros (2014) señala que la luz, a más de ser un fenómeno físico, está presente en:

La mayoría de las civilizaciones como un reconocido simbólico, que cataliza aspectos de la divinidad o magia. En sentido, la vela es portadora de una dicotomía física que genera simultáneamente: luz/penumbra o luz/tiniebla y a lo largo de la historia se han construido diversas analogías: vida/muerte, sabiduría/ignorancia, pureza/pecador, salvación/condenación, eternidad/vacío. (p. 87)

Foto: Alberto Lima
En la fotografía se observa la noche de vigilia del 1 de noviembre, evidenciando la devoción de usar velas como elemento significativo en la tradición de los difuntos y en general de los ritos mortuorios



Coronas

La corona es posiblemente la ofrenda más usada en el Día de los Difuntos, elaborada a partir de un círculo de alambre adornado con objetos naturales o artificiales, preferentemente flores de color morado y negro, sin descartar otros. Su forma circular simbolizan las creencias humanas que Jesucristo es el centro de todo y no tiene principio ni final, justificado en un sentimiento de unión a Dios y la forma de ver y entender la vida como un ciclo de vida terrenal, muerte y vida eterna. Así lo ratifica Cevallos (2020) en su entrevista, al afirmar que para los *kichwas* la corona significa el círculo de la vida y es la representación de la vida, muerte y vida eterna.



Existe variedad de coronas, como suele decirse “para gusto los colores” pero si es importante conocer de algunos pequeños detalles que la hacen que sea popularmente utilizada a la hora de colocar estas ofrendas en las tumbas o bóvedas de los amigos y familiares; el tamaño de una corona es variada, su precio depende del tipo, tamaño y diseño que se desee. Mediante entrevista, Cevallos (2020) menciona que en la cultura occidental representada por los mestizos en Ecuador, se utiliza los colores negro y violeta como sinónimo de luto, mientras que en la cultura de los kichwa runa, el color gris es la representación de dolor y despedida, que usualmente se utiliza hasta la actualidad en la vestimenta de las mujeres kichwas.

■ Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Corona como símbolo característico de diversos grupos étnicos que conmemoran el Día de los Difuntos

Cartas

Aun cuando, los indígenas dialogan con el difunto, la carta es una forma de plasmar lo que una persona quiere expresar a sus seres queridos, entendiendo que desde el mismo instante que se la escribe, el difunto lo sabe y acoge dichas palabras escritas para descargar las emociones de amor, respeto, gratitud, fe y conformismo o inconformismo de la partida, etc. Las cartas y otras ofrendas pueden ser realizadas por los mismos deudos o adquirirlas en tiendas formales e informales, generando el comercio para beneficio de la localidad.



Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Incremento del comercio formal e informal mediante la venta de ofrendas fúnebres

Agua bendita

Es común ver en las tumbas recipientes con agua bendita e incluso fresca, tomando en cuenta que este recurso natural es la fuente de la vida, se ofrece a las almas, especialmente para aquellas que se encuentran en el purgatorio para que mitiguen su sed después de su largo recorrido y fortalezcan su regreso. El agua también simboliza la pureza del alma y sirve para ahuyentar las malas energías, brindando tranquilidad y paz para el espíritu del difunto. El agua bendita está muy apegada a la religión y regularmente desde niños hasta los mayores están familiarizados con ella y guardan profundo respeto a la hora de entrar en contacto con este recurso bendito. Henares (2008) al referirse sobre el tema en su artículo denominado “Rituales del agua”, argumenta:

Entre los romanos el agua y el fuego fueron elementos de purificación. Y vasijas y benditeras con agua lustral se hallaban en la entrada de los templos, en lugares de reunión, en casas, e igualmente se asperjaba al pueblo con una rama de olivo o de laurel. Las vestales mismas estaban encargadas de estos ritos de purificación. Dígase otro tanto de los ritos funerarios, y los habidos en el matrimonio. A la vez, eran numerosas las fiestas del año en las que estos ritos, agrarios en mayoría, tenían cabida. (p. 314)

Cruz católica

Representa la muerte de Cristo en la cruz y su sacrificio que hace posible la reconciliación con el creador y la salvación del ser humano, ya que según la palabra Dios es el camino, la verdad y la vida. En cada una de las tumbas de los cementerios existe una cruz y las familias indígenas de Otavalo y Cotacachi acostumbran en esta fecha de finados a reemplazarlas por una nueva y en otros casos prefieren poner de hormigón para alargar significativamente su vida útil.



Cruz Chakana

La cruz *chakana* o también denominada cruz del sur es una representación milenaria y según entrevista, a Cevallos (2020) menciona que la cruz andina es una figura geométrica, en la cual se representan los dos equinoccios y los dos solsticios los Incas, mientras que para Flores (2018), la *chakana* es “parte de la vida de los pueblos andinos durante cientos de años,

■ Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero2020)
Hombres del pueblo kichwa Otavalo se encuentran reemplazando las viejas cruces de madera

ayudándolos no solo con el calendario agrícola, si no como regente terrenal de su universo. Todo en cuanto a su cosmovisión gira en torno a este símbolo" (p. 31).

A pesar de que la cruz *chakana* es un símbolo andino característico de la creencia indígena, en el pueblo Otavalo, mayoritariamente veneran a la cruz católica. En entrevista, Zambrano (2019) argumenta que al llegar los conquistadores a Latinoamérica fueron quienes impusieron esta cruz; de ahí que, los indígenas al igual que otros grupos étnicos desde niños han aprendido a santiguarse —en nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, amén— graficando el sagrado signo de la religión católica. Además, les inculcaron a solemnizar las tumbas de los difuntos mediante la colocación de la cruz católica. La entrevistada considera que estas son las razones por las que gran parte de pueblo andino desconoce sobre la cruz *chakana*, incluso ejemplifica con su susedra de 91 años, mencionando que a pesar de su edad no tiene conocimiento sobre este símbolo milenario. Al mismo tiempo argumenta que dicho desconocimiento no es la realidad de todos los indígenas, ventajosamente muchos han estudiado e investigado sobre esta figura de origen andino y dan cuenta que en la cosmovisión de los pueblos originarios, la cruz *chakana* tiene un alto significado cultural e identitario que refleja la relación (norte, sur, este y oeste) y hermandad en el mundo andino.

Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)

Imagen de la *chakana* pintada en el portón del cementerio indígena de Otavalo



Al ingresar al cementerio indígena de la ciudad de Otavalo, se observa que la puerta principal está decorada con la cruz *chakana*, cuyo símbolo representa la vida y muerte. Esto ayuda a que los indígenas otavaleños reconozcan este signo como propio y permanezca impregnado en la memoria para inmortalizar los rasgos culturales importantes de la ritualidad ancestral.

5.8. Actividades cumplidas en el cementerio

5.8.1. Uno de noviembre

En los días previos al 2 de noviembre de cada año, es decir, antes de la conmemoración del día de los fieles difuntos, se deben realizar varias actividades, particularmente el 1 de noviembre es común observar a las familias indígenas de Otavalo y Cotacachi, entrar y salir de los cementerios con palas, azadones, rastrillos, escobas, etc. para realizar la limpieza y adecuación de las tumbas, siendo éstas los hogares de los seres queridos que tiempo a tras se ausentaron físicamente de la vida terrenal.



Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Padre de familia realizando la limpieza de la tumba de sus familiares

A menudo se cree que estas labores son exclusivas de los hombres, pensamiento que está lejos de la realidad y más si se refiere a los indígenas de Otavalo y Cotacachi, donde las mujeres asumen un rol protagónico en esta festividad y para muestra basta con acudir el 1 de noviembre de todos los años y se observa al género femenino asumir con mucha responsabilidad la limpieza de las tumbas de sus familiares.



Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Madre de familia realizando la limpieza de la tumba de sus familiares

El 1 de noviembre existen familias que continúan con la costumbre de realizar la vigilia, acción que para los católicos es un acto de mucha devoción que consiste en rezar la tarde y noche del día anterior al 2 de noviembre. Según testimonio de Zambrano Zambrano (2020), guía del museo Viviente Otavalo, la vigilia en honor a los fallecidos es la primera manera en que la Iglesia capta los sentimientos de aquellos que están de duelo y los coloca en el contexto de la fe, constituyéndose un servicio de oración con lecturas seleccionadas de las Sagradas Escrituras que reconforta y brinda esperanza a los deudos y paz eterna a los difuntos.



Foto: Nhora Benítez
Tres generaciones de una misma familia permanecen en el panteón en la noche del 1 de noviembre.

Acudir en familia al cementerio a practicar la vigilia, no siempre aplica para todos los casos, seguramente son varios los motivos para que en ocasiones personas asistan solas a realizar esta actividad religiosa y acompañar a sus muertos. Durante esta jornada los dolientes deben permanecer varias horas, sin importar el frío, sueño u otras adversidades que superan y cumplen con la tradición que consiste en rezar y custodiar a los difuntos en la víspera de la fiesta del Día de los Difuntos.

Foto: Nhora Benítez
Hombre acompañando a sus muertos en la soledad de la noche del 1 de noviembre



5.8.2. Dos de noviembre

Aun cuando el 2 de noviembre, es un día más, en la práctica no sucede así, ya que es el único día del calendario para celebrar y honrar a los finados, a través de esta fiesta milenaria, que, si bien en la cosmovisión indígena se prepara días antes, este es el día esperado por todos para acudir a los cementerios a la reunión con los difuntos para honrar la vida y el amor que sigue uniendo a vivos y muertos. En este día se realizan varias actividades desde tempranas horas hasta el atardecer, mismas que se detallan a continuación:

- ✓ Preparar el responso
- ✓ Dirigirse al cementerio
- ✓ Presenciar la misa campal
- ✓ Hacer bendecir los alimentos con el sacerdote
- ✓ Rezar con el *Ángel kallpay* frente a la tumba y alimentos
- ✓ Compartir los alimentos con el *Ángel kallpay*, amigos y familiares
- ✓ Poner el responso junto a la tumba
- ✓ Dialogar con los difuntos

El 2 de noviembre muchas personas deben recorrer por algunos cementerios de las parroquias y la ciudad de Otavalo, así mismo para el caso de Cotacachi, dependiendo de los lugares donde estén sepultados sus familiares y amigos. Amaguaña (2019) en su entrevista relata, *“salí de mi casa a las 7h00 de la mañana por que pagué la misa en Ilumán y luego pasé acá a Otavalo porque hay dos almas aquí y allá. Estaré hasta las 11h00, porque después debo ir a otro lado”*.

5.9. Simbolismo de la gastronomía del día de los difuntos

Sin duda alguna, uno de los aspectos que identifica a la conmemoración del Día de los Difuntos en el pueblo kichwa Otavalo es el simbolismo milenario de los indígenas para compartir con los muertos una cierta cantidad de comida, denominándole “responso”. Luego que los alimentos o el responso ha sido bendecido por el sacerdote en la misa campal o igle-

sia, las familias indígenas colocan la comida sobre un mantel o recipiente junto al sepulcro para compartir con las “samys”, —que se traduce al castellano como almas de los muertos que interrelacionan con vivos—. La comida que se prepara para este ritual es aquella que le gusta en vida al difunto y otras que son típicas de esta festividad como: colada morada, champus, wawas de pan, colada de churos, papas con berro, huevos, frutas, entre otras.



Así lo ratifica Zambrano (2019) habitante del cantón Otavalo, quien acude periódicamente los lunes o jueves al cementerio a visitar a sus familiares, manifiesta que particularmente no le agrada ir el día 2 de noviembre, ya que para ella es un día tristeza, se le vienen muchos sentimientos encontrados con sus padres; recuerda que su mamá y papá le comentaban que en esta fecha todas las almas están pendientes de la llegada de los familiares, además le decían, “*cuando estemos muertos en donde quiera que estés vendrás a visitarnos, hemos de estar con hambre, hemos de estar con frío, para que nos traigas la comidita*”. Ésta es la razón por la cual, en esta fecha todos los años va al cementerio con su familia llevando los alimentos para servirse, comparten con otras personas y dejan comida a sus padres en un mantel blanco junto a la tumba; a la vez aprovecha para dialogar con sus amigos y familiares, constituyéndose este espacio en día de encuentro entre vivos y muertos.

■ Foto: Nhora Benítez
Responso para compartir con los difuntos

Además, las familias preparan comida “*kukabi*” para servirse en el cementerio que a su vez comparte con familiares, amigos, deudos que transitan junto a las tumbas cercanas. Esta acción permite recibir también de otras familias que acostumbran a llevar alimentos al cementerio, igualmente la comida se brinda al *Ángel kallpay* o rezador, cuyo personaje rezo a favor de los cuerpos sin vida para que alcancen la salvación y vida eterna.

Foto: Nhora Benítez
Mujeres indígenas intercambian “*ranti-ranti*” sus alimentos



Foto: Nhora Benítez
Siguiendo la secuencia de la fotografía anterior, las dos mujeres se han obsequiado los alimentos que llevaron de su casa. De esto se trata el *ranti-ranti*

En la cosmovisión indígena llevar alimentos al cementerio representa un factor determinante e importante que les permite diferenciarse del resto de culturas en el festejo del Día de los Difuntos, esta actividad tiene sentido cuando dicha alimentación se comparte con vecinos, amigos y familiares. Quienes practican este intercambio gastronómico, mayoritariamente son las personas adultas, aunque no es raro ver a los jóvenes que participen en esta simbólica tradición.

A continuación, se detallan los productos gastronómicos más representativos de la fecha, que tradicionalmente se preparan para conmemorar esta festividad y compartir los alimentos con vivos y muertos:

5.9.1. Comida de dulce

5.9.1.1. Colada morada o mazamorra negra

Ingredientes:

- Harina de maíz negro
- Moras
- Mortiños
- Panela
- Cedrón
- Hierba Luisa
- Hoja de naranja
- Ishpingo
- Sangorache o ataco
- Hojas de arrayán
- Clavo de olor
- Pimienta dulce
- Canela
- Naranjilla
- Piña
- Frutilla
- Babaco
- Maicena

Preparación de la colada morada

Se pone a hervir las hierbas aromáticas, la canela, clavo de olor, pimienta dulce y cuando está en su punto de ebullición se agrega el mortiño (licuados), se deja re-

■ Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019 – febrero 2020)
Preparación de la colada morada



posar, al siguiente día se cierne y adiciona naranjilla, mora, babaco para proceder a licuar y colocar la maicena con el propósito de espesar e incorporar piña y frutilla. Finalmente se deja enfriar por unos minutos y está listo para servirse.

5.9.1.2. Champús

Ingredientes:

- Harina de maíz blanco
- Mote pelado
- Raspadura, panela o *chawarmishki*
- Canela
- Clavo de olor
- Jugo de naranja
- Hierba luisa
- Cedrón
- Hojas de arrayán

Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019 – febrero 2020)

Preparación del champús

Preparación del champús



En una olla grande se debe agregar agua y someter a cocción hasta lograr la ebullición, inmediatamente se adiciona todas las hierbas, al igual que canela clavo de olor, panela y jugo de naranja. En otro recipiente se mezcla harina de maíz con agua fría, misma que se coloca en el agua que anteriormente se había sometido a cocción, pero antes se retiran las hierbas y especias. Esta mezcla se remueve constantemente hasta lograr una consistencia espesa, y está lista para su consumo con mote cocinado. Cabe mencionar que dependiendo de los gustos se puede incorporar otros ingredientes como babaco, manzana, especias, etc.

5.9.1.3. Wawas de pan

Ingredientes:

- Harina de trigo
- Harina flor
- Agua
- Huevos
- Mantequilla
- Levadura
- Sal

Preparación:

Primero se debe calentar agua, luego mezclar la harina de trigo con la harina flor, enseguida adicionar huevos, mantequilla, levadura, sal; mezclar y colocar el agua tibia, seguir mezclando hasta obtener una masa e ir agregando más agua de ser necesario. Se deja reposar por un pequeño tiempo para que se esponje y luego hacer las figuritas como palomitas, caballitos y guaguas de pan. Posteriormente se introduce al horno durante un lapso de tiempo, posterior se retira y está listo para el consumo.



■ Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Pan horneándose en el tradicional horno de leña

5.9.1.4. Roscas y muñecas de harina de maíz

Ingredientes:

- Harina
- Levadura
- Huevos
- Agua fría y caliente
- Manteca
- Colorantes
- Sal
- Azúcar

Preparación:

Primeramente, colocar agua fría y caliente en la harina, amasar y luego adicionar huevos, manteca, levadura y mezclar, dejar que se esponje la masa por el lapso aproximado de 2 horas, después dar forma, se puede poner una mínima cantidad de colorante a la masa para hacer los diseños y pasarlos al horno de leña.

Foto: Nhora Benítez
Elaboración de muñecas de pan



5.9.1.5. Chicha

Ingredientes:

- Agua
- Maíz de jora
- Cebada
- Clavo de olor
- Dulce o panela

Preparación:

Colocar en una sartén la cebada y el maíz de jora, tostar durante 25 minutos. En una olla grande, adicionar 5 litros de agua, la cebada, el maíz de jora y clavos de olor y dejar hervir, revolviendo constantemente la mezcla para que no se espese. Cuando la mitad del agua se haya reducido, agregar los 5 litros de agua restantes y dejar hervir durante una hora y media, retirar del fuego, dejar reposar hasta que se enfríe, colar y añadir dulce al gusto. Colocarlo en otro recipiente y dejarlo fermentar durante 5 días aproximadamente, para luego servirse en frío.

■ Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Churos con la cual se elabora y en esta fecha también se vende de forma natural

5.9.2. Comida de sal

5.9.2.1. Churos

Ingredientes:

- Cebolla larga
- Manteca de cerdo
- Sal
- Agua
- Harina de haba
- Churos
- Cilantro
- Limón
- Leche

Preparación:

Primero se recolectan los churos, en unos casos se van a buscar en los páramos o en terrenos áridos y secos como en Salinas o el Valle del Chota y en otros casos compran en Ibarra. La preparación de la colada de churo es con la harina de maíz y el secreto también es la manteca de cerdo para que dé más sabor.



Empieza remojando los churos un día antes de empezar la cocción, al siguiente día se cocinan hasta alcanzar el primer hervor, si se los deja más tiempo se vuelven gomosos y es difícil consumirlos. Se colocan los churos en un recipiente donde se les añade jugo de limón, sal, culantro y cebolla larga. En otro recipiente se cocina la harina de haba y se le agrega un poquito de leche, cebolla, ajo y sal para que coja sabor hasta obtener una consistencia espesa. Finalmente se añade el preparado de churos a la colada y coloca un poco de picadillo para mejorar la presentación y sabor.

Existen otras comidas de sal que usualmente se preparan dentro de la dieta cotidiana de las familias indígenas del pueblo kichwa Otavalo como: arroz de cebada, mote con tostado, papas con ají, mote, tostado, fréjol, cuy con papas cocinadas, papas con berro, huevos, frutas (plátanos, naranjas, mandarinas), etc.

5.9.2.2. Venta de comidas fuera del cementerio durante 1 y 2 de noviembre



Fotos: Nhora Benítez
Venta de comida fuera del cementerio en la noche del 1 de noviembre



Fotos: Nhora Benítez
Venta de comida tradicional en los exteriores del cementerio durante el 2 de noviembre.



5.10. Funciones del Ángel kallpay (Ángel que corre) durante el 1 y 2 de noviembre

■ Fotos: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Venta de comida tradicional en los exteriores del cementerio durante el 2 de noviembre.

En la celebración anual de los difuntos el pueblo kichwa Otavalo como parte de esta costumbre milenaria es la contratación de una persona que cumple el rol de rezador, personaje conocido como *Ángel kallpay* —que en castellano significa “el ángel que corre”—, tradicionalmente esta labor se ha encargado preferentemente a los hombres de corta edad, aunque también lo hacen adultos. En la actualidad se empieza a observar a mujeres involucradas en la realización de esta significativa actividad y llevan vestimenta de color blanco, cubre su cabellera con un pañuelo de color morado, rosado o celeste, entre sus materiales lleva una campanilla, rosario y recipiente con agua bendita.

El *Ángel kallpay* inicia la actividad el 1 de noviembre haciendo bendecir el agua, luego recorre por las calles de la comunidad o ciudad, haciendo sonar su campana. Seguidamente ingresa a varios hogares de su jurisdicción para bendecir las imágenes religiosas, fotografías de los difuntos y los alimentos que serán llevados al cementerio el día siguiente, para compartir con los difuntos y personas cercanas a tra-



Foto: Alberto Lima
Sacerdote bendiciendo a jóvenes que desempeñarán el personaje tradicional del *Ángel kallpay*

vés del tradicional *wakcha karay*. Montalvo (2019) en entrevista menciona que el tiempo de permanencia del rezador depende de la cantidad de difuntos cercanos a los dueños de casa, ya que el rezo se hace en honor a cada alma, y agrega en mi casa se demora aproximadamente entre quince y veinte minutos.

Las oraciones principales que tradicionalmente invoca el *Ángel kallpay* en los hogares de los deudos y en el cementerio es el padre nuestro, el ave maría y otros. A cambio de esta importante y tradicional labor el *Ángel kallpay* recibe como pago alimentos que son puestos en canastas, que por la acumulación de los mismos necesariamente requieren de la ayuda de sus familiares, para cargar todo lo que logran recolectar de las personas que como forma de agradecimiento por los rezos entregan a estos personajes. Así ratifica Rosero (2015) "El rezador José Casteñeda, de 45 años, vestido de

blanco y con un pañuelo en la cabeza", llegó al cementerio con sus tres hijos, quienes ayudaban a cargar la canasta en la que recibía alimentos como forma de pago. También reciben retribuciones económicas por su acción realizada y en los dos casos, los ángeles agradecen a quienes les dan y sienten la grandeza de haber contribuido con los demás.

En entrevista con Perugachi (2019) habitante de la comunidad Perafán de 42 años de edad, menciona que hace una década, año tras año cumple el rol de *Ángel kallpay*, quien asegura que el 2 de noviembre reza aproximadamente en 40 tumbas, por tanto, en la ciudad debe haber varias personas que cumplan esta importante función para cubrir gran parte de las tumbas existentes en los cementerios. Esta jornada inicia en horas de la mañana hasta el mediodía y muchos

continúan en la tarde aproximadamente hasta las 17h00. Las oraciones y rezos que expresa el *Ángel kallpay* al recorrer por cada una de las tumbas de los difuntos es el Padre Nuestro, seguido por el Ave María, el Credo, para continuar con el Acto de Contricción y finalmente el canto de Concédete Señor el Descanso Eterno.

Generalmente, la simbólica función de *Ángel kallpay* es realizada en compañía de sus hijos u otros allegados, convirtiéndose así en una experiencia familiar, que, con el pasar de los años son los adolescentes y jóvenes quienes toman la posta de esta tradición.

Es así que muchos de los que ahora hacen de ángeles recuerdan que esta actividad también la realizaban sus abuelos y padres, constituyéndose en una tradición familiar que enorgullece a todos los integrantes de la familia y a toda una comunidad. Así lo señala, en entrevista Cepeda (2019) citando lo siguiente *“mi padre fue primero Ángel kallpay en la antigüedad y eso fue la herencia que me dejó y la sigo manteniendo”*.

Perugachi (2019) en su entrevista informa que la motivación para introducirse en esta importante labor, dijo *“aprendimos porque decían que el Ángel era un mensajero de Dios, entonces eso nos llevó dar un mensaje a los hermanos que no saben aún la importancia de rezar, ayudando así en la oración a los sacerdotes, a los misioneros y a los catequistas por todas las almas que ya partieron”*.

5.10.1. Elementos simbólicos del *Ángel kallpay*

5.10.1.1. Vestimenta del *Ángel kallpay*

Desde mucho tiempo atrás en la celebración de los fieles difuntos, el *Ángel kallpay* mientras cumple su rol debe portar vestimenta de color blanco, para transmitir paz, pureza, protección, sinceridad y bondad que a su vez significa que este personaje tiene su espíritu purificado y un corazón limpio que intercede por todas las almas para que lleguen al cielo.

Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Jóvenes encargados del personaje de *Ángel kallpay* durante el festejo de los difuntos



Parte de la vestimenta es el pañuelo sobre la cabeza, cuya prenda ahuyentaría a las malas energías. Los colores que usualmente se observan en Otavalo son el rosado y el violeta, mientras que en Cotacachi prefieren el color celeste, aunque también podrían utilizarse otros colores en ambos cantones.

5.10.1.2. Agua bendita

El agua bendita es el símbolo de la santificación y purificación de los alimentos que llevan al cementerio. Además, permite recordar el amor, la gracia y la presencia real de Dios en todo momento, con lo cual se entiende que la tradición de festejar el Día de los Difuntos no es una celebración aislada, ya que cuenta con la presencia y bendición de Dios.

5.10.1.3. Campana que porta el Ángel kallpay

Para muchos es conocido el sonido de una campana, sin entender su verdadero significado. En la celebración del Día de los Difuntos, esta mezcla de frecuencias acústicas emitidas por el *Ángel kallpay* a través de las campanas anuncia el festejo de los difuntos y estimula la presencia de los ángeles y el espíritu santo para lograr una conexión religiosa de comunicación entre vivos y muertos.

5.11. Misa campal

Conociendo que el Día de los Difuntos obedece a una creencia religiosa católica, es evidente que la misa campal complementa la ritualidad de esta festividad, partiendo de que los sacerdotes dejan su lugar habitual y acuden a los cementerios para realizar las eucaristías a campo abierto, que si bien son similares a las que se celebran en las iglesias y de igual forma cuentan con la presencia de Cristo; éstas tienen una connotación orientada a invocar la vida eterna de los fieles difuntos, a través plegarias, oraciones, lectura de la palabra, ofrendas, etc.



No existe un horario fijo para la realización de la misa, depende de la disponibilidad de tiempo de los sacerdotes, debido a que deben celebrar varias misas en diferentes lugares, por tanto, el intercambio de visitas y comida continúa durante todo el día. Con el arribo del sacerdote, se da un visible movimiento en las tumbas, se apuran para hacer “la lista de los muertitos”, escribiendo el nombre de cada uno de ellos para quienes se desea ofrecer la misa, se entrega la lista acompañado de una simbólica cantidad de dinero al sacerdote o a su asistente. Seguidamente, el sacerdote da lectura a todas las listas mencionando los nombres de los finados, ofrendando la misa para todas las almas de los cuerpos que se encuentran en el cementerio (Ferraro, 2004).

Posiblemente, la actividad más común entre todos los lugares donde se conmemora el Día de los Difuntos, tanto en la cosmovisión indígena como en otros grupos étnicos es la misa campal que se celebra al aire libre en los cementerios, cuyo propósito es compartir la eucaristía con las almas benditas. Al inicio de la misa, el sacerdote o su ayudante nombra a todas las personas o familias que han decidido honrar de forma voluntaria a sus seres queridos a través de una plegaria.

Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Sacerdote celebrando la misa a campo abierto en honor a las almas de quienes ya no se encuentran con vida terrenal

Las misas campales efectuadas en los territorios indígenas de Otavalo y Cotacachi, se constituyen en un espacio para bendecir los alimentos que llevan las familias a los cementerios, para honrar a los muertos mediante el responso para compartir con la familia y amigos que se encuentran en el camposanto. Así mismo, al finalizar la misa campal los deudos hacen bendecir con el sacerdote todas las ofrendas (coronas, tarjetas, flores, cartas, agua, entre otras) para colocar a sus seres queridos; toda vez, que al ser bendecidos se afianza la cercanía entre el difunto y Dios. Estas ofrendas en algunos casos son realizadas por los mismos familiares de los difuntos o compran en los exteriores del cementerio u otros puntos de venta.

En general las misas campales tienen los mismos componentes que las eucaristías realizadas en las iglesias católicas con la diferencia del motivo de la misa, las plegarias por la salvación de las almas, la bendición de los alimentos y ofrendas para las tumbas de los difuntos.

5.12. Serenatas dedicadas a los difuntos

El sincretismo del Día de los Difuntos permitió incorporar varios elementos simbólicos a la programación popular; por ejemplo, una de las actividades de mayor emotividad son las serenatas dedicadas a los difuntos que se encuentran en las tumbas y bóvedas del cementerio. Es un acto que conlleva un enorme significado, pero a la vez desolación por la tonalidad melancólica de las canciones dedicadas a los seres queridos que ya no están presentes en la vida terrenal, por lo que resulta normal mirar a los deudos derramar lágrimas de dolor, y en otros casos de alegría de estar presentes en el camposanto y compartir con sus inolvidables familiares y amigos. Durante la larga jornada del 2 de noviembre es común observar grupos musicales en los cementerios indígenas de Otavalo y Cotacachi, que a cambio de un pago económico ofertan el servicio de serenata para honrar a los difuntos. Los grupos no coinciden en el número de sus integrantes; se puede encontrar de varios integrantes; habitualmente los instrumentos musicales observados son las guitarra, quena, saxo, bajo, bandolín y violín.



Foto: Proyecto de Vinculación Carrera de Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Serenata dedicada a los difuntos que por voluntad propia decide contratar los deudos



Foto: Proyecto de Vinculación Carrera de Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Serenata usando el instrumento del arpa

El arpa es un instrumento musical que con el pasar del tiempo se ha dejado ampliamente de practicar en los cementerios durante el Día de los Difuntos, elemento que históricamente ha sido parte fundamental en los sepelios de los indígenas de Otavalo y Cotacachi y así mismo en la fiesta del 2 de noviembre. Afortunadamente, existen algunas agrupaciones que continúan interpretando sentidas canciones fúnebres mediante este significativo instrumento, aunque no sea originario de estas tierras.

A continuación, se registran dos cantos andinos que se reproducen constantemente en los cementerios de Otavalo:

Mamita mamita

Mamita mamita de mi alma querida querida mamita (bis)
Mamita mamita palomita, ábreme los ojitos
Te vas al cielo dejándome, me da ganas de llorar cuando
te recuerdo
Eras tú mi gema divina la esperanza de mi buen camino
Me enseñaste a cultivar amor con ternura para mi familia
Mamita ábreme tus ojos despierta del sueño profundo
Tus hijos estamos llorando solitos ahí en la tristeza
Lloraré, te querré mamita de mi vida
En donde quiera espérame para estar juntos mamita

Descanso eterno

Madre dulce y linda
te vas dejando tristes corazones
porque están llorando.
En tus lindos brazos
tus hijos sentían toda tu alegría,
toda tu dulzura.
Hoy yo quiero cantar
a mi madrecita, porque fuiste buena,
porque te queremos.
Flores en tu tumba lloran sin consuelo
Porque te me fuiste, porque me dejaste.
Cuidanos mamita, que, en el cielo estas,
Ruega por nosotros dulce madrecita.
Esta pena inmensa de tu despedida
Arranco mi vida, desgarró mi alma
Escucha Diosito, cuida a mi mamita
ella fue buena, ella nos quería.
Madre que escuchas, cuida a tus hijos,

piensa en tus chiquitos, no los desampares
Escucha Diosito, cuida a mi mamita
ella fue buena, ella nos quería.
Madre que escuchas, cuida a tus hijos,
piensa en tus chiquitos, no los desampares

5.13. Diálogo con los difuntos

El toque especial de la conmemoración del 2 de noviembre es el diálogo con los difuntos, incluso con el conocimiento certero de que los muertos no conversan, en este día más que en ningún otro, se tiene la plena seguridad de que escuchan las palabras de sus familiares y amigos, expresando sus emociones, sentimientos y especialmente peticiones con la ilusión de que al pasar el tiempo se conviertan en ayudas o milagros para beneficio de los que continúan en la vida terrenal y aun cuando no se pretenda ninguna ayuda específica, constituyen un espacio propicio para que los deudos descarguen un cúmulo de emociones y sensaciones que son liberadas mediante este simbólico ritual.

Si bien es cierto, los indígenas kichwas del pueblo Otavalo acuden frecuentemente al cementerio, sobre todo los días lunes y/o jueves de cada mes para conversar con sus difuntos, la verdad es que mayor devoción existe el 2 de noviembre de cada año, siendo el día distintivo para festejar y honrar a los muertos a través de rituales memorables que permiten recordar y valorar la muerte como la continuidad de la vida. Cevallos et al. (2017) refiriéndose al diálogo con los difuntos mencionan:

En un escenario de rituales exquisitamente demostrados para el común de los observadores, las mujeres indígenas en posición tradicional doblan sus extremidades sobre su margen, para configurar un regazo que denota abundancia y feminidad. A partir de ese momento, donde se registra la conexión entre un ser presente y un ser ausente, ellas comparten no solo el alimento cocido sino también las novedades e inquietudes de la familia, es decir, le ponen al difunto al día sobre los acontecimientos ocurridos desde su partida o desde la última vez que lo visitaron; es decir la persona con quien se intercambia la comida es un interlocutor que personifica a sus seres queridos; por lo tanto, la compensación sucede entre la abundancia, la alegría y la congoja.



Foto: Proyecto de Vinculación Carrera de Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Mujer indígena sentada junto al sepulcro conversando a los difuntos las novedades cotidianas

Según entrevista con Potosí (2019) habitante de la comunidad La Campiña del cantón Otavalo de 77 años de edad, al preguntarle sobre la conversación con sus seres queridos relata: *“les lloro, ruego a Dios por ellos, les digo que ya he venido a verlos y encontrarme con ellos, que muy pronto nos reuniremos, les digo que se cuiden”*. Así mismo al preguntarle que siente al compartir durante este momento de diálogo con los difuntos, señala *“siento una alegría ya que mis muertos vienen a encontrarse conmigo y junto a mis seres queridos compartimos y celebramos la unión entre todos”*.

Regularmente, el diálogo con los seres queridos que han partido de este mundo es característico de las personas adultas, pero con mucha devoción lo hacen también los niños, niñas, adolescentes y jóvenes que exclaman sus sentimientos junto a la tumba de su familiar.



5.14. Rol del hombre y de la mujer kichwa en el cementerio

■ Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020)
Niño junto a las tumbas de sus familiares

La celebración indígena del Día de los Difuntos trae consigo múltiples actividades que son desarrolladas antes, durante y después de ir al cementerio a visitar a los muertos, incluso días anteriores al 1 de noviembre. En la ejecución de estas labores participan todos los integrantes de la familia en una u otra tarea, sin dejar de reconocer que la mujer cumple un rol preponderante en esta conmemoración. Entre las actividades más significativas efectuadas por las madres es la preparación de la comida, utilizada como responso que tradicionalmente llevan cargados y se denominan quipes —alimentos envueltos en un mantel y amarrados a la espalda de la mujer para acudir al cementerio—. Además, ellas lideran la conversación con los difuntos, arrodillándose junto a las tumbas o sentándose con sus piernas dobladas y cruzadas hacia atrás.



**Foto: Proyecto de Vinculación Turismo-UTN (periodo octubre 2019-febrero 2020).
Mujer cotacacheña dirigiéndose al cementerio con los alimentos para compartir con sus difuntos.**

El hombre también desarrolla activamente tareas importantes en esta celebración como liderar o ser parte de la limpieza y adecuación de las tumbas de sus seres queridos, empleando herramientas como palas, azadones, rastrillos, escobas, entre otros instrumentos que permiten dejar listos los espacios de los difuntos. Además, participa y se complementa con el rol de las mujeres en la preparación de alimentos; un ejemplo claro lo relata el Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural, IPANC (2006):

Todo el proceso de “hacer” materialmente el pan está en manos de las mujeres; solo la última etapa es de incumbencia de los hombres. La masa informe e indiferenciada es moldeada y recibe forma “humana” por las mujeres; pero, así como la masa cruda necesita ser horneada para convertirse en pan, ya que de lo contrario es incomible, de la misma manera las muñecas no pueden transformarse en “verdaderas” bebés que las mujeres llevan en sus hombros si primero no “nacen” es decir, no son horneadas. En el proceso de la concepción, los hombres juegan el rol esencial de “hornear” su semilla en el vientre de la mujer, donde ésta tomará forma y se transformará. (p. 100)

No obstante, en todas las actividades que los indígenas de Otavalo y Cotacachi realizan antes y durante el 1 y 2 de noviembre, participan de forma protagónica los miembros de la familia desde los niños hasta los abuelitos, logrando el empoderamiento y la motivación para continuar anualmente con ésta trascendental ceremonia.



■ Foto: Alberto Lima
Familias enteras comparten y disfrutan
de la ceremonia de los difuntos

5.15. Los indígenas protestantes durante el Día de los Difuntos

La festividad del Día de los Difuntos visibiliza la riqueza cultural de los diferentes pueblos y nacionalidades del Ecuador y de todos los países donde se celebra este valioso acontecimiento que pone en manifiesto los diversos rituales, honrando a los muertos. Si bien el grupo étnico es fundamental para acoger ciertos rasgos característicos de los colectivos a los que se pertenece, sin dejar de lado, otros aspectos importantes como las afinidades religiosas, como dice el dicho *en la viña del señor hay de todo*, frase que cabe perfectamente en relación a la variedad de creencias, derivándose infinidad de religiones.

Según la encuesta realizada en 2018 por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos del Ecuador INEC el 91.9% de la población profesa una religión (de los cuales el 80.44% es católico, el 11.3% son evangélicos y el 8.3% pertenece a otra religión), el 7.9% es ateo —no cree en la existencia de un Dios— y

el 0.1 es agnóstico —no niega la existencia de Dios, pero considera inaccesible para el ser humano entender asuntos sobre Dios—. En este sentido, los indígenas de Otavalo y Cotacachi que practican y disfrutan de la fiesta del Día de los Difuntos son aquellos que pertenecen a la religión católica, aunque unos más que otros, dependiendo de la tradición familiar y sobre todo de su visión sobre la muerte.

Las prácticas y creencias antes mencionadas en estas fechas no serían realizadas por los protestantes. Ellos viven estos días, como cualquier otro; es decir, sin la preocupación de planificar y ejecutar rituales para enaltecer y compartir con los difuntos, aun cuando si comparten el mismo campo santo que los indígenas católicos.

Bibliografía

- Acosta, N. (2014). La muerte en el contexto del rito funerario: un “sí, pero no”. *Revista de Psicología*, 6(2), 43-57. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5151778>
- Ballesteros, E. (2014). Usos sociales de las velas. Aproximación desde el análisis de materiales visuales. *Empiría*, (28), 79-106. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/287557549_Usos_sociales_de_las_velas_Aproximacion_desde_el analisis_de_materiales_visuales
- Bascope, V. (2001). El sentido de la muerte en la cosmovisión andina. El caso de los valles andinos de Cochapamba. *Chungará*, 33(2). Recuperado https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562001000200012
- Camacho, M. (2018). Cosmovisión de la muerte en el ritual festivo del día de difuntos encementarios de Quito y sus alrededores. *UASB Digital*, (12). Recuperado de <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/6369>
- Cevallos, R., Posso, M., Naranjo, M., Bedón, I., & Soria, R. (2017). *La Cosmovisión Andina de Cotacachi*. Ibarra, Ecuador: Universidad Técnica del Norte.
- Día de los Difuntos. (2 de Noviembre de 2002). *Diario La Hora*, pp. 4-5
- Ferraro, E. (2004). *Reciprocidad, don y deuda. Relaciones y*

formas de intercambio en los Andes ecuatorianos la comunidad de Pesillo. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

Henares, F. (2008). Rituales del agua. *Murciana de antropología*, (15), 313-324. Recuperado de <https://revistas.um.es/rmu/article/view/108701/103401>

Herrera, S. (2012). Celebración del día de los de los difuntos en las comunidades indígenas Salasaca y Otavalo. *Kalpana*, 7. Recuperado de <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-CelebracionDelDiaDeLosDifuntosEnLasComunidadesIndi-3930128.pdf>

Instituto Iberoamericanodel Patrimonio Natural y Cultural. (2006). *Patrimonio cultural en la tradición de finados.* Quito, Ecuador: Instituto de Patrimonio Natural y Cultural.

Lomnitz, C. (2006). *Idea de la muerte en México.* La Plata, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Quinatoa, N. (2018). *Identificación y análisis de los alimentos tradicionales y los ritos funerales de la comunidad indígena de Otavalo.* Quito, Ecuador: Universidad San Francisco de Quito.

Rosero, A. (3 de Noviembre de 2015). Rituales indígenas se conservan en Otavalo por difuntos. *El Universo*, pp. 2-3

Vega, F. (2016). *Todos Santos o Fieles Difuntos: la celebración del Día de Muertos, expresión de la diversidad cultural en México.* México: Abya Yala.

Entrevistas

Amaguaña, E. (2 de Noviembre de 2019). Habitante de 78 años de la comunidad Carabuela, cantón Otavalo. (Grupo de investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Cachiguango, F. (18 de Mayo de 2019). Costurera de 48 años. (Grupo de investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Cacuango, L. (16 de Enero de 2020). Trabajador del camposanto Jardín de Oración de Otavalo, cementerio de mestizos. (Grupo de investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Cepeda, A. (2 de Noviembre de 2019). Jornalero de la comunidad de Camuendo, con 48 años de edad fue Ángel Kallpay en la festividad de difuntos 2019. (Grupo de investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Cevallos, R. (22 de Marzo de 2020). Habitante de la ciudad de Cotacachi. Antropólogo, docente de la Universidad

- Técnica del Norte. (Grupo de investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Farinango, L. (2 de Noviembre de 2019). Elementos que lleva el Ángel Kallpay. (Grupo de investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Guamán, L. (16 de Enero de 2020). Presidente de la organización Unorico Samashunchic, Cementerío indígena de Otavalo. (Grupo de investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Montalvo, M. D. (2 de Noviembre de 2019). Mujer que realizó el personaje del Ángel Kalpay en festividad de finados 2019. (Grupo de investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Perugachi, F. (1 de Noviembre de 2019). Habitante de 42 años, de la comunidad Perafán personifica el personaje de Ángel kallpay en los difuntos 2019. (Grupo de investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Potosí, M. (2 de Noviembre de 2019). Ama de casa de 62 años, habitante de la comunidad La Compañía. (Grupo de investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Zambrano Z, S. (12 de Febrero de 2020). Guía del Museo Viviente Otavalango de Otavalo. (Grupo de investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).
- Zambrano, L. (30 de Octubre de 2019). Coordinadora del Museo Viviente Otavalango de Otavalo. (Grupo de investigación en Patrimonio, Turismo y Desarrollo Local, Entrevistador).

Bibliografía (Introducción de los autores)

- Benítez, N. (2017). Las formas y modos de vida de los pueblos kichwas de Imbabura (Ecuador): Territorio, Organización, Patrimonio e Interculturalidad. Cáceres-España: Dehesa.
- Cachiguango, E. (2001). ¡WANTIAY...! El ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador. *Chungará (Arica)*, 33(2). Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562001000200003
- Caillavet, C. (2000). *Etnias del Norte*. (I. f. andines, Ed.). Lima, Perú: Abya Yala.
- Cevallos, R., Posso, M., Naranjo, M., Bedón, I., & Soria, R. (2017). *La Cosmovisión Andina de Cotacachi*. Ibarra, Ecuador: Universidad Técnica del Norte.
- Collier, J., & Buitrón, A. (1971). *El valle del amanecer*. Otavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Córdova, N. (2013). *Metáfora en la Arquitectura: Cementerio Integrador del Ritual Funerario Andino de la Cultura Kichwa Otavalo - Ilumán Tío*. Quito, Ecuador: Universidad San Francisco de Quito.
- De Carvalho, J. J., & Flórez, J. (2014). Formación en y desde las Ciencias Sociales. Encuentro de saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico. *Nómadas*, 41, 131-147. Recuperado de <http://www.re-dalyc.org/pdf/1051/105133774009.pdf>
- Hartman, R. (1980). Juegos de velorio en la sierra ecuatoriana. *Indiana*, (6), 225-274. Recuperado de <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/1678-3636-1-PB.pdf>
- Izumi, S. y Fitzsimmons, J., eds. (2015). *Living with the Dead in the Andes*. Tucson: Universidad de Arizona.
- Lema, L. (2001). Los rituales de la cotidianidad. *Yachaikuna* (1). Recuperado de <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/1/lema.pdf>
- Maldonado, G. (2004). *Comerciantes y viajeros. De la imagen etnoarqueológica de "lo indígena" al imaginario del kichwa Otavalo "universal"*. Quito, Ecuador: Abya Yala. Recuperado de https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1557&context=abya_yala
- Pupiales, B., & Verdugo, Á. (2017). Cultura y creatividad en la región de Otavalo (Ecuador). *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 48 (2), 153-172. Recupera-

do de <http://revistaseug.ugr.es/index.php/caug/article/view/6223/5536>

- Rivadeneira, M. I. (2014). Saberes ancestrales y biodiversidad en el Ecuador. *Patrimonio Cultural Inmaterial*, 2. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador
- Rosaldo, R. (1992). *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*. Ciudad de México: Editorial Grijalbo.
- San Andrés, E. (2014). Los muertos siguen 'vivos': velación, bautizo y el matrimonio del difunto. *Cuadernos de investigación*, 12. Recuperado de <https://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/cuadernos-de-investigacion/cuadernos-de-investigacion-12/296-los-muertos-siguen-vivos-velacion-bautizo-y-el-matrimonio-del-difunto>
- San Félix, A. (1993). Testamentos y mortuorias registrados en el asiento de San Luis de Otavalo en los siglos XVI y XVII. En I. O. Antropología., *Sarance*, (18), 145-199. Recuperado de <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec:8080/bitstream/10469/5366/4/RFLACSO-Sa18.pdf>
- Villegas, G. (2014). *Ritualidad mortuoria de quichua hablantes de Otavalo y Cotacachi, Provincia de Imbabura - Ecuador*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

Foto: Jonathan Terreros
La muerte para el andino, nunca
es el final o la terminación del
ser; es continuidad del ser dentro
de la totalidad existencial y
universal



■ Foto: Jonathan Terreros
"La muerte trae unión y memoria, no separación ni olvido, y tiene más significado dentro de las relaciones sociales de los individuos vivos que para el propio muerto" (Sánchez, 2015, pág. 71).



