

UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ

Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades

**Imatatak Tukunchik Wañushpa: la percepción de la muerte en la
comunidad Kichwa Agualongo de Paredes**

Luz Maisa Chávez Córdova

Antropología

Trabajo de fin de carrera presentado como requisito
para la obtención del título de
Licenciada en Antropología

Quito, 12 de mayo de 2025

UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ

Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades

HOJA DE CALIFICACIÓN DE TRABAJO DE FIN DE CARRERA

**Imatatak Tukunchik Wañushpa: la percepción de la muerte en la
comunidad kichwa Agualongo de Paredes**

Luz Maisa Chávez Córdova

Nombre del profesor, Título académico

Josefina Vásquez, PhD

Quito, 12 de mayo de 2025

© DERECHOS DE AUTOR

Por medio del presente documento certifico que he leído todas las Políticas y Manuales de la Universidad San Francisco de Quito USFQ, incluyendo la Política de Propiedad Intelectual USFQ, y estoy de acuerdo con su contenido, por lo que los derechos de propiedad intelectual del presente trabajo quedan sujetos a lo dispuesto en esas Políticas.

Asimismo, autorizo a la USFQ para que realice la digitalización y publicación de este trabajo en el repositorio virtual, de conformidad a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Educación Superior del Ecuador.

Nombres y apellidos: Luz Maisa Chávez Córdova

Código: 00321718

Cédula de identidad: 1003370184

Lugar y fecha: Quito, 12 de mayo de 2025

ACLARACIÓN PARA PUBLICACIÓN

Nota: El presente trabajo, en su totalidad o cualquiera de sus partes, no debe ser considerado como una publicación, incluso a pesar de estar disponible sin restricciones a través de un repositorio institucional. Esta declaración se alinea con las prácticas y recomendaciones presentadas por el Committee on Publication Ethics COPE descritas por Barbour et al. (2017) Discussion document on best practice for issues around theses publishing, disponible en <http://bit.ly/COPETheses>.

UNPUBLISHED DOCUMENT

Note: The following capstone project is available through Universidad San Francisco de Quito USFQ institutional repository. Nonetheless, this project – in whole or in part – should not be considered a publication. This statement follows the recommendations presented by the Committee on Publication Ethics COPE described by Barbour et al. (2017) Discussion document on best practice for issues around theses publishing available on <http://bit.ly/COPETheses>.

RESUMEN

En distintas culturas, la muerte juega un papel para explicar la trascendencia hacia otro plano existencial, donde se llevan a cabo diversas ceremonias como parte de la preparación del viaje hacia el chayshuk pacha (otro plano). Este es el caso de la comunidad Agualongo de Paredes, en Imbabura, donde se ha identificado las prácticas recíprocas entre los vivos y los muertos de los miembros de la comunidad. Por lo tanto, a través de la observación participante, entrevistas e historias de vida, se busca determinar: ¿Cuáles son los patrones socioculturales en las prácticas mortuorias en la comunidad Agualongo de Paredes? ¿Cuál es la interacción entre los vivos y los muertos en la comunidad? Para contestar esta pregunta se analizó múltiples ritos fúnebres que reflejan un sincretismo mortuorio en la comunidad.

Palabras clave: Chaysuk pacha (otro plano), recíprocas, prácticas mortuorias, ritos fúnebres y sincretismo.

ABSTRACT

In different cultures, death plays a role in explaining the transcendence to another existential plane, where various ceremonies are carried out as part of the preparation for the journey to the chayshuk pacha (another plane). This is the case of the Agualongo de Paredes community, in Imbabura, where reciprocal practices between the living and the dead of the community members have been identified. Therefore, through participant observation, interviews and life histories, we sought to determine: What are the sociocultural patterns in the mortuary practices in the Agualongo de Paredes community? What is the interaction between the living and the dead in the community? To answer this question, multiple funeral rites that reflect mortuary syncretism in the community were analyzed.

Key words: Chaysuk pacha (other plane), reciprocal, mortuary practices, funeral rites and syncretism.

TABLA DE CONTENIDO

TABLA DE CONTENIDO.....	7
KALLARINKAPAK/INTRODUCCIÓN.....	14
Pregunta de investigación	15
Hipótesis	15
Objetivos	16
Justificación y contribución	16
1. PUSHTU/LUGAR DE ESTUDIO.....	18
2. WILLACHIK KAWSAYKUNA/CONTEXTO CULTURAL.....	21
3. MARCO TEÓRICO.....	26
3.1 Teoría Decolonial.....	27
3.2 La perspectiva histórica de la muerte/ Wañushkakunapa ñawpa kawsaykuna.....	27
3.3 Cosmovisión Andina/ Runa kawsaykuna	29
3.4 Ritos mortuorios.....	31
3.5 Ritos de paso	32
3.6 Arte verbal y corporal del lenguaje ritual	33
4. RURAKUYKUNA YACHANKAPAK /METODOLOGÍA DE ESTUDIO	35
5. ANÁLISIS DE ENCUESTAS Y ENTREVISTAS	38
6. RESULTADOS.....	40
7. DISCUSIÓN	46
7.1 Kay pachamanta rishpa/La partida.....	47
7.1.2 Ñanta katinkapak/ Para seguir el camino.....	53
7.2 Ranti, ranti/Reciprocidad	64

7.2.1 Wakcha karay.....	66
7.3 El Arte verbal del lenguaje ritual	71
1.3.1 Wañushkakunapa ayriwakuna/Poesía mortuoria	75
7.4 El Impacto de la globalización.....	77
8. TUKUCHISHPA (CONCLUSIÓN).....	80
REFERENCIAS.....	83
ANEXO A: CARTA DE CONSENTIMIENTO INFORMADO	87
ANEXO B: CUESTIONARIO DE PREGUNTAS PARA ENTREVISTAS	88
ANEXO C: REGISTRO DE HORAS DE TRABAJO DE CAMPO	91

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Elementos de ajuar funerario dependiendo a grupo etario	50
Tabla 2. Tipos de ritos mortuorios de la comunidad Agualongo de Paredes.	55
Tabla 3. Participantes del ritual del Wakcha karay.....	69

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Ubicación de la comunidad Agualongo de Paredes. Elaborado por la autora en QGIS.....	18
Figura 2. Noviembre, Aya Marcay Quilla. Fuente: (Guamán Poma, nueva crónica y buen gobierno, 1615).	23
Figura 3. Descripción de resultados de encuestas de los jóvenes de la comunidad Agualongo de Paredes ¿Qué tan seguido visitas el cementerio? Elaborado por la autora.....	40
Figura 4. Descripción de resultados de encuestas de los jóvenes de la comunidad Agualongo de Paredes. Fechas de visita al cementerio. Elaborado por la autora.....	41
Figura 5. Descripción de resultados de encuestas de los adultos de la comunidad Agualongo de Paredes. Fechas de visita al cementerio ¿Qué días visitas específicamente en el cementerio? Elaborado por la autora.....	42
Figura 6. Descripción de resultados de encuestas de los jóvenes de la comunidad Agualongo de Paredes. Prácticas en el cementerio. Elaborado por la autora.	43
Figura 7. Descripción de resultados de encuestas de los adultos de la comunidad Agualongo de Paredes. Prácticas en el cementerio. Elaborado por la autora.	44
Figura 8. Descripción de resultados de encuestas de los jóvenes de la comunidad Agualongo de Paredes. Acompañamiento fúnebre. Elaborado por la autora.	45
Figura 9. Descripción de resultados de patrones de las entrevistas realizadas a diferentes grupos etarios de la comunidad Agualongo de Paredes. Elaborado por la autora.	45
Figura 10. Ofrendas colocadas al interior del ataúd de un adulto kichwa de Tunibamba (Cotacachi). Fotografía: Rafael Pérez Anrango.	52
Figura 11. Visita al cementerio de la parroquia de San Roque por comuneras los días lunes. Fotografía propia.	53

Figura 12. Exterior del pascay o altar para difunto de un wawa kichwa. Fotografía: Miguel

Posso.....58

Figura 13. Salida después de la visita al cementerio por comuneras de la comunidad

Agualongo de Paredes. Fotografía propia.66

Figura 14. Alimentos para ofrendar por los difuntos en el cementerio de San Roque.

Fotografía propia.67

Figura 15. Mama rezadora (Intermediaria entre vivos y muertos) un día lunes en el

cementerio de San Roque. Fotografía propia.68

Figura 16. Visita al cementerio de San Roque con alimentos para ritual del wakcha karay por

un tayta. Fotografía propia.70

Figura 17. Tayta rezador en el rito del wakcha karay en el cementerio de San Roque.

Fotografía propia.71

Figura 18. Sepulturas familiares en el cementerio de la parroquia de San Roque. Fotografía

propia.....75

Figura 19. Visita al cementerio de San Roque el 2 de noviembre por las nuevas generaciones.

Fotografía propia.77

DEDICATORIA

*A Rafael Chávez y a Dolores Morales, mis abuelos,
quienes ya partieron al chayshuk pacha (otro plano),
pero sin embargo me acompañan y me guían
en este caminar; quienes son mi fuente de inspiración,
de lucha y de persistencia; quienes me inspiran
a mantener vivo su legado y saberes.
Shuk puncha tuparishun.*

AGRADECIMIENTOS

Con el corazón lleno de gratitud, quiero agradecer a mis ancestros, cuyas luchas, resistencias y sueños sembraron el camino que hoy me sostiene. Gracias a sus pasos firmes he podido caminar y continuar mis estudios, llevando en mí su memoria viva. A mis padres, Marina Córdova (Marinita) y Guillermo Chávez, pilares en mi vida, quienes con esfuerzo y amor hicieron posible mi educación y me acompañaron en cada paso de este proceso. Gracias por enseñarme a mantener viva la memoria de quienes partieron al chayshuk pacha. A mis abuelos, Pedro Córdova y Tránsito Quinchiguango, cuya sabiduría y fuerza son una fuente constante de inspiración. A mi hermana, Taliza Chávez, semilla de inspiración que me impulsó a seguir mi sueño de estudiar antropología. A mi hermano, Luis Chávez, por mostrarme, a través de su vida, la profunda importancia de la antropología en nuestra sociedad. A mi sobrina, Rina Molendijk, gracias por ser luz y motor de mis días, recordándome por quién y para quién seguimos soñando.

Agradezco con todo mi corazón a los miembros de las comunidades de Agualongo de Paredes y Chamanal, por abrirme las puertas de sus vidas, sus memorias y sus historias, y por fortalecer el camino que hoy presento. Mi gratitud también para mis profesores de la carrera de Antropología, quienes, con sus conocimientos, experiencias y compromiso, avivaron en mí la pasión por esta profesión. Y a mis amigos, compañeros y futuros colegas, quienes con su apoyo y compañía hicieron de este trayecto un camino posible. Este trabajo es un tejido de memorias, resistencias y sueños compartidos. A todos ustedes, mi más profundo agradecimiento.

KALLARINKAPAK/INTRODUCCIÓN

<i>Wañushkakunata ama kunkarin,</i>	A los ancestros no se les olvida,
<i>wañushkakunata kawsaypi charirin,</i>	a los ancestros se les ofrenda,
<i>yuyaririn, llakiririn,</i>	se les recuerda, se les añora,
<i>paypa yachakushkakunata shinarin</i>	se practican sus enseñanzas
<i>paypa shutipik kawsaririn</i>	y se vive en sus nombres.

Siempre me he preguntado cuál es la relación perpetua entre la comunidad de los vivos y de los muertos, y la razón de los distintos ritos mortuorios. Esto me llevó a preguntarme sobre las diferentes formas en que se entiende la muerte. A medida que fui investigando y conversando con otras personas, comprendí que la percepción de la muerte cambia según el contexto, la cultura y la experiencia de cada uno. Pero entonces surgió una pregunta que me acompaña hasta hoy: ¿qué es realmente la muerte? Me di cuenta de que no hay una sola respuesta, porque cada persona la vive, la siente y la concibe desde distintas miradas, experiencias y sentires. Entendí que para acercarme a una posible respuesta no basta con una sola pregunta, sino con observar y reflexionar sobre las distintas formas en que las personas enfrentan y significan la muerte. Así llegué a reconocer que la muerte no es un concepto fijo, sino algo profundamente humano, diverso y que está en constante transformación según los entornos sociales y emocionales en los que vivimos.

Porque la muerte, lejos de ser un fin, en nuestras comunidades es un puente de reciprocidad que sostiene los lazos entre quienes habitan este mundo y quienes ya caminan en el otro plano terrenal. En el Ecuador, estas prácticas están vivas y se evidencian mediante los ritos fúnebres de las comunidades indígenas y de la población mestiza, que, a través de distintas actividades, demuestran su concepción de la muerte. A la vez, estas están enlazadas y estrechamente relacionadas con la religión católica, estas constituyen los factores que

construyen las distintas costumbres, fruto de los diversos procesos históricos, religiosos y sociales (Benítez et al., 2021, p. 25). Esto se puede evidenciar a través de los ajuares y ofrendas funerarias que acompañan a los difuntos, tales como artefactos de cerámica, objetos materiales, fibras, restos osteológicos, entre otros, que se encontraron gracias a los hallazgos arqueológicos los cuales demuestran las diferentes percepciones de la muerte en cada cultura anteriormente.

Mientras que hoy en día, a través de los ritos fúnebres como el wakcha karay, el arte verbal de los rezos y las ofrendas materiales, los pueblos kichwa reafirman su relación de vida y memoria con sus ancestros. Sin embargo, gran parte de las prácticas mortuorias enfrentan cambios profundos. Sobre todo, entre las nuevas generaciones, quienes asumen otras responsabilidades académicas y laborales fuera de la comunidad, lo cual influye en el cambio de la dinámica comunitaria. En este contexto, se palpa la pérdida de ciertos saberes y costumbres mortuorias entre las nuevas generaciones, y la transformación de otros revela una tensión entre mantener vivo el legado o dejarlo desvanecer. Por esta razón, este estudio recoge las voces, testimonios y vivencias de quienes aún resisten en la memoria colectiva, mostrando cómo el lenguaje ritual, las ofrendas y los gestos comunitarios permiten no solo despedir a los difuntos, sino también darles agencia en la vida comunitaria.

Pregunta de investigación

¿Cuáles son los patrones socioculturales en las prácticas mortuorias en la comunidad Agualongo de Paredes?

¿Cuál es la interacción entre los vivos y los muertos en la comunidad?

Hipótesis

Los ritos mortuorios en la comunidad Agualongo de Paredes están configurados por una interacción de prácticas ontológicas heredadas desde tiempos prehispánicos y coloniales, lo que dio lugar a una diversidad de expresiones mortuorias. Estos rituales evidencian una

relación recíproca entre los vivos y los muertos. En este contexto, las prácticas funerarias no se limitan a dos tipos de ritos como se describió en investigaciones anteriores, sino que constituyen un espectro más amplio de manifestaciones culturales que reflejan la continuidad y transformación de las tradiciones socioculturales de la comunidad.

Objetivos

El objetivo general de este trabajo consiste en analizar los patrones socioculturales de las prácticas mortuorias de la comunidad Agualongo de Paredes, para identificar la influencia precolombina y colonial en el pensamiento ontológico que configura las identidades de la comunidad Agualongo de Paredes.

Los objetivos específicos son:

- Examinar la interacción simbólica entre los vivos y los muertos, para comprender cómo esta relación refleja las dinámicas socioculturales y los cambios a lo largo del tiempo.
- Analizar el componente sonoro en los ritos mortuorios, a través de la exploración de la música, los cantos y otros elementos acústicos en el contexto funerario.
- Examinar la pragmática de los rezos y su influencia léxica en el rito fúnebre y en el wakcha karay.
- Explorar los procesos mortuorios y su vínculo con los ritos de paso presentes en la comunidad.
- Indagar la dinámica de los ritos fúnebres y la agencia de los que ya no están, considerando el impacto de la modernidad y la globalización.

Justificación y contribución

La naturaleza dinámica de la cultura nos invita a repensar cómo los ritos fúnebres interactúan en el espacio y el tiempo, generando una constante reconstrucción social. Estos ritos resisten, cohesionan socialmente y se adaptan al contexto de cada lugar. En el caso de la

comunidad Agualongo de Paredes, se evidencia, a través de la oralidad, la pérdida de ciertas tradiciones y la adaptación de otras.

Por esta razón, se propone documentar las memorias colectivas y personales como parte del legado histórico, cultural y de resistencia de la comunidad. A lo largo del tiempo, nos desconectamos de nuestra cosmovisión y dejamos de cuestionarnos: ¿cómo era la vida en la comunidad hace 50 años? ¿Tienen nuestras prácticas fúnebres origen precolombino? y ¿por qué existe una estrecha relación recíproca entre los vivos y los muertos en la actualidad?

No obstante, algunos autores, como Benítez et al. (2021, 2023), Calapi et al. (2023), Cevallos et al. (2017, 2022) y Villegas, G. (2014), realizaron estudios sobre los ritos fúnebres de las comunidades kichwas de Otavalo y Cotacachi. Sin embargo, estos análisis fueron elaborados desde un enfoque generalizador de las prácticas mortuorias, dado que los autores no son miembros activos de una comunidad indígena. Ante esta ausencia, a través de este trabajo buscamos rendir homenaje y preservar la memoria de quienes ya partieron al más allá, compartiendo las vivencias desde las voces de los miembros de la comunidad Agualongo de Paredes.

1. PUSHTU/LUGAR DE ESTUDIO

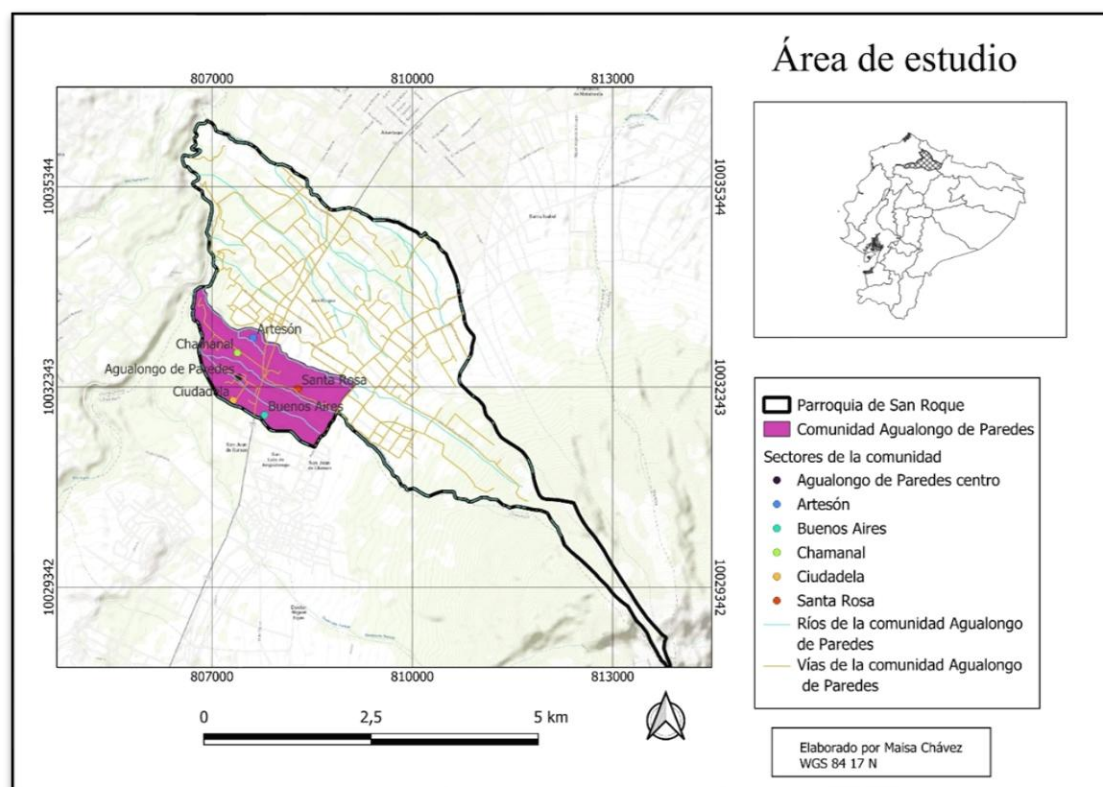


Figura 1. Ubicación de la comunidad Agualongo de Paredes. Elaborado por la autora en QGIS.

La comunidad Agualongo de Paredes es una comunidad indígena que pertenece al pueblo kichwa Otavalo¹. Esta se encuentra en la parroquia rural del cantón Antonio Ante (Atuntaqui), ubicada en la provincia de Imbabura. Anteriormente, en la provincia de Imbabura solo se reconocía a dos cantones, Otavalo e Ibarra, por lo que la territorialidad del cantón Antonio Ante era parte del cantón Otavalo, conocido en ese entonces como corregimiento² de Otavalo. Sin embargo, tras el terremoto de Ibarra en 1868, la parroquia tomó el nombre de San Roque y se integró a Ibarra, mientras que en 1938 se adscribe a una

¹ El pueblo Kichwa Otavalo es parte de uno de los 18 pueblos indígenas del Ecuador, perteneciente a la nacionalidad Kichwa.

² Un corregimiento era la jurisdicción territorial y administrativa de un determinado lugar, que estaba a cargo de un corregidor, quien era el responsable del lugar.

nueva jurisdicción donde se reconoce a Antonio Ante (Atuntaqui) como cantón (Villegas, 2014, p. 99).

No obstante, la territorialidad histórica del cantón Antonio Ante era conocida como Tontaqui³, nombre que se mantuvo por siglos y que aún es utilizado en lengua kichwa, y que originariamente puede ser de origen colorado (Kara⁴), según Jacinto Jijón. Asimismo, de acuerdo con Jurado (2002), Tuntaqui era uno de los siete pueblos del corregimiento de Otavalo y el segundo más grande (p. 16). Por el territorio de Tuntaqui se encontraba uno de los más grandes latifundios de Imbabura; su extensión iba desde Otavalo hasta Ibarra, el cual en un inicio perteneció a las órdenes jesuitas.

La hacienda Agualongo es un pilar histórico para la comunidad de estudio, porque hacia 1784, tras la adquisición de Pedro Calisto Muñoz, se dividió en cuatro haciendas que mantuvieron el nombre originario, sumado al apellido del propietario, como fue Agualongo de Donoso, Agualongo de Paredes, Agualongo de Jaramillo, Agualongo de Pérez y Agualonguito (Jurado, 2002, p. 28). En el caso de Agualongo de Paredes y Agualongo de Jaramillo, hacen referencia al mismo territorio, el cual se encuentra entre lo que fue Antonio Ante y San Roque, lugar donde se encuentra la comunidad Agualongo de Paredes, por lo que se cree que este fue el origen del nombre de la comunidad, en base al sistema hacendatario.

La comunidad Agualongo de Paredes, hoy en día, está conformada por seis sectores: Buenos Aires, Ciudadela, Santa Rosa, Agualongo, Chamanal y Artesón, donde sus límites territoriales están compuestos por el componente geológico del lugar, ya que este está conformado por cuatro quebradas y la Panamericana, que atraviesa la comunidad. Dichos elementos son lugares geográficos que dividen y delimitan, influyen en cómo se divide cada

³ En las comunidades kichwas aún se conoce a la ciudad de Atuntaqui como Tontaqui, de igual manera Tontaqui es el apellido de muchos kichwas Otavalo.

⁴ El Kara es una lengua que se hablaba en lo que hoy se considera el norte del Ecuador, la cual desapareció en el periodo colonial, hoy sus hablantes hablan Kichwa, sin embargo, siguen presenten topónimos y antropónimos.

sector, por lo que se evidencia una estrecha relación con el medio natural y globalizado. Entre sus límites territoriales están: al norte, limita con el barrio La Delicia, cuyo accidente geográfico es la quebrada Tambor; al sur, limita con la comunidad San Luis de Agualongo, cantón Otavalo cuyo accidente geográfico es la quebrada y el peaje de San Roque. Al este, limita con la comunidad Cerrotal, perteneciente a la parroquia de San Roque, cuyo accidente geográfico es el antiguo carretero. Mientras que, al oeste, limita con el cantón Cotacachi, cuyo accidente geográfico de límite es el río Ambi.

Su ecología es diversa. Al este de la comunidad, su clima es templado por la cercanía a la montaña Tayta Imbabura, por lo que entre los principales productos que se cosechan están el maíz, la arveja, el frejol y hortalizas. Mientras que, al oeste de la comunidad, el clima es mucho más cálido debido a su cercanía al río Ambi, por lo que se cosechan el maíz, frejol, arveja, mandarinas, naranjas, lima, limón, aguacate, chirimoya, hortalizas e inclusive café. Por lo descrito anteriormente, la tierra de la comunidad es fértil, y se mantienen técnicas tradicionales para la agricultura, como el arado con vacas, el uso de ceniza como fertilizante y el manejo del calendario astronómico en base al movimiento de la luna. A la vez, se han adoptado medios modernos para la agricultura como el uso del tractor y fertilizantes, porque la ecología de la comunidad se presenta con diferentes cambios, arraigados al cambio climático.

Entre las fuentes económicas de la comunidad Agualongo de Paredes se puede identificar que el 50% de la economía se basa en la agricultura y ganadería, mientras que el 20% en el comercio y fabricación textil, el 15% en la construcción, el 10% en servicios de alimentación, el 5% en servicios profesionales y el 5% en otros tipos. El sistema económico de la comunidad ha estado en constante cambio, en el que, en años anteriores, el sector agrícola, ganadero y comercial fueron las principales fuentes de sustento, economías que se encuentran en constantes transformaciones.

Por otro lado, anteriormente la estructura organizativa se basaba en la junta del agua, administrada por los miembros de la comunidad, aspecto que fue primordial en la organización política, económica, social y cultural de la comunidad. Las celebraciones del Inti Raymi eran unas de las más fundamentales y reconocidas. No obstante, años más tarde la dinámica cambia, por lo que, entre una de las celebraciones más primordiales en la comunidad, está el Día de Difuntos, donde los comuneros asisten de forma colectiva. De igual manera, la visita al cementerio todos los lunes es una tradición en memoria de los difuntos, que en la comunidad Agualongo de Paredes es de gran relevancia. Asimismo, la relación con el medio natural, el *runa kawsaykuna* (cosmovisión andina) y la religión católica conforman las prácticas culturales de los miembros de la comunidad, así como sus prácticas mortuorias y la reciprocidad entre los vivos y los muertos.

2. WILLACHIK KAWSAYKUNA/CONTEXTO CULTURAL

La muerte siempre ha sido un misterio, un fenómeno social, cultural y simbólico, en el que el temor y la incertidumbre ante lo desconocido hacen que cada cultura la viva y la perciba de manera diversa. En base a los hallazgos arqueológicos, existen diversas formas de enterramiento y tratamiento a los difuntos. De acuerdo con Lalama (2001), las tumbas son espacios que contienen información relevante sobre la vida y las creencias de los pueblos prehispánicos y actuales (p. 177). Los ritos y ceremonias requieren esfuerzos sociales y económicos que afirman la vinculación del grupo con el territorio de sus antepasados, fortalecen los lazos sociales, generan sentimientos de unidad en la comunidad y propician el intercambio de bienes sociales.

En el territorio ecuatoriano, hubo una gran variedad de tumbas, con diferentes dimensiones y ajuars funerarios. Los muertos eran enterrados junto a ofrendas elaboradas en cerámica, conchas, piedras semipreciosas, metales, entre otros elementos. Estos objetos

conformaban los entierros y reflejaban la forma en que se concebía la vida más allá de la muerte, ya que las ofrendas fortalecían los vínculos con los antepasados (Lalama, 2001, pp. 179-181).

Por otro lado, en el territorio del pueblo kichwa Otavalo, se encontró el enterramiento de una mujer en base al registro etnohistórico una de las evidencias escritas sobre las prácticas mortuorias de los pueblos andinos en Abya Yala el cronista Guamán Poma De Ayala menciona sobre cómo eran los ritos mortuorios y la relación con los difuntos antes de la llegada de los españoles, en el que dice:

“Este mes fue el mes de los difuntos, *aya* quiere decir difunto, es la fiesta de los difuntos. En este mes sacan los difuntos de sus bóvedas que llaman *pucullo* y le dan de comer y de beber y le visten de sus vestidos ricos y le ponen plumas en la cabeza y cantan y danzan con ellos. Y le pone en unas andas y andan con ellas en casa en casa y por las calles y por la plaza y después tornan a metella en sus *pucullos*, dándole sus comidas y vajilla al principal, de plata y de oro y al pobre, de barro. Y le dan sus carneros y ropa y lo entierra con ellas y gasta en esta fiesta muy mucho”

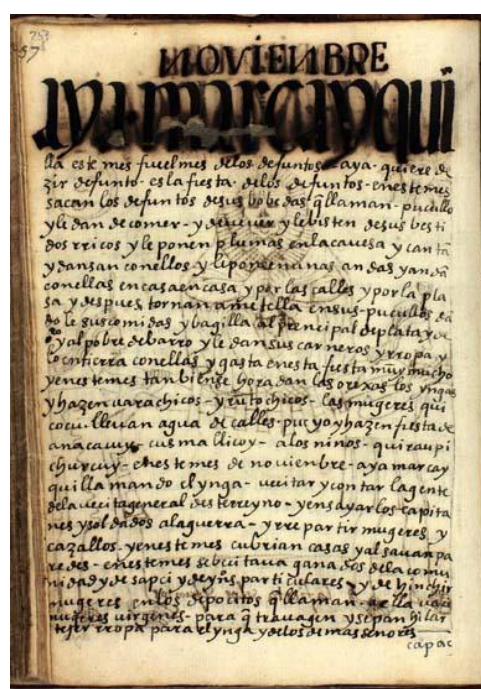


Figura 2. *Noviembre, Aya Marçay Quilla. Fuente: (Guamán Poma, nueva crónica y buen gobierno, 1615).*

De esta forma, se puede evidenciar la gran agencia que los difuntos tenían en la vida de los vivos, por lo que existía una fecha específica donde se les ofrendaba alimentos y se les llevaba en procesión por diferentes lugares. Tradición que perdura en diferentes comunidades andinas. De la misma manera, Villagra (2016) menciona: “En la época andina tardía existieron ritos religiosos sumamente antiguos que los españoles consideraron ‘diabólicos’, dadas sus propias creencias de usanza en la época”. Aquello fue una falacia para justificar la colonización, porque sin duda se encontraron con un sistema de creencias religiosas radicalmente distinto. En los Andes, los muertos coexistían con las deidades y con los vivos. En efecto, el cuerpo humano era depositado en espacios fúnebres con ajuares y comida (p. 264).

Mientras tanto, tras la conquista y colonización española, a los rituales mortuorios de los pueblos precolombinos se les intentó suprimir de forma cruel y violenta. Se consideraba a los rituales y celebraciones indígenas como prácticas paganas, y la Iglesia intentó, de manera sistemática y salvaje, 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 fueran extirpados, ya que, 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):

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 (p. 77).

En gran parte de las comunidades kichwas de Imbabura, como la comunidad Agualongo de Paredes, asumieron la segunda y tercera alternativa, en las que las costumbres y rituales andinos se mantuvieron de manera subrepticia en las ceremonias católicas. Diversos investigadores mencionan que uno de los primeros estudios antropológicos realizados sobre los ritos mortuorios de la cultura kichwa fue el de Buitrón y Collier (1971), quienes identificaron diferencias entre el rito mortuario de los niños y el de los adultos. También hacen una breve descripción de los elementos que se incorporan y los actores que participan: “La mayor parte de los indios no conocen las oraciones católicas y tienen que pagar a alguien para que las diga” (p.p. 168-174), en el que el cementerio es el lugar de cohesión social y donde se entierra a los difuntos, y los rezadores asumen un rol fundamental.

Posteriormente, Hartmann (1980) documenta los juegos tradicionales realizados durante los velorios, especialmente en comunidades de la sierra ecuatoriana, con un enfoque central en Otavalo, en el que menciona los juegos realizados en una comunidad de la parroquia de San Roque, lugar donde se realiza el estudio del presente trabajo. Entre los juegos fúnebres que identificó, se evidencia que estos aún se realizan en la comunidad Agualongo de Paredes.

Más adelante, San Félix (1993) analiza más de 200 documentos testamentarios y mortuorios de San Luis de Otavalo, datados entre 1689 y 1851, revelando el entramado legal, religioso y social relacionado con la muerte en ese contexto. Sin embargo, gran parte de los documentos analizados pertenecían a la población mestiza, y solo se identificó un documento de un miembro kichwa, lo que permitió evidenciar la estructura normativa, espiritual y comunitaria (p. 179).

Por otro lado, Cachiguango (2001) ofrece una visión desde su propia vivencia sobre las prácticas mortuorias, la preparación fúnebre, la cohesión social y la agencia de quien fallece en la vida de sus familiares. A diferencia de muchos otros autores, especifica a qué se debe el rito del *wantyay* y el rol del difunto en la comunidad, así como la exploración de los juegos que conforman la lúdica de los velorios y los elementos que acompañan al difunto en el cementerio, desde un contexto personal y comunitario.

En los últimos años, se han realizado investigaciones recientes, como la de Córdova (2013), quien analiza el concepto de la muerte a través de las metáforas presentes en la arquitectura funeraria; Villegas (2014) interpreta rituales fúnebres mediante registros visuales del fotógrafo kichwa Rafael Pérez Anrango; Cevallos y colaboradores (2017-2022) exploran el papel del ayllu durante el proceso de duelo en familias kichwa-hablantes de Cotacachi, así como la interpretación de las vivencias de los ritos funerarios en base a la cosmovisión andina y el análisis de las prácticas realizadas en los velorios que configuran la muerte del pueblo kichwa de Cotacachi.

Asimismo, Benítez et al. (2023) realiza una profunda exploración sobre los ritos mortuorios en conjunto con otros investigadores, mencionando que para los kichwas la muerte es solo la culminación de una etapa de la vida, la cual permite la continuidad de la existencia. Para que esto sea posible, se forman vínculos memorables hacia los difuntos por medio de actos rituales como los juegos o las actividades lúdicas que investiga. De la misma manera, en 2021, Benítez y otros investigadores publicaron un libro sobre los rituales funerarios del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi, los cuales son investigadores referentes que abordan el tema mortuario.

El recorrido por las prácticas mortuorias kichwas, desde los hallazgos arqueológicos hasta las vivencias actuales en comunidades como Agualongo de Paredes, demuestra que la muerte no es un final, sino un puente hacia otras formas de existencia que fortalecen los

vínculos comunitarios y espirituales. Gracias a las investigaciones de autores como Buitrón y Collier, Hartmann, San Félix, Cachiguango, Cevallos, Benítez, entre otros, ha sido posible visibilizar la profundidad simbólica, afectiva y social de estos rituales, así como las estrategias de resistencia cultural que permitieron su permanencia a lo largo del tiempo, muchas veces en silencio o en la clandestinidad.

Como joven kichwa e investigadora, estas prácticas no me resultan ajenas: las he vivido, las he visto repetirse con respeto y cariño en mi comunidad. He observado cómo los juegos durante los velorios, las oraciones, los alimentos compartidos y la presencia de los rezadores no solo acompañan al difunto, sino también a quienes se quedan, permitiendo elaborar el duelo desde una lógica profundamente comunitaria y espiritual. Comprender estas expresiones desde mi experiencia y desde los aportes de otros investigadores ha sido un proceso de reafirmación identitaria y de revalorización de lo que muchas veces fue invisibilizado o estigmatizado. Porque la muerte, desde esta mirada, no representa una ausencia definitiva, sino una forma de continuidad, una presencia que sigue presente en la vida cotidiana a través de los recuerdos, los rituales y los afectos.

3. MARCO TEÓRICO

Las fuentes de información sobre las prácticas mortuorias en las comunidades indígenas de Imbabura son diversas; incluyen archivos históricos, documentación etnográfica, textos narrativos, entre otros. Por esta razón, para abordar estas fuentes que tratan las prácticas mortuorias, se ha estructurado un enfoque interdisciplinario. Así, mi marco teórico tiene como eje principal la teoría decolonial y está compuesto por tres macrotemas: la perspectiva histórica cultural, los ritos de la muerte y el arte verbal y corporal del lenguaje ritual.

3.1 Teoría Decolonial

Silvia Rivera Cusicanqui (2010) cuestiona el rol de la academia y cómo ha sido estructurada desde el privilegio, a través de discursos descolonizadores y las comodidades donde se implementan los “estudios postcoloniales” desde un enfoque académico y no desde la necesidad política, ya que muchos de estos discursos no interactúan de manera significativa con la ciencia social andina (p. 64). Por tal motivo, considera fundamental la formación de antropólogos y antropólogas provenientes de las comunidades que realicen la antropología de manera ética y transparente, sin que exista una dinámica de poder en la comunidad, sino considere los diferentes contextos sociales y culturales.

A pesar de que la antropología surge en un contexto eurocéntrico, machista y colonial, atraviesa cambios, cuestionamientos y reconstrucciones desde nuevas perspectivas. Cada vez surgen diversas voces en la antropología, por lo que se debe buscar que la gran diversidad y las etnicidades no sean vistas desde imaginarios ajenos o un discurso político, sino desde una visión cultural relativista que busque entender las dinámicas culturales de cada pueblo.

Catedráticas como Silvia Rivera Cusicanqui nos muestran la necesidad de una antropología crítica, activa y decolonial, que trabaje desde los territorios y sea significativa para quienes históricamente fueron observados. Por esta razón, en mi trabajo busco contribuir en la documentación de saberes, prácticas fúnebres y ritos mortuorios de la comunidad Agualongo de Paredes, desde un enfoque antropológico, crítico y decolonial, como estudiante y miembro de la comunidad, desde una perspectiva ética, consciente de los contextos sociales, culturales y políticos, comprometido moralmente con la comunidad.

3.2 La perspectiva histórica de la muerte/ Wañushkakunapa ñawpa kawsaykuna

Como primer punto, es fundamental comprender qué es la etnohistoria, la cual es una disciplina que emergió en los últimos años y se ha desarrollado principalmente por la antropología y la historia (Cohn, 1975, p. 418). Debido a esta "descendencia", se considera

una disciplina híbrida entre ambas. Según Tavárez y Smith (2001), la etnohistoria surge porque permite analizar y reconstruir las historias de distintos grupos étnicos entre los siglos XV y XIX. Partiendo de esta definición, facilita la interpretación y comprensión de las estructuras simbólicas, sociales y culturales de las prácticas mortuorias presentes en los pueblos kichwas del Ecuador.

Sin embargo, según Torres (1976), la etnohistoria cuestiona la posición de los textos o archivos, ya que estos han estado influenciados por la dominación de un pueblo sobre otro, lo que ha dado lugar a un choque cultural y a la producción de fuentes escritas sesgadas (p. 287). No obstante, la etnohistoria permite reconstruir la historia a través de diferentes campos, como la arqueología, la cual posibilita la reconstrucción del pasado mediante el análisis de la cultura material de las sociedades en distintos momentos históricos, donde ya no necesariamente se trata del estudio del "otro", sino de la historia de los pueblos (Rojas, 2015, p. 22). Este enfoque, permite comprender el contexto histórico y cultural de la comunidad Agualongo de paredes y los factores que influyen y conforman los ritos mortuorios presentes. Siendo así, la etnohistoria un pilar fundamental para comprender si las prácticas fúnebres de la comunidad tienen origen precolombino.

Porque la muerte está presente de manera universal en todas las sociedades, por se entiende como un hecho social. Vincent (1983) describe a la muerte como un sistema de creencias y valores que provoca comportamientos tanto en las masas como en los individuos. Por esta razón, la antropología de la muerte permite comprender que esta es más que un hecho y una descripción objetiva, ya que despierta un plano de conciencia individual y colectiva (pp. 52-53).

La antropología de la muerte es el puente principal para comprender los hechos socioculturales y las distintas miradas sobre lo que constituye la muerte. La experiencia mortuoria en cada sujeto se adapta a su contexto, al ser este divergente e interpretado bajo

parámetros específicos, particulares y significativos de cada sociedad. Dado que, la muerte es una ceremonia presente en todas las sociedades, está directamente asociada al duelo y, por ende, a los descendientes o deudos del difunto (Padilla, 2014, p. 20).

Pinto (2016) menciona que la muerte hace presencia en la vida de los seres vivos y se presenta como un fenómeno social, donde se ven involucradas todas aquellas personas que pertenecen a la misma comunidad. De esta forma, es evidente que para cada integrante de la comunidad existe un significado de muerte, ya que este fenómeno puede tornarse como celestial o trágico, el cual se liga a la cosmovisión y creencias de la sociedad (p. 26). En el caso de los pueblos y nacionalidades, estos se vinculan socialmente a ciertos elementos y convenciones para manifestar dolor y respeto ante la pérdida de un ser querido.

3.3 Cosmovisión Andina/ Runa kawsaykuna

En las comunidades kichwas, sus vivencias están arraigados a la interacción social, cultural y ecológica, la cual se lo ha descrito como cosmovisión Andina. De acuerdo con Hilda (2024) este “se basa en la forma de vivir y percibir la vida teniendo en cuenta aspectos geográficos y culturales” (p. 98) parte de los pueblos precolombinos del continente sudamericano. En la cosmovisión andina emergen diversos símbolos que constituyen la memoria colectiva, la solidaridad y la reciprocidad, donde la cohesión comunitaria es fundamental. Asimismo, esta está constituida como pilar fundamental el respeto a la Pachamama (Madre Tierra), lo cual se evidencia en festividades estrechamente relacionadas con los equinoccios y solsticios. A la vez, para los pueblos Andinos, los elementos como la tierra, el agua, el sol y el aire son seres vivos que forman parte del equilibrio del mundo (Cevallos et al., 2017, p. 12).

Por otro lado, la conquista española en Sudamérica fue violenta y con ella, la imposición religiosa en los pueblos originarios, en el que se dio “la producción, sobrevivencia y resistencia del pensamiento filosófico andino” (Ayquipa, 2024, p. 99). En

este contexto, muchas festividades de los pueblos y nacionalidades muestran un sincretismo entre la cosmovisión andina y la católica, introducida por los españoles como un arma simbólica de dominación sobre los pueblos indígenas de América. Sin embargo, más que una asimilación cultural, este proceso puede entenderse como una aculturación de las tradiciones kichwas. Muchas comunidades indígenas lograron preservar sus propias festividades bajo símbolos cristianos, manteniendo así viva su cosmovisión a pesar de los intentos de los españoles de erradicar sus celebraciones y rituales, considerados prácticas paganas.

Esto dio paso a los sincretismos presentes en las comunidades kichwas, según Benítez et al. (2021), este hace referencia a la asimilación de corrientes de pensamiento sociales, culturales y económicos, que incorporan elementos y símbolos (pp. 358-359). En este sentido, Rodríguez y Vázquez (2009) han denominado este fenómeno como el "Vaivén sincrético", el cual alude a la interacción entre la matriz andina originaria y las innovaciones provenientes de la tradición cristiana (p. 172). Cómo es en el caso de la comunidad Agualongo de paredes, en el que sus prácticas mortuorias están conformadas por elementos religiosos, así como elementos del medio.

Dentro de esta concepción del mundo, en el ciclo vital andino, la muerte no es el fin de la vida, sino la trascendencia a otro plano existencial. La muerte es un viaje a otra dimensión de la vida y, por ello, para los pueblos andinos no representa una tragedia como en la visión occidental, sino la continuidad del ser dentro del conjunto existencial y universal. La muerte se celebra, se le ofrenda y se vive comunitariamente (Bascopé, 2001, p. 2). Asimismo, en las comunidades kichwas existe una estrecha relación recíproca entre los vivos y muertos, como es el caso de la Comunidad Agualongo de paredes. Ferraro (2004) menciona que la reciprocidad andina refleja la división interna entre los intercambios en el que, el parentesco y los lazos son fundamentales esta puede ser entre la comunidad de los vivos y de los muertos

(p.40). Esta tradición está muy latente en la comunidad Agualongo de Paredes y se convierte en un espacio y momento de dar, compartir y recibir.

3.4 Ritos mortuorios

De acuerdo con Torres (2006), los rituales funerarios son prácticas socioculturales que se ejecutan a través de sistemas de símbolos específicos cuando un ser humano muere. De estos se derivan los velorios, rezos, entierros, cremaciones, momificaciones, edificación de monumentos y sacrificios humanos, entre otros. Cualquiera que sea la opción funeraria practicada, está caracterizada por un elaborado código simbólico sobre el cual se construye la realidad social. Este código es producto de una cultura sincrética donde coexisten trazas de los pueblos originarios de los Andes, mezcladas con elementos sagrados de origen español. Las tradiciones funerarias se fundamentan en dos premisas principales: la búsqueda de la vida eterna y la atenuación del dolor que la muerte trae consigo, mientras se espera la tan ansiada resurrección (Torres, 2006, p. 3).

La realización de los ritos mortuorios implica diversos procedimientos, prácticas y simbolismos, en los que el apoyo de los miembros de la comunidad es constante. Según Aláez (2001):

Se comparte alimentos, música, trago, etc., para expresar el dolor en todas sus facetas y sentir que los comuneros son una referencia de grupo y fortalecimiento. Al estar ritualizados los momentos del duelo, se permite tener seguridad y canalizar la pena de un modo personal, pero dentro de un marco facilitador. Cuando se concluye, se suele expresar la satisfacción y la tranquilidad con esta frase: "Hemos cumplido". (p. 5)

De igual manera, los objetos utilizados en estos rituales son diversos, pero siguen patrones culturales que les otorgan significado (Benítez et al., 2021, pp. 32-33). Estos objetos, interpretados desde distintos contextos funerarios, evidencian elementos simbólicos que buscan apoyar, potenciar y procurar el bienestar de los difuntos.

3.5 Ritos de paso

En el caso de los ritos mortuorios en las comunidades kichwas de Imbabura, la muerte es un rito de paso fundamental que marca el inicio de un proceso ritual, que culmina cuando el difunto es plenamente reconocido como tal y se le otorga un estatus especial dentro del mundo espiritual. En este apartado, se establece una conexión entre el sincretismo, *la liminalidad* y *la communitas*, a través de la teoría simbólica interpretativa de Victor Turner, quien menciona que la cultura permite la comprensión de los símbolos y ritos de las sociedades, el cual permite analizar su contexto social. De acuerdo con Ortner (2016), a través de los símbolos, las sociedades comunican su visión del mundo (p. 2).

Victor Turner (1988) identifica los ritos de paso, los cuales clasifica de acuerdo con el contexto del lugar. En el caso de los ritos funerarios, estos están relacionados con los sacramentos religiosos, que a la vez tienen una estrecha relación con las prácticas fúnebres de la comunidad Agualongo de Paredes. Estos ritos de paso se estructuran en tres fases:

- **Separación:** La transición del individuo hacia otro estado, como cuando una persona participa en un rito religioso como parte de su incorporación a la religión católica.
- **Pasajero:** El proceso mediante el cual se integra al entorno cultural, lo que se refleja, por ejemplo, en la Eucaristía.
- **Reincorporación:** El momento en el que se realiza el paso mediante el bautizo, llevado a cabo por un sacerdote (p. 101).

Asimismo, estos ritos están relacionados con las *communitas* como un "vínculo social generalizado" (Turner, 1988, p. 103), que desaparece, pero a la vez se fragmenta en múltiples vínculos estructurales. Durante el período liminal, los individuos se relacionan con igualdad, esto fomenta la solidaridad y una profunda unión emocional, en contraste con las estructuras sociales tradicionales basadas en la jerarquía. Asimismo, los *communitas* hace referencia a la

comunidad, quienes participan activamente en los ritos fúnebres, los cuales están impregnados de símbolos religiosos y comunitarios, como es el caso de las comunidades kichwas de Imbabura.

3.6 Arte verbal y corporal del lenguaje ritual

El lenguaje humano, aparte de los ya extintos, está en un proceso de cambio constante (Campbell, 1999). En el caso de la lengua ritual, se puede considerar que el lenguaje poético y literario es especial y diferente del lenguaje cotidiano, a pesar de que surja en el lenguaje cotidiano y se sitúe en él (Sherzer, 2002, p. 70). Como es el caso del lenguaje ritual, utilizado en momentos específicos, los cuales se estructuran por diferentes códigos y patrones lingüísticos, que se formulan a partir de un acto.

En el arte verbal ritual, se refleja el bilingüismo de dos o más lenguas, donde el contacto entre comunidades produce una yuxtaposición que puede utilizarse con fines poéticos o ceremoniales, como es el caso de los rezos de la comunidad Aguanlongo de Paredes, los cuales contienen códigos lingüísticos en español y kichwa. Este no se trata de traducciones en el sentido convencional, sino de actos de transcreación, dos formas verbales que se evocan mutuamente y coexisten, como parte cultural y simbólica (Sherzer, 2002, p. 96).

Por otro lado, los cánticos y rezos se creen, los cuales son realizados en los velorios, entierros y wakcha karay, crean conexiones entre el mundo espiritual y el terrenal, en los que los cánticos constituyen un puente entre estos dos mundos. Se puede ver como un acto de purificación (Benitez et al., 2021, p. 190). Este no es solo un sistema de códigos lingüísticos, sino un intermediador entre los vivos y los muertos, entre la matriz andina y religiosa, porque se enfoca en cómo los hablantes usan el lenguaje en la comunicación, compartiendo conocimientos y normas sociales.

Asimismo, los signos, símbolos y significados dentro de un contexto sociocultural, en el que las comunidades crean, reconstruyen, interpretan y transmiten significados a través de sus prácticas culturales, lenguaje, rituales, vestimenta, etc. Según Rivadeneira (2014, p. 9), “los saberes ancestrales y locales deben ser entendidos y reconocidos desde una visión integral, en donde la cultura está interrelacionada con la naturaleza”. Por lo tanto, estos deben ser comprendidos a través de sus componentes simbólicos y las prácticas fúnebres, que convergen en las actitudes y creencias de los individuos. Estas actitudes pueden ser “sociales o familiares y se manifiestan a partir del momento en que se incorporan a dicho rito funerario, el cual variará según las condiciones sociales, la situación, las causas de muerte y los diversos contextos en los que la muerte, el ritual y el símbolo se insertan” (Enrique & Montilla, 2004, pp. 5-10).

Existen diversos simbolismos andinos y religiosos en torno a la muerte, cuyo acto se constituye en una representación sagrada. San Andrés (2014) menciona que, para los Kichwas, este ritual va más allá de un homenaje póstumo, convirtiéndose en un homenaje a la vida misma (p. 124). Según Benites et al. (2021), “así como se procura el arte del buen vivir, también se pretende alcanzar el arte del buen morir” (p. 18). Por tal motivo, se realizan juegos, cantos, rezos, danzas, música y ofrendas, actividades que se viven en comunidad y ayudan a enfrentar y superar la muerte de los seres queridos.

El análisis de las prácticas mortuorias en las comunidades indígenas de Imbabura desde un enfoque interdisciplinario permite comprender las complejidades y significados que estas prácticas tienen en la vida de los pueblos andinos. A través de la combinación de teorías decoloniales, etnohistóricas, y simbólico-interpretativas, se revela cómo la muerte no es percibida como un fin, sino como un proceso trascendental que marca el paso hacia otro plano existencial, en armonía con la cosmovisión andina. La intervención de elementos sincréticos y el papel fundamental de los ritos mortuorios en la cohesión social y la

reciprocidad muestran cómo los rituales y símbolos asociados a la muerte refuerzan la identidad comunitaria y cultural.

Además, la antropología de la muerte, al centrarse en la dimensión simbólica y emocional de este evento, evidencia la importancia de comprender estos rituales desde las perspectivas locales, reconociendo que las comunidades indígenas, lejos de ser meros receptores de influencia externa, reinterpretan y asimilan las tradiciones a su propio contexto cultural. Este estudio enfatiza la necesidad de una antropología crítica y decolonial que se aleje de la mirada eurocéntrica y valore los saberes y las prácticas indígenas, no solo como objetos de estudio, sino como una forma legítima de conocimiento que fortalece la identidad y la memoria colectiva.

4. RURAKUYKUNA YACHANKAPAK /METODOLOGÍA DE ESTUDIO

¿Qué es la muerte para ti? ¿Cómo la concibes? Son preguntas y el punto de partida de la investigación, porque estas preguntas ambiguas pueden quebrantar tantos sentires y vivencias. Por esta razón, considero que uno de los medios para comprender las concepciones en torno a la muerte puede ser mediante el análisis de las actividades y los procesos que conlleva la preparación y realización de un rito fúnebre en la comunidad Agualongo de Paredes. A través de un estudio etnográfico, se puede orientar e interpretar los fenómenos sociales y las dinámicas culturales, empleando herramientas cualitativas, principalmente la observación participante durante largos períodos de tiempo, centradas en las experiencias, actitudes, creencias, pensamientos y reflexiones de los participantes (Restrepo, 2018, p. 42)

Por esta razón, a lo largo de este trabajo se empleó el método etnográfico y varias técnicas de investigación, como el diario de campo, grupos focales, entrevistas etnográficas, encuestas y observación participante a los miembros de la comunidad Agualongo de Paredes, así como una auto-etnografía sobre los ritos fúnebres y la interacción entre vivos y muertos.

Estas técnicas metodológicas etnográficas, según Batthyány y Cabrera, significan: “hablar directamente con las personas u observar sus comportamientos y acciones en un contexto, en una interacción cara a cara a lo largo del tiempo” (2011, p. 78). Uno de los objetivos del estudio es identificar los factores que influyen en la construcción de prácticas fúnebres desde un contexto histórico y cómo estas siguen presentes hasta el día de hoy, a pesar de la globalización. Esta metodología ha permitido realizar un análisis desde distintas vivencias, considerando las brechas generacionales y los diferentes roles en la participación de las prácticas fúnebres de la comunidad.

Para esta investigación se contó con la participación de 50 personas, 47 de ellas miembros de la comunidad Agualongo de Paredes, pertenecientes a los diferentes sectores del lugar. Las edades de los entrevistados oscilan entre los 21 y los 90 años. De igual manera, se realizaron dos grupos focales: uno con taytas y mamas, y otro con jóvenes de la comunidad. Así como un cuestionario de preguntas destinado a los jóvenes de la comunidad. Todas las técnicas de investigación se llevaron a cabo de forma presencial. En el caso de las entrevistas, se establecieron cinco grupos, con un cuestionario de preguntas para cada uno, divididos en: rezadores, tayta rezador (shaman), jóvenes (18 a 30 años), taytas y mamas. Antes de cada entrevista, se realizó una socialización del objetivo de la investigación y se pidió el consentimiento informado de los participantes.

Las entrevistas se realizaron en español y kichwa, en base a un cuestionario de preguntas abiertas. Restrepo (2016) señala que este tipo de preguntas permiten que:

“los entrevistados presenten sus puntos de vista con cierto detenimiento. Por tanto, las entrevistas apuntan más a un diálogo orientado entre el investigador y el entrevistado. Antes que cuantificar determinados aspectos de una población, con la entrevista lo que se busca es comprender en detalle las percepciones de los

entrevistados o profundizar el conocimiento de situaciones pasadas o presentes” (p. 55).

Asimismo, siguiendo el formato de las entrevistas etnográficas, se realizaron dos grupos focales que permitieron acceder a cierto tipo de información. En este proceso, las relaciones de confianza y credibilidad con quienes participaron en las entrevistas fueron fundamentales (Restrepo, 2016, pp. 56-57).

Durante y después de las entrevistas se llevó un diario de campo, el cual permitió contextualizar la información obtenida tanto de las entrevistas como de la observación participante. Como menciona Restrepo (2016): “es fundamental ya que las respuestas obtenidas en una entrevista, como en cualquier otra interacción social, dependen en gran parte del contexto en el que se brindan” (p. 61). Este diario facilitó el registro de datos relevantes de la investigación, así como reflexiones personales.

Otro de los componentes centrales en esta investigación son las historias de vida, las cuales se obtuvieron porque las entrevistas fueron a profundidad. Estas historias están directamente relacionadas con las experiencias personales, por lo que también se abordó una autoetnografía desde mi rol como miembro activa de la comunidad Agualongo de Paredes, basada en mi experiencia con los ritos mortuorios. Para Restrepo (2016), “la historia de vida es relevante porque nos permite explorar e ilustrar, en la trayectoria vital de una persona, los significados y prácticas culturales en las cuales se encuentra inserta” (p. 61), ya que “permite comprender con mayor detalle ciertas transformaciones del momento, condiciones económicas, culturales y sociales” (p. 62). Así, las historias de vida posibilitan una exploración profunda de experiencias personales y prácticas culturales, revelando los significados y dinámicas que configuran la vida comunitaria.

Como parte de esta investigación etnográfica, “la observación participante constituye el rasgo más distintivo de la investigación etnográfica” (Restrepo, 2016, p. 39), y lo fue

también de este trabajo. Al ser miembro de la comunidad Agualongo de Paredes, pude participar activamente los lunes en el wakcha karay⁵ y en las visitas al cementerio parroquial, donde acuden los miembros de la comunidad. Restrepo (2016) cuestiona el rol que el investigador puede tomar en la observación participante, y cómo este puede verse atravesado por el privilegio (p. 39). En mi caso, mi participación en el wakcha karay ha sido activa, por lo cual no se presentó esa dinámica cuestionada por Restrepo. No obstante, debo reconocer el apoyo de mis padres y de mi abuela, quienes siempre me permitieron ir al cementerio con ellos y formar lazos con familiares y comuneros, lo cual me facilitó tener un registro vivencial comunitario.

La investigación etnográfica realizada en la comunidad Agualongo de Paredes, obtenida a través de la transmisión oral, recupera vivencias y saberes que habilitan comprender las dinámicas sociales y culturales en torno a la muerte. Este enfoque posibilita un acercamiento profundo a las prácticas fúnebres y a su continuidad en el tiempo. Además, proporciona una mirada desde la experiencia vivencial, reforzando la importancia de una etnografía comprometida y situada. A partir de este enfoque, se logró un análisis detallado de los factores históricos y generacionales que influyen en la construcción y transmisión de estas prácticas, reafirmando su vigencia y cómo son vistas dentro de la comunidad.

5. ANÁLISIS DE ENCUESTAS Y ENTREVISTAS

Para esta investigación se realizó un estudio que contó con el componente cualitativo y cuantitativo, los cuales se representarán de forma gráfica. En el caso de las encuestas, estas fueron tabuladas y gran parte de las preguntas realizadas fueron cerradas. En el caso de las entrevistas, lo que se hizo fue transcribirlas y tabular los patrones de las respuestas. Esta recopilación permitió realizar contrastes, ya que las encuestas fueron realizadas

⁵ El wakcha Karay es el acto recíproco entre los vivos y los muertos, a los cuales se les ofrenda alimentos en el cementerio, lo que se convierte en un rito de dar, compartir y recibir.

principalmente a los jóvenes de la comunidad, mientras que las entrevistas se dirigieron a todos los grupos etarios. De esta forma, me permitió identificar el escenario de los ritos mortuorios en la comunidad y cómo es percibido por las nuevas generaciones.

Tras el análisis de las encuestas, se crearon gráficos de barras y de pastel para la representación de los datos de los encuestados. En el caso de las entrevistas para ejemplificar los resultados, los patrones similares se recopilaron en un Excel, lo cual facilitó su representación gráfica. Cabe mencionar que gran parte de las entrevistas fueron realizadas en lengua kichwa, mientras que las encuestas se llevaron a cabo en español. Para las transcripciones de las entrevistas en lengua kichwa se utilizó ELAN.

Gracias a la combinación de herramientas cualitativas y cuantitativas, fue posible una aproximación integral a la comprensión de los ritos mortuorios dentro de la comunidad. A través de las encuestas se recogió la mirada de las juventudes, mientras que las entrevistas aportaron una visión intergeneracional y profunda de las prácticas y sentidos que rodean estos rituales. La representación gráfica de los datos facilitó el análisis comparativo entre generaciones reveló tensiones, continuidades y transformaciones en torno a la percepción de los ritos mortuorios. La presencia de la lengua kichwa en gran parte del trabajo de campo, tanto en las entrevistas como en los rezos documentados, no solo enriquece la investigación, sino que reafirma el valor de mantener viva la lengua en contextos rituales. Este estudio busca entonces no solo describir, sino también visibilizar y poner en diálogo las voces comunitarias sobre la muerte, el duelo y la memoria desde una mirada situada, respetuosa y comprometida con el territorio.

6. RESULTADOS

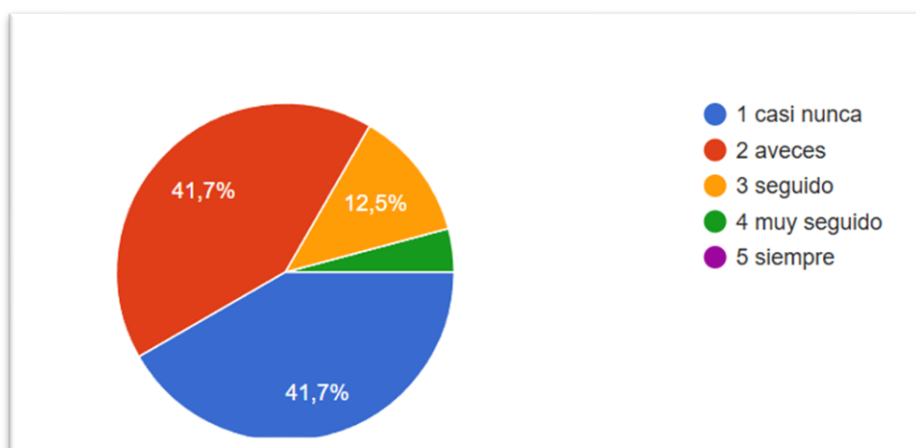


Figura 3. Descripción de resultados de encuestas de los jóvenes de la comunidad Agualongo de Paredes ¿Qué tan seguido visitas el cementerio? Elaborado por la autora.

Esta pregunta se realizó a los jóvenes de la comunidad para analizar su participación en las prácticas recíprocas entre vivos y muertos. La pregunta se estructuró en cinco niveles categóricos según la frecuencia con que visitan el cementerio. Los resultados muestran que el 41.7% de los encuestados considera que casi nunca asiste al cementerio, mientras que otro 41.7% solo lo hace ocasionalmente. Cabe destacar que gran parte de las visitas ocurren durante el Día de los Difuntos, celebrado el dos de noviembre de cada año. Esta es una festividad eminentemente cristiana, cuya influencia en los pueblos kichwas ha llevado a que las comunidades la asuman con total respeto y devoción, consolidándose, así como una fecha destinada al homenaje de los difuntos a nivel nacional (Benitez et al., 2021, p. 149)

¿Qué días específicamente visitas el cementerio?

Según las entrevistas realizadas a las *mamás* y *taytas* de la comunidad, se identificaron días específicos destinados a visitar el cementerio durante el año. Una *comunera* explicó:

“Tiyán punchakuna específico, kay punchakunapi rina kanchik pantionam, kay

kapan, 2 de noviembreta, Ramos puncha, San Pedrupi rina kanchik. Chaymandapash

lunes y jueves puncha alma, puncha kapan” (Hay días específicos para visitar el cementerio, estos son el 2 de noviembre, semana Santa y San Pedro. De ahí los lunes y los jueves son los días de las almas) (E01, 13 de febrero 2025).

Es decir, hay días establecidos para ir al cementerio: el 2 de noviembre (Día de los Difuntos), la Semana de Ramos (Semana Santa), San Pedro, y los lunes y jueves, considerados días de las almas (muje, 60 años). A partir de estos testimonios, se obtuvieron los siguientes datos:

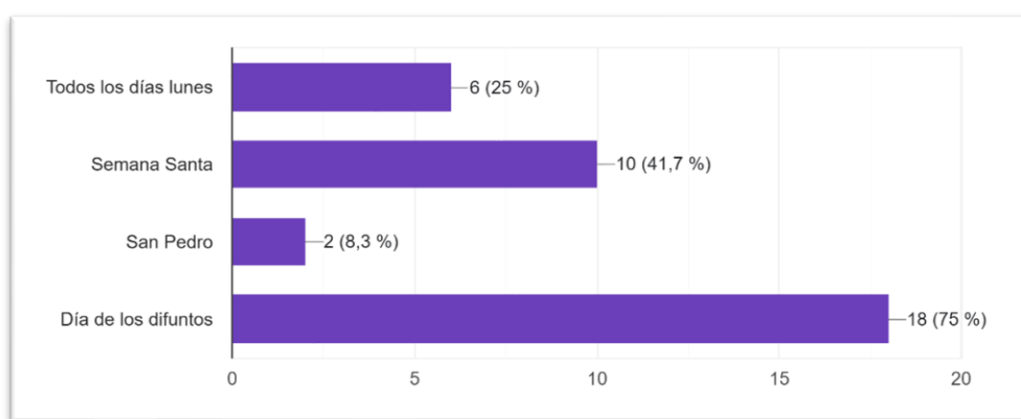


Figura 4. Descripción de resultados de encuestas de los jóvenes de la comunidad Agualongo de Paredes. Fechas de visita al cementerio. Elaborado por la autora.

Las encuestas evidencian que los principales días de visita al cementerio corresponden a fechas asociadas con feriados nacionales, como el 2 de noviembre (Día de los Difuntos) y la Semana Santa. En cambio, la tradicional visita de los lunes propia de la comunidad ya no está tan presente entre los jóvenes. Esta situación invita a reflexionar sobre dos aspectos fundamentales: por un lado, la relevancia que conservan estas fechas para la comunidad, y por otro, las razones del menor seguimiento entre las nuevas generaciones. Estas diferencias podrían asociarse tanto a las crecientes responsabilidades que asumen los jóvenes y su integración en distintos sistemas sociales y laborales.

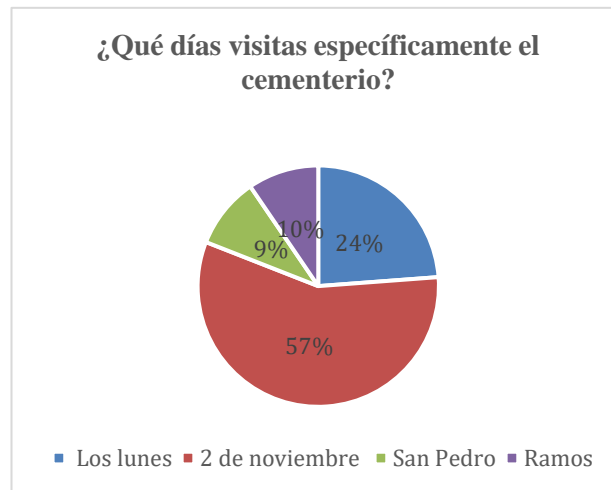


Figura 5. Descripción de resultados de encuestas de los adultos de la comunidad Agualongo de Paredes. Fechas de visita al cementerio *¿Qué días visitas específicamente en el cementerio?*
Elaborado por la autora.

Los datos revelan que mientras el 57% de los adultos entrevistados visita el cementerio el 2 de noviembre (Día de los Difuntos), un 24% mantiene la práctica tradicional de asistir los lunes. Este contraste evidencia que, a diferencia de los jóvenes, para los adultos los lunes conservan un profundo significado dentro de las prácticas mortuorias andinas. Esta divergencia generacional se relaciona con complejas dinámicas sociales, culturales y económicas que afectan diferencialmente a cada grupo etario. Como explica Camacho (2018):

" El festejo ritual mortuorio es una oportunidad para reunirse y compartir la 'vida-muerte-vida' con quienes amaron y a quienes recuerdan. Es un acto de comunicación inquebrantable entre quienes aún están aquí y los muertos que también están vivos en 'el más allá'" (p. 9).

Esta perspectiva permite comprender que:

1. El cementerio opera como espacio liminal donde coexiste la cosmovisión andina entre lo terrenal y el mundo de los apus.

2. Las visitas de los lunes al cementerio constituyen prácticas comunitarias que refuerzan la memoria colectiva y fortalece los lazos sociales.
3. La disminución juvenil en estas prácticas refleja transformaciones en los sistemas de transmisión cultural de la comunidad Agualongo de Paredes.

¿Llevas alimentos cuando visitas al cementerio?

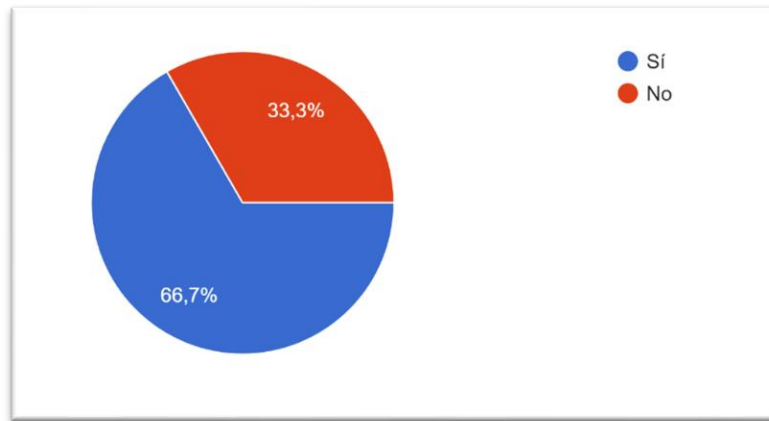


Figura 6. Descripción de resultados de encuestas de los jóvenes de la comunidad Agualongo de Paredes. Prácticas en el cementerio. Elaborado por la autora.

Entre los resultados que se evidencian en las encuestas de los jóvenes, se caracterizan dos patrones sobre las prácticas rituales, en el que el 66,7 % de los jóvenes asiste al cementerio con alimentos, lo que refleja la reciprocidad con los difuntos, los cuales se reflejan a través de los alimentos como símbolos. Por otro lado, el 33,3 % asiste al cementerio sin alimentos, y asiste con otros objetos, los cuales estaban asociados a la decoración del sepulcro como expresión de memoria personalizada y elementos que utilizan dentro de su visita para limpiar las tumbas. Lo cual representa una reciprocidad materializada entre las prácticas andinas y las adaptaciones contemporáneas.



Figura 7. Descripción de resultados de encuestas de los adultos de la comunidad Agualongo de Paredes. Prácticas en el cementerio. Elaborado por la autora.

Por otro lado, el 92 % de los adultos mencionan que siempre asisten con alimentos preparados y frutas para ofrendar a los difuntos. No obstante, un 8 % asiste al cementerio con flores u otros objetos. Este análisis nos permite distinguir dinámicas socioculturales entre los jóvenes y los adultos de los miembros de la comunidad Agualongo de Paredes, en base a la reciprocidad entre los vivos y los muertos. En el que los adultos destinan tiempo para la preparación del ritual fúnebre y al mismo tiempo que los jóvenes incorporan elementos decorativos, los cuales construyen nuevas memorias.

¿Con quiénes asistes al cementerio?

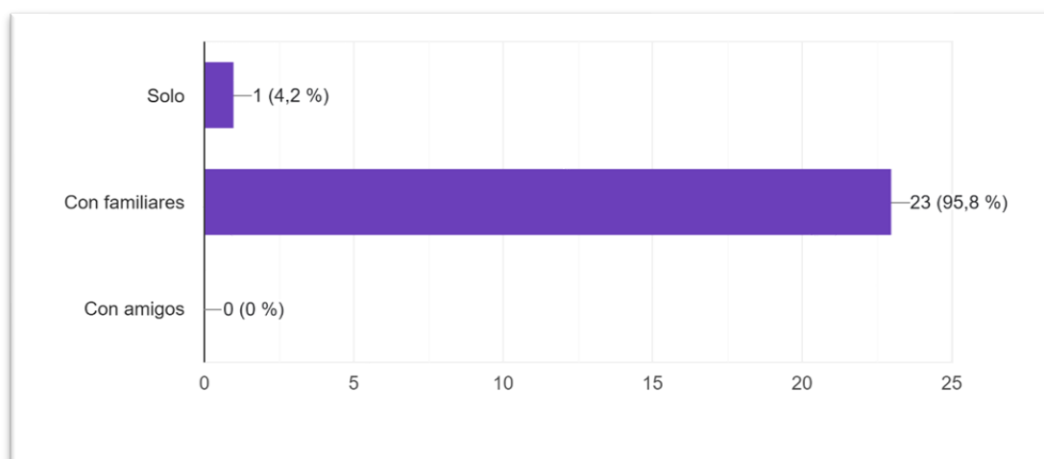


Figura 8. Descripción de resultados de encuestas de los jóvenes de la comunidad Agualongo de Paredes. Acompañamiento fúnebre. Elaborado por la autora.

En base a los datos de la encuesta, los jóvenes que asisten al cementerio con familiares representan un 95,8 % de los encuestados, mientras que solo un 4,2 % lo visita de manera individual. Esta distribución es un indicativo de que el cementerio se ha consolidado en un espacio de cohesión social, comunitario y familiar para las nuevas generaciones.

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

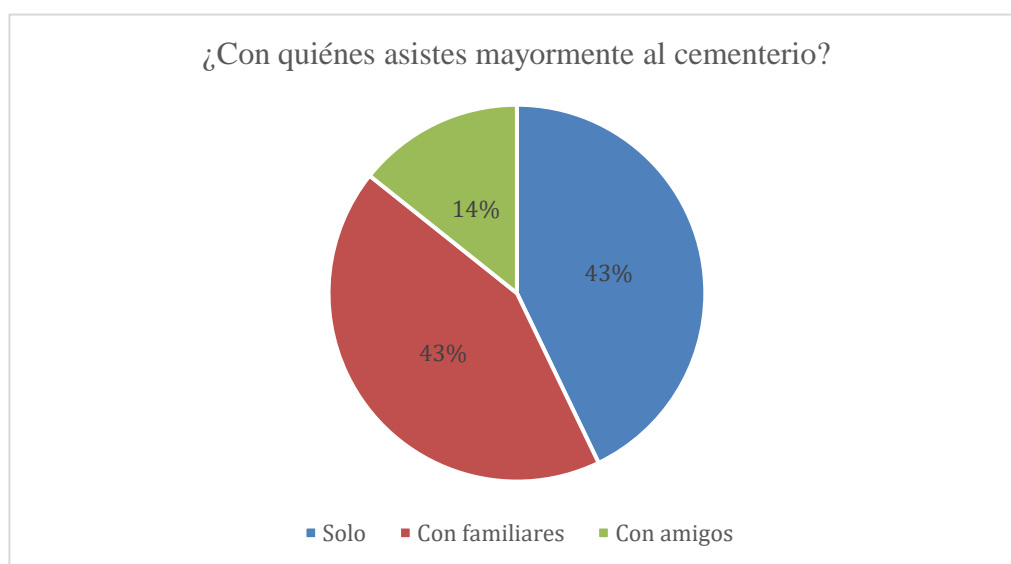


Figura 9. Descripción de resultados de patrones de las entrevistas realizadas a diferentes grupos etarios de la comunidad Agualongo de Paredes. Elaborado por la autora.

Por el contrario, el 43 % de los encuestados menciono que asisten solos, entre ellos son las mamás de la comunidad, quienes asisten mayormente al cementerio, sobre todo los días lunes, en el que en base al testimonio de una comunera:

“Tukuy lunes punchakuna cementeriomán shamuni, shuk semana San Roqueman shamuni, shuk semana Otavaloman. Ñukalla purini, mana ñuka nuera o ñetokuna kumpan, Ñuka wañukpi kayka tukurinka yani” (Yo vengo todos los lunes al

cementerio, una semana vengo a San Roque y otra semana a Otavalo. Yo nomas se ir, no me acompaña mi nuera o mis ñetos. Cuando muera tal vez ahí va a terminarse esta tradición) (E11, 08 de marzo 2025)''.

Mientras que el 43%, si asiste con sus familiares al cementerio, pero estas están asociadas a fechas específicas como feriados o vacaciones escolares. Por otro lado, el 14% va en conjunto con vecinos al cementerio, lo cual es una práctica comunitaria.

Este análisis permitió evidenciar cómo los ritos mortuorios, lejos de desaparecer, se transforman según las generaciones. Mientras que los jóvenes se vinculan a estas prácticas principalmente en fechas nacionales, los adultos mantienen una relación más constante con el cementerio, especialmente los lunes. Estas diferencias no solo muestran cambios en los tiempos y responsabilidades de cada grupo etario, sino también cómo se reconfiguran las formas de reciprocidad con los difuntos. Este trabajo busca escuchar y representar las voces de la comunidad desde una mirada situada y respetuosa, para así comprender cómo se vive el duelo, la muerte y la memoria en Agualongo de Paredes.

7. DISCUSIÓN

Desde pequeña, la visita al cementerio ha sido parte de mi vida y un espacio donde conocí los nombres de mis ancestros y, a la vez, un medio donde comencé a hacer memoria de quienes partieron. Por lo que surgió en mí un gran interés por comprender la razón de la visita al cementerio, porque era una práctica en la que participaba constantemente, a diferencia de otras tradiciones kichwas de la comunidad. En mi familia, la reciprocidad entre los que ya no están siempre estuvo muy latente.

Asimismo, comprender que, como parte de nuestro camino en este plano, este terminará para todos, solo que para algunos este camino es más largo y para otros más corto. Por lo que fui vivenciando la muerte de seres cercanos y conocidos, donde pude observar

cómo el rito mortuorio era diverso en base a ciertos factores y donde también existían patrones consecutivos de varios elementos fúnebres.

Al tener un acercamiento con la literatura e investigaciones sobre los ritos mortuorios en las comunidades kichwas, pude identificar diversas prácticas y patrones característicos, pero a la vez sentí vacíos sobre la gran diversidad de ritos mortuorios y el ¿por qué? de ellos, y ¿qué factores han influido? La literatura que leí sobre nuestras prácticas mortuorias se limitaba a dos tipos de ritos: el de los niños y el de los adultos. Entre ellos abordaban el *Wantya*, el rito de la muerte para los adultos casados, sin especificar a quiénes se les hacía este rito. Por lo que comencé a cuestionarme los ritos mortuorios que yo viví y cómo cada uno de ellos iba ligado a diferentes patrones, donde identifiqué que principalmente influían los sacramentos religiosos y, dependiendo de ello, el actor principal que acompañaba al difunto variaba. Puntos que las investigaciones realizadas por académicos que no eran miembros de las comunidades kichwas no lo describían.

Razón por la que surge este trabajo de titulación, en el que mencionaré los cinco tipos de ritos mortuorios identificados en la comunidad Agualongo de Paredes, una investigación que busca visibilizar las voces de las comunidades desde una perspectiva *emic*, como parte de una antropología descolonizadora. En el que es un gran compromiso y responsabilidad documentar el legado histórico comunitario, así como mantener presente las memorias de quienes ya partieron al chayshuk pacha a través de este trabajo.

7.1 Kay pachamanta rishpa/La partida

Visitaba frecuentemente a mi abuela cuando tenía siete años. Ella cuidaba de su hermana mayor, quién había sufrido un derrame cerebral. Recuerdo que una mañana, cuando despertaba, escuché a mi tía gritar: ¡*María wañukun*⁶, *María chiriakun!* (María se está muriendo, María se está enfriando), una señal que demostraba que mi tía abuela estaba a

⁶ La escritura que se utilizará para la transcripción de las entrevistas en este trabajo será en kichwa unificado.

punto de trascender al *chayshuk pacha*⁷, su momento en el *kay pacha*⁸ había terminado. Por mi edad, yo no entendía lo que pasaba ni qué significaba “morir” (tukurina/wañuna) y por qué una de las primeras acciones que realizaron mis familiares fue buscar romero para el baño ritual y a la vez otros elementos que debían enviarle a mi tía abuela.

Hoy en día comprendo que el romero fue fundamental para la preparación de su mortaja⁹ y de su ajuar funerario. Cachiguango (2001) menciona que al difunto debe bañarse con romero antes de la preparación de la mortaja; esto permite su purificación para iniciar un nuevo caminar hacia el *chayshuk pacha* (p. 6). No obstante, cuando un niño fallece, el baño ritual se hace con otros elementos: “*Wawa wañukpi sisawan armachirin*” (Cuando fallece un niño se le debe bañar con flores) (E04, 06 de febrero 2025). Estas deben ser especialmente claveles, porque se cree que limpian el alma del niño y lo purifica antes de su viaje al otro pacha.

Posterior al baño de purificación se realiza la preparación de la mortaja. Para esto se le viste al difunto con su mejor ropa o su ropa preferida y se procura que la ropa o mortaja sea de algodón y de color blanco tanto para los adultos como para los infantes, sin importar la edad. En base a los testimonios de una comunera:

“Papito Rafael wañukpi algodón camisata churachirkanchik, yurak pantaloan, chaypi yurak telata churachirkanchik, chayta mortajata ninchik” (Cuando falleció tu abuelo Rafael, le vestimos con una camisa de algodón, con un pantalón blanco y después de eso le cubrimos con una tela blanca de algodón) (E06, 05 de febrero 2025).

De forma similar, Benítez et al. (2021) señala que en el ritual de despedida kichwa, los difuntos son vestidos con su vestimenta favorita, ya sea de uso cotidiano o festivo. En

⁷ El *chayshuk pacha* es parte de los tres planos terrenales de la cosmovisión andina, al cual se trasciende tras lo que se considera la “muerte”. Vida espiritual para la que nos preparamos durante toda esta vida (Cachiguango, 2001).

⁸ El *Kay pacha* conforma los tres planos terrenales de la existencia en base a la cosmovisión andina, que hace referencia a este plano terrenal.

⁹ Una mortaja es una tela o vestido con el que se envuelve o viste a una persona fallecida antes de ser enterrada. Es un término que se usa especialmente en contextos funerarios o rituales.

algunos casos, “se superpone y envuelve el cuerpo con una sábana de color blanco a manera de mortaja” (pp. 198 -199). Esta práctica refleja el vínculo con la vida terrenal del difunto, así como los simbolismos que permiten la transición espiritual como parte de la preparación para un nuevo inicio en otro plano.

De igual forma, hay diferentes objetos que se incorporan en el ataúd, los cuales serán de gran utilidad para la vida del difunto en el chayshuk pacha, estos fueron documentados por Buitrón y Collier (1971) quienes realizaron uno de los primeros registros etnográficos de los ritos fúnebres en las comunidades kichwas e identificaron elementos que se colocan hasta el día de hoy en el ajuar mortuario (p. 169). Por otro lado, Transito Quinchiguango, mi abuela, quien tiene 76 años, recuerda cómo llevó a cabo la preparación mortuoria de su madre Rosa Tabango.

“Mamita Rosa irkiarka yarini, payka shinapash takshakukurka, ñuka anakuta mayllayta aydakurkani. Chayshuk punllaka Maria shamurka willankapa mamita na alli kakun, chay puncha mamita chishi tutapi wañurka. Wañukpika mortajata rurarkanchik camisakuta churachishpa anakuchishpa pargategu churarkanchik. Chaypika ataudpi camisata, uma watarina, suku fachalinata, churarkanchik. kaspi platota, kaspi cucharata, ñakchata, pichanata romerota rurashpa, cabuyata, kullkita, agujata, muyuta kacharkanchik” (Recuerdo que mamita Rosa se enfermó. A pesar de eso, mamita un día antes estaba lavando anacos y yo le ayudaba. Al siguiente día, mi hermana María vino a avisarme que mi mamá estaba empeorando. En la noche de ese día, mamita Rosa falleció. Cuando falleció le preparamos la mortaja, le pusimos la camisa y le hicimos anaco. En el ataúd le enviamos cuchara de palo, plato de madera, una escoba hecha de romero, le mandamos cabuya, una peinilla, 12 monedas, aguja y semillas) (E08, 15 enero 2025).

Asimismo, por medio de las entrevistas a los miembros de la comunidad Agualongo de Paredes, se identificaron los elementos fúnebres que conforman el ajuar funerario, como son:

Tabla 1. *Elementos de ajuar funerario dependiendo a grupo etario*

Elementos de ajuar funerario									
Elemento	Plato y cuchara de madera	Escoba de romero	Soga	Peinilla	Monedas	Semillas	Aguja e hilo	Flores	Alpargate
Niño	X			X	X	X		X	X
Adulto	X	X	X	X	X	X	X		X

Nota. Elementos que conforman el ajuar funerario en la comunidad Agualongo de Paredes.

Elaborado por la autora.

Plato y Cuchara de Madera. El plato y la cuchara de madera son elementos rituales esenciales en las ofrendas a los difuntos porque estos utensilios permiten al fallecido "consumir" simbólicamente los alimentos. Específicamente, se emplea madera y no metal, debido a la creencia de que los metales podrían "quemar" al difunto.

Escoba de Romero. Se realiza con ramas de romero, sirve para que el difunto pueda barrer y mantener limpio su espacio espiritual en el chayshuk pacha. El romero es considerado una planta protectora que aleja los males y equilibra energías, sobre todo en el tránsito post mortem. Por ello, es una de las principales plantas utilizadas en las practicas fúnebres.

Soga. Esta se realiza con ramas y fibras naturales de romero o cabuya y sirve para que el difunto cargue la leña o algún elemento. Esto simboliza el vínculo permanente entre vivos y muertos en el ciclo de trabajo y provisión mutua, evidenciando que la muerte no rompe los lazos de cooperación.

Monedas. Entre las monedas que se envían gran parte son centavos, los cuales se cree que permiten el ingreso a los otros planos y saldar deudas pendientes contraídas en el Kay Pacha (mundo terrenal), evitando así que el difunto quede atado a asuntos inconclusos. Estos son colocados en una tela y muchas veces es cocida en la camisa del difunto.

Aguja con hilo. Se debe enviar una aguja e hilo de color blanco, lo cual les permitirá coser o remendar su ropa. En muchos casos el bordado es una práctica muy representativa en las comunidades kichwas, lo que puede significar la continuidad de actividades cotidianas.

Peinilla. La peinilla que se envía no puede ser cualquiera, esta debe ser una con doble lado, conocida como kachu ñakcha/peinilla de cacho. Un lado de la pinilla sirve para peinar y el otro es afilado para cortar.

Semillas de quinua. Las semillas de quinua representan abundancia, por lo que se envían a quienes partieron al chayshuk pacha para así aliviar sus preocupaciones por los pendientes económicos en el kay pacha.

Alpargate. El par de alpargates que se envía deben ser de cabuya, estos serán usados en el otro plano, en el caso de los niños esto puede variar. Además, se debe frotar una clara de huevo en los talones del difunto, porque se cree que para trascender al chayshuk pacha se debe recorrer diferentes caminos, lo cual lo hará pies descalzos y las claras de huevo protegerían sus heridas.

Flores/Claveles. Deben enviarse flores o claveles dentro del ataúd cuando fallece un infante, para que en la otra pacha juegue con ello. Idealmente las flores no deberían contener espinas porque estos podrían lastimar a los infantes.

Estos elementos deben ser incorporados en el ataúd del difunto, sin importar la edad y género, no obstante, de acuerdo en base a las entrevistas se mencionó que la incorporación de los elementos del ajuar funerario la mayoría de las veces es puesto el primer día de la

preparación de la mortaja. A pesar de ello, en otras familias suele incorporarse en el ataúd el día del entierro.

Ofrendas que acompañan el ajuar funerario



Figura 10. *Ofrendas colocadas al interior del ataúd de un adulto kichwa de Tunibamba (Cotacachi).
Fotografía: Rafael Pérez Anrango.*

Se muestran patrones mortuorios dinámicos en la comunidad, por lo que la preparación mortuoria se convierte en un performance, donde cada acción tiene diferentes significados, la cual es culturalmente guiada por los taytas y mamás de la comunidad, donde ellos asumen el rol de guías, siendo esta una experiencia colectiva y profunda culturalmente. Donde se incorpora elementos que los acompañan, estos pueden ser los más preciados por el difunto en el que se busca el bienestar del difunto.

7.1.2 Ñanta katinkapak/ Para seguir el camino



Figura 11. *Visita al cementerio de la parroquia de San Roque por comuneras los días lunes.
Fotografía propia.*

La muerte se erige como una presencia inquietante que trastoca el orden cotidiano, generando incertidumbre en los seres humanos, cuya existencia está inscrita en dimensiones temporales, espaciales y simbólicas específicas. Como señalan Poch y Herrero (2003), lejos de ser un mero hecho biológico, la muerte constituye un proceso social y cultural, cargado de significados colectivos como son en los ritos fúnebres (p.15). Cabe destacar que, tras la preparación del ajuar, se lleva a cabo el ritual funerario, el cual puede extenderse hasta tres días, aunque su duración varía según el contexto familiar y las circunstancias del fallecimiento. En la comunidad kichwa Agualongo de Paredes, por ejemplo, se observa una clara influencia de los sacramentos católicos como el bautismo, la confirmación y el matrimonio, así como de las etapas del desarrollo humano.

En este sentido, durante la investigación, se documentó cinco tipos de ritos mortuorios en esta comunidad, y no solo dos, como habían señalado algunos académicos quienes lo

abordaban desde un enfoque *etic*¹⁰ (externo). Porque desde un enfoque *emic*¹¹ (interno) se identifica una estrecha relación entre las practicas kichwas con la religión católica, lo que evidencia el profundo impacto religioso, debido al contexto histórico colonial de los pueblos indígenas. Estos ritos se han clasificado en función de su vínculo con los sacramentos, los responsables, las prácticas y los símbolos involucrados. Además, reflejan la reciprocidad entre vivos y muertos, ya que requieren la participación tanto de los familiares como de la comunidad.

Desde la cosmovisión religiosa occidental, la muerte suele interpretarse como el fin definitivo de la existencia individual, donde se cree que “El tiempo de nuestra vida es una sombra fugaz y nuestro fin no puede ser retrasado: una vez puesto el sello, nadie vuelve sobre sus pasos” (Sabiduría 2:5, Biblia Católica, s.f.). Sin embargo, este enfoque contrasta radicalmente con las perspectivas de las comunidades kichwas, como menciona un tayta shaman donde los ritos mortuorios revelan una concepción cíclica y comunitaria de la transición espiritual.

“Ñukanchikpak runa kawsaypi wañuy mana tiyan, shuk kuna kay pachapi ashtawan yallin, shuk kunaka ashalla kaypi kan, chayshuk pachaman rinkapak” (En nuestra cosmovisión no existe la muerte. Algunos están destinados a estar más tiempo aquí, otros menos tiempo, antes de irse al otro plano) (E28, 21 de marzo 2025).

Que se considera que estos son realizados con el objetivo de buscar el bienestar, como lo dice el Tayta shaman *“Kaykunata shinanchik, alli mushuk kawsayta charichunk. Mushuk kawsayman alli richunk pankalalla”* (Hacemos esto para que cuando vaya al otro plano, su nueva vida sea buena y su caminar sea bueno) (E28, 21 de marzo 2025). Por esta razón, basado en las prácticas fúnebres de la comunidad Agualongo de Paredes, se toma como

¹⁰ La perspectiva *etic*, hace referencia a una mirada externa, analítica y comparativa sobre una cultura.

¹¹ La perspectiva *emic*, hace referencia a la visión interna de la cultura, es decir como os propios miembros de una cultura interactúan y dan sentido a su mundo.

referencia los ritos de paso y la liminalidad, teoría propuesta por Victor Turner, los cuales permiten la estructuración de los ritos, como los 5 tipos documentados en Agualongo de Paredes, que refleja vínculos intrínsecos con sacramentos católicos, ritos de paso, edad, estatus social y el vínculo con las tradiciones kichwas.

Tabla 2. *Tipos de ritos mortuorios de la comunidad Agualongo de Paredes.*

Tipo	N de sacramentos	Tipo de sacramento	Prácticas rituales	Encargados
Limbo wawa	0	Sin sacramentos		
Wawa/niño	1 o 2 sacramentos	-Bautizo -Primera comunión	-Fandango -Música con arpa y Violín (Belén)	Achitayta/padrino
Wambra Kuitsa/joven	3 sacramentos	-Bautizo -Primera comunión -Confirmación	-Fandango -Música con arpa y Violín (Belén)	- Achitayta/padrino Bautizo - Achitayta Confirmación
Hatun ruku/Adulto soltero	3 sacramentos	-Bautizo -Primera comunión -Confirmación	-Fandango -Música con arpa y Violín (Belén) -Rezos	- Rezador - Ayllu
Hatun Kasarashka/adulto casado	4 sacramentos	-Bautizo -Primera comunión -Confirmación -Matrimonio	-Rezos - Chunkana - Wandiaay	-Rezador

Nota. Tipología de ritos mortuorios de la comunidad Agualongo de Paredes. Fuente:

Elaborado por la autora.

Limbo wawa

Los limbos wawas, también conocidos como awkas¹² wawa, son los bebés que fallecieron sin recibir ningún sacramento religioso, en muchas ocasiones son productos de un

¹² Awka, aukas o auca, fue una forma de denominación peyorativa utilizada históricamente para referirse a la nacionalidad Waorani. Este término, proveniente del Kichwa, significa "enemigo", "rebelde" o "salvaje", y fue empleado de manera

aborto espontáneo. Por lo que, tras su muerte, su rito mortuario varía dependiendo a cada familia, no obstante, gran parte de los testimonios de los entrevistados reflejan patrones similares como:

“Limbo wawa kakpi, shuti illaku kapan. Illan achitaytakuna, chaypi taytakunalla velashpa pakarín, chayshuk punllaka ña pamparin” (Cuando es un niño limbo, muchas veces no tienen nombre, no tienen padrinos, entonces ahí los papás nomas son los encargados de amanecer velándole, para el otro día ya enterrarle) (E21, 21 de marzo 2025)).

En estos casos, el rito mortuario dura un día, no hay participación colectiva, mientras que su ajuar funerario es blanco, pero no necesariamente se incorpora los elementos habituales del ajuar funerario del ataúd. Además, *“Na misaman yaykuchin, directo rina kan pampankapak”* (No se ingresa a la iglesia, se va directo al cementerio) (E09, 12 de enero 2025)). Debido a la ausencia de sacramentos, muchas veces *“Pantionerawan parlana kapan limbo wawa wañukpi pampankapak”* (Se debe hablar con la encargada del cementerio para enterrarle al infante) (E18, 21 de febrero 2025).

La panteonera asume un rol clave: ella otorga el espacio de sepultura y, en ciertos casos, también nombra al infante, actuando como mediadora para la trascendencia al *chayshuk pacha* del limbo wawa. Así lo relata mi abuela:

“Ñukapa limbo wawa mana shuti charikpi, pantionera María Juana churachirka. Yankakuta pamparkanchik, pero nombrarkanchik” (Cuando mi hija falleció y no tenía nombre, la encargada del cementerio le puso María Juana. Así nomás le enterramos, pero le pusimos un nombre) (E08, 8 de enero 2025).

despectiva para estigmatizar y deshumanizar a este pueblo. Al nombrarlos así, se reforzaban prejuicios coloniales que los presentaban como peligrosos o fuera de la civilización. Según Stark & Muysken, (1977) *auca* significa salvaje o pagano (p. 149).

Estos testimonios, permiten comprender como se realizan el ritual mortuorio de un infante el cual falleció y no recibió un sacramento religioso, a diferencias de los otros ritos fúnebres, la agencia de los infantes no es tan evidente como de los que, si reciben los sacramentos religiosos, por lo que de acuerdo con Hernández (2006) la religión llega a tener un inmenso en las emociones más significativas del ser humano y repercute en como los ritos mortuorios de un limbo wawa se realiza (p. 6). En el que la ausencia de sacramentos en el limbo wawa lo sitúa en un estado liminal permanente, sin transición ritual completa (Turner, 1969), reflejando una concepción cultural del no-nacido como ser socialmente invisible."

De igual formar, el rol que cumple el encargado del cementerio o conocido también como panteonera, se vuelve primordial en el ritual fúnebre porque son los agentes quienes ejecutan rezos y quienes en algunos casos asignan un nombre a los infantes. No obstante, Benítez et al (2021) recopila testimonios de comunidades kichwas de Otavalo y Cotacachi, quienes mencionan que cuando un infante fallece y no recibe el sacramento religioso, este no tiene el derecho de ingresar a la iglesia ni ser enterrados en el cementerio, sino en las lomas cercanas a la comunidad, como era la loma de Cotama, en las faldas de la Mama Cotacachi o en el Lechero cerca al lago San Pablo (Imbacocho) (p.p. 122- 123).

Mientras que, en el caso de la comunidad Agualongo considerando su zona geográfica, no hay un lugar específico donde se les entierra al limbo wawa, por eso, esto dependería de cada familia, pero la mayoría de los limbos wawa se encuentran en el cementerio, cerca de sepulturas de familiares. A la vez, los infantes son recordados como limbo wawa y siguen teniendo agencia después de su muerte en la vida de sus familiares.

Wawa/Niño

Cuando un pequeño fallece y ha sido bautizado, su rito mortuorio es diferente al de un limbo wawa, en el que su padrino es el encargado de llevar a cabo el proceso mortuorio en

conjunto con los padres. Para ello, se prepara la mortaja y principalmente se viste de blanco al niño, similar a un ángel, con una corona blanca, ropa blanca y también le acompaña un rosario. Posterior a ello “Altarta camashna shinan, pachawan taparin, sukuwan chaypi tiyachirin” (Morales, 2025) el padrino debe armar un altar con una tela blanca, carrizo y reboso rosado, donde se le coloca al niño sentado y a la media noche se le ponen en el ataúd.

Altar fúnebre de un niño kichwa



Figura 12. Exterior del pascay o altar para difunto de un wawa kichwa. Fotografía: Miguel Posso.

Los padrinos son los encargados de contratar a un belén, el cual es un grupo musical con arpa, violín y guitarra, los cuales acompañaran con sus melodías durante toda la noche, los padres, familiares y acompañantes deben bailar fandango toda la noche porque “*wawa wañukpi kushikuna kan, pecado illa wañukpi*” (Hay que alegrarse cuando un niño fallece porque muere sin pecado) (E11, 21 de enero 2025). Razón por la que, cuando un niño fallece no se contrata a un rezador, sino se baila fandango toda la noche. Similar a lo que menciona Benítez et al (2021) “La muerte de un niño no causa tristeza sino alegría, porque dicen que ya

cuentan con un ángel en el cielo por lo que la velación se realiza con alegría a través de música y baile” (p. 54).

Mientras qué desde la religión católica y mestiza, se considera que;

“Un niño hasta los 10 años es considerado un ángel, porque no identifican lo que es bueno o malo, no tienen las intenciones de hacer el mal, por lo que el rito mortuario es diferente al de un adulto, se realiza rezos diferentes y otro tipo de rosario” (E12, 06 de febrero 2025).

Gracias a este testimonio de se puede evidenciar la influencia de la religión católica en las prácticas mortuorias de la comunidad la cual está ligado a los sacramentos religiosos en el momento del rito fúnebre. Sin embargo, en el velorio de un niño en la comunidad Agualongo de Paredes no hay la participación de un Tayta rezador¹³, porque como es un ángel, no necesita un intermediario para que pueda trascender al chayshuk pacha.

Asimismo, el rito mortuario de un niño puede durar de dos a tres días, se debe colocar un responso, los cuales contienen diferentes alimentos y granos. El día de su entierro se baila el Belén hasta la iglesia, donde realiza una misa en nombre del infante y se traslada al cementerio para su entierro. Tras el entierro, los padrinos del difunto al salir del cementerio deberán ser ortigados para impedir que otro miembro cercano fallezca, porque se cree que los padres como el padrino tiene mala suerte, motivo por el cual el ahijado falleció (De la torre, 2008, p. 58).

Durante todo el proceso fúnebre hay una participación de todos los miembros de la comunidad, donde los lazos de reciprocidad y cohesión social están presentes. El rito fúnebre finaliza después del traslado del cementerio al hogar del difunto, donde se debe alzar el altar del niño difunto;

¹³ Comunero o miembro de una comunidad kichwa quién es el encargado de llevar a cabo los rituales funerarios a través de los rezos y otras prácticas lúdicas mortuorias.

“Altarta paskana kan, chaypi katuna ninchi shinana kan achitayta, chay kullkiwan imatapash karankapak rantin, chaypi ña illarin” (Se debe abrir el altar, ahí se vende los elementos a los que acompañaron, con eso se compra cualquier cosita y se da, ahí ya termina) (E12, 13 de enero 2025).

Tras el alza del altar, termina la participación del padrino en el rito mortuorio del infante, el cual será recordado como angelito.

Wambra o kuitsa/Joven

El rito funerario varía cuando fallece un joven que ha cumplido con los sacramentos religiosos del bautizo y la confirmación. En estos casos, intervienen dos padrinos, quienes se encargan del velorio y de la preparación de los elementos mortuorios, incluido el ajuar funerario. Como señala una comunera; *"Primero shutichi achitayta churachin, chaymanta confirmación achitayta yurak ropata churan"* (Primero, el padrino del bautizo se encargará de vestirle; luego, el padrino de confirmación le colocará la mortaja blanca) (E12, 13 de enero 2025).

Asimismo, se arma un altar con carrizos, tela blanca similar al altar que se realiza para un niño, ya que el rito fúnebre sigue siendo similar, la diferencia es la participación de dos agentes que serían los padrinos de cada sacramento. A diferencia de los ritos para adultos, en este caso no se contrata a un tayta rezador, sino a un *belén* (grupo musical). Según un participante

"Achitayta tunuwan shamuna kan, bailashpa pakarin, bailaspa rina kan entierrroman, chaymandapash baillashpa tikrarin" (El padrino es quien contrata el belén, entonces ahí se amanece bailando fandango, se va así a enterrarle y de regreso igual se debe bailar”. Este acompañamiento musical estará presente durante todo el proceso fúnebre) (E03, 13 de marzo 2025).

El sacerdote católico cumple una función esencial durante el entierro, ya que es el encargado de impartir la bendición al difunto para que pueda trascender al *chayshuk pacha* (el más allá). Este acto sacramental marca la transición espiritual del fallecido según la cosmovisión kichwa-católica. Al concluir el entierro, a la salida del cementerio, se realiza un ritual de despedida donde: Los padrinos de bautizo, confirmación y padres del difunto Deben ser "ortigados" (ritual de purificación con ortigas). Asimismo, la presencia activa de la familia y miembros de la comunidad resulta fundamental en todo el proceso, reforzando los lazos sociales y el apoyo colectivo durante el duelo.

Hatun ruku/Adulto soltero

Cuando un adulto soltero fallece, el proceso fúnebre es distinto. En muchos casos, ya no participan los padrinos, a diferencia de cuando se trata de un niño o un joven. Aquí, el *tayta rezador* es quien toma el rol de llevar a cabo el rito funerario. A los adultos ya no se les considera ángeles, por lo que se necesita de un rezador, quien será el puente entre el *kay pacha* y el *chayshuk pacha* para la trascendencia a otro plano terrenal. A diferencia de los ritos fúnebres de niños y jóvenes, ya no es necesario contratar a un *belén*, lo cual dependerá de cada familia.

El rito fúnebre dura entre dos a tres días, en el que se vela al difunto y se le acompaña realizando diferentes rezos. Tránsito Quinchiguango mencionó y compartió el proceso mortuorio de su hermana mayor Maria Tabango, quien era soltera y falleció a los 68 años. Por lo que, el proceso mortuorio fue distinto al de un niño y joven, pues en el no participaron sus padrinos. Tampoco se jugó el *wandiay*¹⁴ a pesar de tener 68 años porque era soltera y no cumplió con el sacramento del matrimonio. Por lo que, el *tayta rezador* fue el encargado de llevar a cabo el proceso mortuorio en conjunto con familiares, vecinos y conocidos.

¹⁴ *Wandiay*, ritual consiste en invocar a las almas de sus antepasados para que acompañen a su ser querido hasta el *Chaishuk Pacha* (Cachiguango, 2001).

Durante el velorio, es fundamental que haya un responso, donde se colocara alimentos de sal y dulce, los cuales se servirá en el velorio. Asimismo, granos y frutas, los cuales serán rezados y bendecidos por el tayta rezador. El día del entierro, se debe realizar una misa en nombre del difunto y en conjunto con el padre se asiste al cementerio para que reciba la bendición antes de ser enterrado. Dependerá de cada familia si durante este proceso habrá la compañía de un grupo musical y a la vez la participación comunitaria de los miembros de la comunidad. Al finalizar el entierro, todos se dirigen al hogar del difunto, a diferencia de lo niños y jóvenes, aquí ya no se ortiga a los familiares al salir del cementerio. Esta práctica solo se realiza cuando fallece un infante o joven.

Hatun sawarishka/Adulto casado

Recuerdo que un día le pregunté a mi abuela: *¿Mamita, ñuka wañukpika wandiayta usharinllu pukllayta?* (Mamita, cuando yo me muera, ¿pueden jugar wandiay?). Ella, entre risas, me respondió: *“Mana usharin wawa, kikin mana kasarashka kanki”* (No se puede, mijita, porque tú no estás casada). Esta respuesta fue clave para comprender que existen dos tipos de ritos mortuorios en el caso de adultos, dependiendo de su estado civil. Era algo que no había considerado, ya que pensaba que había una única manera de despedir a un adulto.

El ritual mortuario de un adulto casado es diferente al de un adulto soltero, joven, niño y limbo wawa. En este, los sacramentos religiosos son uno de los principales determinantes de la permanencia y reconstrucción de los conceptos andinos de tiempo y espacio, insertos en la concepción del tiempo litúrgico introducido por la Iglesia católica, en el que los pueblos andinos y sus prácticas culturales han pasado por procesos de asimilación de la religión cristiana (Amaya, 2008, p. 268).

De acuerdo con Buitrón y Collier (1971), se describen solo dos tipos de ritos mortuorios: el de los niños y el de los adultos, diferenciando que, cuando un niño fallece, este debe ser motivo de regocijo y no de pena, a diferencia de cuando muere un adulto (p. 168).

Considero que este registro se realizó desde una perspectiva religiosa, en la que solo se abarca el ritual de los niños y el de los adultos, generalizándolos.

Porque en las comunidades kichwas del norte de Imbabura, cuando un adulto casado fallece, este consta de ciertas prácticas donde el principal actor es el rezador, quien toma un rol muy importante y lleva a cabo el rito del wandiay, que consiste en juegos y actividades donde la participación de la familia y miembros de la comunidad es fundamental. La noche antes de su entierro se juega el chunkana, o también conocido como el wandiay, que es un ritual lúdico que se realiza en el velorio y se lleva a cabo con la participación de vecinos y familiares.

La presencia de prácticas lúdicas en los rituales funerarios andinos se remonta a tiempos prehispánicos, constituyendo una tradición cultural de profunda raigambre. Hartman (1980), en su estudio sobre los juegos de velorio entre los kichwas de Otavalo, Riobamba y Colta (realizado entre 1970 y 1973), documenta la persistencia de estas prácticas, señalando su origen ancestral. Esta afirmación se sustenta en fuentes históricas como el jesuita Arriaga (1621), quien describió el Pararicuc ritual de velación en los Andes peruanos, donde los quechuas practicaban el juego denominado pichca ("cinco").

Cronistas como Martín de Murúa (1590) y González de Holgín (1608), citados por Hartman, destacan que las reglas de este juego guardaban similitudes con el guayru o huayru, práctica lúdica documentada en la región andina del Ecuador. A lo largo de los siglos, estas manifestaciones lúdicas han evolucionado hasta convertirse en rituales de despedida complejos, donde las comunidades indígenas no solo reafirman su conexión con la naturaleza y el cosmos, sino que también expresan su identidad cultural y sus modos de vida.

Prácticas como el fandango, el wandiay o los rezos evidencian una reciprocidad entre vivos y muertos, donde lo ritual trasciende lo individual para fortalecer el tejido comunitario. Esta investigación me permitió recopilar e identificar cinco tipos de procesos mortuorios en

la comunidad Agualongo de Paredes, donde el vaivén sincrético está estrechamente relacionado durante el duelo por la muerte de un ser querido. Además, está estructurado por ritos que ayudan a la creación de una respuesta hacia la experiencia existencial de la muerte en diferentes planos. Esto permite formar valores y creencias hacia la vida y la muerte porque “El duelo es el origen de la participación necesaria de los sobrevivientes en el estado mortuorio de su pariente” (Thomas, 1990. p. 102).

7.2 Ranti, ranti/Reciprocidad

En las comunidades kichwa, la reciprocidad no es solo un acto de unión, sino un lenguaje de vida que se articula a través de códigos lingüísticos, rituales y relaciones comunitarias. Conceptos como el ayni (reciprocidad equilibrada) y la minka (trabajo colectivo solidario) (Kowi, 2005, p. 3) se materializan en la muerte: cuando un miembro de la comunidad fallece, no es solo la familia nuclear la que actúa, sino toda la comunidad, donde la red de *mamas* y *taytas* son quienes guían en la preparación de la mortaja y el rito mortuorio. Como relata una comunera: *"Ñuka mama wañukpi mamakuna aydawarka, ñuka mana yacharkani imakunata kachana kan, chaypi paykuna willawarka"* (Cuando falleció mi mamá, yo no sabía qué cosas enviar; las *mamas* de la comunidad me guiaron) (E17, 13 de febrero 2025). Aquí, la reciprocidad (ayni) persiste como principio ético en las comunidades, pero su transmisión depende de figuras clave: *mamas* y *taytas*. Las interacciones sociales responden a las necesidades personales y colectivas, siendo estas un medio para fortalecer las relaciones interpersonales y la cohesión social entre los miembros de la comunidad y otras comunidades (Ferraro, 2004, p. 81).

De la misma forma, otro miembro de la comunidad, quien por motivos familiares creció y vivió en Quito, mencionó: "Cuando falleció mi mami, yo y mis hermanas no sabíamos qué debíamos hacer. Ahí las *cuñadas* de mi mamá fueron quienes nos guiaron. Pasó lo mismo cuando falleció mi papá" (E19, 13 de febrero 2025). Tras este testimonio, se puede

palpar cómo la moralidad y la confianza entre los miembros posibilitan la cooperación y la reciprocidad como base fundamental del runa kawsay y de los ritos fúnebres.

Como parte de la reciprocidad en los ritos mortuorios, familiares, amigos y miembros de la comunidad asisten con diferentes presentes, los cuales son característicos para cada día del rito, donde el ranti ranti está presente. Por ejemplo, el día del velorio se asiste con alimentos que pueden ser usados en el momento o al siguiente día, mientras que el dueño de la casa brinda alimentos a quienes se hacen presentes al rito fúnebre.

Gran parte de los entrevistados mencionó que se lleva pan, azúcar, leche, arroz y sal, los cuales pueden ser usados en el velorio. Anteriormente, se solía llevar comida preparada, tanto de sal como de dulce. Por ejemplo: avena, morocho y maicena con leche; mientras que, en la comida de sal, arroz de cebada, chuchuka, sopa de fideos, etc. Estos se brindaban durante el velorio. Muchos entrevistados mencionan que el cambio respecto al tipo de alimentos que se llevan responde a un apoyo práctico durante el rito mortuario, ya que los alimentos preparados pueden llegar a dañarse o no ser bien recibidos por quienes participan del velorio. Mientras tanto, los dueños de casa suelen brindar morocho y caldo de carne. No obstante, según una comunera de la comunidad de Quichinche, cantón Otavalo, durante el velorio no se debe ofrecer carne; y en caso de hacerlo, esta debe ser de borrego específicamente, lo cual es un factor distinto en la comunidad Agualongo de Paredes.

Asimismo, la presencia de ramos de flores era ajena a la comunidad, lo cual ha cambiado; actualmente, muchas personas asisten con flores al lugar. Por otro lado, el día del entierro se asiste con otros alimentos: muchas veces se acompaña con gaseosas, cubetas de huevo, arroba de azúcar, arroba de arroz; y, en el caso de las mamás, estas deben llevar el kukabi, el cual será brindado en el momento del entierro. Las prácticas funerarias en las comunidades kichwa muestran cómo la reciprocidad va más allá de ser una simple regla social; es en realidad un pilar fundamental que guía cómo nos relacionamos y mantiene viva

la vida en comunidad. A través del ayni, la minka y el ranti ranti, los ritos de despedida se convierten en momentos de encuentro, memoria y apoyo mutuo, donde toda la comunidad funciona como un solo cuerpo.

Las figuras de las mamás y taitas, así como las redes de parentesco y compadrazgo, mantienen viva la transmisión de conocimientos, sentimientos y cuidados. En un contexto donde cambian las formas de vida por la migración y otras transformaciones sociales, estas tradiciones representan una forma de resistencia cultural y una ética del cuidado que fortalece los lazos comunitarios cuando enfrentan la pérdida. Conocer estas prácticas nos permite comprender y valorar la riqueza de un conocimiento que se ha transmitido de generación en generación y que sigue siendo parte fundamental de la vida cotidiana.

7.2.1 Wakcha karay



Figura 13. Salida después de la visita al cementerio por comuneras de la comunidad Agualongo de Paredes. Fotografía propia.

Cada lunes de cada semana, muchas de las mamás de la comunidad Agualongo de Paredes asisten al cementerio por las mañanas con diferentes alimentos, estos son llevados

donde sus seres queridos están sepultados. Gran parte de los difuntos de la comunidad se encuentran en el cementerio de la parroquia de San Roque. Por esta razón, se considera que la práctica del Wakcha Karay como un acto de reciprocidad cósmica, donde los rezadores (*rezadurkuna*) median entre mundos, y los alimentos son puentes materiales hacia lo espiritual. El termino para hacer referencia a la visita con alimentos a los difuntos se denomina “Wakcha karay” termino que no es utilizado por los miembros de la comunidad en su cotidianidad.



Figura 14. Alimentos para ofrendar por los difuntos en el cementerio de San Roque. Fotografía propia.

Las prácticas reciprocas entre los vivos y muertos, no es una tradición reciente, en el que Cieza de León registro en el siglo XVI *lo siguiente "Donde quiera que las ánimas estén, estas reciben y comen los manjares que les han ofrecido, como lo hacían antes que muriesen"* (Cieza de León, 1962, p. 319). Por lo que, la ofrenda de alimentos entre los vivos y muertos, ya se realizaba antes de la llegada de los españoles, porque cuando los cronistas escriben sobre ellas, ya eran costumbres consolidadas. De acuerdo con los registros arqueológicos en el Ecuador, según Ontaneda (2010) el hábito de ofrendar comida y bebida en vasijas mortuorias están relacionadas con la acción de ofrendar comida ceremonial (p. 29). El cual comunica el afecto de la comunidad por los ancestros.

Asimismo, existen días específicos donde se debe visitar el cementerio aparte de los lunes de cada semana y el 2 de noviembre gracias a los conocimientos de las mamás, se identificó estos días, los cuales son, semana santa, corpus Cristi y San Pedro. Festividades que están relacionadas a fechas relevantes en la religión católica, y esta arraigado a un contexto histórico en el que tras la colonización las comunidades indígenas tuvieron que cristianizarse, promover las fiestas cristinas donde convergieron rituales andinos con los católicos, dando como resultado sincretismos religiosos y mortuorios. Esto permitió no renunciar totalmente a la cultura y religión (Burga, 1990, p. 77).



Figura 15. *Mama rezadora (Intermediaria entre vivos y muertos) un día lunes en el cementerio de San Roque. Fotografía propia.*

En el caso de la comunidad Agualongo de Paredes, tras la muerte, los vínculos sociales y espirituales no terminan. El cementerio se convierte en un espacio de cohesión social que entreteje los vínculos comunitarios, donde quienes asisten se reúnen con

sus tayas, mamás, angelitos y limbo wawakuna a través del Wakcha Karay. Este ritual, tejido entre rezos bilingües (kichwa y español) y ofrendas alimenticias, encarnan la reciprocidad que sostiene el vínculo entre los vivos y los muertos.

Tabla 3. *Participantes del ritual del Wakcha karay*

Wakcha Karay		
Participantes	Acción/Actividad	Género
Rezachidor (Persona que hace rezar alimentos)	Preparación de alimentos para el wakcha karay	Gran parte de quienes asisten al cementerio con los alimentos son mujeres.
Rezador	Intermediario entre los vivos y muertos. Encargado de los rezos religiosos.	Gran parte de los rezadores son mujeres.

Nota. Recopilación de participantes en el ritual del wakcha karay en el cementerio de la parroquia de San Roque. Elaborado por la autora.

Para poder comprender los patrones culturales, elaboré un cuadro que recopila a los participantes de esta práctica. De esta manera, se puede tener una noción más amplia del proceso del Wakcha Karay, evidenciando la necesidad de dos personas: un familiar y un rezador. El rol de cada uno es diferente, pero el fin es uno solo, que el difunto reciba los alimentos. Sin embargo, para que este pueda recibirlos, son esenciales los rezos, que son interpretados en español y en kichwa, haciendo referencia a los elementos del medio y a la religión.

Por otro lado, quienes participan en el Wakcha Karay son mujeres de edades superiores a los 40 años, asimismo gran parte de las rezadoras son mujeres. Sin embargo, esto se debe a que, en la mayoría de las familias, los hombres son cabeza de hogar, razón por la cual no asisten al cementerio frecuentemente. No obstante, en finados, los hombres también participan. Otro factor recogido es que, a pesar de la notoria existencia de roles de género, no se puede generalizar la participación de un determinado género, debido a que esta va en torno al contexto de cada familia. Como es el caso de mi bisabuelo, Julio Córdova, quien enviudó a

los 50 años y solía asistir los lunes al cementerio de San Roque, siendo él, quien se encargaba de preparar el kukabi para el Wakcha karay de su difunta esposa.



Figura 16. *Visita al cementerio de San Roque con alimentos para ritual del wakcha karay por un tayta. Fotografía propia.*

Por otro lado, se ha reflejado una ruptura en la transmisión de saberes culturales de la comunidad relacionadas a las practicas mortuorias, Un entrevistado mencionó “antes se asistía mucho más al cementerio, las visitas de los lunes parecían los del 2 de noviembre, ahora los días que más se visitan el cementerio es el 2 de noviembre” (E05, 13 de enero 2025). Tras su testimonio podemos identificar un escenario de desarraigo cultural en la comunidad, la cuales están relacionados a las nuevas generaciones.

Y a la vez cuestionan sobre las practicas que trasmiten los taytas y mamas de la comunidad, porque considera que la pérdida se debe a que las personas ya no creen que los difuntos reciben los alimentos a través de los actos de reciprocidad. Una de las comuneras menciona “muchas mamas de las comunidades aledañas me han comentado que sus hijos no apoyan que asista al cementerio, porque creen que los muertos no reciben los alimentos, por lo que solo van a desperdiciar la comida” “En mi caso, mis hijos me apoyan que vaya al cementerio, pero las nuevas generaciones ya no van”. Es importante reconocer el riesgo que tiene la práctica mortuoria del wakcha karay a desaparecer, debido a que las nuevas

generaciones no tienen interés en participar o prepararse como rezadores (rezadurkuna o rezachidurkuna). Además, la transmisión de los rezos ya no está presentes, por factores sociales, religiosos y económicos. Esto influye en la disminución del reconocimiento de la reciprocidad entre vivos y muertos, y sus intermediarios. Ocasionando que, esta tradición, característica de San Roque, pueda desaparecer en las futuras generaciones.

7.3 El Arte verbal del lenguaje ritual



Figura 17. *Tayta rezador en el rito del wakcha karay en el cementerio de San Roque. Fotografía propia.*

Hasta hace algunos años, creía que los rezos que se realizan en el wakcha karay eran los mismos para cada difunto, pero dependerá de su rol en la comunidad de los vivos y de los muertos, en el que, tras la muerte, se les identificará por sus nombres en el caso de ser adultos casados o solteros, y como ángel si fuiste niño o adolescente, mientras que, si no cumpliste con un sacramento religioso, serás recordado como limbo wawa.

Donde el rol que se cumplió en la sociedad, depender de cómo se realicen los rezos y de cuál será su rol para ser recordado en la comunidad. De esta forma, los rezos que son los intermediarios entre los vivos y muertos, entre el espacio y tiempo de quienes ya no están, los cuales son recordados por sus familiares y amigos, donde sus nombres siguen resonando. A continuación, presentare como es el proceso ritual del wakcha karay, del que fui parte con mi madre en el cementerio de San Roque:

Marina Córdova: *Ñuka abuelita Rosa Tabangumanta* (Por mi abuelita Rosa Tabango)

Mama rezadora: Dios bendito encomiendo a Rosa Tabango su eterno descanso. (Se reza un Padre Nuestro, Ave María y Gloria al Padre)

Marina Córdova: *Ñuka tía María Quinchiguagomanta* (Por mi tía María Quinchiguango)

Mama rezadora: Dios bendito encomiendo a María Quinchiguango su eterno descanso. (Se reza un Padre Nuestro, Ave María y Gloria al Padre)

Marina Córdova: *Angelita Michikumanta* (Por la angelita Michita)

Mama rezadora: *Angelita Michikumanta* encomiendo en los cielos. (Se reza un Credo)

Como se puede observar, cada familiar es recordado por diferentes roles sociales y de estos dependen sus rezos. A la vez, se palpa una gran influencia de rezos católicos y gran parte de ellos son en español. El rezo dedicado a Rosa Tabango quién es la abuela de mi madre, por ser adulta se necesita de muchos más rezos para su bienestar y pueda recibir los alimentos. Mientras qué, en el caso de la Angelita Michita, fue la hermana de mi abuelo, quién falleció cuando era una niña, por lo que para su bienestar y reciba alimentos se debe rezar solo el credo. El motivo de los rezos, a la vez se le asocia a los pecados que el difunto pudo cometer en vida, por lo que los niños no necesitan de muchos rezos, esta creencia está ligada a las de la religión católica.

Tipo de rezos católicos del wakcha Karay

Rezos para un adulto

Padre nuestro que estás en el cielo,
 santificado sea tu Nombre;
 venga a nosotros tu reino;
 hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.
 Danos hoy nuestro pan de cada día;
 perdona nuestras ofensas,
 como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden;
 no nos dejes caer en la tentación
 y líbranos del mal. Amén.
 Dios te salve, María,
 llena eres de gracia,
 el Señor es contigo;
 bendita tú eres entre todas las mujeres,
 y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús.
 Santa María, Madre de Dios,
 ruega por nosotros, pecadores,
 ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.
 Gloria al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo.
 Como era en el principio, ahora y siempre,
 por los siglos de los siglos. Amén.

Rezos para un angelito

Creo en Dios, Padre todopoderoso,
 Creador del cielo y de la tierra.
 Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor,
 que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo;
 nació de Santa María Virgen;
 padeció bajo el poder de Poncio Pilato;
 fue crucificado, muerto y sepultado;
 descendió a los infiernos;
 al tercer día resucitó de entre los muertos;
 subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios, Padre todopoderoso.
 Desde allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos.
 Creo en el Espíritu Santo,
 la santa Iglesia católica,
 la comunión de los santos,
 el perdón de los pecados,
 la resurrección de la carne
 y la vida eterna. Amén.

Rezos para un Limbo wawa

Creo en Dios, Padre todopoderoso,
 Creador del cielo y de la tierra.
 Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor,
 que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo;
 nació de Santa María Virgen;
 padeció bajo el poder de Poncio Pilato;
 fue crucificado, muerto y sepultado;
 descendió a los infiernos;
 al tercer día resucitó de entre los muertos;
 subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios, Padre todopoderoso.
 Desde allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos.
 Creo en el Espíritu Santo,
 la santa Iglesia católica,
 la comunión de los santos,
 el perdón de los pecados,
 la resurrección de la carne
 y la vida eterna. Amén.

El arte verbal del lenguaje ritual en las comunidades kichwa, especialmente en los ritos fúnebres del wakcha karay, es una manifestación profunda de respeto, amor y memoria hacia los ancestros y seres queridos que han partido. A través de los rezos, que varían dependiendo del rol de la persona fallecida en la comunidad, se teje un puente entre los vivos y los muertos, un vínculo que trasciende el tiempo y el espacio. Cada rezo, cada palabra pronunciada durante este ritual, es un recordatorio de que la muerte no es el final, sino una transición hacia otro plano de existencia, el chayshuk pacha, donde el espíritu sigue siendo parte de la comunidad. Estos ritos no solo son una forma de despedir a los seres queridos, sino también de mantener viva su memoria, sus enseñanzas y el amor que compartieron.

La transmisión de estos conocimientos a través de las generaciones asegura que las tradiciones, la lengua y las costumbres perduren, fortaleciendo los lazos entre los miembros de la comunidad y creando un legado de continuidad y resistencia cultural. Los actos de recordar, ofrendar y orar son una expresión de la vida misma, un ciclo sin fin que mantiene a las almas presentes en la memoria colectiva y en el corazón de quienes estamos en el kay pacha.

1.3.1 Wañushkakunapa ayriwakuna/Poesía mortuoria



Figura 18. *Sepulturas familiares en el cementerio de la parroquia de San Roque. Fotografía propia.*

Rirkanki

Tal vez ya no te vea físicamente,
 tal vez ya no sienta tu calor,
 tal vez ya no escuche tu voz,
 tal vez ya no escuche tus sentires,
 tal vez ya no mire tus caminares.
 Pero,
 aún sigues presente en mis recuerdos,
 en mis vivencias, y estas me acompañan.
 estas son fuente de inspiración,
 motivo de existir, de ser y estar,
 motivo de esperar el reencuentro en el chayshuk pacha.

Dedicado a: Papito Rafael, Mamita Lola, Papito Julio, María, Mama Dolo, Anita, Luchito, limbo tía y a mi limbo turi.

El reencuentro/Rikurikushun

Espero cada lunes, cada lunes de cada semana.
 Espero siete días, cada siete días nos reencontramos.
 Espero los siete días, así como tú me esperas.
 Así es, espero tu reencuentro,
 en el mismo lugar, cada siete días,
 en el mismo lugar con diferentes alimentos,
 en el mismo lugar nos reencontramos.
 A veces no son solo siete días,
 a veces son más de siete días,
 a veces no puedo visitarte.
 Pero,
 estás en mis memorias,
 estás en mis vivencias,
 estás en mis caminares,
 estás siendo mi sentido de existencia.
 A la existencia no se olvida,
 a la existencia se le ofrenda
 se le recuerda, se le añora
 y se vive en su nombre.

Dedicado a: Papito Rafael y Mamita Lola

Tal vez mi papá no lo diga, pero sus actos demuestran este poema y lo mucho que extraña a mis abuelos. Muchas veces, los sentires tras la partida de un familiar al *chayshuk pacha* se viven en silencio. Pero los actos que se hacen en su nombre demuestran el gran cariño y el anhelo por mantener los vínculos con quienes están en esta pacha y el *chayshuk pacha*.

7.4 El Impacto de la globalización



Figura 19. *Visita al cementerio de San Roque el 2 de noviembre por las nuevas generaciones. Fotografía propia.*

La dinámica social, cultural y económica en la comunidad Agualongo de Paredes ha ido cambiando en los últimos años, con esta sus prácticas culturales. En el que, los ritos mortuorios han convergido y a la vez se han ido deconstruyéndose y adaptándose al medio. Entre ellos, he identificado que uno de los principales factores influyentes son los cambios en la economía de la comunidad. Por ejemplo, si menciono como se hacía un rito fúnebre hace 50 años, es primordial tomar en cuenta la economía de la comunidad, donde los recursos eran muy limitados, en el que adquirir ciertos elementos funerales y así como sus elementos; ataúd, funeraria y brindar alimentos era un reto para muchas. Gracias a los testimonios de mis abuelos quienes ahora tiene 76 y 75 años, me permiten comprender como era la economía en la comunidad cuando los recursos eran considerablemente más escasos, por lo que el último día del funeral muchas veces después del entierro los comuneros que acompañaban se

dirigían a los ishtankos¹⁵, lugar donde se comía el kukabi entre todos los que acompañaban y también se tomaba trago. Solo muy pocas familias el día del entierro invitaban a quienes asistían al entierro a sus casas, dado que los recursos disponibles eran reducidos, que sin embargo la reciprocidad y solidaridad siempre estuvo presente a pesar de las limitaciones.

Entre uno de los cambios que hay en la comunidad en base a los ritos mortuorios es que, anteriormente había taytas rezadores en cada comunidad, quienes cumplían con el rol de llevar a cabo el rito fúnebre, no obstante, hoy en día los taytas han fallecido y estos conocimientos se ha dejado de transmitir, por lo que en la comunidad Agualongo de Paredes Ya no contamos con un tayta rezador. Asimismo, el belén, que es el grupo de música específico para un funeral, anteriormente en cada comunidad o sector había músicos locales, hoy en día muchos de ellos han fallecido y se suele contratar a músicos de otras comunidades, por lo que muchas tonalidades locales han desaparecido.

Asimismo, con el paso de los años y la llegada de nuevas formas de vivir, la globalización ha traído nuevas formas de comunicarnos, nuevas formas de morir y de ser recordados. Por ejemplo, muchas de las nuevas generaciones ya no asisten frecuentemente a cementerio

“En la actualidad, nosotros como jóvenes ya no celebramos el fallecimiento de una persona como lo hacían los antiguos. Antes, los mayores realizaban diferentes formas de homenaje, pero nosotros ahora solo asistimos a esos eventos. Siento que esa costumbre o esa tradición se está perdiendo, y pienso que como jóvenes deberíamos tratar de impulsarla, aunque sí necesitaríamos apoyo porque muchos de nosotros desconocemos los detalles. Solo tenemos una idea general por lo que hemos visto o escuchado en los velorios a los que hemos asistido” (E26, 21 de marzo 2025).

¹⁵ Un bar o cantina, conocida en lengua kichwa como ishtankos. Anteriormente en la Parroquia de San Roque existían muchos ishtankos, sin embargo, estos espacios ya no se encuentran presentes en la parroquia.

El cementerio que se consideraba un lugar de encuentro cada semana, poco a poco ha sido visitando con menor frecuencia por los jóvenes, a diferencia de los tayas y mamas. Como joven soy consciente que las prácticas y ritos mortuorios seguirán en constantes cambios por la globalización, porque hay diferentes formas de hacer memoria a quienes ya partieron y a acompañar en el proceso, la memoria y formas de recordar sigue intacta de quienes ya no están, pero las formas recordar y de acompañar está en una constante transformación, hay funerales que terminan en horas, misas transmitidas por teléfono, adioses que llegan por mensajes de WhatsApp, pésames que llegan por mensaje de texto, pero que sin embargo acompañan en el proceso. Pero a la vez soy consciente que el amor no se mide en cantidad de rituales, sino en la profundidad del recuerdo, donde se puede hacer memoria por medio de una foto, una oración rápida antes de dormir, un mensaje de aniversario en redes sociales.

Por otro lado, muchos jóvenes son conscientes que “La tradición de ir al cementerio, se está perdiendo poco a poco. Yo creo que es por la llegada de la tecnología. Los jóvenes estamos inmersos en el mundo de las redes sociales y nos estamos alejando de nuestras costumbres” (Grupo focal, 2025).

Así, entre un mundo que corre y otro que permanece, nosotros seguimos aprendiendo a sostener a nuestros seres queridos, a no soltarlos del todo, a mantener vivo su nombre en nuestra existencia. Pero a la vez me pregunto que será un reto para las nuevas generaciones sostener las practicas reciprocas entre los vivos y muertos, porque gran parte del legado histórico cultural permite la agencia de los difuntos en la vida comunitaria, pero a la vez seguirán emergiendo nuevas formas de mantener la agencia de los difuntos, pero prácticas como el wakcha karay de los días lunes en el cementerio se encuentran en un riesgo de desaparecer a futuro.

Personalmente, me preocupa como será mi participación con mis ancestros a futuro, porque soy consciente que uno de los principales factores que impediría que asista semanalmente al cementerio, hoy es la cuestión académica, pero a futuro sería la laboral. Me preocupa que gran parte de quienes asistan tengan edades superiores a los 40 años y asimismo que gran parte de las rezadoras sean mayores de 50 años. Temo que muchas de las practicas inculcadas por las mamás ya no sean comprendidas por las nuevas generaciones, donde solo anhelo que estas prácticas reciprocas se sostengan hoy y a futuro.

8. TUKUCHISHPA (CONCLUSIÓN)

El presente estudio etnográfico revela que las prácticas mortuorias en la comunidad kichwa de Agualongo de Paredes no son eventos aislados ni puramente religiosos, sino manifestaciones culturales profundamente arraigadas que articulan relaciones de reciprocidad entre vivos y muertos. La muerte, lejos de ser concebida como un fin, se interpreta como un tránsito hacia otro plano de existencia (*chayshuk pacha*), donde el difunto sigue siendo parte activa de la comunidad.

Estas prácticas rituales reflejan un sincretismo entre la cosmovisión andina y la religión católica, resultado de procesos históricos de resistencia, adaptación y reinterpretación. Los cinco tipos de ritos mortuorios identificados en la comunidad y no solo dos, como señalan estudios previos externos demuestran una rica diversidad simbólica, ligada a factores como la edad, los sacramentos recibidos y el rol social del difunto. Los patrones culturales presentes en los ritos fúnebres son indicadores de la existencia de distintos planos que no solo hacen referencia al cielo y la tierra, sino que determinan a la muerte como el inicio de la vida en otro plano, como parte de un estado de transición. En el que se considera que tras la muerte, nuestro caminar no termina, sino este inicia en el *chayshuk pacha* (en el otro plano) razón por la cual se envían distintos objetos para el bienestar de los difuntos.

Además, gracias a los registros etnohistóricos se establece que las costumbres, ceremonias y entierros en torno a las prácticas fúnebres en las comunidades indígenas son símbolos de resistencia, debido a que siguen latentes a pesar del sincretismo existente y procesos de imposición colonial. Porque se determina, que estas prácticas tienen origen precolombino, lo cual se evidencia a través de la arqueología en los hallazgos de artefactos fúnebres. Asimismo, las prácticas reciprocas entre los vivos y muertos, se han documentado por cronistas en el siglo XVI, lo cual permite tener un escenario histórico funerario de los pueblos originarios anteriormente, permitiendo a la vez comprender los diferentes procesos de resistencia y lucha, para años más tarde estos sigan latentes.

Por lo que, si me preguntan ¿Imatatak tukunchik wañushpa? Puedo responder que sería inocente afirmar que existe veracidad en una sola respuesta. Mas el presente estudio y, sobre todo, el compartir con compañeras, compañeros, taitas y mamas de la comunidad y de otras me ha permitido comprender sus sentimientos respecto a la muerte. Porque en las comunidades kichwas la muerte va más allá de considerar que hay un cielo y un infierno, pues está ligada a la reciprocidad entre vivos y muertos, con el objetivo de la búsqueda del bienestar de los wañushkakuna (difuntos) en el otro espacio y tiempo.

Asimismo, los alimentos, los rezos, los cantos, el uso de la lengua kichwa, los juegos durante los velorios y la elaboración del ajuar funerario no son meros actos simbólicos, sino expresiones vivas de memoria, afecto y continuidad espiritual. Estos elementos consolidan un lenguaje ritual que comunica y mantiene el vínculo entre generaciones, reafirmando la identidad cultural como parte del tejido comunitario.

El análisis intergeneracional entre jóvenes y adultos mostró tensiones y transformaciones en torno a la transmisión de estas prácticas, evidenciando cómo la globalización influye en la participación ritual de los miembros de la comunidad. No obstante, la permanencia de visitas semanales al cementerio, especialmente los lunes, y la

preparación de ofrendas, reflejan una comunidad que sigue resistiendo desde la memoria, el rito y la palabra. Aunque el paso del tiempo y la globalización han provocado cambios en la forma en que se viven estos rituales, la esencia de la reciprocidad y la memoria permanece.

En definitiva, esta investigación revaloriza el conocimiento situado y plantea la necesidad de una antropología comprometida y decolonial que, lejos de interpretar desde fuera, escuche y dialogue con las voces de quienes han vivido, y siguen viviendo, estas formas rituales de habitar la muerte. Porque recordar a quienes partieron no es solo un acto de nostalgia, sino un acto de vida. Resistir al olvido es también resistir a la desaparición de un modo de ser, de sentir, de habitar el mundo, porque mientras haya memoria, habrá vida.

¡¡No permitamos que quienes parten al chayshuk pacha, pierdan la agencia en nuestras vidas!!

REFERENCIAS

- Aláez, A. (2001). Duelo andino: Sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios. *Chungará (Arica)*, 33(2), 271-277. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562001000200003>
- Amaya Farías, F. (2008). *Indio y cristiano en condiciones coloniales: Lectura teológica de la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala: Nueva crónica y buen Gobierno*. Abya Yala.
- Ayquipa-Delgado, H., Carhuapoma Gamboa, A., Peralta Gamboa, R., Velásquez Yucra, C. A., & Gutiérrez Huamaní, O. (2024). Abya Yala y la cosmovisión andina. *Desafíos*, 15(1), 96-101. <https://doi.org/10.37711/desafios.2023.15.1.421>
- Bascope, V. (2001). El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: El caso de los valles andinos de Cochabamba. *Chungará*, 33(2). https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562001000200012
- Baththyány, K., & Cabrera, M. (2011). Principales técnicas de investigación. *Metodología de la investigación en Ciencias Sociales* (pp. 85-94). Universidad de la República.
- Benítez, N., Posso, M., Echeverría, J., Naranjo, M., Maldonado, A., & Cevallos, R. (2021). *El ritual funerario desde la cosmovisión del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi*. Editorial Universidad Técnica del Norte. <http://repositorio.utn.edu.ec/handle/123456789/13151>
- Buitrón, A., & Collier, J. (1971). *El Valle del Amanecer*. Instituto Otavaleño de Antropología.
- 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 (Eds.), *Los Andes: El camino del retorno* (pp. 71-85). Abya-Yala.
- Campbell, L. (1999). *Historical Linguistics: An Introduction*. The MIT Press.
- Camacho, M. (2018). Cosmovisión de la muerte en el ritual festivo del día de difuntos en cementerios de Quito y sus alrededores. *UASB Digital*, (12). <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/6369>
- Cachiguango, L. E. (2001). ¡Wantiay...! El ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador. *Chungará (Arica)*, 33(2), 179-186.
- Cevallos, R., Posso, M., Naranjo, M., Bedón, I., & Soria, R. (2017). *La cosmovisión andina de Cotacachi*. Universidad Técnica del Norte.

- Cevallos, R. C., & Cevallos-Vaca, M. (2022). Conversando con los muertos: El caso de los Kichwas de Cotacachi, Ecuador. *Boletín Academia Nacional de Historia*, 100(208-A), 43-76.
- Córdova, N. (2013). Metáfora en la arquitectura: Cementerio integrador del ritual funerario andino de la cultura kichwa Otavalo-Ilumán Tío (Tesis de Arquitectura). Universidad de San Francisco de Quito.
- De Rojas, J. (2015). *La etnohistoria de América: Los indígenas, protagonistas de su historia* (Vol. 4). Sb Editorial.
- Enrique, F., & Montilla, A. (2004). Rito y símbolo: Antropo-Semiótica del velorio en Maracaibo. *Opción*, 20(45), 3-12.
- 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.
- Ferraro, E. (2004). Reciprocidad, don y deuda: Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos: La comunidad de Pesillo. *Flacso-Sede Ecuador*.
- 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.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1433161>
- Guamán Poma de Ayala, F. (ca. 1615). *Nueva corónica y buen gobierno*. Biblioteca Real de Dinamarca.
<https://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/259/es/text/?open=idm45821230615552>
- Hartmann, R. (1980). Juegos de velorio en la sierra ecuatoriana. *Indiana*, 6, 225-274.
<https://doi.org/10.xxxx>
- Hernández Arellano, F. (2006). El significado de la muerte. *Revista digital universitaria*, 7(8), 2-7.
- Jurado, F. (2001). *Las gentes del corregimiento*. Instituto Otavaleño de Antropología.
- Kowii Maldonado, W. A. (2005). Cultura Kichwa, interculturalidad y gobernabilidad.
- Lalama Campoverde, R. M. (2011). *Ancestros e identidad*. Poligráfica.
- Mullo, J. (2009). *Música patrimonial del 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 Historia de España*, 83.

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0325-11952009000100005&lang=pt#ref

- Ortner, S. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), 47-73.
- Padilla, R. (2014). "Cuando se muere la carne el alma se queda oscura": Fotografía post mortem infantil en la ciudad de Loja (1925-1930) (Master's thesis). *Flacso Sede Ecuador*.
- Poch, C., & Herrero, O. (2003). *La muerte y el duelo en el contexto educativo: Reflexiones, testimonios y actividades*. Paidós.
- Pinto, N. (2016). Antropología de la muerte: Ritos donde se llora, canta y ríe con la muerte. *Boletín Antropológico*, 34(92).
<https://www.redalyc.org/jatsRepo/712/71249541006/html/index.htm>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivadeneira, M. (2014). Al rescate de los saberes ancestrales. *La Hora*.
<https://www.lahora.com.ec/secciones/al-rescate-de-los-saberes-ancestrales/>
- Rodríguez, M., & Vázquez, F. (2009). Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina. *Alteridades*, 19(37), 171-176.
- San Andrés, E. (2014). Los muertos siguen 'vivos': Velación, bautizo y el matrimonio del difunto. *Cuadernos de investigación*, 12. <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 mortuorios registrados en el asiento de San Luis de Otavalo en los siglos XVI y XVII. *Sarance*, 18, 145-199. Instituto Otavaleño de Antropología.
- Sherzer, J. (2002). *Speech play and verbal art*. University of Texas Press.
- Tavárez, D., & Smith, K. (2001). La etnohistoria en América: Crónica de una disciplina bastarda. *Desacatos*, (7).
- Thomas, L., & Lara, M. (1983). *Antropología de la muerte*. Fondo de Cultura Económica.
- Torres, D. (2006). Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas. *SAPINES*, 7(2).
http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1317-58152006000200008&lang=pt

- Villegas, G. (2014). *Ritualidad mortuoria de quichua hablantes de Otavalo y Cotacachi* (Tesis de Magíster en Estudios de la Cultura, Mención en Políticas culturales). Universidad Andina Simón Bolívar.
- Villegas, R. (2014). *Historia de la provincia de Imbabura*. Corporación Imbabura.
- Villagra, A. H. (2016). *Funebria Andina: Las informaciones de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/51665405/Alejandro_Herrera_Villagra_-_Funebria_Andina._Las_Informaciones_de_Felipe_Guaman_Poma_de_Ayala_2016.-libre.pdf?1486427099
- Vaticano. (s.f.). *La Biblia* (traducción oficial católica). Librería Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_INDEX.HTM

ANEXO A: CARTA DE CONSENTIMIENTO INFORMADO

Consentimiento Informado

Estimado/a participante,

Reciba un cordial saludo. Soy Maisa Chávez, estudiante de Antropología en la Universidad San Francisco de Quito, y estoy realizando mi trabajo de titulación para obtener el título de antropóloga

Sobre su participación:

- Es voluntaria, anónima y confidencial.
- Puede retirarse en cualquier momento sin consecuencias.

Derechos:

- Hacer preguntas en cualquier momento.
- No responder preguntas que le incomoden.
- Retirarse del estudio sin explicaciones.

Consentimiento:

Al firmar, confirmo que:

Yo, _____ certifico que acepto participar de la investigación que es parte del proyecto de titulación de la estudiante, Luz Maisa Chávez Córdova que actualmente cursa el programa de licenciatura en antropología en la Universidad San Francisco de Quito.

Firma o Inicial: _____

Fecha: _____

Contacto: Maisa Chávez – 0962055598

ANEXO B: CUESTIONARIO DE PREGUNTAS PARA ENTREVISTAS

Formulario de Preguntas entrevistas/ Tapuykuna

El formato de entrevistas se dividió por grupos:

1. Rezadores
2. Taytas rezadores / Sabios rezadores
3. Wambrakuna/Jóvenes (18 a 30 años)
4. Taytas/ adultos
5. Mamas/adultas

Shuti/nombre:

Wata/edad:

1. Rezadores

- ¿Pi yachachirka shina rezachun? ¿Quién le transmitió la enseñanza de rezar?
- ¿Ima rezokunatalla ruranki? ¿Qué tipos de rezos realizan para los que ya no están influye algún factor (edad, sacramento, sexo)?
- ¿Rezokunapi pitata rimanchi? ¿Hay algún vínculo con la naturaleza al realizar los rezos?
- ¿Ima mikunata ashtawan apan rezachun? ¿Qué alimentos son los que mayormente se rezan?
- ¿Ima punchakuna ashtawan pantionman rin? ¿Cuáles son los días donde mayormente asisten al cementerio?

2. Taytas rezadores

- ¿Imakuna rurarin pipash wañukpi? ¿Qué se hace cuándo alguien muere?
- ¿Imakunatalla kachachin pipash wañukpi? ¿Cómo se debe preparar el Ajuar Funerario? ¿Qué elementos influyen para ello (edad, sacramento, sexo)?

- ¿Imashna veloriota rurarin, shinapash imata rurarin pampamkapak? ¿Cómo se lleva a cabo el velorio y el entierro? Y ¿Qué elementos influyen para ello (edad, sacramento, sexo)?
- ¿Imashpata religón parteta katinchin rurankapa shuk veloriota? ¿Por qué cree que en nuestras prácticas funerarias incorporamos elementos religiosos? Y ¿Cuáles son?
- ¿Ñukanchipak kawsay tukurin wañushpa, imatatak yanki? ¿Crees que nuestra existencia termina con la muerte?

3. Jóvenes (18 a 30 años)

- ¿Imakuna rurarin pipash wañukpi? ¿Qué se hace cuándo alguien muere?
- ¿Rishkanki shuk velorioman, entierroman, imakunata rurashkanki rishpa? ¿Has participado en las actividades que se realizan en un velorio y entierro?
- ¿Yachankichuk imakunata rikurin shuk veloriota rurankapak? ¿Qué factores se observan para la preparación del ajuar funerario, velorio y entierro?
- Imatatak ruranki wañushkakunata yuyarinkapak? ¿Qué haces para recordar a los muertos?
- Imatatak tukunchik wañushpa? ¿Qué crees que pasa tras la muerte?

4. Taytas

Imakuna rurarin pipash wañukpi? ¿Qué se hace cuándo alguien muere?

- Imashna kikin kakunki shuk veloriopi? ¿Cómo es tu participación en las actividades que se realizan en un velorio?
- Imatatak ruranki wañushkakunata yuyarinkapak? ¿Qué actividades realiza para recordar a los que ya no están?

Pipash wañukpi, ayllukuna, riksikuna imakunata aparin? ¿Cuándo un miembro de la familia o comunidad muere, como usted participa?

- Imakunata apanki shuk velorioman o pampayman rishpa? ¿Qué alimentos o objetos se lleva cuando va a un velorio o entierro?
- Imatatak tukunchik wañushpa? ¿Qué crees que pasa tras la muerte?

5. Mamas

- Imakuna rurarin pipash wañukpi? ¿Qué se hace cuándo alguien muere?
 - Imata rurarin shuk limbo wawa wañukpi? ¿Cómo es la preparación del ajuar funerario de un limbo wawa?
- Yachankichuk imakunata rikurin shuk veloriota rurankapak? ¿Qué factores se observan para la preparación del ajuar funerario, velorio y entierro?
- Pipash wañukpi, ayllukuna, riksikuna imakunata aparin? ¿Cuándo un miembro de la familia o comunidad muere, como usted participa?
 - ¿Qué alimentos u objetos se lleva cuando va a un velorio o entierro?
 - Imatatak ruranki wañushkakunata yuyarinkapak? ¿Qué haces para recordar a los muertos?
 - Tiyanllu punchakuna, pushtukuna maypi wañushkakunata yuyarin? ¿Hay días y lugares donde nos encontramos con los que ya no están?

ANEXO C: REGISTRO DE HORAS DE TRABAJO DE CAMPO

Número	Tipo de metodología	Duración Trabajo de campo	Fecha	Lugar
	Observación participante	4:00:00	26-06-2023	Cementerio de San Roque
	Observación participante	4:00:00	03-07-2023	Cementerio de San Roque
	Observación participante	4:00:00	010-07-2023	Cementerio de San Roque
	Observación participante	4:00:00	17-07-2023	Cementerio de San Roque
	Observación participante	4:00:00	31-07-2023	Cementerio de San Roque
	Observación participante	4:00:00	11-08-2023	Cementerio de San Roque
	Observación participante	4:00:00	25-08-2023	Cementerio de San Roque
E01-1	Entrevista	2:00:00	30-09-2023	Chamanal
E02-1	Entrevista	2:00:00	07-10-2023	Chamanal
E03-1	Entrevista	1:00:00	14-10-2023	Chamanal
E04-1	Entrevista	1:00:00	14.10-2023	Chamanal
E05-1	Entrevista	1:00:00	21-10-2023	Otavaló
E06-1	Entrevista	1:00:00	28-10-2023	Otavaló
	Observación participante	4:00:00	30-10-2023	Cementerio de San Roque
	Observación participante	10:00:00	02-11-2023	Cementerio de San Roque, cementerio Ilumán y cementerio de Pesillo
E07-1	Entrevista	1:00:00	05-11-2023	Zoom
E08-1	Entrevista	1:00:00	07-11-2023	Zoom
	Observación participante	4:00:00	07-10-2023	Cementerio de San Roque
	Observación participante	4:00:00	18-12-2023	Cementerio de San Roque
	Observación participante	4:00:00	08-01-2024	Cementerio de San Roque
	Observación participante	4:00:00	23-01-2024	Cementerio de San Roque
	Observación participante	4:00:00	25-03-2024	Cementerio de San Roque
	Observación participante	4:00:00	20-03-2024	Cementerio de San Roque
	Observación participante	4:00:00	23-12-2024	Cementerio de San Roque

	Observación participante	4:00:00	06-01-2025	Cementerio de San Roque
H01	Historia de vida	1:00:00	18-01-2025	Chamanal
H02	Historia de vida	1:00:00	18-01-2025	Chamanal
E01	Entrevista	1:30:00	25-01-2025	Chamanal
E02	Entrevista	1:30:00	25-01-2025	Chamanal
E03	Entrevista	1:30:00	25-01-2025	Chamanal
E04	Entrevista	1:0:00	25-01-2025	Chamanal
E05	Entrevista	2:00:00	25-01-2025	Chamanal
E06	Entrevista	1:30:00	26-01-2025	Chamanal
E07	Entrevista	1:30:00	26-01-2025	Chamanal
E08	Entrevista	2:00:00	31-01-2025	Chamanal
E09	Entrevista	2:00:00	01-02-2025	Chamanal
E10	Entrevista	2:00:00	01-02-2025	Chamanal
E11	Entrevista	2:00:00	01-02-2025	Chamanal
E12	Entrevista	3:00:00	02-02-2025	La merced
E14	Entrevista	1:30:00	02-02-2025	Agualongo de Paredes
E15	Entrevista	2:00:00	08-02-2025	Agualongo de Paredes
(E19, E20, E21, E22)	Grupo focal adultos	3:00:00	08-02-2025	Chamanal y Agualongo de Paredes
(E19, E20, E21, E22)	Grupo focal Adultos	3:00:00	03-03-2025	Agualongo de Paredes
	Observación participante	4:00:00	03-03-2025	Cementerio de San Roque
	Encuesta	3:00:00	15-03-2025	Comunidad Agualongo de Paredes
E23	Entrevista	1:30:00	20-03-2025	Agualongo de Paredes
(E24, E25, E26, E27)	Grupo focal jóvenes	3:00:00	23-03-2025	Chamanal y Agualongo de Paredes
E28	Entrevista	4:00:00	21-03-2025	San Rafael
E29	Entrevista	1:30:00	24-03-2025	Chamanal
	Observación participante	3:00:00	12-04-2025	Iglesia San Roque
	Observación participante	4:00:00	17-04-2025	Cementerio de la parroquia de San Roque
Total, horas	141:00:00h			