



# EL RITUAL LÚDICO FUNERARIO EN EL PUEBLO KICHWA OTAVALO, PROVINCIA DE IMBABURA (ECUADOR)

## *RITUAL FUNERAL GAMES OF THE KICHWA OTAVALO PEOPLE FROM THE PROVINCE OF IMBABURA (ECUADOR)*

*Nhora Magdalena Benítez Bastidas<sup>1</sup>, Raúl Clemente Cevallos Calapi<sup>1</sup> e Iván Bedón Suárez<sup>1</sup>*

Este trabajo se centró en el análisis del ritual lúdico funerario que se realiza durante la última noche de velorio de los difuntos adultos del pueblo kichwa Otavalo; aun cuando varios de estos juegos se encuentran solo en la memoria de los abuelos y otros se practican cada vez menos debido a la inminente aculturación. Esta investigación etnográfica revela las características y el significado que subyace en el ritual lúdico funerario desde la cosmovisión kichwa, así como los efectos de la aculturación en el mismo. Para el logro de estos objetivos se utilizó el método etnográfico, mediante la participación de 70 portadores de los saberes tradicionales, seleccionados en las 14 comunidades con mayor población indígena. También se representó un total de 32 juegos funerarios en el Museo Otavalango con fines interpretativos. De este análisis, se determina que el *Chunkana* es el juego principal, del cual resultan ganadores y perdedores, en su conjunto cumplen con una serie de penitencias. Se registró y estudió un total de 70 penitencias lúdicas, la mayoría de ellas asociadas al quehacer cotidiano. Sus protagonistas justifican nueve razones para realizar este ritual sacralizado, ya que asegurarían la transición del alma hacia el *chayshuk pacha* (paraíso).

**Palabras claves:** juegos funerarios, muerte, pueblo kichwa Otavalo, simbolismo, sabiduría andina.

*The primary focus of this research was to analyze the ritual funeral games taking place during the last night of the wake for deceased adults of the Kichwa Otavalo people, despite several of these games existing only in the memories of some of the elders, and the others being practiced less frequently because of increasing acculturation. Our ethnographic research reveals both the characteristics and underlying significance of the ritual funeral games according to the Kichwa worldview, or cosmovision, and examines how the rituals have been impacted by acculturation. To this end, this study was carried out using ethnographic methods, which involved the participation of 70 representatives of traditional knowledge, chosen from the 14 largest indigenous communities. 32 funeral games were also performed in the Otavalango Museum for interpretative purposes. Our analysis revealed *Chunkana* to be the predominant ritual game, whose winners and losers must fulfill a series of penances during the night. 70 penances were recorded and studied, most of them associated with daily chores. Participants cited nine reasons for performing such sacralized rituals, as a way of ensuring the soul's passage to the *chayshuk pacha* (paradise).*

**Key words:** Funeral games, death, Kichwa Otavalo people, symbolism, Andean wisdom.

Los kichwas que coexisten en los cantones de Otavalo y Cotacachi de Imbabura han sido secularmente moldeados por la historia, la geografía andina y por los intensos procesos intra e interculturales. De acuerdo con Gurría et al. (2021), estos pueblos presentan patrones y componentes culturales en común, pero también manifiestan saberes y rasgos culturales diferenciados que los hacen únicos y diversos en el territorio ecuatoriano.

Desde el siglo XVI, los pueblos originarios andinos asimilaron nuevas formas y modos de vida de los colonizadores. Para Eudave (2016), este proceso se

caracterizó por su asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico, como en lo cultural y civilizatorio. No obstante, a criterio de Ramos (2014), buena parte del discurso andino prehispánico sobre los muertos continúa dando sentido a la existencia humana y al orden social entre los indígenas de los Andes.

Entre los aspectos culturales que comparten los kichwas de los dos cantones, se encuentra el tema de la muerte, cuya etapa del ciclo vital es considerada ineluctable y parte esencial de la vida. Según Bascopé (2001), los indígenas andinos no consideran la muerte como una tragedia, sino como la conclusión, el

<sup>1</sup> Universidad Técnica del Norte, Ibarra, Ecuador. [nmbenitez@utn.edu.ec](mailto:nmbenitez@utn.edu.ec), ORCID ID: 0000-0001-8383-9191; [rcevallos@utn.edu.ec](mailto:rcevallos@utn.edu.ec), ORCID ID: 0000-0002-6931-9875; [nibedon@utn.edu.ec](mailto:nibedon@utn.edu.ec), ORCID ID: 0000-0002-7832-3235

cumplimiento y la culminación de una etapa de la vida. Por tanto, es la continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal<sup>1</sup>.

Desde los primeros instantes en que se produce la muerte o *wañuy* en la cultura kichwa, se desarrolla un vínculo memorable con los difuntos, a través de la realización de actos rituales sagrados, que asegurarían no solo la transición de sus almas hacia el *chayshuk pacha*<sup>2</sup> para juntarse con Pachakamak<sup>3</sup>, sino que también funcionarían como dispositivos culturales ideales para alcanzar la resiliencia entre los deudos. En aquel espacio sagrado, en un acto de bondad y ternura, la suprema deidad andina transmite la perpetua energía cósmica a los deudos, a cambio de que se regocijen para alcanzar una completa resiliencia. En concordancia con lo expuesto, Sánchez (2015:78) expresa que “el hombre andino, a despecho de las ideas de E. Morin, no está afectado de angustia ante la muerte, y establece, por el contrario, relaciones de reciprocidad con sus ancestros”.

Por su parte, Cevallos et al. (2017) aducen que la muerte no es fúnebre ni macabra para los kichwas, más bien, cuando aparecen los signos de la muerte, todo el *ayllu*<sup>4</sup> se dispone a convivir en el escenario de la realidad viva y de la subrealismo de la muerte, en donde, ambos escenarios coexisten de manera simultánea y recíproca. En este punto, es oportuno citar a Eliade (1972), quien, refiriéndose a las sociedades indoeuropeas, enfatiza que, si una acción no está inmersa en el marco de un rito arquetípico, no existe; es decir, un acto no adquiere un sentido hasta que repite un arquetipo, solo así, el acto se vuelve sagrado y real. De ahí que la creencia andina sobre la muerte, sus causas, significados y principalmente lo que sucede después de esta, tiene voz y sentido a través de sus interlocutores y líderes del escenario político y socioorganizativo.

En este orden de aportes, Sánchez (2015) sostiene que los ritos realizados por las personas con respecto a la muerte, así como los artefactos funerarios están institucionalizados y como tal regidos por un conjunto de normas sociales que expresan la importancia, el estatus y el vínculo afectivo con el sujeto a quien se custodia con el ritual mortuorio. Para dicho investigador, sin importar la causa de la muerte de un indígena andino, los deudos esperan que el espíritu se dirija al mundo de los muertos (*chayshuk pacha*), en donde se integra a la sociedad de los ancestros. Desde ahí, el difunto llevaría una existencia activa, mediante las relaciones de reciprocidad respecto a la sociedad de los vivos, con quienes integra un mismo universo.

L. Zambrano (comunicación personal, 18 de julio de 2019), desde su visión como mujer kichwa y gestora cultural, afirma que los ritos funerarios se constituyen en la oportunidad para fortalecer los vínculos sociales y en una estrategia para reafirmar la identidad kichwa. Asimismo, Sánchez (2015:67) sostiene que “la conjugación entre los vivos y los muertos es esencial para comprender cómo ciertos aspectos de la cultura se mantienen y se traspasan a las siguientes generaciones”. Por ello, la muerte traería unión y memoria, no separación ni olvido.

En este mismo contexto, Córdova (2013) afirma que los rituales funerarios kichwas se realizan en los niveles horizontal y vertical del espacio andino, para permitir la transición de las almas de los difuntos hacia el nuevo mundo y así atenuar el dolor entre los deudos. Se evidenció la activa participación, tanto de la familia nuclear como de la extendida en todos los ritos funerarios planificados. De manera especial, en la única y/o última noche de vigilia, buena parte de los *runas*<sup>5</sup> realizan una serie de juegos funerarios a los pies del difunto, porque simbólicamente se sentirían protegidos por él. Estos juegos suelen ser distintos entre una zona y otra del propio territorio, debido a la inevitable dinámica cultural y a las normas consuetudinarias establecidas por cada comunidad, dando lugar a diferentes visiones e interpretaciones, tanto del juego principal como de las distintas penitencias que integran el ritual lúdico. No obstante, sus indiscutibles particularidades, estas coinciden en la visión profunda y sagrada de la vida y la muerte.

Las ceremonias funerarias, al tener un significado específico para la conciencia social, se constituyen en formas de comportamiento adaptables a un sinnúmero de variables que provocan una conexión simbólica entre los vivos y los muertos, así como garantizan la continuidad y reafirmación cultural de la identidad kichwa, con énfasis en sus principios espirituales, valores y vínculos. Evidentemente, el pueblo kichwa Otavalo ostenta una gran diversidad de patrimonio vivo<sup>6</sup>, cuyo legado da sentido a su vida cotidiana. Para Mena et al. (2009), las culturas se han adaptado a las condiciones de un medio natural, en el que construyen objetos materiales y mentales que expresan sus deseos y/o realidades. Estos entornos se constituyen en la base de su cultura (ritos asociados a su ciclo vital, diversidad lingüística, gastronomía, indumentaria, vivienda, mitos, leyendas, artesanías, entre otros). De hecho, los entrevistados consideran que sus comunidades y cementerios atesoran saberes tradicionales, creencias espirituales y sentimientos,

cuyo patrimonio vivo se basa en los principios de reciprocidad, relacionalidad y complementariedad.

En contraste con lo expuesto, E. Amaguaña (comunicación personal, 22 de enero de 2022) reconoce que “el cementerio es un lugar sagrado en donde los *runas* nos juntamos con las *ayas*<sup>7</sup> de nuestros ancestros, a través de plegarias, responsos, comida de sal y de dulce, colada fermentada y tierna, así nos sentimos aliviados...”. Por su parte, G. Anrango (comunicación personal, 5 de febrero de 2022) dice: “Nuestros *taytas* y *mamas* nos dejan una herencia, como el arbolito de sauce, el lechero, la bungavilla, en ellos se queda el recuerdo de quienes nos fueron dejando, nosotros ponemos agüita<sup>8</sup>, ponemos abonito, nosotros cuidamos a estas plantitas, porque nos recuerdan a nuestros seres queridos”.

Durante las últimas décadas, algunos estudiosos han realizado importantes interpretaciones antropológicas sobre la enigmática ritualización de la muerte en la cultura kichwa. Uno de los primeros estudios corresponde a Buitrón y Collier (1971), quienes describen las costumbres funerarias de los indígenas otavaleños que vivieron durante la primera mitad del siglo XX, notando que varias de estas prácticas ya no están vigentes. Más tarde, Hartmann (1980) caracteriza algunas actividades lúdicas que desarrollaban los indígenas de la serranía ecuatoriana durante las noches de vigilia, con énfasis en el pueblo otavaleño de la primera mitad del siglo XX, cuyo trabajo se encuentra redactado tanto en idioma kichwa como en español. La investigadora concluye que la mayoría de estos juegos son bruscos y otros tendrían connotación sexual. Desde luego, en la actualidad, este ritual lúdico pervive sobre todo en las zonas rurales.

Años después, San Félix (1993) publica un artículo basado en la revisión de 200 testamentos y mortuorios [mortuorios] fechados entre 1689 y 1851 de San Luis de Otavalo, consiguiendo revelar el fenómeno legal, religioso y social que ocurría antes, durante y después de la muerte de los otavaleños. Asimismo, Cachiguango (2001), refiriéndose al ritual funerario *wantyay*, realiza un análisis desde su propia vivencia y a partir de la experiencia de *mamas* y *taytas*<sup>9</sup> kichwas, resaltando que en su cultura se preparan durante toda la vida para llegar al anhelado *chayshuk-pacha* (mundo de los ancestros).

Más recientemente, se registran algunos avances científicos; entre ellos, Córdova (2013) determina la concepción de la muerte a partir de la metáfora en la arquitectura del cementerio. Villegas (2014) interpreta algunos ritos con base en el registro videográfico del

fotógrafo kichwa Rafael Pérez Anrango. Cevallos et al. (2017) describen el rol del *ayllu* comunitario durante y después de la muerte en el caso de las familias kichwa hablantes de Cotacachi. Benítez (2017) establece similitudes y diferencias en cuanto a los ritos que practican los indígenas kichwas de los pueblos Otavalo, Natabuela y Karanki de la Provincia de Imbabura. Finalmente, Benítez et al. (2021) publican un libro sobre el ritual funerario del pueblo kichwa Otavalo, cuyo trabajo se constituye en la contribución investigativa más completa hasta la presente fecha.

Como se evidencia, varios son los investigadores interesados en comprender la razón de ser de los distintos ritos funerarios en el contexto andino, particularmente en el territorio del pueblo kichwa Otavalo. Estos aportes se constituyeron en la línea base para el desarrollo de la investigación relacionada con el ritual funerario que desarrollan los kichwas del pueblo Otavalo, para su revalorización a través de los museos etnográficos locales (dos fases). Esta investigación fue llevada a cabo por tres docentes investigadores de la Universidad Técnica del Norte, con perfiles profesionales afines al tema, en el marco de dos convocatorias a fondos concursables “Investiga UTN 2019” e “Investiga UTN 2022”.

En la segunda fase de dicha investigación, se profundizó en el análisis de los ritos funerarios que realizan los kichwas durante la última noche de velación de un difunto adulto, cuyo trabajo se fundamenta en la sabiduría de los informantes seleccionados. De ahí que el presente artículo se centra en los tipos y características de los juegos funerarios, en la interpretación de la semiótica y los lenguajes verbales y no verbales que subyacen en este ritual, así como en revelar la forma en que este ritual ha sido afectado a través del tiempo. Para el efecto, los investigadores plantearon las siguientes interrogantes: ¿Cuántos y cuáles son los juegos funerarios?, ¿cuáles son las características de los juegos funerarios?, ¿qué simbolizan los juegos funerarios para los kichwas del pueblo Otavalo?, ¿de qué manera han sido afectados los juegos funerarios a través del tiempo?

Es una investigación cualitativa; en el contexto de esta, se considera un estudio de caso antropológico, ya que es una investigación que se realiza sobre una unidad social (Posso 2013). Por lo tanto, se utilizó la etnografía (colaborativa) con la cual, mediante la observación participante y no participante, se obtuvo un importante registro testimonial, fotográfico y audiovisual del ritual funerario.

En este proceso, se entrevistó a 70 actores sociales y/o portadores de los saberes tradicionales<sup>10</sup> asociados al ritual funerario del pueblo kichwa Otavalo, seleccionados por conveniencia de los investigadores en las 14 comunidades de mayor población kichwa. De estos, el 54,28% fueron mujeres y el 45,72% hombres, todos mayores de 40 años, quienes previamente y de manera voluntaria firmaron un “Acta de Consentimiento Informado”, autorizando el registro y publicación de la información. Además, se escenificaron 32 juegos funerarios con fines interpretativos en el Museo Otavalango. Para el análisis e interpretación de datos, los juegos fueron organizados sobre la base de cuatro criterios técnicos que se detallan más adelante.

### Desarrollo

En la primera parte, el presente artículo expone las características de los juegos funerarios que se realizan en el pueblo kichwa Otavalo. En la segunda parte se revela el significado que subyace en el ritual lúdico funerario, cuya práctica tiene lugar durante la última noche de velación de un fallecido adulto. Asimismo se enfatiza en el nivel de aculturación de estas actividades lúdicas funerarias.

#### Características del Ritual Lúdico Funerario en el Pueblo Kichwa Otavalo

El desarrollo de los ritos funerarios andinos entre los indígenas del Ecuador ha estado presente desde tiempos prehispánicos. A criterio de Cabello (2003:34), “la importancia del culto a los antepasados en el pensamiento y en la vida era tan notable y tan el centro de sus afanes que no podía suprimirse o cambiarse radicalmente, sino perdurar mestizándose e introduciendo elementos cristianos”. De ahí la persistencia del ritual lúdico entre los *runas* del pueblo kichwa Otavalo de Imbabura. Por su parte, Van Kessel (1992) subraya que el juego en la cultura andina es un ejercicio recreativo sometido a distintas normas culturales, en donde los muertos están vinculados a los vivos de forma perpetua. De algún modo, este ritual despoja a la muerte de su carácter trágico, aunque no del abatimiento entre los deudos.

Décadas atrás, Hartmann (1980) recopiló los juegos de velorio correspondientes a los kichwas de Otavalo, Riobamba y Colta entre 1970 y 1973, argumentando que este tipo de rituales ya se practicaban desde tiempos precolombinos. Al parecer, esta afirmación se realiza con base en las fuentes obtenidas de algunos cronistas;

entre ellos, se destaca el jesuita Arriaga (1621), quien se refería al ritual de velación (*Pararicuc*) [*Pakarikuk*] como una práctica generalizada entre los indígenas de la zona andina del Perú, en cuyo espacio también desarrollaban el juego denominado *pichka* (cinco). Asimismo, los cronistas Martín de Murúa (1590) y González Holguín (1608) citados por la misma investigadora, manifiestan que las normas de esta actividad lúdica (*pichka*) serían similares al *huayru*<sup>11</sup> que se realiza en la zona andina del Ecuador, mismo que tendría su origen en tiempos precolombinos. El *chunkana*, como juego característico de la región de Otavalo, también sería una adaptación del juego *pichka* o *wayru* que se realiza en el centro y sur de los Andes del Ecuador.

En estas líneas previas al análisis del ritual lúdico, se deduce que los juegos funerarios se constituyen en un homenaje del *ayllu* hacia el fallecido durante el acto del velorio, en cuyo instante sacrosanto, convergen actitudes y creencias de todos los asistentes. A criterio de los entrevistados, en este momento, los espíritus ancestrales vendrían al *kay pacha*<sup>12</sup> para compartir las penas y alegrías con sus familiares, y para propiciar un sentido de unidad y armonía cósmica. Por lo tanto, el ritual lúdico no solo permitiría la transición del alma del difunto hacia el *chayshuk pacha*, como una manifestación del amor sublime con el interfecto, sino también perpetuaría la relación entre la comunidad de los vivos y la comunidad de los muertos. De esta manera, se asegura la transmisión intergeneracional de los saberes y se propende a la revitalización de los principios de la filosofía andina.

El *chunkana* es el juego principal que permite el inicio y desarrollo del ritual lúdico funerario de un difunto adulto en el pueblo kichwa Otavalo, cuya práctica varía según el contexto geográfico, religioso y cultural. La participación de los asistentes (velorio) en el ritual es absolutamente voluntaria, caracterizada por su alto nivel de brusquedad, tanto en los castigos propinados como en el lenguaje utilizado. Mientras que un grupo de hombres ejecutan los juegos funerarios liderados por el *tayta* maestro<sup>13</sup>, los demás asistentes se convierten en espectadores (hombres y mujeres), aunque en algunos casos se evita la presencia de los niños debido a la naturaleza del ritual.

Las mujeres kichwas que asisten al velorio, no participan directamente en los juegos funerarios, porque su intervención implicaría la irrupción en el *statu quo*, que es hegemonicamente masculino. Sobre la base de la solidaridad y la reciprocidad, ellas cumplen cuatro tareas significativas para el *ayllu* comunitario durante

la realización del ritual lúdico, así: (1) adecuar el área de velación; (2) reunir los objetos materiales para la realización de los juegos; (3) apoyar en la cocina y en el servicio (repartición de alimentos), y (4) cuidar a todos los asistentes (espectadores) y participantes, principalmente a sus familiares directos. Como se observa, aun cuando la mujer kichwa es considerada la guardiana de su cultura, en este caso, se limita a cumplir un rol protagónico en la atención y cuidado de los distintos actores.

Si bien durante esta investigación se documentó un total de 70 penitencias lúdicas en el pueblo kichwa Otavalo (área urbana y rural), no todas ellas se realizan en una sola noche, sino en un promedio de ocho y en el siguiente orden: (1) chirlo en el pulso cubital de la muñeca (*makita lutasnina*); (2) fueateándose en los glúteos con una faja o *chumbi*<sup>14</sup> (*batanari*); (3) juego del conejo (conejo *pukllay* o *wallinku pukllay*); (4) imitar a un gallo (*kari atallpa shina*); (5) encendiendo una vela (*michata sinti*); (6) cargar sal (*Cachi carga*); (7) cruzar el agua o el río (*yakuta chimpachi* o *mayuta chimpana*) y (8) matanza de la oveja (*llama lluchuy* o *llama luchuna*).

Es pertinente anotar que el 71% de las actividades lúdicas se realizan al interior de la vivienda (área de velación), mientras que el 29% restante en el área exterior (patio, terreno, fuente de agua, casa de un vecino, etc.). Asimismo, el 60% de los entrevistados afirman que cada penitencia puede durar entre 20 y 40 minutos. La duración y las condiciones de los juegos dependen de la capacidad y habilidad de los participantes para concluir con los juegos sentenciosos, así como del conocimiento e ingenio del *tayta* maestro.

Los juegos detallados en este artículo mantienen la denominación y escritura original compartida por los informantes kichwas de las distintas áreas, algunos de los cuales pueden variar respecto a la escritura y pronunciación, debido a su indiscutible heterogeneidad. Se advierte que ciertos apelativos proceden del léxico castellano, ya sea porque el término no existe en el corpus lingüístico del kichwa, o por el intenso y prolongado contacto de los kichwas con el idioma español, causando una insoslayable re fonetización lingüística.

Para el cumplimiento del primer objetivo específico, inherente a la caracterización de los juegos funerarios, realizada desde la sabiduría de los entrevistados kichwas de Otavalo y Cotacachi, se procedió a clasificar las 70 penitencias registradas in situ, sobre la base de cuatro criterios técnicos. El primero de ellos agrupa las 16 penitencias asociadas a la imitación de animales domésticos y salvajes que forman parte del entorno vital kichwa;

tales como el juego del gato ladrón (*shuwa misi*) que requiere que uno de los penitentes arranque al menos un cabello de cualquiera de los asistentes al velorio. Como si fuese un perro (*allku shina*) es otro juego en el que un participante debe dirigirse a la casa de un vecino para hurtar a uno de los polluelos con su boca. El perro ladrón (*allku shuwa*) requiere que el penitente camine en posición de un can hasta la habitación de una vecina para sustraer una prenda de vestir femenina.

El Curiquingue<sup>15</sup> (*kurikinki shina*) está asociado al ave sagrada de los pueblos andinos; en él el participante, con las piernas abiertas y sin flexionar las rodillas, bebe chicha de un *pilche*<sup>16</sup> que se encuentra en el suelo. Para el juego de la imitación de un oso (*ukumari shina*), se elige a una persona con características robustas, quien cubre su cuerpo con una manta de color negro para secuestrar a una o más mujeres presentes en el velorio, cuyo rescate es pagado con chicha o mazamorra<sup>17</sup>. Para la imitación de un lobo (*atuk shina*), el participante debe robar al menos un pequeño animal (oveja, cerdo, gallina, cuy, conejo, pavo, perdiz, pato, etc.) de alguna residencia vecina. En el juego del conejo (conejo *pukllay* o *wallinku pukllay*), los jugadores utilizan un objeto, cual conejo, que ocultan debajo de sus ponchos, hasta que este sea encontrado por un cazador (penitente). Como si fuese un gallo (*kari atallpa shina*) es una penitencia en la cual uno de los participantes se disfraza e imita a un gallo, ejecutando sus cantos, galanteos e incluso una pelea.

El juego que alude a la acción de cargar sal (*kachi carga*) requiere que los perdedores imiten a un asno que lleva la anhelada sal<sup>18</sup>, caminando como cuadrúpedos y tirados con una faja tradicional<sup>19</sup>. Para la imitación de un búho (*kuskunku shina*), los participantes no solo se disfrazan, sino que también ululan y silban como tal. Para la imitación de un sapo (*hampatu shina*), los partícipes croan y saltan como este anfibio. Las normas del juego denominado el ratón vendado (*ñawsa ukucha*) son semejantes a la popular “gallinita ciega”. Para atrapar a un ratón (*ukuchata hapina*), los penitentes toman el rol de este roedor, debiendo sustraer algún alimento de la cocina. La imitación de un alacrán (*uputinti shina*) requiere que el jugador intente picar con su aguijón al resto de los jugadores, y debe hacerlo con una pierna atada a uno de sus brazos. Para el juego de la lechuga (*chushik shina*), el penitente imita a dicha ave desde un árbol, poniendo énfasis en sus expresiones de tristeza (*chush-chush*). Para imitar a un cóndor (*kuntur shina*), uno de los perdedores debe atrapar

a las chicas (velorio) y a los animales silvestres y domésticos (representados por otros jugadores).

El segundo criterio agrupa 23 juegos y/o penitencias funerarias, los cuales evidencian las actividades cotidianas del pueblo kichwa Otavalo, tales como cultivar y vender productos andinos, tejer, pelar papas, preparar ají, moler granos, entre otros. El juego asociado al faenamamiento de la oveja (*llama lluchuy* o *llama lluchuna*) no solo revela la tradicional matanza de manera jocosa, sino también permite que todo el público deguste de un delicioso caldo de borrego en la parte final del ritual lúdico. Para el juego de la trilla de cebada (*antawapi cibadata llushtina*), los perdedores representan a la máquina trilladora y los ganadores a los operarios. Arrastrar madera (*kaspi wankuna aysana*) es una penitencia, en la que los penitentes identifican, enlazan y arrastran con una sogá a las personas que están dormidas, como si se tratara de madera. Cosechar camote requiere que un grupo de participantes se sujeten al pilar de la casa, mientras son desprendidos por otros (cosecha). El juego del molino (*kutanata pukllay*) consiste en representar la función de esta máquina que comprime y muele las materias sólidas (granos andinos). La castración del cerdo (*kuchi kapay* o *kuchi kapana*) se realiza de manera jocosa y picaresca. Para dramatizar la cosecha de la cebolla (*cebolla pilay* o *cebolla pilana*)<sup>20</sup>, los ganadores se sientan en el suelo con los brazos fuertemente enganchados entre sí para evitar ser cosechados. Para la representación de la cosecha de trigo (*trigomanta*<sup>21</sup> *tipina*), los penitentes halan y arrancan algunos cabellos de aquellas personas que se encuentran dormidas en el velorio. En cuanto a la cosecha de hongos (*kallampa pallana*), los participantes pellizcan las orejas de las personas que asisten al funeral. En la trasquilada de la oveja (*llama millmata kuchuna*), un esquilador debe quitar la lana al ovino (penitente), misma que está representada por las prendas de vestir. Cocinando el borrego (*llamata yanuna*), es otro juego. En él los participantes cocinan (simulación) carne de borrego, mientras uno de los penitentes pende de una viga con la cabeza hacia abajo. Para curar el dolor del ombligo (*pupu nanay* o *pupu nanayta hampichina*), un *yachak*<sup>22</sup> realiza una limpia tradicional al paciente, aunque lo hace de forma agresiva y exagerada. Para la venta de sambos o de calabazas (*zapallu hatuna pukllay*), los participantes recrean la comercialización de manera jocosa y picaresca. Para el planchado del sombrero (*muchikuta llampuna*), el artesano reproduce dicha acción de forma manual y brusca. La venta del cedazo

(*cedazo pukllay*) implica que los vendedores comercien el producto en el menor tiempo posible. Llevar una carga (*kipishina apana*) es una penitencia, según la cual, los perdedores imitan a un animal equino (caballo, asno o mula) mientras cargan a los participantes, uno en cada extremo. La cosecha del maíz (*sara mamata tipina*) es representada por los perdedores del *chunkana*, quienes deben correr a una chakra cercana para recoger la mayor cantidad de productos en un tiempo determinado. Otro juego consiste en pelar papas (*papata llushtina*) en el menor tiempo posible. El tallado de una batea (*batyata allimanta kuchuna*) requiere que los jugadores consigan un trozo de madera y la tallen con cualquier herramienta que encuentren en el lugar. El juego del molinillo (*kutana pukllana* o *kunakuta pukllana*) simula la trituración de granos, en donde intervienen principalmente los niños. Otro juego consiste en acarrear agua desde una fuente natural (*pukyumanta yakuta apana*) y en el menor tiempo posible. Enhebrar una aguja (*yawripi yallichina*) es otro juego tipo concurso. Cruzar el agua (*yakuta chimpachi* o *mayuta chimpana*) exige que los participantes simulen el cauce y la fuerza del agua, mientras una pareja intenta cruzarla.

En el tercer grupo se incluyen 26 penitencias que están plenamente aceptadas entre los participantes y espectadores del ritual lúdico funerario, las cuales se desarrollan en un contexto picaresco e incluso agresivo, tal y como se detalla a continuación: golpear la mano (*makita lustina*) es un juego en el que el penitente recibe golpes en el pulso ulnar de la muñeca con los dedos índice y medio de los ganadores. Fuetear (*batanari*) es otra penitencia, en la que los perdedores y ganadores se sientan frente a frente para intercambiar latigazos con una *chumbi* en los glúteos. Para encender la vela (*michata sintina*), los perdedores con sus ojos vendados se sientan con las piernas estiradas y rígidas sobre una botella de vidrio reclinada en el suelo, colocando un pie sobre los dedos del otro pie. Levantarse solo (*shukllalla wankuna*) es un juego que consiste en que los penitentes con sus manos y pies atados en el suelo intentan levantarse sin apoyo. Para la danza del difunto (*aya tushuy* o *aya tushuna*), uno o más perdedores son ceñidos desde los tobillos hasta la cabeza con una sábana de color blanco y envueltos con dos o tres fajas femeninas (*chumbis*), lo que dificulta su baile (pequeños saltos). Para realizar la carrera de sambos, los perdedores son atados en posición fetal y luego empujados hasta la línea de meta que se localiza a cinco metros del lugar de arranque. Tiznar la cara con ceniza de *tullpa*<sup>23</sup>

(*ushpawan ñawita shuyuna*) es un juego en el que uno o dos jugadores pintan con ceniza la cara de las personas que están dormidas o aletargadas. Pellizcar al compadre (*kumbarita tispina*) es una penitencia en la cual los ganadores atrapan a sus víctimas y les propinan fuertes pellizcos, mientras pronuncian la palabra “compadre”. Existe otro juego que consiste en colocar harina en la cabeza de las personas que se encuentran dormidas o desprevenidas (*umapi hakutata churana* o *umapi kutanata churana*). El chirlozo (*ñawipi makiwan astina*) es un juego en el que se propinan bofetadas a los espectadores que están dormidos, somnolientos o despistados. En ciertas ocasiones, los participantes atrapan moscas (*chuspikunata hapina*) con los dientes; en otras, ellos prefieren capturarlas con sus manos y luego incinerarlas con el fuego de las velas. El maestro dice (*tayta nikun* o *hatun tayta nikun*) es una práctica lúdica que mantiene reglas similares al juego universal llamado “El rey dice”. El Niño Jacobito (*wawa Jacobito*) es una actividad en la que uno de los participantes utiliza una tapa y un cucharón para hacer ruido y pronunciar la frase “Jacobito aquí estoy”, mientras otro jugador intenta atraparlo con los ojos vendados. Para la escenificación de una corrida de toros (*kari wakra pukllay*), el perdedor cumple con el rol de un toro de lidia, en tanto que el ganador hará de torero. Para el juego del *limandiro* [*Limantiru*], los perdedores bailan al ritmo de las flautas entonadas por sus contrincantes, aunque lo hacen con las esquinas de sus ponchos anudadas entre sí. En el juego del algodón quemado (*yura millma rupashka*), mientras los participantes sostienen las esquinas de una sábana blanca, deben soplar un algodón encendido que está sobre la misma, sin dejarlo caer al suelo. Para el juego de intercambio de azotes (*Iliwpachinakuna*), los participantes utilizan una vara larga y delgada. El juego de los latigazos (*Liwachina*) consiste en que los ganadores latigean a los perdedores con una correa o un acial<sup>24</sup>; el desafío está en escapar de sus verdugos. Atrapar pájaros (*pishkukunata hapina*) es una penitencia en la que uno de los perdedores representa a un pájaro (ave), mientras es cazado por los ganadores del juego principal. Robarse entre sí (*kikinkuna shwana*) es un juego en el que participan todos los jugadores intentando sustraer las pertenencias. Para el juego cargar a otro (*shukta aparina kutichinapash*), cada perdedor carga a su par ganador en la espalda con los pies y manos en el suelo, hasta llegar a la línea de meta. Otro juego consiste en gritar o llorar cantando tres veces y en público, procurando expresar sus sentimientos hacia

el difunto. Pelar habas (*habas lushtina*, *habas pilay* o *habas pilana*) es un juego que consiste en que los vencedores pellizcan persistentemente a los perdedores, como si estuviesen pelando habas tiernas. En muy pocos casos, se observó que los participantes insertan con sus bocas colillas de tabaco en una botella. Y en otros casos, ellos acarrear chicha desde una vasija con la ayuda de un pilche, para depositarla en otro recipiente.

En el cuarto grupo se encuentran cinco penitencias que denotan picardía y erotismo; tales como mujer anciana con atributos de hombre (*viuda paya* o *zapalla warmi*), cuyo juego requiere que los participantes se disfrazen y cumplan con el rol de mujeres viudas en estado de embriaguez. Besar a una mujer soltera (*muchana*) es una penitencia en la que los perdedores observan, eligen y besan a una de las jóvenes que se encuentran entre el público espectador, aunque suelen ser abofeteados por estas. La pareja de ancianos extrovertidos (*ruku tayta/mama nuspakuna* o *ruku tayta/paya mama kushi kushikuna*) es otra actividad que consiste en que los perdedores se disfrazan e imitan a una pareja de ancianos, bailando siempre de forma picaresca, e incluso simulando un acto sexual. Para realizar el juego de la limosnera (*wackcha warmi*), los penitentes se disfrazan de mujeres indigentes, y con actitud recursiva y jocosa proceden a solicitar limosnas al público espectador. La realización de gestos graciosos con la cara (*ñawitawan asichina*) es un juego en donde el *tayta* maestro realiza gestos burlescos o graciosos, pero en el que está prohibido corresponder con una risa.

En definitiva, entre los entrevistados hay coincidencia al señalar que en el ejercicio de la ritualidad subyace el conjunto de una realidad simbólicamente estructurada. En este contexto, Bantulá y Payá (2014:169) sostienen que “si el juego está presente a lo largo de la vida del hombre, no debe resultar extraño que, en el momento de la muerte, las manifestaciones lúdicas también nos acompañen”. Sin lugar a dudas, el juego es una actitud existencial, porque se constituye en un mecanismo para abordar la vida, pero también la muerte.

### **Dimensión Simbólica y Aculturación en el Ritual Lúdico Funerario del Pueblo Kichwa Otavalo**

Ante la incertidumbre que genera la muerte, los indígenas de la zona de estudio han tratado de comprenderla y enfrentarla mediante representaciones simbólicas asociadas a su cosmovisión ancestral

(Benítez et al. 2021). Entre los ritos funerarios que perviven en la cultura kichwa, el *corpus* lúdico, más que religión, es un arte de sortilegio particularmente ancestral; es el momento para compartir al fallecido con el sentimiento colectivo (Cevallos et al. 2017). Este ritual es exclusivo de la despedida de adultos kichwas, no para infantes y niños. Según K. Picuasi (comunicación personal, 29 de febrero de 2022), “ellos son angelitos y no necesitan eliminar sus pecados a través del juego”.

Evidentemente, la sapiencia del buen vivir se visibiliza en las manifestaciones culturales desarrolladas por cada comunidad kichwa, en particular en las ceremonias funerarias, permitiendo entrever que la muerte o *wañuy* (hecho social sagrado) es sentida sin temor y comunitariamente, porque no solo celebran la vida, sino también la muerte. Por consiguiente, en el mundo andino se intenta equilibrar y armonizar el *alli kawsay* o buen vivir, para que este tenga su efecto en el buen morir (*alli wañuy*). En correspondencia con ello, la mayoría de los abuelos kichwas entrevistados sugieren llevar una vida sencilla, sin preocupaciones, sin acumular bienes materiales, forjando siempre una buena relación con el *ayllu* y educando a los hijos conforme a sus tradiciones. En este orden de ideas, Torres (2006) confirma que la vida y la muerte se confrontan y se confirman al mismo tiempo, mediante objetos, palabras y gestos, a fin de reafirmar el deseo de vivir y de trascender a la muerte, con la creencia de que hay una vida más allá del plano terrenal.

Asimismo, San Andrés (2013) afirma que antes, durante y después de la velación de niños y adultos, los deudos crean y recrean cantos, oraciones, plegarias, signos, juegos, símbolos y gestos, cuyos rituales sagrados ayudarían a superar la muerte biológica de sus seres queridos. Este autor reconoce que el proceso ritual de la muerte entre los kichwas, más allá de constituirse en un homenaje póstumo, se convierte en un homenaje a la vida misma; es decir, así como se procura el arte del buen vivir, también se pretende alcanzar el arte del buen morir.

Así pues, antes, durante y después de la velación, los kichwas representan varios ritos con el propósito de entender y superar este hecho social<sup>25</sup>. Entre ellos, se destacan las manifestaciones lúdicas que se desarrollan durante la velación, a través de las cuales, se rompe con el tabú de la solemnidad y la tristeza, al menos por un momento, para dar lugar a la alegría y a la complicidad entre la familia nuclear y extendida del difunto. En correspondencia con ello, I. Males (comunicación personal, 11 de mayo de

2019) expresa: “*Chaymanta mashikuna, tukuy tayta wañuk sakishkata ñukanchikkuna shunkumantami juyanchikka, wakimpikka wakanchick, wakimpikka asinchik, wakimpikka upyanchick, ñukanchik tusunchick, paypak shutipik sumaktami kawsanchick*” (Por eso, compañeros, todas las cosas que ha dejado el muertito, lo queremos con el corazón, a veces lloramos, a veces reímos, a veces bebemos, también bailamos en nombre de él, vivimos por él).

Por su parte, A. Guitarra (comunicación personal, 24 de junio de 2019) y E. Amaguaña (comunicación personal, 22 de enero de 2022) afirman que, aunque los juegos funerarios tradicionales perviven en el área de estudio, los mismos están desapareciendo sobre todo en las zonas urbanas, debido a los efectos de la inevitable dinámica cultural. De hecho, a través de esta investigación se constata la tendencia a realizar la velación durante una sola noche, en cuyo escenario solo tres de cada 10 familias desarrollarían el ritual lúdico. No así en las zonas rurales, en donde siete de cada 10 familias todavía continúan con este legado. En general, los juegos funerarios asociados al descanso eterno se practican durante la noche de velación, desde las 22:00 hasta las 05:00, aproximadamente.

En el velorio kichwa se distinguen distintos estados de ánimo entre los familiares y allegados al difunto. Según R. Zambrano (comunicación personal, 22 de julio de 2019), se observan dos momentos: uno relacionado con una atmósfera de tristeza, llanto y desesperación, y otro en el que los asistentes sorprenden por su indiscutible alegría, motivada principalmente por la ejecución de las prácticas lúdicas. Evidentemente, el ritual se constituye en el subterfugio alegórico de una realidad compleja y axiomática, en la cual la sociedad kichwa transfiere a los muertos un poder de influencia para mitigar el dolor de los mortales. Con esta capacidad de influjo figurado, los deudos comprenden que son custodiados por los interfectos, de ahí que eleven recurrentes homilías cristianas y paganas para alcanzar anticipadamente la anhelada resiliencia.

En el ejercicio de los rituales lúdicos se evidencia un fuerte sincretismo religioso y cultural, en cuyo escenario confluyen tanto los dispositivos andinos como los cristianos. Por ejemplo, la penitencia, que es una manifestación lúdica con raíz judeo-cristiana, converge con el *wañuy pukllakkuna*<sup>26</sup> a fin de lograr una actitud resiliente entre los deudos. Asimismo, el rezo del Santo Rosario tendría como propósito implorar al Dios cristiano por el descanso del alma del difunto. Simultáneamente, durante este ritual,



los kichwas también manifiestan los principios de solidaridad y reciprocidad, ya que comparten y valoran los alimentos y las bebidas tradicionales. Sin lugar a dudas, estas manifestaciones recíprocas fomentan la cohesión familiar y comunitaria, así como regulan las relaciones entre el ser humano y su cultura, en ese afán de comprender el culto a la vida y a la muerte.

Según los entrevistados, el ritual lúdico es de carácter masculino y proyecta un alto grado de brusquedad, como consecuencia de un fenómeno psicocultural que es propio de la cultura indígena del Ecuador, en donde es necesario trabajar por los principios de igualdad y complementariedad, ya que el hombre busca exaltar su ego y picardía como expresiones de hegemonía masculina. Mientras, la mujer cumple con su rol protagónico en la preparación del escenario para el cumplimiento del ritual, así como en la elaboración de platos tradicionales para ofrecerlos entre todos.

Para reforzar el contenido expuesto, se recurre a la investigación de Benítez et al. (2021), quienes argumentan que, durante el ejercicio lúdico, los kichwas se desinhiben y transmiten su sabiduría e identidad a través de acciones compulsivas, picarescas y algunas de connotación sexual, razón por la cual los niños no participan de este ritual. Al mismo tiempo, son actividades impregnadas de solemnidad y sacralidad, porque en estos escenarios se expresan y comparten sentimientos, pensamientos, saberes y valores. Además, el juego se convierte también en la excusa ideal para el desquite o cobro de agravios ocasionados en algún espacio cotidiano o festivo previo.

El ritual lúdico incluye la realización de un juego principal llamado *chunkana* (llegar a diez) entre los miembros de la familia nuclear y la familia extendida del difunto. En general, este juego es realizado por cuatro o seis parejas. De acuerdo con la experiencia de R. Morales (comunicación personal, 16 de mayo de 2019) y de G. Tambaco (comunicación personal, 12 de febrero de 2022), en algunas comunidades y/o barrios, los indígenas kichwas juegan una sola vez durante la noche de vigilia (inicio); en otras, suelen repetir varias veces, para dar origen a una serie de penitencias que no solo exigen la participación de los perdedores y ganadores (grupo de participantes), sino también de algunos de los espectadores. Por lo expuesto, se deduce que buena parte de las sanciones lúdicas se constituyen en el legado de sus abuelos y otras surgen de manera espontánea.

En general, los triunfadores del ritual lúdico no obtienen un objeto simbólico de valor monetario, sino únicamente el reconocimiento de los miembros de su familia y comunidad. Además, tanto los ganadores

como los perdedores son castigados, unos al inicio y otros al final, pero todos son, de una u otra manera, penitentes. En cualquier caso, esta tradición revela el inconmensurable vínculo entre vivos y muertos.

En cuanto a las reglas del juego principal, este equipo de investigación registró por lo menos cuatro versiones (no detalladas en el presente artículo). Sin embargo, también queda claro que las mismas pueden modificarse según el contexto geográfico y la experiencia de sus propios líderes espirituales. Sin importar su particularidad, todos estos actos requieren de convicción, estrategia, habilidad y astucia.

Si bien es cierto, el juego del *chunkana*, conocido también como “maíz quemado”, ha sido desarrollado por los kichwas de Otavalo y de Cotacachi desde épocas prehispánicas, también lo es que los principales portadores (*taytas* maestros) de los juegos funerarios son cada vez menos, debido a la persistente desvalorización de las prácticas rituales por parte de las generaciones más jóvenes, sobre todo en las áreas urbanas. De ahí que, solo dos de cada 10 participantes del ritual sean jóvenes, al igual que cada vez menos familias kichwas velan a sus difuntos por más de una noche, cuya realidad amenaza la continuidad de esta tradición lúdica. En ciertos casos, los jugadores han reemplazado el *chunkana* por el juego de las tortas o por el juego del naipe, a través de los cuales se definen ganadores y perdedores. Por lo tanto, estos juegos también se acoplan a un valor que rebasa el plano lúdico.

En suma, los juegos funerarios representan la manera en que cada cultura se ha adaptado al entorno y a sus concepciones sobre la trascendencia de la vida y de la muerte. Según la filosofía de este pueblo de raigambre carangue e inca, los difuntos se constituyen en parte esencial de la vida social, ya que esta etapa final del ciclo vital no rompe los vínculos entre los kichwas, más bien los fortalece.

## Discusión y Conclusiones

El presente trabajo permitió revelar las características del ritual lúdico funerario, así como el significado que tiene para los *rumas* del pueblo kichwa Otavalo, a partir de sus escenarios, elementos simbólicos, testimonios, lenguajes no verbales y dinámicas socioculturales.

Los ritos funerarios de origen prehispánico han trascendido en el tiempo y en el territorio andino. Curi (2014), sobre la base de los relatos de los cronistas<sup>27</sup>, asevera que durante el siglo XVI, la Iglesia

buscaba cristianizar a la población indígena porque consideraba que la visión y las costumbres respecto a la vida y a la muerte estaban equivocadas, eran paganas e idólatras, por tanto, convenía desecharlas. En concordancia con ello, Parra (2019:13) dice: “Las relaciones provocadas post conquista de América, no causaron conmociones estructurales en la sabiduría andina, tan solo algunas variaciones adaptativas y selectivas”. Del mismo modo, Benítez et al. (2021) y Viera (2021) aseguran que los rituales funerarios contemporáneos mantienen elementos ancestrales, aun cuando hayan transcurrido casi cinco siglos de la expansión europea.

Con base en los datos etnohistóricos y etnolingüísticos, se conjetura que los juegos funerarios que perviven entre los kichwas tendrían ascendencia carangue e inca, los cuales se entremezclaron con los ritos europeos como estrategia espontánea de supervivencia, dando lugar a un extraordinario sincretismo del ritual lúdico, que se caracteriza por evidenciar una amalgama de elementos tangibles e intangibles, que a su vez están asociados a la vida cotidiana de los kichwas del pueblo otavalo. Empero, la literatura científica referida a las costumbres funerarias de la cultura carangue se limita a los hallazgos arqueológicos. Y sobre el tema, surgen múltiples interrogantes, las que deberían ser abordadas en una futura investigación.

Juan y Ulloa (1826), Hartmann (1980), Ordóñez (2004) y Curi (2014) concuerdan en que el *chunkana* de Otavalo, el *patsak* del sur del Ecuador, el *chunkara* y el *quechucague* de Chile, son juegos funerarios que tienen gran similitud con el *hayru* del Ecuador o el *pichka* del Perú y de los Andes del sur, cuyo origen se remonta a la época prehispánica. Todos ellos guardan un claro vínculo con los elementos numéricos, comprendiendo que son valores que definen la pérdida o la victoria de sus participantes, aunque este hecho trasciende la mera competencia para convertirse en un elemento articulador entre la vida y la muerte. Además, en el juego principal subyacen connotaciones simbólicas precolombinas, reconfiguradas con base en el contexto histórico, geográfico y socioeconómico.

La religiosidad de los kichwas norandinos contemporáneos, particularmente de los *runas* de Otavalo, está constituida por una compleja interacción de credos entre los elementos andinos y los cristianizados, pero también es el resultado de otros fenómenos y dinámicas que han ocurrido a través del tiempo (imposición, sincretismo, resistencia,

aculturación, interculturalidad, migración, entre otros). Para Avelar (2009:90), “la religiosidad andina es un ‘mestizaje religioso’, donde diversos elementos andinos son cristianizados y otros tantos aspectos cristianos son andinizados”. En cualquier caso, estas creencias y representaciones simbólico-culturales están plenamente cohesionadas con el ritual lúdico funerario.

Los ritos funerarios son manifestaciones hierofánicas<sup>28</sup> de la vida cultural de la comunidad. La muerte es una celebración sagrada que se inicia con el fallecimiento del individuo, e incluye etapas y ritos establecidos que se caracterizan por develar un conjunto de signos e interpretaciones simbólicas que trascienden desde lo cotidiano hasta la sacralización, en donde se produce una interacción con el mundo sobrenatural. Dicho de otro modo, se convierte en un momento de comunión y cohesión comunitaria, es decir, una suerte de mecanismo de reafirmación vital. En este mismo tenor, Parra (2019:2) afirma que “los ritos son más que pautas o guías culturales, son representantes vivos de una cultura, de un grupo o sociedad, son su esencia, son su vida, su fuerza activa en la que presentan sus características culturales”.

Con base en los testimonios y en la observación realizada, se confirma que el ritual lúdico se realiza durante la única y/o última noche de velación, no así en el pasado, cuando los deudos velaban a sus difuntos hasta por cinco noches, por lo que solían jugar al menos durante las dos últimas. En la actualidad, estas prácticas se permeabilizan, sobre todo en la zona urbana, debido a los efectos de la inevitable dinámica cultural. No obstante, en esta investigación, se registró y analizó no solo el juego principal, que permite definir ganadores y perdedores, sino también un total de 70 castigos lúdicos que suelen practicarse indistintamente en el pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi como resultado del *chunkana*.

El ritual lúdico funerario es un acto comunicacional que vincula a la familia del fallecido con los miembros del *ayllu* comunitario. Como hace notar Sánchez (1988), este ritual es un evento intra y extrafamiliar, que garantiza una comunicación hierática, poniendo en escena no solo el aprendizaje de valores, actitudes y creencias, sino también la comprensión sobre la visión de la vida y la muerte. De un modo o de otro, este ritual permite perpetuar la vida cultural de los kichwas, en cuya ejecución se reafirman valores, normas consuetudinarias, actitudes y creencias. Para Hans van den Berg (1989, citado en Parra 2019), los ritos también se constituyen en gestos de cariño, de respeto, de entrega, de consideración y de confianza.

Los kichwas hacen patente un indiscutible sincretismo de las antiguas concepciones prehispánicas y las distintas ramas del cristianismo. No obstante, en la realización de los juegos funerarios, convergen exclusivamente los símbolos y actos de la filosofía andina con aquellos que son propios de la religión católica, ya que este ritual no tiene aceptación entre los kichwas de otros credos religiosos. Para Cachiguango (2006) y Pacari (2020), en dicho proceso simbiótico tanto los vivos como los muertos residen en un mundo conformado por dimensiones<sup>29</sup> relacionadas y compartidas, tales como el mundo de arriba, de los dioses o de la gran energía sagrada (*hanan pacha*); el mundo terrenal, de los vivos o de la materialidad presente (*kay pacha*) y el mundo de abajo o de los muertos (*chayshuk pacha*), aunque en algunas zonas andinas, especialmente en el Perú, se utiliza *uku pacha*<sup>30</sup>. Para estos investigadores kichwas, la muerte no rompe los vínculos con la comunidad, ya que el difunto sigue siendo comunero, aunque en una nueva situación. En consonancia con ello, L. Zambrano (comunicación personal, 18 de julio de 2019) y J. Calapi (comunicación personal, 15 de junio de 2019) aseguran que sus difuntos son entes espirituales intermediarios entre los seres vivos y la *pacha mama* (madre naturaleza).

Convergiendo con lo expuesto, Delgado, Tapia y Ricaldi (2012) aseguran que la población indígena suele invocar a sus muertos para obtener buenas cosechas y bienestar, pues dan por hecho que existe una relación amistosa entre sus difuntos y la madre tierra. A criterio de Gómez (1997:338), “el rito actúa como un operador lógico, cuya efectividad repercute en el alma y en el cuerpo, en la comunidad y en el individuo”. Desde esta perspectiva, el rito lúdico es una teatralización del estadio en el que se desarrolla el significante y el significado de la vida, y como tal, se convierte en su propia magnificación, que simultáneamente está cargada de expresiones verbales y no verbales.

En los actos lúdicos subyace un estado inicial emocional que permite alcanzar la anhelada resiliencia<sup>31</sup>. Ahí confluyen no solo la vida con la muerte, sino también la victoria con la pérdida, lo masculino con lo femenino y la alegría con la tristeza. Esta dualidad<sup>32</sup>, que es propia de la sabiduría andina, está matizada fundamentalmente por una atmósfera picaresca, en donde se expresan gritos, risas, golpes, saltos y ademanes. Por ello, Drexler et al. (2015:89) consideran que esta realidad “marca las relaciones sociales, las relaciones entre la sociedad y la naturaleza...”.

El pensamiento dual está presente en las prácticas lúdicas, y con base en la sabiduría andina, se puede

afirmar que los contrarios no son antagónicos sino complementarios. No existe el universo sino el pariverso<sup>33</sup>, porque todo se explica por pares. Es así como los principios de complementariedad y relacionalidad están inmersos en la relación hombre y universo.

Si bien el ritual de despedida de un difunto adulto es un evento de profundo sufrimiento, también lo es de regocijo, porque se procura su pronto tránsito hacia el *chayshuk pacha*, porque los sentimientos asociados a la tristeza ocasionarían el apego de su familiar fallecido al mundo de los vivos; al menos así lo expresa el 92% de los entrevistados. Por ello, los deudos menguan su dolor mediante rezos y plegarias que están dirigidos por un *tayta* maestro o *tayta* rezador, al igual que lo hacen con música, aunque la misma suele provocar llanto, tristeza e incluso desaliento en ciertos pasajes en que se efectúa la ceremonia lúdica funeraria.

Parte importante del ritual lúdico funerario es el acto de compartir la comida<sup>34</sup> y la bebida entre todos los asistentes a la vigilia, pues esta manifestación solidaria contribuye a la armonización y cohesión de los lazos de consanguinidad y afinidad. Para Appadurai (1986), comer y beber no solo serían funciones exclusivamente fisiológicas, sino también tendrían connotaciones de orden social, político y ritual. Al respecto, Weismantel (1994), Mintz (2003) y Ferraro (2004) concuerdan en que los indígenas y campesinos que habitan en la geografía andina tejen sus relaciones emocionales y afectivas con base en la comida y la bebida.

Los juegos funerarios, al igual que los demás ritos de transición, no solamente revelan el vínculo indeleble que existe entre los seres vivos y sus difuntos, sino también sentimientos, sabiduría y creencias heredados de los abuelos. Claramente, los actores de este rito norandino, rescatan elementos significativos y selectos para preservar el capital identitario del *ayllu* kichwa. Como bien lo afirma Parra (2007), en este escenario se distingue lo primordial de lo secundario, lo esencial de lo prescindible y lo irremplazable de lo sustituible. Asimismo, Sinchi (2019) considera que se concreta la pertenencia a la sociedad desde las realidades individuales. Desde la perspectiva de Morales (2019), Romero (2019), la celebración de los ritos se constituye en una forma de mantener la vida cultural de la comunidad, por ser una “práctica intergeneracional”<sup>35</sup>. Esta afirmación fue realizada en el pasado por Lévi-Strauss (1984:219), cuando señaló que “la función propia del ritual es claramente preservar la continuidad de lo vivido”.

Coincidiendo con Benítez et al. (2021), el ritual lúdico se realiza al menos por nueve motivos plenamente justificados por los informantes calificados. Primero, el juego se constituye en un distractor del sueño. Segundo, estas actividades menguarían e incluso eliminarían los pecados del difunto. Tercero, los indígenas kichwas no abandonan al difunto ni un solo instante, por considerar que el maligno puede llevarse su alma o que provocarían su apego al plano terrenal (*kay pacha*). Cuarto, los kichwas justifican la brusquedad en algunos juegos, ya que así absorberían el dolor que siente el alma del extinto. Quinto, tanto los juegos funerarios como el *wantyay*<sup>36</sup> facilitarían la transición del alma del difunto hacia el *chayshuk pacha*. Sexto, ellos aseguran que los juegos aplacan el dolor entre los deudos, para que alcancen su pronta resignación. Séptimo, este rito de despedida si contribuye a la revitalización de la sabiduría andina (reciprocidad, complementariedad, correspondencia, relacionalidad, entre otros). Octavo, reafirma los lazos de parentesco, aunque no siempre se ejerce lo ideal de la interculturalidad. Y noveno, el ritual fomenta la cohesión sociocomunitaria.

Tras lo expuesto, Sinchi (2019:73) argumenta que “el juego comporta actos de unión, borra las fronteras del tiempo y hace que el ritual se sumerja en la intensidad de un mundo atemporal y solidario”. Desde esta visión, se enfatiza en la recreación de valores, en el fortalecimiento de la identidad, en la legitimización de las relaciones de poder, mediante los vínculos de solidaridad, confraternidad y consanguinidad.

Aun cuando el ritual lúdico no es homogéneo en el territorio del pueblo otavalo, este tiene amplias implicaciones en lo que concierne a la unidad familiar y comunitaria, a la obligación y la reciprocidad, a las creencias andinas y cristianas, a la cuestión intergeneracional e intercultural. Es una manifestación que promueve y asegura la conjugación del sistema de dones (dar, recibir y devolver), cuya dinámica se recrea a través de la realización de los juegos funerarios y la transmisión consciente e inconsciente de los saberes tradicionales kichwas.

Los juegos funerarios de origen prehispánico se practican cada vez menos en el pueblo kichwa Otavalo, sobre todo en el área urbana, debido al inevitable proceso aculturizador. En general, se evidencia una escasa participación de los jóvenes y de los cristianos no católicos respecto a este rito simbólico. Del mismo modo, el 60% de los actores involucrados en este ritual, expresa una total apertura a incluir juegos modernos para despedir a sus difuntos, manifestando que lo importante es la trascendencia del alma de su difunto hacia el paraíso eterno, más que el tipo de juegos que realizan. Al respecto, Viera (2021:392) afirma que “la asimilación y resemantización de elementos contemporáneos no han significado el abandono del sentido ritualista que posee este rito de pasaje”.

En definitiva, el acontecimiento de la muerte entendido como un tributo a la vida misma se convierte en el fenómeno más sacralizado del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi. También es cierto que esta investigación apenas permite entrever un fragmento de su compleja realidad holística. Por ello, es preciso continuar profundizando en su análisis, con la finalidad de comprender los entramados socioculturales del pueblo kichwa Otavalo, que explican la relación vida/muerte. Además, es imperioso que los museos etnográficos de las ciudades de Otavalo y Cotacachi fortalezcan su guion museológico y museográfico, para contribuir a la revalorización de los ritos asociados al ciclo vital de los kichwas.

*Agradecimientos:* A los portadores de los saberes tradicionales del pueblo kichwa de Otavalo y Cotacachi, a los gestores culturales del Museo Viviente Otavalango, a los estudiantes de la carrera de Turismo de la UTN (Programa de Vinculación 2019) y al equipo de estudiantes de la carrera vinculados al proyecto (octubre 2021/marzo 2022). Un agradecimiento especial al Comité Editor de la revista y a los pares revisores por su valioso tiempo en la revisión y evaluación del manuscrito. Sus opiniones y sugerencias permitieron generar un manuscrito acorde a los criterios de Chungara en cuanto a originalidad, calidad y pertinencia.

## Referencias Citadas

Appadurai, A. 1986. Introduction: Commodities and the politics of value. En *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, editado por A. Appadurai, pp. 3-63. Cambridge University Press, Cambridge.

Avelar, S. 2009. Cosmovisión y religión andina: una dinámica histórica de encuentros, desencuentros y reencuentros. *Español Amerindio* 3 (1):84-99.

Bantulá, J. y A. Payá 2014. La cultura lúdica en los rituales funerarios de Iberoamérica: Los juegos de velorio. *Revista de Humanidades Stvdivm* 20:167-188.

Bascopé, V. 2001. El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de Cochabamba. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 33 (2):271-277.

- Benítez, N.M. 2017. *Las Formas y Modos de Vida de los Pueblos Kichwas de Imbabura (Ecuador): Territorio, Organización*. Tesis para optar al grado de Doctor en Geografía y Ordenación del Territorio, Departamento de Arte y Ciencias del Territorio, Universidad de Extremadura, Cáceres.
- Benítez, N., M. Posso, J. Echeverría, M. Naranjo, A. Maldonado y R. Cevallos 2021. *El Ritual Funerario desde la Cosmovisión del Pueblo Kichwa de Otavalo y Cotacachi*. Primera edición, Editorial Universidad Técnica del Norte, Ibarra.
- Buitrón, A. y J. Collier 1971. *El Valle del Amanecer*. Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.
- Cabello, M. 2003. Pervivencias funerarias en época colonial en Trujillo del Perú: Nueva interpretación de los dibujos arqueológicos de Martínez Compañón. *Anales del Museo de América* 11:9-56.
- Cachiguango, L. 2001. ¡WANTIAY...! El ritual funerario andino de adultos. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 33 (2):179-186.
- Cachiguango, L. 2006. *La Sabiduría Andina en la Fiesta y el Trabajo*. IECTA, Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, N° 23, Iquique.
- Cevallos, R., M. Posso, M. Naranjo, I. Bedón y R. Soria 2017. *La Cosmovisión Andina en Cotacachi*. Editorial Universidad Técnica del Norte, Ibarra.
- Córdova, N. 2013. *Metáfora en la Arquitectura Cementerio Integrador del Ritual Funerario Andino de la Cultura Kichwa Otavalo-Illumán Tío*. Quito. Tesis para optar al título de Arquitecto, Colegio de Arquitectura y Diseño Interior, Universidad de San Francisco de Quito, Quito.
- Curi, B. 2014. Apuntes sobre el más allá en el mundo andino. En *El Mundo de los Difuntos: Culto, Cofradías y Tradiciones*, coordinado por F. Campos y F. De Sevilla, Vol 1. pp. 185-198. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, San Lorenzo del Escorial.
- Delgado, F., N. Tapia y D. Ricaldi (eds.) 2012. *Diálogo Intercultural sobre la Vida y la Muerte*. Editorial Agruco/Plural editores, La Paz.
- Drexler, J., R. Rojas, A. Chalán y D. Achig 2015. La paridad en el mundo andino. *Maskana* 6 (2):89-107.
- Eliade, M. 1972. *El Mito del Eterno Retorno*. Editorial Alianza, Madrid.
- Eliade, M. 1974. *Tratado de Historia de las Religiones*. Ediciones Cristiandad, Madrid.
- Eudave, I. 2016. Invención, colonización y memoria indígena en la narrativa de Fray Bernardino de Sahagún. *Diálogo Andino* 49:57-72.
- Ferraro, E. 2004. *Reciprocidad, Don y Deuda. Relaciones y Formas de Intercambio en los Andes Ecuatorianos. La Comunidad de Pesillo*. FLACSO Ecuador/Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Gómez, P. 1997. El ritual terapéutico en etnomedicina. Lo empírico y lo simbólico. En *La Función Simbólica de los Ritos. Rituales y Simbolismo en el Mediterráneo*, coordinado por F. Checa y P. Molina, pp. 315-343. Icaria, Barcelona.
- Gurría, J.L., N.M. Benítez y A.M. Hernández 2021. Otherness, oppression and empowerment of the indigenous towns in the inter-Andean alley (Ecuador). *The International Journal of Human Rights* 25 (2):231-250.
- Hartmann, R. 1980. Juegos de velorio en la sierra ecuatoriana. *Indiana* 6:225-274.
- Juan, J. y A. Ulloa 1982 [1826]. *Noticias Secretas de América*. Tomo I. Editorial Turner, Madrid.
- Lévi-Strauss, C. 1984. *La Mirada Distante*. Argos Vergara, Barcelona.
- Mena, P., H. Herraza, T. Calle, L.D. Llambí, G.López, M.S. Rugiero y A. Vásquez 2009. *Entre Nieblas, Mitos, Leyendas e Historias del Páramo*. Proyecto Páramo Andino/Editorial Abya-Yala, Quito.
- Mintz, S.W. 2003. *Sabor a Comida, Sabor a Libertad. Incursiones en la Comida, la Cultura y el Pasado*. Traducido por Victoria Schussheim. Ediciones de la Reina Roja, México, D.F.
- Morales, R. 2019. *Registro Etnográfico sobre Rituales Mortuorios Kichwa de la Comunidad "La Calera"*. Trabajo para optar al título de Ingeniero en Desarrollo Social y Cultural, Universidad de Otavalo, Otavalo.
- Ordóñez, S. 2004. *El Juego del Huayru o Pishca: Una Aproximación a la Reestructuración del Cambio y la Muerte en los Andes*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Antropología e Historia. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco.
- Pacari, S. 2020. El concepto de vida y muerte en los pueblos nativos. *Voces Azuayas*, 23 de noviembre. <https://vocesazuayas.com/el-concepto-de-vida-y-muerte-en-los-pueblos-nativos/>
- Parra, R. 2007. Donde todo es rito: el rito de los muertos entre los andinos. *Revista de Historia de América* 138:49-55.
- Parra, R. 2019. Abrazar a la tierra... El rito de los muertos en los Andes. *Anuario de Antropología Iberoamericana*. <https://aries.aibr.org/storage/pdfs/1778/2016.AR0007310.pdf>
- Posso, M. 2013. *Proyectos, Tesis y Marco Lógico*. Noción imprenta, Quito.
- Ramos, G. 2014. Rituales funerarios andinos antes y después de la conquista española. *e-Spania: Revue Interdisciplinaire d'Études Hispaniques Médiévales et Modernes* 17: <https://doi.org/10.4000/e-spania.23312>
- Romero, M. 2019. *Comunicación y Cultura: Representaciones Simbólicas del Ritual Funerario. Estudio de Caso: "Comunidad de Agato" (Otavalo-Imbabura)*. Trabajo de titulación para optar al título de Comunicadora Social. Universidad Central del Ecuador, Quito.
- Sánchez, J. 1988. *Aprendizaje, Conocimiento y Comunicación en la Comunidad Andina*. Centro Andino de Acción Popular (CAAP), Quito.
- Sánchez, R. 2015. Después de la muerte en el mundo andino: Una aproximación antropológica. *Cultura y Religión* 9 (1):64-81.
- San Andrés, E. 2013. Los muertos siguen vivos: velación, bautizo y el matrimonio del difunto. *Antropología. Cuadernos de Investigación* 12:123-136.
- 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.

Sinchi, E. 2019. *Cuerpos Significantes y Significados: Muerte y Ritual en el Espacio Rural de Cuenca (Baños y Sinincay)*. Tesis para optar al grado Magíster en Antropología de lo Contemporáneo, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación en Estudios de la Cultura, Universidad de Cuenca, Cuenca.

Torres, D. 2006. Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas. *Sapiens Revista Universitaria de Investigación* 7 (2):107-118.

Van Kessel, J. 1992. El ritual mortuorio. *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* 42:4-29.

Viera, S. 2021. Resemantización del ritual de la muerte desde las crónicas hasta el testimonio quechua contemporáneo. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 70:371-395.

Villegas, G. 2014. *Ritualidad Mortuoria de Quichua Hablantes de Otavalo y Cotacachi*. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de la Cultura, Mención en Políticas culturales, Área de Letras, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

Weismantel, M. 1994. *Alimentación, Género y Pobreza en los Andes Ecuatorianos*. Ediciones Abya-Yala, Quito.

## Notas

- <sup>1</sup> La muerte es un hecho social en el cual los deudos, en un franco proceso de aclamación al fallecido, expresan una prerrogativa que consiste en establecer un vínculo eterno que garantice el rol protector desde el *chayshuk pacha* hacia los deudos.
- <sup>2</sup> El otro mundo o el más allá (paraíso celestial).
- <sup>3</sup> Desde la mitología andina y la lengua kichwa, *Pachakamak* significa: *Pacha* = tierra y *Kamak* = creador.
- <sup>4</sup> Es un léxico utilizado con frecuencia e indistintamente por los entrevistados kichwas para referirse tanto a la familia como a la colectividad.
- <sup>5</sup> Palabra kichwa que equivale a ser humano.
- <sup>6</sup> Conjuga pasado y presente en cuanto a usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas. Su continuidad asegura vitalidad, fortaleza y bienestar para los kichwas andinos.
- <sup>7</sup> Para los kichwas, todos los seres humanos tienen un *aya* (alma).
- <sup>8</sup> En la interacción con los kichwas, es usual el uso de diminutivos, los cuales están asociados a amor, ternura y afecto.
- <sup>9</sup> Dentro del sistema de parentesco, en el *ayllu* comunitario kichwa, se reconoce la autoridad familiar y comunitaria, desde el contexto de las *mamas* y los *taytas*, referente a señora madre y señor padre.
- <sup>10</sup> Indígenas kichwas que no solo mantienen sus saberes en su memoria, sino que cumplen distintos roles (*tayta* alcalde, *tayta* maestro, *tayta* y *mama* servicio, entre otros) durante el ejercicio asociado al ritual lúdico funerario, cuya sabiduría ha sido heredada de sus abuelos.
- <sup>11</sup> La gramática del juego *huayru* varía entre un autor y otro, así como depende del contexto geográfico. Entre las denominaciones más comunes se encuentran: *guayro*, *guairo*, *guayru*, *huairo*, *huairu*, e incluso *uayru*. Según la Academia de las Lenguas Indígenas del Ecuador, el nombre de este juego se escribe como *wayru*.
- <sup>12</sup> Es un término kichwa andino que significa aquí y ahora, es el tiempo presente o el mundo de los seres vivos.
- <sup>13</sup> En un guía espiritual, autoridad simbólica de la comunidad, quien se desempeña como líder y/o juez del ritual lúdico (juegos funerarios).
- <sup>14</sup> Es una prenda tejida a manera de un cinturón, que además de sostener los anacos (prendas rectangulares tipo faldas) de las mujeres, posee un valor simbólico y estético.
- <sup>15</sup> Es un ave insigne para los kichwas norandinos, porque su existencia está asociada a la celebración de los rituales matrimoniales que se remontan a la época prehispánica.

- <sup>16</sup> Recipiente cóncavo utilizado para servir pócimas y brebajes a base de maíz fermentado (chicha).
- <sup>17</sup> Crema de maíz, haba, mote (maíz cocido y preparado con cal) y arveja, condimentado con achiote (*Bixa orellana*), comino y sal.
- <sup>18</sup> El consumo de la sal en el mundo andino ha sido generalizado desde tiempos prehispánicos, tanto en la vida cotidiana como en los rituales. Por ello, la sal se constituye en un componente sustancial de las esferas socioculturales y económicas.
- <sup>19</sup> Prenda de uso femenino a manera de cinta, que permite ceñir los anacos (faldón) a la cintura.
- <sup>20</sup> Procede del léxico castellano, constituyéndose así en una refonetización lingüística pertinente, ya que no existe en el *corpus* lingüístico del kichwa.
- <sup>21</sup> Trigomanta es un léxico español refonetizado en el kichwa; su traducción sería “del trigo”.
- <sup>22</sup> No solamente es un sabio curandero, sino también una autoridad moral.
- <sup>23</sup> Cocina improvisada y construida con tres piedras (fogón o candelá).
- <sup>24</sup> Látigo que se utiliza para arrear el ganado.
- <sup>25</sup> Es un acontecimiento comunitario, no institucionalizado; también es anónimo, prelógico y geográficamente localizable.
- <sup>26</sup> Es el conjunto de prácticas lúdicas ejecutadas durante la velación de los difuntos adultos.
- <sup>27</sup> Cronistas como Garcilaso De la Vega, Felipe Guamán Poma de Ayala, Pedro Cieza de León, Pablo Joseph de Arriaga, Martín de Murúa, Cristóbal de Molina, y otros, dejaron un legado escrito sobre las costumbres prehispánicas (ritos funerarios), fundamentalmente de la cultura inca.
- <sup>28</sup> Cfr. Eliade (1949) *Tratado de Historia de las Religiones*.
- <sup>29</sup> Refiérese a los contextos estelares en donde se visibiliza de forma simbólica la secuencia de una nueva forma de vida.
- <sup>30</sup> Referente a oscuridad u oquedad; sin embargo, desde la sabiduría kichwa, esta dimensión simbólica es conocida como el *chayshuk pacha* o paraíso celestial, misma que estaría ubicada en el mundo de abajo (*uku pacha*). El sintagma lingüístico *uku pacha* es la representación interna del cuerpo humano, así como de la *pacha mama* (madre tierra). Para Curi (2014), en el Perú prehispánico, el *ucu pacha* [*uku pacha*] era el sito al que se dirigían los malos para ser atormentados.
- <sup>31</sup> Cuya concepción obedece a una nueva lectura social discutida por los especialistas sociales que asesoran los programas y proyectos de desarrollo de las comunidades indígenas de Cotacachi, como un mecanismo para socializar y revitalizar los contenidos señalados en la Constitución del Ecuador,

en el Convenio 169 de la OIT, la Carta Fundamental de los Derechos Humanos y demás instrumentos de planificación nacional e internacional.

- <sup>32</sup> La segmentación de los espacios a partir de “arriba” y “abajo”, se constituye en una característica de la geografía sagrada andina, que está representada en la sexualidad de todos los elementos constitutivos de los *runas* y de la naturaleza (macho - hembra).
- <sup>33</sup> Léxico usado en los Andes para señalar el carácter par, dual y complementario de la vida.
- <sup>34</sup> Productos andinos elaborados de forma tradicional, sazonados con semilla de calabaza. Se constituye en un acto de reciprocidad,

por cuanto, los invitados y familiares de los deudos entregan dichos productos, que a su vez son compartidos entre los asistentes.

- <sup>35</sup> Este proceso obedece a un ejercicio consuetudinario y consensuado mediante la memoria oral colectiva, misma que se constituye en el *leitmotiv* para garantizar la continuidad histórica e identitaria.
- <sup>36</sup> Es un ritual de despedida, a través del cual se realiza una invocación a los ancestros para que acompañen al alma del difunto hacia el *chayshuk pacha* (paraíso).

