

Los rituales funerarios en San Miguel de Vichaycocha, Huaral – Lima

RESUMEN

Este artículo identifica las características de los rituales funerarios que se mantienen vigentes en la comunidad Campesina de San Miguel de Vichaycocha, ubicada en la sierra del departamento de Lima. En base a un estudio etnográfico se ha registrado el proceso ritual seguido en los funerales y aquellos desarrollados tras su finalización, incluido la celebración del Día de los muertos. Existe en esta Comunidad, numerosas prácticas funerarias, las cuales son desarrolladas a través de complejos rituales en que participan los miembros de la sociedad local que conjugan elementos prehispánicos y cristianos, buscando integrar los mitos ancestrales con la significación de la memoria de los ancestros. Para el desarrollo de la presente investigación nos estamos basando en las propuestas teóricas y metodológicas de la Antropología ritual y de la muerte.

Palabras claves: Rituales funerarios; Costumbres; Etnografía; Huaral; Sierra de Lima

* Doctor en Ciencias Sociales, mención en antropología. Magíster en Arqueología Andina. Magíster en Gestión del Patrimonio Cultural. Docente en el Departamento Académico de Arqueología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Director del Proyecto de Investigación Arqueológica Chancay – Huaral - Atavillos. CV: https://ctivitaec.concytec.gob.pe/appDirectorioCTI/VerDatosInvestigador.do?id_investigador=79502

** Maestría en Docencia Superior e Investigación Universitaria. Universidad Nacional José Faustino Sánchez Carrión de Huacho. CV: https://ctivitaec.concytec.gob.pe/appDirectorioCTI/VerDatosInvestigador.do?id_investigador=205780

The funeral rituals in San Miguel de Vichaycocha, Huaral - Lima

ABSTRACT

This article identifies the characteristics of the funeral rituals that remain in force in the rural community of San Miguel de Vichaycocha, located in the mountains of the department of Lima. Based on an ethnographic study, the ritual process followed in funerals plus those developed after their completion has been recorded, including the Day of the Dead celebration. In this community, there are numerous funerary practices developed through complex rituals in which members of local society participate that combine pre-Hispanic and Christian elements, seeking to integrate ancestral myths with the significance of the memory of the ancestors. For the development of this research, we base ourselves on the theoretical and methodological proposals of ritual anthropology and death.

Keywords: Funeral rituals; Customs; Ethnography; Huaral; Sierra de Lima

Os rituais funerários em São Miguel de Vichaycocha, Huaral - Lima

RESUMO

Este artigo identifica as características dos rituais fúnebres que permanecem em vigor na comunidade rural de San Miguel de Vichaycocha, localizada na região serrana do departamento de Lima. Com base num estudo etnográfico, foi registado o processo ritual seguido nos funerais e os efetuados após a sua conclusão, incluindo a celebração do Dia dos Mortos. Nesta comunidade existem inúmeras práticas fúnebres que se desenvolvem por meio de complexos rituais dos quais participam os membros da sociedade local, combinando elementos pré-hispânicos e cristãos e procurando integrar os mitos ancestrais com o significado da memória dos antepassados. Para o desenvolvimento desta pesquisa baseamo-nos nas propostas teórico-metodológicas da antropologia do ritual e da morte.

Palavras-chave: Rituais fúnebres; Costumes; Etnografia; Huaral; Sierra de Lima



Las comunidades campesinas altoandinas mantienen vigente hasta la actualidad muchas festividades, costumbres y prácticas culturales ancestrales, tanto prehispánicas como coloniales, las cuales han pasado por un proceso de sincretismo cultural. Estas prácticas son comunes y desarrolladas en todos los quehaceres de la vida doméstica y cotidiana. Sin embargo, el desarrollo del mundo en su etapa globalizadora y cosmopolita hace que las influencias externas vayan relegando estas prácticas hasta provocar su paulatina transformación. El objetivo principal del presente estudio fue el de registrar las prácticas funerarias tradicionales que se desarrollan en la Comunidad Campesina de San Miguel de Vichaycocha, comunidad altoandina de la provincia de Huaral en el departamento de Lima. Para ello se realizaron entrevistas a los pobladores y descripciones de estas prácticas.

En muchos pueblos del área geográfica andina, los muertos tienen una gran significación para los vivos, su culto forma parte de las actividades domésticas celebradas, así como de su tradición cultural, conservada de una generación a otra, motivo por el cual las características de los rituales funerarios son similares, como en Arequipa (Chalco, 2000), en el Cusco (Cáceres, 2001; Calvo, 2016; Lastres, 1953; La Riva Gonzáles, 2005; Moedano, 1960-61; Ramos, 2017; Valderrama y Escalante, 1980), Lambayeque (Elera, 1984), en la costa de La Libertad en Virú (Gherzi, 1958), en la misma región Lima (Arce et al., 2005; Lazo, 2012), en el altiplano de Puno en las comunidades aymaras (Onofre, 2001; Rozas y Calderón, 2001), en el altiplano boliviano (Acosta, 2001; Fernández, 2001), en Cochabamba (Bascopé, 2001) el Noroeste Argentino (Bugallo y Vilca, 2016; Cipolleti, 1980), Tarapacá o Atacama en el norte de Chile (Aláez, 2001; Escalante, 2001; Fernández, 2014; Ortega, 2001), en la sierra ecuatoriana (Cachiguango, 2001; Hartmann, 1973), entre muchos otros; aunque siempre con particularidades locales. Los muertos están presentes en la vida social, son integrantes del grupo familiar, considerados ausentes en cuerpo, pero presentes en espíritu (con excepción de los condenados que son muertos que mantienen su cuerpo físico como veremos más adelante) y como celosos protectores de los miembros de su familia, forman parte del conjunto de actividades cultistas y rituales desarrollados, donde participan los miembros de la sociedad y se utilizan una serie de ingredientes de alto valor simbólico y ritual como la coca, el tabaco y el cuy. Por ello, el culto a los ancestros permite no solo la relación e interacción entre el individuo y su comunidad, sino también con el territorio comunal, espacio donde se desarrollan estas relaciones; generándose las relaciones de solidaridad, reciprocidad y redistribución entre los actores sociales, a fin de lograr identidad, jerarquía y status social como grupo.

Las concepciones andinas sobre el muerto son más marcadas en algunas regiones, donde incluso se tiene la idea que el alma del muerto llega en ciertas épocas del año para visitar a sus familiares, en especial cuando estos necesitan de su ayuda o protección, como es el caso de la Costa Norte peruana (Chiclayo) donde se invoca por medio de rituales mortuorios pidiendo la ayuda para solucionar problemas, a través de sus sueños:

No solo se le recuerda, sino que forma parte de ellos, viven para las personas; este ejerce una influencia directa sobre sus allegados o sus seres más queridos, con quienes se comunica en el recuerdo, en el sentimiento, en los sueños, en diferentes manifestaciones materiales



y espirituales; incluso “se aparece y se hace presente cuando las necesidades de relación y acercamiento así lo exigen (Velásquez, 2001, p. 154).

La muerte es un proceso de alto contenido simbólico que afecta al individuo mediante su apariencia humana a través del deceso biológico, mientras que mantiene al ser social que forma parte de una comunidad, a través del uso de los medios simbólicos eficaces para lograr su permanencia y supervivencia a través del tiempo; siendo estos medios simbólicos expresados a través de los ritos funerarios, fenómeno sociocultural que va a permitir esta supervivencia durante un prolongado periodo de tiempo (Gil García, 2002, p. 60). Estos ritos funerarios van a ratificar la relación y el compromiso de la sociedad para con sus muertos o ancestros, a la vez que recibirá de estos la protección permitiendo su desarrollo a través del tiempo, protegiéndolos contra males o enfermedades. Los muertos se convierten en protectores, no solo de sus familiares sino de todo el grupo social al que pertenecieron en vida (ayllu, comunidad, etc.), propiciando la armonía, paz, tranquilidad para su correcto desarrollo, otorgándoles: identidad comunal, caracterizan a la comunidad, legitiman la posesión territorial y dando protección a sus miembros (Gil García, 2002, p. 60).

La Comunidad Campesina de San Miguel de Vichaycocha ha mantenido muchas de estas prácticas, aunque en los últimos cincuenta años se han perdido muchas otras. Una de estas prácticas que hasta hoy se mantiene son las funerarias, desarrolladas al momento del fallecimiento del individuo, las exequias, el entierro, las actividades de los cinco días y la celebración del día de los muertos. Para poder comprender estas actividades, su significación y cosmovisión, es necesario comprender las tradiciones y prácticas funerarias del área geográfica andina, formadas mediante el sincretismo de las tradiciones prehispánica e hispana cristiana (que forma parte del patrimonio cultural inmaterial familiar o de cada pueblo), transmitidas de generación en generación.

Desde el momento mismo de la muerte, se desarrollan una serie de prácticas, velando al difunto durante tres días, en medio de toda la población, chacchando coca y tomando licor. Al momento del sepelio se hacen presentes los oradores y las lloronas. Luego del sepelio se realiza a los cinco días el lavado de la ropa del difunto. Cada primero de Noviembre (día de los muertos) se recuerda con mucho cariño a los difuntos, ofreciéndoles su comida favorita en vida, visitándolos al cementerio.

La Comunidad Campesina de San Miguel de Vichaycocha

El pueblo de San Miguel de Vichaycocha se encuentra ubicado en la sierra del departamento de Lima, región central del Perú, en la provincia de Huaral, distrito de Pacaraos. Geográficamente se ubica en ambas márgenes de la naciente del río Chancay – Huaral, en la vertiente occidental de la Cordillera de los Andes, vertiente donde se originan los ríos que descienden hacia el Océano Pacífico y que sirve como divisoria de aguas de los ríos de las vertientes del Océano Pacífico y del río Amazonas. El río Chancay – Huaral se origina en este territorio a partir de los deshielos de la laguna Chalhuacocha a más de 4500 metros de altitud,



descendiendo por un cauce abrupto y encajonado hasta llegar al pueblo de San Miguel de Vichaycocha, pueblo ubicado en su margen izquierda.

El pueblo está conformado por dos barrios: Marca, ubicado en la parte alta (representa a la división antigua de "Hanan"), de mayor antigüedad, fundación reduccional española y donde se encuentra la plaza del pueblo frente a la iglesia colonial; y el pueblo de Pampas, ubicado debajo del primero (corresponde a "Hurin"), también de conformación colonial, aunque su mayor expansión se dio en el siglo pasado. En los dos barrios se nota la expresión del dualismo, herencia de la base organizativa de los asentamientos andinos prehispánicos. Así, la relación entre ambos barrios es de oposición, pero a la vez complementaria, siempre existen relaciones de rivalidad en lo deportivo o social, pero al mismo tiempo de unidad cuando se refiere a temas comunales o políticos en aspectos que engloban a todo el pueblo.

El pueblo se encuentra dentro del territorio de la comunidad campesina de San Miguel de Vichaycocha, siendo esta comunidad campesina de mayor altitud en la provincia de Huaral y por su ubicación en la cabecera de la cuenca del río Chancay-Huaral, limita con el departamento de Pasco y la Sierra Central peruana. Justamente esta ubicación estratégica ha permitido a través del tiempo histórico, las constantes interacciones culturales con esta región; además de ser paso obligatorio para los viajeros que se desplazaban en la Colonia y el primer siglo de la República desde Pasco y Huánuco hacia Lima. Esta importancia se evidenció durante el proceso de la Independencia Nacional, siendo frecuentado por las tropas realistas como independentistas, siendo centro de operaciones en las informaciones provenientes desde la Sierra Central hacia Huaral, Chancay, Lima y Huacho (De la Barra, 1971, T. VI, vol. 3, p. 225; Leguía, 1972, Tomo III, p. 92-95, 606-608).

Esta comunidad ha mantenido vivas y vigentes sus tradiciones culturales, tanto aquellas que perviven del pasado prehispánico, germinado por las sociedades como los Atavillos, que se desarrollaron en esta región (1000 – 1450 d.C.) y que ocuparon pueblos como Ninash, Purunmarca y Chupaca (van Dalen, 2007), siendo dominados por los Incas hacia 1450 d.C. e incorporados al imperio del Tawantinsuyu; así como las tradiciones culturales hispanas incorporadas durante la Colonia, conformando ambas un sincretismo cultural donde ambas tradiciones interrelacionadas van a convivir y desarrollarse en un proceso histórico continuo (Abercrombie, 2006), dando como resultado la tradición cultural andina local que pervive hasta la actualidad, siempre recibiendo influencia de tradiciones externas como la costeña, cuyas manifestaciones se van adhiriendo e insertando a las prácticas locales.

Tras la invasión española al Tawantinsuyu el año 1532, este territorio pasó a formar parte del Virreynato Peruano. En los primeros años de la invasión española, el territorio de Vichaycocha, al igual que los demás ayllus de la cuenca alta de Huaral, pasaron a conformar una de las encomiendas del mismo conquistador Francisco Pizarro, quien se autodenominó "Marques de los Atavillos". En el periodo comprendido entre 1532 y 1570 aproximadamente, la población local continuó viviendo en sus pueblos prehispánicos. Durante el gobierno del Virrey Francisco de Toledo (1569-1581) se aplicaron las nuevas leyes de Indias de la Corona Española, una de las cuales era la reducción de pueblos nativos, proceso mediante el cual la población que aún vivía en sus pueblos prehispánicos debía ser trasladados a un nuevo emplazamiento



donde se fundaría un nuevo pueblo en patrón arquitectónico hispano, desarrollándose esta fundación bajo la advocación de un santo cristiano. Es así como hacia la década de 1570 se va a fundar el pueblo de Vichaycocha bajo la advocación de San Miguel Arcángel, tomando el nombre fundacional de San Miguel de Vichaycocha; siendo emplazado en una pequeña explanada donde se trazó el área de la plaza y la iglesia. En este nuevo pueblo fueron reducidos la población de los tres ayllus de Purunmarca, Ninash y Chupaca. Por esos años, numerosas epidemias azotaron los Andes provocando una gran despoblación, proceso del que el nuevo pueblo de Vichaycocha no fue ajeno. No se conoce el año exacto de fundación de este pueblo, pero fue visitado en 1589 por el Arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo, quien registró la existencia en este pueblo de 93 personas (Benito, 2006, p. 281).

En el siglo XVII las violentas campañas de extirpación de idolatrías organizadas por el Arzobispado de Lima, con el fin de destruir y erradicar las prácticas religiosas andinas, se llevaron a cabo principalmente en la sierra de Lima, destruyendo numerosas huacas y castigando severamente a los sacerdotes y especialistas andinos. Durante los concilios, los curas evangelizadores recibieron el especial encargo de identificar aquellos lugares de enterramiento que utilizaba la población andina para depositar a sus muertos, destruyéndolos, identificando los rituales funerarios e insertando en la población el nuevo concepto sobre cuerpo y persona basado en la religión (Murphy, 2016; Ramos, 2018, p. 62). Así, muchas de estas antiguas prácticas desaparecieron mientras que otras se fusionaron con las nuevas prácticas católicas, resultando una interacción entre festividades religiosas prehispánicas locales con festividades cristianas, logrando un sincretismo de estas nuevas festividades, en la Colonia reguladas por la Iglesia a través de los párrocos (van Dalen, 2012, 2015). Este proceso fue importante para las prácticas funerarias locales, por cuanto las antiguas tradiciones prehispánicas que incluía el enterramiento de los muertos al interior de las estructuras funerarias tipo "chullpas" (edificadas a base de piedras canteadas unidas con argamasa, de planta cuadrangular, de hasta 1.50 metros de alto y con cámaras funerarias al interior) fue reemplazado por el enterramiento obligatorio al interior o en los ambientes exteriores de la iglesia ubicada en el pueblo reduccional; así como se prohibió los rituales funerarios que incluía las fiestas y ofrendas durante el velatorio, el enterramiento y los días post entierro, en las cuales se invocaba a las divinidades andinas como los apus o montañas sagradas y las huacas locales, tomando mayor protagonismo el sacerdote cristiano en reemplazo de los sacerdotes y especialistas andinos. Sin embargo, a pesar de la violencia con la que los curas hispanos quisieron erradicar estas antiguas prácticas, estas se siguieron desarrollando de manera clandestina, aunque su práctica decreció en intensidad.

Un documento del 30 de septiembre de 1618 que obra en el archivo comunal de la Comunidad de Vichaycocha, menciona los linderos y tierras de Vichaycocha: Zenson Chacra, cerro Huamanripa, Cruzcoto, Aucayón, Huancayoc, Uchupata, Raquitanga, Pachacopsanga, Huariparia, Shulcanyuru, Queropayoc, Antajirca, Quiroc mayor, Quiroc menor, Chungay, Huanchay, Segunda cancha, Salcacancha, Llacua, Quirupalca, Cunenuayla, Pucyo, Chicren y Sinsonchacra.

Durante toda la Colonia, Vichaycocha va a formar parte del curato de Pacaraos, como uno de sus anexos, dentro del Corregimiento de Canta (desde la segunda mitad del siglo XVIII denominado Partido de Canta). Luego de la Independencia del Perú y el advenimiento de la

República, la comunidad de indígenas de San Miguel de Vichaycocha pasó a formar parte del nuevo distrito de Pacaraos, al igual que otros seis pueblos (Santa Cruz de Andamarca, Santa Catalina, Chauca, Ravira, San Juan de Viscas y Pacaraos). El 23 de marzo de 1928, el Estado Peruano promulga la “Ley de reconocimiento de las Comunidades Campesinas”, la cual dio por primera y única vez en la historia republicana el reconocimiento legal a las comunidades campesinas tradicionales, el sistema de posesión de la tierra, cambiando legalmente la denominación de indio por la de campesino; mediante la cual la antigua comunidad de indígenas de San Miguel de Vichaycocha se convierte en Comunidad Campesina de San Miguel de Vichaycocha, adquiriendo existencia legal y jurídica. Durante todo este siglo va a tener una participación activa en el desarrollo de la provincia de Canta; y desde 1978 en que se crea la provincia de Huaral y pasa a formar parte de esta provincia, va a convertirse en la primera comunidad campesina de esta provincia, por cuyo territorio se va a seguir regulando las relaciones entre la Costa (Huaral y Chancay) con el departamento de Pasco y la Sierra Central; relaciones desarrolladas a través de la carretera de penetración que en solo tres horas comunica la ciudad de Chancay (a orillas del Océano Pacífico) con el departamento de Pasco, ubicándose Vichaycocha en el punto medio de este recorrido, a dos horas de Chancay y a una hora de Pasco.

Los comuneros de Vichaycocha desarrollan sus actividades basadas en un sistema tradicional de producción económica, desarrollando la agricultura y ganadería, generando productos para la autosubsistencia y para insertar el poco excedente en el mercado provincial, siendo llevados hacia la Costa, a través de comerciantes intermediarios que llegan a la comunidad a comprar los productos a precios mucho más bajos del que luego lo venden en los mercados costeros. Las festividades que desarrollan son de larga tradición como la fiesta de San Miguel Arcángel, desarrollada a finales del mes de setiembre de cada año, donde el mayordomo va a celebrar una serie de actos en honor al santo patrono y protector del pueblo y de toda su población. Otra festividad religiosa muy celebrada es la del Señor de los Milagros en el mes de octubre de cada año. Existen otras fiestas sociales comunales y familiares como la fiesta de la “erranza” o fiesta del ganado, en la cual las familias y la comunidad proceden con el conteo y marcado de todo el ganado; las asambleas y faenas comunales, celebradas por todos los miembros de la comunidad, la fiesta de aniversario de fundación del pueblo, celebrando los más de 400 años de fundación española y los cumpleaños.

La muerte y los rituales funerarios en las sociedades de la Sierra de Lima

El ritual es un fenómeno relacionado con un evento sagrado, siendo una práctica social conformada por actos y representaciones estandarizadas, ordenadas secuencialmente y desarrolladas con el objeto de transmitir simbólicamente una información significativa a los individuos que participan en el mismo (Vega, 2006, p. 172-173). La ritualidad abarca varios aspectos de la vida cotidiana, desarrollándose mediante múltiples manifestaciones, simples y complejas.



La práctica ritual desarrollada al interior de una sociedad refleja la construcción de órdenes convencionales, de sólidas bases morales, las cuales permiten a los participantes a aceptar una especie de “contrato social”, establecido en un marco temporal, previamente estipulado por la misma sociedad a partir de sus creencias mágicas religiosas; generando relaciones de interdependencia (Rappaport, 1999, p. 26-30). Rappaport señala que durante el desarrollo de la práctica ritual se producen dos tipos de mensajes: uno son los mensajes auto referenciales sobre las condiciones físicas, psíquicas o sociales de sus participantes (individuales o grupales), y otros mensajes canónicos que son codificados en el orden litúrgico relacionados con convenciones y preceptos morales (Vega, 2006, p. 173). Ambos tipos de mensajes se interrelacionan entre sí. Los rituales presentan alta significación, asociado con otros niveles en que se despliegan otros significados, como la identidad y unidad del ser. Victor Turner (1969, p. 95-96) señala que los rituales incluyen una etapa liminal, generando el desapego de la existencia diaria y la generación de vínculos estrechos entre los participantes. Los mensajes canónicos son transmitidos mediante mecanismos simbólicos (multivocalidad de símbolos). Estos mensajes se pueden organizar jerárquicamente:

Comenzando con los más permanentes e inmutables, usualmente relacionados con los seres sobrenaturales, y teniendo en un nivel inferior los axiomas cosmológicos y las relaciones paradigmáticas que construyen el cosmos. Finalmente, existe un nivel de mensajes sobre reglas específicas que gobiernan las relaciones entre el grupo social. El ritual tiene la capacidad de unir y entretrejer significados de los tres niveles, creando lazos entre materias específicas y episódicas con tópicos perennes e inmutables (Vega, 2006, p. 174).

Arnold van Gennep (1960 [1908]) publicó también una serie de trabajos sobre el ritual, en especial los relacionados con procesos de transición del individuo en las crisis vitales (nacimiento, pubertad, matrimonio, fallecimiento): ritos de paso; todos con un modelo subyacente, presente en todos estos ritos, conteniendo tres fases principales: una preliminar con etapas de purificación y preparación; una segunda del periodo liminar con su rito de transición, de alto contenido simbólico, acatando restricciones y tabúes; y la tercera es la fase postliminar, con nuevos ritos de incorporación al nuevo status, en la cual se van a levantar las restricciones.

Para Turner, el ritual son aquellos actos que se realizan fuera de lo cotidiano: “[...] es el comportamiento formal prescrito en ocasiones que escapan al control de la rutina técnica y que guarda relación con creencias en poderes y seres místicos (o no empíricos)” (Turner, 1957, p. 157). Un ritual puede ser un mecanismo para la solución de conflictos, existentes entre los hombres y las fuerzas sobrenaturales, conflicto que provoca el desequilibrio armónico de las relaciones entre ambas entidades; por lo que la realización del ritual permitirá volver a ese equilibrio perdido.

Los componentes simbólicos del ritual se pueden dividir en elementos estructurales (símbolos dominantes) y elementos variables (símbolos instrumentales); los primeros son fines propiamente y los segundos son los medios para llegar a estos fines. Es necesario tener en



cuenta al analizar un ritual, los motivos por los cuales se están realizando estos rituales, ya que estos motivos determinarán el tipo de ritual a desarrollarse. Los fines del ritual determinarán a su vez, el sentido de los símbolos (Turner, 1969, p. 50).

En cambio, para Clifford Geertz (1973/2003) el ritual se articula y ejecuta dentro de la dimensión cultural del análisis religioso. Sostiene que la cultura ha consistido a través de los tiempos históricos, una transmisión de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios de los cuales los hombres comunican, plasman, expresan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.

Catherine Bell (2009) analiza a la ritualización como una estrategia para la construcción de relaciones sociales, siendo esta ritualización importante por su relación con otras prácticas, donde lo sagrado y lo profano juegan un papel importante. La ritualización, está en constante interacción con su entorno, a través de esta interacción genera un cuerpo ritualizado que a su vez da forma al entorno: la persona siente que los valores y las experiencias rituales surgen de este entorno mediante procesos del entorno estructurado y estructurante. Para Bell en el ritual es importante las oposiciones, las cuales no son simétricas, sino que crean jerarquías basadas en asimetrías en términos opuestos, generando sistemas completos de símbolos y acciones rituales. El dominio ritual, para Bell, se expresa en una circularidad, donde la persona ritualizada usa esquemas de ritualización para afectar partes de la vida no ritualizadas y hacerlas más coherentes con lo ritualizado. Como resultado, se interrelaciona el entorno con el cuerpo socializado por el ritual influyendo en el agente ritualizado. La ritualización como un modo estratégico de acción efectivo dentro de ciertos órdenes sociales, no controla a los individuos ni a la sociedad, aunque se relaciona íntimamente con el poder, por lo que ritualización y control social se pueden explicar en torno a cómo las actividades rituales constituyen una encarnación y un ejercicio de poder determinados. La ritualización implica dos dimensiones: la dinámica del cuerpo social, su proyección en un entorno estructurado que se desarrolla sin que sea reconocido; y el nivel en el que carecen de poder siendo realmente empoderados por la ritualización mediante el consentimiento, la resistencia y la apropiación negociada. La ritualización es una estrategia para la construcción de ciertos tipos de relaciones de poder efectivas dentro de organizaciones sociales.

La muerte de una persona es un proceso social que va a producir una serie de acontecimientos rituales que se inicia con los eventos predictorios, el deceso biológico, las ceremonias fúnebres, tanto el velatorio como el entierro y los rituales post enterramiento (como el lavado o velorio de pertenencias); proceso que puede durar pocos o varios días según las prácticas culturales de cada sociedad y que van a terminar con la transformación de un viviente en un difunto (Martínez, 2014).

Luego del entierro se va a iniciar un proceso de génesis de la memoria del individuo, iniciándose con la remembranza de los momentos vividos con el difunto y los episodios de vida pasados. Esta memoria del ancestro va a persistir vigente mientras dure la vida de las personas que lo conocieron y transmuntará esta generación si acaso sus hazañas o formas de vida sean transmitido de generación en generación.



Para las sociedades andinas prehispánicas, la muerte no significaba el final sino el tránsito de una forma de vida a otra, pasando la persona a través de su alma a un mundo paralelo en el cual seguía manteniendo relaciones sociales con los vivos, relaciones articuladas por las ofrendas que recibía cada cierto tiempo (Kaulicke, 1997, p. 7). Por ello, cuando una persona moría era objeto de complejas ceremonias rituales que buscaban asegurar su paso a la “otra vida” en un buen estado de ánimo, del cual iba a depender el bienestar de toda la sociedad. Por ello, se realizaban múltiples procesos rituales en la que participaban todos los miembros de la sociedad. El enfardelamiento (colocación de varias y continuas capas textiles) era importante para dar al muerto mayor volumetría y dureza, previo tratamiento corporal de momificación. Las ofrendas que se colocaban al interior de la tumba eran colocadas por diversas personas participantes del ritual. Las mujeres lloraban y a veces las esposas de los difuntos pedían ser sacrificadas y enterradas junto al cónyuge. En otros casos, cortaban el cabello a las esposas, el cual era colocado dentro del fardo funerario. Los lugares de enterramiento, la forma de las estructuras funerarias y las formas de colocar al muerto dentro de estas, variaba según las regiones.¹ En el caso de la cuenca alta del río Chancay (donde se ubica Vichaycocha), la sociedad atavillana colocaba al muerto al interior del fardo elaborado con lana de camélidos, colocándolo al interior de los edificios tipo “kullpi”, edificaciones de forma cuadrangular, hasta 7 metros de altitud, edificado íntegramente a base de piedras trabajadas unidas con mortero de barro, ingresándose al edificio mediante un vano rectangular pequeño que comunicaba el exterior con la cámara principal de mayores dimensiones, desde donde se comunicaba hacia las cámaras secundarias dispuestas a diferentes niveles altitudinales y alrededor de la cámara principal (van Dalen et al., 2016). Otra estructura de enterramiento eran las chullpas, también edificadas a base de piedras, planta rectangular, aunque de menores dimensiones en su altitud y volumetría. Los muertos eran colocados al interior de kullpis o chullpas según la organización familiar y el status social que tenían en vida, pues los kullpis eran como grandes mausoleos familiares, donde el ancestro más importante se hallaba en la cámara principal.

Las fuentes etnohistóricas (van Dalen, 2017) señalan que en estas sociedades prehispánicas de los Andes Centrales, luego del entierro, las ceremonias rituales continuaban durante varios días, las personas se dirigían a sus viviendas a comer y beber en honor al difunto, sirviendo comida en honor al muerto,² mientras que a la viuda le cortaban el pelo todos los asistentes entre retoques musicales fúnebres.³ Existía la idea generalizada que en estas ceremonias llegaba el alma del difunto regresando cada cierto tiempo para proteger a sus familiares y prevenirlos de ciertas desgracias, para lo cual les seguían ofrendando en las tumbas

¹ Cieza de León, P. de. (1968). *Crónica del Perú. Primera parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. (Publicado originalmente en 1553). Capítulo LXIII

² De las Casas, B. (1892). *De las antiguas gentes del Perú*. Madrid: Tip de M. G. Hernández. (Publicado originalmente en 1552). Capítulo XV

³ De las Casas, B. (1892). *De las antiguas gentes del Perú*. Madrid: Tip de M. G. Hernández. (Publicado originalmente en 1552). Capítulo XV; Guaman Poma de Ayala, F. (2015). *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú. (Publicado originalmente en 1615). f. 290; Polo de Ondegardo, J. (1917). *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas. Segunda parte*. Lima: Imprenta y librería Sanmarti y Cia. (Publicado originalmente en 1571). Capítulo 105

comidas y bebidas.⁴ El cronista Joseph Arriaga señalaba que algunos días después del entierro, los familiares y amigos lavaban y quemaban la ropa del difunto, se lavaban ellos y esperaban a ver si chispeaba de noche algún fuego cerca de la casa del difunto o si algún búho o lechuza cantaba sobre su casa, lo que significaba que el difunto tenía hambre y frío, teniendo que quemar maíz, papas y otros bienes de la casa del difunto.⁵ Este proceso de lavado de ropa del difunto era conocido como tinoc-yaco, proceso en el cual los familiares iban adivinando si ellos iban a morir pronto o no.⁶ Durante las festividades en honor a los muertos (en Aya Marçay quilla), se sacaban los restos enfielados de los difuntos de sus tumbas para darles de comer y beber, los vestían con nuevas vestimentas, en medio de bailes y cánticos, al mismo tiempo que los llevaban en procesión por los alrededores; para devolverlos finalmente a sus tumbas dejándoles comidas y bebidas, así como el sacrificio de algunos animales.⁷

Estas descripciones sobre las prácticas funerarias prehispánicas andinas son importantes por cuanto muchas de estas se mantienen vigentes, aunque no iguales (han tenido variaciones a través del proceso histórico), en las prácticas y concepciones funerarias tradicionales de la población actual de San Miguel de Vichaycocha, como veremos más adelante.

La invasión española a los Andes y la llegada del catolicismo trajo consigo el cambio de la concepción en torno a la muerte en muchos lugares, mediante el cual el muerto dejaba de estar vivo y presente en este mundo, para irse al paraíso o al infierno desde donde no volvería más (Calvo, 2016). Estas concepciones se plasmaron desde la Iglesia a través de sus concilios, como el I Concilio de Lima de 1551 que recomendó la destrucción de los lugares de enterramiento de las poblaciones no cristianas y el enterramiento de todas las personas convertidas al interior de las iglesias (Ramos, 2017, p. 66-67); lugares de enterramiento que perduraron durante toda la Colonia, siendo ya en el siglo XIX desplazados por los cementerios republicanos. Sin embargo, en muchos pueblos del Ande se mantuvieron las antiguas tradiciones culturales y concepciones filosóficas en torno a la muerte. La Colonia impuso los sótanos y catacumbas de iglesias como los nuevos espacios para el enterramiento de los muertos, lugares tenebrosos y fríos donde los familiares del fallecido ya no podían ingresar ni dejar sus ofrendas. Sin embargo, a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, al estar colapsadas las áreas subterráneas de iglesias (situación que originó muchas epidemias) se habilitaron espacios laterales y posteriores a las iglesias para que cumplan la función de cementerios, en espacios amplios y al aire libre donde la población podía visitar a sus ancestros y dejarles sus ofrendas rituales, las que antes tenían que dejarlas en las estancias y montañas sagradas (Arroyo, 2006; van Dalen, 2021).

⁴ Cobo, B. (1956). *Historia del Nuevo Mundo* (t. 91-92). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. (Publicado originalmente en 1653). Libro decimotercio, capítulo III

⁵ Arriaga, P. J. de. (1968). Extirpación de la idolatría del Piru. En *Biblioteca de Autores Españoles* (t. 209, pp. 191-277). Madrid. (Publicado originalmente en 1621). Capítulo IX

⁶ Guaman Poma de Ayala, F. (2015). *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú. (Publicado originalmente en 1615). f. 297

⁷ Guaman Poma de Ayala, F. (2015). *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú. (Publicado originalmente en 1615). f. 257



Los rituales funerarios de San Miguel de Vichaycocha

Hechos premonitorios y anunciativos sobre la muerte

Como en todas las sociedades tradicionales de los Andes Centrales, la muerte es un aspecto de la sociedad que merece mucha atención en el pueblo de San Miguel de Vichaycocha y que refiere un tratamiento especial de parte de su población. El 80% de familias que viven en el pueblo de San Miguel de Vichaycocha pertenecen a la Comunidad Campesina de San Miguel de Vichaycocha (según cifras comunales). El otro 20% corresponde a familias migrantes que han llegado por motivos laborales, sentimentales o comerciales a vivir aquí desde pueblos vecinos, o a pobladores locales que simplemente no quieren formar parte de la comunidad⁸, no formando parte de la organización comunal, pero sí al momento que deseen pueden solicitar su inclusión como comuneros. Todos los comuneros desarrollan las prácticas rituales funerarias y forman parte del sistema ritual que vamos a describir más adelante; así mismo, los no comuneros también desarrollan las mismas actividades relacionadas con la muerte, incluyendo a los que no han nacido en este pueblo, pero que se han insertado al sistema social local.

La muerte como proceso social se inicia en San Miguel de Vichaycocha, con la aparición de presagios que pueden ser representadas de diversas maneras. Una de estas son las visiones oníricas, los llamados sueños de "luto", en los cuales se puede representar la muerte de la misma persona durmiente o de otra, mediante las revelaciones en que se observa la muerte misma, viendo el propio ritual funerario o soñando a personas muertas que le avisan de la muerte, soñar que se recibe flores blancas significa que se recibirá la noticia de la muerte de un familiar cercano; otros símbolos oníricos que representan la muerte de algún familiar son el soñar comiendo carne roja (cruda o cocida), así como el soñar que los dientes del soñador se caen (los caninos para la muerte de hermanos, los molares para tíos o abuelos y los dientes para los padres), en ambos casos, dientes y carne, representan al cuerpo humano: "[...] tratándose en el primer caso de un elemento fundamental para la alimentación, que sin su presencia no permite la pervivencia del hombre, mientras que en el segundo caso representa el cuerpo mismo del individuo inerte y sin vida." (van Dalen y Marcelo, 2020, p. 88-89). La propia muerte de una persona es predecida cuando se sueña subiendo a un carro para emprender un largo viaje, lo que simboliza el largo camino que siguen las almas al morir; cuando se sueñan vestido con ropa festiva, uniforme o terno, significa que al día siguiente recibirá una trágica noticia (van Dalen y Marcelo, 2020, p. 89).

Otros sueños que simbolizan la muerte de una persona cercana es cuando se sueña matando insectos negros, abejas o roedores. Los sueños con labores agrícolas también

⁸ El pertenecer a la comunidad campesina implica asumir una serie de deberes y derechos colectivos, entre los que se encuentran: participar en las asambleas comunales periódicamente, acatar las decisiones de la asamblea comunal, asumir los cargos de mayordomía en las fiestas religiosas y comunales desarrollando todas las actividades que estos cargos implican, desempeñarse en los diversos cargos de la comunidad, no alejarse del pueblo, entre muchos otros. Por esto, algunas personas a pesar de haber nacido en este pueblo y ser hijos de comuneros, no desean ser ellos comuneros. Los comuneros son hombres, sin embargo, toda su familia forma parte de la comunidad. Solo en aquellos casos en los que fallece el comunero, su esposa puede asumir su lugar en la comunidad.



representan muerte: “El soñar cosechando algodón significa que el soñador morirá; mientras que el soñarse cosechando papa significa que alguna persona conocida morirá.” (van Dalen y Marcelo, 2020, p. 89). Es importante señalar que, en la concepción local, los muertos se comunican con los vivos a través de los sueños, prediciéndoles acontecimientos futuros que van a suceder, siendo los sueños la instancia de mediación entre vivos y muertos.

Otros eventos predictivos sobre el deceso biológico de una persona lo dan algunos animales. Cuando los perros aúllan prolongada y continuamente, o los gatos lloran significa que una persona morirá. También el tushek o Lechuza cuando se para y llora sobre la casa de una familia, significa que algún miembro de esa vivienda morirá pronto. Cuando un miembro de la familia va a morir, suele aparecer semanas antes al interior de la vivienda abundantes pulgas, piojos o polillas negras grandes; animales que desaparecerán al momento del deceso de la persona.

Desde el momento en que despierta del sueño, o desde la aparición de los otros hechos predictivos, la persona se sume en una profunda preocupación, por saber quién será la persona que va a morir, preocupación que se convierte en colectiva al narrar a sus familiares sobre estos hechos. Por ello, toman excesivos cuidados, no saliendo ese día a realizar sus actividades laborales cotidianas, o realizando algunos rituales a fin de revertir el significado del sueño. Por ejemplo, la persona que ha soñado su propia muerte debe salir a la calle al momento que se despierta para contarle su sueño al primer perro que encuentre, al mismo tiempo que le dan de comer pan y le piden que se lleve el sueño (más adelante veremos la importancia del perro en las concepciones funerarias de esta localidad); otras personas abren la llave del agua y le cuentan el sueño al chorro de agua, pidiendo que se lleven el sueño. Muchas veces al tener un sueño fatídico, las personas buscan corroborar esta información mediante la lectura de las hojas de coca. De igual manera, con el cigarro se puede corroborar estos presagios, cuando se fuma para adivinar la salud de una persona. En los casos en los que existe una persona padeciendo de alguna larga enfermedad en la casa, casi no se realizan rituales para revertir los sueños; pero cuando no hay ningún enfermo es casi seguro que se realizarán estos rituales.

Otras personas se jubean con cuyes⁹ para determinar mediante la lectura de las entrañas del cuy si la persona tendrá una vida larga o si su vida se está extinguiendo. Y es que el cuy es otro elemento que permite adivinar y predecir la muerte y la enfermedad de las personas, mediante los sonidos chillidos, agudos y constantes que emite (van Dalen, 2020, p. 126). El cuy permite conocer si una persona enferma se curará y tendrá más años de vida o si está próxima su muerte.

Algunas personas suelen visualizar por los caminos y en horas de la noche, el alma de las personas que se encuentran recorriendo para “recoger sus pasos” por los lugares que ha frecuentado a lo largo de su vida. El alma tiene la misma morfología corporal que la persona, por lo que suele confundirse con la misma persona. En Vichaycocha se conoce a este proceso como “desdoblamiento”, que se identifica cuando se ve a la misma persona en dos lugares

⁹ El jubeo o soba con cuy consiste en frotar con el cuerpo del animal al cuerpo del enfermo para transponer las enfermedades del ser humano al del animal. Este proceso terapéutico ha sido practicado por las civilizaciones andinas desde periodos prehispánicos tempranos.



distintos en el mismo momento. Este hecho es un claro indicador de que la persona va a morir pronto. Había un poblador vichaycochano de nombre Epifanio Gamarra Julcaque falleció el año 2019 que siempre sabía con anticipación que persona iba a morir:

El podía ver a los espíritus, sabía que persona estaba recogiendo sus pasos, luego comentaba a sus familiares. Por eso la gente tenía miedo cuando él decía que algún hombre o mujer iba a morir. Él contaba que una vez se había pasado la legaña del perro por sus ojos y desde ese momento podía ver a las almas recogiendo sus paso.¹⁰

El repentino olor a zorrillo, velas y flores también es considerado como un hecho premonitorio del acercamiento de la muerte de una persona. Cuando aparece la mariposa llamada taparaco, de color negro y grande, se aparece y se para en alguna casa, se piensa que en ese lugar alguien morirá. Otro indicador que presagia la muerte de una persona es cuando alguien sancocha papa y esta se revienta de recocado, pero cuando se va a comer está crudo por dentro, quiere decir que la persona que preparó la papa morirá. Si al fumar un cigarro, se forma un hoyo que sale de un lado al otro en la ceniza, significa presagio de muerte para el fumador.

Los hechos premonitorios sobre la muerte se van a presentar desde el medio natural mediante signos conocidos y socialmente aceptados, articulados en un lenguaje simbólico anunciador efectivo, ampliamente reconocido por los miembros de la sociedad a través de sus experiencias empíricas propias y conocimientos transmitidos de generación en generación (Cáceres, 2001, p. 196). Estos hechos premonitorios se van a expresar mediante visiones (visiones oníricas, del alma que recoge sus pasos etc.), sonidos (del búho, perro, gato etc.) y olores (del zorrillo, velas y flores), conformándose una trilogía simbólica adquiridas por las personas a través de los sentidos desde el medio natural, medio donde habitan las divinidades y los ancestros que transmiten estos mensajes a través de estos símbolos.

Las personas que se encuentran enfermas, al sentir los hechos premonitorios que anuncian la cercanía de su muerte, se preocupan por llamar a todas aquellas personas con las que han tenido problemas, discusiones o peleas; esto para buscar retirarse de este mundo en paz y sin deudas con nadie. Las personas buscan no tener deudas pendientes con nadie, para poder ingresar de manera tranquila al mundo de los muertos, ya que, dependiendo de la gravedad de estos problemas, podría tener muchos obstáculos al recorrer el camino de los muertos, o incluso convertirse en condenado. Estas acciones, buscan equilibrar el principio de reciprocidad entre los miembros de la sociedad, mediante la cual la persona enferma busca el perdón de la agraviada, mientras que la persona agraviada debe perdonar para que la negación de esta a un moribundo no se convierta a la larga en un pecado que cuando le llegue el momento de muerte pueda afectar también su tránsito al mundo de los muertos. Esta reciprocidad en el perdón a los moribundos va a generar a su vez un equilibrio social, entre la

¹⁰ Historia narrada por Luz Marcelo Hinostriza, entrevistada por Pieter van Dalen Luna, el 13 de setiembre de 2020, en la ciudad de Huaral.



persona que seguirá en vida y aquel que está transitando a la muerte, e incluso podrá asegurar para el que persona la protección del muerto cuando sea necesario.

La muerte, el velorio y el entierro

Al momento que una persona fallece, si es comunero, los familiares dan aviso a las autoridades comunales. Inmediatamente, el presidente o su representante hace tocar las campanas de la iglesia, dando dos toques si el fallecido es hombre, tres si la persona finada es una mujer y repican si se trata de un niño; la torre de la iglesia tiene tres campanas, una grande al que llaman campana hombre y representa la masculinidad por su toque más fuerte, una mediana que llaman campana mujer que representa lo femenino, y el más pequeño le llaman campana de niño, representa a los infantes. Antiguamente, cuando fallecía un hombre tocaban la campana de hombre que es más fuerte, cuando fallecía la mujer tocaban solo la campana mediana y la pequeña para los niños; en la actualidad se ha perdido este orden y tocan primero la grande, después la mediana y finalmente la pequeña. El sonido de las campanas representa la división de género, muy marcada en las sociedades tradicionales de la sierra de Lima, lo cual también se va a expresar en la vestimenta y en otras prácticas funerarias de la localidad. El sonido de las campanas se escucha en todo el pueblo y terrenos agrícolas de los alrededores. Inmediatamente los pobladores salen de sus viviendas preguntándose quien ha sido la persona que ha fallecido.

Después de avisar a las autoridades, los familiares del difunto proceden a trasladar el cuerpo a un espacio cómodo y amplio, donde se va a realizar el lavado y limpieza del cuerpo (sea una cama o una mesa). Se procede a lavar el cuerpo, ayudándose con trapos o esponjas, vertiendo regular cantidad de agua sobre el cuerpo, aplicando perfume. El lavado del cuerpo se realiza con el objeto de limpiar el cuerpo del muerto de los pecados cometidos en vida y para lograr la conservación del cuerpo por un tiempo más prolongado (Onofre, 2001, p. 239). Este procedimiento lo van a realizar los familiares más cercanos (cónyuge o hijos). Luego se le viste con la ropa más nueva o en mejor estado que tenía la persona fallecida; por lo general se le coloca pantalón, camisa, medias y zapatos a los hombres y a las mujeres con falda y blusa. Existe la creencia que si el muerto tiene los ojos abiertos significa que pronto morirá un familiar cercano del difunto. En ningún momento se debe dejar solo al muerto, siempre deberá estar acompañado de sus familiares.

Antiguamente, las personas eran veladas y enterradas con una túnica (en el caso de los hombres la túnica tenía capucha para colocar en la cabeza que acababa en punta de color marrón o blanco); así mismo a los hombres se les colocaba en la cintura un cordón funerario llamado huashca (conocido también como "quipu") de color negro o blanco elaborado por los mismos familiares del difunto de lana de oveja o alpaca(a veces de algodón blanco), mientras que a las mujeres se les colocaba dos de estos quipus, pensando que eran más débiles que los hombres y necesitaban una mayor defensa. Este quipu servía para que las almas se defiendan a latigazos cuando pasen por el "pueblo de los perros" paso obligatorio de las almas hacia su última morada. Las almas de las personas que habían tratado bien a los perros en vida pasaban



sin problemas por este mundo¹¹ de los perros, incluso eran ayudados por los perros que hasta les daban agua con sus orejas para saciar el cansancio del largo camino.

Una vez que el cuerpo del difunto está cambiado se le coloca en una cama o sobre una mesa para empezar a velarlo, mientras que llega el ataúd que en la actualidad se puede mandar a preparar en el mismo pueblo (midiendo previamente las dimensiones de la persona) o se trae desde la ciudad de Huaral (capital provincial y a 3 horas de distancia en carro). Antiguamente, todos los ataúdes lo fabricaban en la misma comunidad, elaborado con maderas y triplay¹² sin clavos (ya que había la creencia que si tenía componentes de metal el alma deambularía en pena); se hacía de color oscuro si era hombre y de color claro si era mujer. Hasta 1968 la gente más pobre solo enterraba a sus muertos envueltos en frazadas, pero en ese año Alejandro Ventosilla formó una carpintería en el mismo pueblo e hizo contrato con la comunidad para que elabore varios ataúdes, los que se encontraban depositados en un ambiente del local comunal y eran utilizados cada vez que fallecía una persona. Antes de colocar al difunto en la mesa, se va a condicionar la mesa colocando mantas, coca, caramelos, cigarrillos, chicle y juegos de naipes (casinos); esto para que los visitantes acompañen en el velorio. En los casos en que la familia es muy pobre lo velan en el piso sobre una frazada. Se acondiciona el ambiente y se da apertura para que las personas del pueblo puedan ingresar al velorio. Las personas llegan al velorio trayendo velas, café, galletas, panes y otros productos alimenticios que van a ser repartidos entre los asistentes. Traen también hojas de coca, cigarrillos y licores. El cigarrillo es importante para evitar que el aliento del muerto provoque alguna enfermedad entre los asistentes al velorio, principalmente a los familiares (Cáceres, 2001, p. 191). Cada persona que llega prende su vela y la coloca junto al cuerpo, de tal manera que todo el cuerpo se encuentre rodeado de velas blancas.

El velorio tiene una duración de tres días (el día que muere, el día siguiente y al tercer día en que se realiza el entierro). El velorio se realiza durante el día y la noche. Si no han llegado los hijos del difunto y están en camino, se puede aplazar el entierro un día más. Al inicio del velorio, los familiares mandan algún familiar o conocido a la puna (alturas por encima de los 4000 metros de altitud sobre el nivel del mar) a traer una res, oveja o alpaca. Este animal será sacrificado en el pueblo y servirá para preparar comida para todos los asistentes en el velorio. En las noches y las mañanas se ofrecerá caldo de carnero o mondongo con mote; en el almuerzo se puede ofrecer guiso con carne. En algunos momentos los asistentes pueden jugar con los casinos. Durante las noches, todos los asistentes estarán chacchando hojas de coca, solas o acompañadas con llipta (cal). Toda la noche se tiene que “bolear” (masticar haciendo bolas) con hojas de coca, acompañado de vasos con licores fuertes (cañazo, ron, anisado u otros) y con cigarrillos. Este proceso es realizado obligatoriamente por todos los asistentes, a fin de tranquilizar el alma doliente del difunto, al mismo tiempo que protege a los asistentes de los peligros al que están expuestos al estar frente al muerto, pues se piensa que hay almas que se rehúsan en abandonar el mundo de los vivos, de tal manera que pueden provocar la muerte de algún familiar, para irse al mundo de los muertos acompañada de otra alma familiar. Mientras se

¹¹ Algunos pobladores le llaman también “ciudad de los perros”.

¹² Paneles de capas o placas de madera.



va consumiendo estos productos, todos los asistentes van contando anécdotas de la vida del difunto. La hoja de coca es en la sociedad andina, un producto de alta connotación ceremonial y gran valor simbólico, con poder articulador entre el mundo de los vivos y los muertos, siendo el chaqchado un proceso de reciprocidad, fraternidad e intercambio de experiencias, no solo entre los vivos, sino también entre vivos y muertos; convirtiéndose en un medio simbólico de comunicación tanto entre los asistentes al velorio, como entre estos y el muerto, determinando el estado de ánimo del alma según el sabor de la coca, sea dulce o amargo (Cáceres, 2001, p. 197). La coca va a mediar las relaciones entre las personas, pero también con el medio natural y las divinidades locales (Allen, 2008).

Una vez que ha llegado el ataúd desde Huaral o Pacaraos, se coloca el cuerpo del difunto al interior, sin cerrarlo totalmente. Se prepara alrededor del ataúd, la capilla ardiente, con imágenes de santos, principalmente San Miguel Arcángel, patrono del pueblo de San Miguel de Vichaycocha; así como imágenes de Jesucristo, la Virgen María y numerosas cruces. Se colocan numerosas velas blancas alrededor del ataúd. Estas velas están prendidas durante todo el día y la noche. Dentro del ataúd se colocan algunos objetos personales del difunto, aunque antiguamente se evitaba colocar objetos de metal para que no esté “penando” el alma.

El día del entierro se hace presente en las afueras del lugar del velatorio la banda de músicos de la Comunidad Campesina de San Miguel de Vichaycocha, conformada por alrededor de 10 integrantes, quienes van tocando diversas melodías. El cuerpo del difunto es preparado y se le coloca alrededor de la cintura un cordón elaborado de lana de camélido, de color blanco, el cual va a servir para que el alma del difunto al transitar el camino de los muertos, se defienda y espante a los perros que le ladran y le quieren morder. Si el difunto es un niño pequeño, se le va a colocar un traje blanco a modo de enterizo (mortaja fúnebre) elaborado o comprado por su madrina o padrino; o por la persona designada por los padres para este fin. También se le coloca unas alitas a base de algodón, vistiéndolos como si fueran ángeles por ser niños. Antiguamente todos los difuntos eran vestidos con una túnica negra, en la actualidad se ha perdido esta costumbre.

Antes de llevar el cajón o ataúd del difunto al cementerio, se realiza un paseo del mismo por todo el pueblo, llevándolo a los extremos del pueblo a fin de realizar la despedida en las capillas y cruces del pueblo. También se lleva al difunto al local comunal donde recibe el saludo de despedida de parte de todos los integrantes de la comunidad. Después se lleva al difunto a la iglesia de San Miguel Arcángel, ubicado en el barrio de Marca, frente a la Plaza del pueblo. Esta pequeña iglesia aún mantiene su arquitectura y elementos tradicionales de hace un siglo o más; pues la primera iglesia construida hacia 1560 se destruyó varias veces con el paso del tiempo y los sismos que se han producido en más de cuatrocientos años, siendo reconstruida en varias oportunidades. En esta iglesia el cura o en su representación algún sacristán, realizan una misa con cuerpo presente del difunto. Todo este recorrido se realiza en compañía de la banda de música que va tocando la marcha fúnebre y otras melodías funerarias.

Una vez terminada la misa en la iglesia se traslada al difunto al cementerio de la Comunidad, ubicado en la parte posterior de la iglesia, ingresando por el acceso ubicado junto a la puerta de la iglesia. Al interior del cementerio, los familiares y acompañantes brindan



palabras de elogio y despedida al difunto, para finalmente depositar el ataúd al interior de la estructura funeraria o tumba; la cual es finalmente tapiada con cemento y yeso. El entierro se realiza al mediodía o a las tres de la tarde. Todo este proceso ritual del velorio y entierro está marcado por una gran connotación simbólica, en la cual queda clara las estrechas y articuladas relaciones existente entre el individuo y la comunidad, influenciado por el medio natural y los factores culturales (Cáceres, 2001, p. 196).

Rituales posteriores al entierro y el “camino de las almas”

Una vez concluido el entierro, los familiares invitan a todos los asistentes a la casa para invitarles un almuerzo. Aquí siguen los comentarios y palabras de tranquilidad a los familiares de parte de los invitados. Después de un par de horas todos los invitados se retiran a sus viviendas. Los familiares inician el desmantelamiento de la capilla ardiente y del área de velatorio.

Al quinto día después del entierro, en la madrugada los familiares ponen ceniza en la puerta de la casa del difunto para verificar si el alma del difunto ha regresado a despedirse de su casa y sus cosas, con la creencia de que si vuelve dejará las huellas de sus pasos en la ceniza. En la mañana se vuelven a reunir para realizar el “lavado de ropa” del difunto. Existe la idea entre los pobladores que:

Desde el momento de la muerte, el alma está recorriendo todo el pueblo, de Marca baja hacia el barrio de Pampas y luego sube nuevamente. Se va a su estancia y así. Al quinto día de la muerte de la persona, el alma vuelve al cuerpo del difunto, entonces se da cuenta que está muerto. Algunas almas de las personas que han tenido una muerte trágica se asustan y entristecen, mientras que las que han muerto por enfermedades se sienten más tranquilas. Al tranquilizarse inician el camino de las almas hasta su última morada.¹³

En este proceso se lleva al río todas las vestimentas que dejó el difunto, utilizando detergente. También se realiza el lavado de las herramientas con las que trabajaba el difunto en vida y se limpian los objetos que fueron tocados por la persona en vida. Es creencia que, si no se realiza este lavado, el alma del difunto no se va a retirar del pueblo hacia el camino de las almas (almañan), pues va a tener pena de sus pertenencias. Durante este proceso de lavado de pertenencias del difunto, los familiares van chacchando hojas de coca y fumando cigarro. Es creencia que este camino por donde todas las almas recorren a los cinco días del entierro se dirige hacia las alturas de Puncuyullo camino hacia Parquín (por encima de los cinco mil metros de altura), lugar donde se encuentra la morada de los muertos, en armonía con los apus o cerros sagrados. Se trata de una vía delgada que va ascendiendo hasta llegar a estas peñas altas, donde se encuentra la morada de los muertos. Como señalamos líneas arriba, este camino por donde transitan las almas de los muertos o almas (almañan) es un camino largo, tormentoso y de mucho cansancio, se cree que las almas deben ir cargando grandes bultos (en

¹³ Entrevista a Esther Corcino realizado por Pieter van Dalen Luna, en San Miguel de Vichaycocha, el 14 de julio de 2020.



proporción a los pecados y maldades cometidas) los cuales hacen más dificultoso el tránsito por entre las piedras grandes que puede haber en la vía, según el comportamiento que en vida haya tenido la persona.

En el caso de aquellas personas que han tenido una muerte trágica, como en accidentes inesperados, se les realiza en su memoria, varias misas, para que su alma descanse en paz. De lo contrario solo se realiza una misa al año del fallecimiento, donde participan todos los familiares y comuneros.

Los familiares cercanos al difunto tienen la costumbre de vestir solo ropa negra durante un año, en este periodo de duelo no pueden participar en fiestas, ni bailes, ni tomar licor, debiendo cumplir de manera estricta las obligaciones de este proceso; las personas que no cumplen con este "luto" son mal vistos por los comuneros, quienes ven esto como una falta de respeto al familiar fallecido.¹⁴ Tras culminar este tiempo realizan una fiesta llamada "botaluto", donde se cambian de ropa utilizando colores claros. Esta fiesta inicia con la misa en honor al difunto, luego todos los asistentes se dirigen a la casa de los familiares, donde primeramente se cambian de ropa y prenden la música.

Hasta hace unos 50 años, el cuerpo del difunto era colocado en un anda de madera, arreglado con velas, siendo paseado por todo el pueblo, llevado por sus familiares y amigos, recibiendo las devociones de todos los pobladores. Luego era llevado a la iglesia para desarrollar una misa de cuerpo presente y finalmente al cementerio para el entierro del difunto. En la creencia popular, la población de mayor edad cuenta que cuando una persona estaba enferma, el anda aparecía solo en la puerta de la casa del enfermo que iba a morir. Ante este mito, todos los comuneros tomaron el acuerdo de quemar el anda, a la que consideraban "poseída".

Una pobladora de Vichaycocha nos narró la historia de un hombre que en el año 1944 despertó al momento en que lo estaban velando, consideramos narrarla, ya que puede aportar a comprender el imaginario local sobre la muerte y la predestinación de la misma:

Esta es la historia de un señor de Vichaycocha llamado Alejandro Quintana que se murió, pero regresó a la vida. Cuando me contó me dijo, ¡Hija no hay que ser malo en esta vida, yo he vuelto de la otra vida! Yo lo he conocido y a mí me contó, yo tenía 17 años y él tenía alrededor de 65 años. Yo trabajaba en su casa de su hija en Lima. No se dé que salió la conversación y me cuenta, él era hermano evangélico. Él tenía sus hijos chiquitos nomás, él era joven tendría sus 22 años, estaba techando su casa, poniendo terrado del primer piso, esos palos que sirven para sostener el piso del segundo, pisó mal y se mandó adentro cayendo muerto al suelo. Su esposa lloraba, todos los familiares, sus hijos. Su cuerpo estaba tirado, dice cuando te mueres tu alma sale del cuerpo, él ha visto todo, el cuerpo queda como piedra. En ese transcurso que había muerto, sus familiares lo cambiaron y lo pusieron en el piso lo empezaron a velar. Cuando lo estaban velando se despertó. Él contó que en ese tiempo que estaba muerto estaba en un camino largo llevando un bulto de joroba grande que no le dejaba ni levantar la cabeza. En

¹⁴ Muchos de los entrevistados señalaron que los comentarios de la comunidad giran en torno al mal comportamiento de los familiares por "no guardar el luto", murmurando: "... que no siente la muerte de su familiar, está contento que se haya muerto o quería que se muera".



una parte había dos caminos, tomando el más estrecho, en todo el camino le reflejaba una luz fuerte que no lo dejaba mirar. Cada vez la joroba iba aumentando de tamaño. Subió por un caminito estrecho donde había cantidad de gente y llega a un sitio donde estaba cayendo agua con mucha sed, toda la gente hacía su cola para tomar agua con su manito, agarrando, agarrando, todo tipo de gente: blanco, negro, crespo, chico, grande, todo. Él dice no llegó a tomar el agua porque había mucha gente y se pasó de frente. Llegó a un lugar azulino donde había un portón muy grande por donde entraba toda la gente, adentro había un portón blanco, donde había gentes cantidad sentados. En la puerta había dos personas vestidas de blanco, sentados en una mesa con un libro grande que llamaban a todos y les hacían firmar, pero el solo podía verles los pies, la sandalia y la túnica blanca, no podía ver por la luz y el peso. Entonces le preguntó que por qué no podía ver y por qué tenía esa joroba. Entonces uno de los hombres le respondió que esa joroba era por los pecados que había cometido, las peleas, envidias, le enumeró cada uno de los pecados cometidos en vida: ¡Eso es lo que has envidiado tu chacra, es lo que has peleado con tu hermano, Alejandro es la piedra que codiciaste, por eso no puedes levantar la cabeza! ¡No señor! Le respondió y en eso recordó que cuando estaba joven había peleado con su tío, con su primo, con su familia quitándose hasta la chacra que tenía una piedra grande. El seguía sentado esperando y viendo como toda la gente pasaba. En eso uno de los hombres llamaba varias veces a Alejandro Verástegui Marín y él no contestaba porque no era Verástegui, era Alejandro Quintana Marín. Entonces le dijo ¡Señor, te estoy llamando, porque no contestas! Entonces le respondió: ¡Señor, yo soy Alejandro Quintana! Y el hombre le respondió: ¿Y quién te ha dicho que vengas tú, a ti no te estamos llamando?, ¡Vaya a regresar, con razón tus hijos están llorando!, le dijo. Entonces dice que le dijo el hombre: ¡regrésate, el que va a morir es el otro y ya que has llegado hasta este lugar, espero que no sigas cometiendo otros pecados, no es tu hora de morir, tú vas a morir un día! En ese momento él cuenta que regresó, pero salió por otra puerta, no por la que había entrado. Al momento apareció en el piso del lugar donde lo velaban. Había pasado como seis horas desde su muerte, ya lo estaban velando en el suelo y rodeado de velas, ya estaba cambiado. Dice que se acercó a su mujer y sus hijos que lloraban, se para su lado y les dice, cállense, acá estoy vivo, pero nadie le escuchaba. Dice que quería entrar a su cuerpo y no podía, dice cuando está prendido las velas el espíritu no puede pasar por ahí. En ese rato que estaba buscando por donde entrar a su cuerpo, viene su primo para prender otra vela, esta se cae y se choca con el otro y así se caen varias velas y así pudo pasar y entró a su cuerpo por los pies como aire. Y en ese mismo momento empezó a mover su brazo, luego abrió sus ojos, pero todo el cuerpo le dolía, los dedos, los ojos, no podía ni mover su brazo, dice que era un dolor horrible. Entonces toda la gente salió corriendo asustados, pensaban que era condenado. Hasta su mujer se asustó. De ahí en un rato todavía se levantó, todos sus huesos le dolían, hasta la punta de los dedos le dolía así dijo. Al levantarse le contó a su señora y no le creía. Cuando la gente salía corriendo asustados del velorio en el barrio de Pampas cuando estaba reviviendo, el señor Alejandro Verástegui Marín que tenía casi su misma edad y era su primo, vivía en Pila Chica en Marca, al escuchar el ruido



sale de su casa se da un tropezón y una piedra se clava en su cabeza matándolo instantáneamente. Entonces cuando Quintana le estaba diciendo a su esposa para que vaya a decirle a Alejandro Verástegui que se cuide que lo estaban llamando allá, su esposa no le creía, pensaba que estaba desmayado. Cuando su cuerpo ya estaba abrigando, sonó las campanas y él les dice a todos los que estaban ahí ¡Murió seguro Alejandro Verástegui! Le preguntan: ¡Y tu como sabes? Entonces les cuenta: toda su historia que había ido al cielo. Nadie le creía, pensaban que se había vuelto loco. había muerto, atragantado mientras comía, justo al momento que el otro Juan despertaba. Esta historia me la contó el mismo tío Quintana que regresó a la vida y que vivió hasta viejito en Vichaycocha, el resto de su vida fue un hombre muy bueno.¹⁵

En la narración se puede apreciar claramente la concepción sobre el camino de los muertos y el ingreso de las almas al mundo de los muertos; sin embargo, a pesar de que las almas regresan periódicamente al pueblo, en este caso Alejandro rompe con ese esquema al regresar de la muerte. La historia mezcla aspectos de la religiosidad cristiana y de la religiosidad andina local tradicional, se aprecia las características del camino de los muertos al tiempo que habla sobre las consecuencias de los pecados humanos y su relevancia en el acceso al mundo de los muertos, así como la presencia de los hombres que representarían a San Pedro quien en el imaginario cristiano es el que da la bienvenida a las almas en el paraíso.

Celebraciones y rituales del día de los muertos: el regreso de las almas

Las actividades celebratorias por el día de los muertos se inician el día 31 de octubre con la preparación del pan de bollo o pan de maíz. El día anterior las familias consiguen el maíz blanco, comprándolo por kilos o costales en mismo Vichaycocha o en Pacaraos. Al mediodía se comienza a moler el maíz blanco en cada casa y a preparar la masa, mezclando el maíz con levadura, manteca de cerdo o mantequilla, azúcar y agua de anís. A veces se pone las iniciales del muerto en el pan. Luego se lleva la masa al horno de la panadería para que sea horneado, pagando por este proceso. Luego de unas horas regresar a recoger los panes preparados. La panadería del pueblo se dedica todo ese día a preparar los bollos, no prepara pan normal.

Hasta hace unos 30 años, cada 31 de octubre en Vichaycocha se desarrollaba el cabildo de la comunidad, reunión de todos los comuneros para organizar la celebración del Día de los Vivos del 1º de noviembre. El 1º se reunía toda la población en la plaza del pueblo para almorzar conjuntamente y celebrar su día. Previamente dejaban al mediodía la ofrenda para sus muertos en un lugar de su casa. En la plaza compartían el almuerzo, cada familia traía comida (quesillo, leche, papas, carne) e intercambiaban, invitando a sus vecinos y familiares, al tiempo que tomaban licor.

El día de los muertos se celebra cada 2 de noviembre. Ese día se conmemora a todos los difuntos, recordando y visitando a los ancestros cercanos. Desde el día anterior se colocan velas encendidas en la casa debajo de la fotografía de los familiares fallecidos. Todas las

¹⁵ Historia narrada por Luz Marcelo Hinostraza entrevistada por Pieter van Dalen Luna, en la ciudad de Huaral, el 22 de setiembre de 2020.



personas se trasladan al cementerio desde tempranas horas de la mañana para visitar, rezar y colocar flores en la tumba de sus familiares. En el cementerio, los familiares contratan a personas especializadas en cantar (“catecistas”) el responso a los difuntos, con la creencia que, con esta acción, el alma de los muertos estará contenta. En algunos casos, colocan en las tumbas: velas prendidas, licores o chicha de jora, hoja de coca, cigarrillos, fruta y caramelos. Existe la creencia que las almas de los muertos llegan desde el día anterior, su llegada se da según el orden en que han muerto: los que han muerto hace tiempo llegan primero y los muertos recientemente llegan después de las 3 de la tarde.

En las viviendas, el día 1º, los familiares preparan el santo churcucuy, una variedad de comidas que le gustaba al difunto (lo que más les gustaba en vida) y lo colocan en la mesa junto a sus fotografías con las velas, con la idea de que el vapor de la comida será absorbido por el alma. Hay mayor variedad de comida para los “muertos frescos”, es decir, aquellos familiares que han muerto recientemente en los últimos años. Estos platos son servidos al mediodía (almuerzo), antes que los familiares almuercen, y continúan servidos todo ese día y noche hasta el día siguiente. Las personas pueden preparar varios platos para cada difunto, tanto en el desayuno como en el almuerzo, acompañados de pan bollo¹⁶ o wawas de maíz preparados el día 31, según lo que les gustaba: si el difunto había tenido llamas en vida, se le hacía un pan con forma de llama; si había tenido ovejas, se hacía pan con forma de ovejas; o con forma de papas si se dedicaba a cultivar papas, con forma de palomas, etc. También se elaboran panes con forma de palomas que representa al Espíritu Santo. Por lo general en la mesa se sirve la chicha de jora.

Los platos más comunes que son ofrendados a los muertos son a base de carne de res u oveja preparado tipo pachamanca¹⁷ o platos a base de cuyes con papas. En la mesa se sirven varios platos: “Mi mamá hacía en el desayuno para su hermano Ever un plato de chuno y café y para su mamá preparaba cancha con charqui y café”.¹⁸ Esta comida que es servida para los muertos no puede ser consumida por ningún familiar antes de la hora de viaje de las almas, ya que se tiene la creencia que provoca “lapto”, enfermedad causada por el castigo de las almas que provoca vómitos de espuma blanca por la boca. Algunas familias colocan alrededor de la comida en la mesa, harina o ceniza de leña para corroborar al día siguiente si sus familiares han llegado, observando alguna irregularidad en la harina: “Muchas personas han visto que la harina o ceniza pisan, hay huellas que han andado gente, lo que han entrado a la casa. A veces dejan la casa echado llave en la noche y veían en la mañana que habían entrado”.¹⁹

¹⁶ El pan bollo de maíz para los muertos es preparado desde el 30 o 31 de octubre, elaborado a base de maíz molido, manteca, levadura, anís y algunas veces agregándole dulces(confites). Es un tipo de pan tradicional que en Vichaycocha solo se prepara para el Día de los Muertos.

¹⁷ La *pachamanca* es un plato andino que consiste en preparar carnes envueltas con hojas, todo enterrado bajo la superficie, colocado sobre piedras calientes y estas a su vez sobre fuego. Se sirve con papa, choclo (maíz) y habas, entre otros.

¹⁸ Entrevista a Gerson Marcelo realizado por Pieter van Dalen Luna, en San Miguel de Vichaycocha, el 14 de agosto de 2020.

¹⁹ Entrevista a Luz Marcelo realizado por Pieter van Dalen Luna, el 20 de setiembre de 2020, en la ciudad de Huaral



Aquellas familias que no colocan su ofrenda de comida a los muertos serán castigadas por las almas: “Si el alma llega y no encuentra comida puesta por sus familiares, se van molestos y vociferando: ¿Cómo no se van a haber acordado? ¡Por avaros no van a tener que comer todo el año, por dejarme de hambre!”.²⁰ Las almas al llegar al mundo de los muertos pierden sus características personales e individuales, transformándose en una existencia más abstracta: la despersonalización del alma; proceso que se va desarrollando en un tiempo prolongado (Ortega, 2001, p. 254).

En la noche del día 1º la mayoría de las familias no duermen, se la pasan “boleando” hojas de coca, fumando cigarro y tomando licor en honor al muerto. Se tiene la creencia que la persona que está en estas reuniones y se duerme, es marcado en su oreja por el alma que llega a visitarlos, siendo esta marca un indicador que esa persona morirá durante el año antes de la siguiente fiesta:

El quien se duerme ya le están cortando la oreja, señalando, dicen, para que se vayan para allá. Yo me acuerdo mucho un año estábamos con mi suegro Damián Carhuachín el día 2, conversando y diciendo a quien le habrán cortado la oreja. Le preguntamos al tío si había boleado, si había fumado, si había chaqchapeado,²¹ sino el otro año te habrán hecho tu cachiquiu en tu oreja, ya te habrán señalado. Nos dijo que de verdad se había quedado dormido porque temprano se había emborrachado y le estábamos haciendo broma, le decíamos que estaba cachcado su oreja y le preguntábamos que quería que le pongan en su mesa al otro año. Él dijo que quería que le pongan a su esposa nomás en la mesa, riéndose, bromeando. Nosotros nos reímos, broma pues. Quería una pierna de pachamanca, su chuño con café y queso, risa nomás estábamos todos, estaba bromeando haciendo su pedido. Que íbamos a pensar que de verdad al otro año no iba a estar, se murió a los meses y estaba sano. Se murió durmiendo a los pocos meses.²²

Se tiene la idea que mientras las almas se encuentran en el pueblo, visitan a todos sus familiares para ver si les han preparado su comida. Luego en horas de la tarde y la noche se reúnen en algunos lugares por encima del pueblo donde realizan fiestas y bailes. En estas participan las almas de todos los muertos y las almas de las personas que están próximas a morir. Uno de estos lugares es Ayaptansana, donde varias personas aseguran haber visto estas reuniones y festividades:

Mi mamá venía de la central hidroeléctrica de Chungar hacia el pueblo de Vichaycocha, bajando rápido porque ya era tarde, cuando en eso escucho en este lugar a eso de las seis de la tarde cuando la luna llena ya había salido, risas y voces de personas. En ese momento volteó y vio a las almas bailando como si fueran personas, vio a una persona viva y

²⁰ Entrevista a Gerson Marcelo realizado por Pieter van Dalen Luna, en San Miguel de Vichaycocha, el 14 de agosto de 2020.

²¹ Es la acción de chaqchar coca y fumar cigarro en honor a los muertos.

²² Entrevista a Luz Marcelo Hinostroza realizado por Pieter van Dalen Luna, el 20 de setiembre de 2020, en la ciudad de Huaral



a otra muerta. Se asustó y se quedó sentada pensando que si seguía su camino la verían y la podían matar. Luego de un rato, alrededor de una hora, las almas se fueron. Ella decía que las almas hablan y se ríen como vivos. Muchas personas han visto estas fiestas de las almas.²³

A las 12 del día 2 de noviembre se toma un poco de la comida de cada plato servido en honor al difunto y se coloca al interior de una bolsita de papel, llevándolo al cementerio sobre la tumba del difunto, ofrendándolo como “fiambre” para que sirva de sustento al alma en su camino de retorno al mundo de los muertos. Esta ofrenda será quemada sobre la tumba al mismo tiempo que los cantores entonan los responsos en honor al difunto. El ritual en que se va quemando la comida simboliza el momento en que el alma toma la comida y se la lleva, iniciando su camino de retorno. Los familiares van adivinando la ruta seguida por el alma según el lugar hacia donde se dirige el humo de la comida quemada.

Luego del momento en que las almas se retiran del pueblo, la comida servida en el plato en honor al difunto será envuelta en papel y quemada en el patio exterior a la vivienda; aunque algunas personas se lo comen (cuando se trata de pachamanca u otros platos fríos). Una historia local refiere que antiguamente los muertos llegaban en persona el día de los muertos a comer las ofrendas preparadas por sus familiares:

Antiguamente los muertos llegaban al pueblo a comer en persona, en carne y hueso, hasta que un día de los muertos una señora estaba esperando a su esposo que acababa de morir hace unos meses atrás, preparándole la comida que más le gustaba. Pero el esposo muerto no llegaba, llegaron todos los muertos del pueblo menos él. Ya llegaba la hora en que los muertos se regresaban y el esposo no llegaba. Entonces la señora entró en colera y molesta maldecía al esposo muerto diciendo porque no has venido, botando con colera la comida que había servido al suelo gritando. Justo en ese momento se apareció por la puerta y en el lado donde estaba tirando la comida el esposo, quien se molestó por el mal recibimiento que tuvo. Desde ese momento las almas se pusieron de acuerdo para no venir en cuerpo, sino solo en alma, para que los vivos no sepan el momento en que llegan para evitar que vuelvan a ser agredidos por los vivos.²⁴

Durante todo el proceso se pide a las almas de los muertos por el cuidado y protección de sus familiares que están en vida. Así, los ancestros pasan a cumplir un papel importante de entes protectores de la sociedad vichaycochana, pidiéndoles ayuda ante algún problema o dificultad, transformándose con la muerte en una especie de divinidades menores en el panteón religioso local: la divinización de los muertos. Sin embargo, también pueden ser castigadores, si los familiares tienen mala conducta o se olvidan de ellos y no cumplen estas prácticas tradicionales funerarias. Los muertos pasan a formar parte del panteón religioso

²³ Entrevista a Gaby Marcelo realizado por Pieter van Dalen Luna, el 17 de setiembre de 2020, en San Miguel de Vichaycocha

²⁴ Entrevista a Dionisia Hinostroza realizado por Pieter van Dalen Luna, el 17 de setiembre de 2020, en San Miguel de Vichaycocha



vichaycochano, como parte integrante del territorio donde viven los apus o dioses tutelares (montañas sagradas protectoras que a su vez se constituyen en paqarinas o lugares de donde se piensa salieron los primeros ancestros que formaron el ayllu) como el apu Quirupalca ubicado frente al pueblo de San Miguel de Vichaycocha; los “abuelos”, o almas de antepasados prehispánicos que vivieron en este territorio (en los ayllus de Purunmarca, Ninash y Chupaca); las plantas (cultivables y silvestres) y animales (silvestres y ganado).

Para algunos pueblos del área geográfica andina, la celebración del día de los muertos y la llegada de las almas al pueblo está relacionada con la llegada de la temporada de lluvias (Fernández, 1998, p. 140); así, si los vivos no agasajan y recuerdan como debieran a sus familiares muertos (difuntos) y a sus ancestros, estos no llegarán al año siguiente, por lo tanto tampoco llegará las lluvias que los campos necesitan para la producción y para que los animales se alimenten, generándose sequías graves que perjudican considerablemente a las personas. Esta misma concepción se tiene en Vichaycocha, donde la llegada del día de los muertos da inicio a la lluvia “tempranera” de noviembre.

Los condenados

Los condenados han sido ampliamente descritos en la literatura popular andina como muertos que por haber tenido pecados muy graves o una muerte violenta, vagan por el territorio en el que vivieron manteniendo sus características corporales (Vilca, 2015). En Vichaycocha los llaman también como “mala muerte” por la muerte trágica que han tenido. Consideran que las personas que han tenido una muerte trágica y que no han terminado de realizar sus planes, condenan sus almas para estar vagando por los campos durante la noche. El condenado vaga por el territorio comunal, en especial en algunas zonas de alto simbolismo (quebradas donde ha ocurrido algún accidente con muertes masivas, como el caso de Chicrín, el cerro Puajanca con sus cruces, etc), siendo su existencia el resultado de la mala vida llevada llena de pecados o la forma trágica de muerte, estableciéndose una relación entre culpabilidad y castigo, culpa por vivir al margen de la ley consuetudinaria, aunque existen diversos niveles de agresividad de los condenados, desde los que se aparecen para enviar mensajes a sus familiares hasta los que se devoran a las personas que se les cruzan. En estos últimos están los que ansían comer carne humana, desarrollando el canibalismo: “[...] No pueden satisfacerse pues no retienen lo que ingieren, el alimento se les chorrea entre las mandíbulas y las costillas. Los condenados expresan la paradoja de morirse de hambre cuando no se hace sino comer [...] solo se dedican a comer gente” (Portocarrero, 2015, p. 128). El condenado tiene una fuerza sobrehumana, razona y habla, aunque por lo general emite sonidos comunicativos por la nariz, teniendo mucha similitud con los zombies que en los últimos años se han visto en las series televisivas, aunque con más realismo.

Los condenados pueden fenecer al ser atacados y descuartizados por los vivos, desapareciendo y cruzando el umbral al mundo de los muertos, terminando con su condena. En algunas comunidades del área geográfica andina, como en Puquina (Moquegua) se realizan los segundos funerales para la salvación del condenado, consiste en exhumar los huesos del



condenado (para ello se debe esperar un tiempo prudencial para la descomposición del cuerpo del muerto, quedando en estado óseo) para realizarle una misma con los huesos presentes; así como también se pueden organizar a grupos de personas para capturar y flagelar o quemar al condenado y de esta manera salvarlo de esta condena, ayudándolo a entrar al mundo de los muertos y ayudar a la sociedad librándolos de este peligro (Rojas, 2013). En realidad, se trata de una interrelación entre el condenado y los vivos en la que el condenado se convierte en un peligro para la comunidad atacando y comiéndose a las personas en su afán de salvarse, siendo lo más peligroso posible para que las personas lo maten y así terminen con su condena, permitiéndole ingresar al mundo de los muertos, pues de no ser tan agresivo permanecería en este estado toda la eternidad. En San Miguel de Vichaycocha se celebran misas solo para los difuntos que han tenido “mala muerte”, se cree que para que una persona que ha tenido una trágica muerte deje de ser condenado, se deben realizar varias misas disuasivas para lograr su salvación, misas en las que deben participar la mayor cantidad posible de pobladores.

Los condenados son un peligro social, significan una amenaza para todas las personas. Debido a una mala muerte, cualquier miembro de la sociedad puede convertirse en condenado, a veces injustificada en su proporcionalidad, pudiendo una persona que no ha tenido pecados graves y ser una persona muy querida en su sociedad, convertirse por una muerte trágica en un ser odiado y peligroso para toda la sociedad. Por ello, se encuentran atrapados en este mundo de los vivos, atacando a las personas que se les cruzan para lograr su salvación (Arguedas, 1953), siendo la mayoría de sexo masculino, salvo algunas excepciones. Puede presentar solo los rasgos humanos que tenía al momento de su muerte o presentar algunas partes de animales, llevando sus enseres más personales y que no quisieron compartir en vida (Rivera, 2008, p. 203).

En base a las historias recopiladas en San Miguel de Vichaycocha, podemos considerar tres tipos de condenados:

Personas que han cometido pecados graves en vida

La población local vichaycochana señala que aquellas personas que han hecho mucho daño en vida (asesinos, ladrones, abigeos, etc) se convierten en condenados, debido a que al morir no logran encontrar el camino al mundo de los muertos, esto debido a que el bulto que llevan sobre la espalda no les va a permitir caminar:

Dice que antiguamente cuando la gente mala se moría, los que habían sido asesinos o violadores, se convertían en condenados. En ese tiempo la gente al morir no se convertía en alma, sino que seguían el camino de los muertos en persona, en carne y hueso. Había un cerro nevado Puajanca de tres cruces donde iban los condenados a pagar sus pecados. Tenían que llegar caminando a la última cruz. Ellos andaban como personas, pero tenían un hueco en la garganta que no les permitía comer. Venían a este cerro de Puajanca ubicado por Antajirca, que es una falda nevada, desde varios lugares. Cuando llegaban a las estancias en las noches les pedían hospedaje a los pastores y cuando iban a comer, la comida les salía por el cuello, los pastores se asustaban y se daban cuenta que



eran los condenados. Muy temprano salían y seguían su camino hacia la tercera cruz cargando peso y con muchos padecimientos. Finalmente, al llegar a la cruz reventaban y desaparecían. La gente al escuchar el estruendo decía que ya habían pagado sus pecados y dejaban de ser condenados.²⁵

Personas que han tenido una muerte violenta: mala muerte

Un segundo tipo de condenados en la concepción vichaycochana son aquellos que han tenido una muerte violenta muy repentina, sea en los caminos o en sus actividades laborales, que por no haber tenido tiempo de culminar sus labores o despedirse de sus seres queridos se quedan deambulando por estas zonas. Esta es la historia de dos jóvenes vichaycochanos de 24 años, sucedida alrededor del año 1927, quienes vieron el alma de un condenado recientemente muerto 5 días antes de manera violenta. Se trata de un joven panadero nacido en Huaraz (Ancash) que tenía su nariz grande por lo que le decían “huaracino wishtosenga”. Estos dos jóvenes al retornar de una fiesta del pueblo de Santa Catalina y pasar por el lugar en que el panadero se rodó con sus burros y murió, comenzaron a gritar e insultar al alma del muerto. Más adelante se les apareció por detrás un bulto sobre un caballo, al que esquivaron al esconderse dentro de una paqcha o caída de agua cerca a la entrada al pueblo. Luego, el caballo se convirtió en un ave tipo gallinazo o cóndor que los persiguió por toda la subida del pueblo hasta el barrio de Marca, donde al retirarse, los jóvenes van a la casa de la novia del difunto a fastidiarla cantándole canciones haciendo referencia a la muerte de su novio panadero. En ese momento apareció nuevamente el ave que los atacaba y al escaparse, uno ingresó a su casa y el otro descendió al barrio de Pampas, siendo constantemente atacado, hasta que, al no poder hacerle frente, el joven se subió a un árbol de sauce. En eso, el ave se convirtió en persona, con su traje de muerto con el que vestían en esa época a los difuntos y con su cordón de muerto o quipu. Al no poder subir el condenado al árbol ni mirar hacia arriba, dio varias vueltas al árbol para finalmente convertirse nuevamente en ave y descender a la parte baja del pueblo volando. El joven de apellido Quintana desciende del árbol y se dirigió a su casa, pero al ingresar nuevamente el ave lo quiso atacar, siendo defendido por su perro, que toda la madrugada (hasta el amanecer) evitó que el condenado ingrese a la casa a matar al joven. Esta historia era contada por el mismo protagonista Pedro Quintana a la gente del pueblo, hasta que fue anciano, siendo escuchada por varias personas.

Otra historia es la de tres jóvenes sucedida entre 1925 y 1930, uno de ellos se había enamorado de una chica de Pampayaca por Chicrín y les pide a sus amigos que le acompañen de noche para llevar una serenata. En el camino ven a un hombre que bajaba, entonces el enamorado se va por otro camino para asustar al hombre que bajaba, pero este era un condenado que al darse cuenta bajó por el otro camino golpeando a los dos jóvenes que se habían quedado esperando. Como resultado botaron espuma blanca por la boca y quedaron muy asustados, hasta reponerse después de varios minutos.

²⁵ Historia narrada por Dionisia Marcelo Hinojosa, entrevista realizada por Pieter van Dalen Luna, el 17 de setiembre de 2020, en San Miguel de Vichaycocha



La tercera historia es de un hombre joven que estaba enamorado de una señorita y como la familia de esta se oponía, lo asesinaron dándole un hachazo a la altura de la garganta, desangrándose y muriendo. Ante esto la familia de la chica lo enterraron inmediatamente sin avisar a nadie. La mamá del joven asesinado vivía en una estancia de Vichaycocha, en una casa muy humilde. Esa misma noche llegó el joven en condición de condenado, saludó a su mamá y le dijo que no encienda las velas. Al verlo su mamá le sirvió comida, pero lo veía muy raro. Después se dio cuenta de la herida que tenía en la garganta por donde se salía toda la comida que estaba comiendo. El hijo le contó como lo habían herido y que lo habían enterrado, llevándolo la madre inmediatamente al pueblo para dar aviso a las autoridades y pedir auxilio. Cuando estaba ingresando al pueblo el hijo desapareció. Al llegar la mamá con las autoridades a la casa de la enamorada, le indicaron donde estaba enterrado, verificando que su cuerpo estaba allí.

Una cuarta historia corresponde a un grupo de tres niños que se quedaron jugando en su estancia mientras pastaban su ganado (su mamá se fue al pueblo a traer provisiones), cuando casi al anochecer vieron a un hombre que pasaba por un camino cercano gritando: "Ayayay quiero comer". Al verlo le gritaron en quechua las mismas palabras en son de juego. Ante esto, el condenado atacó a dos de los niños y se los comió, pudiendo escapar el tercero al esconderse en un hoyo pequeño donde se elaboraba queso. Finalmente, el tercer niño pudo escapar llegando al pueblo donde encontró a su madre a quien le contó todo lo sucedido y cayendo luego muerto por el susto.

La quinta historia corresponde a un hombre adulto que murió en un accidente en una mina local. Se le apareció de día en el camino que va a Pacaraos a un señor que venía a Vichaycocha, pidiéndole que le avise a su familia que había dejado una herramienta debajo de su cama en el centro minero. Al percatarse bien, pudo ver que el condenado tenía en vez de pie derecho una pata de gallo. Al llegar a Vichaycocha le contaron que el condenado había sido enterrado el día anterior.

Personas que han tenido relaciones con curas o incestuosas

Este tercer tipo de condenado corresponde a las almas de las personas que han tenido relaciones incestuosas, sea con familiares directos o con curas. Estas personas en vida son consideradas como jarjachas,²⁶ pero al morir van a convertirse en condenados. Se conoce la historia de una mujer que hace muchos años en vida tuvo relaciones con un cura, a escondidas salían del pueblo y se encontraban. En vida esta mujer era una jarjacha, pero al morir se convirtió en condenada, vagando por los parajes desolados de la comunidad.

En el territorio de Vichaycocha, los tres tipos de condenados habitan los espacios más alejados y poco recorridos por los comuneros. En algunas ocasiones y poco tiempo después de producida la muerte, pueden aparecerse en los alrededores del lugar de la muerte violenta, motivo por el cual sus familiares suelen colocar una pequeña capilla con su cruz y

²⁶ La *jarjacha* es un personaje que, por sus relaciones incestuosas, su alma vaga de noche convertido parte de su cuerpo en animal (mula, caballo o burro), aunque en algunos lugares se piensa que solo vaga su cabeza mientras duerme.



nombre. Un aspecto importante por considerar es la transfiguración del condenado en animal, transformándose temporal o perpetuamente en animales, en toda su fisonomía corporal o en parte de ella. Este es el primer caso del segundo tipo de condenados, el panadero huaracino que al perseguir a los dos jóvenes se convirtió en un caballo, luego en un ave, convirtiéndose finalmente en persona con la vestimenta y forma que tenía al momento de ser enterrado, incluyendo su mortaja y cordón funerario. En la quinta historia del segundo tipo, también el hombre tenía una pata de gallo en lugar de pierna.

Otro aspecto importante es la agresividad y canibalismo que desarrollan los condenados. Los que han muerto recientemente no muestran tanta agresividad como los condenados más antiguos, que en su desesperación por salvarse atacan ferozmente a las personas que se encuentran, desarrollando el canibalismo. Solo en aquellos casos en que los que han muerto recientemente son atacados o insultados, se convierten en personajes agresivos, de lo contrario envían mensajes a sus familiares sobre actividades que dejaron inconclusas o simplemente se despiden de ellos.

La imagen del condenado en la comunidad campesina de San Miguel de Vichaycocha, es parte del conjunto de elementos naturalistas que moran en el territorio comunal, con una figura humanizada pero también zoomorfozada, simboliza lo equitativo y armónico de las relaciones sociales existentes, principalmente la reciprocidad, las cuales en caso sean alteradas por algún hecho dará como resultado el castigo al infractor (quien se convierte en condenado) pero también un castigo para la sociedad que permitió esta transgresión contra el equilibrio armónico social y natural. La figura del condenado, principalmente representado por el sexo masculino, personifica al hombre, para la sociedad tradicional andina es el miembro del grupo familiar que más está en interacción con los otros miembros de la comunidad, mientras que la mujer tradicionalmente es vista como el miembro de la familia más relacionado con el mismo grupo familiar, motivo por el que no se considera capaz de realizar estas transgresiones, con una imagen más pura por su función dentro del seno familiar. Así, el condenado se encuentra en una etapa de tránsito permanente entre el mundo de los vivos y el de los muertos, pues a pesar de estar muerto, debe quedarse en el mundo de los vivos hasta pagar todos los pecados cometidos.

Análisis de los rituales funerarios de Vichaycocha

Las concepciones de la muerte para la población vichaycochana, visto como un proceso social, posee un sistema de creencias y valores representados mediante un conjunto de símbolos codificados que están expresados en las actitudes, conductas y ritos funerarios, desarrollados en un tiempo prolongado y espacio determinado (Gil García, 2002, p. 63). El equilibrio de las relaciones sociales entre los vivos y muertos será determinado tanto por la muerte de nuevos individuos como por los procesos rituales prolongados en el tiempo, manteniéndose los ancestros como aglutinantes y protectores del grupo, brindando el sustento lógico para la mediación de estas relaciones, la participación de los actores sociales y el discurso social y ritual (Thomas, 1993, p. 617).



La muerte como proceso social en Vichaycocha empieza con el suceso de hechos premonitorios, los cuales a manera de señales van a determinar la muerte de una persona, según el lugar donde se producen estos hechos. Así, por más que la persona se encuentre viva, los familiares iniciarán una serie de rituales con el objeto de revertir esa predicción; es decir, ya es considerada socialmente muerta a pesar de estar biológicamente viva (Martínez, 2013a, 2013b, 2014).

La población vichaycochana distingue cinco categorías de muertos, según la época o forma en que murieron:

1. Abuelos o gentiles: Son todos los muertos que vivieron antes de la llegada del catolicismo (previos a la invasión hispana), formaron parte de los ayllus atavillanos locales y fueron enterrados al interior de las estructuras funerarias tipo chullpas o kullpis, así como al interior de cuevas o abrigos rocosos en zonas de difícil acceso, para que: “no sean molestados”. Desde la consolidación de la dominación española fueron buscados y destruidos por los extirpadores de idolatrías en busca de tesoros y para destruir los lugares de culto andino. Son considerados guardianes de los sitios arqueológicos prehispánicos, de gran poder e influencia ante los apus wamanis o cerros tutelares. Provocan el “mal del abuelo” a aquellas personas que los profanan o que ingresan a su espacio sin hacer los “pagos” correspondientes con coca, licor y tabaco. Esta enfermedad cultural consiste en la apropiación del alma de la persona mediante el susto o mancharisqa, generando trastornos digestivos, dolores de cabeza y cuerpo, aparición de granos en todo el cuerpo o parte, y el desecamiento de la piel; consistiendo su cura en la recuperación del alma mediante un conjunto de ofrendas en honor a los gentiles o abuelos (van Dalen, 2020, p. 186).

2. Difuntos o ancestros: Son todos aquellos muertos que han formado parte del núcleo comunal o del pueblo de Vichaycocha, tienen lazos familiares por consanguinidad con los pobladores actuales. Su vida se ha desarrollado en las actividades cotidianas de la población local, aportando en el desarrollo social y económico local, pasando los cargos comunales e interrelacionándose con las otras familias. Han tenido una muerte tranquila, por vejez o por alguna enfermedad, no violenta ni repentina. Al morir pasan a formar parte del sistema universal local de ancestros protectores de su familia y pueblo; por lo que cada año durante el Día de los Muertos sus familiares van a prepararles las ofrendas mortuorias para recibir la visita de sus almas.

3. Condenados: Son aquellas personas que han tenido una muerte violenta y repentina, los que en vida han cometido pecados muy graves (crímenes, asesinatos, abigeato, etc.) o quienes han tenido relaciones incestuosas (con miembros de su familia directa o con curas). Mantienen la morfología corporal del momento de su muerte, incluyendo las heridas que le haya causado la muerte, van desplazándose principalmente de noche por el territorio comunal matando, asustando o transmitiendo mensajes familiares a las personas que se cruzan por su camino.

4. Angelitos o querubines: Son aquellos niños pequeños, menores de seis años de edad que han muerto por diversas causas, quienes por no haber cometido pecado alguno, son



considerados puros, siendo enterrados con representaciones de ángeles (alas y palomas). Estas almas se van directo al cielo por su pureza.

5. Brujos y brujas: Se cree que estas personas que han practicado la magia negra para hacer el mal y daño a otras personas no pueden morir fácilmente, tienen una muy larga agonía y muy tormentosa. Al morir, se reencarnan en un animal u otra persona a la que transmiten el poder que tienen.

Los rituales realizados en San Miguel de Vichaycocha tiene componentes andinos prehispánicos y cristianos. Un elemento ritual de gran importancia en todas las sociedades andinas es la hoja de coca, y San Miguel de Vichaycocha no es la excepción. La coca simboliza el aderezo u ofrenda que entregan los hombres a las divinidades andinas para que estas acepten los pedidos de los humanos. En este caso, los hombres piden mediante el chacchado de coca y las ofrendas colocadas en varias partes del ambiente de velatorio, que las divinidades permitan que el alma del difunto recorra con bien el camino de los muertos y pueda llegar a bien al mundo de los muertos, donde tendrá el descanso eterno y a la vez desde donde cuidará a sus familiares vivos. Así, la coca es el intermediario entre los vivos y muertos, siendo considerada una planta de alto contenido ceremonial y simbólico. El consumo de la hoja de coca de parte de los asistentes es constante durante todas las exequias. Mientras se va chacchando la coca los asistentes van contando las historias del difunto, narrando pasajes anecdóticos de su vida.

Sin embargo, este proceso de chacchado es interrumpido o compartido en varias ocasiones por rezos, cánticos católicos. Se contrata a mujeres que van a realizar en varias ocasiones rezos católicos para el descanso eterno del alma del difunto. Esto refleja el sincretismo religioso existente en muchas comunidades andinas, que, del aporte de las religiones andina y cristiana, dio como resultado un sistema religioso articulado. Así en muchas regiones andinas, los apuswamanis²⁷ o cerros tutelares van a tomar desde la Colonia nombres del santo patrón del pueblo, cuyo culto continuará como antes con la ofrenda de coca y animales, así como la devoción de todos sus habitantes.

El perro es un animal ampliamente vinculado con la muerte en las sociedades andinas (Lemlij y Millones, 2017, p. 141). Sin embargo, la mayoría de estas sociedades consideran a este animal como un acompañante del alma en el largo camino desde el lugar de su entierro hacia la morada o mundo de los muertos. Por ello, muchas culturas prehispánicas sacrificaban perros al interior de las tumbas para que acompañen a sus amos en este largo camino y los

²⁷ Los *apu wamani* son las divinidades andinas más poderosas (Arroyo, 2006). Son montañas o cerros de forma imponente, considerados los padres forjadores de los pueblos de su entorno y de su población, llamados por muchos pobladores como padre o madre, pues consideran que estos apus tienen un sexo definido (masculino o femenino), pueden tener parentesco entre sí (hermanos, padres e hijos, esposos, amantes etc.) o pueden ser enemigos entre sí (con lo cual las comunidades del entorno de cada apu también tendrían enemistad). Los miembros de las comunidades de su entorno celebran una serie de rituales en honor a este apu, rituales que van desde el ofrendar coca y licor, hasta sacrificios de cuyes o llamas. Estas ofrendas en muchos lugares se realizan antes de la celebración de las fiestas cristianas, pidiendo permiso al apu para poder celebrar la fiesta al santo patrono del pueblo. Estos apus son considerados protectores y celosos guardianes de sus habitantes, pero cuando las personas se olvidan de sus ofrendas, los pueden castigar enviándoles desgracias, enfermedades e incluso la muerte. En San Miguel de Vichaycocha, frente a la población, se encuentra el apu *Quirupalca* (que en algunas ocasiones puede tomar el nombre de San Miguel Arcángel), imponente cerro con su cima apuntada que es visible desde muchas otras comunidades de la cuenca alta del río Chancay-Huaral, símbolo de identidad de la población vichaycochana.

defiendan de los peligros que había. En el caso de Vichaycocha, en la actualidad el perro se configura como un actor importante en el tránsito de las almas; pues en este largo tránsito hacia el mundo de los muertos, debe pasar primero por el mundo de los perros, quienes ladran y atacan a las almas para evitar que siga su camino. Sin embargo, en el imaginario popular, los perros saben identificar las almas de los hombres, aquellas personas que han sido malas en vida con los perros, no les han dado de comer, no han atendido bien a sus mascotas, van a ser atacados cuando su alma pase por el mundo de los perros; pero aquellas personas que han tratado bien a sus animales no serán atacadas, incluso, los perros les traerán agua en sus orejas para que las almas se refresquen del cansancio del camino. En muchas regiones del Ande el perro juega un papel importante en este tránsito por el camino de los muertos, como en Otávalo de Ecuador donde acompaña al muerto por todo el camino (Cachiguango, 2001, p. 182) o en el noroeste argentino donde incluso se sacrifica al perro del muerto para que sea su acompañante (Martínez, 2013b).

Por ello, es importante el quipuo huashca que es colocado en la cintura del difunto en Vichaycocha al estilo franciscano, es un instrumento que va a permitir al alma defenderse de estos perros agresivos. Estos quipus han pervivido hasta la actualidad en muchas comunidades campesinas de las cuencas vecinas, como en Cuspón (cuenca alta del río Fortaleza) en Chiquián donde este quipu ayudará al alma del difunto a superar los obstáculos de los “perros negros diablos” en su camino hacia el cielo (Setlak y Zubieta, 2016; Tun y Zubieta, 2016; Zubieta, 2017). Estos quipus se llaman así por estar elaborados a base de cordones, por ello se llaman igual que los sistemas contables andinos, los cuales muchas veces son más complejos y extendidos (Urton, 2011), cuyo uso se ha extendido en algunas comunidades de la sierra de Lima hasta la actualidad (Salomon et al., 2011). En el caso de los quipus funerarios se trata de un cordón simple, sin nudos y su largo casi siempre abarca las dimensiones de la cintura del muerto.

Es importante el tratamiento que se da a los niños al morir. A diferencia de los adultos, los niños van a ser vestidos con una mortaja blanca y se le colocan adornos a modo de alas para simbolizarlos como “ángeles”. Se va a considerar la pureza de estos niños, sin pecado cometido, una práctica muy común en los Andes, considerados inocentes los familiares los despiden no con tanto dolor porque saben que al no tener pecados no sufrirán en el camino de los muertos (Millones, 2010, p. 67). A los niños muertos en Vichaycocha no se les coloca el quipu en la cintura, porque con sus alas llegan a la morada de los muertos volando, no pasan caminando por el mundo de los perros.

El periodo después del deceso biológico en que el alma de los muertos permanece en el pueblo o sus alrededores es de cinco días. En muchas comunidades de la sierra de Lima, esta es la cantidad de días que las almas permanecen junto a sus familiares para consolarlos, como en el caso de los antiguos pobladores de Huarochirí (sierra central de Lima) que tras ese periodo las almas ascendían por el camino de los muertos hacia la cima del cerro o apu Pariaqaqa, donde se encontraba la morada del dios del mismo nombre, en cuya profundidad se encontraba la ciudad de los muertos (Ávila, 1966). En muchos lugares la morada final de los muertos se encuentra dentro de las montañas sagradas o apus, como el caso de los pueblos actuales de Apurímac y el noreste de Arequipa que tienen la idea que al morir las personas sus



almas se dirigen al Qoropuna (Arequipa), en cuyo interior está la ciudad de los muertos. En la mayoría de montañas sagradas o apus wamanis, se puede observar estructuras funerarias prehispánicas en la parte media o superior del cerro, lo que denota la estrecha relación existente entre estas montañas y los muertos en la idiosincrasia local atavillana (Cáceda, 2014, van Dalen, 2007, van Dalen et al., 2016).

El regreso de las almas el día de los muertos forma parte de un sistema cíclico en el cual la vida no termina con la muerte biológica, sino que el alma periódicamente regresará y entablará relaciones sociales con sus parientes vivos, quienes deben recibirlos, ofrendarles comida y otros condimentos para que estas almas regresen a su morada eterna desde donde los cuidarán y protegerán. Este proceso relacionado con el mito del eterno retorno de Mircea Eliade (1968), proceso en el cual el mito y el ritual interactúan mutuamente, estando el primero vigente en la memoria popular de toda la sociedad y el segundo en espacios sacralizados especiales para la ocasión como el cementerio y los espacios de la vivienda; constituyéndose este día de los muertos en un periodo de transición de un periodo anterior en el que los muertos están cada vez más alejados, a un periodo posterior en el que los muertos se encuentran inmersos en la misma estructura social tras su presencia entre los vivos, siendo a la vez una nueva oportunidad para entablar o reestablecer las relaciones entre vivos y muertos que puedan haberse deteriorado en el año anterior. La línea que divide la vida y la muerte marcado por el deceso biológico de las personas, así como la muerte como proceso social, no es un proceso consumado sino flexible, dando la oportunidad de que el difunto regrese cíclicamente y en diversas condiciones, en especial durante el día de los muertos (Martínez, 2013b). Si bien las familias mantienen el recuerdo de los familiares fallecidos más recientemente a quienes ofrecen las ofrendas en sus viviendas, el conjunto de la sociedad ejerce sobre el conjunto de muertos un grupo de creencias y concepciones del imaginario colectivo, que permitirán la realización de los rituales funerarios en general para todos los muertos, para que todos estos a su vez permitan la supervivencia de los vivos y de la comunidad, logrando su equilibrio existencial.

El periodo de luto de un año que guardan los familiares está en relación con la dependencia y cariño existente entre los familiares del difunto con el muerto, siendo un periodo en el que los vivos van a privarse de ciertas prácticas como símbolo del pesar por el deceso de su familiar. En la práctica de estas reglas de conducta, la comunidad (sociedad) será el juez que de parte del difunto evalúe el comportamiento del familiar en beneficio del difunto. Por ello, terminado este periodo de un año, luego del ritual religioso en la iglesia, los familiares demostrarán ante todo el pueblo (mediante la celebración de un almuerzo y una fiesta) que por fin tienen la libertad para realizar sus actividades con toda normalidad.

Las concepciones locales sobre la muerte y el regreso cíclico de las almas se han forjado junto al proceso histórico de los vichaycochanos y de todas las sociedades andinas, ayudando a sustentar y definir las prácticas culturales relacionadas con los aspectos fúnebres. Mediante sus narrativas locales buscan explicar el origen de los fenómenos sociales a partir de la participación de entidades sagradas, como las divinidades. Los rituales mortuorios representan una contradicción y a la vez complementariedad de la vida y la muerte, donde la segunda es



consecuencia de la primera, pero a la vez es un enfrentamiento como la continuación de la vida en otra vida. Así, el mundo de los muertos está estrechamente relacionado con el mundo de los vivos, por ello el muerto no rompe con los lazos individuo – comunidad, al contrario, los estrecha más (Aláez, 2001, p. 173). La muerte es considerada como parte de la vida, siendo vista como la culminación de una etapa y el inicio de otra, en el que el ser humano sigue existiendo, pero en otra forma de expresión: el alma, mediante la cual se va a desarrollar (Bascopé, 2001, p. 272). Las relaciones entre vivos y muertos, se está desarrollando en un espacio territorial determinado, en este caso el territorio comunal de San Miguel de Vichaycocha, morada de los vivos, muertos y divinidades locales, por lo que los vivos al salir de este espacio (por ejemplo, los migrantes a la costa) están quebrantando estas relaciones, debilitándolas considerablemente. En el aspecto temporal, estas relaciones son atemporales, se desarrollan en un largo periodo de tiempo, siendo estas prácticas transmitidas en la sociedad de generación en generación, desarrollándose dinámicas medidas en el tiempo de los muertos, no de los vivos.

Los rituales mortuorios se enmarcan en un sistema de oposición binaria básica en la cual las asimetrías en términos opuestos, generando sistemas completos de símbolos y acciones rituales que a su vez son complementarias (Bell, 2009, Gil García, 2002). Así, el mundo de los vivos se encuentra en una constante interacción con el mundo de los muertos; en el primero el espacio, entorno y tiempo se constituyen en la base sobre la cual se va a desarrollar el ritual, mientras que, en el segundo, el espacio, el entorno y el no tiempo van a ser los aspectos fundamentales.

Conclusiones

La Comunidad Campesina de San Miguel de Vichaycocha mantiene hasta la actualidad una serie de tradiciones y costumbres tradicionales, entre estas las costumbres funerarias, desarrolladas durante el velorio, entierro, lavado de ropa y el día de los muertos. En estas actividades participan toda la población de la Comunidad Campesina. Hasta hoy se mantienen muchas actividades de origen prehispánico como el chacchado de coca, el lavado de ropa y creencias como el camino de los muertos. El día de los muertos se produce una interacción entre vivos y muertos, expresado en la visita a los cementerios, las ofrendas en las tumbas y la ofrenda de comida en la vivienda. Los muertos o ancestros forman parte del panteón religioso del territorio vichaycochano, donde residen junto a los apus, “abuelos” o almas de los ancestros, animales y plantas.

Las concepciones vichaycochanas sobre la muerte son muy amplias, en ella se conjugan diversos elementos naturales y culturales articuladas mediante símbolos, en cuya concepción la persona no desaparece con el deceso biológico, sino que el alma sigue desarrollándose eternamente y reside en el mundo de los muertos donde cíclicamente regresa cada año para recibir las ofrendas rituales de sus familiares y a renovar los lazos y relaciones sociales existentes con ellos. La muerte como proceso social es concebido por la población local como un proceso en el que participa toda la sociedad, consistiendo en la transformación del ser



social de persona viviente a ancestro; se inicia con los hechos premonitorios y se desarrolla hasta el lavado de ropa al quinto día del deceso.

Los rituales funerarios desarrollados en todas las etapas de la muerte o la conmemoración del individuo están cargados de numerosos significados presentados mediante símbolos, significados que son plenamente aceptados por la sociedad que los practica.

Referencias Bibliográficas

- Abercrombie, T. (2006). Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina. La Paz: Sierpe. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5247>
- Acosta Veizaga, O. (2001). La muerte en el contexto Uru: El caso Chipaya. *Chungará*, 33 (2), 259-270. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562001000200011>
- Alaéz García, A. (2001). Duelo Andino: Sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios. *Chungará*, 33 (2), 173-178. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562001000200002>
- Allen, C. (2008). La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Arce, M. et al. (2005). Culto andino a los muertos en los cementerios de Lima Metropolitana. *Revista de Antropología*, 3, 323-332.
- Arguedas, J. M. (1953). Folclore del valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción. *Folklore Americano*, 1, 101-293.
- Arroyo Aguilar, S. (2006). Culto a los Hermanos Cristo. Sistema religioso andino y cristiano: redes y formas culturales del poder en los Andes. [Tesis para optar grado de doctor en Ciencias Sociales: especialidad Antropología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Avila, F. de. (1966). Dioses y hombres de Huarochirí. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Bascopé Caero, V. (2001). El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de Cochabamba. *Chungará*, 33 (2), 271-277. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562001000200012>
- Bell, C. (2009). *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.
- Benito, J. A. (2006). Libro de visitas de Santo Toribio de Mogrovejo (1593-1605). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bugallo, L. y Vilca, M. (comp.) (2016). Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Cáceda Guillén, D. (2014). Cerro Mango Cápac: Un apu Atavillos en la Cuenca alta del río Chancay. En P. van Dalen (ed.). *Arqueología de las Cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima* (pp. 321-326). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Cáceres Chalco, E. (2001). La muerte como sanción y compensación: visión de equilibrio y reciprocidad en Cusco. *Chungará*, 33 (2), 187-200. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562001000200004>
- Cachiguango, L. (2001). ¡Wantiay....! El ritual funerario andino de adultos en Otávalo, Ecuador. *Chungará*, 33 (2), 179-186. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562001000200003>



- Calvo, R. (2016). *Hombre, muerte y cultura en los Andes. Una lectura desde las tradiciones mortuorias de la región del Cusco (con anotación al sur peruano)*. Cusco: Rossano Calvo Calvo.
- Chalco Pacheco, E. (2000). Desentierro de huesos: culto a los muertos en Arequipa. En *Atas del XIV Reunión anual de etnología* (pp. 99-112). Museo Nacional de etnografía y folklore.
- Cipolletti, M. S. (1980). El regreso de los muertos en la concepción del hombre andino, Argentina. En *III Congreso peruano el hombre y la cultura andina: actas y trabajos* (t. IV, pp. 470-479). Lima: Congreso peruano el hombre y la cultura andina.
- De la Barra, F. (1971). *Asuntos Militares. Juntas de Guerra (1820-1821)* (t. VI, v. 3). Lima: Colección Documental de la Independencia del Perú.
- Elera, C. (1984). El día de los muertos en Eten: festividad religiosa en un pueblo tradicional de la costa norte. *Boletín de Lima*, 36, 49-56.
- Eliade, M. (1968). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Escalante Pistán, M. (2001). La misa de todos los santos en San Pedro de Atacama, Chile. *Chungará*, 33 (2), 245-248. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562001000200008>
- Fernández, F. (2014). *Conmemorando a nuestros muertos: festividades y ritualidades en el día de difuntos*. Santiago: Ocho Libros Editores.
- Fernández Juárez, G. (1998). "Todos los santos": "Todas las almas". *Revista Andina*, 31, 139-159.
- Fernández Juárez, G. (2001). Almas y difuntos: Ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca. *Chungará*, 33 (2), 201-219. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562001000200005>
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Ghersi, H. (1958) *Prácticas funerarias en la comunidad de Virú*. *Revista del Museo Nacional*, 27, 106-139.
- Gil García, F. (2002). Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio. *Anales del Museo de América*, 10, 59-83.
- Hartmann, R. (1973). *Conmemoración de muertos en la sierra ecuatoriana*. Indiana Berlin, 1, 179-197.
- Kaulicke, P. (1997). La muerte en el antiguo Perú. Contextos y conceptos funerarios: una introducción. *Boletín de Arqueología PUCP*, 1, 7-54.
- La Riva González, P. (2005). Las representaciones del animu en los Andes del sur peruano. *Revista Andina*, 41, 63-88.
- Lastres, J. (1953). El culto de los muertos entre los aborígenes peruanos. *Perú Indígena*, 4 (10-11), 63-74.
- Lazo, R. (2012). Costumbres y tradiciones en cementerios de Lima el 1 de noviembre en tiempos de globalización. *Investigaciones Sociales*, 29, 189-198. <https://doi.org/10.15381/is.v16i29.7753>
- Leguía y Martínez, G. (1972). *Historia de la Emancipación del Perú: el protectorado* (t. III). Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- Lemlij, M. y Millones, L. (2017). *Reflexiones sobre la muerte en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Martínez, B. (2013a). Taxonomías de la muerte: suicidio, incesto y reciprocidad en El Cajón (Catamarca, Argentina). *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, en liña, 24-62. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65771>
- Martínez, B. (2013b). La muerte como proceso: una perspectiva antropológica. *Ciência y Saúde Coletiva*, 18 (9), 2681-2689. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232013000900023>
- Martínez, B. (2014). Cosmología, ontología y muerte: taxonomías sobre el alma en El Cajón, Catamarca. *Actas del XI Congreso Argentino de Antropología Social*. Rosario.
- Millones, L. (2010). Después de la muerte. Voces del limbo y el infierno en territorio andino. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Moedano, G. (1960-1961). La ofrenda del día de los muertos. *Folklore americano: órgano del Comité interamericano de folklore*, 8-9, 32-52.
- Murphy, M. (2016). Convirtiendo a los vivos, disputando a los muertos: evangelización, identidad y los ancestros. *Boletín de Arqueología PUCP. Arqueología histórica en el Perú. Segunda parte*, 21, 57-68. <https://doi.org/10.18800/boletindeferqueologiapucp.201602.004>
- Onofre Mamani, L. (2001). Alma Imaña. Rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre (Perú). *Chungará*, 33 (2), 235-244. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562001000200007>
- Ortega Perrier, M. (2001). Escatología andina: metáforas del alma. *Chungará*, 33 (2), 253-258. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562001000200010>
- Portocarrero, G. (2015). La ética andino-cristiana de los relatos de condenados. *Forum for inter-american research*, 8 (1), 123-140.
- Ramos, G. (2017). Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cusco 1532-1670. Lima: Institut français d'études andines-IFEA.
- Rappaport, R. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686>
- Rivera Andía, J. J. (2008). Apuntes sobre la alteridad constituyente en los Andes. Ambivalencias rituales y lingüísticas sobre un espacio imaginario. *Revista Española de Antropología Americana*, 38 (1), 191-215.
- Rojas Zolezzi, M. (2013). La muerte del condenado. *Revista Tierra Nuestra*, 9 (1), 55-70.
- Rozas Alvarez, J. y Calderón García, M. (2001). Están entre nosotros. En L. Millones y W. Kapsoli (ed.). *La memoria de los ancestros* (pp. 239-256). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Salomon, F. et al. (2011). El quipu desde la Colonia hasta la República: el patrimonio de Rapaz. En C. Arellano y G. Urton (ed.). *Atando Cabos* (pp. 193-225). Lima: Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.
- Setlak, M. y Zubieta Núñez, F. (2016). La noción de "camino" en los hilos: una aproximación a los quipus funerarios de Cuspón (Áncash, Perú). *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 18, 96-108.
- Thomas, L.-V. (1993). *Antropología de la muerte*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Tun, M. y Zubieta, F. (2016). Los quipus funerarios y tributarios de Cuspón y Chiquián: hoy y ayer. *Arqueología y Sociedad*, 31, 403-421. <https://doi.org/10.15381/arqueolsoc.2016n31.e13308>



- Turner, V. (1957). *Schism and continuity in an Africa society*. Manchester: Manchester University Press.
- Turner, V. (1969). *The ritual process. Structure and anti-structure*. Chicago: University of Chicago.
- Urton, G. (2011). El quipu inca: mantenimiento de registros en cuerdas con nudos. En C. Arellano y G. Urton (ed.). *Atando Cabos* (pp. 59-75). Lima: Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.
- Valderrama Fernández, R. y Escalante Gutiérrez, C. (1980). Apu Qorpuna (visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarka). *Debates en Antropología*, 5, 233-264.
- Van Dalen Luna, P. (2007). Reconocimiento Arqueológico en la cuenca alta del río Chancay – Huaral: margen izquierda, (distritos de Atavillos Alto, Santa Cruz de Andamarca y Pacaraos). Nuevos datos para comprender los procesos socio culturales Atavillos. *Kullpi. Investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el Norte Chico*, 3, 57-148.
- Van Dalen Luna, P. (2012). La fiesta del Corpus Cristo en la comunidad de San Miguel de Vichaycocha". *Boletín de Lima*, 34 (168), 31-36.
- Van Dalen Luna, P. (2015). La fiesta de San Miguel Arcángel de Vichaycocha: caracterización de un patrimonio cultural inmaterial peruano. *Boletín de Lima*, 37 (179), 82-90.
- Van Dalen Luna, P. et al. (2016). Conviviendo con los ancestros: investigaciones arqueológicas en Rupac, Huaral. *Arqueología y Sociedad*, 30, 425-472. <https://doi.org/10.15381/arqueolsoc.2015n30.e12273>
- Van Dalen Luna, P. (2017). *Sacachispa: un cementerio de agricultores de la cultura Chancay en Huando, Huaral*. Lima: Ed. Gutenberg.
- Van Dalen Luna, P. (2020). El uso y la importancia del cuy en las sociedades andinas a partir de las evidencias en la provincia de Huaral. [Tesis para optar el grado de Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Van Dalen Luna, P. y Marcelo Mellado, M. (2020). ¿La vida es un sueño y los sueños son? Muerte, salud, enfermedad y abundancia representado en sueños en las comunidades campesinas altoandinas de Lima. *Temas Americanistas*, 45, 76-98.
- Van Gennep, A. (1960). *The rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226027180.001.0001>
- Vega-Centeno, R. (2006). El estudio arqueológico del ritual. *Investigaciones Sociales*, 16, 171-192.
- Velásquez Benites, O. (2001). Los muertos viven en el norte del Perú. En L. Millones y W. Kapsoli (ed.). *La memoria de los ancestros* (pp. 153-189). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Vilca Mendoza, E. (2015). *Alteridad en los relatos sobre condenados publicados por José María Arguedas*. [Tesis para optar el título profesional en Literatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos].
- Zubieta Núñez, F. (2017). Los quipus funerarios de Cuspón como patrimonio cultural de la nación. *Investigaciones Sociales*, 39, 247-260. <https://doi.org/10.15381/is.v21i39.14679>

Recibido en: 01 de octubre de 2020

Aprobado en: 21 de enero de 2021

