

**Resemantización del ritual de la muerte desde las crónicas hasta  
el testimonio quechua contemporáneo**

**Resemantization of the death ritual from chronicles to  
contemporary Quechua testimony**

**Resémantisation du rituel de la mort, des chroniques au  
témoignage quéchua contemporain**

**Sara Viera Mendoza**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

sara.viera@unmsm.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0003-4785-1817>

*Resumen:*

Las descripciones sobre la muerte que realizan Guamán Poma, Cieza y Garcilazo de la Vega presentan características comunes, como el embalsamamiento del cuerpo, la reunión de la familia en el velorio, la rememoración de las hazañas del difunto con cantos en tono lastimero y el entierro con todas sus pertenencias. De todos los descritos, algunos han perdido relevancia, como el respeto y cuidado del cuerpo. Por eso, en los testimonios revisados, se señala la poca importancia que ahora adquiere el cuerpo del difunto con esta frase: «su cadáver estará votado». Otros se han resemantizado, por ejemplo, los objetos que debe tener el muerto para pasar a la otra vida. Ahora le compran un terno y una corbata. Tienen que usar zapatillas porque ellas



<https://doi.org/10.46744/bapl.202102.012>

e-ISSN: 2708-2644

le permitirán correr más rápido a la gloria. Los elementos tradicionales como los cantos, la comida, el llanto, la familia y la importancia de los ritos que debían hacer al cuerpo del difunto perdieron relevancia; sin embargo, no ha significado una pérdida del simbolismo o una asimilación de una visión más occidentalizada de lo que es la muerte, por ello este imaginario aún pervive en el testimonio quechua y en el simbolismo que portan algunos animales que aparecen en los relatos de tradición oral.

*Palabras clave:* ritos de pasaje, ritual de la muerte, crónicas andinas, cosmovisión andina, testimonio quechua, resemantización.

*Abstract:*

The descriptions of death made by Guaman Poma, Cieza and Garcilazo de la Vega present common characteristics, such as the embalming of the body, the family gathering at the wake, the remembrance of the deceased's deeds with mournful songs and the burial with all his belongings. Of all those described, some have lost relevance, such as the respect and care for the body. For this reason, in the testimonies reviewed, the little importance that now acquires the body of the deceased is pointed out with this phrase: "his corpse will be returned". Others have resemanticized, for example, the objects that the dead person must have to pass to the next life. Now they buy him a suit and tie. They have to wear slippers because these will allow him to run faster to glory. Traditional elements such as songs, food, weeping, family and the importance of the rites to be performed to the body of the deceased lost relevance; however, this has not meant a loss of symbolism or an assimilation of a more westernized vision of what death is, which is why this imaginary still survives in the Quechua testimony and in the symbolism conveyed by some animals that appear in the stories of oral tradition.

*Key words:* rites of passage, death rituals, Andean chronicles, Andean cosmivision, Quechua testimony, resemanticization.

*Résumé:*

Les descriptions sur la mort que font Guaman Poma, Cieza et Garcilazo de la Vega présentent des caractéristiques communes, comme l'embaumement du corps, la réunion de la famille pour la veillée du mort, la remémoration

des prouesses du défunt avec des chants plaintifs, et l'enterrement avec toutes ses biens. Parmi tous ceux qui sont décrits, certains ont perdu de l'importance, comme le respect et le soin du corps. C'est pourquoi, dans les témoignages étudiés, on pointe le peu d'importance que le corps du défunt acquiert maintenant avec la phrase : « son cadavre restera dans un coin ». D'autres ont été resémantisés, par exemple, les objets que le défunt doit avoir sur lui pour passer à l'autre vie. Maintenant on lui achète costume et cravate. Il doit porter des tennis parce que ces chaussures lui permettront de courir plus vite vers la gloire. Les éléments traditionnels comme les chants, la nourriture, les pleurs, la famille ou l'importance des rituels sur le corps du défunt ont perdu en importance ; néanmoins, cela n'a pas signifié une perte du symbolisme ni l'assimilation d'une vision plus occidentalizada de la mort : ainsi, cet imaginaire survit encore dans le témoignage quechua et dans le symbolisme qui porte sur certains animaux apparaissant dans les récits oraux.

*Mots clés:* rituel de passage, rituel de la mort, chroniques andines, cosmovision andine, témoignage quechua, resémantisation.

Recibido: 03/09/2020 Aprobado: 03/07/2021 Publicado: 02/12/2021

## 1. Introducción

Los ritos de paso, concepto introducido por Arnold Van Gennep, marcan el cambio y las distintas transiciones entre la juventud y la edad adulta, entre la soltería y el matrimonio, entre no pertenecer y pertenecer a un grupo. El etnólogo los define como «ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad» (Turner, 1973, p. 54). En las sociedades no industrializadas, estas transiciones son un constituyente esencial de la vida social. Además, no se llevan a cabo de forma individual, sino que se celebran de forma ritual y comunitaria. En el Perú, los ritos de pasaje han sido estudiados por Gonzales Carré (2003) en su libro *Ritos de tránsito en el Perú de los Incas*. Allí distingue varios periodos por los que el individuo

tenía que pasar a lo largo de su vida. La iniciación de todo individuo se producía con el nacimiento, a este le seguían el corte de pelo, la pubertad, el matrimonio y la muerte.

Otros investigadores que abordaron el ritual de la muerte fueron los antropólogos Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez (1980). A través de un proceso de inmersión cultural en Awkimarka, ellos pudieron documentar ritos y ceremonias de entierro muy asimilares a las documentadas por los cronistas. Finalmente, hemos encontrado una tesis sobre *El Tullupallay, expresión de vigencia de la identidad cultural tradicional en Julcamarca- Huancavelica* (Perlacios Flores, 2016). Aunque no se documenta en sí mismo el ritual del velado y el entierro, se describe el ritual del recojo de los huesos, llevada a cabo cada segundo domingo de noviembre, y se explica cómo aún este ritual sigue siendo un fuerte elemento cohesionador de identidad.

No son muchos los estudios que describen o abordan los rituales de la muerte tal como se concibe ahora; por eso, consideramos importante realizar un acercamiento al modo de pensamiento que sobre este evento aún permanece. Primero, desde un punto de vista sincrónico, contamos con crónicas, testimonios quechuas, la descripción del ritual en Awkimarka y dos recopilaciones que realizamos en el año 2003 (testimonio de Adelinda y un diálogo con Violeta, ambas de Chota Cajamarca). La distancia temporal existente entre los documentos nos permitirá ver el estado sociocultural del ritual de la muerte de ese entonces y el de la actualidad. Desde una mirada diacrónica, nos acercaremos al imaginario que el hombre andino viene creando, recreando y difundiendo desde entonces hasta el día de hoy. Desde luego, somos conscientes de que los rituales no deben ser los mismos; puesto que, desde inicios de siglo XVII hasta fines de siglo XX —tiempo al que pertenecen los textos quechuas, las recopilaciones y demás textos que citamos—, han ocurrido transformaciones, múltiples pérdidas, sincretismos y transculturaciones que responden a los contactos culturales de sus pobladores, las migraciones, el crecimiento demográfico, etc.

Esta mirada diacrónica nos permite detectar rupturas o continuidades de pensamiento que, aún a pesar del tiempo transcurrido, permanece entre

los runas. Si bien resulta complejo realizar una constatación en términos de estructuras discursivas, así como de las historias contenidas en algunos textos quechuas, debido a los arreglos literarios o de edición<sup>1</sup> que estos puedan tener, sí es posible develar un modo de pensamiento creado por los propios pobladores y que, aún ahora, a pesar del tiempo transcurrido, persiste. Además, revelan aspectos de la propia identidad que cada grupo construye de acuerdo con la realidad que vive.

Frente a la idea de que la modernidad está ocasionando pérdidas culturales, en esta investigación demostraremos lo contrario, porque el runa está en continuo contacto con el mundo mítico propio de su tradición; y, al mismo tiempo, aunque se relaciona con otros sectores sociales y culturales, ello no le genera conflictos identitarios ni alejamientos de sus raíces primeras. Rengifo Vásquez (2001) señala que el poblador andino conversa con sus circunstancias, por eso es posible verlos usando corbata, comprando un computador, portando un celular o una cámara fotográfica, pero ello no es signo de alejamiento o pérdida de la cosmovisión andina. Todo lo contrario, además de reflejar que la forma de vida en los andes es dinámica, también evidencia que sus mecanismos de resistencia ahora son más imperceptibles que antes.

## 2. Concepciones de la muerte en las crónicas y el testimonio quechua

La muerte en el mundo andino no es una cancelación ontológica; al contrario, es otra forma de vida. Un ejemplo de ello lo tenemos en la petrificación que sufren algunos seres con el objetivo de perpetuar la vida. El tema de la petrificación está presente en los relatos andinos y en los ciclos míticos. Los motivos por los que un ser se petrifica son múltiples.

---

1 Este puede ser un obstáculo para un investigador, sobre todo, cuando el objetivo es develar modos de pensamiento, ya que la omisión o aumento de una palabra puede descontextualizar o modificar el sentido del texto. Esto ocurre con los testimonios quechuas, como en el texto *Hijas de Kavillaca*, publicado por el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, y Centro de Documentación sobre la mujer (2002). Pese a ello consideramos que la huella cultural y punto de vista del sujeto portador se impone en el discurso. Sin embargo, se recomienda trabajar con la versión inédita si es que se puede acceder a ella.

Human (2020) propone dos causas que producen la petrificación: la sanción positiva o la sanción negativa. En el caso de los hermanos Ayar, gracias a la transformación en piedra, Ayar Uchu se perpetúa como una entidad sagrada (Urton, 1989). De manera análoga, la diosa Kavillaca, al transformarse en piedra, se perenniza en el imaginario andino y fija un espacio sagrado femenino. Otra mención la encontramos en este pasaje de la *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani*:

Me encontré con un hombre y una mujer que habían estado truchando, así de noche. Creo que ellos se asustaron, aunque yo también me asusté mucho. Entre asustado y asustado, temblando, me acerqué a ellos:

—¿Eres de esta vida o de la otra vida? —me dijo un hombre.

—Soy de esta vida contesté.

—¿Quién eres y a dónde vas? —me volvió a preguntar.

—Así estoy caminando, no tengo padre.

Ellos eran runas no más, como yo, de buen corazón, porque me dijeron: ¿Quisieras irte con nosotros? (Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez, 1977, p. 24)

Gregorio dice «eres de esta vida o de la otra vida», porque en su horizonte cultural los muertos también transitan por el *kay pacha*. La ruptura con el mundo de los vivos no se produce; todo lo contrario, la relación del hombre con la muerte se mantiene latente. Por eso, los seres de la otra vida, como las brujas y los condenados, forman parte de la vida del runa. Cieza de León (1551/1945) señala que «las ánimas de los difuntos no morían, sino que para siempre vivían y se juntaban en el otro mundo con otros, donde como arriba dije, creían que se holgaban y comían y bebían, que es su principal gloria» (p. 186). Era común que dialogaran con sus ancestros y se les enterraran con comida. Al respecto, Guamán Poma también reitera que

le hacen llevar mucha comida y al difunto le envían otros indios e indias y, a otros difuntos, a sus padres, o a su madre o a los parientes o hermanos y amigos, le envía de comer chicha o agua, oro, plata, vajillas y ropa, o de otras cosas, y con ello le entierran al difunto, en los cinco días, como dicho es; en os diez días tornan a llorar y envían otro tanto, entonces los

quemar y dicen que cuando la llama del fuego da sonido dicen que lo reciben los difuntos y que van derecho al Caraypampa los Chinchaysuyos y los andesuyos, y los Collasuyos Condesuyos se van los difuntos derecho a Puquinapampa y a Corocona, que allí se juntan; y dicen que allí tienen mucha fiesta y conversación entre los difuntos y difuntas. (Guamán Poma de Ayala, 1615-1616/1980, p. 209)

Los rituales variaban de acuerdo con el estatus social. Curi Noreña (2014) nos dice que, tanto para Cieza de León como para Guamán Poma, los ritos no eran uniformes, debido a que el Estado inca no hacía mucho que había tenido a otras etnias a su dominio, por lo cual es poco probable que, en tan poco tiempo, hayan logrado imponer sus costumbres y religión. Estos poseían una gran dimensión simbólica. Detallaremos cuáles eran estos ritos, según las recopilaciones de los cronistas. Cuando fallecía un pariente, se procedía al embalsamamiento del cuerpo. Garcilazo señala que «los cuerpos de los Reyes muertos, puestos por su antigüedad, como hijos de ese Sol, [eran] embalsamados, que (no se sabe cómo) parecían estar vivos» (Garcilazo, 1609/1976). Además,

el primer mes de la muerte del Rey le lloraban cada día, con gran sentimiento y muchos alaridos, todos los de la ciudad (...) en sus llantos, a grandes voces, recitaban sus hazañas hechas en la guerra y las mercedes y beneficios que habían hecho a las provincias de donde eran naturales los que vivían en aquel tal barrio. (p. 275)

Guamán Poma (1615-1616/1980) añade que no sepultaban los cuerpos a los pocos días, sino que eran momificados y les rendían homenajes oficiales durante tres meses. A los indios de Quito los enterraban con perros y sacrificios mientras los demás indios lloraban, comían y bebían. Después de cinco días, la esposa y los hermanos realizaban el tradicional lavado de la ropa. Por su parte, Cieza de León (1551/1945) detalla que las sepulturas eran altas, adornadas, con bóvedas, losas y objetos, como cántaros de chicha o vino y mucha comida. El difunto no iba solo, también podían ir personas allegadas a él. La noche del fallecimiento realizaban el *pacaricuy* o velatorio del cadáver por la familia mientras cantaban lastimeramente.

Los antropólogos Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez (1980) recogieron la concepción del mundo sobre la otra vida en la comunidad de Awkimarka. De acuerdo con los investigadores, el camino que el runa realiza hacia la otra vida depende de las circunstancias en que se produce la muerte y de la vida que ha llevado. Ellos mismos fueron partícipes de las ceremonias de los entierros descritos por los cronistas del siglo XVI, aunque con variantes y sincretismos, producto de la extirpación de las idolatrías. Los rituales contemporáneos de la muerte guardan muchos elementos tradicionales, pues, pese al tiempo transcurrido, «aun a cinco siglos de la expansión europea, las comunidades de origen indígena han reorganizado su sistema religioso para incorporar la prédica cristiana y construir lo que se conoce como religión popular» (Millones, 2010, p. 127).

Para los awkamarkinos, el mundo de la otra vida se ubica en el Apu *Qoropuna*. La responsabilidad del entierro recae sobre el jefe de la familia nuclear; y si el fallecido es el jefe de familia, recae sobre el hijo mayor o el padre del difunto. El encargado de los rituales es el Alma *Qateq*, quien debe ser un hombre anciano y viudo; se encarga de arrear al alma hacia el Qorpuna para que no se quede en su choza ni se quede como condenado en el mundo de los vivos. Se anuncia la muerte con el *ayataki* o *qoyquy*, cantos fúnebres acompañados con llanto. Durante las ceremonias utilizan *Llaqolla*, que son tres mantas tejidas con lana de llama negra. Cada una está asociada a las tres almas del muerto: el alma mayor (*kurarakq almanchis*), el alma del centro (*chawpikaq almanchis*) y el alma menor (*sullkakaq almanchis*).

Se barre la cocina y se coloca en el centro un costal hecho con lana de llama negra donde depositan el cuerpo. La cabeza va con dirección al poniente, que es por donde se oculta el sol; y los pies, hacia el naciente. Cabe señalar la relación topográfica que hay entre la dirección donde se coloca el cadáver, ya que se vincula con el Apu *Awsangate* y Apu *Qoropuna*. Sánchez Garrafa (2006) nos dice que «la relación mítica entre *Awsangate* y *Qhoropuna* se expresa como el encuentro de opuestos complementarios. Uno se sitúa en la cadena montañosa de la vida asociada a lo diurno, esto es al Sol, y, otro en la cadena montañosa de la muerte asociada a lo nocturno, esto es a la luna» (p. 83).

La ceremonia inicia con una ofrenda que realiza el Alma *Qateq* quemando en la cabecera del difunto hojas de coca, clavel, sebo extraído del pecho de la llama y, mientras se consume, se invoca al Apu *Qorpuna* y al alma del difunto para que le lleguen las oraciones. Se invita trago y se pasa coca al Alma *Qateq* y a los presentes. Se va talando el *Pisqana k'ullu*, que es una especie de dado que se utiliza durante toda la ceremonia por los presentes. Esta parte del ritual es más bien festivo y alegre. Al amanecer, el oficiante prepara otra ofrenda similar a la inicial y la *pisqana*. En un plato coloca granos de maíz que después se agregará al fiambre del difunto. Durante el entierro, se entona la canción fúnebre (*qoyquy*) y el Alma *Qateq* se queda para hacer el pago a la pacha. Se le entierra con la cabeza hacia el poniente, se le vendan los ojos y colocan dos velas encendidas a ambos lados de la cabeza; y a los pies, una botella con la cuarta parte de trago.

En la cabecera colocan una cruz elaborada con los palos del anda que usaron para llevarlo. Algunos acostumbra a matar al perro negro sobre la tumba o también lo pueden matar después del lavado de la ropa, hecho por los deudos. El Alma *Qateq* se dirige al río con los yernos y, en competencia, lavan la ropa y la cama del muerto gritando e insultando para arrear al alma y la enfermedad. Después del lavado, rocían harina de maíz blanco sobre la ropa del muerto y ordenan a los presentes que dirijan su cabeza hacia el poniente; luego, el Alma *Qateq* va llamando al alma de cada uno de los presentes y, al finalizar, cruzan el río hacia el naciente.

Finalmente, se realiza la despedida al difunto con su llama y su fiambre. El alma menor que se quedó en la choza y el alma mayor que estaba en el cuerpo deben juntarse para emprender su camino hacia el *Qorpuna*; cuando no es así, el alma busca una nueva morada en el cuerpo de los animales o las personas y causa enfermedades, epidemias. Por eso, el oficiante realiza un ritual para que el alma no retorne a la choza.<sup>2</sup> El

---

2 Antes de partir a quemar la llama, el maestro saca de su atado ritual (*paska q'epi*) su fuete especial para arrear a las has y a la enfermedad. Con él, recorre insultando y fueतेando todos los rincones de la casa y los alrededores del corral del ganado: Esta casa, / esta puerta, / alma de la otra vida / ya no son tuyos... / Esta tú mujer / ya no es tu mujer, / tus hijos, / tu mujer, / ya no son tu nada. / ¡Safa carajo!! Vete, / cuidado que todavía estés aquí, / tú ya no eres nada de esta casa., / Cuidado ¡Carajo!! / que estés dando vueltas, / esta casa es

alma mayor, desde el momento de la muerte, emprende su camino hacia el *Qorpuna* y se le hace el cacharpari. El Alma *Qateq* la arrea en la estrella (*loriampi qatiy*); esta ceremonia le permite leer en ellas si el alma está yendo hacia el *Qorpuna*.<sup>3</sup> Al año, se realiza una ceremonia pública para despojarse el luto (uso del color negro) y se espolvorea con harina de maíz blanco y trago. Debe invitarse comida y bebida a todos. Esa noche, nuevamente, se realiza la ceremonia del *loriampi* para tener la certeza de que el alma sí está en camino hacia el *Qorpuna*. En la fiesta de todos los santos, se le pone más fiambre, aunque esto disminuye año con año hasta que ya nadie la recuerda y es alma vieja. Antes de llegar al *Qorpuna*, transita por estos pueblos:

Cuando nuestra alma mayor se libra del cepo se va al Apu Qorpuna para siempre. Se va jalando su carga-llama, con su perrito atrás. Pero esta alma al irse pasa por verdaderos padecimientos y penas. Primero llega al pueblo de los perros (*alqo llaqta*); en este pueblo está el alma de todos los perros que han muerto. (...) Las personas que en esta vida nos portamos mal con los perros, los que les odiamos, los que les apaleamos, o los que no les dimos de comer, cuando nuestra alma pasa por el pueblo de ellos es devorada hasta hueso y todo; ya después de ser defecada en ese excremento debe orinar un perro blanco, con eso recién el cuerpo de nuestra alma se forma de nuevo y nuestra alma después de levantarse sacudiéndose de ese excremento camina toda triste para arriba y para abajo (...) suplicando a un perro negro para que le haga pasar el map'a mayo. (...) Después del Map'a mayo nuestra alma tiene que caminar pampas de intenso calor. Por eso a la muerte de un familiar siempre hay que vestirse de Luto un tiempo regular, [...] Así cuando el alma descansa en esa pampa el luto que nos ponemos le da sombra.

---

mía, /este ganado es mío, / estos son mis familiares/diciendo/Tú vete ya, / nada tienes que hacer aquí. / En esta casa/ya nadie te conoce, / vete ¡iCarajo!!/de una vez/si aún estás aquí., (Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez, 1980, p. 254).

- 3 Si, en el rato que se está humeando, alguna estrella se entra al poniente, como cayéndose, es porque el alma se va al *Qorpuna*. Pero también la estrella puede entrar como una cola de fuego, jaqqq., diciendo, como refunfuñando. Esto es por lo que el alma se ha entrado resentida, haciendo cola de su cólera:  
—¡iCarajo!! se está entrando resentida, en qué le habrán faltado. Algo les va a pasar. —Dice el Alma *Qateq*. Si así resentida se entra jalando su cólera; de nuevo hay que hacer su despacho (*qorpa*). (Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez, 1980, p. 255)

Después llega al pueblo de gatos (michi llaqta), aquí todos los gatos nos atacan a zarpazos hasta bañarnos en sangre. De ahí nuestra pobre alma pasa al pueblo de las gallinas (wallpa llaqta), aquí las gallinas nos dicen:

—Tú en tu casa no me dabas de comer.

—Tú en tu casa me tenías comiendo tierra y gusanos. Y a patadas y picotazos nos agarran hasta que la carne de nuestro cuerpo se cuelgue de nuestros huesos como andrajos, Escapándose de este padecimiento llega al pueblo de cuyes (*qowie llaqta*), aquí ellos también nos dicen:

Tú me arrancaste el cuello y me pusiste al agua hirviendo

Tú me asaste en fuego para comer.

¿A ti te duele? Así también a mí me dolió [...] Así escapándose en esqueleto apenas, llega al pueblo de las ollas (manka llaqta), porque las ollas también dice tienen su alma; claro ellas están hechas de tierra viva de la pacha [...] a los hombres ya no nos hacen pasar ningún padecimiento; ni nos hablan ya, sólo les recriminan a las mujeres. [...] Después de los padecimientos en estas jornadas nuestra alma llega al Apu Qorpuna. La puerta del Qorpuna dice está dirigida al naciente y [...] cuando nuestra alma llega a esta puerta es recibida todo lindo por los mistis, en puro abrazo:

—¡Ah! hermanito tú también ya te viniste, viviremos todo bonito. Aquí todo está lindo para nosotros. Así suplican. Los que en esta vida hemos tenido muchos compadres mistis, ellos en la puerta del Qorpuna nos reciben en puro abrazo, en todo lo que queremos nos atienden. Pero así como en una cárcel el que tiene la llave es el Alcaide, el que abre la puerta, así también San Pedro es el que está en la puerta del Qorpuna con la llave. (Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez, 1980, pp. 258-261)

Mucho de este imaginario descrito *in extenso* de la investigación de los antropólogos Valderrama y Escalante aún pervive en el discurso andino contemporáneo. Citaremos un fragmento de un testimonio sin editar citado en el trabajo final para el Diplomado en Estudios de Género que fue presentado por Fernández Castillo (2000), una de las investigadoras que participó en la recopilación de estos testimonios, posteriormente publicados bajo el título *Hijas de Kawillaca. Tradición oral de mujeres de Huarochirí*. Hemos preferido escoger este fragmento del testimonio de Esperanza Alejandro, oriunda de San Damián de 66 años y no el que figura en el libro por las notables diferencias entre esta versión y la del texto en mención.

Sí yo no estuve, yo estaba con la vaca, cuando estuve yastaban llegando... mi hermanito pa mí me venía acompañar diario de la chacra, diario mi vinía acompañar después de mi escuela él se salía, vinía acompañarme y ya diario si vinía pacá, paque yo le esperaba su leche, su queso... después se murió, yase ahogó con agua... en el cerro también vinía, en el cerro también vinía a visitarme allí él... pero él ya se soñaba, qui decía: hermana cómo será los que se mueren augao en el mar, decía... en la noche ya lloraba, en la noche támos durmiendo, ¿estará él andando?, en la noche ya lloraba él taría andando ya su alma, ya no pasó ni ocho días y muere y después ya estaría andándose su alma ya estaría solita ya... mi ido a la quebrada pa traer agua pa la casa y ya cuando llego a la casa está saliendo el zorro, sería su alma de él, el zorro es brujo, el zorro es brujo... llego a la casa, está saliendo el zorro de la casa... zorro, qui cosa estás haciendo, el zorro mizo su cabeza así no, no. (Fernández Castillo, 2000, pp. 35-36)

En el libro final, solo quedó registrado lo que le aconteció con el zorro, que no es en sí un personaje creado como parte de otra narración, sino que su presencia nos revela el rol que este cumple en el mundo andino; por ello, la testimoniante lo menciona cuando habla sobre la muerte de su hermano. Rodolfo Sánchez Garrafa (2006) señala que existen seres capaces de forzar o trasponer las puertas del *uku pacha* y transitar por el *kay pacha*. Entre esos animales están el zorro, la araña y la *chiririnka*, porque poseen una extraordinaria movilidad y aptitud de traslado. Son animales que actúan como intermediarios entre los hombres y el mundo de abajo. Reginaldo Enriquez (2010), basándose en Efraín Morote Best, detecta que, en los relatos de tradición oral, el zorro también es considerado como el perro de los espíritus de las montañas, porque es protegido por las divinidades; por eso, tiene el poder de entrever el futuro o ser de mal agüero. Gonzalo Espino (2007) dedica todo un capítulo al zorro y explica su función mediadora entre el mundo de arriba y el mundo de abajo.

Este breve fragmento encierra la concepción que todavía persiste sobre la muerte en la sierra de Lima, en la que los muertos caminan hacia la otra vida. En la *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani*, Asunta nos refiere que, antes de morir, el alma empieza a andar, a recoger sus pasos:

Así estos últimos tiempos, después de haber dormido bien toda la noche, me levanto sin fuerzas, con las piernas y los muslos totalmente cansados, como si durante la noche hubiera caminado leguas y leguas. Seguro que mi espíritu alma ya empezó a caminar, porque faltando ocho años para morir, nuestras almas empiezan a caminar recogiendo la huella de nuestros pies, de todos los lugares por donde hemos caminado en vida. Así nuestra pobre alma se detiene infinitamente de veces para penar en los lugares donde, por algún descuido, pudimos haber hecho caer al suelo una aguja de coser. Por eso la aguja o al coser o al zurcir, se debe manejar con cuidado. Así seguro mi alma ya empezó su peregrinación, por eso mis piernas aparecen cansadas no más. (Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez, 1977, p. 116)

Cabe destacar el énfasis de Asunta en no descuidar los deberes que tiene una mujer ni dejar los objetos olvidados por ahí; de lo contrario, cuando se vaya de esta vida hacia la otra, penará. Asunta no menciona el *Qoripuna*; sin embargo, se infiere que sí tiene conocimiento de los padecimientos que atraviesan las almas que, por descuido, no cumplen bien con sus obligaciones y maltratan sus objetos.

Hasta donde hemos documentado, y pese al tiempo transcurrido, sigue muy presente en el imaginario andino los elementos simbólicos del ritual de la muerte, aunque estos han pasado por un proceso resemantizador, tal como lo veremos en el siguiente apartado.

### 3. Resemantización del ritual de la muerte en el discurso andino contemporáneo

La semántica se define como la ciencia que estudia el significado que expresamos mediante el lenguaje natural. También se denomina a la parte de la semiótica que estudia el proceso de significación de los símbolos, signos y textos que circulan de forma diacrónica en una sociedad. Una de las propiedades del lenguaje es la semantividad, propiedad por la cual una palabra se conecta simbólicamente con la realidad, es decir, que un hablante construye e interpreta el significado de una expresión de su asociación del símbolo con la realidad aprendida. El prefijo *re-* posee cuatro significaciones: a) repetición (renombrar: volver a dar un nombre; recaer: caer otra vez;

repoblar: volver a poblar; reelegir: elegir de nuevo), b) intensificación o énfasis (resalado: que está muy salado; reguapo: que es muy guapo; rebueno: que es muy bueno), c) negación o inversión (reprobar: no aprobar) y d) detrás (recámara). De estas cuatro significaciones emplearemos la primera, ya que en esa palabra el prefijo *re-* connota el acto de ‘volver a realizar algo’. En este caso, resemantizar es volver a denominar o conectar un sentido con otro aspecto de la realidad. Entonces, resemantizar se definiría como ‘volver a’ relacionar un símbolo con la realidad. Victorino Zechetto (2011) también señala que el término resemantizar

arranca, entonces, un sentido dado de antemano, y su objeto es expresar una nueva configuración. Se trata de una acción que puede tener pretensiones diversas. A veces se instala por la pérdida de contenidos semánticos de un determinado lenguaje; otras, tiene el fin de recuperar una degradación simbólica o mítica, o es un intento de innovación creativa. Resemantizar es un vocablo que se refiere a la operación semiótica de transformar el sentido de una realidad conocida o aceptada para renovarla o para hacer una transposición de modelo, creando una entidad distinta, pero con alguna conexión referencial con aquella, de modo que esta última asume un nuevo significado que la primera no tenía. Vemos que la resemantización mezcla o integra aspectos de la analogía, de la metáfora y de la polisemia, ensamblándolos con el propósito de hacer algo novedoso. (p. 127)

La resemantización posee dos procesos de transformación. El primero es el llamado amplificación del registro asentado. Consiste en el proceso semiótico donde significantes, signos, símbolos y textos se fijan al interior de los grupos sociales. Así, tenemos que en una sociedad determinada hay referenciales clásicos para eventos, personajes míticos, históricos, etc. Por ejemplo, la figura del diablo se asienta como un espectro rojo inmaterial, con cuernos, que representa a la figura del mal. Esta misma figura puede ser ampliada y ya no solo aparecer con cuernos, sino humanizado y con las mismas características que las descritas. También pueden haber espacios naturales portadores de un alto contenido simbólico: una estatua de sal para la tradición bíblica es signo de la desobediencia, por ejemplo, la esposa de Lot adoptó esta forma por haber quebrantado la orden divina de no

mirar atrás. En vez de estatua de sal puede ser una estatua de piedra con el mismo significado del ejemplo anterior.

Los elementos resemantizados poseen una triple función: son modelos simbólicos contextualizadores en el que una sociedad o comunidad puede ver reflejados aspectos de su entorno o experiencia de vida. Son portadores de imaginarios dentro de una sociedad contemporánea. Por último, otorga efectos de sentido al lector, es decir, el conjunto de connotaciones contenidas o almacenadas en ese texto podrán ser localizadas e interpretadas por él y saber qué significa en ese contexto y respecto de otras realidades textuales.

El segundo proceso es el de la elaboración de una versión resemantizada. Este consiste en asimilar un objeto, personaje, significado de un determinado contexto cultural y devolverlo nuevamente al entorno social, pero con cambios de sentido o significados que pueden ser tomados de la experiencia o de un entorno social mediático. Es trasponer un sentido sobre otro, pero teniendo en cuenta el anterior y al mismo tiempo añadiéndole un sentido o significación que antes no tenía. Esta operación en el fondo no sería novedosa, ya que, por naturaleza, el ser humano nombra, semantiza la realidad dentro de un proceso continuo de simbolización. Veamos esta operación en el conocido ritual de la muerte.

Mi mamá lo lavó el cadáver de mi papá, lo preparo todo para ponerlo en su caja bien cambiado con su mudita de ropa limpia y ahí lo velaron en nuestra choza cuatro, cinco días. En la sierra no es como Lima que rápido nomas velan al muerto y al día siguiente ya lo están enterrando. (...) Entonces pues hay más tiempo para llorarlo al muerto, rezarlo, contar su historia, si fue bueno si fue malo. Unos campesinos bajaron un carnero, otros mataron una res, otros dieron comida, y todos oraban, oraban, oraban, oraban. También comían. Y hablaban y decían toda la historia de la vida de mi papá, todas las cosas de su vida lo decía. (Denegri, 2000, pp. 47-48)

#### **Los muertos van con zapatilla.**

Primeramente cuando muere el señor lo tapan en la mesa. Cuando le compran su ataúd lo lavan y lo cambian, le ponen su terno y su corbata. El muerto va con zapatilla porque la zapatilla es más ágil, corren con la

zapatilla, pero cuando van con zapato no pueden correr. Ellos corren a la gloria, su cadáver estará votado, pero su espíritu se va con toda la zapatilla, el que está con zapato no va a poder. (Lino Cornejo, 2008, p. 43)

En estos dos apartados, notamos que la concepción sobre la muerte en unos lugares es más tradicional; y, en otros, algunos elementos han sido resemantizados. En esta zona de Algamarca, en Cajamarca, el lavado del cuerpo, la reunión de los familiares alrededor del difunto con comida y bebida, así como la trascendencia y rememoración de las hazañas del difunto sigue teniendo relevancia y es parte de los rituales ancestrales de la muerte, mencionados en las crónicas. El que fue bueno en esta vida será un buen espíritu alma en la otra. En cambio, en la comunidad de Rancas, percibimos que se resemantizaron los objetos que debe tener el alma cuando pasa a la otra vida. Primero, ya no se menciona que debe vestir su mejor atuendo, ni lavar el cuerpo ni su ropa, o colocar esta en el cajón. Le compran un terno y una corbata. Tienen que usar zapatillas porque ellas le permitirán correr más rápido a la gloria. Segundo, avizoramos el pensamiento cristiano medievalista, ya que se pone en desmedro el cuerpo: «Su cadáver estará votado», y preponderan el alma: «Su espíritu se va con toda la zapatilla».

El fragmento posee un fuerte discurso cristiano; sin embargo, el rol que cumple el perro negro de ayudar al alma para que llegue a la gloria ahora es asumido por la zapatilla. Este objeto se convierte en el ayudante del alma, ya que le permite «correr» más rápido. Cabe destacar que no se menciona el *Qorpuna*, pero pervive en el imaginario los objetos que ayudan a aligerar el tránsito de esta vida a la otra. En otro testimonio de la misma comunidad aluden al lavado de ropa y al *pisqay*. Ello nos permite afirmar que, solo en apariencia, esta es una visión más occidentalizada de la muerte, ya que encontramos pares transformables que cumplen la misma función. Veamos otro testimonio:

En Rancas los velorios se realizan tres días. Un día muere, entonces ese día nomás lo tapan con una tela, con una manta o con una frazada y no hacen saber nada. Al día siguiente compran su cajón y lo ponen ahí, en su ataúd, entonces recién hacen el llamado. Se vela dos noches y se le

entierra, pasa un día y se hace *sus cinco días*. En los *cinco días* se lava la ropa del muerto, se lava su frazada, toda su ropa del muerto. Se hace como un muñeco y se vela. Esa noche en el velorio de los *cinco días* es más chévere, porque comen mote, comen patasca. A las lavanderas, a las que lavan la ropa del muerto se les da una buena porción. Se les da un tazón de mote y tres o cuatro platos de patasca y una buena presa de carne. El que no merienda o el que no está paga su multa. Hacen chistes cuentan cuentos, por ejemplo, uno hace un chiste y le pregunta a otro y si ese no contesta paga su multa con una cerveza con un caliche, con caña con cualquier cosa. (Lino Cornejo, 2008, p. 42)

Los comuneros de Awkimarka mencionan la importancia de ofrecerle consuelo al alma, por eso el yerno y la nuera realizan el *pisqay* bajo un ambiente de risas, competencia y alegría. Tallan en una tablita llamada *pisqana*, que es cúbica, y, con un carbón, marcan en una de sus caras doce rayas; en la otra, dibujan seis rayas, un hueco en la siguiente y finalmente una cruz. Si, al tirar, sale la cara de doce rayas, el Alma *Qateq* ofrece una oración con los *khuyaq*; si sale la de seis, también ofrecen una oración; pero si sale el hueco, le invocan que tire de nuevo; y si vuelve a salir lo mismo, se burlan y le dicen:

Tira bien, con tu corazón, al alma

Y el maestro le da de nuevo, con sus propias manos, para que vuelva a tirar. Si vuelve a salir el hueco, al yerno o a la nueva se les dice en burla:

—Está tirando con sueño, con voluntad que tire al alma Y todos los *khuyaq* empiezan a pellizcarse entre ellos:

—Este está durmiendo, por eso el alma no recibe.

Así juegan. (Valderrama Fernández y Escalante Gutiérrez, 1980, p. 250)

Este mismo ambiente festivo de risa, competencia y alegría también se vive en el lavado de ropa, como bien dice el niño o niña que brindó este testimonio. Es muy común que los elementos que forman parte de los relatos orales —como un espejo, un peine, un lago, entre otros— o de los discursos tradicionales —como la *pisqana*, la ropa, etc.— sufran transformaciones y, según la mentalidad de los pobladores andinos, los nuevos objetos se convierten en «representaciones metonímicas con características benéficas según su par transformable» (Pérez, 2009, p. 77).

En otras localidades, encontraremos que las prácticas rituales parecen diferir, aunque en apariencia, porque siguen portando la misma connotación del viaje al más allá que hemos descrito. En la provincia de Chota, poblado de Chulit, estos son los rituales que realizan los pobladores. Al respecto Adelinda nos dice que

cuando alguien se muere lo bañan. Lo visten con una mortaja y acostumbran ponerle la ropa que de joven se casó en el cajón. Lo que lleva el difunto es toda su ropa, no dejan nada. Es costumbre enterrarle con su ropa porque dicen que si ya se murió debe llevarse sus cosas. Le ponen todo la ropa que tuvo. Ellos, esa costumbre que tienen, siempre le ponen lata y una aguja en la media del pie derecho y en la mano ponen dinero. Ellos acostumbran decir que ese dinero es porque cuando llegan al cementerio todas las almas salen a darle el encuentro. Mis abuelitos dicen que cuando esa alma es llegada todas las almas pues le quieren pegar y todo. Entonces, ellos lo ponen el dinero porque dicen que el muerto tienen que llegar a pagarle a todas las almas para que no lo peguen y le ponen una aguja para que se defienda. Esa costumbre que tienen de los muertos ¿no? También hacerle todas las noches su rosario típico entonado a un tono doloroso, un tono que acostumbran los mayores hacer. Es otro rosario diferente a la virgen, es rosario de difuntos entonado por los mayores. Un mayor o dos se encargan de eso. Es un tono bastante doloroso. Acostumbran a partir de las diez de la noche en la casa del difunto, pero siempre se da comida, se vela tres días todas las noches. Se da comida en el día también porque todos los que le han conocido acuden al velorio. Ahí lo que se acostumbra es que si el difunto tuvo animales; por ejemplo, vacas, toros ellos tiene que pelar, se pela el ganado y esa carne de ganado es preparado para toda la gente que asiste. Es dado desayuno, almuerzo y cena todos los días y a las doce de la noche acostumbran a dar el caldo de carnero que dicen. Me contaron que cuando se mueren son tres almas una queda en la casa, otra pues sale a caminar y la otra no me acuerdo bien. El entierro del niño no es como una persona adulta, osea no le velan tanto, sólo dos días nada más, pero si hay la comida como siempre y el rosario. Hay algunos cantos sólo para los difuntos, pero hay algunos cantos que se toman de los religiosos. (Viera, 2012, p. 189)

Veamos otra concepción de la muerte que nos comentó Violeta, de 20 años, oriunda de Chiguirip, distrito de la Provincia de Chota, en Cajamarca:

Sara Viera: Qué pasa cuando las personas se mueren

Violeta: Bueno los llevan al cementerio, luego los familiares se quedan en el cuarto donde lo han velado. Llevan cenizas y con todas las puertas cerradas y nadie puede entrar a ningún cuarto y los familiares salen todos y cuando regresan en la tarde o al siguiente día revisan el cuarto y si encuentran huellas de animal parecido a las huellas del gato entonces se dice que la alma está sufriendo. El gato no es un animal [silencio breve] no es animal bueno ¿no? Y si encuentran la huella de un ave... Sí porque las aves o sea está en la presencia de Dios y las aves son [silencio breve] traen paz. No, no se preocupan y si encuentran las huellas del gato mandan a hacer rosario rezan porque están en peligro en el infierno.

Sara Viera: y ¿por qué el gato es considerado un animal malo?

Violeta: porque tiene siete vidas es un animal del diablo

Sara Viera: ¿Cualquier tipo de gato o especialmente los gatos negros?

Violeta: solo los gatos negros

Sara Viera: los gatos negros, los gatos blancos no. Y dime ¿es costumbre enterrar a la persona con su perro?

Violeta: eso es raro porque no es común

Sara Viera: ¿con qué los entierran? Les ponen su ropa les ponen plata...

Violeta: cuando son así seres queridos o hijos únicos sí va con toda su ropa le ponen ahí. Dinero no, no se le pone no se acostumbra poner, pero cuando su ropa sí pues a su costado.

Violeta detalla cómo los familiares tienen la necesidad de corroborar dónde se ha ido el alma del difunto y si sufre o no, ya que de ello dependen las oraciones que mandarán a realizar después de que sea llevado al cementerio. En su concepción, como en la de Awkimarka, deben recibir oraciones. En este sentido, los rezos forman parte del ritual y el «fiambre» que el

alma debe llevar en su camino a la otra vida. Un elemento diferenciador es la concepción del color negro. En Awkimarka, este color ayuda al alma a encontrar alivio y sombra cuando pasa por las pampas de intenso calor; pero en el relato de Violeta, el color negro posee toda la connotación negativa de la oscuridad y el mal, por eso es mal visto que el gato sea de color negro. La misma concepción encontramos en la comunidad de Rancas: «El camino para el infierno dice que es negro. Dicen que no se debe de poner mucho negro en la ropa de duelo, dice que se debe de poner un poco de blanco porque sino el camino del muerto lo están haciendo negro» (Lino Cornejo, 2008, p. 44).

En el discurso de Adelinda, están presentes las tres almas como en la comunidad de Awkimarka. Además, está el hecho de que el alma debe defenderse en el otro mundo, por eso los deudos deben colocar en su ataúd todo lo necesario para que su camino hacia la morada destinada sea exitoso. Ni Adelinda ni Violeta mencionan al *Qoripuna*, pero está presente la noción de otro espacio distinto al de los vivos y que es morada de las almas. Otro detalle, que destacaremos, es la asimilación de la imagen y simbología cultural del gato negro que no pertenece a la cultura andina, sino al imaginario afroandino. Sabino Arroyo (2008), en sus investigaciones sobre Santa Ifigenia, postula que la malignidad del gato proviene de su astucia y provoca el caos en el espacio familiar. Es muy conocida la maña que tiene el animal para destapar las ollas y depositar su excremento u orina en la comida. Ello es causa de desunión y desequilibrio en el núcleo familiar porque un

marido reaccionará maltratando [a su esposa] por celos (se aduce que por atender al amante no cumple su tarea cotidiana), y la esposa desprotegida, maldice y odia a su gato calificándolo de «diablo» o como algo travieso, perverso o envidioso que intenta desparejarlos, sobre todo a la pareja joven, por los artificios del «gato celoso». (p. 33)

Por eso, el gato es visto como un ser demoniaco, no tanto por su asociación al demonio, sino por su predisposición e inclinación al mal *per se*; además, a este animal también se le ha asociado a las brujas y al demonio.

Dependiendo de la edad y su actuar en el *kay pachá*, las almas reciben distintas clasificaciones. Así tenemos que los bebitos o aquellos que tienen once años se les considera seres puros, porque no tienen pecado y no conocieron el sexo; por eso, «hasta los once años tú aunque tengas pecados te vas con Jesús. Por ejemplo, yo ahora no sé lo que hago todavía, pero a los doce, trece ahí sí sé lo que hago. Si los bebitos se mueren ellos se van con Dios» (Lino Cornejo, 2008, pp. 44-45). No obstante, los no bautizados se encuentran en un estado liminal y no son ángeles, por eso, en ese testimonio que cita Elizabeth Lino, llama la atención el sueño que tuvo una madre con su bebé. Ella soñó que no lo podía sacar de debajo del agua y mientras no lo sacara no crecerían sus alas. El agua es un elemento de tránsito para las almas y las espanta del mundo de los vivos. El bautismo para las comunidades andinas se ha convertido en un rito de pasaje tan importante como el corte de pelo; puesto que, si con este primer rito de pasaje pasa a formar parte de la familia y comunidad, con el bautismo «ya es total de esa familia», afirma Adelinda.

Si quien muere es una persona adulta, dependiendo de cómo se haya comportado con su comunidad y sus acciones, puede irse al infierno, porque «si tú has cometido un pecado, de repente has tomado, te has emborrachado, has matado a personas y mueres, entonces ya te vas al infierno» (Lino Cornejo, 2008, p. 44). Un último aspecto que rescataré del discurso contemporáneo sobre la muerte es el carácter binario que se invierte de quienes pasan de esta a la otra vida.

Dice que para ir al infierno se va por un camino cortito nomás. Estos caminos para ir a la gloria hay flores, plantas y cuando se llega a la gloria ve puro jóvenes. Por ejemplo, si una mujer que es vieja cree en Dios y lo alaba y se muere así de vieja, entonces ahí se vuelve joven, nunca envejece y tiene de todo. (Lino Cornejo, 2008, p. 44)

#### 4. Conclusiones

La aparente transformación de la concepción de la muerte en el discurso contemporáneo refleja las raíces primeras del discurso andino y el mapa cognitivo que aún pervive en la mentalidad contemporánea. La asimilación

y resemantización de elementos contemporáneos no han significado el abandono del sentido ritualista que posee este rito de pasaje. La muerte no significa la cancelación de la vida, al contrario, solo es el paso para otro estado, otra forma de vida. Por eso, estos elementos contemporáneos (las zapatillas y la corbata), muy en el fondo, portan los mismos símbolos ritualistas del pasado. Nuestro acercamiento al tema ha sido desde la memoria oral y el relato tradicional porque nos interesó develar el imaginario que, a pesar del tiempo, subsiste y permanece en la sociedad andina contemporánea, el mismo que responde al entramado social en el que estos están insertos y que, a su vez, revelan aspectos de la propia identidad que cada grupo construye de acuerdo con la realidad que vive.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arroyo Aguilar, S. (2008). Culto a la Santa Efigenia: la razón étnica y la utopía social. *Investigaciones Sociales*, 12(21), 17-48. <https://doi.org/10.15381/is.v12i21.7189>
- Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, y Centro de Documentación sobre la mujer. (2002). *Hijas de Kavillaca: tradición oral de mujeres de Huarochirí*. Ediciones Flora Tristán.
- Cieza de León, P. (1945). *La crónica del Perú*. Espasa Calpe. (Obra original publicada en 1551)
- Curi Noreña, B. (2014). Apuntes sobre el más allá en el mundo andino. En F. Campos y Fernández de Sevilla (Ed.), *El mundo de los difuntos. Culto, cofradías y tradiciones* (pp. 185-198). Instituto Ecurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.
- Denegri, F. (2000). *Soy señora. Testimonio de Irene Java de Marceliano*. Instituto de Estudios Peruanos/Flora Tristán/El Santo Oficio.
- Espino Relucé, G. (2007). *Etnopoética quechua: textos y tradición oral quechua* [Tesis doctoral no publicada]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Fernández Castillo, P. (2000). *Imagen de la mujer en la tradición oral. Valoración social y competencia discursiva en testimonios orales de mujeres andinas*. PUCP.
- Garcilazo de la Vega, I. (1976). *Comentarios reales de los incas*. Biblioteca Ayacucho. (Obra original publicada en 1609)
- González Carré, E. (2003). *Ritos de Tránsito en el Perú de los incas*. Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1980). *Nueva crónica y buen gobierno*. Biblioteca Ayacucho. (Obra original publicada en 1615-1616)

- Huaman Antonio, Y. (2020). *La transformación en los relatos orales andinos de Huánuco* [Tesis de maestría no publicada]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Lino Cornejo, E. (2008). *Nuestros abuelos nos han dicho*. Comuna Koripampa.
- Millones Santagadea, L. (2010). *Después de la muerte. Voces del Limbo y el Infierno en territorio andino*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Pérez Brañez, J. (2009). *La huída mágica. Literatura oral, control social y prácticas matrimoniales en el Valle del Mantaro* [Tesis de licenciatura no publicada]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Perlacios Flores, E. (2016). *El tullupallay. Expresión de vigencia de la identidad cultural tradicional en Julcamarca - Huancavelica 2015* [Tesis de licenciatura no publicada]. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Real Academia Española. (2011). *Nueva gramática de la lengua española*. Espasa Calpe.
- Reginaldo Enríquez, O. (2010). *Yanantin. Dualidad en la serie de relatos orales andinos sobre animales enamorados* [Tesis de licenciatura no publicada]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rengifo Vásquez, G. (2001). *Saber local y la conservación de la agrobiodiversidad andinoamazónica*. PRATEC.
- Sánchez Garrafa, R. (2006). *Apus de los cuatro suyos. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña* [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Urton, G. (1989). La historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los incas. *Revista Andina*, (13), 129-216. <http://revista.cbc.org.pe/index.php/revista-andina/article/view/160>

- Valderrama Fernández, R., y Escalante Gutiérrez, C. (1977). *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Valderrama Fernández, R., y Escalante Gutiérrez, C. (1980). Apu Qorpuna (Visión de los muertos en la comunidad de Awkimarka). *Debates en Antropología*, (5), 233-264. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/6827>
- Viera Mendoza, S. (2012). *Entre la voz y el silencio. Las hijas de la diosa Kavillaca*. Seminario de Historia Rural Andina/Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Zechetto, V. (enero-junio de 2011). El persistente impulso a resemantizar. *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, (14), 127-142. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5968252.pdf>