

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura
Mención en Estudios Interculturales

“Allá no se hace como aquí”
Rituales funerarios en el recinto 10 de Agosto, Manabí

Lisbeth Noelly García Castillo
Tutor: Santiago Cabrera Hanna

Quito, 2026

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional		
	Reconocimiento de créditos de la obra	
	No comercial	
	Sin obras derivadas	
Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia		

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Lisbeth Noelly García Castillo, autora del trabajo intitulado “‘Allá no se hace como aquí’: Rituales funerarios en el recinto 10 de agosto, Manabí”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 24 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

10 de junio de 2026



Firma: _____

Resumen

La presente investigación analiza los rituales funerarios del recinto 10 de Agosto, cantón 24 de Mayo, provincia de Manabí, como prácticas culturales fundamentales para la construcción de memoria colectiva e identidad montuvia. Desde el enfoque etnográfico se dispone un modo de interpretar ritualidades que están más allá de las connotaciones religiosas, porque son espacios sociales de transmisión de saberes y fortalecimiento de lazos comunitarios, en los que se resignifica colectivamente la muerte misma. En lo que respecta a la elección de la metodología se recurre a entrevistas semiestructuradas, registro fotográfico y observación participante, dándole voz a las personas mayores reconocidas como portadoras de la memoria cultural del recinto. Este acercamiento facilitó evidenciar el velorio doméstico, el novenario, la amanecida, la preparación de la comida, el acompañamiento de los familiares y vecinos, etc., evidenciando la reciprocidad y el cuidado comunitario. Los resultados muestran que el duelo no es un evento individual, sino que se configura como un proceso comunitario que articula al territorio, religiosidad popular, oralidad y solidaridad. En este sentido, compartir la comida, rezar de forma colectiva o permanecer juntos por la noche actúan como gestos de cohesión social y para la transmisión del saber entre generaciones. Los rituales funerarios permiten que las prácticas construyan espacios de preservación cultural y de reafirmación identitaria frente a los procesos de cambio social y modernización presentes en la comunidad. Por lo tanto, este estudio nos permite visibilizar las prácticas y el conocimiento del pueblo montuvio históricamente subalternizados, teniendo en cuenta que la ritualidad funeraria es una expresión viva de memoria, resistencia y pertenencia.

Palabras clave: recinto 10 de Agosto, rituales funerarios, identidad, montuvios, memoria colectiva, etnografía, Manabí

A mi padre Arnulfo por su apoyo incondicional.

A mis hermanas Nico y Made, por su amor constante durante esta etapa de mi vida.
A mi compañero de vida Carlos, por su paciencia, ánimo y presencia cotidiana, durante todo este proceso como estudiante. A mis gatitos Salem, Ivys, Cielito y Señor gato, por su silenciosa compañía, por los momentos de calma y ternura que hicieron más llevaderas las largas jornadas de estudio. A mi mami Flor, de manera muy especial, quien desde su experiencia me permitió hablar, escribir y reflexionar. A mi papi Felito, quien fue mi inspiración principal para la realización de este estudio, por sembrar en mí el orgullo por mis orígenes, mi historia y mi identidad.
Este trabajo nace de sus memorias, su fuerza y su amor, así como sus enseñanzas que viven en cada página de este trabajo.

Agradecimientos

Expreso mi más sincero agradecimiento a Dios y a la Virgen del Quinche, cuya fe y protección me acompañaron a lo largo de este camino académico, brindándome fortaleza, esperanza y confianza para no rendirme.

A la Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, por abrirme sus puertas y ofrecerme un espacio de formación crítica, humana y comprometida con la realidad social, donde pude crecer tanto profesional como personalmente.

A mi tutor de tesis, Santiago Cabrera Hanna, quien, a lo largo de todo este proceso de investigación, me guio, me hizo las observaciones pertinentes y siempre me acompañó de forma respetuosa. Su acompañamiento inicial, su asesoramiento fue fundamental para la construcción de esta tesis.

A Santiago Cevallos, coordinador de la maestría de Estudios de la Cultura, por su constante disposición para ayudar, resolver dudas y brindar apoyo oportuno en los momentos en que lo necesité.

A mi familia, mi padre y mis hermanas, por su apoyo incondicional, por creer siempre en mí y sostenerme en cada etapa.

A mi pareja y a mis seres queridos, por su paciencia, escucha y motivación constante.

A los pobladores del recinto 10 de agosto y a todas las personas que, desde sus experiencias, saberes y afectos, hicieron posible esta investigación. Este trabajo también les pertenece.

Tabla de contenidos

Figuras.....	13
Glosario	15
Introducción	17
Capítulo primero: Identidad montuvia y memoria cultural.....	25
1. Identidad montuvia: concepto e historia.....	27
2. Memoria colectiva y memoria cultural.....	32
3. Ritual, transmisión de saberes y voces de los mayores	38
4. Los rituales funerarios como espacios de preservación de la identidad montuvia.....	41
Capítulo segundo: Ritualidad funeraria, memoria colectiva e identidad montuvia: un análisis etnográfico.....	45
1. El velorio: plegarias y acompañamiento	49
2. La comida compartida: solidaridad, cuidado memoria comunitaria	68
3. Voces de los mayores: memoria viva y transmisión cultural	73
Conclusiones	81
Obras citadas	85
Anexos.....	87
Anexo 1: Testimonio de Florinda Cevallos	87
Anexo 2: Testimonio de Buenaventura Alcívar “ Compa Chula”	88
Anexo 3: Testimonio de Oscar Trampus.....	89

Figuras

Figura 1. Entrada al recinto 10 de Agosto.....	19
Figura 2. Altar doméstico dispuesto en el exterior de una vivienda del recinto 10 de Agosto	27
Figura 3. La vida diaria y el campo, actividades diarias del montuvio.....	30
Figura 4. Vigilia nocturna en el cementerio del recinto 10 de Agosto.....	33
Figura 5. Mapa del recinto 10 de Agosto del cantón 24 de Mayo	35
Figura 6. Familiares visitan y acompañan a sus difuntos en el cementerio del recinto 10 de Agosto	39
Figura 7. Disposición del féretro durante la velación de papi Felito en la casa.....	54
Figura 8. Papi Felito con su última vestimenta	61
Figura 9. Serenata antes de enterrar al difunto.....	65
Figura 10. Última despedida del difunto Vicente García Soledispa	67
Figura 11. Los ricos bollos para compartir durante el velorio	70
Figura 12. Prendiendo el horno para cocinar con leña.....	73
Figura 13. Diálogo con rezadores Máximo (padre) y Mauricio (hijo) Gutiérrez.....	76

Glosario

Aguardiente: bebida alcohólica artesanal derivada de la caña de azúcar, de consumo extendido en zonas rurales de la Costa ecuatoriana.

Amanecida: vigilia nocturna que se prolonga hasta el amanecer durante el velorio o la última noche del novenario.

Bollos: preparación tradicional costeña elaborada a base de plátano verde, envuelta en hojas de plátano y cocida al vapor o hervida.

Cocina de leña: espacio doméstico tradicional donde se preparan alimentos mediante fuego de leña.

Greñoso: plato tradicional de la gastronomía manabita, preparado con base de harina de maíz, caldo y carne (usualmente de gallina criolla), al que se añaden ingredientes como maní molido, verduras y aliños.

Levantamiento de tumba: ritual que marca el cierre del novenario. Generalmente se realiza al amanecer de la novena noche con rezos finales y despedidas, señalando el término del periodo más intenso del duelo comunitario.

Muchines: alimento típico manabita elaborado con masa de yuca rallada, generalmente rellena de queso o carne y frita en aceite.

Naipes: juego de cartas utilizadas durante las vigiliass funerarias para acompañar la noche, entre los juegos más comunes se encuentran la burra, el culo sucio y el casino.

Novenario: Conjunto de rezos y encuentros comunitarios realizados durante nueve noches consecutivas después del fallecimiento.

Rezador/a: persona, generalmente mayor, reconocida por la comunidad por su conocimiento de oraciones, cantos y plegarias tradicionales. Dirige el rosario y orienta el desarrollo del velorio y del novenario.

Roscas: producto tradicional de la gastronomía manabita, que consiste en panes o bocaditos elaborados con harina y otros ingredientes, consumidos comúnmente con café o bebidas calientes

Velación (velorio): reunión comunitaria realizada en la casa del difunto donde se dispone el féretro, se encienden velas y se rezan plegarias.

Introducción

La muerte constituye una experiencia universal que atraviesa a todas las sociedades humanas; sin embargo, las formas de comprenderla, afrontarla y ritualizarla varían de acuerdo con los contextos culturales, históricos y territoriales en los que se inscribe. Los rituales funerarios permiten a las comunidades no solo expresar la particular forma en la cual les dan la despedida a los difuntos sino también sus valores, sus creencias, que aportan a la memoria cada uno de los miembros que conforman la comunidad, así como la forma de organización social por el cual están dispuestos a atravesar. En este sentido, la muerte como un hecho social específico, llega a transformarse en un hecho absolutamente cultural, cargado de significados simbólicos, donde se puede observar, entre otros aspectos, la relación vida-territorio-memoria que los pueblos establecen.

En las poblaciones rurales del litoral ecuatoriano, más concretamente las poblaciones que se conocen como montuvias,¹ los rituales funerarios tienen un carácter claramente comunitario. No son únicamente actos religiosos o ceremoniales, sino que se reconocen como espacios de encuentro social, transmisión de saberes y reafirmación identitaria. El velorio, las plegarias, la comida compartida y la participación de la comunidad se convierten en prácticas culturales que permiten sobrellevar la muerte de manera colectiva, donde el luto no es mera individualidad sino un proceso social compartido.

Desde un enfoque histórico, durante muchos años el pueblo montuvio ha sido invisibilizado dentro de los relatos oficiales del Estado ecuatoriano, a pesar de su importancia en la construcción social, cultural y productivo de la región Costa. Esta invisibilización se ha desarrollado en varios aspectos, en cuanto a lo social y cultural, las comunidades montuvias se han sentido rechazadas, ya que no son tomados en cuenta de la forma en la que se espera, no tienen el mismo reconocimiento que llegan a tener pueblos indígenas o amazónicos, ya que al ser reconocidos hace poco,² se lo puede considerar

¹ En esta investigación se utiliza la grafía “montuvio” en lugar de “montubio”, forma adoptada por los documentos oficiales del Estado ecuatoriano, con el fin de respetar el uso local y la autoidentificación comunitaria recogida durante el trabajo de campo. Se prioriza así un criterio etnográfico e intercultural que reconoce las formas propias de nombrarse del pueblo montuvio. Además la forma correcta aceptada por Real Academia Española (RAE) cuando se habla del campesino mestizo de la costa ecuatoriana es montuvio con “v”, ya que es un término reconocido para resaltar su identidad cultural y vinculación con el monte.

² Un hito fundamental en el proceso de reconocimiento del pueblo montuvio, se produce con la Constitución de la República del Ecuador de 2008, en los art. 59, art. 60 y 257, donde se reconoce explícitamente al pueblo montuvio como parte de la diversidad cultural del país. Este reconocimiento

como un pueblo nuevo “se considera menos importante que otros” aun cuando han sido un pueblo que ha luchado junto con personajes como Eloy Alfaro y ha sido estudiado por José de la Cuadra.

Como lo señala el Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades del Ecuador (CNIPN 2023, 38): La discriminación contra este pueblo no está asociada a cuestiones raciales, sino culturales. Tienen que ver con su forma de hablar, con sus creencias y con el considerar que lo que es campesino montuvio es rústico y posee un menor valor cultural que otras manifestaciones que se consideran formas refinadas de expresión cultural.

Por lo que, podemos decir que la invisibilización no solo se da por el Estado ecuatoriano sino por la mayoría de los ciudadanos, porque se tienen una idea equivocada con respecto a lo que representa el montuvio ecuatoriano. Aun así, durante mucho tiempo, a su identidad se le asumió por categorías amplias, como el mestizaje rural o el campesinado, lo que conlleva a la desvalorización de sus propias prácticas culturales o sus formas de organización comunitaria. De ahí que el reconocimiento constitucional del pueblo montuvio,³ representa un paso significativo, y sirve como ancla para la visibilización y la valoración de sus saberes, de sus memorias y de sus expresiones culturales.

La identidad montuvia se va formando en una particular relación con el territorio, la oralidad, el trabajo comunitario y las prácticas culturales heredadas. Estas prácticas se transmiten principalmente a través de la experiencia cotidiana y de la participación en rituales colectivos, donde los mayores desempeñan un rol fundamental como portadores de la memoria cultural. En este sentido, los rituales funerarios constituyen espacios muy privilegiados para una transmisión intergeneracional de saberes, en ella se producen relatos, acciones, gestos, símbolos, valores, los que van haciendo fuerte la pertenencia, la continuidad cultural.

jurídico representa un avance significativo en términos simbólicos y políticos, ya que permite visibilizar al pueblo montuvio como un sujeto colectivo con derechos culturales específicos, así como con una historia y una identidad propias.

³ Mediante el Decreto Ejecutivo N°1394 del 30 de marzo del 2001, se crea el CODEPMOC como una institución para el desarrollo de los pueblos montuvios adscrita a la Presidencia de la República. Asimismo, el pueblo montuvio fue reconocido oficialmente como pueblo con identidad cultural propia en la Constitución de la República del Ecuador del 2008, agregando estos términos al art. 56, 59, 60, 257. Este reconocimiento se inscribe en la declaración del Ecuador como un Estado intercultural y plurinacional, esto supone un avance en la visibilización histórica y el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos de la Costa ecuatoriana. Además, se conforma un Estatuto de Constitución y Conformación del Pueblo Montubio del Ecuador en noviembre del 2009.

Esta investigación tiene lugar en el recinto 10 de Agosto⁴ del cantón 24 de Mayo en la provincia de Manabí, un lugar rural en el que los rituales funerarios tienen un carácter comunitario bien marcado, durante la realización de estas prácticas, como el velorio, los vecinos y familiares llevan comida (café, bollos, roscas o gallina criolla) para sostener a quienes acompañan la amanecida, compartiendo alimentos, gastos y trabajo doméstico. Asimismo, algunas personas colaboran en la preparación del cuerpo o en la organización del altar, asumiendo tareas que la familia cercana evita realizar por respeto. Las serenatas, los rezos colectivos y el acompañamiento del féretro hasta el cementerio implican presencia física y compromiso comunitario. De este modo, la muerte activa redes de apoyo donde cada gesto como cocinar, velar, cantar o caminar juntos, funciona como una forma de corresponsabilidad social propia del recinto.



Figura 1. Entrada al recinto 10 de Agosto, cantón 24 de Mayo. El acceso al territorio marca el inicio de un espacio comunitario caracterizado por relaciones de cercanía, cooperación y vida rural compartida, 1 de junio del 2025. Archivo propio

El interés de esta investigación proviene de la necesidad de comprender culturalmente el sentido de las prácticas funerarias desde la perspectiva de los pobladores

⁴ En esta tesis se emplea la denominación “recinto 10 de Agosto” con mayúscula inicial, al constituir un nombre propio que designa una unidad territorial específica. El uso de mayúscula responde al reconocimiento de este espacio como referente geográfico, social y cultural dentro de la comunidad.

de la comunidad. Frente a procesos de modernización, migración y transformación social que han modificado las dinámicas familiares y comunitarias, es de suma importancia seguir el sentido de sus rituales funerarios como un espacio de memoria viva y resistencia cultural frente a los cambios globales presentes en la vida diaria de los niños y jóvenes, lo que provoca que se vayan interesando por prácticas forasteras antes que sus prácticas propias, porque sienten que van a ser discriminados por ser de comunidades montuvias o como lo dirían en las ciudades “por ser del monte”.⁵ En este sentido, la investigación será una manera de visibilizar las voces, las experiencias y los saberes de los habitantes del recinto 10 de Agosto, reconociendo su valor cultural y su capacidad de preservar tradiciones significativas.

Para el desarrollo de esta indagación opté por realizar entrevistas etnográficas y observación participante (Guber 2001, 56). Esto forma parte de una metodología de corte etnográfico reflexivo, el mismo que fue una aproximación a las memorias cargadas de afecto, respeto y dolor, en la que cada historia, cada palabra transmite una forma singular de dar sentido a la muerte a partir de la vida comunitaria. Las palabras que surgen cuando se velaban a los muertos y los silencios que acompañan a las plegarias, las muestras de solidaridad entre los vecinos revelan que estos rituales son espacios donde la memoria, la identidad montuvia y la relación comunitaria se imbrican. Este trabajo de campo suponía más que observar un acontecimiento; era escuchar con atención y respeto, reconociendo las voces de los pobladores como una fuente esencial de conocimiento y guía básica para poder analizar el sentido cultural de los ritos funerarios.

Esta investigación combinó entrevistas, observación participante y registro fotográfico a pobladores, en especial a personas mayores, lo que permitió abordar los rituales funerarios desde varias visiones, como prácticas observables, que lo definimos como experiencias vividas y cargadas de significados simbólicos y afectivos, y a su vez, la voz de las personas mayores encuentran un espacio protagónico en la investigación, ya que ellas se constituyen en portadores de la memoria colectiva y transmisores de saberes culturales que no siempre están disponibles en fuentes escritas, habladas y enseñadas.

El marco teórico de la investigación articula los conceptos de identidad cultural, memoria colectiva y ritual, desde perspectivas interculturales y críticas que permiten comprender las prácticas funerarias más allá de su dimensión descriptiva. En relación con la identidad, se dialoga con los aportes históricos de Enrique Ayala Mora (2017, 39-40),

⁵ En la actualidad muchos ciudadanos consideran que el pueblo montuvio son personas montaraz, rústico o grosero solo por ser personas campesinas o nacidas en el monte.

es quien estudia los procesos de invisibilización y reconocimiento de las identidades regionales del Ecuador, a su vez concordando con las propuestas de Catherine Walsh (2009), quien también entiende la identidad como un campo de disputa y resistencia cultural. Con respecto a la memoria se recogen las ideas de Maurice Halbwachs (2004) en relación a cómo el recuerdo es una construcción social anclada en marcos colectivos, que se ven complementados por discursos contemporáneos en torno a la memoria cultural y la transmisión intergeneracional.

Y el análisis del ritual se apoya en la antropología simbólica de Víctor Turner (1988) quien piensa en los ritos como procesos sociales de cimentación de la comunidad además de apoyarse en los estudios en torno a la religiosidad popular de Roberto Pazmiño Guzmán (2009), determinantes para conocer la especificidad de las prácticas funerarias montuvias. Por tanto, el hecho de que estos corpus teóricos se reúnan y aduzcan a interpretar los rituales funerarios como un lugar donde confluyen memoria, territorio e identidad colectiva.

Estos corpus conceptuales permiten concebir los rituales funerarios como prácticas dinámicas en su resignificación en el presente, en contraposición de prácticas estables del pasado. La memoria cultural, como proceso vivo y compartido, se funde, en los rituales, a través de la repetición de las prácticas, la oralidad y la participación comunitaria, con lo que garantizan la continuidad cultural del pueblo montuvio.

El propósito general de la presente tesis es interpretar las especificidades de los rituales funerarios en el recinto 10 de Agosto del cantón 24 de Mayo, en la provincia de Manabí, y el significado que pueden llegar a tener estos ritos en la identidad montuvia y su transmisión a través de la memoria colectiva. Además, se pretende registrar las prácticas funerarias, tomando en cuenta la memoria personal y pública de los habitantes del recinto, especificar su simbolismo y explicar la relevancia que tiene dicho ritual como soporte y fortalecimiento de la comunidad montuvia en el recinto 10 de Agosto.

En este sentido, es clave tener presente que los rituales funerarios no sólo están contruidos en torno a determinadas prácticas y espacios, sino también se constituyen a partir de una temporalidad cuidadosamente construida, la misma que se convierte en el aliado principal al momento de realizar los rituales funerarios. En el recinto 10 de Agosto, la muerte acciona un proceso de tiempos rituales que ordenan la experiencia colectiva del duelo: se vela durante la noche, se permanece en vigilia hasta el amanecer, los rezos se repiten en horarios establecidos, la comida se comparte en momentos precisos para sostener a quienes acompañan y el novenario, el mismo que se extiende durante nueve

días consecutivos hasta culmina con el levantamiento de la tumba. Esta organización temporal, se vincula tanto a la religiosidad católica como a saberes locales, los mismos que no responden únicamente a la costumbre, sino que cumple una función social y simbólica; la misma que nos permite procesar la pérdida de manera gradual, distribuir responsabilidades y sostener la memoria del difunto en el tiempo. Así, el duelo se configura en un proceso colectivo que se vive paso a paso, donde cada momento tiene su significado propio dentro de la continuidad cultural montuvia.

Es pertinente señalar que el trabajo de campo se vio favorecido por la cercanía de la investigadora con la comunidad de estudio. Ya que al mantener lazos de parentesco y vínculos previos con el recinto 10 de Agosto, desarrolló un ambiente de confianza, reconocimiento y pertenencia que posibilitó la apertura de espacios domésticos y rituales culturalmente cerrados a la mirada del observador en general; en esa práctica se participó de actos íntimos del proceso del duelo, así como se promovió charlas espontáneas, alimentadas de memoria, afectos, etc. No obstante, la cercanía tampoco implicó una pérdida de la rigurosidad analítica, sino lo contrario, la investigación se condujo desde un trabajo reflexivo-crítico y se mantuvo una mirada abierta, crítica y objetiva que evitara del riesgo de idealizar o romantizar las prácticas observadas. La cercanía fue asumida como una ventaja metodológica para poder describir y, a la vez, comprender los significados culturales desde dentro, sin olvidar la investigación interpretativa, ni sin caer en subjetivismos, procurando siempre mantener un equilibrio justo entre implicación y distancia analítica.

Esta investigación está organizada en dos capítulos con una estructura que va de lo conceptual a lo empírico, a modo de articular teoría y experiencia situada. El primer capítulo es el andamiaje teórico que da sentido al estudio, al desarrollar categorías analíticas fundamentales como la identidad montuvia, la memoria cultural, los rituales como espacios de transmisión, conservación y recreación de saberes colectivos. Este camino conceptual no solo delimita el marco interpretativo, sino que también da las herramientas para comprender prácticas culturales a partir del trabajo de campo.

Sobre esta base, el segundo capítulo presenta el estudio etnográfico del recinto 10 de Agosto en donde se ponen en diálogo las categorías con la realidad local. A través de la descripción y el análisis de los rituales funerarios y sus significados comunitarios, se examina cómo la identidad montuvia se construye y se hace presente en la práctica cotidiana. De tal manera que el avance en la investigación va de la reflexión teórica a la

interpretación situada de la experiencia vivida siendo capaz de garantizar coherencia metodológica a una profundización analítica.

Para ello se elabora un análisis pormenorizado de los rituales de muerte (velorio, rezos, comidas comunitarias, prácticas funerarias y la presencia de los mayores/as), no considerándolas prácticas aisladas, sino que son consideradas como expresiones culturales que contienen modos de memoria viva, transmisión intergeneracional de saberes, fortalecimiento de la cohesión grupal. En otro sentido, los rituales son considerados como espacios de renovación, reafirmación y resignificación colectiva de la identidad montuvia. La sistematización de los hallazgos empíricos y el diálogo con el marco teórico permite articular los principales aportes de la investigación que se concretan en síntesis de conclusiones.

Finalmente, las voces que escuchamos que son fruto del trabajo de campo, las mismas que fueron debidamente registradas, transcritas y analizadas con el propósito de garantizar la transparencia metodológica ya que lo requerí al análisis etnográfico. Unas cuantas entrevistas y relatos orales fueron seleccionados para quedar ya recogidas en el apartado de anexos, en el que recogemos fragmentos que entendemos como significativos para poder escuchar de una forma más cercana las voces, memorias y experiencias de los pobladores del recinto, constituyendo una manera de ser introducidos en el producto final. Esta inclusión de los materiales, en este último sentido, no es simplemente un recurso por el cual poder hacer una función de documentación, sino que se busca recuperar a los participantes del trabajo como sujetos activos en la producción del conocimiento, poniendo en el centro sus palabras en cada una de las interpretaciones que hemos ido realizando. Lo anterior e incluso la propia selección de las entrevistas y relatos orales también es van de la mano de unos criterios éticos, de respeto a la confidencialidad y el consentimiento informado, actuando con la identidad de forma garantista como quienes lo han solicitado. De este modo, los anexos se transforman en una parte fundamental del estudio porque también ofrecen soporte empírico y contextual a los hallazgos que hemos ido presentando a lo largo del trabajo.

Capítulo primero

Identidad montuvia y memoria cultural

El montuvio que lucha, terciado su machete,
con el torso desnudo, en la jungla bravía:
perdónale su violencia por su fe sencilla, que
te saluda con la mano en alto cuando te
alzan en la Misa y va a dejar a San Jacinto o
Narcisa los encargos humildes, para el
arrozal o para el hijo, y el ex-voto ingenuo
de su dolor o su sonrisa.
(Suárez Veintimilla 2009)

El estudio de las costumbres funerarias en contextos rurales supone una comprensión exhaustiva de las estructuras socioculturales en las que se encuentran supeditadas e igualmente, de los significados simbólicos que dichas comunidades adosan a la muerte, al duelo o al recuerdo.

En el recinto 10 de Agosto, del cantón 24 de Mayo, las costumbres funerarias no pueden leerse de forma aislada como si fueran prácticas particulares; se insertan en un entramado cultural más amplio donde se imbrican identidad, memoria y formas de organización comunitaria. Si bien muchas de estas costumbres son coincidentes con las de otros pueblos montuvios, el velorio colectivo, las oraciones, la preparación de alguna comida, o la compañía familiar, añadieron matices que remiten a la historia local, a los vínculos de parentesco, al compadrazgo, a la forma en que se dan las dinámicas de solidaridad que la caracterizan.

Esas variantes por mínimas que fueran se observan así, tanto en las formas más concretas de la intervención, en la arbitrariedad de los papeles entre unas generaciones y otras, en la forma de entrar en el acompañamiento de la vigilia, como en los gestos cotidianos de cuidado que se reflejan en los muertos, generando una experiencia ritual con significados totalmente propios, de modo que los ritos funerarios del recinto, lejos de representar repeticiones de una tradición regional, se convierten en prácticas situadas reforzando el sentido de pertenencia y, a su vez, marcadores de identidades que diseña a la población y la sitúan frente al universo cultural montuvio.

Desde esta perspectiva, el presente capítulo desarrolla el marco teórico que orienta la investigación, adoptando un enfoque intercultural y crítico que permite comprender la identidad montuvia, la memoria cultural y los rituales como prácticas sociales vivas, estos

conceptos se inscriben en la cotidianidad de la comunidad y cobran significado a través de la experiencia compartida, la oralidad y la transmisión de saberes de una generación a la otra. De modo que un primer objetivo sea estructurar el sustento teórico de la forma en que se han acotado los ejes analíticos del trabajo, es por lo que el capítulo se ha estructurado atendiendo a cuatro apartados complementarios.

El primer apartado es en el que se revisa la identidad montuvia, relacionado con la noción de territorio, historia y vida comunitaria en el ámbito sociocultural. El segundo apartado es el que desarrolla la memoria cultural y la memoria colectiva, en el que se enfatiza el poder que tiene la participación en tanto que se manifiesta a partir de la transmisión de saberes y en tanto que la continuidad cultural se encuentra en modo de diálogo. El tercer apartado es el que implementa el análisis del ritual como forma de transmisión de saberes, destacando en tal sentido las voces de los mayores como centro de la propia transmisión. Por último, el cuarto apartado es el que revisa los rituales funerarios como lugares de salvaguarda de la identidad montuvia, lo que a su vez establece una relación de proximidad con los objetivos del análisis etnográfico que se desarrollará en el siguiente capítulo.

Los ritos en forma de rituales funerarios y situaciones han mostrado importantes espacios de identificación y construcción de memoria colectiva. A través de ellos, la comunidad no solo enfrenta la muerte, sino que reafirma valores, creencias y formas propias de comprender la vida, el territorio y las relaciones sociales. En estos entornos rituales, el conocimiento cultural se comparte activamente y es mediado por los mayores, quienes actúan como portadores de la memoria viva y referentes culturales dentro de la comunidad. El espacio doméstico deviene constantemente en comunitario. La imagen 2 da cuenta de ello:



Figura 2. Altar doméstico dispuesto en el exterior de una vivienda del recinto 10 de Agosto, donde velas, flores e imágenes religiosas mantienen la presencia simbólica de un familiar fallecido, 28 de junio de 2025. Archivo propio

Este altar doméstico evidencia cómo la memoria del difunto se integra a la vida cotidiana del hogar y no se restringe únicamente al momento del velorio o al espacio del cementerio. La disposición de velas, flores e imágenes religiosas en la entrada de la casa muestra que el recuerdo se materializa en prácticas concretas de cuidado y oración, donde la religiosidad popular articula fe, afecto y pertenencia. Una práctica de sentido que desborda lo personal-familiar y se torna colectivo. Así, la memoria colectiva queda construida en la medida en que esos gestos cotidianos afirman la vida comunitaria y permiten hacer una forma de vivir el duelo en el espacio, esto es, una forma de vivir el duelo en el espacio, en la que los muertos son parte simbólica del espacio doméstico. Tal escena permite entender los rituales funerarios, no como ceremonias excepcionales, sino como prácticas culturales permanentes que sostienen la identidad montuvia

1. Identidad montuvia: concepto e historia

La identidad, en este caso montuvia, no debe leerse como la categoría homogénea, fija, esencialista que nos remite a una pregunta por su autenticidad, sino como el resultado

de un proceso histórico y cultural que se encuentra en estrecha vinculación con el territorio, las formas de vida rural y las prácticas comunitarias. Diversos estudios han señalado que el pueblo montuvio es un pueblo que ha sido sin duda invisibilizado en los relatos oficiales del Estado ecuatoriano, a pesar de que en el de la frontera social y cultural de la región Costa ha jugado su papel central (Ayala Mora 2014).

Ayala Mora (2014) señala que la identidad montuvia se ha construido desde la exclusión y la marginalidad y que, por lo mismo, sus formas de vida, sus criterios y sus prácticas culturales han terminado por quedar en un segundo plano frente a los modelos culturales hegemónicos. Sin embargo, esta invisibilización no ha significado la desaparición de la identidad montuvia, sino el fortalecimiento de formas propias de organización social y de resistencia cultural ancladas en la vida comunitaria.

Como señala Trujillo Montalvo (2012, 76):

Somos un pueblo organizado, que forma parte de los pueblos originarios y nacionalidades que conviven en el Ecuador. [Los] montubios de la costa [...] que han estado presentes durante todo el proceso histórico del país, con un rol protagónico en la lucha social y revolucionaria, [...] lamentablemente invisibilizados [...] por el descuido de [los] archivos históricos [...], que han sido ocultados por las narrativas dominantes.⁶

A través de gran parte de la historia republicana del Ecuador, el pueblo montuvio fue considerado dentro de categorías amplias como “campesino”, “mestizo rural” o “población del agro”, lo que contribuyó a la invisibilización de sus características culturales, sociales e históricas. Dicha clasificación amplitud reduccionista no ayuda para el reconocimiento del pueblo montuvio, como sujeto colectivo disperso con formas propias de organización social, memoria y producción cultural, subordinando sus prácticas al segundo plano dentro de los discursos oficiales de identidad nacional (Ayala Mora 2014).

Dentro del contexto histórico de la costa manabita, la religiosidad no solo puede entenderse como resultado de un proceso de evangelización impuesto desde la colonia, sino también como un lugar de negociación y resignificación cultural. Los estudios sobre la religiosidad a cargo de Tatiana Hidrovo (2001) nos muestran que las prácticas religiosas no fueron reemplazadas por el cristianismo, sino reinterpretadas y adaptadas bajo la cobertura de nuevas formas simbólicas, se generaron expresiones híbridas en

⁶ Estas son palabras del Consejo de Desarrollo del Pueblo Montubio de la Costa Ecuatoriana (CODEPMOC 2002).

donde lo ritual se mantiene mencionado y enganchado al territorio, a la vida cotidiana y a las estrategias comunitarias de supervivencia.

Desde esta óptica, la religiosidad popular constituye una práctica viva, encarnada en los gestos, en las celebraciones, en las ceremonias, en los espacios domésticos, su forma de vivir (su fe) que abarca la práctica del rito, el recuerdo, lo sagrado desde la actividad profana de la cultura popular, una opción que resulta necesaria para analizar los ritos funerarios del recinto 10 de Agosto, en tanto puede leerse como continuidades históricas de esas maneras locales de vivir la fe, de donde memoria, comunidad y territorio se articulan para sostener la identidad grupal.

Diversos autores y autoras han sostenido que esta invisibilización no fue un acontecimiento no neutral, sino que obedecía a relaciones de poder que privilegiaban un modelo cultural determinado en desmedro de otro. En este sentido, la identidad montuvia fue muchas veces forjada de estereotipos anclados en el atraso, la ruralidad o la marginalidad, vaciándola de su historia y complejidad cultural (Guerrero 2013: 88). Frente a este contexto, las comunidades montuvias implementan formas de resistencia cotidiana abundando en la concreción de las formas de vida, de los saberes y de las prácticas, comunitarias a partir de la oralidad, del trabajo colectivo y la ritualidad.

En sentido opuesto, la validación desde la carta magna no es sinónimo de la superación de desigualdades históricas. Como apuntan Walsh (2012) y Palma, Durán, Campos y Peralta (2019), es significativo indicar que dicho reconocimiento formal de la diversidad cultural debe estar acompañado de los procesos reales de valorización, robustecimiento y transmisión de los saberes comunitarios. Para el caso del pueblo montuvio, las prácticas culturales (los rituales funerarios incluidos) configuran una forma de darle una materialidad a dicho reconocimiento y restaurarla desde la cotidianidad.

Por igual, es importante discernir la identidad montuvia de la noción general de campesinado. Ambas nociones sostienen lazos con el ámbito rural y el trabajo agrario; sin embargo, la identidad montuvia está determinada por una memoria histórica concreta, formas de organización social y expresiones culturales que no pueden ser subsumidas en categorías homogéneas. Reconocer esta diferencia permite comprender la especificidad de las prácticas culturales montuvias y evita su dilución dentro de marcos analíticos generalizantes.

En este sentido, la identidad montuvia se expresa fundamentalmente en la relación cotidiana con el territorio. La tierra no es entendida solamente como un espacio productivo, sino como un espacio repleto de significados y de memoria, y de lazos

sociales. Como dice Guerrero (2013, 59), “las comunidades rurales construyen territorio y éste se convierte en un foco de articulación de la identidad colectiva, ya que a través de ese territorio se articulan las prácticas económicas, sociales, culturales que sustentan la vida comunitaria”. La forma de relacionarse con el territorio es un modo de trabajo, el uso de los espacios, el uso del espacio doméstico y comunitario y las prácticas rituales, como elementos que afianzan el sentido de pertenencia.⁷



Figura 3. La vida diaria y el campo, actividades diarias del montuvio, 12 de junio del 2025
Archivo propio

La imagen documenta una escena de trabajo cotidiano en el espacio rural, en la que algunos habitantes organizan sacos con productos agrícolas y preparan animales y medios de transporte para iniciar la jornada de trabajo. La imagen no solo muestra una

⁷ Considerando diversas representaciones literarias y estudios culturales sobre el pueblo montuvio han señalado la persistencia de formas simbólicas y de pensamiento mágico dentro de la vida rural costeña. José de la Cuadra, con obras como *Los Sangurimas* y *La Tigra*, así como *Los que se van*, da cuenta de un universo rural, donde lo oral, los mitos, las creencias sobre la muerte, las señales y las maneras comunales de comprender la vida son ejes centrales de la experiencia montuvia. Estas representaciones tienen continuidad en prácticas contemporáneas relacionadas con la vida cotidiana de un campesino montuvio, además de haber visto representadas en el duelo, el acompañamiento y las ritualidades funerarias que pudieron observarse en el recinto 10 de Agosto.

actividad productiva, sino que también es evidente la relación de la población montuvia con el territorio, el trabajo y la vida familiar.

Desde una mirada etnográfica, a partir de los elementos que componen la imagen, el uso del caballo y de la motocicleta, los cultivos que rodean la escena, la infraestructura de las viviendas de los trabajadores, el trabajo colectivo, etc., la imagen evidencia la continuidad de prácticas tradicionales con elementos contemporáneos, que caracterizan la identidad montuvia. El campo se entiende como un espacio económico, pero también como un espacio de enseñanza intergeneracional, colaboración comunitaria y transmisión de prácticas relacionadas con el cultivo, el cuidado de los animales y la organización doméstica. Estas acciones conforman maneras de ser y de habitar los territorios que contribuyen al sentido de pertenencia y a la memoria colectiva.

En esa línea, la imagen constituye un testimonio visual de la identidad montuvia en su dimensión práctica: una identidad que se va construyendo en el hacer cotidiano, en el trabajo compartido y en la relación permanente con el suelo. La fotografía no solo muestra la vida rural, sino que permite comprender cómo la cultura se materializa en gestos, espacios y rutinas que constituyen el lazo comunitario y que garantizan la continuidad del grupo.

El desarrollo de la vida comunitaria es otro aspecto central en la identidad montuvia. Las relaciones vecinales, el apoyo entre vecinos y la participación grupal en situaciones destacadas de la vida social (rituales funerarios) permiten la reproducción de valores compartidos y producir una identidad en la que podemos identificarnos con una forma de ser los “nosotros”. Walsh (2012) sostiene que las identidades subalternas son producto de la práctica del cotidiano que reafirma constantemente las condiciones de pertenencia y continuidad en la cultura, aun en las situaciones de desigualdad y exclusión. En nuestra propuesta de identidad montuvia, las prácticas quedan reafirmadas por la solidaridad comunitaria, el acompañamiento en la situación de duelo y la transmisión oral de saberes.

Por otro lado, Palma, Durán, Campos y Peralta (2019) sostienen que la identidad cultural en contextos rurales se funda más en la experiencia vivida y la memoria compartida que en discursos formales. En este sentido, la identidad del montuvio se plantea como un tipo de identidad relacional, que se va recreando en interacciones sociales y en prácticas comunitarias. Es decir, no se refiere a una identidad cerrada sino a una interacción pasible de transformarse a partir de las innovaciones sociales sin perder los referentes culturales de base.

La identidad montuvia es, por lo tanto, la construcción histórica situada, notablemente anclada en el territorio y en la vida comunitaria, que se expresa en prácticas culturales vivas, en formas características de organización social. Tal identidad queda evidenciada en prácticas de carácter comunitario vinculadas a la actividad agrícola, a las redes de parentesco y compadrazgo, a la oralidad, a las celebraciones religiosas, o bien a las formas de solidaridad que van organizando la cotidianidad de las comunidades rurales. En el recinto 10 de Agosto estas expresiones de la identidad montuvia emergen a partir de prácticas como el acompañamiento comunitario en el velorio, la preparación comunitaria de los alimentos, las oraciones del novenario, o bien la participación activa de vecinos y familiares en el dolor del luto. La identidad montuvia, entonces, no es meramente una categoría cultural abstracta, sino que va dejando una forma particular de construir pertenencia, de construir memoria, de construir comunidad a partir de la experiencia histórica de la ruralidad manabita.

2. Memoria colectiva y memoria cultural

En este sentido, la memoria colectiva y la memoria cultural son categorías clave para explicar la forma en la que las comunidades crean, conservan y hacen pasar sus saberes de una a otra. La memoria no se entiende como algo individual; antes bien, se trata de la memoria social, que supone marcos de significación socialmente compartidos, que organizan el recuerdo y le dan sentido al mismo dentro del grupo determinado. En este sentido, la memoria social se convierte en un factor indispensable para la continuidad cultural y la aserción identitaria.

Dado este último punto de vista de la memoria colectiva, Halbwachs (2004) sostiene que los recuerdos individuales se ordenan y se actualizan a partir de las relaciones sociales sobre las que están entrelazados los sujetos. La memoria no existe en la soledad, sino que se crea en relación, en diálogo con la comunidad a través de las prácticas, los relatos y las experiencias que son compartidas. Esta concepción es particularmente relevante en el marco de los contextos rurales, donde la vida comunitaria y el cotidiano desarrollarse son dimensiones fundamentales en la creación y la transmisión del recuerdo.

Asimismo, la memoria cultural que propone la memoria social se expresa en símbolos, rituales y narrativas que permiten a las comunidades mantener vivos sus saberes populares y sus tradiciones. Palma et al. (2019) insisten en que la memoria cultural no solo se encarga de guardar el pasado, sino que al mismo tiempo lo resignifica en los

términos del presente, conforme a las necesidades e inquietudes de este. Así, la memoria cultural viene a ser el vínculo que une a las generaciones, una forma de transmitir saberes y valores como componentes de la identidad colectiva.

En contextos rurales, la memoria no solo da lugar a la evocación verbal del pasado, sino que va más allá, relacionándose de forma intensa con el lugar, con las prácticas cotidianas y los modos de estructurar la vida comunitaria. La casa, los caminos, la aldea, el cementerio, los lugares rituales, etc., son lugares-tramas que recuerdan el pasado, lugares en donde la memoria se recuerda, pero también se activa y se jacta de ser un lugar de acción colectiva. Por cierto, la memoria no solo está presente como recordación, también se vive y se practica en la cotidianidad.



Figura 4. Vigilia nocturna en el cementerio del recinto 10 de Agosto, donde familiares y vecinos prenden velas y acompañan a sus difuntos con rezos y presencia colectiva, 1 de noviembre de 2025. Fotografía de la autora

La escena registrada en la fotografía (figura 4) expone la manera en la que el cementerio se convierte en escena de encuentro comunitario en la que la memoria del muerto se hace presente a partir de las prácticas, las que son comunes: oraciones, las luces y el acompañamiento. Las luces que permanecen encendidas, las cruces que se mantienen y el hecho de que los familiares permanezcan a lo largo de la noche son prueba de que la rememoración no se vive como algo de manera individual, sino como una experiencia

común que refuerza la solidaridad y el sentido de pertenencia. Esta vigilia convierte la obsesión del duelo en una práctica convivencial: el cuidado de los muertos supone también el cuidado de los vivos. En este sentido, el ritual funerario advierte la despedida y establece un mecanismo de transmisión de memoria cultural de la identidad montuvia, vinculando territorio, religiosidad popular y los vínculos de reciprocidad típicos del recinto.

Igualmente, estas prácticas también sirven para confirmar una relación particular con la muerte en el marco de la vida comunitaria montuvia donde la muerte no se entiende como un evento que merece ser escondido o vivido sólo desde el ámbito privado, sino como un acontecimiento que es compartido, que convoca a la familia a los vecinos y compadres. A contracorriente de ciertas formas de la modernidad occidental donde la muerte tiende a la medicalización, a la institucionalización o a acabar siendo un asunto silenciado, en el recinto, la muerte es aún hablada, vivida, experimentada, enfrentada en comunidad. El velorio, el novenario, las visitas al cementerio o después de la muerte posibilitan sostener la memoria del muerto y propiciar los vínculos comunitarios, constituyendo así el tejido social de un vínculo con la muerte fuertemente entretejido con una relación con la vida diaria.

La unión entre memoria y ritual cobra especial importancia en contextos de muerte, ya que en éstos los marcos sociales del recuerdo se contraponen en una relación dialéctica. El recuerdo del muerto se genera en los marcos sociales del velorio, el novenario y la visita al cementerio, de tal manera que el hecho de perder a uno se convierte en una forma de pérdida viva en el sentido de lo común. Halbwachs (2004) nos recuerda que, a partir de estos marcos sociales la memoria obtenida se sostiene viva y con continuidad.

Catherine Walsh (2012) señala que, para los pueblos históricamente subalternizados, la memoria se sostiene en prácticas comunitarias que rompen con la lógica del olvido impuesto por el discurso hegemónico. En esta lógica, la memoria como una práctica cultural se transforma en una acción que nos permite continuar saberes y prácticas propias. En el pueblo montuvio, el hecho de conservar rituales funerarios tradicionales es una forma de la continuidad cultural que refuerza la identidad frente a procesos de homogeneización.

La memoria cultural, además, se va transmitiendo intergeneracional a partir de la participación en los rituales, en los que las personas mayores tienen un papel fundamental ya que ayudan a las personas más jóvenes a comprender el significado de las prácticas,

los tiempos rituales, las normas comunitarias. Esa transmisión no se produce a partir de discursos, de la enseñanza formal, sino que se realiza a partir de la experiencia compartida, lo que posibilita que la memoria se instale de forma vivencial, de modo que no se olvide en la práctica cotidiana.

Así la memoria cultural y la memoria colectiva van conformando procesos que sostienen la vida de la comunidad y la identidad montuvia. Su comprensión resulta indispensable para analizar los rituales funerarios, ya que estos se configuran como espacios privilegiados donde la memoria se actualiza, se comparte y se transmite, asegurando la continuidad cultural del recinto 10 de Agosto.

Recinto 10 de Agosto

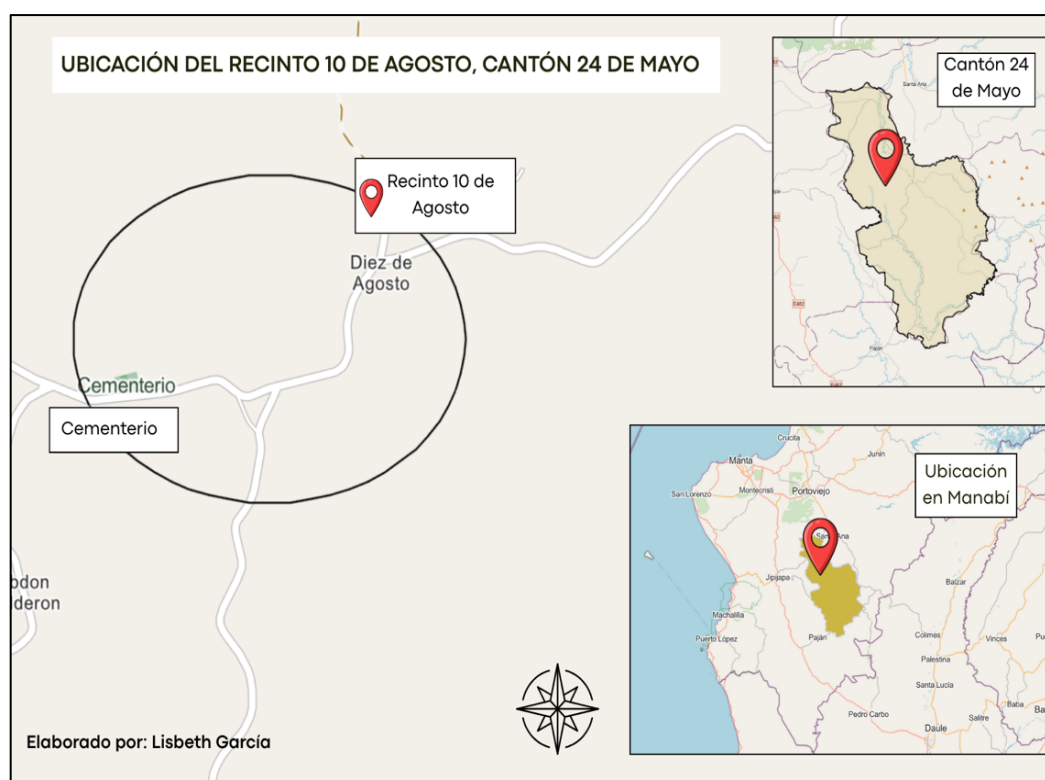


Figura 5: Mapa del recinto 10 de Agosto del cantón 24 de Mayo
Elaboración propia

La organización del territorio se encuentra históricamente unida al Común de Indios de Jipijapa explica que las formas actuales de convivencia comunitaria del sur de Manabí no fueron de aparición espontánea, sino que son elementos de procesos históricos de la organización social manuales desde el parentesco, la colaboración y el intercambio de comunidades. La existencia de cacicazgos y comunidades indígenas que corresponden

a esos territorios y comunidades que eran parte del Común de Indios en este caso propiciaron formas de vida en donde el acompañamiento mutuo frente a acontecimientos importantes (nacimientos, enfermedades, muertes) era parte constitutiva de la vida colectiva. Igualmente, las pautas de comercial y movilidad entre las comunidades costeñas con comunidades de otras partes aún del hoy Ecuador promovieron intercambios culturales que reforzaron prácticas de solidaridad y organización comunitarias.

El recinto 10 de Agosto se localiza en la zona rural del cantón 24 de Mayo, en la provincia de Manabí, región Costa del Ecuador. Administrativamente forma parte de la parroquia rural del cantón y se integra a una red de pequeños recintos dispersos que se conectan mediante caminos vecinales de tierra y vías secundarias. A diferencia de los números parroquiales más concentrados, el 10 de agosto no presenta un trazado urbano definido, sino que cuenta con una edificación umbilical muy amplia con parcelas de terreno agrícola, configurando un paisaje también campesino y montuvio.

En comparación a otros recintos alejados, el recinto 10 de agosto se encuentra muy relacionado de manera constante en el intercambio familiar, religioso y de producción: las personas se desplazan de un recinto a otro, en la intervención para asistir a reuniones, fiestas, velorios, mingas y actividades de la escuela, de ahí que las divisiones territoriales son más administrativas que sociales, lo que también incita a establecer redes de vínculo familiar, compadrazgo y reciprocidad que dan vida a la cotidianidad.

Según el diagnóstico territorial del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial cantonal de 24 de Mayo (Ecuador GAD Municipal 24 de Mayo 2023, 121) el basado de la economía local se encuentra asentado sobre la base de mantener ocupaciones de tipo agropecuario. En el recinto 10 de agosto predomina principalmente la agricultura de ciclo corto y de ciclo permanente (maíz, maní, plátano, yuca y frutales) junto a la crianza de ganado menor y bovino, prácticas agropecuarias que a su vez organizan los tiempos comunitarios, marcan las rutinas familiares y condicionan la forma de cómo se celebran las fiestas, rituales y los acompañamientos funerarios, que generalmente tienden a adecuarse a los calendarios agrícolas.

Más allá de estas características materiales, el 10 de Agosto se caracteriza por la existencia de vida comunitaria. La proximidad de las viviendas, el conocimiento entre los vecinos y la ayuda entre los vecinos hacen de acontecimientos individuales, acontecimientos colectivos. La enfermedad, la cosecha, la fiesta en honor al santo del lugar o la muerte hacen parte ícipe a la gente. El territorio no solo se encuentra en el

plano físico, sino que es una red de relaciones sociales y afectivas donde emergen la identidad y la memoria.

Los lazos de parentesco son uno de los elementos centrales en el proceso de construcción social del recinto 10 de Agosto, donde la presencia de ciertos apellidos pone de manifiesto procesos históricos de ocupación y continuidad familiar como Cedeño, Macías, Mise, Tóala, Castro, Baque, García, Alcívar, Arteaga, etc. (igualmente presentes en la historia territorial del cantón) y que dan cuenta de la permanencia de linajes que han contribuido a la constitución de comunidades rurales y su organización social.

La presencia de estas familias no sólo ha permanecido en el recinto, sino que ha atravesado otras relaciones de tipo matrimoniales y de consanguinidad con otras familias de recintos cercanos como Santo Domingo y El Tropezón. Este proceso ha propiciado la emergencia de la familia ampliada, en este sentido, la familia ampliada no es un grupo doméstico, sino que supone una red de relaciones más extensas que articulan diferentes recintos, mientras reafirma el sentido de pertenencia, el sentido de continuidad. Así, el crecimiento de esos grupos familiares no responde únicamente a la dinámica demográfica, sino que deviene un modo de ocupación del territorio que encuentra su razón de ser en la reproducción social, en la herencia de tierras y en la conservación de la identidad montuvia en el ámbito rural.

Por tanto, asistir a un velorio tiene otra dimensión comunitaria: se velan los difuntos en la casa familiar, la gente del barrio acompaña durante la noche, se comparte la comida, el café o el aguardiente, se organizan rezos y cantos, y el camino al cementerio es una experiencia colectiva. Estas prácticas llevan impresa la lógica de la reciprocidad del recinto y dan cuenta claramente de cómo la organización del territorio, la organización económica y la organización social inciden directamente en las formas de vivir el duelo, en la religiosidad popular por parte de la gente montuvia. Así, los apellidos y las redes de parentesco no sólo dejaron de ser la herencia (genealógica), sino que tomaron un papel activo en la reproducción de las prácticas culturales y de la sostenibilidad de la identidad comunitaria montuvia.

Las prácticas funerarias que aún hoy en día se pueden apreciar en el recinto 10 de Agosto pueden ser leídas como expresiones que han sido constituidas desde la historia intersubjetiva de formas de vida comunitarias similares a las que con frecuencia caracterizan a muchos pueblos indígenas andinos y costeños del Ecuador. En este sentido, son significativas las prácticas asociadas al acompañamiento del difunto durante el velorio, la preparación y consumo colectivo de alimentos, las oraciones, las ayudas

mutuas entre vecinos y la relevancia de sostener el duelo entre todos, dado que implican formas de organización social mediante las cuales la muerte deja de ser un hecho individual para convertirse en un hecho social. En este sentido, no hay que leer este fenómeno como continuidad, ni mucho menos como un traspaso o transmisión de tradiciones, sino como parte de procesos históricos de intercambio, convivencia o resignificación que ayudaron a configurar las ritualidades comunitarias montuvias de hoy en día.

3. Ritual, transmisión de saberes y voces de los mayores

Los rituales constituyen, de manera general, una práctica social fundamental para la transmisión de saberes, valores y normas dentro de las comunidades. Más allá de la cuestión simbólica o religiosa, el ritual sirve como un espacio pedagógico donde se reproducen saberes comunes y se tienden formas de organización social. Así, los rituales permiten no solo que la cultura sea recordada, sino que sea constantemente practicada y actualizada en la vida cotidiana.

Guerrero (2010) indica que el ritual cumple una función decisiva en el proceso de reproducción social, ya que, a través de ellos, se construyen marcos de comportamiento compartidos y se organizan sistemas de valores que regulan la vida comunitaria. En el contexto rural, dicha construcción del saber cobra una dimensión mayor, puesto que no se encuentra formalizada en instituciones, y su aprendizaje se da de manera eficaz, por medio de la participación en las prácticas comunitarias.

Además, el ritual no se circunscribe a la mera reproducción de tradiciones, sino que se trata de un proceso social en el que el saber es incorporado y otorgado de sentido a partir de la experiencia común. En los términos de Turner (1988), el ritual genera "communitas", esto es, una forma intensa de solidaridad que se hace presente en condiciones de liminalidad como es la muerte. Así, los rituales funerarios no son sólo formas de comunicar creencias; son también experiencias que se afianzan, que reorganizan la célula social, que reafirma la identidad montuvia.

Walsh (2012) sostiene que los saberes de los pueblos y nacionalidades han de sostenerse por prácticas vivas que desafían la lógica del saber hegemónico. En este sentido, el ritual no puede ser entendido como una simple repetición del pasado (en el sentido de una repetición mecánica), sino que se trata de un proceso vivo que relaciona historiografía, experiencia y acción tomada en conjunto. Desde la visión de la

antropología simbólica, Turner destaca que los rituales son procesos sociales, en los que los símbolos son permanentemente objetivados por los actores, generándose en el transcurso de tal representación significados, a la vez que se intensifica la cohesión en la comunidad. De esta manera, la memoria sostiene las prácticas rituales no son sólo reactivas, ni son sólo memoria conmemorativa; tal como lo advierte Halbwachs (2004), la memoria colectiva es una memoria que se reconstruye constantemente en los marcos sociales del presente y que se actualiza de acuerdo con las necesidades del grupo.

También es desde esta postura, Walsh (2012, 78) da cuenta, por su parte, de que los saberes comunitarios se transmiten y se reinventan, en efecto, en las prácticas de la vida cotidiana y en la palabra comunicada. Así, los rituales de duelo se construyen como los momentos en los cuales la memoria se hace acción y la comunidad recrea activamente sus vínculos, saberes e identidades. Los rituales permiten que los conocimientos ancestrales se mantienen vigentes, incluso en contextos de cambio social y cultural.



Figura 6. Familiares visitan y acompañan a sus difuntos en el cementerio del recinto 10 de Agosto, práctica que expresa la memoria viva y el carácter comunitario del duelo en la cultura montuvia. 15 de junio de 2025. Archivo propio

La visita al cementerio constituye una extensión del ritual funerario más allá del velorio y el entierro, como se observa en la imagen, los familiares no se limitan a depositar

flores o realizar una oración breve, sino que permanecen conversando, sentados junto a las tumbas, compartiendo recuerdos y acompañándose mutuamente. Esta permanencia transforma el cementerio en un espacio de encuentro comunitario donde la memoria del difunto se mantiene viva a través de la palabra y la presencia colectiva. De este modo, el duelo no se vive de forma individual o silenciosa, sino como una experiencia compartida que refuerza los lazos sociales y el sentido de pertenencia al recinto. Siguiendo a Turner (1988), esos momentos pueden concebirse como expresiones de *communitas*, ya que crean proximidad, acercamiento e integridad entre las personas que rememoran.

La figura de las personas mayores es un lugar privilegiado en ese proceso en marcha de transmisión de conocimientos. Su experiencia y memoria les dan una autoridad reconocida en el seno de la comunidad, sobre todo en momentos de carácter ritual como los funerales. A través de la palabra, del ejemplo y de la supervisión de las praxis, las personas mayores enseñan a las nuevas generaciones el sentido y la forma correcta de llevar a cabo los rituales.

La enseñanza del conocimiento ritual no se da formalmente, sino a través de la observación y de la práctica. Los jóvenes aprenden, escuchando y acompañando, participando y cooperando en las diferentes tareas que son objeto de sus rituales, no sólo aprendiendo las prácticas, sino los valores que les guían. Este aprendizaje situado permite que la enseñanza sea aprendizaje situado, y se incorpore como experiencia, ligada así la memoria, la identidad y la práctica cultural.

Con relación al caso de los rituales funerarios, las voces de los mayores se convierten en vitales para lograr la continuidad y el significado de los rituales. Son ellos quienes explican el porqué de la realización de determinadas prácticas, qué normas deben ser respetadas, y cómo han de ser llevadas a cabo cada una de las diferentes fases del proceso funerario.

Así, por ejemplo, don Ochoa (2025) señala: “los mayores son los que saben cómo se hacen las cosas, ellos dicen qué toca hacer” (entrevista personal). Este testimonio permite evidenciar que la continuidad de las prácticas funerarias no depende únicamente de normas religiosas formales, sino también de la transmisión intergeneracional de saberes comunitarios que otorgan sentido al ritual. De esta forma el ritual se convierte en un espacio privilegiado de transmisión cultural, donde la memoria se sostiene por la acción colectiva y la palabra de aquellos que han acumulado la memoria comunitaria.

Catherine Walsh (2012, 32) expresa en este mismo sentido, que “se entrelazan en la práctica, en la palabra y en la experiencia compartida”, ya que en aquellas

colectividades subordinadas y avasalladas por imperativos y hegemónicos, los saberes se transmiten básicamente a partir de la oralidad y de prácticas de la cotidianidad, y por lo tanto se constituyen como formas de saber vivencial, que permiten la producción de la memoria y la continuidad cultural ante los procesos de invisibilización. Por esta razón, la palabra de los mayores no solo se trata de informar, sino de formar, de orientar y de reproducir el orden simbólico de la colectividad.

En lo que concierne a los rituales funerarios, las voces de los mayores son imprescindibles para la continuidad y la significación de dicho ritual. Los mayores explican el sentido de prácticas para realizar, qué normativas se tienen que recordar y cómo debe seguirse un cierto orden en el proceso funerario. Conforme a lo anterior, los rituales de funerales se constituyen en espacios significativos donde se refuerza el vínculo existente entre vivos y ocupantes, reforzando el proceso de continuidad cultural manteniendo la memoria. Tal como lo hacen ver Fons y Álvarez (2024, 532) se reafirma el lazo social y el sentido del existir de la comunidad, evidenciándolo al reforzar que la muerte no es una ruptura brusca, sino que se transforma dentro de la estructura simbólica y cultural de una comunidad. Es así como el ritual se constituye en el espacio propicio de la transmisión cultural manteniendo, al mismo tiempo, mediante la acción colectiva y la palabra de las personas que han acumulado la experiencia comunitaria para que la memoria persista.

4. Los rituales funerarios como espacios de preservación de la identidad montuvia

Los ritos funerarios, lejos de ser considerados únicamente actos simbólicos y prácticas religiosas vinculadas de forma estricta a la muerte, constituyen un tipo de proceso social bastante más complejo que puede permitir a la comunidad conseguir que el duelo se estructure, conceder un nuevo sentido a la pérdida y reforzar los lazos comunitarios. De acuerdo con la memoria colectiva, Halbwachs (2004) sostiene que los ritos son marcos sociales de la memoria porque crean tiempos, espacios y formas compartidas a través de los cuales la comunidad recuerda y encuentra un sentido para la experiencia de la muerte.

Por lo que respecta a la vivienda del recinto 10 de Agosto, los ritos funerarios hacen posible transformar el dolor de manera individual en una experiencia colectiva a partir de prácticas concretas de acompañamiento (de carácter ritual con la participación de toda la comunidad) a partir de la muerte. Y es que, ante la muerte, la casa del difunto

se convierte en un espacio de apertura donde los vecinos, los compadres, las familias de la comunidad llegan desde las primeras horas a velar el cuerpo - rezar el rosario, a preparar los alimentos a permanecer durante el amanecer.

La organización de la novena del difunto, la distribución de las tareas (cocinar, preparar las sillas, encender las velas, servir café y bollos) y la compañía conjunta del féretro muestran que el duelo experimentado no es un duelo que se vive en soledad, sino que es un duelo que se vive de forma compartida. En este proceso los recuerdos del difunto están circulando a través de las conversaciones de las anécdotas de las oraciones y a la vez la memoria del difunto se adosará a la memoria común del recinto. Así, la muerte deja de ser un acontecimiento estrictamente familiar para pasar a ser un acontecimiento social que convoca a toda la comunidad, reforzando la solidaridad, la reciprocidad y el lugar al que uno pertenece.

Guerrero (2010) plantea que los rituales cumplen una función organizadora de la vida social, especialmente en momentos de crisis o ruptura, como la muerte. A través del ritual, la comunidad establece un orden simbólico que regula comportamientos, asigna roles y define tiempos específicos para el duelo. En el contexto montuvio, estos rituales estructuran la participación comunitaria, asignando responsabilidades y reforzando valores como el respeto, la solidaridad y el acompañamiento mutuo.

Asimismo, Walsh (2012, 15) señala que “los patrones de poder que mantienen y siguen reproduciendo el racismo, la racialización, la deshumanización de algunos y la súper y sobre humanización de otros, la subalternización de seres, saberes y formas de vivir”, que se encuentra presente en las prácticas culturales de los pueblos históricamente subalternizados constituyen formas de resistencia frente a procesos de homogeneización cultural. En este sentido, los rituales funerarios pueden comprenderse como prácticas culturales vivas que permiten al pueblo montuvio afirmar su identidad frente a dinámicas sociales que tienden a invisibilizar sus saberes y formas de vida. La continuación de estos rituales no quiere decir que se deba producir una reproducción crítica del pasado, sino que, como rituales, están en constante resignificación para que sean adaptados al presente y puedan mantener su sentido cultural.

Por su parte, Palma, Durán, Campos y Peralta (2019) recalcan que los rituales tienen un peso específico en la transmisión de la memoria cultural, ya que por medio de ellos se transmite conocimiento, valores y formas de relación social; en los rituales funerarios precisamente este proceso aparece a través de la participación en la comunidad

y, en especial, en el papel que tienen las personas mayores, las cuales guían el desarrollo de las prácticas y explican su significado a las nuevas generaciones.

De este modo, el ritual aparece como un espacio pedagógico donde la memoria se aprende y se hace viva en la comunidad, los rituales funerarios pueden observarse como espacios donde la identidad cultural es expresada y reproducida socialmente; en la relación montuvia, estas prácticas no solo tienen una correspondiente función simbólica con la muerte, sino que también permiten reafirmar el sentido de pertenencia y la continuidad cultural, convirtiéndose en espacios concretos donde manifiesta la identidad (Bauer 2010, 183).

En este sentido, los rituales funerarios no solo son prácticas referidas a la despedida de los muertos, sino que son espacios donde va enunciándose y reafirmandose la identidad montuvia mediante acciones concretas que articulan territorio, memoria y vida comunitaria. El uso de la casa como espacio ritual, el acompañamiento permanente durante el velorio y el recorrido colectivo hacia el cementerio evidencian una forma particular de enfrentar la muerte, basada en la cercanía, la solidaridad y la presencia comunitaria. Estas prácticas permiten sostener vínculos sociales y fortalecer el sentido de pertenencia, reafirmando una identidad que se construye desde la experiencia compartida y el acompañamiento colectivo frente a la pérdida.

De acuerdo con este marco interpretativo, es indispensable aproximarse a la dimensión vivida de los rituales, la manera en que se exponen en la práctica de la vida diaria y la forma mediante la cual los individuos de una comunidad la viven. En este contexto, el siguiente capítulo expone un acercamiento etnográfico a los rituales funerarios del recinto 10 de Agosto del cantón 24 de Mayo para analizar sus dinámicas, sus significados y sus formas de participación comunitaria, exponiendo cómo estos rituales favorecen la continuidad y resignificación de la identidad montuvia.

Capítulo segundo

Ritualidad funeraria, memoria colectiva e identidad montuvia: un análisis etnográfico

A partir de los puntos de partida teóricos que se han desarrollado en el capítulo anterior, el presente capítulo ofrece ya el análisis etnográfico de los rituales funerarios en el recinto 10 de Agosto del cantón 24 de Mayo. El enfoque adoptado se centra en las vivencias que se producen en las distintas prácticas, en las voces de los actores comunitarios y en las dinámicas cotidianas que forjan la experiencia del duelo. Para entender los rituales funerarios no solo como una versión descriptiva de los mismos, se hace pertinente apoyarse en las aportaciones a la antropología del ritual. Los planteamientos de Víctor Turner (1988), por ejemplo, permiten el estudio de los rituales como procesos sociales que, colectivamente y de forma simultánea, organizan los tiempos de la transición o de crisis tales como el nacer, el matrimonio, la muerte. De esta forma, los rituales no son sólo actos simbólicos o religiosos, sino que también se constituyen como formas culturales para restituir el orden social y dar sentido a experiencias de desbordamiento o de incertidumbre.

Turner plantea la comprensión del ritual como una secuencia estructural que pasa a través de distintas fases, en parte la separación, la liminalidad y la reincorporación. La fase liminal designa precisamente un estado intermedio en el que se perpetúa de forma temporal las jerarquías de las rutinas diarias y los participantes se involucran en una experiencia colectiva e igualitaria. Durante esta fase hacia la liminalidad se produce lo que el autor llama, *communitas*; a saber, un sentir de pertenencia, solidaridad y cohesión social que refuerza los lazos comunitarios.

Esta propuesta teórica resulta de gran interés para la comprensión de los rituales funerarios del recinto 10 de Agosto. El velorio, la amanecida, el novenario y el acompañamiento sostenido por los familiares y las vecinas y los vecinos pueden comprenderse como momentos liminales en los que se quiebra la vida cotidiana y la comunidad se junta en torno del difunto. En estos espacios se encuentra suspendido temporalmente las rutinas de la productividad tenida por norma y tiene prioridad el encuentro colectivo, la oración, la conversación y la presencia compartida constituyendo una experiencia de proximidad que va más allá de las diferencias personales.

Así sucede que los rituales funerarios realizan una canalización del dolor por la pérdida que refuerza la cohesión y reafirma valores como la solidaridad, el respeto, la ayuda mutua, etcétera. En términos de Turner (1988, 95), el duelo sería un hecho colectivo que se convierte en una experiencia colectiva que genera *communitas*, permitiendo que la comunidad se reconstituya simbólicamente tras la muerte. Esta lectura permite ver las prácticas funerarias del recinto no como tradiciones culturales de la comunidad, sino como procesos sociales que son fundamentales para la continuidad de la vida comunitaria. Con la práctica del velorio, la comida, las voces de las/os mayores, las mutaciones y las continuidades en las prácticas funerarias es la comunidad la que va construyendo formas propias de llevar adelante la pérdida y de fortalecer valores como la solidaridad, el respeto, la compañía, etc.

El análisis que se plantea a continuación parte de una búsqueda de las prácticas a partir del punto de vista de quienes las viven, reconociendo la centralidad de esa comunidad (hombres y mujeres de entre sesenta y ochenta años, nacidos y criados en el recinto, conocidos de la comunidad como rezadores, responsables de organizar el novenario o parientes de mayor grado en la ancestralidad ritual) que son las que garantizan la continuidad y el sentido del velorio. Son ellos quienes son portadores de memoria y saberes que conocen las oraciones, los tiempos del novenario, la disposición del altar y las normas que deben respetarse. Durante el ritual orientan a los más jóvenes, corrigen procedimientos y explican el significado de cada gesto, actuando como verdaderos transmisores de la memoria colectiva. De este modo, el capítulo ofrece una lectura situada de los rituales funerarios como expresiones culturales vivas que continúan configurando la identidad montuvia del recinto 10 de Agosto.

La muerte como un evento comunitario

Desde el momento del fallecimiento, familiares, vecinos y amigos se movilizan para acompañar a la familia doliente, evidenciando una forma colectiva de enfrentar la pérdida. Como expresó uno de los entrevistados, “aquí cuando fallece alguien, no se queda solo, la gente viene a acompañar” (Cedeño 2025, entrevista personal).

El antecedente material y físico de la presencia de la familia puede ser palpable en el velorio hay acompañamiento material en forma de alimentos y comidas para agasajar a los parientes/afligidos, pero también en la muestra de respeto hacia la gente muerta (respecto la gente con la que uno tiene algún tipo de relación), en los encuentros

entre las familias de los afligidos, o en la solidaridad relacionada con la gente en luto. Las entrevistas muestran que acudir al velorio es un deber moral entendido como una expresión de respeto por la persona fallecida y manifestación de solidaridad por sus parientes, de modo que "bastante gente lo acompañó desde el momento que lo llevaron a la casa" (López 2025, entrevista personal). Este acompañamiento vino ejemplificado en el velorio de don Roberto Marcillo, porque "a partir de la tarde empezaron a ir los vecinos por el barrio, los parientes por la casa y los compadres del velorio con las otras familias afligidas", e incluso "al término de la noche había unas veinte o treinta personas que se mantuvieron de forma continua y en lo que estaban dentro unas personas entraban, otras salían con un café o un bollo".

Algunos de ellos se dedicaron a preparar las sillas, a preparar el altar y a encender las luces, mientras que otros rezaban el rosario o mantenían charlas con la familia. La casa estuvo abierta toda la noche y hasta el amanecer, reflejando que el acompañamiento es incompatible con una visita breve, se hace imprescindible la permanencia y la participación. La muerte es además transformada en una situación de reunión de muchos donde se aíslan los lazos sociales que intervendrán en el proceso. En el velorio y en las noches de amanecidas hay reunión no solo para orar, sino además para compartir recuerdos colectivos, para compartir acontecimientos con relación a la persona que ha dejado de existir.

En aproximadamente oposición a estas pautas comunitarias, los modos de intervención de la muerte en las sociedades contemporáneas urbanas de occidente han ido por el camino de la privatización y mercantilización del duelo. La extensión de servicios funerarios especiales, los velatorios más breves y la delegación de prácticas comunitarias a empresas privadas han trabajado para resultar en la muerte en un hecho que es sometido a mecanismos de consumo y de eficiencia. En ciertas ocasiones, tal ha sido el resultado que se han reducido los espacios de acompañamiento colectivo y se han diluido las redes de solidaridad que emocionalmente han sostenido a las familias.

En el recinto, por tanto, la relación con los muertos se prolonga en el tiempo a través de la visita periódica al cementerio, engrosando tanto la cotidianidad de las familias como el calendario de su afecto; las velaciones y los recuerdos no quedan relegados a la muerte, sino que se activan en fechas importantes como los cumpleaños, el Día de la Madre, el Día del Padre, la celebración de las Navidades o cuando los hijos y los nietos retornan al territorio. En esas fechas cotidianas, visita al cementerio incurre en un gesto casi obligado: el de pasar a ver al muerto.

Más que una práctica estrictamente religiosa, estas visitas constituyen actos de memoria y continuidad simbólica; limpiar la tumba, llevar flores, encender una vela o permanecer unos minutos en silencio son formas de reafirmar el vínculo afectivo con quien ya no está, pero que sigue ocupando un lugar en la vida de las familias. En este sentido, uno de los testimonios señala que “la tradición de nosotros es venir a velar, por lo menos tener ese recuerdo y decir: aquí está mi padre, aquí está mi madre” (Domínguez 2025, entrevista personal).

La afirmación expuesta indica que el cementerio no sólo es un lugar destinado a la muerte, sino también un espacio de encuentro y de presencia. Los muertos no sólo son parte de un territorio o forma parte de la historia familiar - no desaparecen, sino que se fijan a la memoria colectiva del paseo. Así, la visita periódica hace historia - establece la relación que existe entre los vivos y no vivos, refuerza la pertenencia, da continuidad al arraigo.

En frente a todo ello, las prácticas contemporáneas observadas en el recinto 10 de Agosto destacan de manera distinta de afrontar la muerte, donde el duelo es no sólo un proceso personal, sino también compartido y asumido, casi colectivamente, por parte de los vecinos, de la familia del difunto y de los compadres. Así pues, al margen de responder a una tradición religiosa, esas ritualidades suponen una forma de resistencia a un modelo de vida (el occidental e individualizador) que tiende a cortar la muerte de la vida comunitaria.

Desde el punto de vista de la cultura estas prácticas demuestran una visión relacional de la muerte: el lazo no se corta, sino que se transforma. El rito funerario ya no se comprende como un hecho singular, sino como una práctica extensiva en el tiempo como pedagogía de la memoria, donde las generaciones se enseña a recordar, velar y reconocer a sus ancestros. De este modo, ir al difunto supone funcionar como un acto identitario de continuidad que mantiene unida a la comunidad más allá de la presencia física.

Las historias recogidas en el trabajo de campo también suponen una comparación constante entre la vida comunitaria rural y el contexto urbano. Algunas de las personas entrevistadas contraponen estas prácticas con las vivencias en ciudades como la de Quito, donde el duelo se vive de una forma más individualizada. Así como lo señaló un individuo entrevistado “en (los otros lugares) muere una persona y al día siguiente la entierran, allá no hay eso como aquí” (Tubay 2025, entrevista personal). Esta comparación refuerza la

idea de que, en el recinto 10 de Agosto, la muerte sigue siendo un proceso compartido y acompañado.

Desde esta perspectiva, los rituales funerarios cumplen una función social que trasciende el duelo individual, al permitir que la comunidad reafirma valores como la solidaridad, el respeto y el acompañamiento mutuo. La participación comunitaria en estos rituales evidencia una forma particular de organización social, donde la muerte es enfrentada de manera conjunta y donde el acompañamiento al difunto y a su familia se mantiene como un principio fundamental de la vida comunitaria.

1. El velorio: plegarias y acompañamiento

El novenario compone los nueve días, en la cual, pues el finado no se va hasta los 9 días, por ejemplo, muere esta noche [jueves], hace nueve noches [sábado], entonces el finado se vela todas las nueve noches, velando también al Cristo. [...] La última noche, se llama el levantamiento de tumba, en la cual esa noche no duerme nadie [esa noche es amanecida], se hace a las 5 de la mañana [...] en la cual ahí ya se reza y termina el novenario. Así es, así se acostumbra aquí el campo.
(Alcívar 2025, entrevista personal)

El velorio es uno de los instantes más trascendentes dentro del ritual fúnebre puesto que en este contexto tienen lugar plegarias, rezos y diferentes formas de acompañar a las familias y a la comunidad para despedir el difunto. Estas prácticas no sólo responden a la dimensión religiosa, sino que son el reflejo del vínculo afectivo y social que existe con las personas que forman parte de la comunidad. En este sentido, el acompañar se convierte en uno de los principales actos en el cual se puede sostener emocionalmente a las personas del difunto asegurando que no permanezca completamente solo en este tránsito simbólico. En este sentido, sostiene Lucy Santacruz (2014, 110) que "alrededor del nacimiento y la muerte se desarrolla todo un complejo ritual que sitúa estos acontecimientos vitales de la existencia como momentos de trascendencia comunitaria". De este modo permite entender que el velorio no es sólo un acto individual o familiar, sino que se propone como un acontecimiento colectivo en que la comunidad se hace parte del evento, a través de la oración, el acompañar, la perenne presencia.

Asimismo, estas prácticas pueden entenderse como procesos que fortalecen la identidad colectiva, ya que, como señala la misma autora, las identidades se construyen a través de procesos sociales donde los sujetos se reconocen como parte de una comunidad

(Santacruz 2018, 63). Este acompañamiento no se limita a una presencia simbólica, sino que implica permanecer junto al cuerpo, rezar, conversar y sostener colectivamente el duelo. En la comunidad, el velorio es una forma de honrar y es una consideración; porque no se puede dejar solo al difunto en ningún momento.

El velorio constituye el primer momento del ritual funerario y es una transición entre la muerte biológica y el inicio del acompañamiento social del difunto. De acuerdo con los relatos recogidos en el campo, este ritual comienza casi de inmediato: si bien la persona fallece la familia se apura a arreglar la casa, a limpiar la sala, a colocar las sillas, a preparar la mesa con las velas, las flores y un Cristo o imágenes religiosas. El cuerpo está situado en la zona del ataque del lugar doméstico, en general en la sala de visita, y la vivienda cotidiana se transforma como en ceremonial.

Este acto de velar en casa no es menor: da cuenta de que el finado sigue perteneciendo al círculo de la familia y el de la comunidad. A diferencia de los contextos urbanos en los que la muerte se delega en casas de duelo, aquí el duelo persiste dentro de la casa como una manera de dar continuidad a la cercanía afectiva y territorial con el muerto. El velorio suele comenzar aquí es la misma noche y puede durar hasta el día del entierro. La luz de las velas, el murmullo de las oraciones y la irrupción de los vecinos generan una atmósfera de vigilia

Las plegarias brindan soporte en el velorio. El rezo del rosario se hace de forma continua y al mismo tiempo va ordenando el tiempo del rito, más aún cuando se trata de las noches. Los testimonios que hemos conocido son contundentes al respecto, siendo que se reza el rosario todas las noches de velorio y del novenario, marcando un ritmo de oración y de reconocimiento en el orden del tiempo compartido : " el rosario se reza todas las noches ", explica uno de los entrevistados (Alcívar 2025, entrevista personal). Se trata de intensificar la dimensión del rito espiritual y se permite la práctica del acompañar al difunto, ya que en las noches se rezan rosarios, novenas y alabados a carga de rezadores o de las personas mayores que conocen las oraciones de memoria. Algunas veces se canta acompañados de guitarra y se recitan plegarias combinando elementos del catolicismo popular y saberes locales transmitidos oralmente.

Las canciones y las oraciones tienen múltiples funciones: las canciones simbolizan y guían el camino del alma, las oraciones acompañan a la familia e imponen un orden al tiempo de la vigilia. Pero , además , producen comunidad . La oración en colectivo se sincroniza y produce una experiencia del luto en común ; el dolor deja de ser el dolor del individuo y se convierte en el sufrimiento en común. Siempre entre los rezos las personas

conversan, evocan anécdotas del difunto o intercalan historias. La vigilia entonces se convierte tanto en un espacio de comunidad como en una memoria oral en la que la vida del difunto se reconstruye en común.

La amanecida es otro de los elementos del velorio. La vigilia, el permanecer despiertos toda la noche se conoce como una prueba de respeto y compromiso con la comunidad. En este sentido, uno de los testimonios destaca que " esa noche, no duerme nadie, toda la noche se amanece " (Cedeño 2025, entrevista personal). La vigilia nocturna se convierte en un tiempo compartido, donde las personas de las comunidades permanecen juntas, en la compañía hasta el amanecer, lo que hace fuertes los lazos de quienes acompañan. En las noches de velorio, además de las oraciones se dan otras formas de convivencia que permiten sostener la vigilia. Algunas personas conversan, comparten café o alimentos, e incluso algunas noches se desarrollan juegos de naipes o el consumo de cualquier tipo de bebida (alcohólicas).

En esta situación, prácticas como el juego de naipes adquieren un valor más allá del aspecto lúdico. El juego que los acompañantes llevan a cabo durante la noche no es frívolo: es una manera de permanecer junto al muerto, de sostener la vigilia, de hacer más llevadera la espera del amanecer. Así el juego deviene un medio simbólico y afectivo de mantener la compañía, de evitar el silencio absoluto, de reafirmar la sociabilidad compartida.

La práctica de las cartas es el hecho cotidiano de los velorios, se agrupan para jugar toda la noche familiares, vecinos y amigos, de ahí que muchas casas tengan varios mazos de cartas. Juegos como el juego de la burra, el culo sucio, el casino, forman parte del rito de lo cotidiano. Los juegos no sólo permiten hacer más llevadero el cansancio, sino que, además, contribuyen a la construcción de la solidaridad, la conversación y la memoria compartida; los juegos transforman las velaciones en un espacio de sociabilidad donde la vida comunitaria se mantiene viva aún frente la muerte.

Desde esta óptica, el jugar no contraviene el duelo, sino que será una forma culturalmente situada de hacer: estar, cuidar, honrar al muerto. Así se evidenciaría que la muerte, lejos de ser un mecanismo de aislamiento, activaría a prácticas de comunalidad propias de la identidad local. Otra de las particularidades que se da en el recinto y durante las vigiliass es el consumo de alcohol por parte de quienes acompañan. La práctica del consumo de alcohol, si la valoramos en clave de miradas externas, podría ser leída en la cultura como una falta de respeto tanto hacia el difunto como hacia la familia; no obstante, en el contexto local esta práctica adquiere un sentido diferente y socialmente legitimado.

El acto de consumo de aguardiente no se entiende como un acto de falta de respeto, sino que forma parte de las estrategias colectivas de la vigilia nocturna, del acompañamiento del cansancio y de la facilitación de la conversación de quienes se encuentran junto al cuerpo.

De hecho, en muchas ocasiones es la misma familia del difunto que le brinda una botella de licor a los adultos contemporáneos, ya que entienden que “aguantar la noche de muerta” implica mantenerse despiertos, sostener relaciones, jugar naipes o simplemente chusmear. Como bebida se incorpora a la lógica del acompañamiento comunitario, tal como otras prácticas como jugar o preparar el café y la comida ; la bebida no es el componente festivo que puede simbolizar las muertes de otros pueblos, sino que tiene como función social facilitar la permanencia y consolidar el sentido de grupo en una situación liminal.

Aunque esta práctica no escapa a la tensión y a las valoraciones diversificadas que tiene la comunidad misma: tales maneras de acompañar generan posturas diferenciadas entre los miembros de la comunidad , así como para algunos representa una forma de aguantar despiertos en el acompañamiento al muerto durante tantas horas , para otros es una forma de desconsiderar la seriedad solemne del ritual. Un entrevistado fue tajante en afirmar que “yo no comparto eso, me parece una falta de respeto”, mientras que para otra persona “no es adecuado tomar trago en un velorio” (Cedeño 2025, entrevista personal). De esta manera de entender el ritual de acompañamiento queda clara la opción por una visión de duelo más ortodoxa , asociada al reconocimiento y a la serie de consideraciones de la solemnidad

Por el contrario, otras voces, como la de “compa Chula” abren la perspectiva en la que el consumo de bebidas alcohólicas será “asumible” “si la familia lo permite”, es decir, “cuando hay consentimiento” y cuando hay un acompañar el momento y no un desbaratarlo. La voz compa Chula manifiesta una comprensión más comunitaria y relacional del ritual en el que las normas no son estrictas, sino que son parte de una negociación propia del contexto y de la voluntariedad de los dolientes.

Estas variaciones habilitan a detectar una brecha generacional o moral frente a la forma de vivir el duelo. Si algunos apuestan por formas más austeras y tradicionales, otros incluyen prácticas de sociabilidad que, sin violentar el respeto, tratan de hacer más llevadero el velorio. Como resultado, el velorio se consolida como un momento de prácticas lentas, donde se exponen ampliamente el hecho de que las prácticas funerarias no son uniformes, sino que se segmentan en negociaciones culturales de constante

cambio. A pesar de las diferencias de opinión, la permanencia comunitaria durante el velorio se mantiene como un principio compartido, ya que la mayoría coincide en la importancia de acompañar al difunto hasta el final del proceso ritual.

El acompañamiento durante el velorio se extiende también a los días posteriores, a través del novenario. Este se desarrolla durante nueve noches consecutivas y culmina con el levantamiento de tumba, momento que marca el cierre del acompañamiento ritual. Según los testimonios, la última noche del novenario es especialmente significativa, ya que implica una vigilia completa hasta la madrugada, cuando se realiza el levantamiento de la tumba y se concluyen los rezos. Como explicó uno de los entrevistados, “la última noche se amanece y a las cinco de la mañana se hace el levantamiento de tumba” (Alcívar 2025, entrevista personal).

En conjunto, el velorio, las plegarias y la amanecida conforman un entramado de prácticas que expresan el carácter comunitario del duelo en el recinto 10 de Agosto. A través de estas acciones, la comunidad no solo despide al difunto, sino que reafirma valores como la solidaridad, el respeto y la presencia constante, elementos fundamentales en la forma montuvia de enfrentar la muerte.

Esta forma de pensar y de ver las cosas está atravesada por elementos que remiten al catolicismo popular y a formas locales de espiritualidad que dan sentido a la amanecida, la vigilia, las visitas al cementerio, y reafirma la idea de que lo social y lo espiritual se entrelazan en el transcurrir del duelo y del lugar. La dimensión espiritual y comunitaria del ritual funerario también puede observarse en la manera en que se organiza el espacio doméstico durante la velación, donde cada elemento dispuesto alrededor del difunto expresa cuidado, respeto y acompañamiento.



Figura 7. Disposición del féretro durante la velación de papi Felito en la casa, 17 de noviembre del 2021. Archivo propio

La disposición del cuerpo dentro del espacio doméstico también responde a normas rituales compartidas. El difunto suele ser colocado en un lugar central de la vivienda, acompañado de velas, flores e imágenes religiosas. La presencia de un Cristo de gran tamaño es considerada fundamental durante el velorio y el novenario. Como señaló uno de los entrevistados, “el finado se lo pone con un Cristo grande para velar, y se vela al Cristo también todas las noches” (Alcívar 2025, entrevista personal).

Las cortinas no solo desempeñan una función decorativa, sino que también establecen un límite de color blanco delimitando el tránsito entre la profanidad y la sacralidad, constituyendo la condición liminal del momento. Al mismo tiempo, la disposición circular de las sillas facilita el acercamiento y el sostenimiento mutuo, reforzando la dimensión colectivizadora del duelo. Esta disposición refuerza la dimensión religiosa del ritual y la fe como elemento central para enfrentar la muerte.

Preparación del difunto y organización del velorio

La preparación del difunto define el comienzo del ritual funerario y representa uno de los momentos más delicados y significativos para la familia y la comunidad del recinto 10 de Agosto. Este proceso es comprendido como la práctica del cuidado final, la forma de respeto más grande hacia la persona fallecida. A partir de la preparación del cuerpo y de lo que es el espacio, la comunidad pone de manifiesto los valores relacionados a los que se asocia la dignidad, la fe, el acompañamiento colectivo.

Las entrevistas evidencian que, tras el fallecimiento, se realiza la limpieza y el arreglo del cuerpo con especial atención. Vestir al difunto adecuadamente constituye una de las primeras acciones dentro del ritual funerario, ya que se considera fundamental que el cuerpo esté “bien presentado” como muestra de respeto y dignidad. En palabras de una entrevistada, “el cuerpo tiene que estar bien arreglado, porque es la última vez que se lo ve” (Zabala 2025, entrevista personal). La elección de la vestimenta responde a criterios de sobriedad, limpieza y cuidado, reforzando el carácter ceremonial del momento y la idea de ofrecer al fallecido una despedida decorosa ante la comunidad.

La preparación del cuerpo, sin embargo, no se asigna indistintamente a cualquier familiar. En el recinto existe una organización tácita de responsabilidades que combina cercanía afectiva, género y distancia emocional. Cuando fallece un hombre, son generalmente los hermanos, sobrinos o primos quienes asumen la tarea de vestirlo. Solo en ausencia de estos parientes se permite que participen los hijos o nietos. De manera similar, cuando se trata de una mujer, la preparación recae principalmente en mujeres de la familia (hermanas, tías, primas o sobrinas), y, si no existen parientes cercanas, pueden encargarse vecinas o comadres de confianza.

Dentro de los rituales funerarios, el contacto con el cuerpo del difunto se encuentra mediado por normas culturales que regulan quién puede interactuar con él. Generalmente, estas acciones son realizadas únicamente por personas con vínculos de parentesco, lo que refleja no solo una relación afectiva, sino también un sistema simbólico que regula el contacto con aquello que culturalmente es considerado potencialmente contaminante. En este sentido, Mary Douglas (1973, 17) señala que “las ideas acerca de la separación, la purificación, la demarcación y el castigo de las transgresiones tienen por principal función la de imponer un sistema a la experiencia”.

Desde esta perspectiva, el hecho de que solo los familiares puedan vestir o preparar al difunto responde a una lógica cultural que busca mantener el orden simbólico,

evitando que personas externas, sin vínculo social o afectivo, rompan las fronteras establecidas entre lo puro y lo impuro. La muerte representa un estado liminal que requiere ser manejado dentro de los límites del parentesco, ya que el contacto indebido podría interpretarse como una transgresión del orden social y simbólico.

Esta distribución no es casual, sino que responde a una lógica de cuidado emocional. Como refuerza la misma entrevistada: "Debe de vestirle, una prima o un tío [...] Pero no esposa, no hermana, no hijos, no los hermanos, los de primera línea. Como puede ser una vecina o una comadre" (Ochoa M 2025, entrevista personal). Así, esto se intenta conseguir que los vínculos afectivos más estrechos (esposos, madres, hijos) no tengan que hacer primeramente un trabajo que significa estar en contacto con el cuerpo y que puede reforzar el golpe del duelo.

Delegar la preparación del difunto se centre en los parientes menos inmediatos o miembros cercanos de la comunidad identifica la fuerza de las redes de sostén locales. Más que una tarea solamente familiar, es una tarea compartida, de la cual se hace responsable la solidaridad vecinal y los vínculos de confianza mutua. Así, el acto de vestir se convierte no sólo en una tarea práctica, sino que se expresa una ética comunitaria del cuidado, en la que el dolor se reparte los unos con los otros y el acompañamiento se disponen incluso en los gestos mínimos, lo más íntimos de esta práctica ritual también. Se tiene la oportunidad de llegar a comprender que las condiciones bajo las que se puede tocar el difunto no solamente pertenecen a normas de tipo práctico, sino que también se relacionan con creencias asociadas con el peligro simbólico y la contaminación ritual, que al mismo tiempo refuerzan los límites sociales y el respeto por la muerte.

Durante la preparación del cuerpo se empiezan a incorporar las creencias relacionadas con el acompañar al difunto en su tránsito vital. Una práctica propia de la preparación del difunto, que cobra importancia, es la que desarrolla las estrategias locales que permiten la conservación del cuerpo mientras se espera a la familia que hoy no ha llegado, como dijo una de las entrevistadas: "porque le ponen hielo en el ombligo para que el cuerpo aguante más, cuando el familiar está lejos y lo están esperando" (Ochoa M 2025, entrevista personal). Este testimonio del conocimiento práctico, que se ha transmitido entre las generaciones, pone de manifiesto saberes orientados en enlentecer el deterioro corporal sin tener que recurrir a métodos formales de embalsamamiento.

Si bien es cierto que, desde una mirada biomédica, el uso del hielo podría ser entendido como un mecanismo de enfriamiento doméstico para atrasar la descomposición, en el contexto del recinto la práctica va más allá de lo meramente

técnico, ya que no se trata solo de conservar el cuerpo por un tiempo, sino que también supone ganar tiempo para la despedida, con el fin de que los parientes lejanos puedan llegar y ser parte del rito. En este sentido, el hielo no cumple solo una función física, sino también social y afectiva: sostiene la posibilidad de un encuentro; al propiciar el tiempo de la despedida, de la llegada de las personas que deben incorporarse al rito.

Además, la elección del ombligo como punto específico de colocación es un hecho que también tiene que ver con la significación del propio ombligo, ya que este último tiene un alto contenido cultural como centro del cuerpo y marca del vínculo originario con la vida, además de que aglutina sentidos simbólicos asociados al nacimiento y la familia. Intervenir ese lugar significa una concepción del cuerpo que no solo identifica el cuerpo como materia biológica, sino que también implica un cuerpo como un territorio de relaciones. De esta forma, el gesto apila dimensiones prácticas, simbólicas y relacionales.

Más que catalogar esta acción como médica o como mágica, se podría acogerla como un saber híbrido, vernáculo, que es propio de la experiencia de la comunidad y donde el cuidado del cuerpo se combina con el respeto de los tiempos del duelo, de tal manera que el mantener el cuerpo muerto era también esperar a los suyos. La técnica del hogar deviene, entonces, en una manifestación de afecto y cuidado, ratificando que el ritual funerario no se debe regir exclusivamente por criterios de salud, sino por la ética del cuidado colectivo.

En la misma línea, en el proceso de acometer la preparación corporal suele aparecer un conjunto de convicciones adheridas al proceso de desprendimiento de lo material, e iría en la dirección de que no implica solo el hecho de vestirse y presentarse con cuidado, sino que también se deben extraer determinados objetos personales o signos de valor, que lo "retendrían" simbólicamente en este mundo. Habría que contar en este aspecto el hecho de quitarse los botones de las prendas de vestir o cualquier elemento de metal antes de ser velado y enterrado. El relato de una de las entrevistadas permite ilustrarlo. Mantiene que "Cuando se muere se dice [que] uno viene sin nada y se va sin nada, o sea solo con la ropa, se le quitan los botones, nomás se le cose con hilito y ahí se va. Y si tiene diente de oro tienen que sacárselos porque tiene que irse sin nada. Sin nada que lo detenga" (Zabala 2025, entrevista personal).

Este testimonio nos transmite con claridad la idea moral y la simbólica que acompaña a las prácticas funerarias pero esto no sólo obedece a una norma práctica sino que representa una manera de pensar y obrar profundamente cohesionada y unida entre sí

con respecto a la muerte considerada como siguiente desprendimiento material y tránsito espiritual de la vida; así como se nace sin nada, hay que irse sin nada, el cuerpo hay que presentarlo liviano de objetos, metales o posesiones, el mínimo agregado podría “detener o atar” simbólicamente el viaje del difunto al más allá.

Y es que, en últimos rituales, esas acciones son también gestos de purificación y separación. La práctica de despojarse de botones, joyas, dientes de oro no obedece sólo a intereses económicos o utilitarios, sino en el sentido de expresar la necesidad de efectuar el corte definitivo entre el mundo de la vida y el de los muertos. Despojar al cuerpo de aquellos objetos personales ayuda a realizar.

Esa transición de una forma simbólica. Pero, al mismo tiempo, esa práctica refleja valores propios de una ética comunitaria montuvia: la igualdad ante la muerte y el sentido de que los bienes materiales no tienen sentido una vez pasados de la vida terrestre. Como señalan los mayores, “nadie se lleva nada”, recordando que la pertenencia real no se encuentra en lo acumulado, sino en los lazos familiares y comunitarios que permanecen. Así, el acto de preparar el cuerpo se convierte también en una enseñanza colectiva transmitida oralmente, donde los ancianos explican a los más jóvenes cómo debe irse” una persona, reforzando la pertenencia cultural basada en la experiencia y la palabra.

De este modo, la preparación del fallecido es una praxis cargada de un sentido ritual, en donde se conjugan, a la vez, las creencias religiosas, la memoria comunitaria y las normas morales, volviendo a informar de la muerte no como un hecho individual, sino como un acontecimiento social que conlleva la participación de la comunidad. En otras palabras, lo único que podemos afirmar en este sentido es que esta práctica es un símbolo de clausura de la relación con lo material, es la confirmación de la muerte como un viaje espiritual, requiriendo, en este sentido, que el cuerpo ha de ser preparado para su cierre, no sólo físicamente, sino también simbólicamente.

Un aspecto clave en la despedida y preparación del fallecido es el acompañamiento permanente; según las creencias que dominan el pueblo no debe permanecer el cuerpo solo en ningún momento. La soledad se asocia, en este caso, con el abandono o la falta de protección. Permanecer junto al difunto, sobre todo en la noche, es un modo concreto de mostrar respeto, cuidado y responsabilidad ética hacia quien se marcha.

En tal sentido, la vigilia posee un carácter casi obligatorio, como anotó un informante al hacer alusión a la última noche del novenario: “esa noche no duerme nadie, toda la noche se amanece” (Alcívar 2025, entrevista personal). Más que una simple

descripción del desarrollo, la oración hace alusión a una ética del acompañamiento del colectivo: “no duerme nadie” quiere decir que la responsabilidad es colectiva e individual. El cuidado del muerto se distribuye entre las personas presentes, con lo cual, la comunidad entera asume simbólicamente el papel de velar.

El amanecerse, además, no hace referencia solamente al tiempo, sino a la elección deliberadamente establecida de no caer frente al cansancio del cuerpo, en función de priorizar que llegue a transitarnos la presencia afectiva. Velar, entonces, es una forma de sacrificio y de dedicación: permanecer despierto, es una forma de demostrar que el muerto no queda solo en su pasaje por el tránsito. La noche, que se podría llamar silencio o abandono, pasa a ser un lugar de compañía incesante, de conversación, de recuerdo compartido.

Por ello, el acompañar sin interrupción no es sólo un procedimiento logístico sino un imperativo moral que estructura el ritual de la muerte. El cuidado del difunto hasta el amanecer reafirma los lazos comunitarios y expresa una configuración relacional de la muerte, en donde lo que resulta es un tránsito que no se vive en soledad, sino sostenido por la presencia colectiva.

Finalmente, la preparación del difunto se articula con prácticas de orden y limpieza del espacio ritual. Los objetos utilizados durante el velorio, como restos de velas, flores o papeles, no se desechan de inmediato. Una entrevistada explica que: Lo único que no hacen es recoger la basura. Todo, recogen todo, recogen los ramos, queman lo que tienen que quemar. Por decir, la última noche es amanecida, ya termina, Lo que hacen es recoger todas las espermas (velas), la suciedad que hay, queman todo lo que resto que quedaron, hasta los pedacitos de esperma que quedan. (Ochoa M 2025, entrevista personal)

Más que una simple actividad doméstica, esta acción constituye un gesto ritual de clausura. No se trata solo de limpiar, sino de retirar y transformar todo aquello que mantuvo contacto con el difunto durante los días de velación. Las velas consumidas, el polvo acumulado, los restos de flores o papeles son reunidos cuidadosamente (generalmente sobre un cartón de las velas que se compró para esta actividad) y luego quemados. Según las creencias locales, estos elementos representan lo último que queda del muerto en el espacio doméstico; por ello, así como el cuerpo fue enterrado, estos residuos también deben desaparecer.

Una entrevistada explicó que “cuando se terminan las nueve noches, toda esa basura se recoge y se quema, porque dicen que si se bota antes puede seguir muriendo la

familia” (Cedeño 2025, entrevista personal). Entonces la quema actúa como un tipo de desapego simbólico, como la supresión de las huellas materiales que deja el velorio y como un cierre de la última etapa de la marcha del muerto. El fuego no sólo desarma un cuerpo, sino que también es purifica, purga, potencia el hecho de que el muerto se vaya del lugar de una vez y no pueda menguar la casa.

La prohibición de barrer hacia fuera durante los días del velorio también refuerza esta lógica. Barrer hacia fuera significa expulsar el muerto antes de tiempo y, por tanto, supondría un tipo de rechazo. Según los testimonios, este gesto puede llevar a consecuencias para la familia. El muerto, al sentirse desplazado, puede llevarse a alguien más de la familia, sobre todo a un pariente cercano de quien realiza la limpieza. En cualquier caso, cuando se opta por barrer, esta se hace hacia dentro y los residuos quedan arrinconados hasta el final del novenario.

Estas prácticas validan una consideración relacional del espacio de la casa, donde no se considera a los restos materiales como simples residuos, sino que se les da el valor de ser extensiones ceremoniales del difunto. El polvo, las velas o las flores mantienen la carga emocional y espiritual que se considera necesaria para su manipulación, por tanto, resulta que la limpieza final es un acto ritual que organiza el paso entre los vivos y los muertos, de manera que el tránsito se cumpla sin fracturas ni riesgos para la familia.

Los familiares y asistentes también adecuan, como parte del ritual de la despedida, su propia apariencia corporal. La vestimenta es frecuentemente elegante y discreta, primando los colores asociados al luto y a la formalidad. Tal y como recordaron uno de los entrevistados: “pues antes para ir al cementerio uno se ponía pantalón negro y camisa blanca” (Trampus 2025, entrevista personal), vestuario que, para hombres y mujeres ha sido generalmente conocido a través de la tradición como la forma de presentarse correctamente doliente.

Más que una mera norma estética, este procedimiento del difunto se percibe como un gesto simbólico para hacer un acto de respeto: así como el cuerpo del difunto habrá de estar bien cuidado, los vivos también ordenan su imagen para adecuarse con la solemnidad del momento. El cuidado del aspecto personal expresa, en consecuencia, la disposición afectiva y moral con la que se participa de la despedida.

En resumidas cuentas, la preparación del difunto no se limita a la simple colocación del cuerpo, sino que es también una serie de acciones que implican a personas, objetos y espacio doméstico: vestir con esmero, conservar el cuerpo mientras se espera a los ausentes, acompañar al muerto durante la noche, compartir la vigilia, recoger y

quemar los restos materiales del velorio e incluso adecuarse la vestimenta. Todo ello, en su conjunto, revela que la muerte es vivida a partir esa lógica fuertemente colectiva de la que hablábamos hace un momento, y que cada gesto (por limitado, por irrisorio que éste pueda ser) adquirido, cobra sentido ritual. La atención, la solidaridad y el acompañamiento constante se vuelven valores centrales porque, a su vez, permiten honrar al difunto en el mismo momento en el que están sosteniendo a la comunidad.



Figura 8. Papi Felito con su última vestimenta, 16 de noviembre del 2022. Archivo propio

La imagen permite ver el cuerpo de “Papi Felito” puesto en el féretro durante el velorio, y que está vestido de manera formal, con una cruz colocada sobre el pecho, elementos de las que proceden las prácticas rituales en torno al respeto, la dignificación del difunto y la preparación simbólica del paso a la muerte. Es la composición visual (el cuerpo acomodado cuidadosa y cuidadosamente, el féretro de madera, la ropa elegida por la familia, etc.) que da muestra de que la despedida no solo es un hecho biológico, sino que revisten una enorme componente social y cultural.

Desde el punto de vista etnográfico esta escena puede ser leída como una suerte de expresión material de la memoria y del afecto colectivo. El hecho de rendir homenaje al fallecido mediante la elección de la última vestimenta y la irrupción de símbolos

religiosos son los modos de rendir homenaje al difunto en condiciones de dignidad, yendo en función de unos valores centrados en poner un valor en la trayectoria vital y en el lugar del difunto en la familia y en la comunidad. Así, el cuerpo se entiende como un lugar en el que se aglutinan creencias, valores y las prácticas locales para interpretar la muerte.

Conforme a la identidad montuvia el velorio y la preparación del cadáver se entiende como parte integrante del entramado de las prácticas colectivas en las que afloran la acompañada, la cercanía y el cuidado recíproco. No se trata solo de un rito privado, sino de un acontecimiento comunitario donde vecinos y parientes contribuyen, fortificando las suscripciones y la memoria en común. Así, la imagen salta fuera del registro documental y opera como testimonio de cómo la muerte, como lo son el trabajo cotidiano o la vida familiar, representa un lugar donde se hace manifiesta la identidad cultural y se engrosan las identificaciones.

Serenatas y expresiones culturales durante el velorio

Además de las plegarias y la vigilia, durante el velorio se manifiestan diversas expresiones culturales que forman parte de las formas locales de despedida del difunto. Entre todos ellos, las serenatas ocupan un lugar especial porque se hacen en el tiempo en que el difunto permanece en la casa y antes del recorrido hacia el cementerio. Estas expresiones musicales suelen estar a cargo de familiares, amigos o vecinos cercanos y responden a un deseo de homenajear al fallecido a través de canciones que evocan recuerdos, afectos y momentos compartidos.

La música permite expresar emociones que no siempre encuentran lugar en el rezo formal, funcionando como un medio alternativo de comunicación afectiva y memoria. En este sentido, la serenata adquiere un papel significativo durante el velorio es la música. Lejos de ser un acompañamiento incidental, las canciones forman parte activa del ritual de despedida. La música que se escucha durante la vigilia no constituye un simple acompañamiento ambiental, sino una forma activa de despedida. Los guitarristas del recinto suelen interpretar las canciones preferidas del difunto, muchas de ellas asociadas al repertorio popular de Julio Jaramillo (1950),⁸ cuyas letras forman parte de la memoria

⁸ Julio Jaramillo (1935-1978), cantante ecuatoriano de pasillos (montuvio) y boleros, constituye un referente central de la cultura popular costeña; sus canciones suelen entonarse en velorios y momentos de duelo. Para este estudio se incorporó una de sus composiciones como recurso etnográfico para analizar la dimensión emocional y simbólica de los rituales funerarios.

sentimental de varias generaciones. Durante los velorios, estas serenatas evocan recuerdos personales y permiten expresar emociones que a veces no encuentran palabras en el momento.

En uno de los acompañamientos nocturnos se entonaron versos de “Cuando llora mi guitarra”, que dicen:

Llora, guitarra, porque eres mi voz de dolor
Grita de nuevo su nombre, si no te escuchó
Y dile que aún la quiero, que aún espero que vuelva
Que, si no viene, mi amor no tiene consuelo
Que solitario, sin su cariño, me muero

Guitarra
Tú que interpretas en tu vibrar mi quebranto
Tú que recibes en tu madero mi llanto
Llora conmigo, si no la vieras volver
Cansado de llamarte
Con mi alma destrozada
Comprendo que no vienes
Porque no quiere Dios
[...]

La letra, centrada en el sufrimiento, la nostalgia y el dolor que se exterioriza a través del canto dialoga profundamente con el ambiente del velorio. La guitarra llora en lugar de las personas, funcionando como mediadora emocional: lo que no se dice se canta. Así, la música canaliza el duelo colectivo y permite llorar o recordar con afecto. Más que sólo una música triste, esas canciones son una reafirmación simbólica de la persona fallecida, una despedida con aquello que hizo la historia de afecto con ellos.

La serenata, por tanto, toma la forma de un acompañamiento más, similar a la vigilia, el juego o la conversación de medianoche, una forma de no hacerlo solo, de sostener su tránsito en comunidad. Cantar lo que le gustaba al difunto es una forma nuevamente de hacerlo presente por última vez, de poder darle cuenta de su historia personal, de su identidad sonora dentro del grupo. La música es así un puente entre memoria y despedida, cada canción facilita que salgan historias, tinajas, recuerdos compartidos.

Lo anterior generado, por el contrario, el clima que es posible generar en este tipo de interpretaciones es, en parte, ambivalente. Puede ser que para algunas personas estas melodías evoquen llanto y memoria tristes. Puede haber otras personas para las cuales, en cambio, la música saca sonrisas y sensaciones de consuelo, en la clara constatación de que el muerto recibe el “despedido que él hubiera querido”. A esta pérdida de historias

evidentes le suma el ritual el hecho de que el velorio no sea un lugar exclusivamente de llanto silencioso, sino más bien un lugar donde se cruzan la música del duelo con la memoria del difunto y con los momentos del celebrar la vida.

En esta línea, puede pensarse la música como una forma de acompañar y de acompañar afectivamente comparable a la vigilia, el juego o la conversación de toda la vida. Son prácticas que pretenden evitar dejar al muerto solo y acompañar el tránsito. La serenata, en particular, se ocupa de humanizar la despedida: no solo se llora la ausencia, sino que se realiza una especie de biografía del muerto a partir de los sonidos que han marcado su vida. De este modo, el ritual funerario se extiende también en el uso de la música como una forma más de custodia del muerto, de memoria y de pertenencia colectiva, que es difícil hacer pero que enriquecen un poco más la idea en sentido de que lo puro no es tanto la música en sí, sino que el uso de la música en función de una narración compartida.

Dicho esto, estas prácticas no son vistas de forma homogénea. Una de las entrevistadas dice claramente que “yo le canto en vida [...] después que se muere, ya no” (Zabala, 2025, entrevista personal) y, tal como ocurre con otras formas de la vigilia, las serenatas generan disconformidades y disenso. Mientras algunos las consideran una muestra de respeto y afecto, otros las interpretan como inapropiadas dentro de un contexto de duelo, especialmente cuando se perciben como excesivamente festivas. Estas diferencias evidencian que el velorio es un espacio de negociación cultural, donde se ponen en diálogo distintas sensibilidades sobre cómo expresar el dolor y la despedida. A pesar de estas tensiones, las serenatas forman parte del repertorio ritual de la comunidad y reflejan la manera en que los rituales funerarios integran tanto el recogimiento religioso como expresiones culturales más abiertas, permitiendo a la comunidad despedirse del difunto desde múltiples dimensiones simbólicas y emocionales.



Figura 9. Serenata antes de enterrar al difunto, para recordar al ser querido antes de enterrarlo en su última morada. 24 de marzo del 2023. Archivo propio

El traslado del difunto al cementerio como culminación del acompañamiento ritual

El traslado del difunto al cementerio constituye uno de los momentos más solemnes del ritual funerario, ya que marca el cierre del acompañamiento corporal y comunitario iniciado con el velorio. Este acto se realiza una vez concluidas las noches de velación y el novenario, y convoca nuevamente a familiares, vecinos y amigos que acompañan al fallecido en su último recorrido. El recorrido desde la vivienda hasta el cementerio se desarrolla en un ambiente de recogimiento, generalmente acompañado de rezos o silencio, lo que contrasta con otros momentos del velorio donde la convivencia puede ser más distendida. Este cambio de tono subraya la importancia simbólica del traslado como el paso definitivo hacia el descanso final del difunto.

Acompañar al fallecido hasta el cementerio es entendido como una responsabilidad moral y comunitaria. Para la comunidad, no basta con velar al difunto en la casa; es fundamental estar presente hasta el entierro, ya que este gesto expresa respeto, afecto y cumplimiento del deber comunitario. El acompañamiento hasta el final reafirma los lazos de solidaridad y pertenencia, y permite a la comunidad cerrar colectivamente el proceso ritual. Como expresó un entrevistado, “uno tiene que ir hasta donde se lo entierra, porque es la última vez que se lo acompaña” (Trampus 2025, entrevista personal). Este gesto reafirma los lazos de solidaridad y pertenencia comunitaria.

De este modo, el traslado del difunto al cementerio representa la culminación del ritual funerario y marca el momento en que el cuerpo deja el espacio doméstico para integrarse al espacio de la memoria. Así, durante la procesión hacia el cementerio, momento que marca el traslado del difunto hacia su última morada, también emergen posturas diversas respecto a quiénes deben cargar el féretro. Algunas personas defienden que los familiares próximos (hijos, padres o hermanos) no deberían hacerlo, en cambio, quienes piensan que sí pueden y, de hecho, deben asumir dicha tarea intercambiando el cierto del despedirse y de la muerte.

En cuanto a estas diferencias, no se asientan en criterios normativos, sino que se encuentran en creencias y experiencias trasladadas de forma oral. Para algunas personas “cargar” el cadáver puede suponer un significado simbólico, de modo que también existe la idea de que el muerto, al ser portado de este modo, podría también llevarse alguien, esto es a decir, volver a provocar una pérdida del núcleo familiar. Esta percepción provoca miedo y ésta es la razón de pasar esa tarea a los parientes más lejanos, vecinos o amistades en forma de protección.

En contrapartida a ello, hay quienes comentan que caminar con el cuerpo hasta el cementerio genera paz, es el último gesto de atención y acompañamiento. Llevar el ataúd es considerado un signo de amor, deber y cumplimiento de las últimas voluntades del difunto, que en muchos casos les habría explicado previamente cómo quería ser despedido. De este modo, se trata más bien de no hacer una regla definitiva, sino que la elección se va negociando entre creencias familiares, mandatos amorosos y demandas del propio muerto. La procesión se convierte así en el espacio donde se encuentra la mezcla del temor, el respeto y el cumplimiento del deber moral.

Estas tensiones nos manifiestan, una vez más, el carácter dinámico de las prácticas funerarias, que no son solo religiosas o formales, sino que se apoyan en maneras de saber locales, relatos generacionales, formas de religiosidad popular, que también están

presentes en velorios mestizos del Ecuador. En consecuencia, mover el cajón no es únicamente un desplazamiento físico, sino un acto cargado de significados simbólicos sobre protección, despedida y continuidad de la vida comunitaria. Desde tal instante, el recuerdo de la persona que ha muerto persistirá en una serie de prácticas; por ejemplo, las visitas al cementerio o las conmemoraciones, las cuales estarán en contacto con la memoria que se avivará dentro de la colectividad.



Figura 10. Última despedida del difunto Vicente García Soledispa, el 24 de marzo del 2023. Archivo propio

La imagen muestra el momento de la última despedida del difunto en el cementerio, instantes previos al entierro. El féretro ocupa el centro de la escena y alrededor de él se agrupan familiares y allegados, quienes permanecen físicamente próximos, algunos tocándolo o situándose muy cerca. Esta forma de distribución espacial no es casual: es el cuerpo el que hace las veces de eje simbólico para congregarse a la comunidad, lo que reafirma que la muerte no se enfrentará en solitario, sino en compañía de otros. La convivencia intergeneracional entre hombres y mujeres, los jóvenes y las personas de edad más avanzada, que hace suponer que el acompañar no es cosa sólo de unos pocos sino de una responsabilidad compartida. El hecho de llegar hasta el

cementerio y de aceptar el trayecto final es parte del deber moral que uno tiene ante la persona que ha muerto, pues se entiende como un último gesto, de atención y de respeto.

El hecho de que la despedida tenga lugar en un espacio abierto y comunitario evidencia el carácter público del ritual. La muerte trasciende la dimensión privada del hogar y se convierte en un acontecimiento social que involucra a pares, parientes y amigos; la proximidad corporal, las miradas dirigidas hacia el ataúd, la permanencia comunitaria dan cuenta de la ética del acompañamiento invariable, en consonancia con otras prácticas que se verifican durante el velorio, como las vigiliadas durante la noche, la preparación de alimentos o la música; por esto, la escena no solo da cuenta del entierro como un documento sino que sintetiza uno de los principios fundamentales de las prácticas funerarias del recinto: nadie transita solo hacia su última morada. El acompañamiento físico y afectuoso supondrá la materialización de la solidaridad comunitaria que sostiene el duelo.

2. La comida compartida: solidaridad, cuidado memoria comunitaria

La comida compartida no es uno de los elementos más significativos del ritual funerario del rito del recinto 10 de Agosto: la comida compartida es uno de los elementos más significativos del ritual funerario del rito del recinto 10 de Agosto, ya que, aparte de cumplir una función también alimentaria la preparación y la distribución de los alimentos, pone en evidencia valores altamente significativos como la solidaridad y el acompañamiento a la familia doliente. En este sentido, alimentar a quienes verifican no es un acto secundario, sino que es una responsabilidad comunal sólidamente embebida.

Las entrevistas realizadas revelan que la organización de la comida responde, en gran parte, a las posibilidades que tiene cada familia y sus circunstancias económicas. Sin embargo, esta condición no altera el sentido solidario del ritual, ya que siempre se procura ofrecer algo a quienes acompañan. Como señaló uno de los entrevistados, “eso depende de la parte económica, si no hay mucho, aunque sea una taza de café con sándwiches o con bollitos” (Cedeño 2025, entrevista personal). La expresión da cuenta que, en este caso, no se trata ni de una dieta variada ni de la cantidad de alimentos, sino de compartir la comida adecuada como señal de respeto y gratitud para con la comunidad.

En los velorios, y aún más en las novenas, el café está presente de forma constante. Es ofrecido a los concurrentes de manera indefinida para ayudarles a mantenerse despiertos y continuar el velorio. Muchas veces se acompañan con pan, con roscas o con

bollos, alimentos simples, pero con significados importantes en el ritual; decía Compa Chula: “aunque sea cafecito con rosca o con pan eso ‘nunca falta en un velorio’ (Alcívar 2025, entrevista personal)”. Estas costumbres revelan que, incluso en momentos de escasez, la hospitalidad siempre será una regla de oro. Durante los días del velorio, la familia del difunto organizará una serie de alimentos con los que invitarán a quienes lleguen a acompañar al fallecido. Frecuentemente se nos ofrece bollos de verde, greñoso de maíz o muchines de yuca, entre otros platos tradicionales que podrían servirse durante todo el transcurso de la noche.

Los bollos constituidos principalmente a partir de maíz o plátano y que se envuelven en hojas, también aparecen de forma recurrente en los testimonios como uno de los alimentos más reiteradamente ofrecidos durante el velorio. No sólo resulta práctico para alimentar a un nutrido grupo de personas; si no también les remite a saberes culinarios ancestrales transmitidos de forma intergeneracional. Una entrevistada aseveró que “a veces se dan bollos con café para que aguante la gente durante la noche” (Ochoa M 2025, entrevista personal), lo que también da cuenta de la función práctica, más que simbólica, de este tipo de preparativos dentro del rito funerario. No se trata de dar de comer, sino de sostener colectivamente la vigilia; la comida ayuda a resistir el cansancio de la noche, a mantenerse despiertos y a generar espacios de conversación que acompañen al muerto.

Desde esta óptica, la acción de cocinar y compartir alimentos funciona como una manera de cuidar en sentido estricto; como se vela el cuerpo, se cantan canciones o se charla para conjurar la soledad, así también se alimenta a las y los presentes para que puedan permanecer. Por lo tanto, la cocina se convierte en la extensión del ritual fúnebre; el trabajo (generalmente el trabajo ejercido por mujeres, vecinas, parientes) hace materializar la solidaridad del grupo; preparar comida supone decir: no están solos en su dolor.

Pero además esta práctica también viene a reforzar la lógica de la reciprocidad imperante en el mundo rural; quien hoy recibe comida y acompañamiento sabe que, en otro momento, le tocará a él o a ella ofrecer lo mismo a otras familias. De este modo, el velorio no sólo realiza el proceso de despedida sino que reactualiza las redes de apoyo y cooperación que sostienen la vida de la comunidad; de manera coherente con lo que se observó en otras acciones del ritual (vestir el cuerpo, velarlo en la noche, cantar, limpiar, quemar los restos de toda la comida), la preparación de alimentos corrobora que el duelo

se vive en forma colectiva; no se vive en soledad sino mediante gestos cotidianos de cuidado que convierten a la casa en un espacio de memoria y compañía y de sostén mutuo.



Figura 11. Los ricos bollos para compartir durante el velorio, 27 de agosto del 2025. Archivo propio

Desde esta línea argumentativa, existe un momento que parece tener especial significancia asociada a la alimentación, como el reparto del seco de pollo o del aguado de pollo durante la madrugada del último día, que transcurre entre las tres y las cuatro de la madrugada, justo cuando se levanta el novenario. Una entrevistada detalló que “a las tres o cuatro de la madrugada se les da un aguado” (Zabala 2025, entrevista personal). Esta misma hora, que está marcada por el cansancio y el frío de la madrugada, va convirtiendo el alimento en algo más que mera alimentación; se va transformando en una manera de contener y acompañar emocionalmente.

Esta práctica no solo responde a la necesidad de sostener físicamente a quienes acompañan durante toda la noche, sino que también posee un profundo significado simbólico. La madrugada es también entendida como un momento liminal, es decir, un

tiempo de paso en el que se hace más intensa la relación entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

Es en este contexto donde se ubica la entrega de alimentos como parte de la coordinación ritual del acompañamiento, dado que es una expresión común de un cuidado colectivo, de la manifestación de la solidaridad correspondiente a la comunidad frente a la muerte; pero también puede ser vista como una manifestación que acompaña simbólicamente al difunto a su pasaje, y reafirma, a su vez, los vínculos que existen entre quienes han participado de dicha experiencia. Este horario no es un capricho, esto es, la madrugada es identificada culturalmente como el momento en el que la presencia de los muertos se hace más cercana, y refuerza la idea de un velorio que es un espacio intermedio de encuentro entre las diferentes dimensiones existenciales.

Así, la distribución de alimentos que se presenta en la madrugada, lejos de limitarse a una acción, forma parte de un contenido simbólico que hace deliberadamente parte de la estructura del ritual funerario que tiende a robustecer las relaciones comunitarias y a reinscribir el sistema de creencias culturales que tienen que ver con las muertes y el acompañamiento del difunto. Más que cualquier otra comida, este platillo hace las veces de un gesto simbólico. Después de varios días de vigilia, rezos, charlas o compañía incondicional, la familia da de comer como una muestra recíproca de gratitud hacia los visitantes. Alimentar a la gente, implica poner en evidencia una labor compartida y representar el agradecimiento al tiempo, a la vigilia y a la solidaridad que también fue brindada.

De esta forma, tanto el seco como el aguado cumplen con un objetivo alimenticio, además de cerrar el lazo comunitario. Se trata de un acto recíproco que reafirma la ética local del cuidado, una entrega también a los acompañantes del difunto. La comida de la madrugada no es sino la representación de un paso, un paso entre el tiempo ritual del velorio y el retorno a la vida cotidiana del grupo, el último gesto colectivo antes de la despedida definitiva. La preparación de la comida, en relación a otras prácticas igualmente vistas (vigilia nocturna, música, juego, limpieza final del lugar), también le muestra a la gente que el duelo no es algo que se vive sólo en el interior de cada uno, sino que está en la práctica, en cómo se hospeda al otro, en cómo se acompaña al otro, en cómo se da apoyo recíproco. Dar de comer también es acompañar, y acompañar constituye una de las maneras más profundas de honrar al difunto y de sostener a la familia.

Por otra parte, la preparación de los alimentos durante el velorio no descansa en los servicios de algún tipo de catering, ni en las compras de última hora, sino en el trabajo

directo de la propia familia y de su red social más cercana. Generalmente son las hijas, tías, primas, hermanas, vecinas, las que asumen la organización de la cocina, distribuyéndose las tareas de pelar, moler, envolver, cocinar, servir. De este modo, la preparación de la comida se acopla a la práctica colectiva del duelo, convirtiéndose en otra forma de participación en el ritual.

Los ingredientes que forman parte de la comida provienen, en su mayor parte, de los recursos existentes en la estancia o en su ambiente próximo. La familia sale a cortar la verde, arrancar la yuca, desgranar el maíz o, cuando es necesario, prepara las gallinas criollas que tienen en casa. Esta proximidad a los productos hace aún más evidente que la comida es hogar y comunidad, que no son alimentos comprados, sino alimentos cultivados y criados por la familia, en lo que aporta un nivel de cuidado más personal.

Por lo tanto, la cocina del velorio se transforma en un lugar de trabajo solidario en el que el hacer cotidiano (cosechar, pelar, cocinar en fogón de leña) adquiere un sentido ritual. Preparar bollos, muchines, greñoso o el caldo de madrugada implica dedicar tiempo y esfuerzo para acompañar a quienes acompañan. Cocinar, como velar el cuerpo o estar despiertos toda la noche, es otra forma de acompañar.

Tal como lo hizo notar una de las entrevistadas, "lo que hay se brinda comida, nadie se queda sin comer" (Tubay 2025, entrevista personal); por esta razón, la cocción y la preparación de los alimentos, en este sentido, no se agota en el aspecto práctico que refiere a la nutrición, sino que engendra, manifiesta, valores que son centrales de una población montuvia (hospitalidad, reciprocidad, apoyo en compañía mutua). A su vez, la comida da cuenta de una dimensión emocional que es importante. Ofrecer comida es una manera de estar y de acompañar a la familia sin recurrir a discursos, y mediante ello, la comida completa un lenguaje que es mudo.

Una de las entrevistadas, a su vez, decía: "yo no quiero que nadie se muera de hambre, aquí se da comida y comida" (Cevallos 2025, entrevista personal). Durante el duelo atender a los otros es una prioridad; ofrecer comida hecha con productos propios es una manera de materializar la idea de que el duelo es un asunto social: no se ofrece compañía en la familia, sino que también la familia debe devolverlo por medio del trabajo y la comida, lo cual reafirma la circulación de la vida de la comunidad, aunque sea en el espiral del duelo.

En definitiva, la comida compartida en los rituales funerarios del recinto 10 de Agosto aparece como una práctica de solidaridad activa y de transmisión cultural. A través del café, los bollos, el pan con rosca y los platos tradicionales, la comunidad no

solo sostiene físicamente a quienes acompañan. Estas prácticas evidencian que la alimentación forma parte integral del ritual funerario y constituye un medio fundamental para enfrentar colectivamente la pérdida.



Figura 12. Prendiendo el horno para cocinar con leña, espacio típico para realizar comida en este tipo de acontecimientos. 27 de agosto del 2025. Archivo propio

3. Voces de los mayores: memoria viva y transmisión cultural

Las personas mayores⁹ ocupan un lugar central dentro de los rituales funerarios del recinto 10 de Agosto, ya que son reconocidas como portadoras de saberes, memorias y prácticas que orientan el desarrollo adecuado del ritual. Su participación no se limita a un rol simbólico, sino que se expresa activamente en la organización, ejecución y supervisión de las distintas etapas del proceso funerario. A través de su palabra y experiencia, los mayores transmiten normas, creencias y formas de proceder que garantizan la continuidad cultural de la comunidad.

Las entrevistas evidencian que, ante la muerte de un miembro de la comunidad, son los mayores quienes orientan a la familia sobre lo que debe hacerse y cómo debe

⁹ En este trabajo, la categoría personas mayores no se utiliza únicamente en sentido etario, sino relacional. Hace referencia a quienes, además de una edad avanzada, poseen reconocimiento comunitario por su experiencia en prácticas rituales y por su papel como transmisores de saberes y tradiciones locales.

realizarse cada práctica. Desde la preparación del cuerpo hasta la disposición del espacio ritual, su conocimiento es considerado una referencia legítima y respetada. Como señaló un entrevistado, “los mayores son los que saben cómo se hacen las cosas, ellos dicen qué toca hacer” (Ochoa O 2025, entrevista personal). Esta autoridad se construye a partir de la experiencia acumulada y del reconocimiento comunitario.

La transmisión de estos saberes se da principalmente a través de la oralidad y de la participación directa en los rituales. Los más jóvenes aprenden observando, escuchando y colaborando en las tareas asignadas durante el velorio, la preparación de alimentos y el novenario. En este sentido, uno de los testimonios recogidos señala que “uno aprende mirando a los mayores, así es como se ha hecho siempre” (Ochoa M 2025, entrevista personal). Este aprendizaje no ocurre en espacios formales, sino en el hacer cotidiano y compartido, reforzando la dimensión comunitaria del conocimiento.

Los mayores también cumplen un papel fundamental en la preservación de las creencias asociadas a la muerte y al duelo. A través de sus relatos, explican el sentido de determinadas prácticas, como no dejar solo al difunto, respetar los tiempos del novenario o realizar correctamente el levantamiento de tumba. Estas explicaciones permiten que el ritual no se convierta en una repetición mecánica, sino en una práctica cargada de significado. Como lo indica una de las personas entrevistadas por Alcívar: “los viejitos saben por qué se hace cada cosa, no porque sí” (Alcívar 2025, entrevista personal); pero, no sólo se enfoca en los rituales funerarios, sino que se abordan un grupo más amplio de saberes cotidianos que se han ido acumulando a través de la experiencia.

Las personas mayores son reconocidas como portadoras de saberes prácticos que orientan la vida comunitaria: saben, por ejemplo, en qué fases de la luna es recomendable sembrar maíz o yuca para obtener las mejores cosechas, cuándo es conveniente cortar la madera para que no se dañe, o en qué momentos es indicación cortar el cabello para que crezca con más fuerza. Dichas tomas de decisiones no son consideradas arbitrarias, sino que responden a aprendizajes que se han transmitido de generación en generación sobre los ciclos naturales, el cuerpo, el entorno.

Igualmente, en la práctica funeraria, su experiencia les permite explicar, porque no puede quedar sólo el cadáver, a qué viene, la quema de los restos del velorio, por qué se barre hacia dentro o por qué unas (y no otras) personas son las encargadas de vestirse el cuerpo. Ellos afirman que cada gesto tiene una razón que han aprendido de los mayores anteriores, se ha visto con su propio conocimiento de la práctica. El conocimiento ritual se articula, de este modo, a la misma lógica que articula en la siembra, en el momento del

comer o en la práctica del cuidado doméstico: un saber práctico-relacional que articula naturaleza-comunidad-espiritualidad. Desde este punto de vista, la autoridad de los mayores no viene sólo de la edad, sino también y más bien del reconocimiento colectivo de su experiencia; su palabra orienta decisiones de la familia porque se asume que han vivido más, han visto más muertes y más ciclos de la vida, y, por tanto, saben cómo actuar para evitar riesgos y mantener el equilibrio comunitario.

Además, las voces de los mayores son una especie de puente entre la dimensión contemporánea y la tradición de la comunidad. Ya en sus narrativas emerge una forma de contrastar la práctica de "antes" con la actualidad como muestra de que ha habido cambios, continuidades y transformaciones de las prácticas. Algunos de los informantes muestran a través de sus relatos que ciertas costumbres se van perdiendo o transformando, pero que otras se mantienen inalteradas por la insistencia de los mayores o por su autoafirmación de continuar haciéndolas: "ahora las cosas se hacen/ ya no quiere hacer lo del antes, pero los mayores insisten." (Gutiérrez 2025, entrevista personal) Esta mención no solo hace referencia a una percepción de cambio, sino que además remite a la reducción progresiva de algunos de estos momentos rituales que eran vistos como ineludibles.

Uno de los ejemplos más ilustrativos es el novenario, que en tiempos pasados se cumplía tal como debe hacerse: durante nueve noches de corrido la familia y la comunidad se reunían para rezar, para acompañar y velar al difunto hasta altas horas; en el presente, las familias optan por abreviar, ya sea haciéndolo solamente el día en el que hay velorio del difunto o, en el peor de los casos, en caso de que haya velorio y como norma, sólo la última noche y los otros días no hay reuniones nocturnas permanentes. En otras ocasiones se prescinde por completo de la vigilia prolongada.

En la contracara de esta práctica los mayores se empeñan en hacerlo completo, dado que cada uno de esos días tiene una función espiritual y comunitaria que no debería omitirse. La importancia que ellos le atribuyen a la tradición es tal que realizarlo en forma abreviada implicaría diluir la ayuda que se le presta al difunto y perder parte del respeto por la despedida al difunto tal como se ha ido transmitiendo tradicionalmente. Esto ilustra una tensión generacional, entre quienes intentan mantener las formas heredadas y quienes, por cuestiones de trabajo, tiempo o nuevas modalidades terminan, deseando una versión más breve y ágil.

El novenario interviene, pues, como el espacio donde se dan cuenta de las transformaciones sociales contemporáneas; en lugar de desaparecer el rito se transforma

evidenciando cómo las prácticas funerarias se están constantemente negociando entre la memoria de cómo se hacía y las condiciones de vida como se dan hoy. En tal rol de mediadores culturales, los mayores son las emisoras de la herencia de la identidad montuvia. A través de su participación en las actividades funerarias, transmiten no solamente un saber-hacer, sino también valores como el respeto, la solidaridad y la importancia del acompañamiento comunitario. Su presencia reafirma la idea de que el ritual funerario es un espacio de aprendizaje colectivo, donde la memoria se mantiene viva a través de la palabra y la acción.

En conjunto, las voces de los mayores constituyen un eje fundamental para comprender la continuidad de los rituales funerarios en el recinto 10 de Agosto. Su participación asegura que las prácticas no se diluyen frente a los cambios contemporáneos, sino que se resignifican y adaptan sin perder su sentido cultural. El siguiente diálogo presenta una conversación entre padre e hijo, ambos rezadores, en la que describen el desarrollo de los rezos y las prácticas que acompañan el velorio en el recinto 10 de Agosto.



Figura 13. Diálogo con los rezadores Máximo (padre) y Mauricio (hijo) Gutiérrez, 23 de junio del 2025. Fotografía de la autora.

—Don Máximo, ¿y aquí cómo hacen cuando alguien fallece? —pregunta Mauricio, acomodando la grabadora sobre la mesa mientras el café humea entre los dos.

—Aquí no es como en la ciudad, mijo —responde Máximo, cruzándose de brazos—. Aquí al difunto no se lo deja solo. Apenas muere, se arregla la casa y se vela toda la noche.

—¿Toda la noche?

—Toda. Y las que hagan falta. Viene la familia, los vecinos, los compadres [...] siempre hay gente acompañando. Eso es respeto.

—¿Y el novenario sí se cumple completo?

—Claro pues. Son nueve noches. Dicen que el finado todavía anda por aquí hasta que se cumplan. Por eso se le reza, se le prende vela, se le conversa. La última noche nadie duerme, amanecemos todos.

—¿Ese es el levantamiento de tumba?

—Ese mismo. A las cinco de la mañana. Ahí se termina el novenario.

Mauricio anota rápido.

—¿Y qué les dan de comer a los que acompañan?

Máximo sonríe.

—Aquí nadie se va con hambre. Café no falta nunca. Café con rosca, con queso, bollos, aguado de gallina [...] lo que haya. Porque el que viene a velar también se cansa.

—O sea que el velorio también es encuentro [...]

—Es comunidad, mijo. Si no nos acompañamos en la muerte, ¿cuándo?

—Me contaron que no se barre para afuera...

—No, eso no. Se barre para adentro —dice bajando la voz—. La basura se arrincona. Dicen los mayores que si la botas, se lleva a otro familiar. Son creencias, pero uno respeta.

—¿Y los hijos pueden cargar el ataúd?

—Depende. Algunos dicen que no, por mala suerte. Otros sí lo hacen, porque es la última vez que lo llevan. Cada familia tiene su modo.

Silencio breve. Se escucha un gallo a lo lejos.

—Entonces —dice Mauricio—, más que un entierro, es como acompañar el camino.

Máximo asiente.

—Eso mismo. El muerto ya no habla [...] pero uno todavía le debe compañía (Gutiérrez 2025, entrevista personal).

El diálogo que sostienen Mauricio y Máximo Gutiérrez pone de manifiesto cómo el ritual funerario en el recinto no se restringe al conjunto de las prácticas religiosas de carácter formal, sino que se eleva a la categoría de experiencia cuya riqueza mayor es la comunidad, la memoria, el cuidado y la adscripción territorial. La muerte no aparece como un hecho de la intimidad, como un hecho de carácter privado, sino que se constituye en un hecho centrado en un acontecimiento compartido que convoca a la familia ampliada, a los vecinos y a los compadres. Sentencia que se repite de Máximo (aquí al muerto no se le deja solo), recupera la ética del acompañamiento que organiza todo el ritual.

La idea de velar toda la noche y celebrar el novenario no responde solamente a la tradición católica sino a una forma relacional de ver la vida y la muerte, es decir, aquel muerto sigue paseando las primeras noches por aquí, esto es, el muerto no desaparece de inmediato, sino que se encuentra simbólicamente en el espacio doméstico y la casa, por tanto, se convierte en un espacio compartido y sagrado puesto que se reza, se cocina, se habla y se comparte.

Por otro lado, de igual forma, la comida también tiene un significado que trasciende el pasaje del alimento. Servir café, bollos o aguado de gallina a las personas que están presentes; en suma, es una manera de exhibir hospitalidad, de mostrar reciprocidad, de sostener dicha presencia del grupo, de exteriorizar el cuidado que se tienen unos a otros. Así, el velorio se transforma en un sitio de encuentro social que va reafirmando lazos de solidaridad, de pertenencia, parte del ser montuvio.

En otro sentido, prácticas como barrer hacia adentro o la prohibición a ciertos parientes de llevar el ataúd, evidencian la existencia de un sistema de creencias que hace uso de una mezcla entre catolicismo popular y saberes de transmisión heredada. No son supersticiones que transcurren y las distintas familias tienen la propiedad de poder aplicar los diversos mecanismos simbólicos que sirven resguardarse y mantener así el equilibrio entre vivos y muertos. De este sentido, a partir del ritual se regula el duelo, pero también el duelo está regulado por el orden moral comunitario. Conjuntamente, la charla muestra que el velorio no se siente únicamente como una despedida, sino que se da a través del acompañamiento, reafirmando así la continuidad del grupo. En resumen, el ritual funerario es un activo que remarca una memoria colectiva, que incorpora una identidad cultural propia de un determinado territorio.

4. Cambios y resistencia en los rituales funerarios

El ritual funerario del recinto 10 de Agosto no es una práctica fija ni es una práctica que no deba cambiar, sino que es un proceso cultural que cambian pero que no pierde ese carácter comunitario. Desde los datos que se obtienen de los testimonios, de los relatos de los y las informantes, las prácticas heredadas viven y se entrelazan con las nuevas maneras de vivir el duelo, que muestran la presencia de cambios y a su vez permanencias de la manera en la que la comunidad entiende el duelo y el ritual funerario.

Entre las permanencias más relevantes la de concebir la muerte como un acontecimiento colectivo. El acompañamiento comunitario, el velorio extenso, el novenario y el rol que desempeñan los vecinos y los familiares son prácticas que vuelven cada vez que se habla de muerte que mantienen el entramado del ritual que organiza el momento de la muerte. Sienten la opresión de la solidaridad, el respeto y el acompañamiento que se constituyen todavía hoy como valores que son considerados constitutivos de la identidad comunitaria. “Aquí hay que acompañar a los muertos, no se les deja solos” (Lucio 2025, entrevista personal).

Sin embargo, las entrevistas también muestran cambios en algunas de las prácticas rituales. Uno de los cambios que más se hace notar hace referencia a la duración del velorio y del novenario, así como también de la misma participación de la comunidad, aludiendo al hecho de que antes la ritualización era llevada a cabo de forma más estricta, tal como comentaba uno de los informantes, “antes se hacía todo completo, ahora ya no todos quieren seguir” (Domínguez 2025, entrevista personal). Estas afirmaciones reflejan procesos de adaptación relacionados con cambios sociales, económicos y religiosos.

En otro sentido, en lo que hace a los cambios que se describen también se tiene en cuenta una mayor diversidad de creencias religiosas. La inclusión de determinadas iglesias evangélicas y otras denominaciones ha cambiado la participación en rituales como el novenario o las visitas al cementerio. Algunos de los entrevistados nos cuentan que aquellos pertenecientes a otras confesiones religiosas prefieren no realizar prácticas en particular, como lo expresa un informante, “los hermanos separados ya no hacen novenario ni van a ver”, refiriéndose a un grupo de personas que pertenecen a otras denominaciones religiosas y también a familias que, por diferentes motivos, dejan de llevar a cabo prácticas tradicionales del duelo.

Sin embargo, dicha disminución no sólo puede interpretarse únicamente como un abandono de la costumbre o una transformación de las creencias, sino que es producto de procesos de migración y dispersión familiar. Muchos de los hijos y/o las hijas y nietos y/o nietas habitan hoy en otras ciudades o provincias incluso en el extranjero, lo cual dificulta su asistencia presencial al velorio, al novenario, o a las visitas periódicas al cementerio.

Por estar apartados de su tierra y de los espacios en que se viven en el presente tales rituales, la práctica comunitaria de acompañamiento se debilita y se vuelve esporádica, cuando el hecho de no asistir al novenario y/o velorio no significa siempre un desinterés religioso, sino que es el resultado de una ruptura territorial y afectiva por la movilidad actual de las personas que quiebra las redes familiares y modifica las formas de recordar y cuidar a los difuntos. Así, se llega a tener una diversidad religiosa que introduce nuevas formas de vivir ese duelo y tensiones en relación con la continuidad de las prácticas tradicionales.

No obstante, los rituales funerarios continúan siendo un espacio cultural de resistencia. La repetición de prácticas como la amanecida, compartir la comida, intervención de los mayores y acompañamiento hasta el cementerio pone de manifiesto la voluntad del grupo de mantener sus formas propias de muerte, que no son simplemente

costumbres, sino que se resignifican permanentemente de acuerdo con las condiciones contemporáneas, a la par que mantienen su propia carga simbólica.

La resistencia cultural no se da de forma explícita ni confrontativa sino más bien a través de la repetición diaria de gestos, normas y saberes que sostienen la vida comunitaria. En esta línea, mantener el ritual funerario acaba convirtiéndose en una forma de reivindicar la identidad montuvia frente a los procesos de homogeneización cultural, tal como apunta una entrevistada: "así se acostumbra aquí el campo; así se ha hecho siempre" (Tubay 2025, entrevista personal) viéndose la tradición como un modo por medio del cual se ampara la memoria.

Finalmente, los cambios y continuidades registrados en los rituales funerarios del recinto 10 de Agosto, demuestran la negociación cultural como un proceso constante. Las transformaciones no son, por tanto, una ruptura total con la tradición, sino parte de un proceso de negociación cultural constante. Lejos de desaparecer, el ritual funerario se reinterpreta en función de las condiciones contemporáneas que atraviesan a la comunidad como lo son: la migración de hijos y nietos, los nuevos tipos de trabajos, la diversificación de la vida religiosa y la disminución del tiempo de vida colectiva. En este sentido, las familias no van a abandonar del todo prácticas como el velorio, el novenario o la visita al cementerio, sino que las actualizan, las acortan, les dan otro significado dependiendo de las posibilidades.

De este modo, hay quienes realizan únicamente una o dos noches de oración, quienes han sustituido la presencia constante por visitas ocasionales y quienes han combinado la fe católica con nuevas maneras de espiritualidad. Las decisiones toman forma y lo que se evidencia es que la cultura no es un sistema cerrado y fijo, sino que es un espacio de constantes negociaciones, tensiones y adaptaciones, en donde conviven tradición y cambio. De esta manera, el ritual funerario se convierte en un espacio donde la comunidad va negociando constantemente entre la continuidad de los saberes ancestrales y los requerimientos de la vida moderna, manteniendo viva la memoria colectiva a pesar de los contextos de transformación.

Conclusiones

La indagación se propuso trabajar los rituales funerarios del recinto 10 de Agosto, ubicado en el cantón 24 de Mayo, como prácticas culturales, las cuales llegan a tener un alcance que transgrede la estricta dimensión religiosa en relación con la muerte. En esta línea, el hecho de que se desarrolle la investigación en uno de los puntos claves de un estudio etnográfico, así como de una conversación con marcos teóricos sobre identidad cultural, memoria colectiva y ritualidad, hace posible comprender que las ritualidades funerarias nunca fueron unas tradiciones legadas o heredadas, sino que son espacios donde la comunidad produce y reactualiza los sentidos de pertenencia, de solidaridad o de identidad montuvia.

Esto se sostiene, pues, ya que la investigación contrasta que la identidad montuvia se articula y se construye en el territorio, en el campo y en las prácticas comunitarias de lo cotidiano. La identidad montuvia no es una categoría homogeneizada o esencialista, sino que se vuelve vital por la práctica de la construcción de lo cotidiano: de la oralidad, de la religiosidad popular o de la reciprocidad social. Los rituales funerarios no se limitan a ser una mera tradición, sino que concentran cada uno de los elementos que constituyen la identidad montuvia y que se hacen visibles en estos momentos de tránsito y crisis colectiva como es la muerte.

Asimismo, se puede sostener que tanto la memoria colectiva como la memoria cultural tienen un lugar donde se activan en los rituales de la muerte. El velorio, el novenario, la amanecida, la visita al cementerio y la preparación de la comida compartida, permiten que el recuerdo del muerto entre en la experiencia social; de esta forma, la pérdida deja de absorberse en lo privado e individual para ocupar un espacio en la historia colectiva del sitio, el cual a la vez activa la cohesión del grupo y refuerza la continuidad intergeneracional de los saberes; la memoria más que ser evocada es puesta en práctica.

La función del trabajo de campo ha puesto en relevancia que el duelo, en el recinto 10 de Agosto, tiene su propia lógica, un sentido comunitario: preparar el velorio, preparar el cuerpo, estructurar el altar, la comida colectiva, la continuidad del acompañamiento familiar, los vecinos, los compadres y las comadres gozan de una ética del cuidado difuso. Las actuaciones que se cuentan, como las de compartir bollos, muchines, café o aguardiente, en el sentido de tolerar hasta no dormir rezando o jugando cartas durante la noche nos dan respuesta a la vez que son formas simbólicas de estar juntos para soportar

el cansancio de todos y reafirmar la colocación del colectivo en la frontera de la muerte, en la forma para mostrar la convivencia mutua. Siguiendo esta línea, los rituales constituyen el hecho de que la solidaridad no es un valor de valoraciones, sino que es una experiencia concreta que se lleva a cabo mediante determinadas conductas cotidianas.

Los relatos de los mayores comenzaban a aparecer como contundentes para la transmisión cultural: rezadores, organizadores del novenario y familiares más entrenados trazaban la realización del rito y le fundamentaban su sentido en las generaciones del mañana. Empero, la transmisión generacional del rito no se da a partir de los relatos de las fuentes de tradición o de cualquier forma de lecturas orales sino más bien a partir de prácticas y relatos o ajenas a las vivencias de las vivencias compartidas, o sea que la ritualidad de la muerte no se produce a partir de la consumación viva de la vivencia ordinaria por medio de las culturas de la manera viva. Al mismo tiempo, el rito de muerte también actuaba como espacios de enseñanza y se enseñaba a pertenecer a la comunidad.

Por otra parte, la continuidad y continuidad de las prácticas funerarias constituyó otro aspecto interesante del estudio. Si bien hay formas tradicionales de velación, acompañamiento, etcétera, las hay también acomodadas por proceso migratorio, renovación generacional y por las corrientes contemporáneas. Esto no significaría por ende una pérdida de la identidad, sino que implicaría una resignificación constante que establece que la cultura montuvia sea siempre de actualidad. En este sentido, los rituales son conceptos de práctica dinámica, negociada e integradora de nuevos sentidos, sin dejar de ser de su fondo comunitario.

En resumen, dichos rituales funerarios del recinto 10 de agosto pueden visualizarse como espacios donde se dan la mano la geografía, la memoria, la religiosidad popular o popular, la identidad, etcétera; no son meras despedidas individuales, sino que son lugares en donde los procesos sociales que sostienen la pertenencia y robustecen el tejido comunitario; no, la muerte no parte, sino que, al contrario, llama, convoca, cohesiona, se vuelve el espacio de encuentro, del cuidado y de la reafirmación cultural. Esta investigación sirve para visibilizar saberes y prácticas de un pueblo que ha sido subalternizado del relato oficial del país.

Y poniendo la mirada en las experiencias locales y las voces de sus protagonistas, se potencia el valor cultural a formas montuvias de enfrentarse a la muerte y se defiende el hecho de que los rituales funerarios no son más que una expresión legítima de saber, memoria y resistencia. En este sentido, diríamos que los rituales funerarios no se deben concebir como los vestigios de un pasado que ya no existe, sino como expresiones vivas

que también, en el momento de seguir configurando un presente y un futuro, mantienen viva la identidad montuvia.

La experiencia etnográfica permitió un entendimiento y profundización del conocimiento de los rituales funerarios del recinto 10 de agosto no sólo como elementos de un análisis académico, sino como prácticas vivas que tienden a ser atravesadas por los afectos, memorias, y, finalmente, por la misma comunidad que les da un sentido de continuidad vivencial a la vida comunitaria. La entrada al campo estuvo acompañada de ciertas relaciones previas de cercanía con la comunidad que habían sido desarrolladas a partir de relaciones familiares y afectivas construidas en una niñez y que se habían ido construyendo y fortaleciendo en la etapa de la adolescencia. Pero esta proximidad no suponía olvidar el hecho mismo de la necesidad de la mirada reflexiva, sino que, por el contrario, suponía un cada vez más complicado reto de observar prácticas profundamente conocidas sin perder la visión de la complejidad cultural y social involucrada.

De igual manera, la experiencia en el campo está cargada de emociones que resulta difícil de separar de la investigación; escuchar a gente cercana al difunto cómo recuerdan el dolor que les ha causado la muerte de sus seres queridos (las remembranzas que comparte la abuelita recordándonos cómo fue la muerte de su esposo) ayudó a entender cómo la emoción que sostiene a los rituales funerarios comunitarios es de una gran carga emocional. En diferentes momentos, así como fue en las entrevistas o en el proceso de escribir la tesis, afloraron sentimientos de tristeza y de sensibilidad para registrar que la etnografía no se vive solamente a través de la observación, sino que también es reelaborada a través del afecto, de la escucha, de las remembranzas; así pues, salir del campo no fue significar la finalización de un ciclo, sino un proceso profundamente complejo en lo emocional.

La separación de la convivencia cotidiana con la familia, con las amistades y con la gente del recinto se transformó también en la separación de las buenas bromas, de las conversaciones, de los juegos, de los bingos, de las comidas compartidas, de formas comunes de ayudar, de aquello que hizo de la experiencia de trabajo de campo algo muy enraizado y profundamente humano. De este modo, la etnografía fue el camino que permitió entender que investigar a una comunidad no es únicamente recoger información, sino que implica construir las relaciones para que estas dejen impronta en quien investiga y también en quienes generosamente dan y comparten sus memorias y sus vivencias.

Obras citadas

- Ayala Mora, Enrique. 2017. *Nueva historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Bauer, Daniel Eric. 2010. “Tradición e identidad cultural: expresiones colectivas en la Costa ecuatoriana”. *Revista de Ciencias Sociales* 15 (2): 45–67.
- Ecuador Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades. 2023. *Agenda Nacional para la Igualdad de Derechos de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, Pueblo Afroecuatoriano y Pueblo Montubio 2021–2025*. Quito: CNIPN.
- Ecuador Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal del Cantón 24 de Mayo. 2023. *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón 24 de Mayo 2023–2035*. Manabí: GADM 24 de Mayo.
- Ecuador. 2008. *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial 449, 20 de octubre.
- Fons, Montserrat, y Ana Álvarez. 2024. “Rituales de difuntos, memoria y prácticas culturales en la Costa ecuatoriana”. *Revista Latinoamericana de Estudios Culturales* 12 (1): 89–110.
- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guerrero C., Fernando. 2013. *Proceso organizativo del campesinado en el sur de Manabí*. Quito: Abya-Yala.
- Halbwachs, Maurice. 2004. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hidrovo Quiñónez, Tatiana. 2001. *Cristianización del imaginario y religiosidad de los indios de Puerto Viejo durante la Colonia*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Jaramillo, Julio. 1950. Cuando llora mi guitarra. *Disco El Mítico Julio Jaramillo*.
- Palma, Andrea, Luis Durán, María Campos y José Peralta. 2025. “Memoria cultural y transmisión de saberes en comunidades rurales del Ecuador”. *Revista Ecuatoriana de Antropología* 14 (2): 33–58.
- Pazmiño Guzmán, Roberto. 2009. *Religiosidad montubia: Reflexiones y experiencias pastorales*. Guayaquil: Divaprint.

- Santacruz Benavides, Lucy. 2014. "Entre la vida y la muerte. Ritualidad de las poblaciones afroesmeraldeñas". En *Patrimonio Cultural, Memoria Local y Ciudadanía. Aportes a la discusión*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- . 2018. Procesos de comunalización y etnización en la construcción de identidades colectivas de la gente afro del Ecuador. *Estudios Artísticos* 4 (4): 62-74. <https://doi.org/10.14483/25009311.12933>
- Trujillo Montalvo, Patricio. 2012. "Los montubios: sensaciones de un pueblo en construcción." En *Plurinacionalidad, interculturalidad y territorio. Hacia la construcción del Estado plurinacional e intercultural*, 75–90. Quito: Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana.
- Turner, Víctor. 1988. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- . 2012. *Interculturalidad crítica y pedagogías decoloniales*. Quito: Abya-Yala.

Anexos

Anexo 1: Testimonio de Florinda Cevallos

Entrevistada: Florinda Cevallos (mami flor)

Lugar: Recinto 10 de Agosto, cantón 24 de Mayo, Manabí

Fecha: 2025

Técnica: Observación participante y entrevista etnográfica

Escena de campo:

La entrevista se desarrolla en la cocina de la vivienda familiar. Mami Kari se encuentra sentada cerca de la mesa mientras organiza algunos utensilios.

—Mami ¿y qué hacen con la basura cuando alguien fallece? —pregunta la investigadora.

—Se arrincona hasta cuando ya se terminó —responde—. Se tienen una funda por toda la basura. No se bota.

—¿No se bota?

—No, hasta que ya se terminan las veladas. Porque así ha sido siempre.

Hace una pausa.

—Mi mami decía que cuando ella se muera, que barran y boten.

—¿Y por qué no se bota antes?

—Porque dicen que no se va sola [...] que se puede llevar a otro familiar.

La investigadora continúa.

—¿Y los hijos pueden cargar el ataúd?

—No siempre. Dicen que los hijos no pueden cargarlo porque se los lleva.

Mami guarda silencio unos segundos.

—Son cosas que vienen de antes [...] y uno las respeta.

Anexo 2: Testimonio de Buenaventura Alcívar “Compa Chula”

Entrevistado: Compa Chula

Lugar: Recinto 10 de Agosto, cantón 24 de Mayo, Manabí

Fecha: 2025

Técnica: Observación participante y entrevista etnográfica

Escena de campo:

La conversación se desarrolla en el exterior de la vivienda del entrevistado. La tarde avanza lentamente mientras algunas personas transitan por el camino cercano. Compa Chula permanece sentado, recordando las costumbres funerarias de la comunidad.

—Compa Chula, ¿y aquí cómo es eso del novenario? —pregunta la investigadora.

—Claro, aquí es un novenario que se le hace al finado —responde con calma—. Son nueve días, nueve noches. El finado no se va hasta que se cumplan las nueve noches.

—¿Y qué pasa durante esos días?

—Se le reza todas las noches. Se le acompaña. Se pone un Cristo grande y la familia se queda velando. Es parte de la costumbre.

Hace una pausa breve y continúa:

—La última noche es el levantamiento de tumba. Esa noche nadie duerme. Toda la familia se queda acompañando.

—¿Y a qué hora termina?

—A las cinco de la mañana —dice con seguridad—. Ahí se hace el levantamiento y termina el novenario.

La investigadora toma nota.

—¿Y les dan algo de comer a las personas que acompañan?

—Sí, claro. La gente acostumbra a dar café, chocolate, empanadas. A veces arroz con gallina o pescado. Lo que haya. El café nunca falta.

—¿Por qué es importante acompañar?

Compa Chula mira hacia el patio antes de responder.

—Porque es respeto. El difunto no se deja solo. La familia y los amigos tienen que estar ahí.

El ambiente queda en silencio por un momento.

—¿Todas las familias lo hacen igual?

—No todas —responde—. Algunas hacen las nueve noches completas. Otras solo la primera y la última. Cada familia tiene su costumbre.

La conversación termina con un gesto tranquilo, mientras el entrevistado reafirma el valor de acompañar al difunto como parte fundamental de la vida comunitaria.

Anexo 3: Testimonio de Oscar Trampus

Entrevistado: Oscar Trampus Rivera

Lugar: Recinto 10 de Agosto, cantón 24 de Mayo, Manabí

Fecha: 2025

Técnica: Observación participante y entrevista etnográfica

Escena de campo:

La entrevista se realiza en la sala de la vivienda del entrevistado. Oscar Trampus, de 74 años, se encuentra sentado, con una postura relajada, mientras recuerda las prácticas funerarias que ha observado a lo largo de su vida.

—Don Oscar, ¿cómo eran antes las prácticas cuando alguien fallecía? —pregunta la investigadora.

—Bueno, niña —responde con tono pausado—, esto viene desde hace mucho tiempo. Antes, cuando alguien moría, la familia se reunía y lo enterraban en tierra. Le ponían su crucecita y lo iban a recordar en el Día de los Difuntos.

Hace una pausa, como ordenando sus recuerdos.

—La familia se reunía y le llevaban dulces, comidas, lo que le gustaba en vida. Era una forma de recordarlo.

—¿Y aquí también hacen las nueve noches?

—Sí, aquí hacen las nueve noches —responde—. Eso es para acompañar a la familia, para que no se olviden del difunto.

—¿Y cómo eran los velorios?

—Antes eran más solemnes —dice con firmeza—. La gente acompañaba con respeto. Ahora ya ha cambiado. Ahora llevan música, hacen otras cosas.

El entrevistado dirige la mirada hacia el exterior.

—Antes uno iba con dolor, porque se iba un familiar, un amigo. Era diferente.

—¿Y se daba comida?

—Sí, claro —responde—. Hacían aguado de gallina, seco de gallina, café. Eso era para las personas que acompañaban.

—¿Por qué cree que se mantienen esas prácticas?

Oscar reflexiona unos segundos antes de responder.

—Porque es una forma de reunirse, de recordar. La familia se encuentra otra vez. Son las costumbres que han quedado.

El silencio se instala brevemente en el espacio.

—Las costumbres cambian —añade finalmente—, pero el respeto por el difunto es lo que se mantiene.

La conversación termina con un ambiente de reflexión, mientras el entrevistado permanece en silencio, evocando las transformaciones de las prácticas funerarias en su comunidad.