



**FACULTAD DE HUMANIDADES**

**CULTO A LAS “CAPILLITAS” DE LA CARRETERA HUARAL-AUCALLAMA:  
ANGUSTIA ANTE LA MUERTE TRÁGICA**

**Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en la Especialidad de Antropología**

**AUTOR:**

**Bach. Chaquilano Falcón, Andrés Antonio**

**ASESOR:**

**Lic. Peña Ortega, José Wilder**

**JURADO:**

**Dr. Guibovich Del Carpio, Lorgio Adalberto**

**Mg. Mitrovic De Risi, Giovanni**

**Dr. Plasencia Soto, Rommel Humberto**

**Lima – Perú**

**2018**

## **DEDICATORIA**

En memoria de Juan Chaquilano, Maura  
Falcón y Héctor Núñez, entrañables personas con las  
que compartí experiencias que acompañarán mis  
memorias el resto de mi vida.

## **AGRADECIMIENTOS**

A mi madre Ana, mi Nachi, por su apoyo incondicional a lo largo de mi aventura universitaria, ejemplo de sacrificio y perseverancia que irradia mi andar por el sendero de la vida. A mi padre Carlos, siempre con la palabra justa, ejemplo de vida y lucha por la construcción de una nueva y mejor sociedad. A mis hermanos Carlos Marino y Sally, por sus desprendidas e incondicionales muestras de amor y cariño en todo momento. A mi sobrina Carla Isabella, por ser motor en mi vida. A mi familia Falcón, ejemplo de unidad.

Mi eterno agradecimiento al Antropólogo José Peña Ortega por la confianza y apoyo en el transcurso de esta investigación; trabajar esta tesis bajo su guiado, sin duda alguna, hizo posible su materialización.

Especial agradecimiento al Dr. Hugo Delgado, maestro que tuve el honor de conocer en las aulas villarrealinas, espacios donde se desarrollaron largas discusiones académicas que marcaron mi quehacer profesional. Reconocimiento a los sabios consejos que dieron norte a esta investigación.

Gracias al Dr. Lorgio Guibovich, al Mg. Giovanni Mitrovic y Dr. Rommel Plasencia por la revisión cuidadosa que realizaron a esta tesis y por sus valiosas sugerencias que me permitieron alcanzar los objetivos de la misma.

Agradezco a todos mis maestros que me formaron humana y académicamente en las aulas de la Universidad Nacional Federico Villarreal, a los profesores Héctor Núñez (+), Edilberto Huertas, Enrique Rojas, Fernando Cáceres, Lorgio Guibovich, Alicia Jiménez, Nila Martínez, David

Torreblanca, Alfredo Altamirano, Odón Rosales, personas por las que siento un infinito agradecimiento intelectual y humano.

A la hermandad antropológica nacida en la base 2009 de Antropología-UNFV; en especial a Daniel Mendoza, Javier Pastor y Daniel Sánchez, mis hermanos florinos.

Esta tesis no se habría podido realizar sin la colaboración de nuestros informantes; infinitas gracias a todas aquellas personas que me brindaron información para el logro de esta investigación.

Tampoco puedo dejar de agradecer el apoyo de cada una de las oficinas que estructuran el control administrativo de la Facultad de Humanidades, en especial al Decanato, vayan mis más sinceros agradecimientos para la Decana Dra. Martha Chávez Lazarte.

## Resumen

Esta tesis trata sobre la representación social de la muerte trágica que se manifiesta a través del culto a las “capillitas” de la carretera Huaral-Aucallama. El pensamiento religioso y sus manifestaciones que son base ideológica de este culto han sido analizados para la construcción de una parte del sistema de representaciones de la muerte en la localidad huaralina.

Esta tesis se divide en siete capítulos. En el primero se describe la problemática de estudio y se fundamenta la importancia y justificación de su investigación. El segundo capítulo refiere al marco teórico, marco referencias y marco conceptual contruidos para el desarrollo de la investigación. En el tercer capítulo se establece el marco metodológico utilizado en esta tesis. En el cuarto capítulo se hace una construcción a la realidad antropológica del área de estudio, describiendo tanto los aspectos históricos como los socioculturales de los distritos Huaral y Aucallama, se analiza la información obtenida a través de la ejecución de cada una de las herramientas metodológicas y en base al marco teórico empleado para describir la base religiosa del culto a las capillitas. En el quinto capítulo se contrasta la información oral con los sustentos teóricos de investigación que establecen y fundamentan las conclusiones que se presentan en la sexta sección de esta tesis. Finalmente, en el séptimo capítulo se presentan las recomendaciones para las futuras investigaciones relacionadas al tema central de esta tesis.

**Palabras claves:** Religiosidad popular; muerte; muerte trágica; culto a las capillitas; pensamiento religioso

## **Abstract**

This thesis deals with the social representation of the tragic death that manifests itself through the worship of the “capillitas” of the Huaral-Aucallama road. The religious thought and its manifestations that are the ideological basis of this cult have been analyzed for the construction of a part of the system of representations of death in the huaralina locality.

This thesis is divided into seven chapters. In the first, the study problem is described and the importance and justification of its investigation is based. The second chapter refers to the theoretical framework, framework references and conceptual framework constructed for the development of research. In the third chapter, the methodological framework used in this thesis is established. In the fourth chapter a construction is made to the anthropological reality of the study area, describing both the historical and sociocultural aspects of the Huaral and Aucallama districts, analyzing the information obtained through the execution of each of the methodological tools and based on the theoretical framework used to describe the religious basis of the cult of the little chapels. In the fifth chapter, the oral information is contrasted with the theoretical underpinnings of research that establish and base the conclusions presented in the sixth section of this thesis. Finally, the seventh chapter presents the recommendations for future research related to the central theme of this thesis.

**Key words:** Popular religiosity; death; tragic death; cult to the “capillitas”; religious thought.

## ÍNDICE

<b>I. Introducción.....</b>	<b>13</b>
1.1. Descripción y formulación del problema .....	17
1.2. Antecedentes.....	21
1.3. Objetivos .....	27
1.3.1. Objetivo general.....	27
1.3.2. Objetivos específicos .....	28
1.4. Justificación.....	28
1.5. Hipótesis .....	30
<b>II. Marco teórico.....</b>	<b>31</b>
2.1. Bases teóricas sobre el tema de investigación .....	31
2.1.1. Marco referencial .....	31
2.1.2. Marco teórico.....	34
2.1.2.1. Religión .....	34
2.1.2.2. Antropología y religión .....	37
2.1.2.3. La muerte.....	42

2.1.2.4.	Las representaciones sociales .....	47
2.1.2.5.	La representación social de la muerte.....	55
2.1.2.6.	Religiosidad popular de la muerte .....	56
2.1.3.	Marco conceptual.....	65
<b>III.</b>	<b>Método.....</b>	<b>70</b>
3.1.	Tipo de investigación .....	70
3.2.	Ámbito temporal y espacial.....	72
3.3.	Población y muestra .....	72
3.3.1.	Universo de estudio .....	72
3.3.2.	Muestra .....	73
3.4.	Instrumentos .....	73
3.4.1.	Métodos y técnicas de recolección bibliográfica .....	73
3.4.2.	Métodos y técnicas de campo .....	74
3.5.	Procedimientos .....	78
3.6.	Análisis de datos.....	79

<b>IV. Resultados .....</b>	<b>83</b>
4.1. Huaral: Aspectos históricos y religiosos .....	83
4.1.1.La provincia de Huaral .....	83
4.1.2.El distrito de Huaral.....	87
4.1.3.El distrito de Aucallama .....	93
4.1.4.Religiosidad popular en Huaral y Aucallama .....	100
4.2. Angustia ante la muerte trágica: Ideas y efectos .....	106
4.2.1.Estado colectivo de la angustia ante la muerte trágica .....	118
4.2.2.Efectos de la muerte trágica en la conciencia religiosa .....	125
4.2.3.Idea de las posibles residencias del alma dentro de la conciencia religiosa .....	142
4.3. Angustia ante la muerte y su afrontamiento ritual.....	170
<b>V. Discusión de los resultados .....</b>	<b>191</b>
<b>VI. Conclusiones .....</b>	<b>199</b>
<b>VII. Recomendaciones .....</b>	<b>202</b>
<b>VIII. Referencias .....</b>	<b>204</b>
<b>IX. Anexos .....</b>	<b>212</b>

## **Índice de mapas**

Mapa 1. Mapa de la provincia de Huaral .....	86
Mapa 2. Mapa del distrito de Huaral .....	87
Mapa 3. Mapa del distrito de Aucallama .....	94
Mapa 4. Mapa de las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama de sur a norte.....	107
Mapa 5. Mapa de las capillitas 1, 2, 3, 4, 5 y 6, jurisdicción del distrito de Aucallama. Dirección de sur a norte.....	113
Mapa 6. Mapa de las capillitas 7 - 27, jurisdicción del distrito de Huaral. Dirección de sur a norte .....	116

## **Índice de fotos**

Foto 1. Iglesia Matriz del distrito de Huaral. Autor anónimo.....	93
Foto 2. Comuneros de Aucallama reafirmando los principios de la organización comunal. Frontis del local de la Comunidad Campesina de Aucallama. Fuente: (Servicios de Comunicación Intercultural, 2016). .....	98
Foto 3. Iglesia Matriz del distrito de Aucallama. Fuente: Carlos Caballero.....	100
Foto 4. Interior de la Iglesia Matriz del distrito de Aucallama. Se observa la imagen de la Virgen del Carmen, patrona del distrito. Fuente: Jerónimo Reynoso.....	103
Foto 5. Procesión de la Virgen del Carmen, patrona del distrito de Aucallama. Fuente: Huaral en Línea .....	103
Foto 6. Procesión de la imagen del Señor de los Milagros del Distrito de Huaral Fuente: Noticias en Huaral.....	104
Foto 7. Procesión de la imagen del Señor de los Milagros del Distrito de Aucallama. Fuente: Contacto Informativo Huaral-Perú .....	104
Foto 8. Procesión de la imagen del Señor de los Milagros del Distrito de Huaral. Fuente: Noticias en Huaral.....	105
Foto 9. Capillita N° 1 construida en honor a Felipe Huertas .....	114
Foto 10. Capillita N° 04 construida en honor a Eusebio Morales .....	114

Foto 11. Capillita N° 06 construida en honor a Pablo Champa .....	115
Foto 12. Capillita N° 11 anónima .....	116
Foto 13. Capillita N° 09 anónima .....	117
Foto 14. Capillita N° 26 anónima .....	118
Foto 15. Capillita N° 04 construida en honor a Eusebio Morales .....	135
Foto 16. Capillita N° 27 construida en honor a Luis Oshiro, visita del 1 de noviembre.....	161
Foto 17. Capillita N° 27 construida en honor a Luis Oshiro, visita del 1 de noviembre.....	161
Foto 18. Capillita N° 25 construida en honor a Fernando Trujillo, visita del 1 de noviembre... 162	
Foto 19. Capillita N° 13 construida en honor a Santa Ana Montalvo, visita del 1 de noviembre. .....	162
Foto 20. Capillita N° 13 construida en honor a Santa Ana Montalvo, visita del 1 de noviembre. .....	162
Foto 21. Paraliturgia en honor al alma de Pablo Champa celebrada el día 06 de noviembre del 2017, fecha en que conmemoró el sexto mes de su fallecimiento.....	173
Foto 22. Paraliturgia en honor al alma de Pablo Champa celebrada el día 06 de noviembre del 2017, fecha en que conmemoró el sexto mes de su fallecimiento.....	174
Foto 23. Paraliturgia en honor al alma de Pablo Champa celebrada el día 06 de noviembre del 2017, fecha en que conmemoró el sexto mes de su fallecimiento.....	174
Foto 24. Capillita N° 1 construida en honor a Felipe Huertas .....	177
Foto 25. Capillita N° 06 construida en honor a Pablo Champa Martínez .....	188
Foto 26. Capillita N° 1 construida en honor a Felipe Huertas .....	189

### **Índice de cuadros**

Cuadro 1. Lista de técnicas e instrumentos.....	77
Cuadro 2. Representatividad religiosa en el distrito de Huaral según estadística censales del 2017 .....	92
Cuadro 3. Representatividad religiosa en el distrito de Aucallama según estadística censales del 2017.....	99

### **Índice de tablas**

Tabla 1. Tasa poblacional del distrito de Huaral según Censo de Población 2017 .....	90
Tabla 2. Tasa poblacional del distrito de Aucallama según Censo del 2017 .....	96
Tabla 3. Registro de visitas a las capillitas de la carretera Huaral Aucallama de sur a norte....	110
Tabla 4. Registro de visitas a las capillitas de la carretera Huaral Aucallama de sur a norte.....	111

### **Índice de figuras**

Figura 1. Esquema de la representación de la Escatología Católica.....	151
Figura 2. Esquema de la representación del panteón andino. Las almas de los muertos pueden mantenerse en el mundo de los vivos, ellos tienen que rendirles tributo.....	167
Figura 3. Esquema que representa la relación entre el mundo de los vivos con el mundo de los muertos según la escatología andina.....	168

# **CULTO A LAS “CAPILLITAS” DE LA CARRETERA HUARAL-AUCALLAMA: ANGUSTIA ANTE LA MUERTE TRÁGICA**

## **I. Introducción**

... el alma dejaba al cuerpo, éste “sentía hambre y frío”; por eso el compromiso de los deudos de construirles tumbas especiales o “aposentillos”, tanto en los machayes o cuevas, junto a las huacas, o en el nacimiento de “las bocas de las acequias”, etc.; además, tenían la obligación de hacerles periódicamente cierto tipo de ceremonias. (Huertas, 1981, pág. 60)

Las concepciones y significados que las sociedades le han atribuido a la muerte son directamente proporcionales a los grupos humanos que han tenido y tienen conciencia de su existencia. Las prácticas y creencias religiosas alrededor de la muerte configuran parte de las identidades culturales de los pueblos y en ellas se articulan estrictas normas reguladoras de conductas dentro del grupo.

Por lo mencionado líneas arriba, la significación de la muerte entendida como un hecho social ha motivado su estudio desde distintas disciplinas académicas. El interés por el estudio de la muerte desde la ciencia antropológica posiblemente tenga inicio desde la fundación misma de esta ciencia.

El culto a las capillitas de las carreteras es una manifestación cultural practicada en muchos países de esta región, cada una con características excluyentes. Este culto es practicado por el

colectivo de modo espontáneo, es transmitido de manera empírica y asistemática, y es reproducida con rasgos particulares al contexto social en el que se desarrolla. En el Perú podemos encontrar estas construcciones de culto funerario en diversas regiones, ellas pueden estar ubicadas en las partes laterales de las carreteras y en algunos casos en las partes centrales conocidas como bermas. Aunque esta práctica es muy difundida en amplios sectores sociales, esta no ha sido investigada. En consecuencia, la importancia de la investigación de este fenómeno radica en su arraigo cultural y su poca investigación a lo que hemos hecho referencia.

La presente tesis pretende ser un aporte en la construcción de la representación social de la muerte de la localidad huaralina a partir del estudio de los ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama. En efecto, el análisis de las reglas de conducta y comportamientos religiosos de los actores rituales de este culto popular nos ha permitido conocer el sentido perturbador de la muerte trágica y el temor que inspira en los deudos de las víctimas conmemoradas en las capillitas.

Por lo tanto, esta tesis es un estudio empírico que ofrece una lectura de las relaciones entre los individuos y la muerte trágica a través del análisis de las concepciones religiosas mediadoras que establece el grupo en el culto a las capillitas en beneficio o salvaguarda del descanso en paz del alma conmemorada.

El interés por la búsqueda explicativa de la base religiosa en la que se estructura este fenómeno popular inicialmente nos planteó definir coherentemente nuestro marco teórico y conceptual para el cumplimiento del objetivo de investigación; luego de concluido este tedioso primer paso, la construcción metodológica para la obtención de información nos obligó a construir criterios explicativos para la elección de nuestra área de estudio y la definición del

espacio social de implicancia investigativa, para ello consideramos que la provincia de Huaral, tanto por historia y costumbres, nos ofrece una lectura cultural contemporánea enraizada en un universo religioso tradicional.

Para llevar a cabo esta investigación fue necesario aplicar el método de estudio de casos obligado por las condiciones anónimas y de abandono ritual de la mayoría de las capillitas en el área de operaciones. Los casos elegidos fueron producto a los constantes trabajos exploratorios y de observación no participante en la zona, ello nos permitió construir un inventario de las capillitas sistematizadas en una ficha para el análisis de la vigencia del culto con la intención de identificar a los de mayor frecuencia ritual para la ubicación de nuestros informantes.

Propuesta así, esta tesis está estructurada en siete capítulos, en el primero se presenta el planteamiento del problema y los fundamentos que condujeron esta investigación. Se describe en ella los antecedentes relacionados a este tipo de investigación; se plantea los objetivos, la relevancia y justificación del abordaje del estudio.

El segundo capítulo contiene los sustentos teóricos de esta investigación, es preciso señalar que el estudio de la representación social de la muerte trágica nos obligó construir un marco teórico conformado por el desarrollo de los conceptos religión, la religiosidad popular, la muerte y la pertinencia de su estudio dentro de la ciencia antropológica.

En el tercer capítulo de esta tesis se abordan los aspectos metodológicos que fundamentan tanto el tipo como el diseño de la investigación. En este apartado se presentan las herramientas y técnicas de recolección de datos y se describen las pautas de su análisis e interpretación.

Por otra parte, en el cuarto capítulo se trabajó la descripción histórica y antropológica de los distritos de Huaral y Aucallama, distritos en la que se enmarca territorialmente la carretera que fue el área de investigación. Uno de los factores tomados en cuenta para la elección de esta área es que ambos distritos comparten una misma historia de desarrollo cultural y social, en especial la similitud en la cultura religiosa tradicional en ambos distritos. Otro factor fue que la carretera Huaral-Aucallama es una vía de comunicación que une ambos distritos y por ser una arteria vial principal es de constante tránsito. En este capítulo se determinó la muestra con la que se trabajó para la obtención de la información. Los criterios para la elección de la muestra, tal como fueron descritos en el capítulo primero de la tesis, estuvieron directamente ligados a la vigencia del culto observado a través de las visitas que se realizaron como parte de las exploraciones de campo y que están sistematizados en las fichas de observación presentadas en anexo de esta tesis. En este capítulo se analiza el discurso local que fundamenta el culto a las capillitas y, a través de la contrastación teórica, histórica y teológica, se describe la base religiosa en la que se estructura este fenómeno.

Siguiendo en el cuarto capítulo, aquí se expone sistemáticamente las contrastaciones de la información obtenida mediante la aplicación de los instrumentos y técnicas metodológicas con la base teórica con la que hemos abarcado el tema. Se aborda la estructura ideológica presente en el afrontamiento ritual que se realiza en la localidad huaralina con la finalidad de atenuar la angustia que produce la muerte trágica en la carretera Huaral-Aucallama mediante el culto a las capillitas. En esta parte de la tesis se desarrolló el análisis e interpretación de la información recabada, contrastado la información oral de las actitudes religiosas y rituales de los entrevistados con los sustentos teóricos e hipotéticos con las que empezó esta investigación.

En el quinto capítulo se elaboró la discusión de los resultados con el objetivo de consolidar la interpretación de los datos obtenidos al tiempo que estos alcancen mayor precisión en la descripción de la representación social de la muerte trágica de la localidad de Huaral.

En el sexto capítulo se presentan las conclusiones a las que ha arribado esta tesis. De este modo se identificó que la construcción discursiva del temor y la angustia ante la muerte trágica en los entrevistados estructura ideológicamente el culto a las capillitas, además esto nos indicó que la consecuencia en relación a la residencia del alma de la víctima de este tipo de muerte obliga una atención mediadora de los deudos para garantizar su descanso eterno, por lo tanto, el mantenimiento de la vigencia del culto al espacio sacralizado es una obligación moral que asumen los deudos.

Finalmente, en la última parte se han redactado las recomendaciones planteadas desde la experiencia en la elaboración de esta tesis. Todas ellas se presentan con el fin de que sirvan de base para investigaciones futuras relacionadas al tema central de esta tesis.

### **1.1. Descripción y formulación del problema**

Abordar una investigación sobre la muerte implica necesariamente encontrarse con un acontecimiento universal por excelencia que, aunque el hombre ha construido un sistema complejo de ideas para negarla, es un hecho que tarde o temprano sucederá. El hombre a través de su historia se ha empeñado en conocer su mundo y con ello interpretar el propósito de su existencia, y en su intento por dominar y controlar todo lo existente en su ambiente físico, ha tenido que rendirse a la inevitabilidad de su fin. La conciencia de su mortalidad ha sumido al

hombre en un profundo estado traumático que lo ha obligado a construir sistemas sociales de representación de la muerte.

La construcción social de la representación de la muerte, desde la perspectiva antropológica, no es un conjunto de categorías sociales cerradas y unitarias, por el contrario, es un complejo sistema integrado de categorías sociales que es caracterizado por su dinámica. Este tipo de estudio ofrece un marco explicativo acerca de los comportamientos y conductas religiosas, mitológicas o supersticiosas de los actores sociales estudiados que se circunscribe a las circunstancias particulares de su tiempo y su sociedad, dicho de tal modo, el estudio de la construcción social de la representación de la muerte no solo se centra en las formas particulares de interacción entre los hombres y la muerte, sino que su estudio puede trascender a estructuras sociales más amplias como las estructuras de poder y de subordinación.

Por lo dicho, el estudio de cómo las poblaciones representan a la muerte tiene que estar enmarcado al carácter temporal en el que se analiza el fenómeno. Las representaciones sociales de la muerte son producto de cómo las personas de un determinado grupo cultural conciben parte de su realidad que les circunda y esto solo se conoce a través de sus particulares procesos de comunicación y de su establecido pensamiento colectivo o social.

La construcción de un sistema de representación de la muerte tiene como uno de sus objetivos principales entender cómo la sociedad construye reglas de conducta y comportamiento religioso en relación al establecimiento social del sentido que se le otorga a la muerte. Dicho sentido común o colectivo determinará la forma de percibir, pensar y actuar de la población ante la muerte. Este sistema de ideas incluirá contenidos cognitivos y simbólicos que orientará a la

población a definir determinadas conductas sociales y obligará a establecer ciertas formas de organización e interacción.

¿Cómo las sociedades han construido sus sistemas de representación social de la muerte? ¿Cómo entender aquellas conductas religiosas que son reguladas por estos sistemas de representación?, son, entre otras tantas preguntas, las que podrían conducir reflexiones que, sin lugar a dudas, afirmarían la existencia de procesos complejos de socialización alrededor de la muerte. Cada sociedad ha construido un particular sistema de representación de la muerte de manera que éste constituye e instituye parte de su identidad. De esta manera, los pueblos han ido construyendo formas de pensamiento religioso relacionados a la representación social de la muerte que conciben con el objetivo de darle sentido a su vida y con ello estableciendo un orden regulador a su cotidianeidad.

En definitiva, la conciencia objetiva de la mortalidad es superada a través de los rituales y/o exequias de muerte que prevén de ideas de una existencia de vida posterior a la muerte. Esta conciencia subjetiva da cuenta del trauma que produce la muerte y del intento del hombre por construir mecanismos sociales para superar su aflicción con el propósito de obtener consuelo a su angustia y horror ante la muerte.

El miedo y la angustia ante la muerte está presente en todas las sociedades y, por lo tanto, los sistemas de pensamiento y/o creencias de la significación y representación de la muerte, expresados en los mecanismos de paliación y mitigación de las consecuencias de la pérdida, definen las reglas de conducta y comportamiento de los grupos sociales ante la muerte.

La muerte, entonces, se presenta como una tragedia o un fin doloroso, que debe ser enfrentada para atenuar la angustia y restablecer el orden o equilibrio de la vida, de modo que esta pueda sobreponerse y continuar, para tal fin las sociedades han desarrollado diversos sistemas de creencias y procesos rituales que se denominan por lo general como culto a los muertos. En el sistema funerario peruano existen normas reguladas por la religión católica pero que no han impedido el surgimiento de distintas variantes y adaptaciones rituales propias de la cultura popular. La construcción de capillitas al borde de las carreteras constituye una manifestación funeraria muy difundida y practicada en todo el país, sin embargo, no muy estudiada.

Esta investigación se centró en el estudio de la relación entre la concepción de la muerte trágica con el culto a las capillitas, para ello analizaremos las motivaciones que conducen a las personas a realizar prácticas rituales y/o sacralizadoras en el espacio donde se erigen cada una de ellas. Por lo tanto, esta investigación se direccionará en entender las concepciones religiosas expresadas por las personas relacionadas con la reproducción de esta manifestación popular a través del concepto colectivo de muerte que ellos conciben. De manera que los resultados de esta investigación aportan en la construcción de una parte del sistema de representación social de la muerte que se presenta en el distrito de Huaral y aporta bibliográficamente a un tema poco estudiado.

Ante la exposición problemática expuesto líneas arribas, nos propusimos responder la siguiente pregunta:

¿Cómo el estado colectivo de angustia ante los efectos de la muerte trágica, en relación a la idea de las posibles residencias del alma en la conciencia religiosa, se materializa en ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama?

De esta pregunta general se desprenden las siguientes interrogantes:

- ¿Cómo el estado colectivo de angustia ante la muerte trágica influye en la materialización de ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama?
- ¿Cómo los efectos de la muerte trágica en la conciencia religiosa influyen en la materialización de ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama?
- ¿Cómo la idea de las posibles residencias del alma dentro de la conciencia religiosa influye en la materialización de ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama?

## **1.2. Antecedentes**

Después de realizar una exhaustiva búsqueda bibliográfica de investigaciones ligadas o relacionadas a la presente propuesta se pudo constatar que el culto a las capillitas de las carreteras, como manifestación religiosa-popular, es un tema poco estudiado a nivel internacional y mucho menos aún en nuestro país. Esto ha condicionado en la exposición de los siguientes antecedentes investigativos, pues mayoritariamente se presentan resultados de artículos científicos que hacen referencia al tema en contraste a fuentes documentales de tipo tesis o tesinas. Cabe destacar que las investigaciones expuestas en las siguientes líneas han sido desarrolladas con mucha rigurosidad metodológica y teórica provenientes de diversas disciplinas académicas.

Salas (1992) de la Universidad Concepción de Chile en su investigación titulada “Violencia y muerte en el mundo popular: reflexiones en torno a simbolismo de las animitas” analiza a las capillitas desde el enfoque simbólico definiéndolas como una reinterpretación de un simbolismo arcaico que mantiene vigencia en sociedades católicas clasificándolas como parte de la arraigada cultura popular que guarda relación con las formas ancestrales del animismo. Este estudio desarrollado en la ciudad de Santiago de Chile es una investigación direccionada en descubrir los aspectos religiosos tradicionales que han influenciado en esta práctica religiosa, buscando comprender el simbolismo inherente a las creencias y rituales relacionados a las capillitas, simbolismo relacionando al culto a la muerte trágica. El resultado de esta investigación es que, desde una perspectiva simbólica, las animitas o capillitas de las carreteras son construidas por la necesidad de las personas en simbolizar la muerte trágica ubicando en el sitio mismo de ocurrida la muerte un espacio donde compensar ritualmente la pérdida.

Lira (1999) de la Pontificia Universidad Católica de Chile presenta su trabajo titulado “La animita en el ámbito del arte” con el objetivo de analizar a las capillitas o animitas desde su valor artístico para definir su importancia identitaria al ser una simbolización de la concepción y el sentido que se le da a la muerte trágica en el país Chileno. En esta investigación basada en el método etnohistórico podemos encontrar la importancia que existe en estudiar el desarrollo de la concepción de la muerte en las sociedades andinas, pues es en la transmisión generacional de estas ideas que la muerte significada en la capillita mantiene aún su vigencia social dentro de sociedades industrializadas como es Chile. Este estudio no se limita a la mera descripción artística de las capillitas, sino que trata de profundizar en la significación religiosa de esta práctica popular. Los resultados de este análisis etnohistórico evidenciaron que la animita puede tener dos orígenes, las Apachetas o Apachitas que son definidas como un “... conjunto de

piedras, que los creyentes en ella van depositando unas sobre otras a modo de ofrendas, produciendo a veces formas, otras veces solo constituyendo un montón desarticulado en cuya cúspide hay una cruz (en ocasiones la cruz tiene un altar especial) que se encuentra en los caminos escarpados o en la cumbre de cerros y montañas” (Lira , 1999, pág. 83) o en la costumbre española de dejar altares en los caminos, específicamente en el lugar donde la persona fallecía.

Djukich y Finol (2000) de la Universidad de Los Andes realizaron la investigación titulada “La muerte en la carretera, capillas a la orilla de camino”. El objetivo es analizar el culto a las capillitas desde el enfoque simbólico para aproximarse al sistema ideológico prehispánico que, según ellos, persiste en este fenómeno religioso. Los autores abordan esta práctica en relación a la transformación del espacio público en un espacio ritual de orden funerario en donde se efectúan prácticas simbólicas que se relacionan con antiguos comportamientos religiosos. El estudio da a conocer la importancia simbólica de la construcción de estos pequeños monumentos funerarios relacionado con el espacio público que ocupan, considerándolo como un espacio transformado en una “frontera liminal” o “un péndulo entre la existencia y la inexistencia materia” (existencia del alma y de la inexistencia del cuerpo); los autores sostienen que gracias a las capillitas, esa alma en pena tendrá una brújula, un punto de sosiego, de tranquilidad, de apoyo familiar, y concluyen que en esta práctica se “reúnen un grupo incesante de hibridación entre los dogmas y enseñanzas oficiales de la iglesia católica y las creencias populares surgidas en las antiguas raíces históricas de los pueblos conquistados luego de la llegada de los europeos en el siglo XVI” (Finol & Djukich, 2000, pág. 33)

Franco (2006) presenta una investigación auspiciada por la Universidad de los Andes de Venezuela con título “Ánimas, fantasmas y capillas. Representaciones de la muerte en Venezuela”, el objetivo de este trabajo es proponer la existencia de una realidad cultural heterogénea en el culto a las capillitas en Venezuela donde los discursos y prácticas sobre la muerte trágica evidencia la persistencia de núcleos ideológicos prehispánicos. Es desde la teoría particularista de la cultura que el autor sostiene que la llegada del catolicismo no destruyó ni reemplazó los aspectos ideológicos de la estructura religiosa de las poblaciones vencidas y colonizadas. Para Franco (2006), en esta práctica funeraria se manifiesta una concepción de la muerte que no es definida por los cánones católicos o que no se reproducen según su tradición. El resultado de esta investigación es que, aunque la población que reproduce este particular culto a la muerte desconozca el origen ideológico del cual se estructura, existe conciencia en que a través de este culto se puede proporcionar ayuda a las personas que en circunstancias violentas han perdido la vida y que en las categorías de catolicismo oficial no habrían ido al cielo o al paraíso.

Colatarci y Vidal (2008) del Instituto Universitario Nacional del Arte de Buenos Aires presentan su investigación “Entre las devociones populares y el culto a los muertos en el paisaje ritual” ejecutada en la provincia de Jujuy en el noroeste de Argentina, esta investigación tuvo por objetivo reflexionar acerca de las vinculaciones y desvinculaciones entre las devociones populares y el culto a los muertos materializados en las capillitas. Desde el enfoque teórico de la cultura de síntesis, los autores definen este fenómeno como resultado de los sucesivos asentamientos humanos con distintas tradiciones culturales que han reconfigurado la idea de la muerte con el transcurrir del tiempo hasta generar un complejo sistema de representaciones de ella en la muerte. Inscrito este fenómeno religioso en el campo de la religiosidad popular, se

propone una realidad sincrética donde los aspectos religiosos católicos con los prehispánicos se complementan y hasta se retroalimentan. En este trabajo se expone que las capillitas modifican el espacio público creando paisajes rituales en donde se pretende conservar la memoria de la víctima, por lo tanto, se convierten en espacios de articulación ritual y liminal de culto privado o familiar. Los autores concluyen en que este culto a los muertos, desarrollado en espacios públicos, se inscribe en el campo de las devociones populares y por ende en el complejo campo de la religiosidad popular en donde la religión oficial (católica) estructura solo en parte esta práctica pues se complementa con concepciones religiosas más tradicionales y antecesoras a ella.

Hoffman (2009) de la Universidad de los Andes de Venezuela, formula su tesis de Licenciatura titulada “Capillitas a la orilla del camino, expresión estética y cultural de la muerte en la ciudad de Mérida”, esta tesis fue ejecutada en los centros poblados de Mucujún, Capilla del Carmen, El Arenal y La Joya de los Municipios Libertador y Santos Marquina. El objetivo central es analizar el significado estético y antropológico de las capillitas como expresión artística que revela las percepciones religiosas y los valores culturales de los pobladores de la ciudad de Mérida. El autor define a las capillitas como construcciones funerarias erigidas con el objetivo de conmemorar la muerte trágica de personas en accidentes de tránsito, es ente espacio se realizan rituales para ayudar al alma del muerto en el viaje a la otra vida, es decir, para ayudar al alma a partir al más allá. Este estudio realizado en la ciudad de Mérida del país de Venezuela analiza desde la perspectiva histórica del arte popular las inscripciones artísticas plasmadas en las construcciones de las capillitas, en este sentido la autora concluye que las capillitas representan una nueva tipología de panteón familiar, y que éstas expresan la noción de la muerte que tiene la población desde una perspectiva artística.

Benavente (2011) de la Universidad de Chile ejecuta la investigación titulada “Las “animitas”: Testimonio religioso e histórico de piedad popular en Chile”. El objetivo de esta investigación fue analizar el valor simbólico de las capillitas en relación con los aspectos de memoria encontradas en este fenómeno religioso popular que se expresan en su significado de permanencia, olvido y de la parte transitoria entre ambas, en donde señala existe un juego entre lo permanente y el olvido hacia el difunto; en el contexto chileno las capillitas. Se utilizó el enfoque simbólico para definir el valor representativo de las capillitas dentro de la práctica religiosa popular en términos de memoria, este análisis propone estudiar desde la observación directa del objeto de estudio las implicancias del olvido y permanencia de su valor simbólico. El resultado de la investigación señala que la capillita no tiene un proceso histórico preciso, pues es difícil encontrar su origen, pero lo que si es preciso afirmar es que esta construcción funcionalmente relaciona la memoria de la población con el recuerdo del ser querido, entendiendo este fenómeno desde la memoria del pueblo que para ellos la capillita cumple la función de recordar la memoria de alguna persona que ha encontrado la muerte en trágicas y desgraciadas circunstancias.

Ojeda (2011) de la Universidad Chilena de Valparaíso desarrolló una investigación titulada “Animitas una expresión informal y democrática de derecho a la ciudad”. El objetivo fue analizar la relación existente entre religiosidad y espacio urbano en la práctica religiosa que gira en torno a las capillitas en Chile. Para fines teóricos, se propone un esquema de análisis tripartito, tomando a estas construcciones funerarias como sujeto, objeto y lugar para conceptualizar el complejo sistema religioso que éstas encierran. Se menciona que las capillitas no poseen identidad ni historia única o particular, ya que éstas son construidas desde el imaginario colectivo de las personas que reproducen esta práctica religiosa. Desde las

perspectivas del urbanismo y de la arquitectura, el culto a las capillitas es concebido como un proceso de construcción de un espacio ritual urbano. Los conceptos de resistencia y persistencias fundamentaran la afirmación expuesta en esta investigación relacionada a la existencia de sistemas ideológicos antecesores a llegada del catolicismo en el culto a las capillitas. Este trabajo concluye que las capillitas sintetizan el ejercicio democrático del espacio público y que esto obliga a implementar un sistema de planificación urbana donde no solo se privilegien los factores socioeconómicos, sino que también se incluyan factores espirituales y/o religiosos.

Como observamos, las investigaciones realizadas en este tema nos revelan la inexistencia de investigaciones en nuestro medio en torno a esta temática de estudio, lo cual incrementa la importancia de esta investigación a la vez que la justifica.

### **1.3. Objetivos**

#### **1.3.1. Objetivo general**

Analizar el estado colectivo de angustia ante los efectos de la muerte trágica, en relación a la idea de las posibles residencias del alma en la conciencia religiosa, se materializa en ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama con la finalidad de presentar un análisis de la representación social de la muerte trágica en la localidad huaralina que permita atenuar la angustia que produce la muerte trágica de un familiar, lo que se logra con la construcción de una capillita conmemorativa, considerando esta como una práctica religiosa, integrante de la identidad cultural de la zona.

### **1.3.2. Objetivos específicos**

- Interpretar cómo el estado colectivo de angustia ante la muerte trágica influye en la materialización de ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama
- Interpretar cómo los efectos de la muerte trágica en la conciencia religiosa influyen en la materialización de ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama
- Interpretar cómo la idea de las posibles residencias del alma dentro de la conciencia religiosa influye en la materialización de ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama

Para el desarrollo de los objetivos planteados se construyó un marco teórico para el entendimiento de los conceptos fundamentales que exigía la temática, ello nos permitió desarrollar el estudio y análisis de la conducta y comportamiento religioso que permiten el culto a las capillitas,

### **1.4. Justificación**

Se propuso indagar sobre las reglas de conducta y comportamiento religioso materializado en los ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama resultantes a la angustia que origina una muerte trágica. Se analizó la concepción del alma que fundamenta este fenómeno religioso popular, considerando que todo culto a la muerte es una práctica histórica, universal y vigente en las sociedades humanas, y que está en constante cambio en

relación proporcional a los cambios existentes en las sociedades que las reproducen. Estas construcciones de significados que crea el hombre alrededor de la muerte son para Fulton (1981) “aspectos vitales de nuestra herencia cultural que influyen en el modo en que vivimos y morimos, por ejemplo, si aprendemos a creer que la muerte representa una transición a un ámbito sobrenatural, probablemente viviremos de modo distinto que si creyéramos que la muerte implica un fin absoluto” (Fulton, 1981, pág. 60).

A nivel científico y, sobre todo, desde la antropología, mucho se ha escrito sobre la muerte, pero muy poco se ha estudiado el culto a las capillitas de las carreteras desde sus diversas dimensiones como la de sus representaciones materiales, simbólicas e ideológicas que esta contiene; por lo tanto, esta investigación, que presenta un análisis holístico de esta práctica religiosa popular, suma un valioso aporte al ámbito académico.

La importancia del análisis de esta práctica religiosa popular desde el enfoque de la antropología religiosa nos permitirá una mayor comprensión del fenómeno y, por tanto, el reconocimiento de algunos factores socioculturales que son determinantes para su práctica, llegando a comprender su importancia en la identidad del pueblo Huaralino, tal como sugiere la propuesta de estudio de Gil (2002), en donde señala que “Instituida así la muerte como un hecho social, su análisis antropológico adquiere triple dimensión simbólica (símbolos de los comportamientos y ritos funerarios), paradigmática (tipo de muerte) y sintagmática (vinculación con las creencias y/o ritos y con la cultura en su conjunto)” (Gil, 2002, pág. 64).

González (1987) menciona que “la muerte y la relación con los difuntos constituyen uno de los núcleos de significación más preponderantes en la religiosidad popular de casi todas las culturas peruanas, de hecho, solo se puede hablar de una relativa excepción en una parte pequeña

de la población urbana, generalmente situada en las clases medias y altas, para el resto, la muerte es la ocasión más propicia y más frecuente para la manifestación de un complejo cuerpo de creencias y ritos por su bienestar y protege a los vivos de los posibles riesgos que implica la visita de la muerte” (González, 1987, pág. 375). Como se señala en la cita, la importancia del estudio de las concepciones y actitudes acerca de la muerte dentro de la esfera popular religiosa en el Perú es un tema amplio e importante a estudiar, analizar e interpretar, y más aún si lo analizamos desde una perspectiva holística que permita la construcción histórica de sus fundamentos ideológicos que lo estructuran.

Los resultados de esta investigación contribuyen en la sistematización de la representación social de la muerte trágica en la localidad y una aproximación general de esta práctica popular, considerando que esto no es un aspecto religioso particular o exclusivo de la zona, sino que es común en nuestro país.

Otro punto que eleva la importancia de este estudio es que, a pesar de ser un fenómeno religioso muy practicado, la búsqueda bibliográfica en relación al estudio a estas prácticas y representaciones dan cuenta que esta no ha sido muy estudiada en nuestro país.

## **1.5. Hipótesis**

Según Hernández, Fernández y Baptista (2010) en investigaciones cualitativas la formulación de hipótesis debe ser desestimada dadas a las características generales, emergentes, flexibles y contextuales de este tipo de investigación. Por lo tanto, la naturaleza inductiva de esta investigación nos ha permitido prescindir de la formulación de hipótesis.

## **II. Marco teórico**

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una determinada colectividad que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son propios. No solo son admitidas a título individual por todos los miembros de dicha colectividad, son, además, el objeto del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que la componen se sienten ligados los unos a los otros por el mero hecho de tener una fe común. (Durkheim, 1992, pág. 87)

### **2.1. Bases teóricas sobre el tema de investigación**

#### **2.1.1. Marco referencial**

Un aspecto relevante en la investigación de Salas (1992) es el enfoque simbólico con que analiza las expresiones religiosas que envuelven las capillitas; para el autor en mención las capillitas son parte de una reinterpretación de un simbolismo arcaico, con ello, se enfatiza la tendencia de las sociedades a conservar sus estructuras religiosas a pesar de los hechos históricos de represión con que los invasores trataron de eliminarlas. En “Violencia y muerte en el mundo popular: reflexiones en torno a simbolismo de las animitas” encontraremos el intento del autor por definir el culto a las capillitas como parte de una herencia cultural venidera de tiempos antecesores a la llegada del hombre occidental y con ella la del catolicismo.

El trabajo de Lira (1999) se desarrolla en el marco del valor estético-artístico de las construcciones de las capillitas; desde una perspectiva constructiva el autor enfatizará en la posible relación de las capillitas con el culto prehispánico a las apachetas y la tradición española de construir altares en los caminos. Lira afirmará que las capillitas son parte de una expresión

religiosa cimentada en estructuras ideológicas antiguas que se transmiten generacionalmente sin tener una forma completamente pautada en dicho proceso.

En “La muerte en la carretera, capillas a la orilla de camino”, Djukich y Finol (2000) proponen también un análisis simbólico de las capillitas para aproximarse al sistema religioso del que se estructura este fenómeno. Para los autores, la estructura ideológica prehispánica persiste en este fenómeno religioso debido su carácter animista de las que se desprenden una serie de prácticas rituales que se asemejan a un comportamiento religioso antiguo. Ambos propondrán un carácter sincrético en este fenómeno popular que en la actualidad trasciende la ruralidad para tener presencia en la urbanidad a consecuencia de las migraciones del campo a la ciudad del siglo XX.

Franco (2006) afianzará en su investigación un análisis particularista para el culto a las capillitas, para el autor en mención éstas tendrían una “realidad cultural heterogénea” debido a la pluralidad de discursos que sostiene la idea de la muerte en Venezuela. Franco sostiene que los discursos y prácticas sobre la muerte en torno a las capillitas pueden revelarse aspectos de la estructura religiosa arcaica de la zona, proponiendo en esta práctica una resistencia del sistema ideológico andino con la estructura religiosa católica.

El marco interpretativo de la “cultura de síntesis” propuesto por Geertz para el estudio de las culturas será guía teórica para Colatarci y Vidal (2008) para el desarrollo de su investigación acerca de los fundamentos religiosos que permiten la reproducción del culto a las capillitas. Para los autores este fenómeno es resultado de sucesivas reconfiguraciones interpretativas de la muerte que han tenido lugar en el proceso histórico de los pueblos que lo reproduce. Este

proceso histórico ha definido este complejo sistema de representaciones de la muerte en las carreteras que se estructura ideológicamente de aspectos religiosos de distintas procedencias.

Desde una óptica funcionalista, Holfman (2010) afirmará que las capillitas cumplen un rol auxiliador para las víctimas que son conmemoradas, pues como se señala en su investigación, el espacio donde se erigen las capillitas serán espacios de rituales en donde los actores sociales pedirán por su descanso eterno. Es preciso señalar que el objetivo central del estudio es definir los valores artísticos y estéticos de la construcción de las capillitas dentro de las perspectivas teóricas y metodológicas de la Historia del Arte y de ellos se desprenderán las conclusiones de su investigación.

Benavente (2011) es otro autor que enfocará su investigación del culto a las capillitas desde la perspectiva simbólica. Sumado a este análisis, añadirá los términos de memoria y olvido para proponer las implicancias de los rituales que se generan alrededor de las capillitas. En esta investigación, Benavente pondrá mucho énfasis en el estado de vigencia al culto de las capillitas debido al marcado interés del autor por demostrar que la vigencia del culto al alma está relacionada con la permanencia del recuerdo del individuo en sus familiares.

Para Ojeda (2011) la experiencia religiosa en este fenómeno se enmarca dentro de los conceptos de resistencia y persistencia religiosa; desde la perspectiva del sincretismo cultural, el autor sostendrá un estado de fusión del sistema religioso andino con el católico, añadiendo en ella una posible vigencia de aspectos rituales prehispánicos concernientes al culto a la muerte. La realidad social en la cual se enmarca este estudio, conlleva al autor a analizar la santificación de las personas representadas en las capillitas, que según desde la perspectiva del autor, se origina

por la apropiación en masa del espacio ritual o sacralizado donde se ubican las capillitas, dejando de ser un culto de exclusividad familiar para trascender a un culto local.

## **2.1.2. Marco teórico**

### **2.1.2.1. Religión**

La religión como fenómeno social ha sido ampliamente estudiada desde distintas disciplinas científicas como la filosofía, la historia, la antropología y la teología. En cuanto a la antropología, la religión ha sido estudiada para entender cómo las normas sociales de las sociedades a las que pertenecen regulan las conductas de sus integrantes en relación con los valores ideológicos con que estructuran su universo.

Durkheim (1992) señala que la religión “es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictos, creencias que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas” (Durkheim, 1992, pág. 42). Para él la religión, como fenómeno colectivo, implica tres aspectos esenciales: [1] Separación de lo sagrado y lo profano; [2] Presencia de creencias y ritos; y [3] Existencia de una comunidad de fieles.

La religión para Durkheim (1992) no está definida por el culto a un dios o ser supremo, esto no es en muchos casos un aspecto fundamental que determine la existencia de las religiones, para ello expone lo siguiente:

... hay ritos sin dioses, e incluso hay ritos de los que derivan dioses. No todas las virtudes religiosas emanan de personalidades divinas, y hay relaciones culturales que

tienen otro objeto que unir al hombre con una divinidad. La religión desborda pues la idea de dioses o de espíritus y, consiguientemente, no puede definirse exclusivamente en función de esta última. (Durkheim, 1992, pág. 32)

Lo que sí es una constante dentro de todos los sistemas religiosos que se conoce es la división de la realidad en sagrada y profana, como también los sistemas de creencias y ritos. Para ello Durkheim (1992) señala que:

Necesariamente tiene que haber en la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de las formas que unas y otras han podido revestir, tienen en todas partes la misma significación objetiva y cumplen siempre idénticas funciones. Son estos los elementos que constituyen aquello que de eterno y de humano hay en la religión; son el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de *la religión* en general. (Durkheim, 1992, pág. 4)

En relación al estudio y análisis de la religión, Durkheim (1992) sugiere lo siguiente:

De entrada, no podemos llegar a comprender las religiones más recientes si no es siguiendo a lo largo de la historia la secuencia progresiva de su construcción... no se trata de situar en la base de las ciencias de las religiones una noción elaborada al modo cartesiano, es decir, un concepto lógico, una posibilidad pura construida en base a las fuerzas exclusivas del espíritu. Lo que nos importa encontrar es una realidad concreta, que tan solo la observación histórica y etnográfica son capaces de revelarnos. (Durkheim, 1992, pág. 3)

Para Durkheim (1992) “los fenómenos religiosos se ordenan de forma natural en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión y consisten en representaciones; los segundos son determinados modos de acción. Entre estas dos clases de hechos hay toda la diferencia que separa el pensar del movimiento” (Durkheim, 1992, pág. 32).

En conclusión, Durkheim (1992) define a la religión en base a la distinción entre los conceptos sagrado y profano. Para él “la religión consiste en creencias y en prácticas relativas a las cosas sagradas”, definiendo así a la religión como un hecho social ya que son manifestaciones colectivas que expresan realidades colectivas, y las cuales se perpetúan en el tiempo gracias al rito.

Eliade (1998) en “Lo sagrado y lo profano” en relación con lo propuesto por Durkheim en “Las formas elementales de la vida religiosa” señala la existencia de lo sagrado y lo profano, además considera que la existencia de las ideas religiosas es innata del hombre. Eliade (1998) señala que las ideas religiosas en donde el hombre se relaciona con su entorno natural y lo concibe como un mundo sagrado están estructuradas directamente por su cosmogonía que a la vez definida por su relación tiempo y espacio; esta situación propia del hombre religioso (*Homos Religiosus*) puede ser observada en las sociedades arcaicas y en sociedades no occidentales, para ello expone lo siguiente:

... una situación del hombre de las sociedades tradicionales y orientales en donde puede percibirse una significación profunda de existencia religiosa de tipo arcaico y tradicional que han perdurado a pesar de los cambios de las estructuras sociales. (Eliade, 1998, pág. 14)

Duch (2001) señala que “la religión es la articulación sociocultural de las disposiciones pre-dadas del ser humano, la cual en cada tiempo y espacio concretos otorga sentido a la totalidad de la existencia humana. Esta definición tiene como premisa fundamental que, siempre y en todo lugar, el hombre es un posible homo religiosus como consecuencia de su insuperable contingencia” (Duch, 2001, pág. 105).

### **2.1.2.2. *Antropología y religión***

La antropología es la ciencia que tiene por estudio al hombre, ya sea éste procedente de tiempos antiguos o contemporáneos. Con ello nos referimos a una ciencia holística y compleja que contempla el estudio del hombre correspondiente a cada aspecto de su dimensión social. Por tanto, al referirnos al objeto de estudio de la antropología, estamos haciendo alusión al análisis e interpretación de los distintos estilos de vida de los diferentes pueblos.

La antropología según Harris (1988) “es el estudio de la humanidad, de los pueblos antiguos y modernos y de sus estilos de vida. Dada la amplitud y complejidad del tema, las diferentes ramas de la antropología se centran en distintos aspectos o dimensiones de la experiencia humana” (Harris, 1988, pág. 2).

La antropología se divide en distintas disciplinas, y ellas a su vez en subdisciplinas. El tema de la presente investigación está enmarcado en la religiosidad popular que corresponde a la antropología cultural o social y, dentro de ésta, a la antropología de la religión o antropología filosófica.

Harris (1988) definirá a la antropología cultural como la rama de la antropología que “se ocupa de la descripción y análisis de las culturas - las tradiciones socialmente aprendidas - del

pasado y del presente. Tiene una subdisciplina, la etnografía, que se consagra a la descripción sistemática de culturas contemporáneas. La comparación de culturas proporciona la base para hipótesis y teorías sobre las causas de los estilos humanos de vida. Aunque este libro se centra fundamentalmente en los hallazgos de los antropólogos culturales, los hallazgos de las otras clases de antropólogos son esenciales para muchos de los temas que se tratarán” (Harris, 1988, pág. 3). Estas son aquellas tradiciones socialmente aprendidas y/o transmitidas generacionalmente y, por lo tanto, involucran tanto el pensamiento como la conducta.

La etnografía será entonces la principal herramienta integrante a la antropología cultural o social; a través de ella se logrará sistematizar las descripciones de las culturas en estudio y permitirá a su vez fundamentar teorías en base a comparaciones profundamente analizadas y contrastadas.

El enfoque antropológico para el estudio del hombre se centrará en el análisis de las distintas formas de interacción y organización de los grupos sociales que serán conceptualizados dentro de los componentes de la cultura. De tal manera, la antropología teorizará a la cultura como un fenómeno totalizador e incluyente de toda práctica humana.

La cultura será conceptualizada por Tylor (1975), él dirá en su momento que “la cultura en su sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad. La condición de la cultura en las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanos” (Tylor, 1975, pág. 29).

Hemos señalado que la condición humana es compleja de manera que permite al investigador abordar su estudio desde diferentes perspectivas, incluyendo en ello una visión analítica multidimensional u holística lo cual dependerá mucho del objeto de estudio. En relación a ello, Geertz (1992) señalará que “la enorme variedad de diferencias que presentan los hombres en cuanto a creencias y valores, costumbres e instituciones, según los tiempos y lugares, no tiene significación alguna para definir su naturaleza. Se trata de meros aditamentos y hasta de deformaciones que recubren y oscurecen lo que es realmente humano - lo constante, lo general, lo universal - en el hombre” (Geertz, 1992, pág. 44). Con esto queda claro que el estudio desde la perspectiva antropológica debe considerar todas las interrelaciones existentes entre el hombre y su entorno natural, de sus creencias de lo que él manifiesta ser y de la influencia que ejerce su entorno en los aspectos de su cultura.

La antropología de la religión es la subdisciplina que estudia la diversidad de religiones existentes desde un enfoque holístico. En el estudio de la religión desde la perspectiva antropológica confluyen distintas ciencias sociales para el análisis de un tema particular, la investigación de la misma obliga al investigador servirse de metodologías provenientes de la ciencia histórica, sociológica, psicológica, teológica, etc. Ello obliga también al investigador establecer distancia o desvincularse de juicios e ideas preconcebidas con el fin de aproximarse analíticamente a las bases sociales en las que se sustentan las ideas religiosas de los pueblos. Marzal (2002) definirá a la antropología de la religión como:

... una rama, tanto de la antropología como de la ciencia de la religión, que describe y explica los sistemas religiosos de las “otras” culturas, es decir, de las culturas diferentes a las del investigador, por medio de las técnicas de investigación más cualitativas, sobre

todo la observación participante, y por medio del análisis de los datos con el método comparativo. En la antropología de la religión, como en el resto de la antropología, se puede hablar de una subespecialidad o rama que describe los sistemas religiosos (etnografía religiosa), otra que sistematiza las teorías sobre el funcionamiento de dichos sistemas (etnología religiosa) y otra que recoge el desarrollo diacrónico de los mismos sistemas, para lo cual hay que recurrir en las sociedades tradicionales a la tradición oral (la etnohistoria religiosa). (Marzal, 2002, pág. 22)

El estudio antropológico de la religión en la actualidad plantea importantes retos ligados a la construcción teórica y metodológica para las investigaciones en esta área, la historia del estudio de las religiones en nuestra región ha sido marcada por iniciativas provenientes de las órdenes religiosas pertenecientes a la institución católica o de investigadores ligados a ella; ello, muchas veces, conllevó a distorsiones interpretativas generadas por la asumida verdad teológica de las doctrinas católicas. Con todo, las nuevas aproximaciones antropológicas del estudio de los fenómenos religiosos deben dirigirse al análisis de las bases sociales en las que estas se fundan más allá de generar algún debate teológico.

La antropología de la religión o la antropología religiosa sugieren organizar investigaciones alejadas de las ideas preconcebidas del investigador, buscando en ellas estructurar nuevas metodologías de investigación, nuevas teorías o paradigmas caracterizados por el constante desarrollo y/o evolución del pensamiento científico que ahonde en su reflexión crítica a los modelos investigativos del pasado.

La antropología, como ciencia constructora de interpretaciones, tiende a ser por esencia una ciencia crítica y renovadora. Las ramas de la antropología tienden a proporcionar dicho

dinamismo y, el área de estudio de la religión no puede estar exenta de dichos cambios de paradigmas; por eso, los estudios de religión tienen que responder a las inquietudes del presente con cuestionamientos de las interpretaciones del pasado.

Debemos entender a la religión como un potente medio social de cohesión donde pueden ser plasmados modelos teológicos para la organización de los pueblos y para la justificación de poder y dominación. Las actitudes y acciones determinadas por las ideas religiosas son agrupadas dentro de los rituales y de los pensamientos mitológicos que definirán muchas veces en la identidad del pueblo. En relación a lo expuesto, Durkheim (1992) señalará que:

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una determinada colectividad que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son propios. No solo son admitidas a título individual por todos los miembros de dicha colectividad, son, además, el objeto del grupo y constituyen su unidad. Los individuos que la componen se sienten ligados los unos a los otros por el mero hecho de tener una fe común. (Durkheim, 1992, pág. 87)

El hecho religioso debe ser entendido como un fenómeno social y/o cultural en constante cambio o transformación porque su temporalidad y su espacialidad dan cuenta de ciertos elementos que han sido determinados por el devenir histórico y social de los portadores o sujetos religiosos.

Como sistema ideológico, la religión se caracteriza por el conjunto de creencias basadas en la fe de una existencia sobrenatural que determina las actividades del grupo social, es decir, la religión es un aspecto inherente a la cultura que construye parte del sistema de valores que

definirán el comportamiento de los individuos. La relevancia del estudio de la religión en este sentido se encuentra justificada, con ello aceptamos la premisa de que la religión es una de las fuerzas ideológicas más persistentes y vigentes en la historia de la humanidad.

En relación a ello Marzal (2002) señalará que:

A la religión, como a cualquier hecho social, se le han hecho a lo largo del tiempo distintas preguntas que han dado lugar a distintos enfoques que, lógicamente, no son contradictorios, sino complementarios. Las tres grandes preguntas y los tres grandes enfoques son: “¿cómo nace y se desarrolla la religión?” (Enfoque evolucionista), “¿qué función cumple la religión en la sociedad?” (Enfoque estructural-funcionalista), y “¿qué significado tiene la religión para el creyente?” (Enfoque simbólico). (Marzal, 2002, pág. 65)

El comportamiento religioso definido por las estructuras ideológicas del pueblo puede considerarse independiente a la evidencia científica de la existencia de un ser divino, asumir la supuesta irracionalidad del pensamiento religioso sesgaría a cualquier investigador de las bases sociales que estructura parte de la conducta del hombre y de su influencia en organización social de los pueblos.

### **2.1.2.3.        *La muerte***

La muerte es acontecimiento universal y es definida como un fenómeno biológico y social. La muerte como objeto de estudio ha captado la atención de investigadores de distintas ciencias como la historia, la etnohistoria, la antropología, la etnología, la arqueología, la medicina, entre otras. En cuanto a la antropología, el estudio de la muerte ha estado ligado a ella desde sus

inicios permitiendo que se desarrollen diversos enfoques teóricos y metodológicos que han caracterizado la historia de esta ciencia.

La definición del término “muerte” ha sido siempre una necesidad social que obedece, según Thomas (1993), a tres grupos de razones; en primer lugar, porque es un acontecimiento universal por excelencia, es lo único que verdaderamente estamos seguros ocurrirá; en segundo lugar, porque es una necesidad que permite la supervivencia cotidiana de las especies asegurándole cambios biológicos adaptativos en su constante renovación; y, en tercer lugar, por la actitud del hombre frente a ella.

Thomas (1993) considera tres perspectivas de análisis dentro de su estudio: la primera, la biológica, que únicamente debe remitirnos al aspecto funcional orgánico del hombre; la segunda, la individual, que considera todo los aspectos psicológicos del ser humano relacionados con el instinto de vida, y la tercera, la social, en donde se analiza por qué y cómo las sociedades han construido sistemas protectores, especialmente a nivel de los ritos y las creencias (lo imaginario) para darse la ilusión de perennidad, o en todo caso para remitir la perennidad de un mundo a otro (supervivencia del más allá). Harris (1988) menciona que “no se puede negar que la religión y la doctrina de las almas cumplen la función de proporcionar a la gente respuestas a las preguntas fundamentales sobre el significado de la vida y la muerte y las causas de los acontecimientos” (Harris, 1988, pág. 599).

Es dentro de la tercera perspectiva de análisis propuesta por Thomas (1993) en donde se desarrollará nuestra investigación, coincidiendo en nuestra motivación de estudio con Millones (2007b) que propone que “la percepción de la muerte es uno de los temas más interesantes de la historia cultural, no solo porque cada sociedad puede reaccionar frente al deceso de sus

miembros de manera distinta, sino porque incluso al interior de cada grupo humano se perfilan actitudes, si el difunto se ubica en las diferentes etapas del ciclo vital” (Millones, 2007b, pág. 39).

Para Morín (2003) “la muerte se sitúa exactamente en el umbral bio-antropológico. Es el rasgo más humano, más cultural del ántropos. Pero si en sus actitudes y creencias ante la muerte el hombre se distingue claramente del resto de los seres vivientes, precisamente por esas actitudes y creencias es como expresa lo que la vida posee de más fundamental” (Morín, 2003, pág. 13).

La muerte es, pues, a primera vista, una especie de vida que prolonga, de una forma u otra, la vida individual. Según esta perspectiva, la muerte no es una “idea”, sino antes bien una “imagen” “... como concepto: se habla de ella como de un sueño, de un viaje, de un nacimiento, de una enfermedad, de un maleficio, de una entrada a la residencia de los antepasados, y con frecuencia de todo ello a la vez. Aun así, tal inmortalidad no supone la ignorancia de la muerte, sino que, por el contrario, es un reconocimiento de su inevitabilidad” (Morín, 2003, pág. 24).

Morín (2003) considera que “los espíritus (es decir los muertos) están, en efecto, presentes en la vida cotidiana, dirigiendo la fortuna, la casa, la cosecha, la lluvia, etc. ... podemos evidentemente inferir que no hubiera habido en toda esa obsesión por los muertos si en su origen no hubiese existido la realidad perturbadora de la muerte” (Morín, 2003, pág. 28).

Según Morín (2003) las perturbaciones que la muerte provoca en la vida humana fundamentan una conciencia constante acerca de la creencia en la inmortalidad, a esto lo

entiende como “el horror a la muerte”, este horror tiene en esencia un denominador común que es la pérdida de la individualidad. A esto se refiere de la siguiente manera:

El dolor provocado por una muerte no existe más que cuando la individualidad del muerto estaba presente y reconocida: cuanto más próximo, íntimo, familiar, amado o respetado, es decir “único” era el muerto, más violento es el dolor; sin embargo, poca o ninguna perturbación se produce con ocasión de la muerte del ser anónimo, que no era “irreemplazable”. El horror a la muerte es, pues, la emoción, el sentimiento o la conciencia de la pérdida de la propia individualidad. (Morín, 2003, pág. 31)

Morín (2003) señala un carácter global y dialéctico de la concepción humana acerca de la muerte: [1] conciencia de la muerte, [2] el traumatismo de la muerte y, [3] la creencia en la inmortalidad.

Dialéctica, puesto que la conciencia de la muerte llama al traumatismo de la muerte, el cual llama a la inmortalidad; puesto que el traumatismo de la muerte hace más real la conciencia de la muerte y más real el recurso a la inmortalidad; puesto que la fuerza de la aspiración a la inmortalidad es función de la conciencia de la muerte y del traumatismo de la muerte. Global, puesto que estos tres elementos [1,2 y 3] permanecen absolutamente asociados en el seno de la conciencia arcaica. La unidad de este triple resultado dialéctico, al que podemos designar con el término genérico de conciencia humana de la muerte (que no solo es la conciencia realista de la muerte) es la conmovedora implicación de la individualidad. (Morín, 2003, pág. 34)

Con todo ello Morín (2003) añade que “la conciencia humana de la muerte no solo supone conciencia de lo que era inconsciente en el animal, sino también una ruptura en la relación individuo-especie, una promoción de la individualidad” (Morín, 2003, pág. 57).

Como vemos el estudio de concepciones y actitudes del hombre ante la muerte exige un complejo análisis en relación a ello Negro (1996) señala que:

El concepto y la imagen de la muerte, el discurso sobre la muerte y su significado dentro de una sociedad están estrechamente vinculados a los dinámicos procesos de las mentalidades colectivas, que deben ser analizadas a través del estudio antropológico e histórico de periodos temporales prolongados. A pesar de que la muerte es un fenómeno universal y una invariante esencial e inseparable de la vida biológica, los vínculos, reacciones y respuestas de los individuos que conforman una determinada sociedad han sido extraordinariamente heterogéneos a través del tiempo y el espacio. La amplia variedad de creencias y prácticas rituales en torno a los difuntos intenta enfrentar, en primer lugar, la ruptura y la transición entre la vida y la muerte; el pasaje de una forma de vida a otra, totalmente diferente, en la cual el cuerpo ya no puede continuar unido al espíritu. En segundo término, gran parte de estas acciones trata en lo posible de alcanzar una ruptura definitiva, y que las almas o los espíritus de los muertos no regresen a habitar en el mundo de los vivos. (Negro, 1996, pág. 121)

El análisis de las actitudes y los significados de la muerte según Negro (1996) exige, además de lo señalado, detallar también tres aspectos que estructuran la concepción misma de la muerte, éstos son los siguientes:

1. En primer lugar, *la visión de la muerte y el contexto social inmediato*. Si bien se puede establecer una serie de diferencias, la más frecuente es la que existe entre la muerte de los dominantes - de los representantes del poder dentro la sociedad que ellos de alguna manera representan - y la del resto de pobladores. Las creencias, los rituales y el significado mismo de la muerte son totalmente distintos; la muerte de la gente común es usualmente anónima y con implicancias diferentes dentro del propio grupo social.

2. *El suceso de la muerte*, formado por el conjunto de gestos y palabras, la manipulación de los cuerpos, danzas, llantos y otros que abarcan desde la agonía de una persona hasta su muerte y aun las creencias y sentimientos individuales y sociales que se generan después de ocurrido el hecho, las que pueden tener validez por lapsos tan variables como unos pocos días o varios años.

3. *El discurso sobre la muerte*, que no es constante en una sociedad determinada, pues no solo va cambiando a partir de las variaciones culturales del grupo social mismo, sino que existen factores que ocasionan momentos de agudización y densificación del sentimiento sobre la muerte: defunciones masivas por causa de una guerra, pánico desencadenado por las epidemias o presagios de calamidades que han exigido sacrificios de todo tipo, incluyendo los humanos considerados generalmente los más valiosos para aplacar o contentar a los dioses. (Negro, 1996, pág. 122)

#### **2.1.2.4. *Las representaciones sociales***

Las representaciones sociales pueden ser entendidas como expresiones del conocimiento colectivo o del sentido común que definen prácticas sociales. Las propuestas teóricas al respecto

formularán conceptualizaciones que emergen de las categorías epistemológicas de una u otra ciencia. En las próximas líneas de este apartado se expondrán las aproximaciones teóricas y conceptuales en las que ha emergido como categoría de estudio las representaciones sociales correspondiendo siempre al interés de aproximarnos a la representación social de la muestra trágica.

Hay que señalar que las representaciones sociales han sido estudiadas de distintas perspectivas, todas ellas centradas en descubrir y analizar los significados colectivos que se tejen alrededor de una práctica social. Las perspectivas de análisis que destacan están dentro de la sociología, la historia, la antropología y la psicología, cada una de ellas abordando las interacciones, comunicaciones e intercambios que realizan en un colectivo. Todas ellas se orientan en describir e interpretar las construcciones simbólicas y otras formas del pensamiento que condicionan la vida social del individuo.

La representación social como concepto se aplica en las ciencias sociales para construir esquemas interpretativos de los fenómenos sociales. El origen conceptual de este término está vinculado al interés por establecer las dimensiones culturales que definen una realidad social. La representación social encuentra en Durkheim su primer antecedente conceptual, sobre todo en su obra de 1898 "*Représentations individuelles et représentations collectives*" (Araya, 2002), donde el autor establece las dimensiones interpretativas para los fenómenos sociales diferenciando las representaciones individuales de las colectivas en el abordaje del estudio del hombre y la sociedad. Con esto, Durkheim define los límites entre la sociología y la psicología en el análisis de los hechos sociales.

En relación a lo expuesto líneas antes, Araya (2002) sostiene que:

Emile Durkheim es el pionero de la noción de representación. Este autor acuñó el concepto de representaciones colectivas para designar de esta forma el fenómeno social a partir del cual se construyen las diversas representaciones individuales. Las primeras son variables y efímeras, en tanto las segundas son universales, impersonales y estables, y corresponden a entidades tales como mitos, religiones y arte, entre otras. (Araya, pág. 21)

Las representaciones no son sino interpretaciones del universo de cuestionamientos que se plantea toda sociedad; por lo tanto, estas tienen, por naturaleza, un orden temporal y espacial. Las representaciones sociales mantienen una dinámica y se estructuran en torno a las necesidades colectivas, en ese sentido, estas responden a la imagen cosmológica de una determinada sociedad. Durkheim señala que el hombre ha diseñado distintas representaciones sociales con el propósito de darle sentido a su existencia y que con esta motivación ha elaborado un mundo de significaciones sociales que envuelven todo evento de su vida.

Siguiendo la propuesta de Durkheim, la sociedad inscribe un sentido simbólico a cada una de sus actividades. La sociedad advierte causalidad a su vida y ello guarda una lógica a las categorías que operan dentro de su forma de vida. Toda representación social contiene un mundo de imágenes y significaciones que legitima un pensamiento colectivo que tiende a convertirse en verdad lógica y absoluta. Cabe precisar que, lo objetivo y real de las significaciones y representaciones de una sociedad tienen un carácter contextual de las condiciones en las que se reproducen.

Las representaciones sociales tienen carácter normativo y se manifiestan en prácticas sociales que particularizan al colectivo que las reproducen. Durkheim sostiene la existencia de un valor moral en las representaciones sociales ya que todos los individuos suponen que alrededor de ellas se articulan autorepresentaciones sociales que les permite distinguirse de los “otros”. Entendido así, las representaciones sociales definen el límite normativo y conductual de cada individuo de una sociedad.

Fundamentando la importancia de la diferenciación entre las representaciones individuales y las representaciones colectivas, el aporte teórico-conceptual de Durkheim define que son las representaciones colectivas las que dan cuenta de las formas del pensamiento social que comparten los individuos. Con esto, se supera el reduccionismo interpretativo de las prácticas sociales al imaginario constructivo de la representación individual. En otras palabras, son las condiciones sociales las que intervienen en los fenómenos sociales y estas no pueden reducirse a la experiencia individual.

Es obvio que para explicar los fenómenos sociales con la que el pensamiento simbólico da forma al mundo, la conciencia individual, es decir, la representación individual es suficiente. El trabajo de Durkheim “afirma que la vida colectiva, al igual que la vida mental del individuo, está hecha de representaciones; pero de distinto tipo. Las representaciones colectivas son producidas por las acciones y reacciones intercambiadas entre las conciencias individuales y, al mismo tiempo, las sobrepasan. Las representaciones colectivas necesitan de las individuales, pero no surgen de los individuos tomados aisladamente, sino en su conjunto; hace falta la asociación para que las representaciones de las personas se conviertan en cosas exteriores a las conciencias individuales.” (Vera, 2002, pág. 107)

Araya (2002) menciona que:

Las representaciones colectivas, según Durkheim se imponen a las personas con una fuerza constrictiva, ya que parecen poseer ante sus ojos, la misma objetividad que las cosas naturales. Por lo tanto, los hechos sociales - por ejemplo, la religión - se consideran independientes y externos a las personas, quienes, en esta concepción, son un reflejo pasivo de la sociedad. (Araya, pág. 21)

Por otra parte, el estudio propiamente dicho de las representaciones sociales se inicia en la década de 1960 con la aparición del libro *El psicoanálisis, su imagen y su público* del psicoanalista Moscovici. En esta obra, el autor, influenciado por el concepto de representaciones colectivas de Durkheim, sostiene que una comprensión adecuada del término representación social tiene que partir desde un enfoque integrador e interdisciplinario. Para Moscovici (1979), las representaciones sociales son:

Las representaciones sociales son entidades casi tangibles. Circulan, se cruzan y se cristalizan sin cesar en nuestro universo cotidiano a través de una palabra, un gesto, un encuentro. La mayor parte de las relaciones sociales estrechas, de los objetos producidos o consumidos, de las comunicaciones intercambiadas están impregnadas de ellas. Sabemos que corresponden, por una parte, a la sustancia simbólica que entra en su elaboración y, por otra, a la práctica que produce dicha sustancia, así como la ciencia o los mitos corresponden a una práctica científica y mítica. (Moscovici, 1979, pág. 27)

Moscovici (1979) acusa que Durkheim “no aborda de frente ni explica la pluralidad de formas de organización del pensamiento, aunque todas sean sociales, la noción de representación pierde

nitidez.” (Moscovici, 1979, pág. 28) Para este autor, el hombre tiene la capacidad innata de transformar lo que le es extraño y lejano en propio e inteligible. Esa capacidad cognitiva le permite al hombre construir grandes y complejas redes de representaciones que transforma su sistema social. En referencia a esta crítica, Araya (2002) señala que “la influencia del positivismo es observable en los postulados, y es precisamente el determinismo sociológico de Durkheim uno de los desacuerdos fundamentales de Moscovici.” (Araya, 2002, pág. 21)

Moscovici (1979) supone la existencia de dos procesos de socialización de las representaciones, ambos interdependientes. Como *objetivación* es denominado el primer proceso de formación de las representaciones, para el autor en mención, este proceso inicia con la aprehensión, selección y descontextualización de los elementos que entrañan importancia para la vida de su sociedad. En este contexto, la sociedad transforma sus ideas y abstracciones en esquemas de significaciones reales y lógicos que explican luego la materialización de las normalizaciones conductuales del hombre.

Siguiendo la idea anterior, las representaciones sociales definen el carácter real de un conjunto de ideas o de conceptos abstractos que se transforman por el interés del colectivo en un esquema simbólico o conceptual de un determinado fenómeno, esto, según Moscovici (1979), “... permite que los eventos y objetos de la realidad que se presentan como extraños y carentes de significado para la sociedad, se incorporen en su realidad social.” (Moscovici, 1979, pág. 75)

Por otro lado, es denominado *anclaje* al segundo proceso de formación de las representaciones sociales. Si en el primer proceso se construye un marco lógico del pensamiento social, en esta etapa se propicia la valoración utilitaria de estas para la interpretación de la realidad. Aquí se integran a las conductas sociales existentes y constituidas por los marcos

lógicos de la sociedad aquellas representaciones que establecen nuevas categorías interpretativas de realidades extrañas y devienen de ellas nuevas pautas normativas en la conducta social. Al respecto, añado la siguiente idea:

Si partimos de que una representación social es una “preparación para la acción”, no lo es solo en la medida en que guía el comportamiento, sino sobre todo en la medida que remodela y reconstituye los elementos del medio en el que el comportamiento deber tener lugar. Llega a dar un sentido al comportamiento, a integrarlo en una red de relaciones donde está ligado a su objeto. Al mismo tiempo proporciona las nociones, las teorías y el fondo de observaciones que hacen estables y eficaces a estas relaciones. (Moscovici, 1979, pág. 32)

Con lo expuesto en la cita anterior, el autor añade que “el anclaje designa la inserción de una ciencia en la jerarquía de los valores y entre las operaciones realizadas por la sociedad. En otros términos, a través del proceso de anclaje, la sociedad cambia el objeto social por un instrumento del que puede disponer, y este objeto se coloca en una escala de preferencia en las relaciones sociales existentes.” (Moscovici, 1979, pág. 121)

Para cerrar con ello, Materán (2008) señala que Moscovici aclara “ambos procesos argumentando que la objetivación traslada la ciencia al dominio del ser y que el anclaje la delimita en el del hacer; así como la objetivación presenta cómo los elementos de la ciencia se articulan en una realidad social, el anclaje hace visible la manera en que contribuyen a modelar las relaciones sociales y también como se expresan.” (Materán, 2008, pág. 247)

La teoría de las representaciones sociales asume que las formas del pensamiento social reposan en la capacidad del hombre en representar las cosas que aprehende de su entorno mediante códigos o símbolos que resultan trascender sus propias esencias. La naturaleza de este pensamiento simbólico es representada colectivamente. A ello, se puede añadir que la representación social está asociada al lenguaje y a las prácticas sociales con las que una sociedad transmite y ordena su complejo mundo de ideas. Con esta afirmación, se sostiene que las representaciones sociales no sólo están en la subjetividad del colectivo, sino que está también en su propia realidad cultural. En relación y en correspondencia a lo mencionado, Moscovici, citado por León (2002), señala que los sistemas de representación son:

...sistemas cognitivos con una lógica y lenguaje propios. No representan simples opiniones, imágenes o actitudes en relación a algún objeto, sino teorías y áreas de conocimiento para el descubrimiento y organización de la realidad. Sistema de valores, ideas y prácticas con una doble función; primero, establecer un orden que le permita a los individuos orientarse en un mundo material y social y dominarlo; y segundo permitir la comunicación entre los miembros de una comunidad al proveerlos con un código para el intercambio social y para nombrar y clasificar sin ambigüedades aspectos de su mundo y de su historia individual y grupal. (León, 2002, pág. 369)

La teoría de las representaciones sociales asume que las formas del pensamiento social reposan en la capacidad del hombre en representar las cosas que aprehende de su entorno mediante códigos o símbolos que resultan trascender sus propias esencias. La naturaleza de este pensamiento simbólico es representada en colectivo. Con lo discutido en este apartado, podemos señalar que el interés por mostrar o describir cómo se estructuran las prácticas colectivas en una

determinada sociedad ha permitido desentrañar el universo de símbolos y significaciones que sustentan la vida del hombre. Con esto, podemos concluir que el estudio de las representaciones sociales corresponden al análisis de las formas del pensamiento social en las que los individuos se relacionan con el objeto aprehendido de su realidad para luego substituirlo por símbolos construyendo esquemas lógicos que definen su conducta.

#### **2.1.2.5. *La representación social de la muerte***

La relación social ante la muerte implica la conducta o comportamiento de la colectividad ante este fenómeno, su estudio tiene como objetivo describir el componente ideológico y emocional que regulan parte de las relaciones sociales de la cotidianidad del pueblo que se materializa en sus conductas y/o comportamientos religiosos.

La muerte no es solo un suceso biológico, es también un hecho social, y que al igual que otros hechos sociales carece de sentido por sí misma. El significado de la muerte solo puede ser encontrado dentro del contexto social en la que se produce. Es que a partir de esta afirmación que podemos poner en manifiesto que la muerte como hecho social tiene una historia y que surge de convenciones sociales y culturales.

La representación social de la muerte es el resultado de la construcción de ideas mitigadoras o atenuadoras de la angustia que produce la consciencia de la mortalidad del hombre. El hombre al experimentar la muerte del otro es consciente que tendrá, tarde o temprano, una propia, este estado emocional ha permitido que a través de la historia se construya diferentes estructuras ideológicas que han regulado sus conductas sociales con el objetivo de brindarles una alternativa a su mortalidad. Ideas como la del más allá, la resurrección, la reencarnación, entre otras,

surgieron socialmente como discursos mitigantes de la angustia ante la muerte; estas ideas forman parte de diversos sistemas religiosos y sus institucionalizaciones han definido ciertas normas conductuales en las personas que se apropian de estos discursos.

La representación social de la muerte alude al proceso mediante el cual ciertos conocimientos e ideas sobre la muerte han sido aceptados socialmente, esta aceptación colectiva se traduce en prácticas sociales que se desarrollan en la cotidianeidad en el ámbito religioso. La representación social de la muerte integra un conjunto organizado de conocimientos y de actividades que le permite al hombre distanciarse de la angustia que produce su mortalidad.

En las representaciones sociales de la muerte encontraremos ideas y categorías de la percepción de la realidad que tiene la sociedad y surgen de ella misma. La sociedad a través de su historia ha construido diversas categorías abstractas mediante las cuales organiza su pensamiento y sus representaciones sociales de la muerte.

#### **2.1.2.6. *Religiosidad popular de la muerte***

Esta investigación, como se mencionó anteriormente, analiza este fenómeno enmarcándolo como una práctica religiosa popular, por lo tanto, las conductas y comportamientos religiosos que sustentan las prácticas rituales que giran en torno a las capillitas deben ser entendidas desde una perspectiva que va más allá de una simple concepción de mezclas de dos aspectos religiosos conceptualizados en las antiguas teorías del sincretismo cultural.

El postulado clásico de sincretismo o mestizaje nos llevaría a conclusiones apriorísticas y descontextualizadas de lo que significa verdaderamente este fenómeno religioso, y para no caer en discursos deductivos y simplistas que desestructuren la esencia de este fenómeno, esta

apartado se direccionará en conceptualizar la religiosidad popular como un fenómeno cuyas raíces ideológicas estructurales tienen un sentido armónico y retroalimentador de convivencia entre distintos sistemas religiosos. Pero cabe señalar una importante definición de “sincretismo” hecha por Silva Santisteban (1980) según el cual “este término no es tan simple de definir, pues en primer lugar la integración de los patrones culturales no se producen por mera fusión o por simple transferencia mecánica, sino que obedece a situaciones reales y específicas de adaptación, cuando después del contacto los patrones de una cultura se ajustan a la otra dentro de un equilibrio tanto interno como externo y se producen la selección de aquellos que resultan útiles y significativos para la vida de la comunidad; en segundo lugar, porque las creencias y prácticas mágico-religiosas no se dan en un plazo aislado de la cultura sino que se hallan sustentado en las demás formas de la vida social” (Silva Santisteban, 1980, pág. 452). De dicha definición sobresale el interés por afirmar que dentro de este proceso cada uno de los elementos puestos en contacto, retienen de algún modo sus particularidades de origen.

Este fenómeno se manifiesta a través de creencias y ritos que estructuran en ella un sistema de valor simbólico que comparte elementos de ambos sistemas religiosos, cada una con sus particularidades formas de expresión. Para lograr comprender este complejo fenómeno religioso es necesario entenderlo desde un marco teórico que aborde el tema de la muerte desde sus implicancias simbólicas en relación a las construcciones de monumentos llamados capillitas y de los rituales que giran alrededor a ella. Para esto tomaremos la teoría de la *Simbiosis o hibridaje Religioso*, que según Fernando Silva Santisteban (1980) es el término en “donde los elementos religiosos de distinta procedencia cultural no se mezclan ni se combinan, sino que coexisten, cumpliendo sus respectivas funciones dentro del contexto religioso general de cada grupo, como se advierte en muchas comunidades campesinas de la sierra, entre las cuales apus, auquis,

wamanis o achachillas y otras entidades se hallan integrando, conjuntamente con las divinidades católicas, los diferentes panteones regionales” (Silva Santisteban, 1980, pág. 425).

En nuestro país, mayoritariamente católico, se destacan celebraciones religiosas tradicionales donde se presencian elementos religiosos de la cultura andina con la cultura occidental, los que se han ido originando luego del proceso histórico de la invasión europea. Como menciona Silva Santisteban (1980) “sobre los templos indígenas se levantaron las iglesias y capillas cristianas y encima de cada huaca se plantó una cruz. La suntuosidad de la liturgia católica deslumbró a los indígenas, que yuxtapusieron el nuevo culto al de sus hierofanías ancestrales: el Corpus Christi reemplazo al Oncoynuta o al Inti Raymi, como muchas otras festividades católicas a las celebraciones y ritos incaicos” (Silva Santisteban, 1980, pág. 419). Huertas (1981) agrega que “desde entonces han transcurrido más de tres siglos y pese a presiones internas y externas, los campesinos siguen ofrendando sus “pagapus” a los cerros guardianes de pueblos y ganados” (Huertas, 1981, pág. 19).

Prada (2003) ofrece un análisis de aquel proceso histórico de encuentro y desencuentro entre la cultura andina y de la cultura occidental, y expone la siguiente idea:

Las sociedades precolombinas de la región andina han dibujado mapas de lo sagrado, de la inmanencia de las fuerzas que animan la vida, dando lugar a ciclos reproductivos, que comprenden el nacimiento, la muerte y el renacimiento de los seres vivos. Con la conquista y la colonia se impone e implanta el cristianismo, la Santa Trinidad, la Virgen María, los santos, sustituyen a las Huacas, los espíritus, las inminencias sagradas del Pacha. Sin embargo, la religiosidad andina no desaparece, sus Huacas y espíritus no se alejan, se quedan para permitir una interpretación de los nuevos dioses y demonios. Es

más, en esta hermenéutica religiosa se produce una extraña metamorfosis de las deidades; en las fiestas de circulación de las vírgenes y los santos se recuerdan al espacio animista de las sociedades precoloniales. (Prada, 2003, pág. 1)

En relación a la coexistencia de aspectos religiosos andinos con los católicos presentes en los fenómenos religiosos populares, Millones (1980) menciona que “en términos políticos el catolicismo pudo ocupar (en la colonia) el lugar de los dioses andinos, pero en términos sociales e ideológicos no había tal reemplazo” (Millones, 1980, pág. 440), en referencia a las imposiciones que ejercieron los españoles a las poblaciones andinas conquistadas en los primeros años de la colonia. Y en términos de resistencia, menciona que a los pobladores andinos “se les fue posible penetrar en el propio corazón de la doctrina española, y como en otras regiones americanas nos encontramos al sacerdote indígena sirviendo de sacristán o campanero de la iglesia perseguidora...” (pág. 450).

No obstante, de la labor de destrucción masiva de los materiales de culto andino por parte de los europeos en el periodo de colonización de las tierras invadidas, los pobladores mantuvieron su fe, pues perduró “la misma estructura lógica del pensamiento andino, que podía usar de elementos extranjeros para seguir ofreciendo sus propias respuestas” (Millones, 1980, pág. 456). Esto nos plantea una forma estratégica desarrollada por los pueblos vencidos por mantener sus estructuras ideológicas a pesar de los avatares de la opresión que se dio en la colonia, en relación a esta estrategia Millones (1980) señala que “elementos del catolicismo empezaron a ser vigentes en la religión andina, que, por lo demás, tenía la tradición de aceptar los símbolos de la autoridad política dominante. Es así como parte del panteón católico, ciertos signos como la cruz, oraciones e incluso ceremonial, tuvieron sentido en el contexto religioso andino, que sin

embargo mantuvo su identidad a lo largo del periodo colonial” (Millones, 1980, pág. 477), creando diversas formas de religiosidad a respuesta del impacto de la evangelización, incorporando a su tradición religiosa aspectos seleccionados del cristianismo.

Millones (2007a) explica que el análisis de las prácticas religiosas populares deben de estudiarse desde una visión amplia de los aspectos ideológicos que se manifiestan en ella, proponiendo en este sentido la afirmación de un proceso de resistencia y coexistencia presentes en los distintos fenómenos religioso populares que “no se puede resolver en la vaguedad de términos como mestizaje religioso o aculturación, [sino] conviene establecer aquellos núcleos de pensamiento indígena que modificaron el dogma católico para darle cabida dentro de una nueva concepción religiosa que se fue plasmando durante el periodo colonial y que es la vigente” (Millones, 2007a, pág. 27).

Para ello Prada (2003) propone lo siguiente:

... se formularía a partir de la fuerza de la resistencia cultural, resistencia que habría logrado conservar la mitología andina, la cosmología, la cosmogénesis y la cosmogonía andina, comprendiendo el ámbito espiritualista de una religiosidad animista, basada en la complementariedad del janajpacha y elukhupacha. Esta hipótesis se puede enunciar del modo siguiente: La Colonia no tuvo la fuerza para consolidar su hegemonía; siempre tuvo que pactar para poderse mantener en tierra conquistada; esta situación se agravó en la República, perfilándose a lo largo de la historia una crisis permanente de identidad. Esta crisis dejó más que resquicios, regiones enteras, espacios completos de resistencia, lugares donde se recuperó el imaginario cultural andino, comprendiendo su espiritualidad animista. (pág. 5)

Con lo propuesto, Silva Santisteban (1980) sostiene que “de hecho no basta la religión oficial al sentimiento popular ni a las exigencias psíquicas de las masas, ... el sentimiento popular rebasa los límites formales del culto y la liturgia católicos e impone sus rasgos de emotividad en todos los actos cultivos y sacrales” (Silva Santisteban, 1980, pág. 450), pareciendo ser que las prácticas del culto católico funcionan más bien como mecanismo de nexo y articulación social más no tanto de significación espiritual.

Huertas (1981) afirma que “la extirpación de la religión y otros aspectos de la ideología indígena comenzó casi simultáneamente con la conquista. Esta temprana acción catequista, no planificada, solo logró disturbar momentáneamente el pensamiento indígena, hecho que motivó un apego más acendrado a la mitología regional” (Huertas, 1981, pág. 19). Coincidiendo con Millones (2007b) que menciona que siendo “el Perú es uno de los países de mayor arraigo cultural, los pueblos prehispánicos guardaron celosamente su legado cultural y lo transmitieron a las nuevas generaciones en forma sucesiva. El paso de una etapa de la sociedad hacia otra superior, no significó el cambio de su identidad” (Millones, 2007b, pág. 93).

En Avelar (2009) podemos notar coincidencia con lo mencionado líneas arriba por Huertas, pues señala que “en la conquista colonial española este variado universo [el andino] y la estructura política basada en ese sistema empezó a sufrir los primeros síntomas del contacto y su carta funesta. Los cultos de Estado fueron rebatidos con toda vehemencia por los castellanos, pues esos sabían que el sustentáculo de la organización social de los incas se centraba ahí, sin embargo, en los ayllus rurales, las manifestaciones religiosas andinas pasó a desarrollar estrategias de mantenimiento de sus prácticas tradicionales que refuten el nuevo esquema dominante católico, siendo posible observar rasgos de estas simbologías originarias en las

prácticas cotidianas de los grupos indígenas en el área andina contemporánea” (Avelar, 2009, pág. 89).

Parker (1992) menciona que:

El cristianismo como es sabido, penetró a América con la conquista y provocó, junto con la lógica mercantil y militar hispano lusitana, un profundo impacto cultural en la sociedad precolombina. Esta se desintegró y en algunos casos se llegó a su completa desaparición por extinción o por reabsorción. Sin embargo, lo “indígena”, su cosmovisión y su religión, aunque desarticulados y dominados, pasaron a componer la cultura latinoamericana emergente. Lo cierto es que la raíz indígena está presente, en forma subterránea muchas veces (en sociedades como Argentina o Uruguay) abierta otras veces (en Perú, Bolivia, Ecuador, México, etc.) en la cultura mestiza de las clases subalternas, incluso en las grandes ciudades latinoamericanas. (Parker, 1992, pág. 112)

La construcción de las capillitas en las carreteras forma parte de la expresión religiosa popular de un proceso simbiótico entre la concepción andina y la católica, en ella la religión andina se encuentra en contacto armónico e inteligente con la religión cristiana traída por los europeos en el s. XVI, pues una condiciona la comprensión de otra, y en esta interacción dialéctica, ambas estructuran esta religiosidad que según Lira (1999) responde a “la misma lógica heredada de los ancestros [precolombino], que no considera derroche cuando separa lo mejor para expresar la fe o la gratitud hacia Dios, se esconde tras estas creaciones [capillitas]” (Lira , 1999, pág. 78).

Para tal estructuración religiosa Marzal (1988) propone cuatro posibilidades luego del contacto de dos o más sistemas religiosos:

... la formación a partir de dos sistemas religiosos que se ponen en contacto, dé un nuevo sistema, que es producto de la interacción dialéctica de los elementos de los dos sistemas (creencias, ritos, formas de organización y normas éticas), que hace que dichos elementos persistan en el nuevo sistema, desaparezcan por completo, se sinteticen con los similares del otro sistema religioso o se reinterpreten por un cambio de significados. (Marzal, 1988, pág. 23)

La propuesta de coexistencia es explicada por Marzal (1988) como un proceso religioso de yuxtaposición, aunque menciona que ello es poco frecuente ya que “... dos religiones no pueden permanecer en contacto por algún tiempo sin que intercambien elementos” (Marzal, 1988, pág. 126), pero esto puede darse solo en aquellas prácticas religiosas en donde puede observarse una convivencia armónica entre aquellas concepciones de las culturas en contacto, a ello Marzal (1988) puntualiza que “... el producto del encuentro entre dos o más expresiones culturales, sin embargo, no siempre este encuentro genera síntesis, pudiendo producirse también una yuxtaposición en la cual las expresiones que confluyen mantengan su propia identidad” (Marzal, 1988, pág. 127); de acuerdo con ello entendemos que las construcciones de capillitas forman parte de ese universo de prácticas religiosas populares, que se origina de la concepción mortuoria andina que es reinterpretada sobre elementos católicos.

Avelar (2009) en cierta medida coincide con lo que proponemos como base teórica para el estudio de este fenómeno religioso popular, pues según el autor “resulta evidente la imposibilidad e imaginación interpretativa de los complejos de la religiosidad andina tomando como punto de partida únicamente concepciones teológicas y filosóficas occidentales y cuando no se considera las particularidades semánticas y hermenéuticas del propio pensamiento

indígena. La yuxtaposición y/o encarnación de lo cristiano en este marco cultural y conceptual no se dan sin fricciones, incoherencias e inconsistencias.” (Avelar, 2009, pág. 90)

Para ello se tendrá en cuenta lo propuesto por Parker (1992) en relación al estudio de las formas populares de manifestación religiosa que se reproducen en el continente:

Debe, en primer lugar, mantener una distancia crítica de los aportes teórico-conceptuales que provienen de la sociología de las religiones europeas y norteamericana, reconociendo sus valores y aportaciones, pero haciendo el esfuerzo de reelaborar los conceptos a fin de dar cuenta en forma coherente de los fenómenos específicos en Latinoamérica. En segundo lugar, debe procurar una cierta independencia de la iglesia y sus instituciones, a fin de no sesgar un análisis que debe ser objetivo y científico, con valores e intereses propios de la institución eclesial y que no siempre coinciden con las valoraciones e intereses de los sujetos estudiados, en este caso, con la religión popular, que precisamente se caracteriza por ser un momento de manifestación del campo religioso que es distinto del momento oficial institucional. Por último, un marco teórico adecuado debe procurar asumir el condicionamiento de clase y lingüístico de todo tipo de conocimiento. (Parker, 1992, pág. 79)

Debemos añadir algo que es esencia de toda manifestación cultural, que la religiosidad popular no es estática, que está siempre en constante cambio propio del dinamismo socio-cultural del pueblo; en este caso particular de investigación notamos que este sistema simbólico funerario se encuentra recreándose de manera tal que los actores sociales que la reproducen van absorbiendo elementos simbólicos influenciado por otros sistemas funerarios.

### **2.1.3. Marco conceptual**

En el presente apartado se exponen los conceptos que son necesarios comprender de manera profunda y analítica para el entendimiento de la implicancia de la religión popular en las concepciones de la muerte trágica plasmadas en las construcciones de las capillitas de las carreteras.

#### **Capillitas de las carreteras**

En el contexto de investigación, consideraremos que son representaciones simbólicas de carácter popular, dedicadas a las víctimas de accidentes que mueren en las carreteras, que por medio de estas los sobrevivientes expresan su estimación y respeto al alma del muerto.

Para Benavente (2011) las capillitas son “reproducciones o imitaciones de casas, algunas podrán semejar iglesias, para guarecer al ánima de las inclemencias del tiempo, del calor, del viento o de la lluvia y por qué no decirlo, también de las personas. Lo usual es que lleven cruces y en su interior y exterior se encienden velas” (Benavente, 2011, pág. 134).

La construcción de las capillitas es un mecanismo que cumple una función de socialización de la muerte en una circunstancia específica con el grupo de parentesco de la víctima. El rito funerario que se desarrollan las personas siguen las concepciones ideológicas-religiosas de la muerte trágica que estas tienen y esto se materializa dentro del espacio sacralizado por la construcción de las capillitas. Como expresión funeraria la capillita contiene diversos elementos simbólicos que expresan el sentimiento del duelo.

## **La cultura popular**

La cultura popular es sinónimo de pueblo, nos referimos con ello al pueblo como reproductor y protagonista de las manifestaciones culturales de una sociedad, se aplica a los sectores que no gozan de un estatus social privilegiado, por tanto, carecen de poder. La cultura popular es la cultura de los pueblos mayoritarios. La cultura popular, coincidiendo con Sorazu (1990) “no es adjetival, sino agente, protagonista.” Entendemos como religiosidad tradicional o popular a fenómenos religiosos que se desarrollan en un contexto social de tradición católica, en el que aún están vigentes algunas creencias del sistema de representaciones de la tradición andina prehispánica.

La religión popular es parte de la cultura popular, de la cultura de las masas, que según Sorazu (1990) “es el colectivo la que posee el “humus” y soterrado en él hay semillas que es preciso germinar, más tarde cuando estas dan fruto, tenemos el fin de un proceso cultural, cultura y culto tienen una relación de reciprocidad; se integran y complementan armónicamente ...” (Sorazu, 1990, pág. 464); entendiendo que los sistemas religiosos como la religión popular y la religión oficial son más que simples mezclas como afirman algunas teorías de sincretismo.

## **Religiosidad popular**

Entendemos como religiosidad popular o tradicional a fenómenos religiosos que se desarrollan en un contexto social de tradición católica, en el que aún están vigentes algunas creencias del sistema de representaciones de la tradición andina prehispánica. La religión popular es parte de la cultura popular, de la cultura de las masas, esta investigación partirá de una concepción pluralista de la religión, en tanto concebiremos la coexistencia y complementariedad

de los diferentes sistemas religiosos, entendiendo que los sistemas religiosos como la religión popular y la religión oficial son más que mezclas como afirman las teorías sincretismo.

Rodríguez y Porras (2009) mencionan que “las diversas expresiones de la religiosidad popular son un conjunto inherentemente histórico y construido de creencias y prácticas significantes, cuyas construcciones de sentido se vinculan a los procesos de dominación, las estrategias de resistencia y contestación, la subversión de la autoridad y la construcción de legitimidad. Es en este espacio en donde normas y prácticas simbólicas y estructuradas dentro de un grupo, etnia o clase social en particular, junto a otros grupos, etnias y clases sociales, se perciben, experimentan y articulan a través de mitos y formas rituales” (Rodríguez & Porras, 2009, pág. 74). Desde la misma interpretación Sorazu (1990) añade que “todas estas expresiones son de carácter comunitario, grupal, familiar y popular. Así surgirán la oración popular, el sacrificio, las cofradías, la peregrinación, las ofrendas, las fiestas patronales, las ermitas, etc... todo esto es el cultivo de la Religiosidad Popular” (Sorazu, 1990, pág. 463).

### **Símbolo religioso**

En esta investigación, la lógica religiosa que se materializa en prácticas religiosas tributadas a las almas de las víctimas por accidente de tránsito en el espacio rural de la carretera Huaral-Aucallama es alineada dentro de la construcción simbólica de la capillita.

Geertz (1992) define a la religión como “sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre actitudes y motivaciones, fuertes, penetrantes y duraderas, formulando concepciones globales del sentido de la vida y revistiendo dichas concepciones de una atmosfera tal de verdad que las actitudes y motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad” (Geertz,

1992, pág. 86). Siguiendo a Geertz (1992), este define por símbolo a “cualquier objeto, acto, suceso, cualidad o relación, que sirve como vehículo de una concepción, donde la concepción es el significado del símbolo” (Geertz, 1992, pág. 86), y que según Marzal (1988), “al mismo tiempo que inducen una determinada perspectiva, condicionan al sujeto para la misma, como ocurre con cualquier sistema cultural” (Marzal, 1988, pág. 129).

### **Simbolización funeraria o simbolización de la práctica funeraria**

El valor simbólico de la práctica funeraria es una de las distintas vivencias que relaciona al hombre con la muerte; la representación de lo fúnebre, menciona Thomas (1993), “traduce probablemente nuestra obsesión inconsciente de la muerte” (Thomas, 1993, pág. 188). Según menciona Gil (2002) “la muerte y su entorno quedan entonces revestidos de un componente simbólico. El acto de morir se convierte así, antes que nada, es un hecho social y cultural en torno al cual se constituyen sistemas de creencias y valores, enjambres de símbolos que provocan determinados comportamientos en el espacio y el tiempo, colectivos e individuales, más o menos codificados según los casos” (Gil, 2002, pág. 60).

Allué (1998) señala que “La antropología social y cultural entiende hoy la muerte como un proceso que sufre un individuo (proceso biológico) y una sociedad (proceso social) que lo pierde. Esta sociedad construye, según su sistema de valores y creencias, una interpretación cultural del fenómeno reflejándolo en la actividad ritual. Todas las sociedades organizan ceremonias para conmemorar, celebrar o despedir personas y situaciones. La vida y la muerte, así como todo lo que concierne al cuerpo son, por tanto, en la universalidad de las sociedades humanas, objetos de ceremonia” (Allué, 1998, pág. 24).

Como sugiere Allué (1998) en la cita anterior, la universalidad de la muerte ha permitido captar la atención de antropólogos en tanto a que alrededor de este acontecimiento biológico y social se estructuran ideas que definen normas conductuales y que particularizan la sociedad que la reproduce.

### **III. Método**

#### **3.1. Tipo de investigación**

La presente investigación de tipo cualitativo, es una investigación exploratoria, descriptiva y explicativa. Exploratoria, porque plantea introducirnos dentro de un tema poco trabajado y sobre el cual no existe información sistematizada; descriptiva, porque describe de manera detallada cómo la angustia ante la muerte trágica define conductas rituales en el culto a las capillitas; y, explicativa, porque explica cómo se estructura la representación social de la muerte trágica que regula las conductas religiosas de los familiares o deudos.

Esta investigación cualitativa se orienta en comprender la vida religiosa popular en relación a cómo conciben y perciben la muerte trágica y cómo se regulan sus conductas o comportamientos religiosos. Para ello fue necesario conocer profundamente las concepciones que tiene la sociedad hacia la muerte trágica; esta investigación ha permitido obtener información pertinente para comprender la complejidad que encierra este fenómeno religioso dando respuestas al cómo y el por qué se reproducen tales conductas alrededor del culto a las capillitas.

Esta investigación se realizó mediante el método etnográfico, lo que permitió describir ese complejo aspecto religioso de la vida social que pasa desapercibido hoy en día, de esta forma, los trabajos de campo permitieron obtener los datos esenciales para entender cómo los pobladores enfrentan su angustia ante la muerte trágica para ser proyectado en la construcción del sistema de representación social de la muerte trágica de la localidad.

## **Diseño de investigación**

Según Hernandez *et al.* (2010) el diseño en el enfoque cualitativo es “abierto, flexible, construido durante el trabajo de campo o realización del estudio”, por lo tal, éste sufre constantes modificaciones desde el planteamiento del problema de una investigación hasta cuando el investigador se involucra con la realidad por investigar.

En tal sentido, y bajo la característica flexible de esta investigación, se utilizó el diseño etnográfico del cual se pudo describir y analizar las ideas, creencias y significados que sustentan el culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama.

De esta forma, el desarrollo de nuestra investigación por la naturaleza de análisis del objeto de estudio tuvo un diseño etnográfico; de este modo el análisis del objeto de estudio está en relación a las descripciones de las concepciones que tienen los actores rituales acerca de la muerte trágica y de las materializaciones de las conductas que giran alrededor del culto a las capillitas relacionados al conjunto de ritualidades y simbolizaciones que en ella se suscriben; el análisis interpretativo se da alrededor del discurso religioso de las personas quienes han formado parte de nuestra muestra de investigación, aquí las opiniones y valoraciones que tienen las personas del fenómeno religioso y de la manera en que la interiorizan y la manifiestan han sido analizados para entender los aspectos religiosos que estructuran esta práctica religiosa.

El diseño etnográfico propuesto en esta investigación permitió una aproximación explicativa de los elementos y principios generales integrados dentro de esta manifestación cultural del universo religioso huaralino, es decir, a través de este proceso sistemático se pudo comprender el

culto a las capillitas desde su naturaleza, su significado y su valor simbólico dentro de la concepción de la muerte trágica que tienen los actores sociales que reproducen este fenómeno.

### **3.2. Ámbito temporal y espacial**

El desarrollo de la presente tesis fue llevado a cabo durante los meses comprendidos entre Julio y Diciembre del año 2017 en el espacio vinculante a la carretera Huaral-Aucallama de los distritos de Huaral y Aucallama.

### **3.3. Población y muestra**

#### **3.3.1. Universo de estudio**

Esta investigación se ciñe al estudio de las manifestaciones de religiosidad popular que giran alrededor de la muerte en relación a la construcción de capillitas, para ello se ha considerado la carretera Huaral-Aucallama como área de estudio para el desarrollo del presente proyecto. La extensión total de esta carretera es de nueve kilómetros y ella une los distritos de Huaral y Aucallama, provincia de Huaral, departamento de Lima.

La carretera Huaral-Aucallama se encuentra en un área rural predominantemente agrícola y allí se localizan un número de veintisiete (27) capillitas, por lo tanto, nuestro universo de estudio estuvo conformado por los familiares o deudos de los individuos conmemorados en cada una de las capillitas existentes. En esta área se trabajó sobre aquellas manifestaciones culturales que se relacionan a las concepciones religiosas ante la muerte trágica, analizando las capillitas existentes como elementos simbólicos de los cuales se analizaron los patrones de

comportamiento ritual de los familiares o deudos con la finalidad de describir su valor y significado.

### **3.3.2. Muestra**

Como hemos señalado en el apartado anterior, nuestra población estuvo conformada por los deudos de los individuos conmemorados en las capillitas que, dado al grado de complejidad y dificultad para su respectiva ubicación, nos obligó a proponer una muestra de tipo *no probabilística por conveniencia*. Nuestra muestra estuvo sujeta a los siguientes dos criterios.

#### a) Criterios de inclusión

- Vigencia del culto a las capillitas
- Capillitas que presenten los datos personales del individuo conmemorado como nombres, fechas de nacimientos y fechas de fallecimiento
- Aquellos familiares o deudos que podamos rastrear a través de informantes residentes de las laderas de la carretera Huaral-Aucallama

#### b) Criterios de exclusión

- Capillitas que han perdido vigencia por falta de visitas
- Anonimato de las capillitas

## **3.4. Instrumentos**

### **3.4.1. Métodos y técnicas de recolección bibliográfica**

Se utilizaron dos fuentes para recolectar datos; la primera en relación a la revisión de documentos históricos, etnohistóricos, arqueológicos, etc. y la otra en la observación

participante, la etnografía, entrevistas abiertas y semi-estructuradas, además del registro fotográfico.

### **Análisis de contenido de las fuentes documentales del fenómeno religioso**

Aquí se hizo una revisión de textos y documentos provenientes no solo de la ciencia antropológica sino de otras disciplinas con el objetivo de construir un marco conceptual apropiado para abordar el problema de estudio y conocer las experiencias previas en la materia. Este procedimiento tuvo los siguientes criterios:

***a) Clasificación documental según el objeto de estudio.***

- Las capillitas como objeto religioso
- Las capillitas como objeto religioso circunscrito a la práctica religiosa popular.

***b) Clasificación documental según el análisis simbólico del objeto de estudio.***

- Determinado por el valor y significado que se le atribuyen a la capillita, es decir, su utilidad material y su uso simbólico.

***c) Clasificación documental según los criterios de análisis propuestos en nuestros objetivos***

### **3.4.2. Métodos y técnicas de campo**

#### **Previas al Trabajo de campo**

***a) Mapeo de la zona de estudio***

Con esta técnica se pudo elaborar un mapa en correspondencia a las ubicaciones de cada una de las capillitas existentes en la carretera Huaral - Aucallama

### ***b) Inventario de las capillitas***

Aquí se obtuvo el inventario de las veintisiete (27) capillitas que existen en la carretera Huaral-Aucallama. Se utilizó una ficha para cada una de ellas donde se describió la base constructiva, el registro de los nombres de las víctimas en conmemoración (en los casos que se pudieron identificar) y otros datos que se encontraron en ellas y que pudieran evidenciar la conducta religiosa de la localidad.

### ***c) Registro fotográfico***

Esta técnica visual nos permitió registrar la vigencia del culto, proporcionando criterios para el análisis de memoria y olvido en este fenómeno religioso. Estas fotografías fueron integradas a las fichas de las capillitas que han sido anexadas en esta tesis.

## **El trabajo de campo**

### ***a) Identificación de informantes***

Para los deudos de los individuos conmemorados en las capillitas existentes en la carretera:

- Búsqueda documental: Partes policiales en las comisarías de ambos distritos.  
Reportes periodísticos
- Información zonal: Indagaciones en la zona para la identificación de los individuos conmemorados. (Anexo N°4)

## ***b) Entrevista***

Las entrevistas fueron de tipo abierta y semi – estructurada, y se orientó a recolectar datos que nos permitieron reconstruir esta tradición funeraria, de esta manera, se trató que el entrevistado pueda relatar su experiencia en torno a la muerte trágica del individuo recordado en la capillita.

La entrevista como método fue diseñada partiendo de las siguientes características:

### ***a) Clase o tipo***

Abierta y semi-estructurada. Aquí se trató de obtener un abanico de respuestas ya que esta investigación está dentro del terreno subjetivo, esto nos proporcionó datos que fueron sometidos a un profundo examen para codificar e interpretar el discurso religioso dado por el informante.

### ***b) Por su naturaleza***

Preguntas de interpretación de hechos. En este caso el hecho social es de esencia religiosa y el análisis del discurso obligó a que la entrevista sea a profundidad.

### ***c) Orden***

Se utilizó la estrategia del “embudo”, es decir, se estructuraron las preguntas del siguiente orden: de carácter general a carácter específico.

La entrevista como técnica fue direccionada a los familiares o deudos de las víctimas muertas en la carretera Huaral-Aucallama.

### *c) Observación participante*

Considerado como método y técnica, la observación participante empleada en esta tesis tuvo como objetivo describir y analizar el proceso ritual que llevan a cabo los familiares en fechas conmemorativas como el aniversario de la fecha del accidente, el aniversario de la fecha de nacimiento del fallecido, la fiesta de Todos los santos, y los días que los familiares dispusieron asistir al espacio ritualizado por la capillita.

**Cuadro 1. Lista de técnicas e instrumentos**

<b>TECNICAS</b>	<b>INSTRUMENTOS</b>
<b>Observación no participante</b> <b>Mapeo, inventario y registro fotográfico</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>- Libreta de campo</li><li>- Ficha de observación de las capillitas</li><li>- Pautas de observación de las capillitas</li><li>- Cámara fotográfica</li></ul>
<b>Entrevistas</b> <b>Informantes</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>- Libreta de campo</li><li>- Guía de entrevista</li><li>- Pautas de entrevista</li><li>- Grabadora</li><li>- Filmadora</li></ul>
<b>Observación participante</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>- Libreta de campo</li><li>- Guía de observación</li><li>- Grabadora</li><li>- Cámara fotográfica</li><li>- Filmadora</li></ul>

### 3.5. Procedimientos

Descritos los métodos y técnicas de investigación utilizadas en esta investigación, se procedió a la aplicación de las mismas para recolectar los datos que permitieron construir el modelo de representación social de la muerte trágica que constituye la base conductual religiosa que se materializa en el culto a las capillitas de la carretera en la localidad de Huaral.

El inicio de recopilación de información tuvo como finalidad reconocer en primera instancia la conducta y periodicidad ritual que se expresaba en cada una de las veintisiete capillitas de la carretera Huaral-Aucallama. Para ello se elaboró una ficha por cada capillita para establecer sus características particulares en relación a la vigencia del culto (ver anexo 4). En paralelo a esta actividad se trabajó en la elaboración de un mapa con la finalidad de darle ubicación a las capillitas (ver mapa N° 4). Cabe señalar que la identificación de los deudos a través de la búsqueda documental de los reportes de accidentes de tránsito acaecidos en la carretera Huaral-Aucallama no tuvo los resultados esperados.

Se realizaron indagaciones a los residentes más próximos de cada una de las capillitas con la finalidad de rastrear la ubicación de los sujetos rituales. Estas actividades nos permitieron fundamentar la muestra con la que se trabajó en esta investigación. Se pudo identificar y ubicar a los deudos de quienes obtuvimos, a través de la aplicación de la entrevista a profundidad, los discursos que se analizan para la interpretación del culto a las capillitas en la localidad de Huaral.

La etapa de aplicación de observación participante en esta investigación se ejecutó en coordinación con los deudos quienes no precisaron disconformidad de nuestra presencia en la materialización de sus conductas rituales alrededor de las capillitas.

### **3.6. Análisis de datos**

El ámbito temático de esta investigación está referido al campo de la religiosidad popular pues ahonda en su implicancia en la estructuración de las concepciones y actitudes ante una muerte trágica que se materializan en el culto a las capillitas en la carretera Huaral-Aucallama.

Con el propósito de lograr un análisis explicativo del culto a las capillitas, esta investigación propuso el empleo de métodos y herramientas cualitativas como las observaciones no participantes y participantes en el área de estudio y, entrevistas a los familiares o deudos de las personas conmemoradas en estas construcciones funerarias. Por lo tanto, por ser una investigación de tipo cualitativo, se puso énfasis en la comprensión de los datos que se obtuvieron en la ejecución de nuestras herramientas metodológicas e insistió en el análisis exhaustivo de las mismas para construir el sistema de representación de la muerte trágica de la localidad.

Para el análisis e interpretación de la relación entre la concepción de la muerte trágica y el culto a las capillitas en las carreteras se dispuso el empleo de una serie de preguntas que responden a cada uno de nuestro sistema de indicadores. Como se ha mencionado anteriormente, nuestra guía de entrevista profundizó en obtener información relacionada a las emociones de angustia generadas por la muerte trágica para vincularlas con la conciencia religiosa que tienen los entrevistados y que definen sus conductas o comportamientos religiosos materializados en el culto a las capillitas.

El proceso de estructuración de la guía de entrevista estuvo implicado necesariamente a la dependencia de sus preguntas a la formulación teórica de la que partió esta investigación. En

relación a lo expuesto, la dimensión de análisis de cada variable definió la construcción de un sistema de indicadores que, a su vez, estructuró nuestro cuestionario con el que se pudo obtener la información que permitió cumplir los objetivos propuestos.

Las notas de campo fueron transcritas con la utilización del conversor de texto del sistema Google Drive que luego fueron trasladadas al sistema Word Office 2010 para su análisis. En cuanto a los registros visuales que se obtuvieron con el empleo de cámaras y videograbadoras, fueron sistematizadas con el empleo de organizadores gráficos del sistema Office 2010 de manera que se convirtieron en herramientas analíticas para determinar la vigencia del culto a las capillitas. Los registros acústicos obtenidos en la aplicación de la entrevista fueron transcritos a un nivel literal procurando ser respetuosos con las variedades dialectales o modismos de los informantes, para ello, se utilizó el sistema Word Office 2010, esta técnica nos permitió evaluar y ordenar los datos que fueron útiles para el análisis y redacción de los resultados de esta investigación.

### **Alcances, limitaciones y dificultades**

Los resultados de esta investigación no podrán tener un alcance generalizador o totalizador de la práctica religiosa a investigar. A pesar de ser una práctica común en diversas regiones y de tener ciertas tentativas teóricas provenientes de las investigaciones expuestas en los antecedentes de investigación, el alcance que hemos definido en esta tesis coinciden con las siguientes condiciones:

- Abordar el objeto de estudio con la intención de comprender e interpretar una realidad cultural en un espacio específico que interactúa con un contexto más amplio, con la

finalidad de derivar aspectos de su conocimiento para un futuro plan investigativo que contemple un análisis comparativo con otra realidad cultural.

- Tratar de analizar e interpretar la información proveniente de un trabajo de campo, cuyos datos consistieron de las experiencias personales de nuestros informantes y de la observación que se realizó de las capillitas del área de investigación.

En el desarrollo de esta investigación se presentaron las siguientes limitaciones:

- En relación a los antecedentes de estudio. Apenas existen investigaciones que profundicen en el estudio de la religiosidad popular contemporánea en términos vinculantes al tratamiento religioso de la muerte trágica en el Perú. Sin embargo, existen investigaciones que se concentran al respecto desde la perspectiva etnohistórica y arqueológica. Por tal razón, se recurrió a la descripción de estudios extranjeros para la construcción de los antecedentes de esta tesis.
- En relación a la aplicación de la propuesta metodológica. En las investigaciones cualitativas se suele dedicar especial atención al discurso o narrativa de los actores directamente implicados en el fenómeno de estudio. Esta tesis tiene esa particular característica; por lo tanto, nuestros informantes, en términos cuantitativos, son pocos y se trabajó con ellos en relación a su experiencia empírica correspondiente al culto de las capillitas, además de los criterios de inclusión de nuestra muestra fundamentados páginas antes.
- En relación al periodo de tiempo de ejecución de la propuesta metodológica. No se pudo entrevistar a más actores rituales por la prolongación de tiempo que demandaba la identificación de los mismos. La aplicación de las entrevistas se realizó entre los meses

de octubre y noviembre del año 2017, periodo condicionado a la ubicación de los deudos de las personas conmemoradas en las capillitas.

Estas fueron las dificultades que se presentaron en el desarrollo de esta investigación:

- En relación a la identificación y ubicación de los actores rituales. El reto propuesto al inicio del desarrollo de esta investigación estuvo relacionado a superar esta dificultad, ya que al registrar y mapear las capillitas existentes en la carretera Huaral-Aucallama evidenciamos, por un lado, un gran número de estas sin ningún registro escrito que nos permitieran aproximarnos a los deudos, es decir, no existían escrituras en las capillitas que atestiguaran o testimoniaran su procedencia y, por otro lado, una gran parte de ellas no mantenían vigencia de culto. El trabajo constante de campo nos permitió, a través de indagaciones a residentes cercanos a la carretera, identificar y ubicar a los deudos.

En relación la aplicación de la propuesta metodológica. Por una parte, existió, en un primer momento, ciertas reservas por parte de los actores rituales en establecer diálogo en los términos propuestos en esta investigación; por otro lado, no se pudo establecer, en muchos casos, coordinaciones para una visita en conjunto a las capillitas, dado a que el culto a las mismas se estructuran dentro de la participación del círculo familiar y del más íntimo lazo amical que estableció la persona conmemorada. Ambas dificultades se superaron con la constante presencia en el área de estudio que establecieron nuevos criterios de confianza, por parte de los actores rituales, para la apertura de diálogo.

## **IV. Resultados**

### **4.1. Huaral: Aspectos históricos y religiosos**

En este primer acápite se abordan los aspectos geográficos, históricos, económicos y religiosos de la provincia de Huaral y de sus distritos que integran nuestra área de estudio. Se ofrecen aspectos teóricos religiosos que son contrastados con la realidad tradicional de cada una de ellas ofreciendo una lectura antropológica del contexto religioso popular de la población huaralina.

#### **4.1.1. La provincia de Huaral**

La Provincia de Huaral es una de las diez provincias del departamento de Lima, su creación se remonta al 11 de mayo de 1976 cuando el Presidente Francisco Morales Bermúdez promulgó la Ley N° 21488 fundando la Provincia de Huaral. Esta provincia está ubicada a 81 Km al norte de la capital. Esta provincia, según Censo Poblacional del 2017, tiene una población total de 183 898, su jurisdicción tiene aproximadamente de 3,655.70 Km<sup>2</sup>.

Su territorio abarca desde la cordillera que se inicia en Pasco, donde destaca un conjunto de nevados con altitudes mayores a 5,000 m.s.n.m. hasta el mar en la zona de Chancay a 43 m.s.n.m. (Diagnóstico Participativo Consolidado Cuenca CHANCAY-HUARAL, 2013)

Colinda por el Norte con la provincia de Huaura, por el Este con la provincia de Yauli, por el Sur con la provincia de Canta y por el Oeste con la provincia de Lima y con el Océano Pacífico. Esta provincia está conformada por 12 distritos: Atavillos Alto, Santa Cruz de Andamarca,

Atavillos Bajo, Sumbilca, Ihuari, San Miguel de Acos, Lampian, Aucallama, 27 de Noviembre, Huaral, Pacaraos y Chancay.

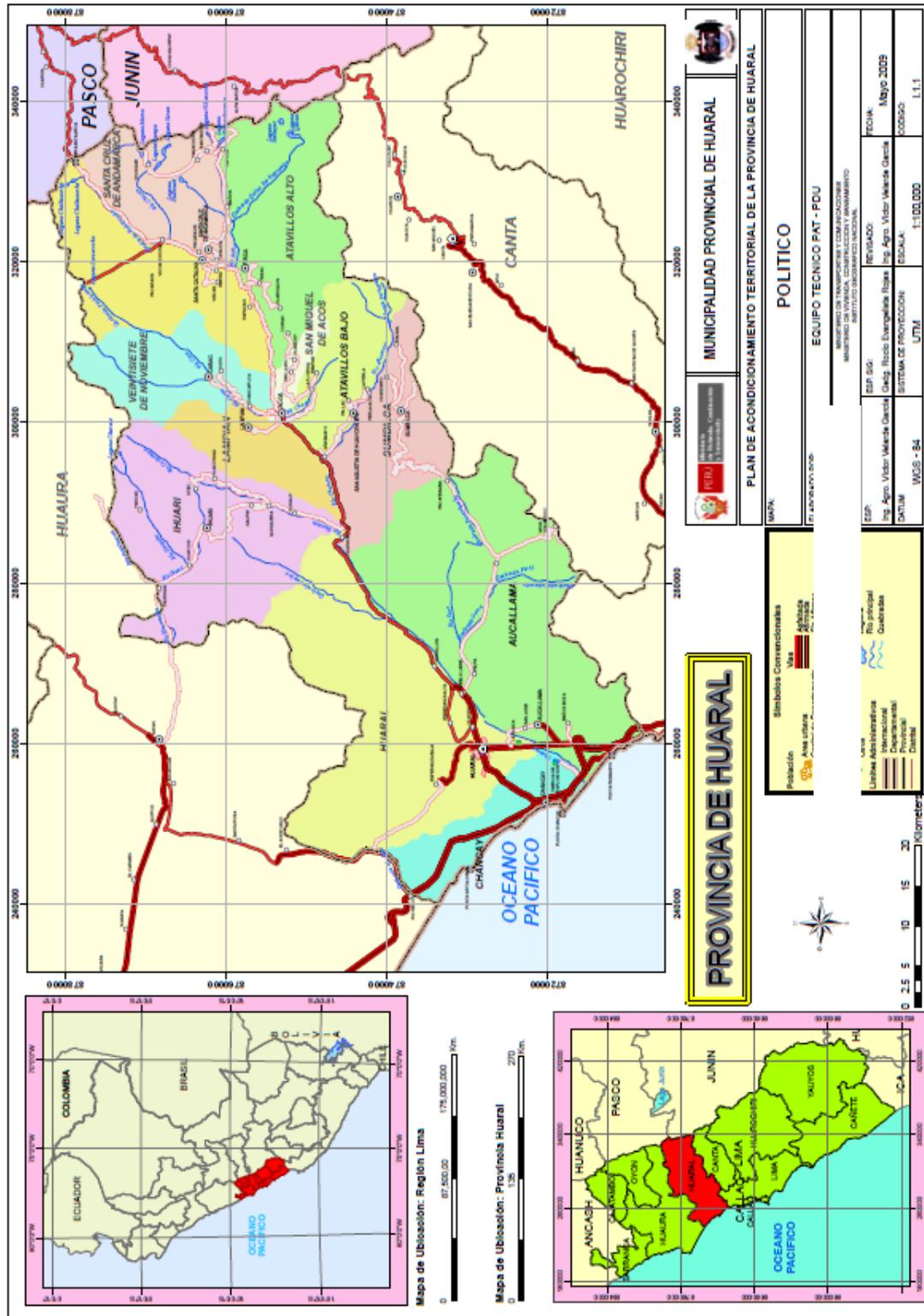
La geomorfología de la provincia de Huaral es diversa, teniendo en su extensión territorial diversos pisos latitudinales con una proporcionalidad de microclimas. La mayoría de su territorio está ubicada en la sierra y su recurso hídrico más importante es el río Chancay. Sus características geomorfológicas le permiten poseer una amplia variedad de suelos para el cultivo de diversos productos agrícolas y para el pasteo de ganado vacuno y ovino que son sus actividades económicas más importantes. La provincia tiene también una amplia extensión litoral que le permite mantener una actividad económica local.

Las actividades comerciales más importantes de la provincia de Huaral son la agrícola y la industrial. Las influencias de estas actividades en la economía local definen el perfil sociocultural de la población, se señala que una gran parte de sus habitantes urbanos mantienen constante cercanía con el mundo rural de su jurisdicción. Los recursos generados en la economía local son articulados con la economía nacional, productos agrónomos son industrializados en la provincia para su exportación a las principales ciudades del país, siendo Lima la principal localidad de intercambio comercial.

La actividad pesquera es una actividad económica artesanal importante en la economía local, e influye notoriamente en la economía del distrito de Chancay. El comercio de especies marinas de la localidad es, mayoritariamente, para el consumo local.

La actividad industrial en la provincia es diversificada y mantiene una constante evolución en años recientes. La actividad industrial más notoria se encuentra en el distrito de Chancay, y ella

está vinculada al proceso industrial de harina de pescado, basada principalmente de anchoveta. La industria agrícola o la agroindustria viene siendo implementada en relación a la maximización de la durabilidad de los productos agrícolas y frutícolas que producen los distritos de la parte alta de la provincia, cosa que ha motivado la creación de centros de procesamiento con maquinarias de últimas generaciones para dicho fin, generando un importante impacto económico en relación a las grades demandas de mano de obra local.



Mapa 1. Mapa de la provincia de Huaral

#### 4.1.2. El distrito de Huaral

##### *Ubicación geográfica*

El distrito de Huaral es la capital de la provincia del mismo nombre. Tienen un territorio total de 640,76 km<sup>2</sup>. Según el Censo Poblacional del 2017 cuenta con una población de 99 915. Limita al Norte con el distrito de Sayán de la provincia de Huaura, al Sur con el distrito de Aucallama, al Oeste con el distrito de Chancay y al Este con el distrito de Ihuari.



Mapa 2. Mapa del distrito de Huaral

### *Antecedentes históricos del distrito de Huaral*

El distrito de Huaral se ubica al margen derecho del río Chancay, tienen una superficie de 640.76 km<sup>2</sup>. Fundado el 1551 por órdenes del Virrey Antonio de Mendoza bajo la advocación de “San Juan Bautista de Huaral” en reemplazo de la población llamada “Guaral Viejo”. Según registros históricos, Huaral era conformado por los Ayllus Guaril, Huando, Jecuán, Acután, Huaca-Puquio, Huayán, Cuyo y otros. (Montalvo, 1994, pág. 36)

Su creación tiene sus orígenes en las Reducciones de Indios recomendadas por la Real Audiencia de Lima en 1549 e iniciadas por la Real Orden del 21 de marzo de 1551. Según Elías (1957) el nombre de este distrito se debe al cacique principal del mando político administrativo colonial, Martín Guaral Paico sugiere que su origen “deriva del antiguo ayllu “Guaril” que fue una de las más importantes parcialidades de la época incaica.” (Rosas, 1994, pág. 37)

En 1570, el Licenciado Juan Martínez de Rengifo y Fray Bartolomé Martínez, visitadores civil y religioso respectivamente, refundaron esta ciudad a encargo del virrey Francisco Toledo para maximizar el control político-administrativo y religioso. En este mismo año se establece el Cabildo de Indios de Huaral o Nuevo Huaral reorganizando la ciudad. Posterior a ello “los aborígenes fueron distribuidos con solares, huertas y parcelas de cultivo de la zona de Los Naturales, en Huando y en García Alonso, y los indios forasteros o mitimaes ocuparon los solares y huertas de La Huaquilla”. (Montalvo, 1994, pág. 37)

Rosas (1994) señala que la campaña catequizadora de la población aborígen de estas tierras fue iniciada en el año 1539 por los padres de la Orden de Santo Domingo de Lima que también tuvieron bajo su responsabilidad los pobladores de Chancay y Aucallama, “luego esta

responsabilidad fue cedida a la Orden Franciscana y a los Mercedarios, creándose la Doctrina de San Juan de Huaral en la mitad del siglo XVI” (Rosas, 1994, pág. 37).

Con la creación de la Villa de Chancay en 1562, Huaral pasó a ser anexo de dicha ciudad. El censo de 1878 nos describe una ciudad muy diversa, encontrándose en su jurisdicción 4 742 habitantes: 1581 asiáticos, 1300 indígenas, 934 mestizos, 482 negros y 445 blancos en Huaral y Chancay. (Rosas, 1994, pág. 41)

Luego de 328 años de formar parte de Villa Chancay, en 1890 el Congreso Nacional aprobó la Ley de Creación del distrito de Huaral con fecha 23 de octubre, Ley que será promulgada el día 31 del mismo mes por el entonces presidente de la república Remigio Morales Bermúdez. Según el archivo del Congreso de la República, esta Ley de fecha 31 de octubre de 1890 carece de número.

El Primer Concejo Distrital de Huaral fue conformado por el Sr. Luis Colán Ramos, recayendo en él el cargo de Alcalde, los señores Pío Balcázar y Buenaventura Gómez, quienes serían regidores y los señores Benvenuto Huapaya y Luis Paulet, quienes completarían los cargos concejales como regidores accesitarios. (Rosas, 1994, pág. 52)

El distrito de Huaral conformaría la antigua provincia de Chancay hasta la promulgación de la Ley N° 21488 del 11 de mayo de 1976, donde el entonces Presidente Francisco Morales Bermúdez creó la Provincia de Huaral, y el distrito pasó a formar parte de ella y se le consignó como capital provincial.

### *Aspectos demográficos*

El distrito de Huaral es “la ciudad de la Provincia de Huaral y es la más poblada de todo el ámbito provincial, pues de acuerdo al CPV 2017, su población asciende a 99,915 habitantes que representan el 53.78% de la población total de la provincia. Su población es eminentemente urbana (89.21%), mientras la población que reside en áreas rurales del 10.79%. En su territorio se hallan un total de 28 centros poblados, de los cuales el 67.9% son caseríos, el 14.3% tienen la categoría de pueblo, el 14.3% son unidades agropecuarias, cooperativas agrarias y el 3.6% lo representa la ciudad de Huaral.” (Plan de Desarrollo Urbano de la ciudad de Huaral 2009 – 2019. Diagnóstico Urbano de Huaral, pág. 81)

Siguiendo los datos estadísticos del Censo Poblacional del 2017, un total de 49 245 habitantes son de sexo masculino y 50 670 de sexo femenino, la población mayoritaria habita en zonas urbanas con un número de 93 184, mientras que la población rural es de 6 731.

**Tabla 1. Tasa poblacional del distrito de Huaral según Censo de Población 2017**

TOTAL	POBLACIÓN		TOTAL	URBANA		TOTAL	RURAL	
	HOMBRES	MUJERES		HOMBRES	MUJERES		HOMBRES	MUJERES
99 915	49 245	50 670	93 184	45 726	47 458	6 731	3 519	3 212

**Fuente:** INEI (2017)

### *Aspectos socioculturales*

El distrito de Huaral es el distrito capital de la provincia del mismo nombre, su historia como ya hemos apuntado se remota a tiempos antecesores a la llegada del hombre de Europa en la campaña colonizadora del siglo XVI.

Desde el inicio de la República, Huaral fue adquiriendo notoriedad en la economía nacional por su importancia en el sector agrícola, especialmente de su producción frutícola. Las antiguas Haciendas Huando, Jesús del Valle, La Huaca, Esquivel, por nombrar algunas, constituyeron, a través de su producción y calidad, un gran capital para la sociedad nacional.

La composición social migrante del distrito inicia lógicamente con la llegada de los europeos en el siglo XVI, a la que devienen las migraciones africanas en la colonia y la asiática a mediados del siglo XIX con la llegada de chinos y japoneses. La migración china en Huaral constituyó un profundo cambio en la sociedad huaralina, muchas de las tradiciones chinas llegadas en este periodo permanecen en la actualidad constituyendo parte de la identidad cultural y social del distrito.

Huaral, como ciudad más representativa de la provincia, se configura en un espacio social y culturalmente diverso. El centralismo del poder económico y político ha permitido que la mayor parte de su población esté conformada por pobladores de ascendencia originaria de los distritos de la sierra de la provincia.

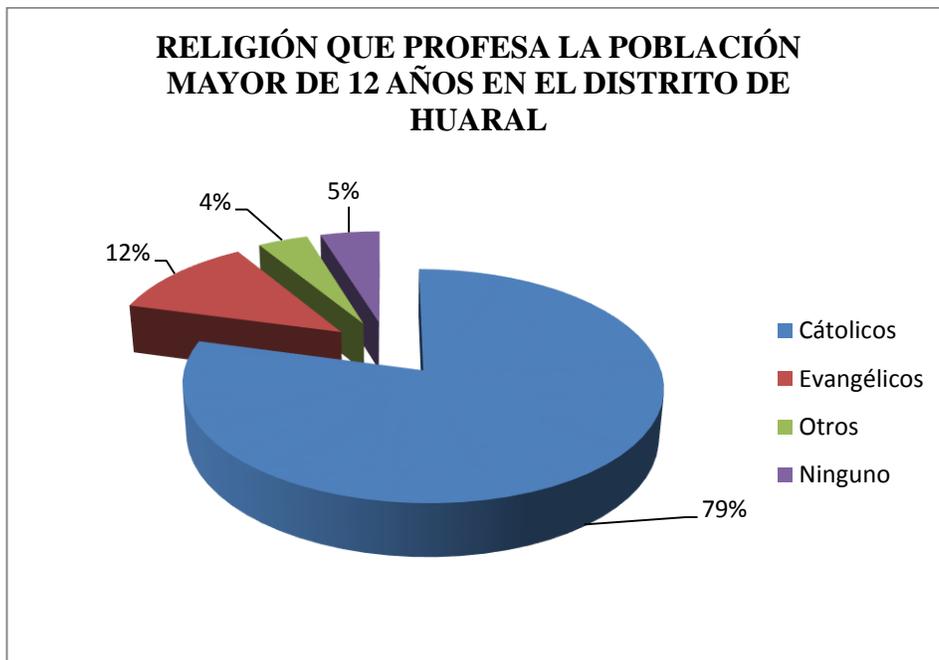
A partir de los años setenta, las estructuras sociales de Huaral fueron modificándose, produciendo un gran cambio hacia la urbanidad. Con ello, la sociedad huaralina comenzó a experimentar paulatinamente la maximización productiva en el sector agrícola, ganadero y avícola. El empresariado relacionado a estas actividades comenzó a multiplicarse.

La realidad sociocultural del distrito de Huaral se ha estructurado con los antecedentes históricos mencionados, cabe mencionar que, si bien es cierto, cuenta con una población

mayoritariamente urbana, sus principales actividades económicas se encuentran estrechamente ligadas al sector agrícola.

En la esfera religiosa, la población mayoritaria del distrito de Huaral está identificada con el catolicismo, 63 483 habitantes representados porcentualmente en 79% aseguran ser católicos, por otro lado 9 623 huaralinos (12%) se identifican en alguna secta evangélica, mientras que 3 228 pobladores (4%) se identifican con sectores religiosos no católicos ni evangélicos y, por último, 3 803 huaralinos afirman no pertenecer a ningún grupo religioso (5%).

**Cuadro 2. Representatividad religiosa en el distrito de Huaral según estadística censales del 2017**



Fuente: Elaboración propia



**Foto 1. Iglesia Matriz del distrito de Huaral. Autor anónimo**

#### **4.1.3. El distrito de Aucallama**

##### *Ubicación geográfica*

El distrito de Aucallama es uno de los 12 distritos de la provincia de Huaral. Es el distrito más extenso de la provincia con total 716,84 km<sup>2</sup>. Según el Censo Poblacional del 2007 cuenta con una población de 16 195 mayoritariamente rural. Limita al Norte con el distrito de Huaral, al Sur con los distritos de Ancón y Huamantanga, al Oeste con el Océano Pacífico y al Este con el distrito de Sumbilca.



**Mapa 3. Mapa del distrito de Aucallama**

***Antecedentes históricos del distrito de Aucallama***

La historia del distrito de Aucallama, al igual que la de Huaral, tiene origen con el cumplimiento de la ordenanza de la Ley General de Indias de 1551, los fines de administración política y religiosa primaron en la aglutinación de la población aborigen en estas tierras.

En Rosas (1994) encontramos el siguiente dato: “Once años antes de fundación de la Villa de Arnedo o Chancay fue establecido “por reducción” al control de su comarca el antiguo pueblo indígena de Aucallama, que aparece como el primer asiento de la colonización española – justamente en el pueblo de Huaral – en la provincia de Chancay, bajo la advocación “Santo Domingo del Real Aucayama” (Rosas, 1994, pág. 65), lo descrito por el autor nos señala una historia compartida entre los distritos de Aucallama y Huaral.

En 1551, con el virrey Antonio de Mendoza y la aplicación de la Ordenanza Real, los pobladores residentes de las parcialidades de Palpa, Caqui, Pasamayo y Aucallama fueron reubicados en la zona baja y llana de la margen izquierda del río Chancay refundiéndose todas ellas en un solo pueblo llamado Santo Domingo de Aucallama. (Rosas, 1994, pág. 72)

La evangelización del pueblo originario de Santo Domingo de Aucallama estuvo a cargo de los Padres del Convento de Santo Domingo de Lima.

La primera Carta Política del país, expedida en la Villa de Huaura el 12 de febrero de 1821, creó el distrito de Aucallama, pero en “1857 no fue ratificada como tal, dependiendo desde aquel año de la Villa de Chancay hasta el 31 de octubre de 1890 en que fue creado el distrito de Huaral y refunde en él al cuatricentenario pueblo en mención; y por espacio de 50 años integró la referida unidad distrital hasta que por Ley N° 9213 de 29 de noviembre de 1940 reaparece Aucallama como distrito, debido a su desarrollo socio-económico, antigüedad y destacado rol en la lucha emancipadora”. (Rosas, 1994, pág. 80) Con este reconocimiento, a la jurisdicción del distrito de Aucallama se le asignó los antiguos pueblos de Pasamayo, Chacra y Mar, Caqui, Palpa, Quipollín y Santo Domingo y pasó a ser un distrito de la entonces provincia de Chancay, esto hasta que el 11 de mayo de 1976 el Presidente Francisco Morales Bermúdez promulgó la Ley de creación de la Provincia de Huaral, pasando este distrito a formar parte de la provincia mencionada.

### *Aspectos demográficos*

La población del distrito de Aucallama, según Censo Poblacional del 2017, es de 19 464 habitantes, 11 301 de sexo masculino y 8 163 de sexo femenino, la población mayoritaria habita en zonas urbanas con un número de 14 980, mientras que la población rural es de 4 484.

**Tabla 2. Tasa poblacional del distrito de Aucallama según Censo del 2017**

TOTAL	POBLACIÓN		TOTAL	URBANA		TOTAL	RURAL	
	HOMBRES	MUJERES		HOMBRES	MUJERES		HOMBRES	MUJERES
19 464	11 301	8 163	14 980	8 981	5 999	4 484	2 320	2 164

**Fuente:** INEI (2017)

### *Aspectos socioculturales*

La realidad sociocultural del distrito de Aucallama está configurada por una población mayoritariamente rural y estrechamente vinculada a las labores del agro y la ganadería. El Valle del Río Chancay como fuente primaria de aprovechamiento económico ha marcado la historia del pueblo de Aucallama, consolidada esta como una encomienda colonial se vio conformada de las antiguas reducciones de indígenas y de los administradores europeos.

Es a inicios de colonia y en los inicios de la república que Aucallama se transforma en un escenario social que albergó poblaciones migrantes de origen andino como asiático. Desde los inicios de la colonia, la llegada de población negra a las antiguas encomiendas y corregimientos del Valle de Chancay para cumplimiento de las labores agrícolas y ganaderas fue marcando una realidad cultural diversa en la zona. Diversas manifestaciones culturales vinculadas a la religión, a la danza, al canto, a la gastronomía, entre otras, han influenciado en la cultura local del distrito y a los distritos más cercanos a este.

La presencia de la población afrodescendiente en el distrito Aucallama ha tenido un importante rol en la configuración de la identidad cultural local. Aucallama es considerado el segundo distrito con mayor concentración de población afrodescendiente en la región Lima después del distrito de Cañete.

En esta realidad sociocultural Aucallama emergió un espacio económico de mucha importancia para el centro de control administrativo de la colonia y de la posterior república, su consolidación económica trajo consigo nuevas formas de organización, las creaciones de comunidades indígenas, que posteriormente adoptarían la denominación de campesinas, marcarán la historia republicana del Aucallama. Comunidades campesinas como de Aucallama, Palpa, Boza, entre otras fueron creadas con el propósito de estructurar una nueva y mejor dinámica económica y social en la zona.

La comunidad campesina de Aucallama es la más importante del distrito, esta fue reconocida en el año 1931, “y en 1976 se les asignó su territorio mediante la resolución SINAMOS, la cual sigue vigente hoy en día. La comunidad campesina de Aucallama está integrada por más de 400 familias que pertenecen a pueblos afrodescendientes y otros pueblos originarios del Perú, principalmente de los departamentos de Ancash, Cajamarca y del norte chico. Fue reconocida oficialmente como comunidad indígena de “Aucallama”, mediante Resolución Suprema de fecha 30 de mayo de 1931, siendo inscrita en el Registro Oficial de la Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento de aquella época. Actualmente se encuentra inscrita en los títulos N° 9011 del Registro de Personas Jurídicas, libro de comunidades campesinas de Huaral”. (Servicios de Comunicación Intercultural, 2016).

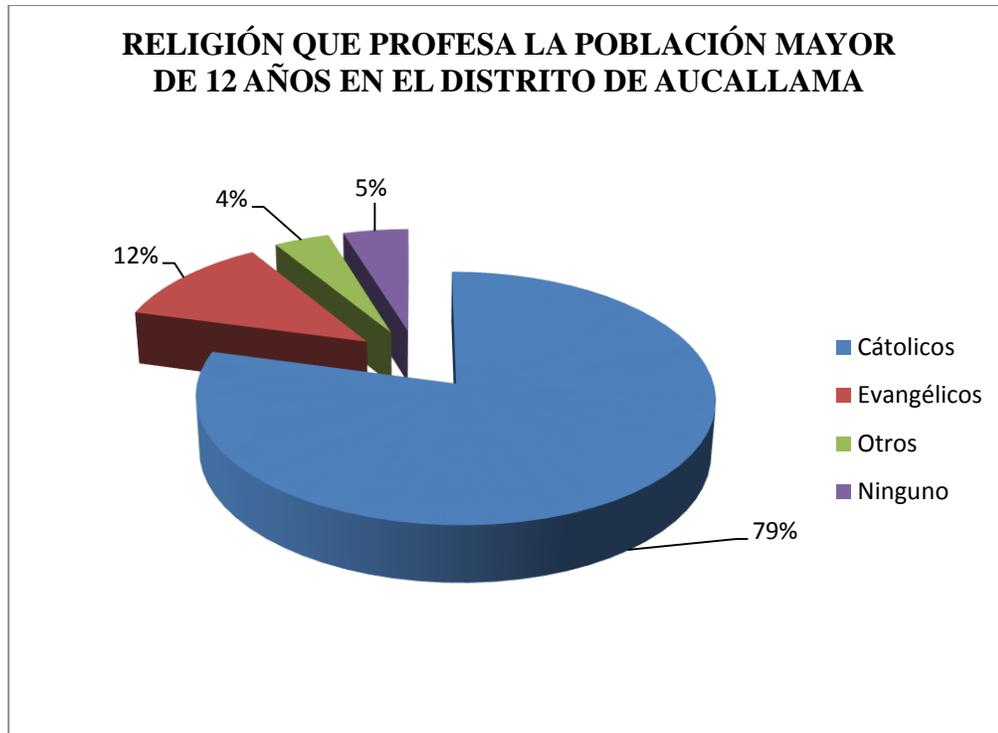


**Foto 2. Comunereros de Aucallama reafirmando los principios de la organización comunal. Frontis del local de la Comunidad Campesina de Aucallama. Fuente: (Servicios de Comunicación Intercultural, 2016).**

Esta comunidad es el motor económico del distrito, su amplia extensión territorial le permite ser el centro de las actividades económicas de mayor trascendencia en un distrito altamente rural. En ella se configura el porcentaje más alto de la población económicamente activa (PEA).

La población de Aucallama se caracteriza por ser tradicionalmente católica, aunque la expansión de distintas sectas religiosas evangélicas ha modificado el valor porcentual entre católicos y católicos tal como se representa en el siguiente cuadro:

**Cuadro 3. Representatividad religiosa en el distrito de Aucallama según estadística censales del 2017**



**Fuente: Elaboración propia**

La representatividad católica en Aucallama corresponde a un número de 12 432 habitantes (78%), 2 385 pobladores se auto-identifican como evangélicos (15%), 502 pobladores señalan pertenecer a otro culto (3%) y 597 pobladores declaran no pertenecer a ningún culto o secta religiosa (4%), todos estos datos fueron obtenidos en el Censo de Población y Vivienda del año 2007.



**Foto 3. Iglesia Matriz del distrito de Aucallama. Fuente: Carlos Caballero**

#### **4.1.4. Religiosidad popular en Huaral y Aucallama**

Cuando nos propusimos desarrollar esta investigación tuvimos siempre presente la importancia de describir el desarrollo sociocultural de la población huaralina con respecto a la evolución de los elementos religiosos determinantes en la espiritualidad local. Partiendo de esta idea, el objetivo de esta tesis fue sistematizar la representación social de la muerte trágica a través del análisis del culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama, por lo tanto, nuestra atención se enfocó en la descripción de las celebraciones rituales alrededor de la cultura de la muerte pertenecientes a la población.

Por un lado, hay que destacar que los distritos implicados en esta investigación, Huaral y Aucallama, han desarrollado aspectos históricos y socioculturales reforzados en la idea de integridad en un espacio geográfico que le es común, es decir, los aspectos socioculturales más valorados en ambas comunidades le son propios y a la vez compartidos. Por otro lado, el arraigo

popular por los aspectos religiosos se manifiesta de igual proporción en Huaral y Aucallama, pues el proceso histórico religioso de la zona ha construido una sociedad espiritualmente uniforme.

De ese arraigo cultural relacionado a la expresión religiosa compartida en ambos distritos hemos podido elaborar una representación social de la muerte trágica que refleja el imaginario religioso de la contemporaneidad social de estas localidades. Dicho de ese modo, la percepción y concepción de la muerte trágica que sustenta el culto a las capillitas de la carretera es el reflejo de los cambios y continuidades de los aspectos religiosos en el proceso histórico de ambos distritos que conforman una misma realidad social.

Con respecto al auto reconocimiento religiosa en los distritos de Huaral y Aucallama es marcado por una mayoritaria filiación al catolicismo, por lo tanto, cabe enfatizar que las expresiones religiosas son definidas en una realidad compleja relacionada a los aspectos ideológicos que las sustentan.

El contacto entre la costumbre y la fe ha producido, históricamente, variaciones en la base religiosa de culto, mezclado, en muchos casos, elementos o aspectos religiosos de diversas procedencias, y en otros casos, el abandono parcial y total de los elementos del dogma religioso que se profesa. Esta es una realidad a consecuencia de la propia dinámica de los grupos sociales, es decir, de los cambios sociales, culturales, económicos, tecnológicos, etc. que se desarrollan en la sociedad. Desde este punto de vista, la atención prestada a la religiosidad en el área de estudio se centra en las celebraciones de culto y veneración alrededor de las más representativas manifestaciones religiosas como la de sus celebraciones patronales y, por supuesto, de sus ritualidades a la muerte.

Entre las manifestaciones religiosas más resaltantes en los distritos de Huaral y Aucallama tenemos las celebraciones de San Juan Bautista los 24 de Octubre de cada año en ambos de los distritos, por el lado del distrito de Huaral San Juan Bautista es el patrón distrital y máximo referente de apoyo espiritual para la población, por el lado del distrito de Aucallama se reconoce a San Juan Bautista como el patrón de las masas campesinas y su denominación popular es de “San Juancito” cuya imagen representa una de las festividades de mayor simbolismo religioso para la población. Diversas cofradías y hermandades se han creado alrededor de las festividades de San Juan en ambos distritos desarrollando sus actividades en estricta supervisión institucional a través de las Iglesias Matriz de San Juan Bautista de Huaral y de la Iglesia Matriz de Aucallama.

La celebración religiosa más importante en el distrito de Aucallama es de la Virgen del Carmen, patrona del distrito y figura de mayor devoción de fe para los aucallaminos. Las celebraciones son llevadas a cabo durante toda la primera semana de octubre, siendo el día 04 del mencionado mes, la fecha central donde los pobladores desarrollan actividades pertenecientes a su fervor religioso.



**Foto 4. Interior de la Iglesia Matriz del distrito de Aucallama. Se observa la imagen de la Virgen del Carmen, patrona del distrito. Fuente: Jerónimo Reynoso**



**Foto 5. Procesión de la Virgen del Carmen, patrona del distrito de Aucallama. Fuente: Huaral en Línea**

La devoción al Señor de los Milagros es también una de las manifestaciones católicas de mayor representación en los distritos de Huaral y Aucallama, cada distrito a través de sus Iglesias Matrices rinde homenaje al Cristo Moreno en el mes de octubre, mes en que la imagen recorre las calles principales de ambos distritos.



**Foto 6. Procesión de la imagen del Señor de los Milagros del Distrito de Huaral Fuente: Noticias en Huaral**



**Foto 7. Procesión de la imagen del Señor de los Milagros del Distrito de Aucallama. Fuente: Contacto Informativo Huaral-Perú**

La celebración en honor a San Martín de Porres manifiesta una construcción de fe similar en ambos distritos, los tratamientos rituales y las celebraciones se desarrollan, en términos de vinculación y participación poblacional, en las mismas proporciones de valores espirituales, es decir, la población manifiesta una gran importancia por la devoción y fe a San Martín de Porres en ambos distritos. Por lo general estas celebraciones se desarrollan en la centralidad urbana de cada distrito, y son los domingos del mes de noviembre los días en que el santo Martín de Porres es sacado en andas por las cofradías y hermandades de la orden dominicana a recorrer las calles principales en compañía de la población. Cabe señalar la existencia de celebraciones barriales en honor al santo Martín, ejemplos como las celebraciones que se realizan en el Centro Poblado de Boza de Aucallama y en diversos barrios populares del distrito de Huaral.



**Foto 8. Procesión de la imagen del Señor de los Milagros del Distrito de Huaral. Fuente: Noticias en Huaral**

La ritualidad funeraria se manifiesta en similares condiciones en ambos distritos, el contacto con la muerte ha diseñado un patrón funerario que inicia con la preparación del cadáver para la realización de las fases rituales posteriores como el velatorio, el entierro y el novenario. En todo este proceso, los lazos sociales se reafirman y se asume la pérdida como un hecho que debe confrontarse socialmente a través de la materialización de expresiones rituales guiadas por su conciencia religiosa.

#### **4.2. Angustia ante la muerte trágica: Ideas y efectos**

En este segundo acápite se expone sistemáticamente las contrastaciones de la información obtenida mediante la aplicación de los instrumentos y técnicas metodológicas con la base teórica que abarca el tema investigado. Para llevar a cabo esta investigación fue necesario aplicar el muestreo por conveniencia, ello obligado por las condiciones, tanto anónimas de la mayoría de las capillitas como de no vigencia de culto. Los casos descritos fueron producto a los constantes trabajos exploratorios y de observación no participante en la zona que nos permitió construir un inventario de las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama donde se analizó la vigencia del culto religioso, permitiendo ello identificar a nuestros informantes que proporcionaron los datos que sirvieron para el análisis de la presente tesis. Los trabajos de campo en la zona de estudio nos proporcionaron un acercamiento y comprensión de la realidad religiosa del área social que a la vez nos permitió una profunda familiarización con nuestro objeto de estudio y de su vigencia.

La realización de esta tesis ha sido justificada por la necesidad de contribuir a la sistematización de la representación social de la muerte trágica a través del análisis del culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama.



Mapa 4. Mapa de las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama de sur a norte



Este estudio fue realizado en la principal carretera de la provincia de Huaral, vía que une a los distritos Aucallama y Huaral en un espacio total de nueve (9) kilómetros. Fue un estudio realizado con un universo de veintisiete (27) capillitas, cada una con particularidades descritas a través de fichas de observación donde se detallaron la vigencia o no del culto a las capillitas de la carretera. Las visitas que se desarrollaron tuvieron por finalidad establecer nuestra muestra en base a la posibilidad de establecer contacto con los familiares y/o deudos de la víctima conmemorada. Evidentemente, tal como se pudo considerar en las limitaciones y dificultades por ubicar a nuestros informantes, el anonimato de muchas capillitas y el desconocimiento de sus procedencias por parte de los pobladores residentes a los espacios más próximos de su construcción sumada al número de capillitas que no evidenciaron el mantenimiento de su culto hicieron necesario ampliar nuestros criterios de selección de la muestra.

Por un lado, se estableció excluir a las capillitas que no evidenciaron mantenimiento de culto, independientemente de que mostrasen inscripciones de los nombres de las víctimas conmemoradas. Esta decisión se explica por las informaciones obtenidas en campo a través de los residentes a las zonas inmediatas a las capillitas, quienes desconocieron la procedencia de los familiares y/o deudos de las personas conmemoradas, también por la no atención de nuestro pedido de información documental de los accidentes de tránsito ocurridos en la zona de estudio por parte de las entidades competentes. Por otro lado, se estableció incluir solo a las capillitas que, independientemente de su anonimato, evidenciaron vigencia de culto y se pudieron establecer contacto con los familiares y/o deudos de las personas conmemoradas dentro del cronograma establecido para el desarrollo de esta investigación.

Para descartar que los resultados expuestos en esta tesis atiendan a una generalización analítica de la representación social de la muerte trágica en espacios sociales donde se desarrollan culto a las capillitas de carreteras, esta tesis solo responde al análisis temporal y espacial de esta práctica religiosa popular tal como sugiere el diseño de investigación de corte etnográfico.

Del total de nuestro universo, catorce (14) capillitas fueron descartadas de integrar nuestra muestra por no evidenciar vigencia de culto dentro del espacio temporal propuesto en el cronograma de actividades. Trece (13) capillitas evidenciaron al menos una visita, lo que puede inferirse que los actores rituales no residen en las proximidades de la localidad de estudio. Solo en cuatro (4) capillitas se registraron visitas frecuentes evidenciadas en la renovación de elementos de culto como flores y velas.

**Tabla 3. Registro de visitas a las capillitas de la carretera Huaral Aucallama de sur a norte**

	Visita N° 1 19/08/2017	Visita N° 2 26/08/2017	Visita N° 3 02/09/2017	Visita N° 4 09/09/2017	Visita N° 5 16/09/2017	Visita N° 6 01/11/2017
Capillita N° 1	✓	✓	✗	✓	✓	✓
Capillita N° 2	✓	✓	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 3	✗	✗	✗	✗	✓	✗
Capillita N° 4	✓	✓	✗	✗	✓	✓
Capillita N° 5	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 6	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Capillita N° 7	✗	✓	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 8	✗	✓	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 9	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 10	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 11	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 12	✓	✓	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 13	✗	✓	✓	✗	✗	✗
Capillita N° 14	✓	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 15	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 16	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 17	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 18	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 19	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 20	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 21	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 22	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 23	✓	✗	✓	✓	✓	✓
Capillita N° 24	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 25	✗	✗	✗	✗	✓	✓
Capillita N° 26	✗	✗	✗	✗	✗	✗
Capillita N° 27	✓	✗	✗	✗	✗	✓

Fuente: Elaboración propia

**Leyenda:**

✓	Evidenció visita
✗	No evidenció visita

Fue en base a las conclusiones individuales de cada capillita en referencia a su vigencia de culto que se inició la búsqueda de información para la ubicación de los familiares y/o deudos de las personas conmemoradas. De ellas pudimos establecer nuestras unidades de análisis y que sustentan nuestras conclusiones. Entonces, hay que advertir que, si bien nuestra muestra no es extensa, los resultados presentados en esta investigación han sido elaborados en base a la

utilización de una amplitud de criterios teóricos lo que nos permitió construir una aproximación local de la representación social de la muerte trágica mediante el culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama.

**Tabla 4. Registro de visitas a las capillitas de la carretera Huaral Aucallama de sur a norte**

N°	Género	Nombre	Fecha de nacimiento	Fecha de defunción	Frecuencia ritual
1	Masculino	Felipe Huertas	N.R.	N.R.	Muy vigente
2	N.S.P.D.	N.R.	N.R.	N.R.	Poco vigente
3	N.S.P.D.	N.R.	N.R.	N.R.	Poco vigente
4	Masculino	Eusebio Morales	N.R.	N.R.	Vigente
5	Masculino	Ricardo Solano Enrique	13/07/1940	27/06/2015	No vigente
6	Masculino	Pablo Champa Martínez	N.R.	06/05/2017	Muy vigente
7	N.S.P.D.	N.R.	N.R.	N.R.	Poco vigente
8	Masculino	Marcelino Quispe H.	N.R.	07/01/1994	Poco vigente
9	N.S.P.D.	N.R.	N.R.	N.R.	No vigente
10	N.S.P.D.	N.R.	N.R.	N.R.	No vigente
11	N.S.P.D.	N.R.	N.R.	N.R.	No vigente
12	Femenino	Pseudónimo “La Huanca”	N.R.	04/04/2008	Poco vigente
13	Femenino	Santa Ana Montalvo Huamán	28/07/1964	04/04/2008	Poco vigente
14	Masculino	J. Víctor Pariachi Ll.	05/09/1990	25/07/2016	Poco vigente
15	N.S.P.D.	N.R.	N.R.	N.R.	No vigente
16	N.S.P.D.	Danny Eugenio Castillejo	N.R.	26/12/2010	No vigente
17	N.S.P.D.	Uldarico Blas Arellan	N.R.	26/12/2010	No vigente
18	N.S.P.D.	N.R.	N.R.	N.R.	No vigente
19	N.S.P.D.	N.R.	N.R.	N.R.	No vigente
20	Masculino	César A. Huarác C.	N.R.	01/10/2000	No vigente
21	N.S.P.D.	N.R.	N.R.	N.R.	No vigente
22	Masculino	Jorge Benedick Cueva Valverde	23/12/1991	08/02/2011	No vigente
23	N.S.P.D.	N.R.	N.R.	N.R.	Muy vigente
24	N.S.P.D.	N.R.	N.R.	N.R.	No vigente
25	Masculino	Fernando Trujillo	N.R.	N.R.	Poco vigente
26	N.S.P.D.	N.R.	N.R.	N.R.	No vigente
27	Masculino	Luis Oshiro	N.R.	05/07/2002	Poco vigente

Leyenda	
N.S.P.D.	No se puede determinar
N.R.	No registra

Criterio de frecuencia ritual	
Muy vigente	5-6 visitas de renovación ritual
Vigente	3-4 visitas de renovación ritual
Poco Vigente	1-2 vistas de renovación ritual
No Vigente	0 visitas de renovación ritual

**Fuente: Elaboración propia**

Descritas las condiciones para la ubicación de los actores rituales, se ejecutó el muestreo por conveniencia. Esta muestra se seleccionó en base al procedimiento descrito, y, fue en base a cinco (5) relatos orales provenientes de familiares y/o deudos de las personas conmemoradas en tres (3) capillitas que hemos descrito y analizado la representación social de la muerte trágica en la localidad involucrada en el culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama.

La carretera Huaral-Aucallama se encuentra circunscrita dentro de un área rural predominantemente agrícola donde se localizan los centros poblados Contigo Perú, La Huaca, Jesús del Valle, El Ángel de Macatón, pertenecientes al distrito de Huaral y el centro poblado de Boza del distrito de Aucallama, todos ellos forman parte del contexto social en el que se reproduce el comportamiento religioso relacionado al culto a las 27 capillitas existentes en la carretera mencionada. Debemos aclarar que nuestro universo de estudio estuvo conformado por los familiares o deudos de los individuos conmemorados en las 27 capillitas existentes en la carretera Huaral-Aucallama que, independientemente de su residencia en alguna de las áreas poblacionales, fueron parte fundamental de esta investigación.

Las primeras 6 capillitas de la carretera se encuentran dentro de la jurisdicción del distrito de Aucallama y próximas al área poblacional del Centro Poblado de Boza. De todas ellas, fueron las capillitas N° 1, 4 y 6 las que presentaron vigencia de culto; los familiares de las personas conmemoradas en los dos primeros casos fueron residentes de Boza, mientras que en el caso de la capillita N°6, los deudos residen tanto en el centro del distrito de Huaral y en Boza. Descrito ello, las indagaciones dentro del centro poblado de Boza, en relación a la búsqueda de información para el reconocimiento parental, nos permitió establecer contacto con los deudos e integrarlos a nuestra muestra que estructura y fundamenta la presente propuesta analítica de la

representación social de la muerte trágica a través del análisis del discurso religioso que entraña el culto a las capillitas de la carretera.



**Mapa 5. Mapa de las capillitas 1, 2, 3, 4, 5 y 6, jurisdicción del distrito de Aucallama. Dirección de sur a norte**

El caso del señor Huertas, conmemorado en la capillita N° 1, se supo que el causal de su deceso fue por atropello cuando él se destinaba a abordar una unidad de transporte que lo trasladase al centro de la ciudad de Huaral, ciudad donde realizaba sus actividades económicas ligadas a la comercialización de las cosechas obtenidas de su chacra. Este terrible episodio ocurrió el 20 de octubre del año 2008 cuando el señor Huertas tenía 64 años. La capillita se encuentra ubicada en el kilómetro 9 de la carretera Huaral-Aucallama.



**Foto 9. Capillita N° 1 construida en honor a Felipe Huertas**

La capillita N° 4 conmemora al alma de Eusebio Morales quien falleció producto de un atropello. Este desenlace ocurrió 16 años atrás cuando la víctima tenía 35 años. Su padre Lorenzo Morales, residente del centro poblado de Boza, ha mantenido vigente el culto a la capillita hasta ahora. Esta capillita fue erigida en el kilómetro 9 de la carretera Huaral-Aucallama.



**Foto 10. Capillita N° 04 construida en honor a Eusebio Morales**

Con respecto a la capillita N° 6 que conmemora al alma de Pablo Champa, conocimos que su muerte fue a consecuencia de la colisión entre el auto que conducía, con el cual hacía servicios de transporte público zonal, con una camioneta particular que embistió frontalmente su vehículo. Este accidente ocurrió el día 08 de marzo del año 2017 en el kilómetro 8 de la carretera Huaral-Aucallama, punto específico en donde se encuentra la capillita.



**Foto 11. Capillita N° 06 construida en honor a Pablo Champa**

Con respecto a las 21 capillitas restantes, estas se encuentran erigidas dentro de la jurisdicción del distrito de Huaral, la lejanía de muchas de ellas impidió la obtención de información relevante para la ubicación de los actores rituales quienes mantienen vigente el culto a las capillitas. Debemos resaltar que, el gran número entre capillitas anónimas y con estado de culto vigente y capillitas anónimas sin vigencia de culto se encuentran en esta parte de la carretera. Una de las posibles explicaciones a este fenómeno de olvido ritual a estas capillitas podría estar relacionada a la superación del duelo. Otra explicación sería la lejanía de los deudos a la ubicación de las capillitas.



**Mapa 6. Mapa de las capillitas 7 - 27, jurisdicción del distrito de Huaral. Dirección de sur a norte**

Como vemos, por un lado, el olvido ritual puede estar ligado a la finalización del proceso de duelo que experimentan los deudos y, por otro lado, puede estar relacionado a la lejanía de la residencia de los deudos con respecto a la localidad donde se construyeron las capillitas.



**Foto 12. Capillita N° 11 anónima**



**Foto 13. Capillita N° 09 anónima**

En el aspecto religioso, como en cualquier otro aspecto de la sociedad, las prácticas tienen un periodo de vigencia y una etapa final donde se desarticula la coherencia entre la ideología y la práctica. En el caso del culto a las capillitas, podemos inferir que la memoria de los deudos en correspondencia al tratamiento del alma de la víctima pierde importancia y se termina abandonando las prácticas rituales. Debemos subrayar que la importancia ideológica atribuida al culto de las capillitas de la carretera está en función al temor del estado del alma y la responsabilidad que el actor ritual asume para el tratamiento del alma con la finalidad de mediar por su descanso eterno. Considerando lo expuesto, el proceso duelo, como fase individual y colectiva, hará necesaria la ritualidad en los espacios sacralizados con la construcción de las capillitas de las carreteras, la temporalidad de la vigencia del culto estará en proporción a la resignación de la pérdida, asumida ella como la fase final de este proceso. El culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama evoca una secuencia de recuerdo y olvido del alma que se confirma en la acción *ritual*.



**Foto 14. Capillita N° 26 anónima**

Por último, el culto a las capillitas de la carretera es un modo de representación de la muerte trágica, su práctica se acondiciona a otras expresiones rituales que construyen una realidad social altamente particularizante.

#### **4.2.1. Estado colectivo de la angustia ante la muerte trágica**

La angustia ante la muerte es intrínseca al hombre y se revela con la experiencia de la muerte del otro. El hombre al ser consciente de su mortalidad convierte a la muerte en una construcción social, y como tal, estructura alrededor de ella una base ideológica que determina ciertos patrones de conducta en el seno de su sociedad. Así que, el hombre estructura, sobre una conciencia religiosa, una representación de una vida después de la muerte.

Tener angustia ante la muerte puede reconocerse como un estado normal en la vida del ser humano, pero entraña diversos componentes que están ligados a la construcción cultural de la sociedad a la que pertenece el hombre. Con ello nos referimos a que los aspectos que componen

la angustia ante la muerte se definen, principalmente, a las características socioculturales de la sociedad en la que se desarrolla. Afirmamos con esto que, la angustia y/o miedo ante la muerte tiene características propias a la temporalidad, es decir, a la historia de la sociedad a la que se relaciona.

La realidad de la muerte en la localidad huaralina se construye socialmente, el poblador asiste a la muerte del otro y en ese acto se asoma a la idea de su propia muerte. Es decir, el hombre huaralino es consciente de su mortalidad solo cuando experimenta la muerte del otro. Es importante esta anotación pues nos posibilita entender la creación del conjunto de significados que se han creado alrededor de la muerte en la zona investigada; asistir la muerte del otro produce en el individuo estados imaginarios de su propia muerte y ello conduce a la resignificación de su vida, en otras palabras, del propósito y finalidad de su mortalidad.

La conciencia de la muerte en los actores rituales ha generado que el hombre huaralino elabore creencias de supervivencias de los muertos en el más allá, permitiéndole estructurar complejos rituales relacionados al tratamiento de la muerte. Podemos suponer que la conciencia de la muerte convierte al hombre en un actor ritual.

La ritualidad de la muerte que hacemos mención le permite al poblador huaralino conservar la esperanza de encontrar un medio para su inmortalidad, es decir, de escapar de la muerte y de lo que implica el estado de incertidumbre correspondiente al conocimiento de su existencia. En otras palabras, en la medida de que el hombre huaralino es consciente de su mortalidad trata, a través del tratamiento ritual de la muerte, encontrar el medio de atenuar la angustia que genera la muerte.

El duelo en la localidad investigada es definido como el proceso experimental de una persona que ha perdido a un ser querido, en este proceso se expresan conductas seguidas por sentimientos de aflicción y su temporalidad es determinada por la adaptación de la persona a la pérdida. En el periodo de duelo, el poblador pasa por diversas etapas que varían de acuerdo a la idea representativa que tiene de la muerte, esta determinará una serie de conductas individuales y colectivas para afrontar la pérdida. La religión o el conjunto de ideas religiosas se convierte en un agente mediador entre la naturalidad de la muerte con la tragedia de su desenlace. En consecuencia, el temor a la muerte como hecho universal será afrontado en función a las construcciones ideológicas de una determinada sociedad.

De la ausencia y el vacío que deja la víctima, en este fenómeno en particular, deviene el estado de recuerdo. La revelación de la muerte trágica, según hemos anotado en nuestra investigación, es enfrentada con los intentos por la supervivencia del desaparecido a través de constantes evocaciones de recuerdo que desarrollan los deudos. La idealización del culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama, como un mecanismo de mediación por el descanso del alma, en cierta medida, es un acto de memoria que asume el actor ritual ante la desaparición física de la víctima.

El culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama opera en base a los actos de recuerdo y de los intentos por la supervivencia de la memoria de la víctima. Para los actores rituales es posible considerar que la indiferencia ritual, es decir, del olvido de la víctima, genere posibles estados de sufrimiento del alma. Es así, que los actores asumen el culto a las capillitas como un acto solidario con el alma y su estado.

En el culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama se puede evidenciar un estado de conciencia solidaria de los deudos que muestran, a través de su discurso, la sensibilidad y la compasión con que representan los posibles destinos del alma de la víctima a consecuencia de la muerte trágica. La experiencia traumática de la muerte trágica desencadena en los actores rituales estados de desconcierto y angustia no solo por la posibilidad de que el alma se encuentre sin descanso eterno, sino también por la posibilidad de experimentar su propia muerte en las mismas circunstancias. Por lo tanto, la experiencia de la muerte del otro en definidas circunstancias y con las consecuencias que estas producen dentro del imaginario religioso de la localidad ha definido conductas religiosas y sociales de enfrentamiento a la muerte trágica.

Es fundamental hacer énfasis en la vida espiritual de la población relacionada a la memoria de los muertos y su tratamiento social, es decir, de la ritualidad funeraria local. En sociedades como la estudiada, una de las posibilidades, sino es la única, de enfrentar a la muerte y a las oscilaciones emocionales y psicológicas que trae consigo, es el recuerdo de los muertos y de su ritualización.

Entre los informantes tenemos el discurso socialmente consensuado de que la llegada de la muerte trágica conduce a serios traumas psicológicos que es expresada en la incapacidad de dilucidar esa conciencia real de la muerte. En efecto, la forma con que se enfrenta a la muerte natural es normalizada por la institucionalización de las ideas cristinas de la muerte en contradicción a su enfrentamiento a la muerte trágica donde su angustia y temor es apaciguada con mecanismos no propios de lo regulado por la iglesia católica.

La representación social de la muerte local ha definido los tipos de conductas y expresiones religiosas de los pobladores con las que deben controlar su angustia, el objetivo principal de estas

manifestaciones es establecer las formas de control social del duelo de los deudos. Ante la muerte trágica de un ser querido, los deudos tratan de controlar su angustia a través de mecanismos simbólicos establecidos culturalmente. El hombre ha establecido un sistema de representaciones y de significados de la muerte trágica en el culto a las capillitas, este culto ha definido actos rituales muy particulares en los espacios donde se erigen.

En la localidad estudiada, hay conciencia de la muerte en tanto nadie la niega; como construcción cultural, la muerte es afrontada de manera que el terror y/o temor hacia ella define una concepción dual, es decir, existe una concepción de la muerte en la propia conciencia del individuo y una concepción social de vida tras la muerte, de manera que, en las creencias y concepciones acerca de una muerte trágica que posteriormente se configura en la apropiación del espacio con la construcción de la capillita, se tiene la certeza de que la muerte ocurrió, de que aconteció o simplemente llegó; y de una posterior vida luego de la muerte que, en cierto modo, podría ser denominada una existencia prolongada que se manifiesta, según se cree, en las apariciones de los individuos muertos entre los vivos. Esta concepción dual contradictoria debe de entenderse como propia de la construcción social de la realidad, grupo de ideas que legitiman una lógica religiosa que es la base ideológica en la que se desarrollan distintas manifestaciones culturales en la zona de estudio.

El culto a las capillitas en la carretera de Huaral-Aucallama es parte del sistema de representación social de la muerte que tienen los habitantes de dicha localidad, la muerte trágica pone al poblador delante de una tipología de muerte más traumática que le provee un duelo de mayor duración. La experiencia de los individuos, en este caso, lo condiciona a apropiarse de sistemas de ideas no pertenecientes a la de su dogma religioso.

Acaecida la muerte, el poblador experimenta estados psicológicos de depresión, expresan discursos alrededor de la injusticia de este acto y rechazan su realidad. Los procesos de duelo comienzan inmediatamente con la muerte y estos traen consigo alteraciones en el estado psicológico de las personas que pueden tener distintas temporalidades, unas cortas, otras prolongadas. La manera de cómo afrontar la muerte en la localidad huaralina es definida en gran medida por la valoración cultural que sus pobladores tienen de la vida, que se opone a la muerte y, por tanto, al duelo.

El duelo que origina la pérdida de un ser querido en circunstancias trágicas produce estados emocionales de angustia, culpa e impotencia, principalmente en familiares más cercanos de la víctima. La definición cultural del duelo en el área de estudio estructura la vigencia del culto a las capillitas. La regulación de la asistencia al culto a las capillitas es definida por la temporalidad del duelo, es decir, por la persistencia de la angustia ante la muerte trágica.

El pueblo huaralino ha elaborado un modelo de representación social ante la muerte trágica que le está estrechamente ligado a sus intereses, ciertos aspectos religiosos que estructuran esta representación están lejos del discurso y dogma institucional, es decir, de la escatología propuesta por la religión católica. La conciencia religiosa de este pueblo ha adoptado simbolizaciones y actitudes ante la muerte trágica para mediar entre su propia tranquilidad y “el bienestar del alma” de la víctima conmemorada en la capillita, esta concepción religiosa crea una diferencia muy marcada con la representación de la muerte marcada por las pautas institucionales.

Bajo el angustioso estado de condena que produce la muerte trágica entre los actores rituales, la esperanza de la salvación implica el empleo de recursos rituales y simbólicos para conseguir la

anhelada “salvación divina” y el “descanso eterno”, por tal motivo, la construcción de las capillitas en la carretera Huaral-Aucallama es parte de la construcción religiosa popular que se contrapone a los dogmas institucionales.

En la localidad huaralina, la imagen del condenado o del alma en pena, como consecuencia de la interrupción trágica de la vida, se difunde a través de una intensa propaganda que conforma parte de las tradiciones orales de la mayoría de los pueblos rurales del país; la muerte trágica considerada como un estado perpetuo de sufrimiento ha conllevado a la creación de una estructura simbólica e ideológica para intermediar por alma del individuo con el fin de procurar un mejor estado de descanso y el culto a las capillitas es, sin lugar a dudas, el mejor testimonio contemporáneo donde se fundamentan tales ideas.

El estudio de la muerte no solo es definir los significados de las ritualidades funerarias, de las actitudes y precauciones que asumen los individuos en relación a este fenómeno, sino también es importante en relación a la descripción de la idea de la prolongación vital luego de la muerte, es decir de la “vida de los muertos”, de su participación social y de la concepción que se tiene de aquella “comunidad del más allá”. En el culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama, la muerte trágica pasa, desde una determinada base religiosa, a formar parte del conjunto de mecanismos de confrontación espiritual a la muerte y, como hecho religioso, en un medio de intermediación ritual para el apaciguamiento de la angustia por las consecuencias de este tipo de muerte.

#### **4.2.2. Efectos de la muerte trágica en la conciencia religiosa**

Todo hombre sabe de la existencia de la muerte a través de su experiencia con la muerte del otro. La conciencia de su individualidad le permitirá al hombre formularse estados de temor ante ella; la muerte, como un fenómeno biológico que finaliza la vida, tendrá series repercusiones psicológicas en el hombre de las que suscitarán un conjunto de reflexiones y preguntas que les permitirán crear y desarrollar una serie de creencias, filosofías, actos rituales, etc. para enfrentársela. El enfrentamiento a la muerte es un proceso social que ha conllevado a la normalización de conductas y comportamientos para el manejo de las consecuencias que conduce la muerte.

Cuando decimos que todos los hombres tenemos conciencia de la muerte, nos referimos a que todos sabemos que moriremos, es decir, somos conscientes de nuestra mortalidad o finitud. Pero no solo sabemos que vamos a morir, también tratamos de entenderla o racionalizarla con la finalidad de intentar controlarla.

Mucho incide el modo en la que la muerte es experimentada en el grupo social, la muerte trágica indudablemente es una tipología que proporciona mucho mayor trauma al hombre que la muerte natural. En comparación a la muerte esperada o la muerte natural, la muerte trágica provee de aspectos degenerativos para el orden social en la que se encontraba la víctima. Como hemos observado, en este estado interactúa el temor por ser sorprendido por una muerte repentina. Para superar este temor, los individuos reflexionan y emiten juicios de valor a sus memorias de interacción social; en este ejercicio individual, que es devenida de la conciencia de la mortalidad del hombre, se identifica la importancia de la racionalidad de los actos.

Sin duda alguna, una expresión reveladora del enfrentamiento a la muerte trágica en la localidad huaralina es el culto las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama, este culto, como ya lo hemos mencionado, surge inmediatamente a la toma de conciencia del incierto estado del alma de la víctima y surge también como una respuesta ante la angustia por la propia vulnerabilidad hacia la muerte trágica y de sus consecuencias.

(¿Usted tienen miedo que este tipo de muerte la sorprenda?) *Bueno sí. (¿Cómo se prepara ante la posibilidad de poder morir de esa forma?) Me preparo viviendo el día a día, sin hacer daño a nadie, no pienso mucho en eso, yo trato de estar tranquila, si ocurre pues ocurre. (Es decir, ¿haciendo el bien por si la muerte la sorprende, pueda su alma descansar en paz?) Sí, por supuesto. Para no ser castigados... (Señora Alicia Huertas, extracto de entrevista)*

El enfrentamiento a la muerte trágica en la complejidad de este fenómeno religioso popular es evidente cuando los actores rituales asumen la muerte como un proceso y no como un momento. La muerte trágica de un ser querido cambia las significaciones que el deudo tiene de la vida, su experiencia le permite acercarse a la idea de su mortalidad y con ella a su vulnerabilidad en relación a la posibilidad ser sorprendido por este tipo de muerte. La muerte trágica, como experiencia, despierta en el deudo la angustia de asumir su mortalidad.

Ante la idea de la propia muerte en el poblador surge un temor relacionado a las posibles consecuencias por cómo esta puede sorprender al individuo. Aquí el supuesto es si la persona lleva un estilo de vida que contradice a las normas sociales y espirituales de la localidad, la posible llegada de la muerte generaría que su alma quede sin reposo eterno. Ante ello, los actores

rituales manifiestan estar en constante reflexión de sus actos y de su estilo de vida en general. Es posible que la experiencia de la muerte trágica de un ser querido y del recuerdo de éste, el sujeto manifieste mayor respeto y fomento por los valores sociales y espirituales de convivencia, tal como sugiere el siguiente testimonio:

*¿Ha cambiado su concepto de la vida? Sí bastante, ahora yo trato*

*de enseñarle a mi hija los valores de sus abuelos. (Señora Rosi*

*Corso, extracto de entrevista)*

Aunque los actores rituales no definen claramente sentir angustia por la posibilidad de ser sorprendidos por este tipo de muerte, dejan en evidencia que la experiencia traumática que vivieron con la muerte trágica les permitió reflexionar y replantear alrededor de sus estilos de vida. Si bien piensan casi exclusivamente en el difunto y las consecuencias de su muerte, esto también implica que se autocuestionen en relación a si están cumpliendo las reglas de convivencia social amparados en la idea local del buen vivir.

El impacto de ser vulnerable demanda una respuesta inmediata para el enfrentamiento a la muerte. Los actores rituales asumen la muerte trágica de un ser querido como una experiencia que debe traducirse en reflexiones en relación a cómo están siguiendo sus vidas; el impacto por la incertidumbre de la residencia del alma de la víctima definida por la interiorización de las ideas religiosas y espirituales locales produce en los pobladores el reconocimiento de la significación de las normas sociales del “buen vivir” en cuanto a la ideación del “juicio final” y de las consecuencias por no seguir los parámetros de convivencia socialmente aceptados y consensuados. Aparecen, entonces, estados de conciencia ante la habitualidad de las acciones individuales.

En la localidad huaralina, las ideas del buen vivir suponen actos de convivencia que servirán para el buen morir. Con ello, nos referimos que el buen vivir (conjunto de reglas socialmente consensuadas por el grupo), dentro de la conciencia religiosa local, es un mecanismo social de enfrentamiento a la muerte, el temor por la experiencia de la muerte del otro tiene una posible superación a través de la conciencia individual de estar siguiendo dichas normas de convivencia, tanto sociales como espirituales. De esto nos ocuparemos con mayor detenimiento cuando analicemos las ideas de las posibles residencias del alma a consecuencia de la muerte trágica.

La angustia a consecuencia de la muerte trágica en los actores rituales está relacionada a las creencias de la residencia del alma. Veamos el siguiente relato:

*Bueno, puede estar en el cielo también junto con Dios, como él lo decidió así, así tendría que ser ¿no? (¿Puede estar el alma de su hijo en un espacio de tránsito para ir al cielo?) Puede ser que sí, así como dicen que tiene que pasar un tiempo, así como su muerte ha sido así de un momento a otro, también ni él lo ha pensado tampoco (de su muerte) porque él ha ido tranquilo con sus pasajeros y ha venido el otro mareado y se han chocado. (¿Cree que el alma de su hijo pueda estar entre nosotros los vivos?) No lo he sentido para nada, no lo he escuchado ni nada, todo tranquilo. Cuando estoy solo aquí (en su casa) nada, cuando voy al segundo piso (donde vivía su hijo con su esposa) nada, todo tranquilo, mi nuera ni mis nietos han visto nada. (¿Existe la posibilidad de que el alma de su hijo esté habitando por acá?) Puede ser no, porque*

*muchos amigos dicen que lo han visto en los carros, como siempre él ha andado con otros carros así, sus amigos me han dicho que lo han visto en los carros, bueno en la casa de mi hijo el mayor también lo han visto, su suegro (del hijo mayor) dice que un día lo ha visto. Puede ser que así esté hasta cuando ya Dios verdaderamente lo reciba.* (Señor Alejandro Champa, extracto de entrevista)

El destino del alma de la víctima preocupará a los deudos, su indeterminada residencia trascenderá evidentemente en la vida de ellos quienes procurarán, a través de actos de culto a la capillita, intermediar por su descanso. Esta mediación pretende ayudar y/o apoyar al alma de la víctima para que esta pueda descansar en paz.

Un aspecto importante en este fenómeno religioso es el reconocimiento que los actores rituales le atribuyen al estilo de vida que siguió la víctima, ellos suponen que la residencia del alma puede, en cierto modo, haber sido determinada por la compensación divina a sus actos. Aunque no contradictorio a esto, el discurso de la residencia del alma para este tipo de muerte tiene un sustento ideológico más difundido y aceptado por la colectividad en razón a la consecuencia de lo imprevisto y trágico con la que se desató la muerte. Esto emplaza a un análisis detallado del imaginario escatológico que tienen de la muerte.

En esta concepción local de la muerte es notoria la dicotomía en la lógica conceptual que entraña la muerte, es decir, la oposición entre la buena muerte con la mala muerte. La buena muerte, siguiendo a Thomas (1993), debe cumplir las siguientes normas previstas por la tradición cultural en la que se suscita: 1) *La condición de lugar*: que puede ser morir en casa en compañía

de los parientes más cercanos; 2) *La condición de tiempo*: que es cuando la muerte llega cuando uno ya está colmado de años y ha cumplido su misión en el mundo terrenal; y 3) *La condición de la manera misma de morir*: que sería el morir sin sufrimiento o en paz, sin rencor ni resentimiento.

En cambio, la mala muerte “es esencialmente anómica, dispensadora de impureza y desorden, se aparece como reveladora de la ira de los dioses” por consiguiente “la muerte súbita es con frecuencia temida, porque toma de improviso no importa a quién, ni cuándo ni dónde, privando de alguna manera al hombre de su muerte” (Thomas, 1993, pág. 232). La muerte mala es definida entonces como “la que no procede de una evolución normal de las leyes de la naturaleza relativas a la enfermedad o a la degeneración, sino que por el contrario, proviene de la intervención de un elemento exterior y brutal” (Thomas, 1993, pág. 237), y que su impacto social origina que los deudos utilicen distintas prácticas funerarias y ritos mortuorios desde una concepción salvadora o, mejor dicho, preservadora del alma, que se cree, estará penando en el mundo de los vivos. Veamos el siguiente relato:

(¿Considera que la construcción de la capillita es una manera de darle descanso eterno al alma del difunto?) *Sí. El murió sano (su papá) Yo lo dejé sano. (¿Considera que la muerte trágica de su papá condiciona que su alma no esté descansando en paz y puede estar penando?) Creo que sí. (¿Cree que visitando la capillita de su papá ayuda a que su alma descanse en paz?) Sí, con los rezos, sí. (¿Cómo pena el alma?) Ellos (las almas) no descansan en paz.*

(Señora Alicia Huertas, extracto de entrevista)

Siguiendo la lógica religiosa en este testimonio, el culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama es aquella práctica ritual mediadora entre el angustioso estado emocional relacionado a la residencia del alma con el descanso de esta. Esta oposición está presente en la tradición católica, en ella la buena muerte supone ante todo una muerte serena y aceptada, donde el sacramento de la unción de los enfermos garantiza que el alma del difunto gozará de la paz eterna en el paraíso. Según Kottak (2003) en “el cristianismo la muerte es concebida como el paso de una vida a otra, y que comprende la recompensa por los actos que haya hecho el individuo, sea esta beneficiosa que sería el paraíso o por lo contrario la correspondiente al infierno” (Kottak, 2003, pág. 188).

A lo indicado anteriormente, Handi (2009) añadirá que “la buena muerte se presenta como aquella en la que el difunto enfrenta con serenidad el momento de su agonía, porque sabe que su vida terrenal se ha esforzado por preparar su alma para que el momento, siendo un buen cristiano, obrando bien, cumpliendo los sacramentos, practicando la Caridad y haciendo su Testamento” (Handi, 2009, pág. 110) y, por lo tanto, “Su fe le recuerda que es con la muerte que alcanzará su total trascendencia, ya que es ella quien le abre las puertas hacia la vida eterna. Es entonces, cuando se encontrará con Dios. Pero, y eso es lo más temido, también con su justicia. Es el momento en que debe responder y rendir cuentas por todos los actos cometidos en su vida” (Handi, 2009, pág. 149)

La mala muerte en el sistema religioso católico se relacionará a aquella que sorprende al individuo en pecado, es decir, al que no ha podido purgar las consecuencias de actos contrarios a la moral católica. Se puede creer que este tipo de muerte ha de llevar al alma a residir un periodo

de tiempo en el purgatorio antes del Juicio Final. Esta etapa temporal es concebida como una muestra misericordiosa de Dios.

La tradición religiosa andina también tiene este carácter dicotómico en la tipología de la muerte, Silva (2010) mencionará que la mala muerte estará ligada "... cuando alguien muere en condiciones trágicas: suicidio, accidente, o cuando no ha limpiado sus faltas antes de morir. En estos casos es desaprobado por "Dios", por lo tanto, debe purgar sus culpas "viviendo" un periodo de tiempo entre nosotros como "condenado". Una situación potencial para llegar a ser "condenado" es el incesto, pero también puede ser alguna fechoría, la codicia o falsedad" (Silva, 2010, pág. 40) Nótese que, a diferencia al sistema religioso católico, el pensamiento religioso andino concibe que las malas acciones cometidas por el alma en su vida terrenal deban ser remediadas en el mundo de los vivos en un estado sombrío y de pena.

Es importante mencionar los tipos de almas en pena que existen en el sistema religioso andino, para ello tomaremos la propuesta de Silva (2010) en su tesis "Mito y memoria narrativa. Aproximación a la transculturación andina a partir de tres relatos sobre *Condenados*", en dicho estudio la autora sostendrá que existen tres tipos de almas en pena:

1. Los suicidas por amor no son albergados en el cielo hasta que llega la hora en que estaba dispuesta su muerte.
2. Los que han robado no serán admitidos hasta que reintegren lo que no les pertenece.
3. Son los que han muerto con violencia los más terribles, pues en ellos esta violencia se seguirá dando hasta que consigan su salvación. (Silva, 2010, págs. 41-42)

Siguiendo esta propuesta, la consecuencia que atañe al alma ante muerte trágica está descrita en el tercer tipo de alma en pena, la señora Edith Morales, hermana de Eusebio Morales a quien se le recuerda en la capillita N° 4 de nuestro mapeo, nos señala lo siguiente:

*Creo que él está por acá todavía, no ha sido recibido todavía.*

(¿Ud. cree que el alma de su hermano esté residiendo por aquí?) *Sí, aunque ahora creo que ya no tanto. (¿Lo estuvo un tiempo?) Sí, un tiempo estuvo aquí, porque él no se iba. Yo lo he sentido, su ánima o su alma de él estuvo acá todavía (¿Cómo lo sintió? ¿En qué ocasión que Ud. recuerde?) Verle su espíritu de él (¿Lo llego a ver?) Sí (¿Qué aspecto tenía? ¿Se diferenciaba en algo a su aspecto físico que tuvo en vida o era idéntico?) No, era diferente, él andaba como llorando, agachado, no te daba la cara. (¿Que pensaba que estaba sucediendo? ¿Por qué cree que el alma de su hermano estaba en ese estado? Él siempre en nuestros sueños nos revelaba que no encontraba el camino hacia Dios. (¿Ud. ha soñado eso? Sí (¿Y quiénes más de su familia?) Mis hermanas también. (¿Él les pedía que Uds. intercedan por su alma?) Sí, le hacíamos misas cada vez que le soñábamos hacíamos misas. (¿Dónde desarrollaban las misas?) En la Iglesia de Huaral. Nosotros le hacíamos su misa porque él lloraba, en nuestros sueños él lloraba, andaba, vagabundeaba. (¿Han visto el alma de su hermano en alguna actividad que hayan estado realizando?) Sí, si lo hemos visto. Yo*

*siempre lo he visto, porque no me dejaba tranquila. Yo lo vi una vez, fue muy triste, muy triste, fue triste al ver que estaba en su cuarto, era que entraba solo, entraba pues. Es que tu cuerpo mismo presentía que él andaba, que él estaba ahí. Rezamos mucho tiempo para que descansa en paz. (¿Cuánto tiempo presintió que el alma de su hermano estaba vagando por estos lugares?) Como 6 o 7 años. (¿Cree que hicieron todo lo que estuvo a su alcance para que el alma de su hermano esté residiendo junto a Dios? o ¿él está en otro espacio, el purgatorio por ejemplo?) La verdad no sé, no sé porque ya no lo soñamos ya... (¿Ya nadie lo sueña?) Después de años lo ha soñado mi hermana nomas, pero él se ve contento, se ve feliz. (¿Cree que el alma de su hermano deambulaba por las zonas donde falleció?) Sí, sí, sí... (¿Cuando pasa por donde está construida la capillita de su hermano, siente que él permanece ahí?) No, ya no ya. (¿Al comienzo lo sentía? Al comienzo sí, siempre lo sentía. Nosotros siempre pasamos por ahí. Pero después de 6, 7 años ya como que no lo sentíamos. (Señora Edith Morales, extracto de entrevista)*

El relato de la señora Edith nos refiere a esa responsabilidad que asumen los deudos por la intermediación por el descanso eterno del alma de la víctima honrada en las capillitas de la carretera, aunque las celebraciones litúrgicas tienen una exclusividad correspondiente a la tradición católica, estas cubren la demanda de una estructura ideológica perteneciente al panteón andino, tal como es señalada en la propuesta tipológica de Silva (2010), la imagen del alma en

pena, del alma que deambula en estado errante apareciéndose a personas que configuraron su círculo más cercano para que intermedien por su descanso, nos remite a ese temor o angustia ante la muerte trágica heredado de los aspectos religiosos de la tradición andina.



**Foto 15. Capillita N° 04 construida en honor a Eusebio Morales**

Según Thomas (1993) “lo que teme siempre el cristiano es antes que nada una muerte súbita, que pueda sorprenderlo en estado de pecado mortal y hacer imposible su arrepentimiento” (Thomas, 1993, pág. 233), sobre esta base Handi (2009) dirá que este tipo de muerte “(...) sorprende desprevenida a su víctima, que no se ha preparado para ella. Muchas veces, se le presenta como una muerte violenta. Por eso, se insiste en que el buen cristiano debe prepararse con tiempo para ello. Una idea que, con la crisis del siglo XIV, irá aumentando, ya que entonces la muerte estará más presente que nunca. Alguien que durante su vida no ha actuado bien y no ha cumplido con sus deberes de buen cristiano, es más vulnerable en su hora final a las tentaciones de los demonios” (Handi, 2009, pág. 121)

Siguiendo las estructuras ideológicas del cristianismo, la muerte trágica en las carreteras tendría que ser concebida como una tragedia para el alma de la víctima, pues esta terminará perteneciendo, según su estructura de panteón, al purgatorio privándole, temporalmente, la opción de pertenecer al paraíso y del descanso eterno. En relación a ello, Negro (1996) sostiene que la muerte trágica es concebida por los cristianos de la siguiente manera:

La visión cristiana en torno a la muerte que llega a América con los evangelizadores del siglo XVI' tiene un origen en la Baja Edad Media, momento en que se consideraban fundamentales tres aspectos vinculados con la misma: la necesidad de alcanzar una "buena muerte", la trascendencia y vida perdurable de las almas, y la resurrección de los muertos. La "buena muerte" era considerada aquella que ocurría de manera apacible, cristiana y culturalmente controlada. Lo incierto de la hora de la muerte impulsaba a las personas a hallarse espiritualmente preparadas, para no ser sorprendidas por ella. Dios había otorgado el don especial de saber la hora de su muerte solamente a algunos elegidos. La "buena muerte" se manifestaba generalmente a través de una agonía apacible, sin tensiones, y esta indicaba a los vivos que el difunto había realizado un buen tránsito hacia la salvación. Por oposición, la muerte violenta y súbita era considerada como una "mala muerte", porque su rapidez impedía a la persona y a sus familiares inmediatos la preparación necesaria que aseguraba por lo menos la llegada del alma al purgatorio. (Negro, 1996, pág. 129)

En la muerte trágica o repentina según la concepción andina, condena al alma del individuo permanecer en el mundo de los vivos de manera errante, vagando por las zonas en donde aconteció la muerte y en lugares donde frecuentaba en vida, este estado es denominado como “en

pena” en donde el alma no encuentra descanso por lo tanto los deudos deben buscar los medios para poder apaciguar esta angustia y temor que produce este estado. Bascopé (2001) señala lo siguiente:

Las almas de las personas que mueren de forma trágica, permanecen en este mundo. Las personas que mueren en un accidente o los que son asesinados, son considerados "*riwutus*": almas tributantes. Es decir, almas que permanecen en este mundo y no tienen acceso al camino del retorno al principio. (...) Ellos están en este mundo para ayudar a los vivos en todas sus necesidades. Pero también necesitan ser atendidos debidamente. En varios lugares de la zona andina podemos encontrar como santuarios en el lugar donde fallecieron estos *riwutus*. A ellos no les faltan velas ni flores como ofrendas. (Bascopé, 2001, pág. 176)

Hay que señalar que la persistencia de aquellas ideas integrantes a la estructura religiosa andina motiva la construcción de las capillitas, en relación a ello Negro (1996) expone la siguiente idea:

Aunque los indígenas habían sido catequizados durante varias décadas, la persistencia de las idolatrías relativas al origen del hombre y a su fin último continuaba plenamente vigentes. Frente al misterio de la muerte, ningún ser humano se miente a sí mismo; por el contrario, orientará su pensamiento hacia aquellas creencias y rituales que considere como verdaderos o que por lo menos le otorguen las mayores seguridades espirituales y emocionales del caso. Es importante considerar además que los indígenas habían reinterpretado la predicación cristiana adecuándola a sus propias categorías religiosas, con lo cual generaron muchas formas de resistencia. (Negro, 1996, pág. 133)

La relación sincrética que sostenemos en este fenómeno religioso popular Huaralino tiene fundamento en los discursos animistas andinos en la concepción del alma, pues para ellos el alma del difunto no deja de existir al abandonar el cuerpo, sino que sigue existiendo e interviniendo en la vida social de su comunidad. El siguiente relato respalda lo señalado líneas antes:

*Él está acá, bueno a la semana que él había fallecido, él se vino aquí a mi casa. (¿Cómo sintió que su hermano vino a su casa?) Por la ventana entró un aire ya, y entonces en ese momento yo dije: ¡Pablo! y de ahí me agarró mi mano, sentí y de ahí recién ya pude descansar porque no podía dormir cuando él falleció, de ahí ya recién pude descansar, ahora lo sueño, me dice que esté tranquila, que no esté sufriendo ¿no? que ya pasó. Pero así, siempre alegre. (¿No lo siente triste, que esté vagando por estos lugares donde vivió, es decir, que esté pensando?) No, no, no. Él como siempre venía a mi casa, como siempre hemos estado, juntos y alegres.*

(Señora Marisa Champa, extracto de entrevista)

Precisando más a lo señalado arriba, Gil señala que (2002) “si tuviéramos que definir en una palabra la religión andina lo haríamos, sin lugar a dudas, desde el animismo: presencia de un ánima (o principio vital, o alma) inmortal en cada individuo, así como en animales, plantas, montaña, astros y fenómenos atmosféricos y de la naturaleza” (Gil, 2002, pág. 76), a lo que Gonzáles (1987) añade: “con la muerte se pasa de una nueva condición en la cual el hombre en parte deja de ser (muere) y en parte continúa viviendo como difunto o “alma”. Esto constituye

una convicción extensiva a todos los ambientes de la religiosidad popular peruana, no obstante, sus diferentes matices e identidad” (González, 1987, pág. 376)

Con respecto a las continuidades religiosas de la tradición funeraria andina, Millones (2007b) sostiene que “el culto a los muertos es uno de los ceremoniales más significativos del mundo precolombino. La ceremonia fúnebre ocupa un lugar privilegiado en la vida de las personas, pues la importancia que se le otorga tiene relación con la cosmovisión andina.” (Millones, 2007b, pág. 93) De su continuidad a pesar de los intentos por extirpar la cosmología andina, éste refiere que:

... los tiempos coloniales no destruyen este ancestral legado. La invasión española al Tawantinsuyo impone otro modelo económico y político. El modelo de producción occidental se impuso. Las instituciones culturales, la religión, el idioma y otras manifestaciones supraestructurales fueron impuestos; sin embargo, aquello que ya formaba parte de la idiosincrasia de los pueblos, su identidad cultural, su cosmovisión, la riqueza de su creatividad, sus ceremoniales, entre otras manifestaciones que formaron parte de la cultura andina, se mantuvieron a pesar del avasallamiento y la imposición. La comunidad supo mantener lo suyo. Las ceremonias de los muertos constituyen algunas de las expresiones más sólidas que se conservan en el tiempo, aunque la influencia virreinal en ellas es notoria.” (Millones, 2007b, pág. 95)

En su momento Arguedas (1972) señaló que “el indio está seguro de que la muerte es solo el tránsito a otra vida, el catolicismo vino a confirmar esa antigua convicción; y ahora cree mucho más en la supervivencia del alma. Pero no teme menos a la muerte” (Arguedas, 1972, pág. 177), según esto, el culto al alma de los muertos tributados en las capillitas puede estructurarse ideológicamente bajo los aspectos religiosos andinos. Siguiendo la propuesta de Arguedas, las

raíces sociales del culto a las capillitas pueden estar vinculadas a una de las prácticas creativas donde el hombre andino supo estratégicamente conservar la estructura básica religiosa del culto a las almas luego de su contacto con la cultura occidental.

En resumen, el pueblo huaralino ha elaborado modelos de representación y actitudes ante la muerte que le serán estrechamente ligados a sus intereses, muchos de ellos estarán lejos del discurso y dogma institucional, es decir, de la escatología católica. La conciencia religiosa del pueblo huaralino ha adoptado simbolizaciones y actitudes ante la muerte trágica mucho más accesibles para su comprensión, esta reinterpretación crea una diferencia muy marcada con la representación ideologizada institucional.

Las propuestas institucionales de la religión católica están descritas en su dogma y la formalidad de las prácticas han de ser ejecutadas en base a ella; las interrogantes generadas por este fenómeno religioso, como se tratará describir más adelante, estarán marcadas por un conflicto entre la jerarquía institucional y los fieles.

El drama de la colectividad huaralina por este estado del alma ha posibilitado la construcción de un sistema religioso complejo que consigue dar una explicación coherente a su temor a la muerte, el pueblo abocado a su profunda fe en busca del descanso eterno genera simbolizaciones que representan una síntesis sustancial de la importancia e influencia que tiene la muerte en la vida del pueblo.

En este fenómeno religioso popular el destino final del alma depende de la actuación o mediación de la colectividad ya que se cree que esta ha sido privada de su juicio de la cual su residencia dependería de sus actuaciones durante su existencia corpórea. Nótese que aquí se

deduce que la muerte trágica es concebida como un acto anormal y la residencia del alma es asumida como un desmerecido castigo.

Se cree que el apartamiento de todo proyecto de vida del individuo víctima de una tragedia conduce a un estado de desorden de lo que debería ser natural en la muerte, la concepción de la muerte trágica como un desorden de la realidad atañe no solo a la víctima y a su círculo cercano, sino también al colectivo. La muerte trágica es asumida como una subversión del orden regulado por el ciclo natural ideologizado en la población, esta genera una serie de consecuencias psicológicas, sociales y culturales que se caracterizan por un profundo estado de angustia y confusión colectiva. En la búsqueda por reestablecer el orden social fracturado por la muerte trágica, la población estructura una base ideológica de la cual se desprenderán las actitudes, concepciones y simbolizaciones que tendrán ante este tipo de muerte.

Es claro que para los actores sociales de este fenómeno popular la muerte trágica es antinatural, contrapuesta a la muerte ideal o muerte natural, este tipo de muerte conduce a estados emocionales traumáticos.

En conclusión, hemos definido que la condición del alma de la víctima puede, por un lado, haber sido definida por los actos que realizó en su vida terrenal y, por el otro, por las consecuencias de lo trágico de su muerte. Las consecuencias por la tipología de la muerte son expresadas con las ideas de la permanencia del alma en los espacios terrenales por donde actuó la víctima, esta concepción se enfrenta a la mirada normalizada por la institución católica que asegura, indefinidamente donde sea la residencia del alma, estará fuera del espacio terrenal. El culto a las capillitas de las carreteras legaliza socialmente la creencia religiosa del estado incierto

del alma de la víctima, ello dimensiona las prácticas rituales como estrategias de afrontamiento a la angustia ante las consecuencias que produce este tipo de muerte.

#### **4.2.3. Idea de las posibles residencias del alma dentro de la conciencia religiosa**

La problemática que sugiere la interpretación de la representación social de la muerte en una sociedad que se reconoce como católica pero que reproducen prácticas rituales que están fuera de los cánones de la Iglesia católica necesita ser abordada desde la perspectiva del proceso de sincretismo religioso.

El concepto de sincretismo desarrollado en sociedades como la nuestra se encuentra sumido en grandes debates o discusiones en tanto a su relatividad conceptual y del proceso de modernización de las ciencias. Frente a nuevas formas de abordar la realidad religiosa de un colectivo en específico surge la racionalidad del discurso del investigador, por ello que en esta tesis hemos asumido el siguiente concepto de sincretismo propuesto por Silva Santisteban (1980)

... este término [sincretismo] no es tan simple de definir, pues en primer lugar la integración de los patrones culturales no se producen por mera fusión o por simple transferencia mecánica, sino que obedece a situaciones reales y específicas de adaptación, cuando después del contacto los patrones de una cultura se ajustan a la otra dentro de un equilibrio tanto interno como externo y se producen la selección de aquellos que resultan útiles y significativos para la vida de la comunidad; en segundo lugar, porque las creencias y prácticas mágico-religiosas no se dan en un plazo aislado de la cultura sino que se hallan sustentado en las demás formas de la vida social” (Silva Santisteban, 1980, pág. 452)

Tanto las creencias y las prácticas católicas se evidencian con el cumplimiento de fe que se establece con la obtención de los sacramentos que otorga la Iglesia. Los actores rituales señalan poseer como mínimo el sacramento del bautismo, en muchos casos mencionan haber cumplido con la obtención de la primera comunión y la confirmación. Cabe señalar que la celebración de estos dos últimos sacramentos le permite al fiel confesar sus actos en contra de la fe católica, es decir, de sus actos de pecado. Es importante tomar en consideración esto pues los actores rituales de la localidad huaralina sostienen que los valores católicos son quienes definen las pautas sociales de convivencia, es decir, los valores del buen vivir que tendrá mucha importancia para la residencia de su alma posterior a su muerte.

Los valores y el estilo de vida de la población de estudio se encuentran vinculados a su cultura religiosa, pues ellos han ideado normas de convivencia vinculantes al sistema de creencias e interpretaciones de su vida en sociedad. De esto constituye su planteamiento del buen vivir para el desarrollo óptimo de su vida social, es decir, de los beneficios espirituales que obtienen con el cumplimiento de estas normas. De acuerdo con esto, la población actúa condicionada a la internalización de sus creencias religiosas, de ella se desprende, por un lado, la idea de compensación o premiación espiritual por obedecer los parámetros establecidos y, por el otro, la figura del castigo si en caso se atenta con el orden social.

El buen vivir es un conjunto de normas que moldea la vida social de un determinado grupo humano, aquí se establece los modos de comportamientos que debe realizar el individuo en concordancia al imaginario social y cosmogónico reproducido por el colectivo. Aquí se precisan las asociaciones significativas de los actos con la vida espiritual, es decir, de la implicancia de las conductas y comportamientos sociales con el bienestar espiritual del individuo o colectivo.

Los actores rituales señalan que la religión católica es importante para el desarrollo de sus vidas, aunque no se definen como personas que siguen estrictamente las normas exigidas por el dogma católico, ellos infieren que la demostración cotidiana de actos de valores como el respeto y la solidaridad sustenta el reconocimiento de la influencia del catolicismo en su buen vivir. La señora Rosi, nieta del señor Felipe Huertas conmemorado en la capillita N° 1, en sustento a lo descrito, señala:

*“Yo veo que es depende, si tú has actuado bien, bueno si te has arrepentido de las cosas malas que has hecho porque todo el mundo siempre tiene problemas ¿no?, y si tú mueres en paz yo creo que tu alma descansa. Si tú has vivido haciendo daño, todo en esta vida se paga. En mi opinión, si no vives en paz no vas a descansar en paz. Hay cosas que las personas han hecho demasiado daño y nunca se han arrepentido ni han pedido disculpas pues.”*

Cabe señalar que la mirada católica de la muerte supone que ella es el término del peregrinaje del hombre sobre la tierra que, a su llegada, el alma del hombre se separa de su forma corpórea y viaja a una nueva residencia lejos de la terrenal. La muerte entonces no es un fin absoluto para el catolicismo, sin duda alguna, esta religión pugna por la idealización de una nueva vida, una que llaman “vida espiritual” y que no tiene una temporalidad específica, es decir, es la vida sin un fin conocida como “la vida eterna”.

La significación de la muerte para el catolicismo ha fundado un apartado normativo de conductas de convivencia que deben asumir sus fieles, bajo el cumplimiento de ellas se generan

las condiciones que le permite al alma residir en espacios supraterrrenales bajo la tutela de Dios. Nos referimos a que el acceso a esa vida supraterrrenal al amparo de Dios está regulada y definida por el cumplimiento del estilo de vida terrenal especificados por el dogma católico. Entonces, con la llegada de la muerte deviene un proceso de compensación para los fieles que han cumplido con estas normas y han “vivido en gracias del Señor o de Dios”, beneficio máximo para todos ellos es la vida eterna. Ahora, ¿qué sucede con quienes no sumieron esta obediencia?, aquí surge la tensión permanente de los católicos, la fe y la esperanza por convertirse en una persona agraciada y compensada por Dios se transforma en una constante desesperación con respecto a la búsqueda del estilo ideal del desarrollo de su vida.

Para los católicos, el que cree y profesa el dogma tendrá vida eterna, con ello la muerte es solo un acto de llamado divino, pues si Cristo murió por salvar a la humanidad, todos estamos llamados a hacerlo, en Juan 11, 25 se lee: “Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que todavía está vivo y cree en mí, no morirá jamás”. Meza (2011) menciona que “Por eso, no ha de temerse la muerte como ocurría con los antiguos, sino incluso desearla como don que introduce al hombre en otra dimensión, en la verdadera vida, aquella en donde se da la unión mística con Dios”. (Meza, 2011, pág. 191)

En el pasaje bíblico de la resurrección de Lázaro, Jesús dirá "Yo soy la resurrección. El que cree en mí, aunque muera vivirá. El que vive por la fe en mí, no morirá para siempre" (Juan. 11:25), este pasaje dentro del dogma católico se referirá a que la única posibilidad de vida eterna estará estrechamente ligada a la capacidad del hombre de vivir bajo los preceptos de la Iglesia Católica. Es así que los católicos saben que la muerte no es el fin, sino que, por el contrario, es el

principio de la verdadera vida, la vida eterna. Una explicación en relación a lo expuesto lo encontraremos en Romanos, allí Pablo dirá:

"Más ustedes no son de la carne, sino del Espíritu, pues el Espíritu de Dios habita en ustedes. El que no tuviera el Espíritu de Cristo, no sería de Cristo. En cambio, si Cristo está en ustedes, aunque el cuerpo vaya a la muerte a consecuencia del pecado, el espíritu vive por estar en Gracia de Dios. Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos está en ustedes, el que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a sus cuerpos mortales; lo hará por medio de su Espíritu, que ya habita en ustedes".

(Romanos 8:11)

En la Primera Carta a los Filipenses del Nuevo Testamento leemos: "Porque para mí, seguir viviendo es Cristo, y morir una ganancia. Y si al seguir viviendo en este cuerpo, mi trabajo puede producir tanto fruto, entonces no sé qué escoger. Me es difícil decidirme por una de las dos cosas: por un lado, quisiera morir para ir a estar con Cristo, pues eso sería mucho mejor para mí..." (1era Cr. Fil., 21-23); aquí la muerte es concebida como una ganancia o una bendición, pues ella conduciría a Pablo a residir en el mismo espacio de Cristo, espacio desprovisto de tristezas y penas.

En tanto a la conciencia que tiene el católico de que la muerte es un hecho inevitable y que la salvación de su alma y de su residencia en el mundo ideal o paraíso dependerá de su obrar en su vida terrenal, el libro de Eclesiastés se menciona lo siguiente:

Porque los que viven saben que han de morir; pero los muertos nada saben, ni tienen más paga; porque su memoria es puesta en olvido. También su amor y su odio y su envidia

fenecieron ya; y nunca más tendrán parte en todo lo que se hace debajo del sol. Anda, y come tu pan con gozo, y bebe tu vino con alegre corazón; porque tus obras ya son agradables a Dios.” (Eclesiastés 9:5-7)

No es extraño que los católicos sientan miedo a la muerte y que este temor haya generado muchas interrogantes en relación a las interpretaciones de la vida ideal que deberían tener para no estar en pecado y, por tanto, no poder ser juzgado al sufrimiento eterno de sus almas luego de sus muertes. En relación a ello Meza (2011) sostendrá que:

La muerte está por venir, es un futuro inminente. Pues bien, para el hombre y, específicamente, para el cristiano, solo hay una forma de vivir hacia el futuro: la esperanza, porque en esta encuentra respuesta a las expectativas últimas. Cualquier cumplimiento inmanente y temporal será solo una respuesta parcial al cumplimiento trascendente que nos ofrece la esperanza. Más aún, ella le permite sobreponerse a la angustia de la muerte. (Meza, 2011, pág. 209)

El dogma católico concibe a la muerte como la separación del alma del cuerpo, una vez que ocurre la muerte, el alma deja su forma corpórea y transita hacia su destino que será definida de acuerdo a su accionar de su pasada vida terrenal. Meza (2011) en relación a ello cita a Rahner (2010), éste señalará lo siguiente:

“Entre el alma, principio vital espiritual del hombre, y lo que solemos llamar cuerpo, la muerte establece una relación distinta de la que tenían en el hombre viviente. El alma deja de informar el cuerpo: deja, en este sentido, de ser la forma del cuerpo, como realidad definida frente al resto del mundo, la cual sigue sus propias leyes, independientes e

íntimas; y el cuerpo como tal, deja de vivir” (Rahner, 2010, p. 19, citado por Meza (2011, pág. 192).

En relación al miedo inminente que causa la figura de la muerte para los católicos, es lo que viene con ella: “El Juicio Divino”. En este juicio se destinará el lugar de residencia de todas las almas, ya sea el cielo, el purgatorio o el infierno, y la decisión final será tomada en base al accionar del alma en su vida terrenal. La vida del católico sin pecado será angustiante cuando se toma lucidez de la inminente llegada de la muerte.

Meza (2011) concluirá que “con la muerte, el cristiano se incorpora en Cristo y se hace solidario de su muerte. El bautizado no experimenta la muerte con angustia ni desgarró, sino como una configuración con aquel que es su referente vital. La muerte es un con-morir con Cristo para resucitar con él.” (Meza, 2011, pág. 194)

Handi (2009) señala que “según la tradición judeocristiana, el origen de la muerte fue un castigo por los pecados cometidos por los hombres. Antes de eso, la vida sería una estancia eterna en el paraíso, placentera y sin grandes esfuerzos. El castigo ante el pecado original fue la expulsión del Edén, hace una vida esforzada y no exenta de sufrimientos, que es limitada por la muerte.” (Handi, 2009, pág. 106). En relación a ello, el libro de Romanos de la Biblia dirá:

Por consiguiente, como el pecado entró en el mundo por un hombre [Por el pecado de Adán o “Caída de Adán”], y por el pecado la muerte, así la muerte [en relación a la muerte física o biológica] pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron ... Porque si por la transgresión de uno solo reinó la muerte, mucho más reinarán en vida por medio de uno solo, Jesucristo, los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la

justicia ... Porque, así como por la desobediencia de un hombre [Por el pecado de Adán o “Caída de Adán”] los muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno [Plan de redención], los muchos serán constituidos justos. (Romanos 5:12, 17, 19)

Sin embargo, Handi (2009) señalará que la muerte no significa el fin, “sino el paso hacia otra vida, que puede ser un premio o un castigo. Todo depende del comportamiento de los hombres en la vida Terrenal. Por lo tanto, la vida humana es un largo peregrinar que culmina con la vida eterna. Pero esta es solo para quienes lo merecen, por sus buenas acciones.” (p.106)

El Juicio Final definirá el espacio que le tocará residir el alma el resto de los tiempos, la tradición católica concibe al Infierno y al Paraíso o Cielo como espacios eternos, el primero será el espacio de las almas que por sus actos contrarios a la moral católica (pecados) han sido condenadas al sufrimiento eterno en un mundo de tinieblas y desolación; por el contrario, el segundo espacio será la residencia de las almas que en sus vidas terrenales actuaron libre de pecado, es entonces un espacio donde se desarrollará la vida ideal, pues estarán exentos de sufrimientos.

En relación a ello Handi (2009) señala que:

... la muerte sería solo el paso definitivo a esa nueva vida, el final del camino del peregrino. Sin embargo, en este viaje que es la vida, el pecado es la gran amenaza, porque éste marca el alma, haciendo la indigna de entrar al paraíso y, por lo tanto, imposibilitando la entrada a la vida eterna. Contra el pecado, es de peregrino que es el ser humano, debe luchar toda la vida, hasta el momento de su muerte física, la muerte

primera, para no ser condenado a morir por segunda vez. ... Para el católico, es necesario contar con la ayuda de la gracia divina para regular su vida como cristiano. Así, los sacramentos eran indispensables. El cristianismo proveía un modelo, la cual todos debían aspirar. La fe y la esperanza Los pilares para el cristianismo en su peregrinar, sobre todo cuando pasaba por momentos difíciles. (Handi, 2009, pág. 109)

El purgatorio nacerá de la idea de un espacio de residencia del alma que no ha sido debidamente purificada de sus imperfecciones y pecados, se trata entonces, de un mundo liminal que permite al alma tener una oportunidad de redimir sus acciones que fueron hechas fuera de lo establecido por el dogma.

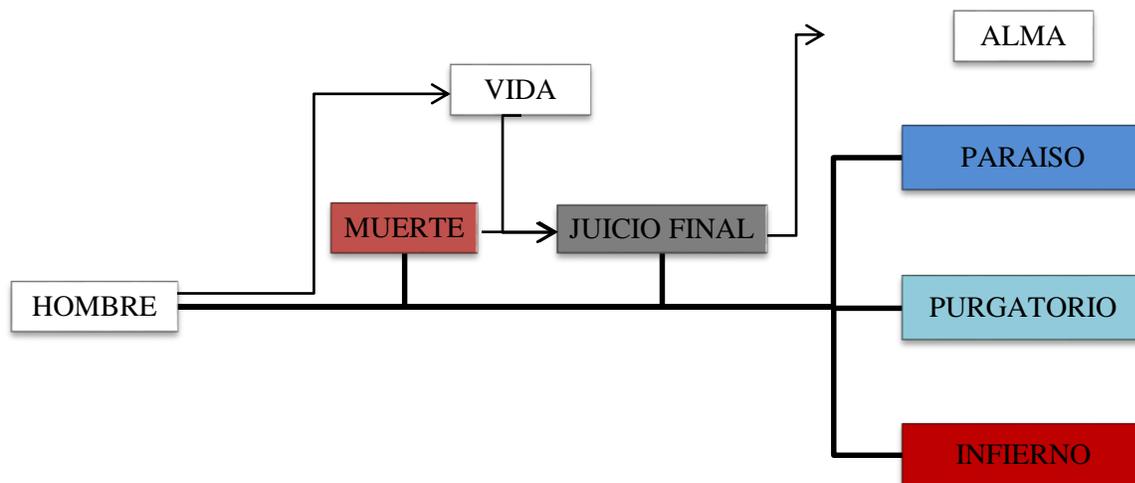
Las oraciones y rituales funerarios católicos efectuados por los seres más cercanos al individuo muerto podrán ayudar a la compensación de la espera de su alma por migrar hacia el cielo y poner fin a su purificación. Esta concepción es un testimonio de solidaridad de los vivos para con los muertos. En relación a lo dicho, en el segundo libro de Macabeos se menciona que: "... es bueno y piadoso orar por los difuntos para que sean liberados de sus pecados" (2 Mc 12,43) porque el cielo o el paraíso es espacio solo para almas puras y libres de pecado y, solo "los limpios de corazón, como dice Jesús, verán a Dios" (Mateo 5,8). El Purgatorio será entonces, según De la Campa (2004)

Más que como un último tributo de la justicia divina, hay que entenderla como el último beneficio de la misericordia infinita de Dios. Las penas temporales que no hayan sido satisfechas por la penitencia en la vida terrena habrían de interponerse por una perpetua insolvencia entre el Creador y la criatura; así la Divina Misericordia alarga el plazo para una honrosa liquidación. Se entiende, por tanto, como un gran consuelo ante la

consideración de lo impuro e imperfecto de nuestra vida terrenal. Por lo tanto, más que lugar temporal de purgación lo podríamos redefinir como una situación purificadora culmen del proceso catártico que el creyente empieza a experimentar ya en este mundo, como en un crisol, para poder resistir la presencia divina. La pena de daño sobrevendría de la confrontación con la perfección divina, y la de sentido es el esfuerzo experimentado para ordenar el amor. (De La Campa, 2004, pág. 104)

Queda claro que el dogma católico no concibe la residencia de las almas condenadas en el espacio terrenal, para ella el alma que ha sido condenada al sufrimiento eterno no serán de ninguna manera ente agobiante para los vivos. El libro de Isaías sostiene dicha idea en tanto menciona lo siguiente: “Muertos son, no vivirán: han fallecido, no resucitarán: porque los visitaste, y destruiste, y deshiciste toda su memoria.” (Isaías 26:14)

**Figura 1. Esquema de la representación de la Escatología Católica**



**Fuente: Elaboración propia**

La llegada de la vida justa y eterna libre de pecado será promesa divina, los hombres estarán llamados a seguir el mandato conductual señalado en las santas escrituras, en ese momento Dios “Destruirá para siempre a la Muerte. El Señor enjugará las lágrimas de todos los rostros; devolverá la honra a su pueblo, y a toda la tierra, pues así lo ha dicho.” (Isaías 25:8)

En relación a lo expresado líneas arriba, los actores rituales atribuyen mucho el estilo de vida que llevaron los fallecidos para la determinación de la residencia de sus almas. Aunque no les resulta muy claro la idea del juicio final, ellos señalan que existe una alta posibilidad de que sus familiares fallecidos trágicamente no tuvieron tiempo de arrepentirse de sus actos en contra de la fe católica, a este estado de duda y confusión de los deudos devienen las obligaciones morales y de solidaridad expresados en el mantenimiento de la vigencia de culto a las capillitas de sus familiares. El culto es asumido como una expresión de compasión y solidaridad para con el alma del individuo que se asegura no estar gozando del descanso en paz o al menos de una paz temporal determinada por el mantenimiento del culto.

Hay que señalar que el discurso de la asistencia al alma para su descanso entraña la idea de una residencia especial para ella, una residencia no institucionalizada por el dogma católico; al respecto, los actores rituales señalan la permanencia del alma de la víctima en los espacios inmediatos al área donde ocurrió el fatal desenlace. Prestemos atención a los siguientes dos relatos:

*Bueno ¿a dónde va el alma? ... debe ser al cielo. (¿Todos se van al cielo?) No, depende. (¿Si no todas las almas van al cielo, a dónde van?) Bueno pueden ir al infierno, no descansan o se pueden quedar acá. No descansan y se quedan acá con nosotros. (¿Cree en*

el juicio final?) *Sí creo en el juicio final.* (Señora Rosi Corzo,  
extracto de entrevista)

*Dios hace justicia pues. Él sabe si va a haber justicia... porque hay personas que son buenas y hay personas malas, a las buenas se los lleva y las malas están ahí... (A esas personas malas, ¿a dónde va residir su alma luego de la muerte y del juicio final?) De repente los manda en el infierno o de repente se quedan ahí... no sé... (¿Ese sitio "ahí" es aquí en la tierra?) Claro pues.* (Señora Marisa Champa, extracto de entrevista)

Aquí tenemos que hacer mención de que esta concepción traspasa los límites del panteón católico sugiriendo ser más una concepción devenida de estructuras religiosas no institucionales en la contemporaneidad. A ello debemos añadir que gran parte de los actores rituales entrevistados señalaron haber asistido al menos una vez a ceremonias de chamanismo y brujería. Los siguientes dos relatos nos muestran esa complementariedad en cuanto a la necesidad de los actores rituales por recurrir a prácticas religiosas no católicas:

*“... cuando estaba un poco mal fui (al curandero) pero de ahí ya no, una vez no más fui. (¿Por qué asistió?) porque estaba mal pues, todo que no sanaba, estaba mal, he tomado medicina, pero igual, mi papá me llevó pues, tenía maldad pues... no sé qué me dio, pero me dio fuerte, no podía hacer nada, no podía ni agarrar una taza, nada... de ahí que mi papá que me llevó, me hizo curar y sané*

*pues...yo gasté tanta plata tomando medicina, tanto y no me hacía nada, y después que me ha hecho curar hasta hoy día no me he enfermado. Mi papá me llevó a Barranca, allí había un curandero. (¿En qué consistió esa cura?) No me dieron nada, él (el curandero) ha visto en las cartas que tenía daño y me rezó con el muñeco, ahí el señor sacó mi paquete...después le quemó todo, todo, todo lo que había lo sacó y de ahí me sané pues de mis manos. Ya de ahí nunca más he ido. (¿Considera si es necesario asistir de nuevo a un curandero si es que se enferma y no se puede curar con las medicinas?) Sí. Aunque no me gusta mucho...” (Señora Alicia Huertas, extracto de entrevista)*

*Un tiempo visité a brujos por algunos problemas. Los visitaba una vez al año. Una vez me he ido a leer las cartas, pero es cada cierto tiempo. No he visitado muy frecuente. (¿Cuáles fueron los motivos?) Problemas familiares, personales, males que no tienes explicación porque no te dan ningún médico como los problemas con mi mamá que hemos tenido. (Problemas de su mamá con sus hermanos). (Señora Rosi Corzo, extracto de entrevista)*

La comprensión literal que tienen los actores rituales del buen vivir se evidencia en las ideas escatológicas del alma. Aquí se prepondera la implicancia de la vida social de la víctima con el posible estado de su alma. Esto se sugiere en el siguiente extracto de la entrevista realizada a la señora Rosi Corso:

“... *si tú mueres en paz yo creo que tu alma descansa. ... (¿Usted cree que su abuelo descansa en paz?) Hoy en día creo que no. Puede que no, es que son muchas cosas, fue muy egoísta, demasiado egoísta, caprichos* (Señora Rosi Corzo, extracto de entrevista)

Como se observa, este discurso precisa que la residencia del alma de la víctima está asociada al juicio valorativo de sus conductas terrenales. Esto indica que la población huaralina sostiene que las conductas y actos de la víctima influyen directamente con el estado de su alma.

Se evidencia que las dimensiones espaciales en las que puede residir el alma de la víctima se encuentran bajo la voluntad y/o decisión de Dios como también del auxilio de los deudos, en la primera se acepta la existencia de un juicio divino y en la segunda se afirma la posibilidad de la intermediación para el descanso eterno del alma.

En primera instancia, el panteón católico no supone ninguna posibilidad de que los vivos puedan intermediar en el destino final del alma; desde la mirada católica, las postrimerías de la vida del hombre que inicia con muerte tiene un término con el juicio final, esto puede ser la gloria de la vida eterna (la residencia del alma en el paraíso) o la condenación eterna (la residencia del alma en el infierno). Es preciso anotar la existencia de un espacio intermedio llamado purgatorio en donde reposan temporalmente las almas con el fin de obtener la purificación espiritual y poder así ir al reino de los cielos. En ninguno de los casos el alma tendrá una participación o actividad en la vida terrenal.

De manera complementaria a esto, se encontraron elementos ideológicos que construyen un universo religioso más amplio y complejo, la angustia ante las consecuencias de este tipo de muerte en relación a la idea de la posible condena terrenal del alma y la obligación moral que asumen los deudos por intermediar por el descanso del alma, ha permitido que el culto a las capillitas se estructure bajo una realidad religiosa sincrética.

Hay que indicar que la realidad religiosa de la población huaralina no se encuentran enfrentada con el dogma católico, la impronta de haber sido socializados en una cultura muy influenciada por el catolicismo les hace reconocerse como católicos, esto les hace afirmar que sus valores religiosos se encuentran determinados por los cánones católicos. Y es así que, con respecto al culto a las capillitas de las carreteras, ellos declaran estar actuando ritualmente amparados por la internalización de las creencias institucionalizadas de la Iglesia Católica.

La necesidad de establecer las categorías escatológicas del alma en la concepción religiosa de los actores rituales de la localidad huaralina para la interpretación de la representación social de la muerte trágica es indispensable, estas categorizaciones son resultados de procesos cognitivos imprescindibles para la regulación de las normas sociales de convivencia en la localidad.

Los actores rituales describen dos posibles escenarios residenciales para el alma de la víctima, pueden ellas habitar los espacios definidos por la compensación de los actos que realizaron en su vida terrenal o pueden ellas habitar en las inmediaciones del área donde ocurrió la fatalidad, sin que ello implique una participación activa en el mundo de los vivos. La primera idea de la residencia guarda relación con la adscripción que tienen los actores rituales a la Iglesia Católica, pero la segunda guarda más una relación con categorías religiosas animistas.

Los actores rituales suponen que, al llegar la muerte, el alma del individuo recibe un juicio que definirá la residencia de su alma, aquí la consigna por conseguir un espacio en el “reino de Dios” implicará que la vida cotidiana deba estar seguida a los modelos de actos de fe que garantiza el goce eterno del alma al entrar al “cielo” o “paraíso”. Resulta paradójico entonces que se piense intermediar por el descanso del alma cuando se concibe al juicio final como un acto divino inmediato a la muerte. Explicar esta aparente contradicción dentro del culto a las capillitas de la carretera nos llevó a analizar las categorías escatológicas del alma de la cultura andina que trascienden mucho en la actualidad religiosa del país.

Siguiendo la descripción anotada, podemos observar que estamos frente a una manifestación religiosa perteneciente a un sincretismo o hibridismo que entraña aspectos ideológicos provenientes de la tradición religiosa andina. De esta manera la problemática con respecto a la base ideológica que sustenta este culto ha sido superada con una mirada analítica que consigue afirmar la coexistencia armónica y conjunta de ideas religiosas distintas en este fenómeno.

En la tradición andina la ritualización de la muerte está estrechamente ligada a la cosmovisión que tienen del tiempo, para la población andina el tiempo es cíclico, por ello la muerte no es como un fin, sino es concebida como un nuevo inicio. Con la idea de un movimiento circular y continuo del tiempo, se asume que la vida del hombre andino va regenerándose y complementándose, en tal sentido Herrera (2016) señala que “la muerte en el mundo andino antiguo no implicaba la desaparición de la energía (Camaq) humana o animal, sino su transformación, su transmutación. Lo muerto permanecía vivo en la geografía, en la ecología, en la memoria de los sistemas de parentesco, y en la acción religiosa y política. El cuerpo humano

una vez exánime retornaba a la naturaleza adquiriendo una nueva función.” (Herrera, 2016, pág. 262)

Silva (2010) en su tesis *Mito y memoria narrativa. Aproximación a la transculturación andina a partir de tres relatos sobre “Condenados”* define al alma desde la concepción andina como:

“... algo impalpable y que puede seguir existiendo, en forma de espíritu o fantasma, tras la muerte del cuerpo. Es decir, una vez fallecida la persona, su alma se convierte en un ente radiante que se va al cielo o que, una vez condenado a vagar como “alma en pena”, vuelve al reino de los vivos para vengar agravios, reclamar a los deudores, sancionar a los traidores y atemorizar a los más ingenuos. Estos personajes de doble vida, refugiados en las sombras, aparecen en pozos, lugares solitarios y viviendas abandonadas, siendo su presencia casi siempre anunciada por el sonido de un animal, un viento helado, luces lejanas, etc. (Silva, 2010, pág. 39)

Como hemos señalado, en la cosmovisión andina el tiempo no es lineal sino circular, es decir, concibe la convivencia del presente con el pasado y su futuro dependerá mucho de lo que puedan hacer en términos rituales para la veneración de sus antepasados. En este punto se fundamenta el tan arraigado culto a los muertos; el hombre andino sostiene que los ancestros influirán en el devenir del pueblo, por ello los rituales de muerte se muestran muy común en el calendario andino, y en su cotidianeidad, de allí que Herrera (2016) nos indica que:

Los cuerpos muertos en el caso de los incas y de otras sociedades andinas, según las creencias que describe Guamán Poma se transformaban en *apus*, en huacas o en *mallquis*

y pasaban a integrar el mundo sagrado de las deidades; es decir que los cuerpos pasaban a ser parte de la naturaleza sin perder sus atributos antropológicos sumando otros atributos naturales y sobrenaturales, y no se apartaban del mundo parental o político, sino que lo fundamentaban mejor. Se transformaban en íconos de poder, transmutaban en ancestros prestigiosos, validaban jerarquías y estratificaciones sociales. Sus cuerpos se naturalizaron y representaron animales, alimentos, montañas, agua. Tal vínculo estableció la memoria que sus Ayllus o Panacas construyeron sobre los ancestros que se ritualizaban en sus ceremonias cíclicas. En este sentido la relación cuerpo humano/naturaleza exhibe un carácter ideológico que explica los antiguos sistemas de pensamiento antes de que estos fuesen instrumentalizados por los ideólogos de la iglesia colonial. (Herrera, 2016, pág. 293)

Por su parte, Marzal (1977) sostendrá que “la muerte para la cosmovisión andina es solo un pasaje que se hace a otro estado, en el cual también vamos a pasar una serie de experiencias al igual que en la vida.” (Marzal, 1977, pág. 356), por lo tanto, la colectividad concebirá una participación activa de los muertos en el devenir del pueblo. La memoria colectiva hacia los muertos será una fuente inagotable que permitirá posicionar a la ritualización de la muerte como parte fundamental de su vida social.

Desde esa misma óptica, Irarrázabal (1999) en su obra *Un Cristianismo Andino* sostiene que “... entre la vida y la muerte hay una compleja complementariedad. Los difuntos, o “almas”, comienzan una nueva etapa; la muerte no es el fin de la existencia. Otro punto importantísimo es que el alma no es una entidad encarnada; la persona pasa a ser “alma” y está presente en este mundo y en el más allá.” (Irarrázabal, 1999, pág. 25)

Con lo mencionado líneas arriba deducimos que el alma andina tiene un proceso de tránsito paulatino de alejamiento parcial de los vivos a través de las conmemoraciones que dispongan su círculo social inmediato, sea su familia o amistades; dentro de la tradición andina se cree que el alma consigue, con el apoyo familiar a través de misas y ofrendas, alejarse del mundo de los vivos y poder residir en el espacio destinados para las almas. De esta forma, cualquier participación negativa del alma en el mundo de los vivos se mitiga culturalmente a través de las diferentes ceremonias que se le ofrecen.

Siguiendo la tradición andina, el alma debe ser conmemorada el día de aniversario de muerte, el día de los muertos y el día de su cumpleaños, si se quiere evitar cualquier reclamación por parte del difunto; la idea de que el alma no abandona inmediatamente el entorno familiar ni comunal tras la muerte forma parte estructural de la ritualización de la muerte en la tradición andina.

El alma, según la concepción andina, no tiene un lugar exclusivo de residencia, la tradición andina sostiene la creencia de un tránsito del alma entre los mundos de los muertos y de los vivos. Esta convivencia suele ser temida por los pobladores, pues se cree que la presencia del alma entre los vivos se produce por alguna mala atención que se le está dando a los cultos destinados a los muertos. Aquí de la importancia de los rituales de muerte que estructuran la concepción general de la muerte para el mundo andino. En esta situación de contacto o interacción, Irarrázaval (1999) sostendrá que:

Las celebraciones de hoy tienen hondas raíces. Los antepasados quechuas y aymaras recordaron a los difuntos en el mes de noviembre: dándoles alimentos, danzando y cantando con ellos, ofreciéndole los primeros productos de la agricultura, y suplicándole

por las cosechas. Los difuntos hacen un largo viaje, y se les despiden a los ocho o nueve días de fallecido, dándole elementos para el viaje. Todos llegan al descanso (salvo los condenados/as, a quienes se les teme). Pueden regresar, en los sueños, y ciertamente están presentes en la celebración de 1 y 2 de noviembre. Aunque intentaron [los evangelizadores] erradicar estas costumbres y creencias, ellos continuaron y están vigentes hoy en día. El marco general ha sido y es la cosmovisión que conjuga vida/ muerte, bondad/ maldad, luz/ oscuridad, femenino/ masculino; es decir la dialéctica andina, en la cual los elementos diferentes no niegan uno al otro, sino que, por el contrario, se conjugan y permanecen distintos. Estas son las raíces hondas, que hoy dan buenísimos frutos. La muerte es como un nacimiento; por eso, con los difuntos cabe celebrar la vida. (Irrarrazaval, 1999, pág. 26)



**Foto 16. Capillita N° 27 construida en honor a Luis Oshiro, visita del 1 de noviembre.**



**Foto 17. Capillita N° 27 construida en honor a Luis Oshiro, visita del 1 de noviembre.**



**Foto 18. Capillita N° 25 construida en honor a Fernando Trujillo, visita del 1 de noviembre.**



**Foto 19. Capillita N° 13 construida en honor a Santa Ana Montalvo, visita del 1 de noviembre.**



**Foto 20. Capillita N° 13 construida en honor a Santa Ana Montalvo, visita del 1 de noviembre.**

Es habitual en la tradición andina el miedo por la residencia del alma, se cree que el alma puede presentarse en cualquier momento a pesar de los esfuerzos repetidos que hace la población por mantenerla alejada del entorno de los vivos. Espacios como los cementerios y los lugares que el individuo frecuentaba, son propicios para que las almas se presenten a los individuos. La ideología funeraria andina estructurará las representaciones de la muerte, y ellas establecerán un sistema ritual que, a partir del manejo simbólico de sus representaciones, definirán muchas de las relaciones socioculturales que pautarán la convivencia armónica con las almas.

La sociedad andina siempre se ha basado de la reciprocidad para estructurar su complejo sistema sociocultural; la reciprocidad no es una actividad única y exclusiva de vivos para con otros, la tradición andina contempla también la reciprocidad entre vivos con los muertos plasmada en el culto a los antepasados.

La idea de la reciprocidad de los vivos con los muertos está fundamentada en la concepción de la intervención de los antepasados con el devenir de la comunidad. Se cree que la debida conmemoración y veneración a sus antepasados será retribuido con prosperidad en beneficio de la colectividad. La idea de la reciprocidad se complementa con la noción de tiempo, esta idea puede ser recogida en Jordán (2002), el cual nos menciona que:

A la reciprocidad se suma la noción del sentido de los opuestos muy relacionado con la circularidad de la cosmovisión andina. Al mundo de los humanos se opone el mundo de los dioses tanto como a la noche se le opone el día. Así, al mundo de los vivos se opone otro mundo donde habitan las almas de los difuntos y en el cual el orden de las cosas está en sentido inverso, el mundo de los muertos (Ukhu Pacha) es el "mundo al revés". Para la cultura andina, la muerte no significa el punto final de la existencia sino el paso hacia un

nuevo ciclo de vida en ese otro mundo ... Al ser parte de lo sobrenatural, las almas de los difuntos superan el entendimiento humano y, al igual que los dioses, pueden intervenir en su destino. Por ello las celebraciones dedicadas a las almas de los difuntos tienen, como todos los rituales andinos, una misma lógica de intercambio: Dedicarle ofrendas a quienes "habitan" el mundo sobrenatural a cambio de que "intercedan" sobre la naturaleza de tal forma que el ciclo agrícola pueda cumplirse normalmente y así permitir que la sociedad se mantenga viva. (Jordán, 2002, pág. 41),

El panteón andino será estructurado según Marzal (1977) por tres mundos paralelos: “el mundo terrenal (*kaypacha*), el mundo celestial (*hanan-pacha*), y el inframundo (*ukupacha*). El “más allá” sería un mundo no terrenal, que es conocido por los hombres y mujeres desde pequeños, ya que en la comunidad padres y abuelos enseñan a interpretar los sueños en la vida cotidiana. Y también enseñaban a comunicarse con los seres queridos, que han dejado la tierra, a veces a través del canto, otras a través de rituales y ofrendas.” (Marzal, 1977, pág. 97). La estructura del panteón andino, tomada de la propuesta de Marzal (1988) en su libro *Estudios sobre Religión Campesina*, está conformado por tres niveles en donde habitan seres sobrenaturales, nos referimos al *Hanan Pacha* o Mundo de Arriba, en donde habita el dios creador *Wiracocha* con distintos dioses del cielo como el *Inti*, *Illapa*, *Killa* y demás estrellas; el *Kay Pacha* o Mundo de Aquí, en donde habitan los dioses de la tierra y del mar llamados *Pachamama* y *Mamacocha* respectivamente con las realidades sagradas como las *Wakas*, *Wamanis* o *Apus*; y el *Ukupacha* o Mundo de Abajo, en donde habitan los espíritus dañinos o malignos, siendo el *Zupay* la figura más importante.

Luego del contacto del sistema religioso andino con el sistema religioso católico, Marzal (1988) identifica cuatro fenómenos presentes en la religiosidad popular relacionada a la cosmovisión del panteón andino:

- a) En conjunto, puede decirse que ha habido un proceso sincretismo, pues el campesino andino tiene hoy un solo panteón religioso, presidido por el Dios cristiano, pero mantiene el culto de ciertos seres sobrenaturales andinos, que no tenían su equivalencia en el panteón cristiano, como la Pachamama; pero tal culto a la Pachamama debe iniciarse pidiendo permiso a Dios, lo cual indica que se trata de un solo panteón.
- b) Hubo una síntesis entre el Dios creador andino y el cristiano, dando origen a la idea de Dios supremo que tiene hoy el campesino de los Andes. Este aceptó el nombre cristiano, y el contenido andino-cristiano, en lo que tenían de común, y ciertos rasgos peculiares de Wiracocha (por ejemplo, que baje a la tierra en forma de mendigo para ver como lo tratan)
- c) En el nivel de las divinidades protectoras, hubo una desaparición de los dioses del cielo (aunque para algunos “iniciados” Inti va identificarse como Cristo e Illapa con el Espíritu Santo) y una tenaz persistencia de la diosa de la fertilidad de la tierra, la Pachamama. En este mismo nivel se han mantenido en perfecta yuxtaposición los “santos” cristianos y ciertas “wakas” (sobre todo los cerros), pero han conservado la autonomía propia de cada sistema y así a ningún campesino se le ocurrirá ofrecer una misa católica a la Pachamama o a los “apus”, ni un “pago” en honor de ninguno de los santos.

d) Finalmente, en el nivel de los espíritus dañinos, ha habido una síntesis o mejor una reinterpretación del Zupay andino desde el contenido del demonio. (Marzal, 1988, pág. 141)

A lo propuesto por Marzal, Gil (2002) menciona que

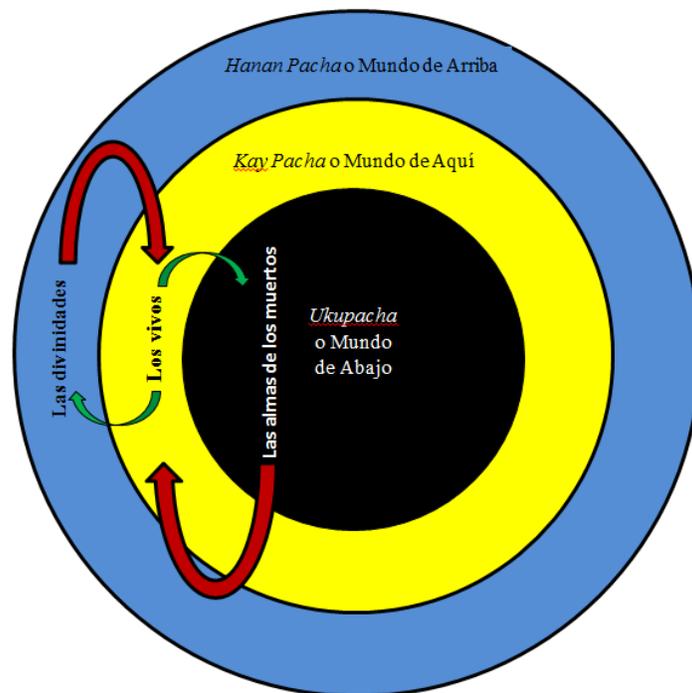
“en clara asociación con los modelos cristianos, fueron muchos los cronistas que relacionaron el Ujku Pacha con los muertos, donde llevarían una vida paralela a la de los vivos, mientras que el Hanan Pacha correspondería a los seres celestes y las wacas (huacas), así como aquellas ánimas recompensadas por sus actos en vida o a las de individuos de rango sociopolítico privilegiado. Sin embargo, la concepción andina de la muerte y el más allá carecería de la idea de un juicio final y de las nociones de premio y castigo, de cielo e infierno. Tampoco se especifica en ningún momento el lugar exacto adonde han de ir los difuntos, aunque sí que queda explicitado el temor de que quedaran vagando por la tierra y causasen desdicha de los vivos. Así, tal vez lo único que en este punto podamos resolver sea que la vida post-mortem significaba para las gentes andinas una existencia paralela en los mismos términos que aquella disfrutaba en el plano terrestre.” (Gil, 2002, pág. 61)

Silva Santisteban (1980) coincide con Gil, y menciona lo siguiente:

... los indígenas están convencidos que la muerte es solo un tránsito a otra vida. El culto a los muertos fue una de las manifestaciones más reveladoras de las creencias de todos los pueblos prehispánicos y el catolicismo no hizo sino confirmar y robustecer esa antigua convicción. Aunque las ideas sobre el “más allá” varían mucho de una región a

otra región, en general todos creen en el alma que se separa del cuerpo en el momento de la muerte para empezar una nueva forma de existencia... Entre los indígenas estas comunidades no existen conceptos acerca de salvación o condenación eternas; las almas andan a veces penando por la tierra y aunque no dejan de ser motivo de pánico la idea de toparse con ellas... todos se han topado con ellas. (Silva Santisteban, 1980, pág. 35)

**Figura 2. Esquema de la representación del panteón andino. Las almas de los muertos pueden mantenerse en el mundo de los vivos, ellos tienen que rendirles tributo**

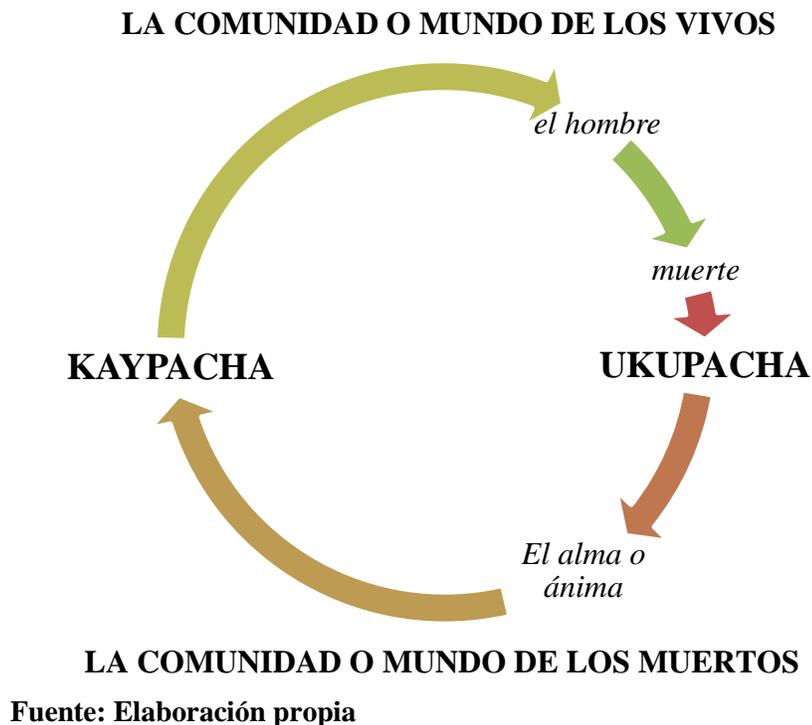


**Fuente: Elaboración propia**

La adaptación de la escatología andina con respecto al culto a las capillitas de la carretera se argumenta con la sacralización del espacio público donde estas se construyen, aquí el propósito es procurar que, a través del mantenimiento del culto, es decir, el mantenimiento de la memoria del alma vinculada a las prácticas rituales realizadas en las capillitas ofrezca una vía de mediación para su descanso. Lo misericordioso del objetivo del culto entraña también el miedo

que se funda al interiorizar las ideas relacionadas a la consecuencia que atañe este tipo de muerte con respecto a la residencia del alma de la víctima.

**Figura 3. Esquema que representa la relación entre el mundo de los vivos con el mundo de los muertos según la escatología andina**



El culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama puede ser interpretado como el reclamo por no encontrar en las ideas institucionalizadas vías que ofrezcan mejores alternativas a las condiciones de residencia del alma de la víctima, esto obliga a los deudos a recurrir a la apropiación de aspectos ideológicos que ofrecen, a través de ciertas conductas, atenuar la angustia ante las consecuencias ante este tipo de muerte.

La representación social de la muerte trágica en la localidad huaralina nos permite entender la dinámica de las interacciones sociales entre los deudos con su círculo social. El discurso y la práctica ritual en el culto a las capillitas constituyen parte importante de las creencias religiosas

de la población que definen muchas normas sociales de convivencia. En este contexto, los espacios físicos donde se construyen las capillitas se convierten en recintos de culto asistencial que los actores rituales desarrollan conjugando elementos religiosos que se traducen en una realidad sincrética. En términos de interés social de la población huaralina, este culto resulta como una práctica alternativa a las expedidas por el dogma católico.

De este modo, el discurso alrededor del culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama evidencia el sistema complejo de significaciones que se le atribuye a la muerte trágica, las ideas o creencias religiosas acerca de las consecuencias de este tipo de muerte trascienden los esquemas teológicos del catolicismo fundándose en este discurso distintas categorías conceptuales de la residencia del alma.

Este discurso reafirma la trascendencia de la dinámica discursiva en la representación de la muerte trágica en la localidad de estudio, la necesidad de sostener una lógica religiosa al conjunto de creencias alrededor de la residencia del alma que han elaborado a través de su historia le ha permitido crear un sistema religioso complejo que ampliamente cubre sus demandas implícitas en su cosmovisión.

Ciertamente, el fenómeno sincrético se manifiesta en múltiples manifestaciones religiosas del país que han sido hondamente estudiadas, esta realidad se produjo por la adaptación de las religiones locales a la religión católica institucionalizada y oficializada a partir de su llegada en el siglo XVI.

Consideramos que los discursos expuestos son muestras de una concepción religiosa sincrética, este planteamiento no es arbitrario, por el contrario, es una modalidad interpretativa

que aplica al campo religioso popular desde el punto de vista de coexistencias de estructuras ideológicas en una misma práctica religiosa. La incorporación de términos como la de coexistencia y yuxtaposición de estructuras o aspectos religiosos para describir realidades religiosas complejas como el culto a las capillitas de las carreteras nos ofrece un tránsito a teorías más funcionales al estudio de una manifestación religiosa popular en sociedades tradicionales.

### **4.3. Angustia ante la muerte y su afrontamiento ritual**

El esfuerzo que ha hecho el hombre por comprender su mortalidad le ha permitido construir complejos sistemas simbólicos denominados rituales. Los rituales funerarios o rituales de muerte son prácticas sociales y culturales que tienen como objetivo superar y sobrellevar la angustia que produce la muerte. Estos rituales son transmitidos generacionalmente por medio del lenguaje constituyéndose como parte del constructo cultural de los pueblos.

Cada cultura ha moldeado su sistema de representación ante la muerte, en este caso en particular, encontramos simbolizaciones rituales de enfrentamiento ante la tragedia de una pérdida. Las visitas a las capillitas nos dan cuenta de un sistema complejo de simbolismos que han de atribuir de aspectos significativos a la muerte trágica en la localidad de Huaral.

El pueblo huaralino ha elaborado un modelo de representación social de la muerte que estructura específicas actitudes colectivas ante la muerte trágica, todas ellas ligadas directamente a sus intereses sociales de atenuación de la angustia que sugiere las ideas de residencia del alma. Como ya hemos señalado, parte del discurso religioso que sustenta el culto a las capillitas de la carretera está lejos de la tradición católica y del dogma institucional, es decir, de la escatología católica ya que la conciencia religiosa de este pueblo ha adoptado simbolizaciones y actitudes

ante la muerte trágica mucho más accesibles para su enfrentamiento, esta reinterpretación crea una diferencia con la representación institucional de la muerte.

La angustia ante las consecuencias de la muerte y la representación local de la muerte trágica definen comportamientos religiosos que permiten la construcción de capillitas en los espacios donde ocurrió la desgracia que serán posteriormente espacios de culto. La construcción de las capillitas en espacios públicos apropiados para el desarrollo de toda la parafernalia ritual en la localidad de estudio será asumida como espacios atenuantes y/o menguantes de la angustia por el estado del alma de la víctima.

Las dinámicas de los rituales expresadas en las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama cumplen funciones interpersonales y ayudan a establecer o reestablecer vínculos sociales entre la familia de la víctima con su entorno social inmediato que se ve inmiscuido en el duelo. Esto se afirma en la trascendencia del culto a las capillitas, pues no solo es de exclusividad de los familiares o deudos, sino que el círculo social inmediato siente la obligación de canalizar muestras de apoyo con su participación en el culto.

La representación social de la muerte trágica en la localidad huaralina ha permitido la vigencia del culto a las capillitas, esta sociedad ha establecido sus propias formas ideológicas de interpretación del más allá que sustentan los comportamientos y conductas que expresan ante este culto.

El recuerdo de los muertos en la localidad huaralina se puede hacer mediante la visita a los cementerios donde reposan los restos del difunto, mediante la realización de misas y paraliturgias, mediante oraciones y plegarias ante los objetos personales del difunto como fotos o

prendas de vestimenta, mediante la visita de un lugar particular que frecuentaba el difunto, mediante la realización de actividades cotidianas donde surgen recuerdos de la convivencia que existió con el difunto.

Los que recuerdan a la víctima manifiestan sus sentimientos a través de múltiples prácticas como la realización de misas y paraliturgias, a través de construcciones de mausoleos y sitios que tratan de rememorar a la persona extinta. Por lo general las misas, como homenaje al alma de la víctima, son realizadas dentro de las iglesias católicas u otros espacios de su administración como capillas locales. En todos estos casos de prácticas conmemorativas se refuerza la idea de que la muerte es inexorable y universal.

Las prácticas rituales alrededor de la muerte trágica realizadas en las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama están vinculadas a la memoria individual y colectiva de la población con respecto a la víctima. El fallecimiento trágico de una persona produce una irrupción en la vida de la comunidad huaralina; considerada este tipo de muerte como una tragedia, la separación marca profundamente a la población y permite la realización de prácticas sociales públicas en torno a la muerte en los espacios donde se construyen las capillitas.

La dimensión socializadora en el culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama es expresada a través de las celebraciones de paraliturgias u otros tipos de actos litúrgicos que tienen como objeto en convertirse en un ritual colectivo para la mediación por el descanso del alma. Este ámbito socializador del culto a la capillita permite que esta se mantenga en vigencia, la participación comunal en el culto es una vía eficiente para la transmisión de la esencia religiosa de esta manifestación.

Las celebraciones de actos litúrgicos en las capillitas no son frecuentes y solo se realizan en fechas especiales de conmemoración que pueden ser para la celebración del mes, de los seis meses o de aniversario de ocurrida la muerte. Pocas familias consideran importante la realización de las mismas pues suponen que son de mucha implicancia para el bienestar del alma. En el caso se considere oportuna la realización de los actos litúrgicos, estas celebraciones siguen el patrón organizativo de las misas celebradas en las iglesias en consistencia a la filiación católica de los actores, pero a diferencia de las liturgias supervisadas y dirigidas por los representantes de la Iglesia, estas liturgias son dirigidas por feligreses muy conocedores de las lecturas bíblicas que ofrecen este servicio que es financiado por los deudos.



**Foto 21. Paraliturgia en honor al alma de Pablo Champa celebrada el día 06 de noviembre del 2017, fecha en que conmemoró el sexto mes de su fallecimiento.**



**Foto 22. Paraliturgia en honor al alma de Pablo Champa celebrada el día 06 de noviembre del 2017, fecha en que conmemoró el sexto mes de su fallecimiento.**



**Foto 23. Paraliturgia en honor al alma de Pablo Champa celebrada el día 06 de noviembre del 2017, fecha en que conmemoró el sexto mes de su fallecimiento.**

Como es deducible, el entierro del cadáver no concluye con toda la parafernalia del ritual funerario en la localidad huaralina, las ceremonias purificadoras desarrolladas hasta ese instante señalan también el momento en que se potencia la idea del temor ante la muerte trágica, el alma del individuo se transforma en un espíritu tutelar familiar al que se implora con respeto y veneración en el lugar en donde ocurrió la muerte.

En la conciencia religiosa huaralina se cree que el apartamiento de todo proyecto de vida del individuo víctima de una tragedia conduce a un estado de desorden de lo que debería ser natural en la muerte, la concepción de la muerte trágica como un desorden de la realidad atañe no solo a la víctima y a su círculo cercano, sino también al colectivo. La muerte trágica es asumida como una subversión del orden regulado por el ciclo natural ideologizado en la población, esta genera una serie de consecuencias psicológicas, sociales y culturales que se caracterizan por un profundo estado de angustia y confusión colectiva. En la búsqueda por reestablecer el orden social fracturado por la muerte trágica, la población estructura una base ideológica de la cual se desprenderán las actitudes, concepciones y simbolizaciones que tendrán ante este tipo de muerte.

Los relatos que hemos recogido y analizados constituyen un sistema donde se mezclan elementos rituales y de creencias tanto del catolicismo (el paraíso) como los originarios (temor a la condena de la *pena eterna*), el sistema de culto a las capillitas es concebido como la estrategia mediadora para vencer a la muerte trágica, no se pretende que el alma alcance inmediatamente la gloria del paraíso, sino que consiga el reposo eterno fuera de la tierra.

El sentido del más allá en el discurso de este fenómeno rompe con lo católico, el juicio final en mayor medida no define la residencia del alma, es la ritualidad constante y el recuerdo del alma la mediación para que éste repose en paz.

En esta práctica religiosa se cree que los individuos que perecen de forma trágica no son parte de un juicio divino donde se pudiese decidir la residencia de su alma por su accionar en vida, como observamos en el análisis de los discursos obtenidos, el alma es más que esa figura abstracta que señala el dogma católico, en este caso vale más el acto intermediador de las personas para que la residencia del alma repose en paz y no sea condenado a la pena terrenal.

En los relatos obtenidos, en su totalidad, nos hablan de individuos que mantuvieron una vida social normal o aceptable pero no se exalta ni se reivindicán muchas de sus virtudes, más allá de describir la participación social del individuo, se manifiesta el compromiso humanitario del informante en velar por el bienestar del alma y contribuir, a través del recuerdo de la víctima y de las visitas a su capillita, por su descanso eterno. En esencia, nos encontramos frente a una concepción religiosa popular en la que se pretende, a través del discurso del recuerdo y veneración al alma, mitigar el temor colectivo a la muerte trágica, en otras palabras, la muerte como fin físico no es lo que atemoriza al hombre sino el conocimiento de ella.

La construcción de las capillitas, para la población local, responde a la materialización de las ideas religiosas que engloba el estado de temor y angustia ante la muerte trágica, para los individuos es un deber moral e impostergable la veneración de las almas a través de las capillitas.

*“(visitar la capillita) es una forma de consuelo, y es una forma de hacer que mi abuelo descanse en paz”* (Señora Rosi Corso,

extracto de entrevista)



**Foto 24. Capillita N° 1 construida en honor a Felipe Huertas**

Los distintos tipos de almas en la concepción andina no son claramente diferenciados, por una parte, se cree que las almas viajan sitios lejanos y por otro lado se tiene la idea de que siguen vagando por los alrededores de las comunidades atemorizando a los vivos, tanto porque puede estar purgando algunas culpas o porque fueron mal atendidos luego de su muerte.

La representación social de la muerte trágica en la localidad huaralina se sustenta en las prácticas cotidianas de convivencia en la población, que es a su vez una construcción simbólica donde se plasman los aspectos sociales, culturales e históricos que han definido los imaginarios sociales de la muerte. Esta representación va por el lado de cómo se reproducen los sentidos locales de solidaridad con el alma de la víctima que permiten reproducir prácticas alejadas de la estructura institucional de la religión católica, en este contexto, el estudiar la representación

social de la muerte trágica nos ha permitido reconstruir el conjunto de fenómenos y procesos históricos que se han cristalizado en las prácticas rituales alrededor de las capillitas.

Considerando esto, se entiende que la decisión por construir una capillita está sobre la base de la institucionalización de la idea de solidaridad como un modo de mediación para el descanso en paz del alma de la víctima, esta construcción dinámica de la interpretación del estado tormentoso del alma normaliza los actos rituales en estos espacios. Esta ritualidad contiene un conjunto de principios moralistas que se han inscrito en la lógica racional del pueblo de Huaral regula su acción religiosa.

Para la población, el culto a las capillitas es una ritualidad asistencial para el bienestar del alma, el espacio se convierte en un recinto de imploraciones que se creen necesarias para el descanso del alma de la víctima. La ritualidad se enmarca en la noción de preocupación por el estado del alma y de la responsabilidad que asumen los actores en intervenir por el descanso del alma.

Por lo tanto, nos encontramos con un doble discurso articulador en el culto a las capillitas de carretera Huaral-Aucallama, por un lado, el discurso angustiante alrededor de la posible residencia del alma de la víctima vinculante a las condiciones en las que se produce la muerte, y por el otro lado, la forma en que el discurso del estado del alma permite estructurar una ritualidad mediadora para pugnar que esta descanse en paz.

Como podemos observar, el valor que tiene el culto a las capillitas en el imaginario simbólico de los actores rituales es la compensación moral que ofrece a los actores rituales, es decir, la tranquilidad espiritual que sienten ellos por la mediación que hacen para el descanso del alma.

La construcción de un espacio de memoria mediante las capillitas implica una relación entre el mundo de los vivos con el más allá, es decir, esto supone un diálogo en el espacio sacralizado entre las personas quienes reproducen tal tradición funeraria con las víctimas a quienes se conmemoran con las capillitas. Esta interacción genera interpretaciones que definen el sentido sagrado del espacio y el hecho trágico que en ella se recuerda. Cabe señalar que estas interpretaciones no están exclusivamente condicionadas por el espacio, o al menos no de la manera mecánica que de esto podría deducirse, a ello se suman las concepciones ideológicas en relación a la manera o forma trágica en la que aconteció la muerte, en tal sentido esta construcción de memoria va más allá del sujeto al que se contextualiza en el espacio, sino que ella se estructura bajo una base religiosa en la que se concibe el destino del alma de la víctima y de sus implicancias sociales por el lugar de residencia de esta.

El hecho religioso se manifiesta a través de las creencias, los ritos y los comportamientos morales que permite al colectivo que la interioriza acercarse a una explicación existencial y espiritual de la vida, y es por medio de estas tres vertientes que podemos llegar a la esencia religiosa del fenómeno popular investigado.

El conjunto simbólico alrededor de la muerte trágica se concentra en la imagen de la posibilidad de que el alma del individuo quede penando o condenado a una supervivencia terrenal y, por consiguiente, que esta situación residencial del alma atormente y atemorice al grupo social más cercano de la víctima. La capillita sirve para canalizar esta concepción de la muerte trágica en Huaral, hallando en ella una solución a sus temores.

La reconstrucción histórica de las creencias en torno a la muerte y la constatación de su ritualidad contemporánea nos llevó a preguntarnos sobre las necesidades funcionales de las

capillitas para el grupo que los reproduce. La reproducción simbólica de la muerte trágica en el área de estudio nos permitió afirmar que existe en gran medida una significación social, cultural y religiosa que permite la persistencia de esta práctica popular.

La funcionalidad y la utilidad religiosa de la capillita como símbolo de la muerte trágica nos ha proporcionado discursos orales que mediante la contrastación teórica y datos históricos nos ha permitido analizar y explicar la conducta religiosa del grupo que mantiene y reproduce el fenómeno investigado que se fundamenta sobre las estructuras religiosas católicas y andinas.

Para Eliade (1998) “lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente del de las realidades “naturales”, y esto se manifiesta cuando el hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano” (Eliade, 1998, pág. 14), para tal afirmación considera denominar a este acto de manifestación de lo sagrado como *hierofanía*, palabra del griego *heiros* que significa sagrado y *phainomai* que significa manifestarse, es decir “algo sagrado que se nos muestra”. Según Eliade (1998) “La manifestación de lo sagrado en el espacio tiene, a consecuencia de ello, una valencia cosmológica: toda hierofanía espacial o toda consagración de un espacio equivale a una cosmogonía” (Eliade, 1998, pág. 51).

Lo que interesó en nuestra investigación, en relación a la apropiación de los espacios públicos que se convertirán luego de una muerte trágica en espacio de conmemoración al alma, es percibir aquellas estructuras religiosas que permiten recrear esta práctica popular en donde el hombre religioso sacraliza un espacio. de ello afirmamos que las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama son a la vez, símbolos religiosos que marcan el espacio exacto en donde se recuerdan a las almas que se concibe por determinados patrones religiosos estar habitando entre los vivos y

que no ha encontrado descanso, y son mecanismos de atenuación de la angustia y temor de los deudos por aquellas almas que han muerto de forma trágica pues mediante su construcción se cree estar ofreciéndole al alma un espacio en donde pueda residir y encontrar descanso.

En cuestión a la fundamentación ideológica religiosa que motiva al hombre apropiarse de espacios públicos Eliade (1998) menciona que:

Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de otras... Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente “fuerte”, significativo, y hay otros espacios no consagrados, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. (Eliade, 1998, pág. 21)

Eliade (1998) sostiene que “todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente. [En este proceso] Se pide a un signo para poner fin a la tensión provocada por la relatividad y a la ansiedad que alimenta la desorientación; en una palabra: para encontrar un punto de apoyo absoluto.” (Eliade, 1998, pág. 26)

Lo sagrado para Eliade (1998) “es lo real por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y la fecundidad. [En esta técnica de consagrar el espacio] El deseo del hombre religioso de vivir en lo sagrado equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en el mundo real y eficiente y no en una ilusión” (Eliade, 1998, pág. 27).

En relación a las estructuras religiosas que permiten y validan esta apropiación del espacio, Eliade (1998) sostendrá que es la cosmogonía de los pueblos la que permite apropiarse de espacios públicos y modificarlas en espacios sagrados y que son respuesta a un proceso repetitivo de su experiencia ritual, para ello menciona:

... lo único que da validez a la toma de posesión de un territorio equivale a su cosmogonía... al ocuparlo y, sobre todo, al instalarse en él, el hombre lo transforma simbólicamente en cosmos por una repetición ritual de la cosmología. (Eliade, 1998, pág. 28)

Algo que puede discutirse en esta investigación está en relación a uno de los propósitos de interpretación de esta práctica popular, en donde creemos que existe una vigencia de la estructura religiosa andina detrás la apariencia exclusiva de la estructura religiosa católica, para ello propondremos una coexistencia armónica y retroalimentadora de ambas estructuras que se ha ido construyéndose con el transcurrir de los tiempos posteriores a su contacto desde el siglo XVI. En cuestión estará demostrar que tales estructuras tradicionales de la concepción cosmogónica andina mantienen vigencia en tiempos contemporáneos y que no han sido eliminados a pesar de los procesos de transformaciones sociales que se han desarrollado en esta parte del hemisferio. Para tal aspecto creemos importante mencionar lo que Eliade (1998) propuso en “Lo sagrado y lo profano”:

Algo de la concepción tradicional del mundo perdura aún en su comportamiento, aunque no siempre se tenga conciencia de esta herencia inmemorial. (Eliade, 1998, pág. 41)

El análisis del lugar donde se construye una capillita, como un espacio sacralizado luego de una tragedia, tiene lógica porque se convierte en un espacio cargado de sentido religioso. Este lugar es visitado periódicamente por los familiares del difunto, éstos la limpian, la pintan, la reparan, la adornan, le colocan flores y les rezan; estas visitas por lo general son realizadas los días domingos, los días del aniversario de la muerte, los días del cumpleaños, entre otros días.

Los espacios donde se emplazan las capillitas son espacios de mucha carga ritual y por ello son considerados espacios sagrados; estos lugares en las cuales se erigen estas construcciones son dotados de significación simbólica religiosa en donde los grupos sociales, a través de los ritos, renuevan permanentemente su vigencia en el tiempo y confirman su necesidad social para aplacar o sosegar la angustia que produce la muerte trágica.

La apropiación del espacio público en este fenómeno religioso popular se da a partir de la sacralización de lugares en donde se ha suscitado una muerte trágica mediante la construcción de capillitas. Estos elementos de la religiosidad popular no solo se conforman en los espacios públicos sino, según Portal (2009) “conforma la construcción de la memoria y al manejo de los espacios liminales” (Portal, 2009, pág. 59) dándole un carácter simbólico-sagrado.

Según menciona Portal (2009):

Esta muerte violenta se asocia a un viaje que los familiares deben facilitar por medio de cruces, rezos, inciensos y ofrendas, que implica, a diferencia de las creencias católicas, que la muerte violenta tiene un tratamiento especial y que esta se asocia más a la manera en que murió la persona que a la manera en que vivió – que sería una concepción católica

-, por la que depende del comportamiento del sujeto (familiar) el lugar al que irá después de muerto (Portal, 2009, pág. 64).

Es entonces que este espacio público se convierte o se constituye en un escenario de ritos familiares, donde las tradiciones prehispánicas son evidenciadas de manera tal que nos permite entender que dentro de este fenómeno los núcleos ideológicos religiosos prehispánicos aún mantienen su vigencia y que han perdurado hasta en estas épocas.

Cosso (2010) en relación a lo mencionado líneas arriba sostiene que:

... la construcción de altares y murales artísticos que refieren símbolos santos vinculados a la religiosidad popular, tanto como el emplazamiento de cruces y ermitas dedicadas a las “almas de los difuntos” hallados en la vía pública, son parte de un comportamiento urbano des-regulado respecto de dos dimensiones normativas generadas en la ciudad. Por un lado, como antes se ha definido, se trata de una forma de sacralizar sitios que no depende de los dispositivos reguladores de la iglesia católica (beatificaciones/santificaciones y formas de apaciguar/recordar a las almas de los muertos); por otro lado, es una práctica que se aleja de las normativas de planeamiento urbano respecto al lugar simbólico dedicado al “descanso eterno de los muertos”, es decir al cementerio como “el lugar” para los cuerpos. (Cosso, 2010, pág. 64)

Esta práctica de sacralización relacionada en el recordatorio de las almas proporciona al espacio una nueva perspectiva de observación y de conceptualización, al respecto Portal (2009) señala lo siguiente:

... de dotar de significados sagrados a ciertos lugares que comúnmente no tienen este carácter, a partir de lo cual se construyen lo que podemos denominar *lugares de memoria*, es decir, aquellos espacios públicos que adquieren un significado no solo por su ubicación o por su uso, sino porque a través de ellos se favorecen la construcción de identificaciones sociales que alimentan las identidades locales. (Portal, 2009, pág. 66)

En esta manifestación de sacralización Portal (2009) encuentra por lo menos dos usos y significaciones distinguibles en estos lugares sacralizados: “a) los que evocan la muerte trágica de un ser querido y b) los que marcan un territorio y brindan seguridad. El primer caso implica un tipo de apropiación individual o familiar, mientras que en el segundo se refiere más a acciones colectivas” (pág. 66). En lo que respecta esta investigación, según lo propuesto por Portal (2009), la construcción de capillitas en conmemoración a las almas está enmarcarla en a la primera forma de uso y significación del espacio sacralizado.

Es interesante como después de una muerte trágica en las carreteras obliga a los deudos apropiarse de estos espacios públicos en donde ha ocurrido la pérdida física del individuo para conmemorar y recordar su alma, convirtiendo a estos espacios en sagrados en las que se realizan rituales en las que se pide por el descanso eterno de estas almas que son consideradas en estado de pena. Esta sacralización del espacio se efectúa mediante las construcciones de capillitas o en instalaciones de pequeñas cruces en las laderas de las carreteras como un mecanismo religioso que permite atenuar la angustia que esta particular manera de morir genera y que es determinada por la concepción que se tiene de la residencia del alma luego de su separación del cuerpo.

La capillita en sí busca la legitimación de las creencias, de sus valores culturales y de su importancia en la vida social. Esta es reproducida con lógica propia que es determinada por la

concepción de la muerte trágica y del más allá, alejada de la oficialidad de culto determinada por la religión católica. Aquí la lógica que estructura esta concepción de la muerte y del más allá se concretiza convirtiendo espacios físicos en espacios sacralizados que de una u otra forma se constituyen en santuarios, pues en estos espacios que han sido “sacralizados” en el marco de un acontecimiento trágico profundamente significativo, se desarrollan formas particulares de rito y de ofrenda que distan de los cánones católicos oficiales. Según Finol y Finol (2009) “... al sacralizar el espacio del fallecimiento súbito, fundan unos límites simbólicos entre la vida y la muerte, y es precisamente en esos límites donde ella actúa como una bisagra comunicativa, desde la cual es posible, tanto para el alma como para los deudos, establecer contacto, intercambiar información, expresar amor, cariño y recuerdo” (Finol & Finol, 2009, pág. 113).

Como se ha señalado, este fenómeno propio de la religiosidad popular tiene como función articular el vínculo protector de los deudos para con el alma de la víctima con el manejo del espacio público sacralizado con la construcción de la capillita en las carreteras. El sentido ideológico que estructura este fenómeno religioso popular en la localidad de Huaral está relacionado al temor de que el alma quede vagando o penando en espacios terrenales tal como sugiere la escatología perteneciente al sistema religioso andino, pero esto no quiere decir que el sistema religioso católico no incida en la elaboración de las creencias en torno al alma que se cree habita en el mundo de los vivos, por el contrario, el sistema religioso católico ha de contribuir en la estructuración simbólica de las capillitas, por tanto, tomando la idea de Silva Santisteban (1980), “las ideas cristianas del Cielo, el Purgatorio y del Infierno, así como del juicio ante Dios, han sido desarticulados de su contexto para combinarse con las creencias de cada comunidad dando lugar a multitud de configuraciones religiosas” (Silva Santisteban, 1980, pág. 436).

La sentimentalización de la muerte trágica en la comunidad huaralina estructura el culto religioso a las capillitas, ellas son asumidas como espacio de encuentro de la memoria de los vivos con respecto a la víctima. El culto a las capillitas configura la sensibilidad de los deudos para con el estado del alma de la víctima, se expresa el sentimiento de solidaridad de los vivos con las almas que se creen que están privados del descanso eterno. Tal como sugiere el siguiente relato:

*¿Cree que, al no haberle construido la capillita al alma de su hijo, este no descanse en paz?) Sí claro, es para ir a recordar que él ahí ha fallecido, con esa condición uno siempre lo hace para estar ahí, para pedirle a Dios por su descanso. (Señor Alejandro Champa,*

*extracto de entrevista)*

Los rituales que se desarrollan en las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama son definidos con gran precisión y ofrecen seguridad a que el alma de la víctima repose en paz. Los siguientes tres relatos extraídos de tres entrevistas ofrecen un acercamiento al ritual que se desarrollan en las capillitas:

*Bueno las flores son para que Dios lo reciba con más tranquilidad, y pensando que nosotros nos acordamos siempre de él. Nosotros nunca nos vamos a olvidar de él. Cuando rezamos, nosotros le pedimos a Dios que reciba bien a mi hijo, que lo tenga bien. (Señor*

*Alejandro Champa, extracto de entrevista)*

*Las flores significan para que no se sienta solo, para que vea que uno se acuerda de él. Es como una muestra de que nos acordamos*

*de él. (Señora Alicia Huertas, extracto de entrevista)*

*(¿Cómo ayuda a que el alma de su papá descanse en paz?)*

*Visitando su capillita (...) con los rezos. (Señora Rosi Corso, extracto de entrevista)*



**Foto 25. Capillita N° 06 construida en honor a Pablo Champa Martínez**



**Foto 26. Capillita N° 1 construida en honor a Felipe Huertas**

La angustia ante el estado del alma de la víctima en relación al espacio en la que esta puede estar residiendo y la simbolización de las capillitas, como un espacio sacralizado donde se realiza el culto para la mediación de su descanso, evidencia la asociación entre ambas variables, es decir, entre la angustia y la ritualidad.

Las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama, como en otro espacio físico de rememoración a la muerte, se encuentra connotado de afectos, sentimientos y, sobretodo, interrogantes. Éstas se convierten en espacios sagrados de diálogo entre los deudos y la divinidad, pues allí se pide por el descanso eterno del alma. Es evidente que esta práctica religiosa se construye alejada de los dogmas fijados por el catolicismo, en tal sentido, la sacralización del espacio público a través de

las construcciones de capillitas en las carreteras responde a la materialización de la concepción de la muerte trágica que, a través del culto a las capillitas de la carretera, es un mecanismo simbólico religioso mediante el cual las personas intentan atenuar la angustia y el temor de que el alma del difunto quede penando en los alrededores de la zona en donde ocurrió el accidente.

## V. **Discusión de los resultados**

Luego de describir y analizar el culto a las capillitas de la carretera de Huaral-Aucallama a través los resultados obtenidos con la aplicación y/o uso de las técnicas y herramientas metodológicas propuestas en esta tesis, procederemos a argumentar las siguientes discusiones con la finalidad de consolidar la interpretación que hemos construido.

Plantear esta investigación sugirió, desde un inicio, repensar las distintas formas de análisis e interpretación que han definido las investigaciones en el campo de la religiosidad popular. Al respecto, hemos sostenido que los análisis de las condiciones históricas con las que se han definido las prácticas religiosas contemporáneas han recurrido, generalmente, a focalizar su carácter popular para justificar dos posturas interpretativas al respecto.

De manera general, las investigaciones pioneras en este orden propusieron dos líneas interpretativas de la realidad religiosa del país; por un lado, se centraron principalmente en el proceso histórico de la institucionalización de la Iglesia Católica y de su advenida a un escenario profundamente “pagano” a la que, definidas por el dogma católico, respaldaron en su lectura los “incuestionables” procesos de evangelización de los pueblos andinos que suponen una profunda aculturación religiosa en la región. Por otro lado, las que se direccionaron a una propuesta reivindicadora del mundo andino proyectando en sus discursos valores de vigencia y resistencia de las estructuras ideológicas prehispánicas en los modelos religiosos populares. Con lo mencionado, se puede concluir que, mientras el discurso del primer grupo encerró propuestas que, implícitamente, estuvieron marcados por un entusiasmo proselitista, el segundo integró una propuesta anticolonial que trascendía más el hecho de la “inmutabilidad” de lo indígena.

Del análisis de los resultados de este estudio se puede afirmar que, los elementos simbólicos religiosos, tanto de los provenientes del sistemas andino como la del sistema católico, se reactualizan al interior de un discurso contemporáneo que sustenta el culto a las capillitas de la carretera en Huaral. El hecho mismo de que la lógica en la representación social de la muerte trágica en la localidad huaralina desborde los lineamientos de un determinado sistema religioso nos sugiere una existencia complementaria de cada una de ellas; los elementos constitutivos en esta representación social nos permiten identificar que, sobre las propuestas totalizadoras del enfoque de la aculturación religiosa y de la resistencia e inmutabilidad religiosa, la propuesta del hibridaje y complementariedad implica una mejor aproximación interpretativa de este fenómeno.

Hay que señalar que aquí no nos hemos propuesto en construir un discurso puro ni esencialista de elementos religiosos autóctonos en la lógica ritual del culto a las capillitas de la carretera, ni mucho menos se ha elaborado un discurso totalizador de esta manifestación que suponga estar fundamentada bajo una lógica religiosa institucionalizada. Esta investigación tampoco ha pretendido jerarquizar elementos estructurales de un sistema religioso en particular; el análisis en esta tesis ha propuesto un modelo interpretativo de una manifestación religiosa popular que se rige por condiciones lógicas propias que infiere en un ordenamiento dual y complementario de dos estructuras religiosas. De allí que es importante mencionar que las funciones simbólicas que cumple el culto a las capillitas dentro de las representaciones sociales de la muerte trágica en la localidad de Huaral han sido definidas en esta tesis desde conceptos como: sincretismo, hibridación y complementariedad.

En general, hemos mencionado que la representación social de la muerte trágica en los imaginarios escatológicos definen las normas rituales de una comunidad; el culto a la capillita en

la localidad de Huaral al encontrarse dentro de una lógica popular religiosa devenida de procesos históricos muy complejos implicó analizar de manera paralela la escatología del alma andina y católica para sustentar nuestras conclusiones sin que eso condujera a supuestos paralelismos existenciales antagónicos entre uno u otro elemento religioso. Por lo tanto, la representación social de la muerte trágica en la localidad de Huaral expresada en el culto a las capillitas se establece, en nuestro discurso interpretativo, como una manifestación popular de la que podemos enmarcar aquellas condiciones históricas específicas del largo proceso de encuentros y desencuentros entre la estructura religiosa andina y la estructura religiosa católica

De los resultados obtenidos en esta investigación, hemos señalado que la forma racional y lógica con la que opera el culto a las capillitas de la carretera en la localidad de Huaral constituye una aproximación a las bases históricas del contacto entre el sistema religioso católico y andino. El hibridaje religioso expreso en el culto a las capillitas, en términos históricos, es resultado de la reinterpretación de simbolizaciones religiosas en torno a la muerte trágica y sus consecuencias. De esta manera, este fenómeno, engranado en el contacto inicial de dos estructuras religiosas, resulta ser una manifestación religiosa contemporánea que ha potencializado, desde el punto de vista ideológico, las primigenias simbolizaciones de la prefiguración del condenado, del errante, del alma en pena u otra representación que devienen de un estado colectivo de angustia ante la muerte trágica.

En relación a lo mencionado, resulta un desafío estructurar un solo discurso de las implicancias del proceso de evangelización en la época colonial; interpretar cómo impactó el catecismo de los evangelizadores en la población vencida y dominada es una imprescindible labor en las investigaciones de manifestaciones religiosas populares en el país. Los fundamentos

de la inmutabilidad de lo esencialmente andino o de la supremacía de la esencia propiamente occidental “a veces se resuelve cómodamente con nuevos conceptos que no dan cuenta de la complejidad del proceso de convivencia, adaptación, dominio, etcétera, de tres siglos coloniales.” (Durán, 2006, pág. 243). Las últimas investigaciones parecen estar dispuestas a superar, por un lado, la idea de la inalterabilidad de la esencia andina y, por otro lado, la idea de la desestructuración total de la misma.

Haciendo lectura de aquellas condiciones históricas, la evangelización andina en la época colonial ha sido planteada por Estenssoro (2003) en dos etapas, la primera llevada a cabo entre los años 1533 y 1583, año en que aparecen los decretos del Tercer Concilio de Lima con que inicia la segunda etapa evangelizadora de la población andina.

Por un lado, la primera etapa evangelizadora buscó posicionar al cristianismo en el contexto cultural autóctono y adaptarla a ella. Esta etapa se caracteriza por el interés de los evangelizadores en acomodar las estructuras teológicas del cristianismo a las estructuras religiosas andinas. Para Espinosa (2013), este primer momento puede ser definido como “acomodaticio”, pues “se aceptaban ciertas prácticas y creencias indígenas como vehículos para la cristianización, y se priorizaba el bautizo como medio eficaz para lograr la salvación”, y que por otro lado estaba ausente “la Iglesia como realidad institucional”, sentenciando que “así la evangelización era operada por una red poco jerarquizada de órdenes religiosas, caciques y encomenderos con responsabilidades soteriológicas.” (Espinosa, 2013, pág. 13)

Siguiendo la lectura de la propuesta de Estenssoro, Espinosa (2013) señala que “el nivel teológico (en esta primera etapa de la evangelización) se movilizaban las figuras de la razón natural, la inocencia primigenia o el apostolado previo, para justificar el reconocimiento y

legitimización de ciertos derechos, costumbres y conceptos andinos. Ya que los indígenas se habían aproximado al Dios cristiano mediante la razón natural, un supuesto apostolado ocurrido cientos de años antes de la Conquista española a manos de los apóstoles Tomás o Bartolomé o el desconocimiento del pecado por su inocencia, sus prácticas y creencias eran vistas como congruentes con el cristianismo.” (Espinosa, 2013, pág. 13)

La segunda etapa evangelizadora del mundo andino, según Estenssoro (2003), inicia con El Tercer Concilio de Lima, pues con ello se censura toda costumbre originaria. Al sacramento del bautismo se le añadirá un fuerte régimen de adhesión a los discursos del evangelio cristiano suprimiendo cualquier rezago de las costumbres y creencias originarias. Espinosa (2013), y en correspondencia a lo señalado por Estenssoro, señala que en este periodo se “definió a la religión autóctona como sujeta al implacable yugo del demonio que insistía en librar una batalla de retaguardia en contra del triunfo del cristianismo, perennizando así la idolatría indígena. La extirpación de la idolatría, aunque demoró algunos años en cobrar fuerza, estaba ligada a la satanización de las costumbres indígenas. Los jesuitas al ser portadores de la Contra-Reforma y al competir con las órdenes religiosas previamente establecidas (dominicos, franciscanos y agustinos) contribuyeron a implantar el impositivo régimen de la segunda evangelización.” (Espinosa, 2013, pág. 14)

Estenssoro (2003) señala que en la catequización de la población andina se implantó el discurso de los castigos divinos propios de la estructura ideológica católica; el pecado y sus consecuencias caracterizarán los principios morales con los que se pautaron las normas de convivencia en aquella época. Los temores que imponía las dimensiones del infierno dentro de la escatología católica y del sufrimiento de las almas condenadas a residir en ella perpetuamente no

les fueron tan distantes a la representación del alma en pena del pensamiento religioso que se intentaba abolir. La representación andina del “alma en pena” o del “condenado” – seres castigados a residir en un espacio entre los vivos en condiciones decadentes por irrumpir en vida alguna norma social o por las características trágicas de su muerte – y la representación del infierno católico encuentran puntos recurrentes y comunes en los discursos que fundamentalmente se sostienen sobre el temor colectivo a la idea de suponer correr la misma suerte que aquellos condenados. Se muestra con claridad que, tanto en la representación andina como en la representación católica, la imagen del condenado deviene de una trasgresión al orden social y ante ello se sugiere una atención especial para mitigar las consecuencias de las significaciones y representaciones de este estado residencial del alma que atemoriza a la población. Aunque distante a la representación del pecado católico, la población catequizada en la colonia supo contextualizarlo como una advertencia divina de un juicio *postmortem*.

Es importante observar que en los procesos de evangelización existe una apropiación del contenido simbólico del pensamiento religioso del mundo andino que propicia el establecimiento de analogías de estas representaciones con el discurso doctrinario de los catequizadores. Es decir, estratégicamente se utilizaron diversos elementos de la cultura andina para hacer inteligible los aspectos de la doctrina católica. Ello ocurre, sobre todo, en la predica evangelizadora del juicio final y las residencias del alma después de la muerte que, según Estenssoro (2003), utilizó inicialmente ciertas representaciones sociales de la muerte del pensamiento andino con el objetivo de establecer coincidencias o paralelismos con el dogma católico. Estas condiciones permitieron que ambos sistemas religiosos estructuren la base ideológica de una misma representación social.

La vinculación de los procesos evangelizadores de la etapa colonial en la representación contemporánea de la muerte trágica en la localidad de Huaral está en el hecho insoslayable de que esta manifestación debe ser entendida desde sus condiciones históricas y por su condición integrante a una representación social que desborda su territorialización. Cabe señalar que esta manifestación no es exclusiva de la zona aunque, sin duda alguna, guarde criterios y pautas propias que se adscriben a la idiosincrasia del pueblo huaralino.

La lógica del culto a las capillitas de la carretera en la localidad huaralina se estructura sobre la construcción de los imaginarios simbólicos del alma en pena y del temor a esta condición. El pensamiento religioso de esta representación social define la conducta ritual de la población, el auxilio solidario que configura la ritualidad expresada en el culto a las capillitas supone convertirse en una herramienta mediadora entre el alma de la víctima con Dios para que éste le permita dejar definitivamente el espacio terrenal y alcance el descanso eterno.

Básicamente, en el culto a las capillitas de la carretera se mantiene vigente la idea de una coexistencia del mundo de los vivos con el de los muertos, esta supone que ambos están en contacto pero para hacer armónica y, hasta muchas veces, distante esa relación, se debe responder a través del compromiso ritual hacia las almas para establecer límites entre uno y otro mundo.

Por un lado, la vida colectiva del actor ritual, proporcionada y dotada de representaciones simbólicas, ha definido reacciones que surgen de inmediato a su experiencia con la muerte trágica. Los sentimientos y aflicciones individuales que se suscitan luego del evento trágico se cristalizan en un universo de simbolizaciones que solo tendrá lógica cuando la angustia ante la muerte trágica se colectiviza en la comunidad. En nuestra investigación hemos encontrado que la

representación social de la muerte trágica en la localidad huaralina se sustenta sobre el estado colectivo de angustia que surge luego de la experiencia de la comunidad con este evento traumático; los actores rituales definen que, a consecuencia de aquella desgracia, el alma de la víctima tiene un destino vacío, incomprensible pero terrenal y, por lo tanto, están en la obligación de solidarizarse con ella empleando prácticas rituales en el espacio físico donde se erigen las capillitas. Esto evidencia que la angustia ante la muerte trágica de los actores rituales deviene de ese temor que suscita en ellos la posibilidad de tener la misma suerte luego de su enfrentamiento con su propia muerte.

De nuestro análisis hemos definido que la representación social de la muerte trágica en la localidad huaralina es un sistema lógico que provee de significados, códigos y símbolos al modelo de conducta ritual de los individuos. Esta forma del pensamiento social en Huaral mantiene un lenguaje propio que se materializa en los ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama. La conciencia religiosa en esta manifestación se cimienta sobre el conjunto de ideas de las posibles residencias del alma de la víctima y de sus efectos en la vida de la comunidad, todo ello influye en las pautas normativas de la conducta ritual que se materializan en los actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama.

## VI. Conclusiones

En este estudio se han analizado los enunciados que se sustentan el culto a las capillitas de la carretera presentes en los discursos de los actores rituales, este análisis se desarrolló a través de la contrastación teórica de categorías desarrolladas por la ciencia histórica, antropológica, sociológica y teológica. Ello nos ha permitido construir un modelo contemporáneo de la representación social de la muerte trágica en nuestra área de investigación, por lo tanto, es menester señalar que los resultados y conclusiones de esta investigación tienen una limitación temporal y espacial. Nuestra conclusión general es:

**Los ritos y actos de culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama responden a la materialización de las ideas religiosas que envuelven el estado colectivo de angustia ante los efectos de la muerte trágica en relación a la idea de residencia del alma de la víctima.** La concepción contemporánea de la muerte trágica en el área de investigación ha estructurado un sistema de representación social de la muerte trágica que entraña en su base religiosa estructuras ideológicas del sistema religioso católico y del sistema religioso andino. Los discursos de “aparecidos”, “condenados” o de “almas en pena” en el imaginario local sugieren la persistencia de la estructura escatológica del sistema religioso andino que, fundados a las ideas del reposo eterno del alma en el “paraíso” católico como máximo ideal, estructuran la base religiosa de este fenómeno religioso popular.

De ella se desprenden las siguientes conclusiones específicas:

- 1. El estado colectivo de angustia ante la muerte trágica propicia un enfrentamiento ritual a este tipo de muerte a través del empleo de ritos y actos de culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama.** La conciencia religiosa alrededor de la muerte trágica y sus consecuencias permite que los actores rituales establezcan mecanismos simbólicos de confrontación que se desarrollan en el culto a las capillitas con el fin de conseguir la “salvación divina” y el “descanso eterno” del alma de la víctima.
- 2. Los efectos de la muerte trágica en la conciencia religiosa de los actores rituales les permiten reconocer su finitud y su vulnerabilidad de ser sorprendidos por este tipo de muerte, condicionantes a la materialización de ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama.** La experiencia local ante la muerte trágica despierta en el deudo la angustia de asumir su mortalidad y con ella el temor de ser sorprendido por este tipo de muerte que, según sus ideas y creencias religiosas, acarrearán serias consecuencias en relación a la incierta residencia del alma y del descanso de la misma, ello obliga al actor ritual a reflexionar constantemente acerca de su estilo de vida.
- 3. La idea de las posibles residencias del alma dentro de la conciencia religiosa de los actores rituales, a consecuencia de la muerte trágica, trasciende el esquema escatológico del alma propuesto por la tradición católica para auxiliarse en el sistema escatológico del sistema religioso andino.** Las actitudes y concepciones religiosas locales ante la muerte trágica se estructuran en una base religiosa sincrética o híbrida que diseñan un fenómeno religioso popular que implica la complementariedad de

dos sistemas escatológicos. Tanto la escatología católica y la escatología andina estructuran la conciencia religiosa de los actores rituales que reproducen el culto a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama.

## **VII. Recomendaciones**

Para dar continuación y seguimiento a esta investigación se recomienda realizar estudios en espacios que tengan distintas dinámicas sociales. Es importante registrar e investigar las representaciones sociales de la muerte trágica relacionadas a esta práctica popular para contribuir en la comprensión de las diversas características del comportamiento religioso que definen el culto a las capillitas de las carreteras.

Se recomienda realizar una investigación comparada en áreas o sectores distantes, entendiendo esto en términos de orden estructural de una organización social, para profundizar en las particularidades y generalidades que entraña esta manifestación religiosa popular de mucho arraigo en el país. En ese sentido, las futuras investigaciones deben definirse en proyectos a largo plazo para poder definir las relaciones históricas, sociológicas, etnohistóricas e ideológicas del culto a las capillitas de la carretera que permitan construir un modelo de representación social de la muerte trágica dentro de la cultura funeraria del país.

Para las futuras investigaciones se recomienda desarrollar estrategias metodológicas que permitan reconocer las dinámicas conductuales religiosas en relación a la periodicidad de las visitas a las capillitas de la carretera y con ello elaborar un análisis, en términos de memoria y olvido, de la vigencia del culto. Con esto, se podrá entender a profundidad la prolongación del duelo y de la vigencia del culto a las capillitas.

Es necesario reconocer los espacios donde pueda el investigador identificar a los actores rituales. Una de las dificultades que se experimentó en el desarrollo de esta tesis fue identificar y ubicar a los actores rituales ya que en los trabajos de registro y mapeo del área social donde se

ubica la carretera Huaral-Aucallama se encontró un buen número de capillitas sin inscripción alguna de la víctima quien es honrada con esta construcción, tampoco se pudo obtener información entre los residentes más próximos a las capillitas que nos aproximara a los deudos. Por lo tanto, es indispensable que el investigador establezca pautas metodológicas en relación a la observación no participación con el fin de identificar y particularizar la dinámica ritual que se estructura alrededor de cada capillita.

## VIII. Referencias

- Allué, M. (1998). La ritualización de la pérdida. *Anuario de psicología*. Vol. 29. N° 4, 67-82. Barcelona - España.
- Araya, S. (2002). *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. San José - Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Arguedas, J. M. (1972). *Páginas escondidas*. Lima-Perú.: Editorial Universo.
- Avelar, S. (2009). Cosmovisión y religiosidad andina: Una dinámica histórica de encuentros, desencuentros y reencuentros. *Espaço Ameríndio* Vol. 3. N° 1, 84-91. Porto Alegre - Brasil
- Bascope, V. (2001). El sentido de la Muerte en la Cosmovisión Andina: El caso de los Valles Andinos de Cochabamba. *Chungará (Arica)* v.33 n.2 Arica-Chile, 271-277 . Arica - Chile
- Benavente, A. (2011). Las “animitas”: Testimonio religioso e histórico de piedad popular en Chile. *Estudios Atacameños Arqueología y Antropología Surandinas* N° 41, 131-140. Antofagasta - Chile
- Colatarci, M., & Vidal, R. (2008). Entre las devociones populares y el culto a los muertos en el paisaje ritual. *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*. Año 6, Vol. VI. , 128-140. México DF - México

- Cosso, P. (2010). *Formas públicas de sacralización des-regulada en el espacio urbano. Religiosidad popular católica en la ciudad de Salta*. Salta - Argentina: facultad de Antropología, Universidad Nacional de Salta.
- De La Campa, R. (2004). El culto a los difuntos y su conmemoración anual en la Iglesia Católica. En J. R. Valeriano Sánchez Ramos, *La Religiosidad popular y Almería : actas de las III Jornadas, 2004* (pág. 446). Almería - España.
- Duch, L. (2001). *Antropología de la religión*. Barcelona-España: Editorial Herder.
- Durán, N. (2006). La construcción de las identidades andinas: un cristianismo en perpetuo reciclaje. Reseña de "Delpaganismo a la santidad" de Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Revista Historia y Grafía*, 241 - 250. México DF - México
- Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones AKAL. Madrid-España. Madrid-España: Ediciones AKAL.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona-España: Ediciones Paidós SA.
- Espinosa, C. (2013). Poder pastoral, acomodo y territorialidad en las Cartas Annuas jesuitas de Quito. *Revista Procesos*, 9 - 30. Quito - Ecuador
- Estenssoro, J. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios*. Lima - Perú: IFEA.
- Finol, J., & Djukich, D. (2000). La muerte en la carretera, capillas a la orilla de camino. *Revista Bigott. Abril-Mayo-Junio*, 4-14. Mérida - Venezuela

- Finol, J., & Finol, D. (2009). “*Para que no queden pensando...*” *Capillitas a la orilla del camino: Una microcultura funeraria*. Maracaibo-Venezuela: COLECCIÓN DE SEMIÓTICA LATINOAMERICANA N° 7.
- Franco, F. (2006). Ánimas, fantasmas y capillas. Representaciones de la muerte. *Presente y Pasado. Revista de Historia. Año 11. N° 22. Julio-Diciembre.*, 45-89. Mérida - Venezuela
- Fulton, M. (1981). *La muerte y el morir. Desafío y cambio*. San Juan-Puerto Rico: Fondo Educativo Interamericano.
- Geertz, C. (1992). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona-España: Editorial Gedisa. 5ta Edición .
- Gil, F. (2002). Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y espacio. *Anales del Museo de América. N° 10.*, 59-83. Madrid - España.
- González, J. (1987). *La religión popular en el Perú. Informe y diagnóstico*. Cusco-Perú: Instituto Pastoral Andina.
- González, J. (1989). *El Huanca y la Cruz. Creatividad y autonomía en la religión popular*. Puno-Perú: Instituto de estudios Aymaras. IDEA.
- Handi, A. (2009). La muerte en la edad media. *Revista electrónica Historias del Orbis Terrarum. N° 01. Santiago – Chile.*, 104-206.
- Harris, M. (1988). *Introducción a la antropología general*. Madrid-España: Alianza Editorial.

- Hernandez Sampieri, R., Fernández Collado , C., & Baptista Lucio, M. (2010). *Metodología de la investigación*. México DF - México: Interamericana Editores SA.
- Herrera, A. (2016). Funebria Andina: las informaciones de don Felipe Guamán Poma de Ayala. Virreinato del Perú, siglos XVI y XVII . *Dossie*, 261 - 298. Bucaramanga - Colombia.
- Hoffman, C. (2009). *Capillitas a la orilla del camino: expresión estética y cultural de la muerte en la ciudad de Mérida*. Mérida-Venezuela: Universidad Los Andes. Tesis para optar al grado académico de Licenciada en Historia del Arte.
- Hoffman, C. (2010). Capillitas a la orilla del camino: expresión estética y cultural de la muerte en la ciudad de Mérida. *Revista Electrónica Conocimiento Libre y Licenciamiento*. Mérida - Vanezuela
- Huertas, L. (1981). *La religión en una sociedad rural andina del siglo XVII*. Ayacucho-Perú: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática - INEI. (2007). *Censo Poblacional y Vivienda*. Lima - Perú
- Instituto Nacional de Estadísticas e Informática - INEI. (2009). *Perfil Sociodemográfico de la Región Lima*. Lima - Perú: Fondo de Población de la Naciones Unidas.
- Irrarrazaval, D. (1999). *Un cristianismo andino*. Quito - Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Jordán, X. (2002). Cuando las almas se van marchando. *Punto Cero v.7 n.4 Cochabamba-Bolivia*, 40-47. Cochabamba - Bolivia

- Kottak, C. (2003). *Introducción a la Antropología Cultural: Un espejo para la humanidad*. Madrid-España: Mc Graw Hill. Tercera Edición.
- León, M. (2002). Representaciones sociales: Actitudes, creencias, comunicación y creencia social. En F. Morales, A. Kornblit, D. Páez, & D. Asún, *Psicología Social* (págs. 367 - 385). Madrid - España: Editorial Pearson Educación.
- Lira, C. (1999). La animita en el ámbito del arte. *Aisthesis*. N° 32. Santiago de Chile - Chile.
- Marzal, M. (1977). Una hipótesis sobre la aculturación religiosa andina. . *Revista de la Universidad Católica*, No. 2. 31 de diciembre 1977. Lima-Perú, 95-131.
- Marzal, M. (1988). *Estudios sobre Religión Campesina*. Lima-Perú: Fondo editorial CONCYTEC.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de Antropología religiosa de América Latina*. . Lima-Perú: Fondo Editorial PUCP.
- Materán, A. (2008). Las representaciones sociales: un referente teórico para la investigación educativa. *Revista Geoenseñanza*, 243 - 248. San Cristobal - Vnezuela.
- Meza, J. (2011). *La muerte: Siete visiones, una realidad*. Bogotá-Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Millones, L. (1980). La Religión Indígena en la colonia. En J. Mejía, *Historia del Perú. Periodo Colonial. Tomo V* (págs. 423-497). Lima-Perú: Editorial Juan Mejía.

- Millones, L. (2007a). *Todos los niños se van al cielo*. Lima-Perú : Instituto Riva Agüero. Editorial PUCP.
- Millones, L. (2007b). *Los niños y la muerte*. Lima-Perú: SIDEA.
- Montalvo, J. (1994). *Album de Oro Huaralino*. Lima-Perú.
- Morín, E. (2003). *El hombre y la muerte*. Barcelona-España: Editorial Kairós S.A. Cuarta edición.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires - Argentina: Editorial Huemul S. A.
- Municipalidad Provincial de Huaral. (2010). *Plan de Desarrollo Urbano de la ciudad de Huaral 2009 – 2019. Diagnóstico Urbano de Huaral*. Huaral-Lima-Perú.
- Municipalidad Provincial de Huaral. (2013). *Diagnóstico Participativo Consolidado Cuenca CHANCAY-HUARAL*. Huaral-Lima-Perú.
- Negro, S. (1996). La persistencia de la visión andina de la muerte en el virreinato del Perú. *Anthropologica N°14*, 121-141. Lima - Perú.
- Ojeda, L. (2011). Animitas una expresión informal y democrática de derecho a la ciudad. *ARQ N°81*, 78-89. Santiago de Chile - Chile.
- Palma, C. (2011). *Velorio de Angelito y Canto a lo Divino. El significado de la muerte infantil dentro de un ritual campesino*. Santiago de Chile-Chile: Tesis para optar el Título de Antropólogo. Universidad Academia de Humanismo .

- Parker, C. (1992). Mentalidad Popular y Religión en América Latina. En H. Vidal, *Hermeneútics de lo popular. Literature and Human rights. N° 9.* (págs. 73-126). Minnesota-USA: Institute of the Study of Ideologies and Literature.
- Portal, M. (2009). Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México. *Cuadernos de Antropología Social N° 30. México DC-México, 59-75.*
- Prada, R. (2003). Territorialidades secretas. *Gazeta de Antropología N° 19, 1-6.* Santa Cruz - Bolivia.
- Rodríguez, L., & Porras, I. (2009). *Del barrio a la comunidad: religiosidad popular y relaciones de poder en el sureste de México.* México DF-México.
- Rosas, E. (1994). *Historia de la Provincia de Huaral: restos precolombinos, coloniaje, emancipación y república.* Lima-Perú.
- Salas, R. (1992). Violencia y muerte en el mundo popular: reflexiones en torno a simbolismo de las “animitas”. *Revista Colima, 181-192.* Colima - México.
- Servicios de Comunicación Intercultural. (03 de 04 de 2016). *SERVINDI.* Recuperado el 12 de 12 de 2017, de SERVINDI: <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/20/02/2016/invaden-tierras-de-la-comunidad-campesina-de-aucallama-en-huaral>. Lima Perú.

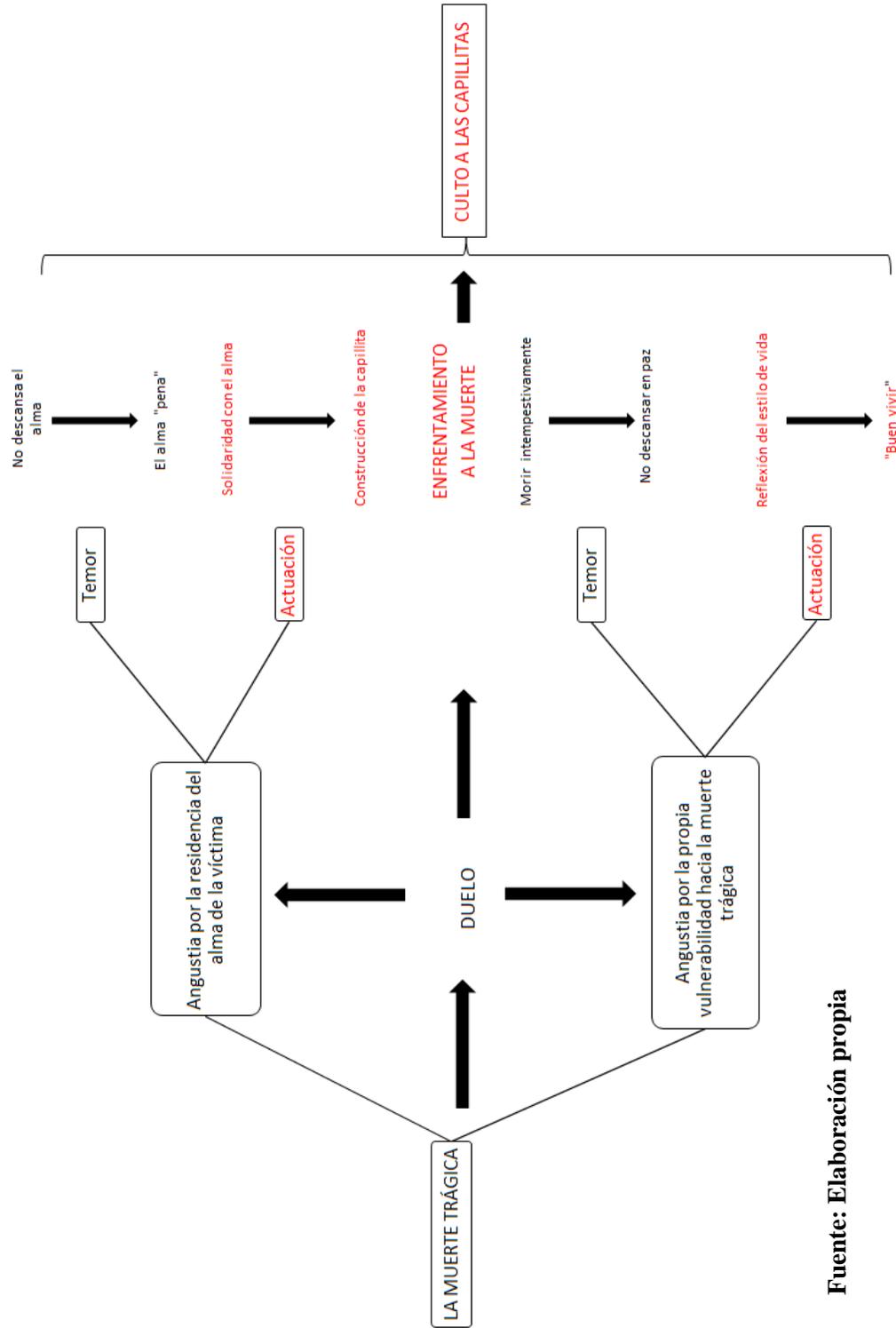
- Silva Santisteban, F. (1980). El pensamiento mágico-religioso en el Perú Contemporáneo. En J. Mejía, *Historia del Perú. Procesos e Instituciones. Tomo XXI* (págs. 423 – 497). Lima-Perú: Editorial Juan Mejía Baca.
- Silva, S. (2010). *Mito y memoria narrativa. Aproximación a la transculturación andina a partir de tres relatos sobre "condenados"*. Lima-Perú: Tesis para optar el título profesional de Licenciado en Literatura. Facultad de Letras y Ciencias Humanas UNMSM.
- Sorazu, E. (1990). Cuestiones acerca de la religiosidad popular del pueblo Vasco. *Antropología-Arkeología. N° 42*, 461-468. Madrid - España.
- Thomas, L. (1993). *Antropología de la muerte*. México DC-México: Fondo de Cultura Económica.
- Tylor, E. (1975). La ciencia de la cultura. En J. KAHN, *El concepto de cultura: textos fundamentales* (págs. 29-46). Barcelona-España: Editorial Anagrama.
- Vera, H. (2002). Representaciones y clasificaciones colectivas. La teoría sociológica del conocimiento de Durkheim. *Revista Sociológica*, 103-121. México DF - México.

**IX. Anexos**

**Anexo N° 1. Matriz de consistencia**

<b>ÁMBITO TEMÁTICO</b>	<b>PROBLEMA</b>	<b>OBJETIVOS</b>	<b>VARIABLES E INDICADORES</b>	<b>METODOLOGÍA</b>
<p>La representación social de la muerte de la localidad huaralina a partir del estudio de los ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama.</p>	<p><b>PROBLEMA GENERAL</b> ¿Cómo el estado colectivo de angustia ante los efectos de la muerte trágica, en relación a la idea de las posibles residencias del alma en la conciencia religiosa, se materializa en ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama?</p> <p><b>PROBLEMAS ESPECÍFICOS</b></p> <p>¿Cómo el estado colectivo de angustia ante la muerte trágica influye en la materialización de ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama?</p> <p>¿Cómo los efectos de la muerte trágica en la conciencia religiosa influyen en la materialización de ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama?</p> <p>¿Cómo la idea de las posibles residencias del alma dentro de la conciencia religiosa influye en la materialización de ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama?</p>	<p><b>OBJETIVO GENERAL</b> Analizar cómo el estado colectivo de angustia ante los efectos de la muerte trágica, en relación a la idea de las posibles residencias del alma en la conciencia religiosa, se materializa en ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama</p> <p><b>OBJETIVOS ESPECÍFICOS</b> Interpretar cómo el estado colectivo de angustia ante la muerte trágica influye en la materialización de ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama</p> <p>Interpretar cómo los efectos de la muerte trágica en la conciencia religiosa influyen en la materialización de ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama</p> <p>Interpretar cómo la idea de las posibles residencias del alma dentro de la conciencia religiosa influye en la materialización de ritos y actos de culto tributados a las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama</p>	<p><b>VARIABLE INDEPENDIENTE</b> Estado colectivo de angustia ante la muerte trágica</p> <p>Efectos de la muerte trágica en la conciencia religiosa</p> <p>Idea de las posibles residencias del alma dentro de la conciencia religiosa</p> <p><b>VARIABLE DEPENDIENTE</b> Culto tributado a las capillitas</p> <p><b>INDICADORES INDEPENDIENTES</b> Estado colectivo de angustia</p> <p>Efectos de la muerte trágica</p> <p>Idea de las posibles residencias del alma</p> <p><b>INDICADORES DEPENDIENTES</b> Culto tributado a las capillitas</p>	<p><b>TIPO DE METODOLOGÍA</b> Tipo cualitativo</p> <p><b>DISEÑO DE METODOLOGÍA</b> Diseño etnográfico</p>

**Anexo N° 2. Esquema de la Representación Social de la muerte trágica en la localidad de Huaral**



**Fuente: Elaboración propia**

**NOMBRE Y APELLIDOS DEL FAMILIAR Y O DEUDO:**

---

**DATOS DE IDENTIFICACIÓN**

Sexo:

Hombre \_\_\_\_

Mujer \_\_\_\_

Edad:

N° de capillita:

**PREGUNTAS**

1. Independientemente de ser practicante o no, ¿Cuál es su religión? (auto-reconocimiento o identificación, filiación religiosa)
2. ¿Qué tan importante es la religión para usted? ¿En qué forma cree que implica la religión en su persona?
3. ¿Está bautizado (a)? ¿Qué otro sacramento tiene? (primera comunión, confirmación, matrimonio religioso)
4. ¿Usted asiste a procesiones y/o peregrinaciones? ¿Con qué frecuencia?
5. ¿Usted asiste a misas? ¿Con qué frecuencia asiste a misas? ¿Con qué frecuencia se confiesa? ¿Con qué frecuencia lee la biblia?
6. ¿Se considera usted una persona creyente? Si es creyente, ¿cómo es una persona creyente? (El que cumple con las leyes de Dios y los sacramentos, va a misas, reza, es solidario, etc.)
7. ¿Asiste o ha asistido a curanderos, brujos y/o videntes? ¿Con qué frecuencia asiste? ¿Qué los motivó o los motiva asistir?
8. ¿Qué es la muerte para usted?
9. ¿Qué ceremonias religiosas práctica cuando algún ser querido fallece?
10. ¿Cómo actúa su círculo social cuando alguien fallece?
11. De acuerdo a su opinión, ¿Qué pasa después de la muerte? ¿a dónde va a residir el alma? Cree Ud. En la reencarnación, la resurrección, juicio final (cielo, purgatorio, infierno)
12. ¿Cree en la existencia de algunos castigos luego de la muerte?
13. ¿Cree en la existencia de algunos premios luego de la muerte?

14. ¿Qué relación parental tenía con la persona conmemorada en la capillita?
15. ¿Qué pensamientos y sentimientos le causó la muerte de su familiar? (en referencia al familiar conmemorado en la capillita)
16. ¿Cómo ayudó sus creencias religiosas a recomponerse de esta pérdida (ante la muerte trágica en específico)?
17. Luego de ocurrida la muerte trágica en las carreteras, ¿a dónde va a residir el alma?
18. ¿Quién o quienes dispusieron la construcción de la capillita?
19. ¿Qué motivos tuvieron para construirle una capilla en el lugar en que falleció su familiar? Con la intención de saber los motivos ideológicos-religiosos (valores religiosos) que llevaron a los familiares a construir las capillas en nombre del difunto.
20. ¿Para qué o por qué se construyen las capillitas? (Solo por tradición, por la creencia de que el alma del individuo reposa ahí, porque los deudos tienen miedo a que el alma de la víctima los atormenten o no descanse en paz)
21. ¿Con qué frecuencia visita la capillita? (uno de los objetivos de la investigación es describir los rituales o manifestaciones religiosas que acompañan en las visitas de las capillitas, esta pregunta es estratégica para una posible asistencia a la futura visita que efectúen los familiares y poder observar y describir el acto religioso de manera participante)
22. ¿Qué suele hacer en su visita?
23. ¿Qué cosa lleva por lo general al visitar la capilla? (Para entender las relaciones con los ritos funerarios efectuados en la capillita)
24. ¿Qué significado tienen las flores? ¿Qué significado tiene encenderles velas? ¿Qué significado tiene el libar licor?
25. ¿Cuáles cree que serían las consecuencias de no haberle construido la capilla en memoria del difunto? (El alma del difunto puede atormentar a los vivos, El alma del difunto puede no encontrar la paz eterna, El alma del difunto se condena a residir en este mundo)
26. ¿Puede el alma del difunto aparecerse a los vivos?
27. ¿Cree en los aparecidos y/o espíritus de muertos?
28. ¿Cree en el *alma en pena*? ¿Qué ha escuchado al respecto?
29. ¿Considera que la construcción de la capillita es una manera de darle descanso eterno al alma del difunto?
30. ¿Cree que el alma del difunto descansa en paz con la veneración que le hacen en el lugar exacto de ocurrida su muerte?
31. ¿Cómo trata de asumir la pérdida de su familiar?
32. ¿Cree que es importante recordar a nuestros seres queridos ya fallecidos? ¿Por qué?
33. ¿Ha pensado alguna vez en su propia muerte? ¿Qué ha pensado?
34. ¿Cree que es importante hablar de la muerte para ayudarnos a afrontar la muerte de algún ser querido en el futuro?
35. Luego de las condiciones con la que perdió a su familiar, ¿ha cambiado su concepto de la vida?

## Anexo 04 Fichas de observación de las capillitas

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 01
- **Nombre de la víctima:** Felipe Huertas
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -

### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	X
Margen izquierda de la carretera	



Esta capillita se encuentra entre el grifo La Estancia – Don Marcos y del Vivero Frutícola Guadalupe y al frente del Restaurante Punto Criollo.

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento) y cubierto con mayólica.
- **Color:** Mayólica color blanco

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Florero de plástico con flores naturales

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

Este primer registro de campo develó la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita; las flores frescas en honor al alma evidencian vigencia al culto a las capillitas.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior la semana anterior permanecían en la capillita.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

El tercer registro de campo dos semanas después de la primera mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior la semana en la que se hizo el primer registro permanecían en el interior de la capillita.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

El cuarto registro de campo tres semanas después de la primera mostró que el espacio simbólico y ritual había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en el interior de la capillita eran distintas a las encontradas semanas antes.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

El quinto registro de campo una semana después de la cuarta visita nos mostró que el espacio simbólico y ritual había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en el interior de la capillita eran distintas a las encontradas una semana antes.



**En conclusión:** Los distintos registros de campo nos evidenciaron la vigencia de culto a esta capillita. La frecuencia con que fueron renovadas las flores en el interior de la capillita nos devela una constante ritualización en honor al alma de la víctima conmemorada en esta capillita. Por las indagaciones hechas en las proximidades donde se encuentra ubicada esta capillita se pudo saber que fue construida en honor al alma de Felipe Huertas, quien vivió en el Centro Poblado Boza.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 02
- **Nombre de la víctima:** No se registra
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -



### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X

Esta capillita se encuentra al lado del Restaurante Punto Criollo y al frente del grifo La Estancia – Don Marcos.

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Plomo

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Flores naturales y velas misioneras en su interior

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo llevado a cabo develó la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita; las flores frescas en el interior de esta capillita en honor al alma evidencian vigencia al culto a las capillitas.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que el espacio simbólico y ritual había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior eran distintas a las de la semana anterior.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

El tercer registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior la semana en la que se hizo el segundo registro permanecían en el interior de la capillita.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

El cuarto registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en el interior de la capillita eran las mismas depositadas dos semanas antes.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

El quinto registro de campo nos mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en el interior de la capillita siguieron siendo las que se registró en la segunda visita.



**En conclusión:** Existe vigencia de culto a esta capillita, aunque la frecuencia de visita registrada en las dos primeras incursiones de campo no se mantuvo constante en las siguientes semanas. Los distintos registros de campo nos evidenciaron que la atención ritual en honor al alma de la víctima conmemorada en esta capillita tiene permanencia en el espacio sacralizado. Las indagaciones hechas en las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita con el objetivo de obtener información que nos permita identificar los deudos de la víctima conmemorada, se pudo saber que las personas que ritualizan el espacio son personas foráneas y que muy pocas veces han sido vistas por los residentes de la zona.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 03
- **Nombre de la víctima:** No registra
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -

### 1) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X

Esta capillita se encuentra al lado de una fábrica.



### 2) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Celeste

### 3) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Puerta de metal. Flores naturales en su interior.

### 4) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; no se evidencian flores ni otro objeto de ritual en su interior lo que hace suponer que el culto a esta capillita no mantiene vigencia.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica de abandono y pérdida de vigencia al culto de la misma.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones que evidencian la pérdida de la vigencia al culto a esta capillita siguen las mismas.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

El cuarto registro de campo mostró las mismas características descritas en las visitas anteriores.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

El quinto registro de campo develó la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita;



flores naturales fueron depositadas en su interior en honor al alma de la víctima evidenciando la vigencia del culto.

**En conclusión:** En lo estructural, esta capillita presenta una reparación en su construcción. La vigencia del culto no es frecuente. Los registros de campo nos muestran la muy poca frecuencia en la renovación de los elementos rituales en honor al alma que es conmemorada en esta capillita. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, de ellas se pudo saber que las personas que ritualizan el espacio son personas foráneas y que muy pocas veces han sido vistas por los residentes de la zona.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 04
- **Nombre de la víctima:** Eusebio Morales.
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -



### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X

Esta capillita se encuentra en el Centro Poblado El Alto. Al frente de un centro de abastecimiento de productos de cultivo.

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Amarillo, blanco y guinda.

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Flores naturales en su interior.

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo develó la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita; presenta flores frescas en su interior.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior la semana anterior permanecían en la capillita.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

El tercer registro de campo mostró que la capillita no había sido visitada por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior la semana en la que se hizo el primer registro permanecían en el interior de la capillita.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

El cuarto registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en el interior de la capillita eran las mismas depositadas dos semanas antes.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

El quinto registro de campo nos mostró que el espacio simbólico y ritual había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en el interior de la capillita eran distintas a las encontradas semanas antes.



**En conclusión:** Esta capillita ha sido recientemente pintada. La vigencia del culto es frecuente. Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita es frecuente y eso se evidenció en las constantes renovaciones de los elementos rituales como las flores. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, de ellas se pudo saber que fue construida en honor al alma de Eusebio Morales, quien vivió en el Centro Poblado de Boza.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 05
- **Nombre de la víctima:** Ricardo Solano Enrique
- **Fecha de nacimiento:** 13/07/1940
- **Fecha de fallecimiento:** 27/06/2015



### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	X
Margen izquierda de la carretera	

Se encuentra en la esquina de una casa blanca en construcción.

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Azul.

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** En el interior de la capillita se encuentra un cuadro del Sagrado Corazón de Jesús.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Flores artificiales y velas misioneras.

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

El cuarto registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; se limpió el interior y el exterior de la capillita.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

El quinto registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima.



**En conclusión:** Esta capillita ha sido recientemente pintada. Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no es frecuente y eso se evidenció en la no renovación de los elementos rituales como las flores o velas. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, de ellas se pudo saber que fue construida en honor al alma de Ricardo Solano Enrique, quien vivía en la avenida Los Naturales.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 06
- **Nombre de la víctima:** Pablo Champa Martínez
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -



### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	X
Margen izquierda de la carretera	

A 30 metros del restaurante campestre El 8

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Plomo

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Puerta de metal, flores naturales, vaso de cerveza.

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo develó la trascendencia del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita; presenta flores frescas en su interior´



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

El tercer registro de campo mostró que la capillita había sido rediseñada estructuralmente. Se le colocó mayólica en sus paredes, tejas y una cruz de madera conteniendo el nombre de la víctima conmemorada en la parte superior. Se depositaron flores en su interior.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017.**

El cuarto registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; se limpió el interior y el exterior de la capillita y se renovaron las flores.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

El quinto registro de campo nos mostró que el espacio simbólico y ritual había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en el interior de la capillita eran distintas a las encontradas una semana antes



**En conclusión:** Esta capillita ha sido recientemente

ornamentada. Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita es frecuente y eso se evidenció en la renovación de los elementos rituales como las flores y velas. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, de ellas se pudo saber que fue construida en honor al alma de Pablo Champa Martínez, quien vivió en el Centro Poblado de Boza. Según evidencias encontradas en el espacio sacralizado, se deduce que los deudos liban licor en sus visitas.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 07
- **Nombre de la víctima:** No registra
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -



### 1) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	X
Margen izquierda de la carretera	

A 100 metros del Restaurante Campestre San Blas.

### 2) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento) cubierto con mayólica.
- **Color:** Mayólica blanca.

### 3) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Flores naturales, vaso de cerveza.

### 4) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo develó la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita; presenta flores frescas en su interior



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que el espacio simbólico y ritual había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior eran diferentes a las de la semana anterior.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

El tercer registro de campo mostró que la capillita no había sido visitada por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior la semana anterior permanecían en el interior de la capillita.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

El cuarto registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en el interior de la capillita eran las mismas depositadas dos semanas antes.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

El quinto registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima.



**En conclusión:** La capillita ha sido reedificada, los restos de la anterior edificación han sido utilizados para hacer una especie de cerco verde alrededor de la nueva capillita. Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita es frecuente y eso se evidenció en la renovación de los elementos rituales como las flores. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, de ellas se pudo saber que las personas que ritualizan el espacio son personas foráneas y que muy pocas veces han sido vistas.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 08
- **Nombre de la víctima:** Marcelino Quispe H.
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** 07/01/1994



### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	X
Margen izquierda de la carretera	

Esta capillita se encuentra en el frontis de la Planta de Tratamiento de Aguas Residuales de la Empresa San Fernando – Sede Huaral.

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Crema y azul.

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** Cruz de madera en su interior
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Puerta de madera de color marrón. Flores naturales en su interior.

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

La trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita; presenta flores marchitas en su interior



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente permanecen las flores marchitas, pero existe rastros de una vela misionera.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

El cuarto registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual había sido limpiado en su interior y exterior.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

El quinto registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima.



**En conclusión:** Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no es frecuente. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los trabajadores de la Empresa San Fernando S.A., dado a que la capillita se encuentra edificada en el frontis de su local, ellos señalaron que es el personal de limpieza quien mantiene limpia la edificación, además que ellos son quienes ritualizan el espacio en honor al alma de la víctima conmemorada en ese espacio ritual. Se deduce una relación de respeto entre los trabajadores y el espacio sacralizado.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 09
- **Nombre de la víctima:** No registra.
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -

### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X



Esta capillita se encuentra al frente del Centro Poblado Santa Elena.

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Amarillo, pintura aerosol de color azul.

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** No presenta.

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

No hubo ningún cambio que nos evidenciara la vigencia de culto en esta capillita.



**En conclusión:** Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no tiene vigencia. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, de ellas se pudo saber que las personas que ritualizaban el espacio eran personas foráneas y que había transcurrido mucho tiempo desde la última vez que la habían visitado.

**1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA**

- **Numero:** 10
- **Nombre de la víctima:** No registra.
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -



**2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)**

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X

Esta capillita se encuentra a 15 metros de la trocha de ingreso al Centro Poblado Santa Elena.

**3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS**

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Blanco, pintura aerosol de color azul.

**4) OBJETOS**

- **Religiosos:** Cruz de metal en la puerta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Puerta de metal.

**5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)**

**Vista 1 – 19 de agosto del 2017**

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita.



**Vista 2 – 26 de agosto del 2017**

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

No hubo ningún cambio que nos evidenciara la vigencia de culto en esta capillita.



**En conclusión:** Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no tiene vigencia. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, de ellas se pudo saber que las personas que ritualizaban el espacio eran personas foráneas y que había transcurrido mucho tiempo desde la última vez que la habían visitado.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 11
- **Nombre de la víctima:** No registra.
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -

### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	X
Margen izquierda de la carretera	



Esta capillita se encuentra al frente de la trocha de ingreso al Centro Poblado Santa Elena.

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Amarillo.

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** No presenta.

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

No hubo ningún cambio que nos evidenciara la vigencia de culto en esta capillita.



**En conclusión:** Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no tiene vigencia. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, no obteniendo información que nos permita rastrear a los deudos.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 12
- **Nombre de la víctima:** “La Huanca”
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** 04/04/2008

### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X



Esta capillita se encuentra a 200 metros del Restaurante A  
Gusto

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento) cubierto por mayólica.
- **Color:** Mayólica de color blanco y marrón.

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** Cruz de madera en el altillo posterior de la capillita.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Flores naturales en su interior.

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. Se encontró flores frescas en su interior.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que el espacio simbólico y ritual había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior eran diferentes a las de la semana anterior.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

El tercer registro de campo mostró que la capillita no había sido visitada por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior la semana anterior permanecían en el interior de la capillita.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

El cuarto registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en el interior de la capillita eran las mismas depositadas dos semanas antes.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

El quinto registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima.



**En conclusión:** Existe vigencia de culto a esta capillita, aunque la frecuencia de visita registrada en las dos primeras incursiones de campo no se mantuvo constante en las siguientes semanas. Los distintos registros de campo nos evidenciaron que la atención ritual en honor al alma de la víctima conmemorada en esta capillita tiene permanencia en el espacio sacralizado. No se pudo hacer indagaciones con población aledaña donde se encuentra ubicada esta capillita ya que está muy alejada a la más cercana.

### Ficha de observación de las capillitas

#### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 13
- **Nombre de la víctima:** Santa Ana Montalvo Huamán.
- **Fecha de nacimiento:** 28/07/1964
- **Fecha de fallecimiento:** 04/04/2008

#### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X



Esta capillita se encuentra a 150 del Restaurante A Gusto

#### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento) cubierto con mayólica.
- **Color:** Mayólica color plomo.

#### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Flores naturales.

#### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

##### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita.

Se encontró flores frescas en su interior.



##### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que el espacio simbólico y ritual había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior eran diferentes a las de la semana anterior.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

El tercer registro de campo mostró que la capillita había sido visitada por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior eran diferentes a las dejadas una semana antes.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

El cuarto registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en el interior de la capillita eran las mismas depositadas una semana antes.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

El quinto registro de campo mostró que la capillita había sido visitada por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior eran diferentes a las dejadas dos semanas antes, además el interior de la capillita fue limpiado.



**En conclusión:** Los distintos registros de campo nos evidenciaron la vigencia de culto a esta capillita. La frecuencia con que fueron renovadas las flores en el interior de la capillita nos devela una constante ritualización en honor al alma de la víctima conmemorada en esta capillita. No se pudo hacer indagaciones con población aledaña donde se encuentra ubicada esta capillita ya que está muy alejada a la más cercana.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 14
- **Nombre de la víctima:** J. Víctor Pariachi Ll.
- **Fecha de nacimiento:** 05/09/1990
- **Fecha de fallecimiento:** 25/07/2016



### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	X
Margen izquierda de la carretera	

Esta capillita se encuentra al frente de la lavandería de carros de la empresa San Fernando – Sede Huaral.

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Blanco con inscripciones de color negro.

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** Cruz pintada de color negro en el interior de la capillita.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Flores naturales y artificiales en su interior.

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. Se encontró flores frescas en su interior.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en el interior de la capillita eran las mismas de la semana anterior.



### Vista 3 – 02 de setiembre del 2017

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas, las flores depositas en ellas permanecían en el interior.



### Vista 4 – 09 de setiembre del 2017

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



### Vista 5 – 16 de setiembre del 2017

No hubo ningún cambio con respecto a las semanas anteriores.



**En conclusión:** La vigencia del culto no es frecuente. Los registros de campo nos muestran la muy poca frecuencia en la renovación de los elementos rituales en honor al alma que es conmemorada en esta capillita. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, de ellas se pudo saber que las personas que ritualizan el espacio son personas foráneas y que muy pocas veces han sido vistas por los residentes de la zona.

**1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA**

- **Numero:** 15
- **Nombre de la víctima:** No registra.
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -



**2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)**

<b>Margen derecha de la carretera</b>	<b>X</b>
<b>Margen izquierda de la carretera</b>	

Esta capillita se encuentra a 30 del Restaurante A Gusto

**3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS**

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Plomo

**4) OBJETOS**

- **Religiosos:** No presenta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** No presenta.

**5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)**

**Vista 1 – 19 de agosto del 2017**

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. No evidencia vigencia.



**Vista 2 – 26 de agosto del 2017**

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente



**Vista 3 – 02 de setiembre del 2017.**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



**Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



**Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

No hubo ningún cambio que nos evidenciara la vigencia de culto en esta capillita.



**En conclusión:** Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no tiene vigencia. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, no obteniendo información que nos permita rastrear a los deudos.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 16
- **Nombre de la víctima:** Danny Sabino Eugenio Castillejo
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** 26/12/2010

### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	X
Margen izquierda de la carretera	



Esta capillita se encuentra al frente del Restaurante La Cabaña de Don Coco.

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Plomo

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** No presenta.

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. No evidencia vigencia.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

No hubo ningún cambio que nos evidenciara la vigencia de culto en esta capillita.



**En conclusión:** Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no tiene vigencia. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita; se pudo saber que la víctima se llamaba Danny Sabino Eugenio Castillejo, quien viajaba en un auto station wagon que colisionó con un bus de la empresa de transportes interprovincial ZBuss de la localidad de Huaral. Junto a la víctima perecieron también otras dos personas de nombre Julio Florían y Uldarico Blas Arellan, en honor al alma de este último se construyó una capillita que se encuentra a la margen izquierda, precisamente al frente de la capillita de Danny Eugenio. El accidente sucedió el día 26 de diciembre de 2010. Con relación a su vigencia ritual, los residentes mencionan que no han presenciado ni evidenciado una visita a esta capillita por mucho tiempo.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 17
- **Nombre de la víctima:** Uldarico Blas Arellan
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** 26/12/2010

### 1) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X



Esta capillita se encuentra al lado del Restaurante La Cabaña de Don Coco.

### 2) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Azul

### 3) OBJETOS

- **Religiosos:** Cruz de metal de metal con inscripciones.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Velas misioneras en su interior.

### 4) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. Se encontró velas misioneras que evidencian vigencia del culto.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

No hubo ningún cambio que nos evidenciara la vigencia de culto en esta capillita.



En conclusión: Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita tiene vigencia pero las visitas no son frecuentes. Se registró velas misioneras en el interior de la capillita que fueron encendidos en honor al alma. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, se pudo saber que la víctima se llamaba Uldarico Blas Arellan, quien viajaba en un auto station wagon que colisionó con un bus de la empresa de transportes interprovincial ZBuss de la localidad de Huaral. Junto a la víctima perecieron también otras dos personas de nombre Julio Florían y Danny Eugenio, en honor al alma de este último se construyó una capillita que se encuentra a la margen derecha, precisamente al frente de la capillita de Uldarico Blas. El accidente sucedió el día 26 de diciembre de 2010. Con relación a su vigencia ritual, los residentes mencionan que no han presenciado ni evidenciado una visita a esta capillita por mucho tiempo.

**1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA**

- **Numero:** 18
- **Nombre de la víctima:** No registra.
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -



**1) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)**

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X

Esta capillita se encuentra al lado de la segunda entrada al Centro Poblado Makatón.

**2) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS**

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Amarillo.

**3) OBJETOS**

- **Religiosos:** Cruz de metal en el altillo posterior de la capillita.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** No presenta.

**4) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)**

**Vista 1 – 19 de agosto del 2017**

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. No evidencia vigencia.



**Vista 2 – 26 de agosto del 2017**

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

No hubo ningún cambio que nos evidenciara la vigencia de culto en esta capillita.

**En conclusión:** Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no tiene vigencia. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, no obteniendo información que nos permita rastrear a los deudos.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 19
- **Nombre de la víctima:** No registra.
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -

### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

**Margen derecha de la carretera**

**Margen izquierda de la carretera** X

Esta capillita se encuentra al lado de la trocha de entrada al Centro Poblado Makatón y al frente de la Chicharronería Anibal el Dulce.



### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Plomo

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Dos puertas de metal.

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. No evidencia vigencia.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

No hubo ningún cambio que nos evidenciara la vigencia de culto en esta capillita.



**En conclusión:** Esta capillita ha sido erigida para conmemorar a dos personas víctimas de un mismo accidente de tránsito. Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no tiene vigencia. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, no obteniendo información que nos permita rastrear a los deudos.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 20
- **Nombre de la víctima:** César A. Huarác C.
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** 01/10/2000



### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X

Esta capillita se encuentra a 50 metros de la trocha de entrada al Centro Poblado Makatón y al frente de un taller de mecánica.

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Blanco

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** Cruz de madera en el altillo posterior de la capillita.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Puerta de metal con una cruz con iniciales CAHC

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. Se encontró flores marchitas en su interior.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita



anteriormente.

**Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



**Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



**Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

No hubo ningún cambio que nos evidenciara la vigencia de culto en esta capillita.



**En conclusión:** Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no tiene vigencia. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, no obteniendo información que nos permita rastrear a los deudos.

**1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA**

- **Numero:** 21
- **Nombre de la víctima:** No registra.
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -



**1) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)**

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X

Esta capillita se encuentra a 200 metros de la entrada al Centro Poblado Makatón.

**2) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS**

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Plomo.

**3) OBJETOS**

- **Religiosos:** No presenta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** No presenta.

**4) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)**

**Vista 1 – 19 de agosto del 2017**

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. No evidencia vigencia.



**Vista 2 – 26 de agosto del 2017**

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente.



**Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



**Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



**Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

No hubo ningún cambio que nos evidenciara la vigencia de culto en esta capillita.



**En conclusión:** Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no tiene vigencia. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, no obteniendo información que nos permita rastrear a los deudos.

**1) DATOS GENERALES DE LA  
CAPILLITA**

- **Numero:** 22
- **Nombre de la víctima:** Jorge Benedick Cueva Valverde
- **Fecha de nacimiento:** 23/12/1991
- **Fecha de fallecimiento:** 08/02/2011



**2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)**

Margen derecha de la carretera	X
Margen izquierda de la carretera	

Esta capillita se encuentra al frente

**3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS**

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Blanco.

**4) OBJETOS**

- **Religiosos:** Cruz de madera en el altillo posterior de la capillita.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** No presenta.

**5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)**

**Vista 1 – 19 de agosto del 2017**

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. No evidencia vigencia



**Vista 2 – 26 de agosto del 2017**

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente.



**Vista 3 – 02 de setiembre del 2017.**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



**Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



**Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

No hubo ningún cambio que nos evidenciara la vigencia de culto en esta capillita.



**En conclusión:** Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no tiene vigencia. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, no obteniendo información que nos permita rastrear a los deudos.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 23
- **Nombre de la víctima:** No registra.
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -



### 1) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

**Margen derecha de la carretera**

**Margen izquierda de la carretera** X

### 2) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Marrón del ladrillo.

### 3) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Flores naturales

### 4) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. Se encontró flores frescas en su interior y velas misioneras en su exterior.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que el espacio simbólico y ritual había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior eran diferentes a las de la semana anterior.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

El tercer registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en el interior de la capillita eran las mismas de la semana anterior.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

El cuarto registro de campo mostró que la capillita había sido visitada por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior eran diferentes a las dejadas dos semanas antes.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

El quinto registro de campo mostró que la capillita había sido visitada por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en su interior eran diferentes a las dejadas dos semanas antes, además el interior de la capillita fue limpiado. Se encontró unas inscripciones en la parte superior de la capillita.



**En conclusión:** Los distintos registros de campo nos evidenciaron la vigencia de culto a esta capillita. La frecuencia con que fueron renovadas las flores en el interior de la capillita nos devela una constante ritualización en honor al alma de la víctima conmemorada en esta capillita. No se pudo hacer indagaciones con población aledaña donde se encuentra ubicada esta capillita ya que esta se encuentra muy alejada a la más cercana.

**1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA**

- **Numero:** 24
- **Nombre de la víctima:** No registra
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -



**2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)**

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X

Esta capillita se encuentra a 200 metros de la entrada al Centro Poblado Jesús del Valle

**3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS**

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Blanco.

**4) OBJETOS**

- **Religiosos:** Cruz de madera en el interior de la capillita.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:**

**5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)**

**Vista 1 – 19 de agosto del 2017**

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. Se encontró velas misioneras en su exterior.



**Vista 2 – 26 de agosto del 2017**

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente.



**Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Dos semanas después del primer registro de campo las condiciones siguen siendo las mismas.



**Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



**Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

No hubo ningún cambio que nos evidenciara la vigencia de culto en esta capillita.



**En conclusión:** Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no es frecuente y eso se evidenció en la no renovación de los elementos rituales como las flores o velas. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, no obteniendo información que nos permita rastrear a los deudos.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 25
- **Nombre de la víctima:** Fernando Trujillo
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -



### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X

Esta capillita se encuentra a 100 metros de la entrada al Centro Poblado Jesús del Valle

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Rosado con verde.

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** No presenta.

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. Se puede deducir por su reciente pintado que el culto tiene vigencia. No se encuentra ningún símbolo de culto en su interior o exterior.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

El tercer registro de campo mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

El quinto registro de campo mostró que la capillita había sido visitada por parte de los deudos de la víctima; se encontró flores que decoraban el exterior de la capillita, además el interior de la capillita fue limpiado.



**En conclusión:** Existe vigencia de culto a esta capillita, aunque la frecuencia de visita registrada no es constante. Los distintos registros de campo nos evidenciaron que la atención ritual en honor al alma de la víctima conmemorada en esta capillita tiene permanencia en el espacio sacralizado. Las indagaciones hechas en las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita con el objetivo de obtener información que nos permita identificar los deudos de la víctima conmemorada, se pudo saber que las personas que ritualizan el espacio son personas foráneas y que muy pocas veces han sido vistas por los residentes de la zona.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 26
- **Nombre de la víctima:** No registra.
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** -



### 1) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X

Esta capillita se encuentra al lado del establecimiento Servicentro Pacareño

### 2) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (ladrillo y cemento)
- **Color:** Plomo.

### 3) OBJETOS

- **Religiosos:** No presenta.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** No presenta.

### 4) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. No evidencia vigencia.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo una semana después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente.



**Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



**Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.



**Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

No hubo ningún cambio que nos evidenciara la vigencia de culto en esta capillita.



**En conclusión:** Los registros de campo nos muestran que el culto en honor al alma conmemorada en esta capillita no tiene vigencia. Con el objetivo de obtener información que nos permita identificar a los deudos de la víctima conmemorada en esta capillita se hizo algunas indagaciones con los pobladores residentes a las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita, no obteniendo información que nos permita rastrear a los deudos.

### 1) DATOS GENERALES DE LA CAPILLITA

- **Numero:** 27
- **Nombre de la víctima:** Luis Oshiro
- **Fecha de nacimiento:** -
- **Fecha de fallecimiento:** 05/07/2002

### 2) DESCRIPCIÓN DEL ENTORNO (Sur a Norte)

Margen derecha de la carretera	
Margen izquierda de la carretera	X



Esta capillita se encuentra al frente del Club Rotary International de Huaral

### 3) DESCRIPCIÓN CONSTRUCTIVA DE LAS CAPILLITAS

- **Base constructiva:** Concreto (cemento) y madera.
- **Color:** Blanco

### 4) OBJETOS

- **Religiosos:** Cruz de madera en la parte central.
- **Ornamentales y/o conmemorativos:** Flores naturales, alrededor está decorado con un jardín natural.

### 5) ANALISIS DE VIGENCIA (Prácticas rituales deducidas)

#### Vista 1 – 19 de agosto del 2017

El primer registro de campo mostró la trascendencia de la apropiación del espacio público para convertirlo en un espacio simbólico y ritual por parte de los deudos de la víctima conmemorada en esta pequeña capillita. Se encontró flores frescas y velas misioneras.



#### Vista 2 – 26 de agosto del 2017

El segundo registro de campo mostró que el espacio simbólico y ritual no había sido visitado por parte de los deudos de la víctima; las flores depositadas en el interior de la capillita eran las mismas de la semana anterior.



### **Vista 3 – 02 de setiembre del 2017**

El tercer registro de campo dos semanas después de la primera mostró que la capillita mantenía la misma característica descrita anteriormente.



### **Vista 4 – 09 de setiembre del 2017**

Se evidenció las mismas condiciones que en los primeros registros de campo.

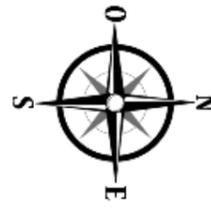


### **Vista 5 – 16 de setiembre del 2017**

Las condiciones anteriormente descritas permanecieron iguales.



**En conclusión:** Existe vigencia de culto a esta capillita, aunque la frecuencia de visita registrada en las dos primeras incursiones de campo no se mantuvo constante en las siguientes semanas. Los distintos registros de campo nos evidenciaron que la atención ritual en honor al alma de la víctima conmemorada en esta capillita tiene permanencia en el espacio sacralizado. Las indagaciones hechas en las proximidades de donde se encuentra ubicada esta capillita con el objetivo de obtener información que nos permita identificar los deudos de la víctima conmemorada, se pudo saber que las personas que ritualizan el espacio son personas foráneas y que muy pocas veces han sido vistas por los residentes de la zona.



**Mapa de las capillitas de la carretera Huaral-Aucallama de sur a norte**