

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



Cosmologías funerarias: La muerte entre los kakataibo

**TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN
ANTROPOLOGÍA**

AUTOR

Fernando Alfonso Guillermo Guerrero Zafra

ASESOR

Oscar Alberto Espinosa De Rivero

Lima, noviembre de 2019

RESUMEN

La presente investigación busca conocer cómo se realiza actualmente el proceso funerario kakataibo en la Comunidad Nativa Sinchi Roca. Así mismo, a través de la etnografía realizada del velorio y entierro de una kakataibo de la comunidad que falleció durante mi estadía; y junto con las narrativas recogidas sobre su proceso funerario, busco comprender qué ha cambiado en este ritual a lo largo del tiempo comparando mis resultados con los trabajos previos de Abner Montalvo (2010) y de Erwin Frank (1994). Así, los cambios producidos en el ritual no solamente se verán a nivel de las prácticas rituales propias, sino también de la transformación de ciertas nociones asociadas al ritual tales como el cuerpo, la persona y el espíritu. Del mismo modo, el proceso de construcción de su memoria histórica del ritual ha cambiado de manera significativa al encontrar una diferencia en el tratamiento del cuerpo luego del velorio. Antes incineraban y consumían las cenizas de sus muertos para hoy enterrarlos a casi dos metros bajo tierra, en el espacio que conforma su casa dentro de ataúdes y protegiéndolos del contacto con la tierra. Encuentro dentro de las narrativas, que coincide temporalmente el cambio de esta práctica con la llegada del Instituto Lingüístico de Verano a la comunidad. Es decir, que la conversión realizada de los kakataibo hacia el evangelismo significó una transformación de ciertas prácticas y modos de pensar en muchos ámbitos, pero evidenciados de manera especial en sus rituales funerarios. El evangelismo practicado en la comunidad permitió ciertas licencias que condujeron a una reinterpretación conjunta de lo que es ser evangélico y kakataibo al mismo tiempo, tanto que fue necesario que otra iglesia evangélica ingrese a la comunidad para fortalecer, de manera paralela, el dogma cristiano en Sinchi Roca, generando nuevos comportamientos y prácticas que continúan influyendo diariamente en la dinámica social de la comunidad, donde también se comienzan a ver diferencias en relación a sus rituales funerarios.

*Cuando la gente muere,
todo se vuelve confuso.*



INDICE

| | |
|--|----|
| INTRODUCCIÓN | 5 |
| 1.1. Problema de Investigación | 5 |
| 1.2. Relevancia de la investigación | 7 |
| 1.3. Metodología | 9 |
| 1.3.1. Técnicas de recojo de información | 9 |
| LOS KAKATAIBO..... | 14 |
| 2.1. Introducción | 14 |
| 2.2. Aproximaciones a la población kakataibo..... | 14 |
| 2.2.1. Introducción | 14 |
| 2.2.2. Los kakataibo de Sinchi Roca | 16 |
| 2.2.3. La Muerte..... | 24 |
| 2.2.4. Ritos Funerarios..... | 27 |
| 2.2.5. Religión..... | 29 |
| 2.2.6. Anotaciones metodológicas | 30 |
| EL PROCESO FUNERARIO KAKATAIBO | 33 |
| 3.1. Introducción | 33 |
| 3.2. Narrativas funerarias kakataibo..... | 34 |
| 3.3. Una muerte en la comunidad | 42 |
| 3.4. Cuadro del proceso funerario kakataibo..... | 53 |
| EVANGELISMO KAKATAIBO: INFLUENCIA Y RITOS FUNERARIOS | 58 |
| 4.1. Introducción | 58 |
| 4.2. Proceso de evangelización en Sinchi Roca..... | 58 |
| 4.3. Evangelismo en Sinchi Roca..... | 61 |
| 4.4. Evangelismo funerario y cambios del ritual | 66 |
| CONSIDERACIONES FINALES..... | 73 |
| BIBLIOGRAFÍA | 78 |

INTRODUCCIÓN

1.1. Problema de Investigación

Los ritos funerarios en la Amazonía son muy diversos y tienen una multiplicidad de significados dependiendo de su estructura. A través del rito, se puede explicar cómo se involucran distintos aspectos de la sociedad como la división del trabajo, el parentesco o, su cosmología. También permite ver cómo elementos específicos o conceptos sobre la persona, el cuerpo o los espíritus armonizan las prácticas funerarias. Es impensable, sin embargo que estos procesos se hayan mantenido intactos en el tiempo. En el caso kakataibo, -la llegada del Instituto lingüístico de Verano (ILV) con su proyecto educativo y evangelizador- modificó la lógica indígena logrando distintos resultados, algunos de ellos sin proponérselo explícitamente. Entre estos, se encuentra la reinterpretación hecha por los indígenas acerca de las enseñanzas de los pastores y maestros, que, unida al conocimiento compartido por los ancianos a través de generaciones, han generado un cierto sincretismo entre ambos mundos, donde se toman cosas de uno y también de otro para configurar un nuevo sistema de creencias, de valores y conductas.

Los kakataibo de la Comunidad Nativa Sinchi Roca están inmersos dentro de este proceso. A través del tiempo, se han ido modificando y reinterpretando estas prácticas rituales que, si bien mantiene una cierta estructura tradicional, hay indicios de cambios que han sido inevitables en el tiempo por el contacto con los mestizos y la sociedad mayor. La influencia del proceso evangelizador y del sincretismo en la comunidad ha generado nuevas formas de organizar y vivir los velorios y entierros, creencias que no aparecían antes para la realización de los entierros o segundos entierros, así como posibles cambios en las nociones sobre la persona, el cuerpo y los espíritus.

Entre los kakataibo, la muerte no significa el fin de la vida tal como se conoce y entiende en sociedades modernas. Los kakataibo, según su

cosmología, cuentan con un ñushí, espíritu que anima y da vida al ser humano y a cada uno de los seres existentes en la Tierra. Pero no son solo los kakataibo quienes cuentan con un ñushí, también cuentan con él las rocas, las piedras, todos los objetos tienen ñushí. El ñushí es el elemento vital de un cuerpo material y la muerte se produce cuando el ñushí abandona definitivamente el cuerpo material (Montalvo, 2010). Cabe mencionar que si bien el ñushí es un espíritu que se encuentra en todas las cosas, el espíritu que podría asemejar como aquel en las personas es el **bëru ñunshin** (literalmente “el espíritu del ojo”), porque este espíritu reside en los ojos, de ahí el nombre; pero se afirma, sin embargo, que el espíritu se encuentra en todo el cuerpo (Ritter, 1997). Es por eso que alrededor de los ritos funerarios y sus prácticas se generan los espacios colectivos para que el **bëru ñunshin** del muerto pueda lograr el viaje a ese “otro mundo” alcanzando, también, un nuevo tipo de “corporalidad” dada a través de la transformación que ocurre durante el proceso funerario.

Este proceso funerario ha sufrido cambios que son evidenciados en las etnografías realizadas por Abner Montalvo con los kakataibo de San Alejandro entre 1952 y 1953, y por Erwin Frank con los kakataibo de Santa Martha entre 1980 y 1983. La distancia temporal y geográfica entre ambas etnografías evidencia transformaciones que no son explicadas. En el caso de Frank, este hace una breve reseña histórica de la presencia de las misiones en el territorio kakataibo –a quienes denomina Uni en su etnografía- mediante estadísticas, procesos de contacto y narrativas locales de la época. Sin embargo, estos cambios podrían interpretarse a partir de la presencia tanto de misioneros franciscanos como misioneros del ILV, así como otros agentes foráneos, como los colonos presentes a partir de la construcción de una carretera ramal de la Carretera Marginal –conecta Lima con la selva centro/norte, terminando en Pucallpa. Esta nueva carretera comenzó a abrir nuevos mercados y espacios que fueron “integrando” a la sociedad mayor a las poblaciones nativas que encontraban en su camino (Frank, 1994).

El objetivo de esta tesis es conocer cómo se realizan actualmente los ritos funerarios entre los kakataibo de la Comunidad Nativa Sinchi Roca. Para poder entender lo que ocurre actualmente, se debe saber cómo se celebraban en el pasado. De esta manera, la reconstrucción del proceso funerario kakataibo a través de testimonios de los pobladores de Sinchi Roca ayudará a mostrar los cambios presentados en el tiempo, así como una aproximación a la relación de las nociones de persona, cuerpo y alma o *ñuin*¹ dentro del proceso funerario kakataibo. En un tercer momento, se busca profundizar el rol que cumplen las iglesias evangélicas en la comunidad. La historia de evangelización y la influencia que tiene el evangelismo en la vida diaria de los kakataibo de Sinchi Roca permitiría comprender mejor la importancia de éste y al mismo tiempo, su influencia en las prácticas funerarias y en los cambios que han sufrido a lo largo del tiempo. Es decir, qué tanto han influenciado sus prácticas funerarias y cómo esta influencia ha introducido cambios al ritual en el tiempo de modo que se pueda entender el proceso funerario actualmente también a través de la presencia e influencia de estas instituciones.

1.2. Relevancia de la investigación

El interés por estudiar la muerte y los rituales funerarios, especialmente en la Amazonía, se debe a que las nociones sobre la vida, la muerte y otras relacionadas a las prácticas funerarias pueden resultar diametralmente opuestas a las que se manejan desde occidente. Es decir, el contexto propio y específico dentro del cual nos movemos, así como también el tratamiento que se les da a los muertos y las prácticas rituales alrededor difieren significativamente. Vale decir en este sentido, que comprender la muerte y el luto entre los kakataibo (y en la Amazonía indígena), implica una apertura total a su sistema de creencias, organización social y cosmologías propias de forma tal que merecen un estudio más minucioso y profundo de lo que ocurre

¹ Término kakataibo, recogido en campo, que puede ser traducido como espíritu. Será explicado con mayor detenimiento en el capítulo tres.

alrededor de estas prácticas, formas de entender y llevar estos procesos dentro de la actual cosmología kakataibo.

La muerte no es ajena a ninguna cultura, y como tal, cada una es vivida y representada de acuerdo a sus propios contextos y organización. Los debates y discusiones que se han sostenido alrededor llevan a dar cuenta de estos distintos procesos y formas de reproducción ritual para las diversas culturas donde se ha estudiado. Al notar en los kakataibo que sus prácticas rituales se encuentran subordinadas a sus pensamientos y al mismo tiempo están siempre vigiladas por algunos ancianos que cuidan la “pureza” de su tradición (Frank, 1994), sus rituales pueden haberse visto influenciados, con el ingreso de las misiones. Estos posibles cambios motivan también esta investigación en relación a sus rituales funerarios practicados como también al sistema de creencias y las influencias de ida y vuelta que se evidencien.

En una reunión con Hugo Guerra García, presidente de la Federación Nativa de Comunidades Kakataibo (FENACOCA), en mayo del 2017 en la ciudad de Aguaytía, recibí información actual sobre los ritos funerarios kakataibo. Fueron señalados como muy poco practicados al día de hoy, pero que, sin embargo, en sus palabras, *“hay aún algunas comunidades que lo siguen haciendo como era la costumbre antigua”*, incluso con la presencia de iglesias evangélicas en las comunidades. En esta reunión me contó que los ritos funerarios kakataibo consistían en un velorio de tres días, donde en el primero se anunciaba la muerte, desde la casa del muerto, mediante gritos y cantos tristes para que los pueblos aledaños escuchen el canto y se acerquen a acompañar a la familia y presentarle los respetos correspondientes al muerto; así mismo se enviaban emisarios a las comunidades más lejanas para comunicar la muerte e invitar a los familiares y amigos a que asistan al velorio y entierro. Las formas en que se presentaba las condolencias, respeto y la despedida del muerto, eran echándose en el suelo y recibiendo el cuerpo del muerto por unos diez minutos; así sucesivamente con todos los presentes, siendo los parientes consanguíneos los últimos en recibir y despedir el cuerpo de su familiar. Seguidamente a esto, se incineraba el cuerpo del difunto en una

pira, construida en la casa del muerto, junto con algunos objetos para que lo acompañen y pueda cuidarse en su tránsito al más allá. Una vez incinerado el cuerpo, los huesos que no fueron incinerados eran puestos en una olla y luego enterrados donde se había puesto la pira. La transformación de un ritual como éste produce asombro y más aún el desconocimiento de las causas de su pérdida como práctica tradicional kakataibo².

La reconstrucción, a través de los testimonios de los kakataibo de Sinchi Roca, de este ritual podría permitir evidenciar la resistencia y/o negociación de las prácticas funerarias kakataibo ante la presencia de la iglesia evangélica y el proceso de conversión realizado en sus diferentes comunidades. En este sentido, esta investigación busca mostrar la actualidad de las prácticas funerarias kakataibo desde la mirada de los propios kakataibo de la Comunidad Nativa Sinchi Roca.

Así mismo, considero que se hace necesario sumar conocimientos actuales a los ya presentados en las etnografías de Montalvo y Frank e incorporar nuevos aportes en relación a la muerte, los rituales funerarios, la religión, procesos de conversión y sincretismo a partir del material encontrado durante el trabajo de campo, además de la producción académica que ya se viene realizando en los últimos años por parte de otros antropólogos como profesionales de otras especialidades como la lingüística, por ejemplo.

1.3. Metodología

1.3.1. Técnicas de recojo de información

Esta investigación es producto de la información recogida en el trabajo de campo realizado entre los kakataibo de la Comunidad Nativa Sinchi Roca entre el 13 de agosto y el 30 de setiembre del 2017. En este trabajo de campo se combinaron tres tipos de técnicas de recojo de información. La primera técnica fue la de entrevistas semiestructuradas y conversaciones informales.

² Hacia el final del capítulo 3 se presentará un cuadro del proceso funerario kakataibo.

La principal razón para utilizar esta técnica fue porque permitió acceder no solo a la opinión de las personas sobre los temas propuestos en esta investigación, sino que también sirvió para entender a través de la observación participante lo que sucede en la comunidad cotidianamente. Es importante tener en cuenta que lo que las personas puedan decir puede diferir de lo que hacen en realidad. El recojo de narrativas sobre la realización de los rituales funerarios y el análisis a partir de los testimonios brindados fue posible gracias a las entrevistas y conversaciones informales con los kakataibo adultos y mayores, donde la información obtenida se centra en comprender las prácticas de los ritos funerarios kakataibo actualmente en la Comunidad Nativa Sinchi Roca, así como también las razones por las cuales se realizan de determinada manera. La reconstrucción no fue solamente a través de las prácticas actuales, sino también a través de la forma en que se realizaban en el pasado, de modo que a la vista de los cambios evidenciados en distintas épocas, se pueda llegar a una aproximación sobre los factores o influencias que han propiciado estos cambios y la medida en la cual pueda haber cambiado la lógica funeraria kakataibo.

Con este propósito, las entrevistas y conversaciones informales fueron la técnica de investigación privilegiada para acceder a las percepciones de los kakataibo. Con el testimonio del presidente de la FENACOCA se pudo constatar que existe una percepción de pérdida de las costumbres de los ancestros, *“ya casi no se hace, los niños ya no saben”*. A pesar de que a través de la transmisión oral se preserva su tradición, los niños y los jóvenes no se sienten tan interesados en estos temas a esa edad.

Se realizó también una guía de entrevistas semiestructuradas para ser desarrollada con el pastor de cada una de las dos iglesias evangélicas presentes, la Iglesia Evangélica Kakataibo (IEK) y Dios de la Profecía, y a otros miembros que permitan dar a conocer el proceso de evangelización dado entre los kakataibo de Sinchi Roca así como también sobre el contenido de la propuesta evangélica en la comunidad de cada una de las iglesias. Por otro lado, también se explora la importancia e influencia que va teniendo en el

tiempo la presencia evangélica en la comunidad y cómo esta modifica ciertas dinámicas, tales como las prácticas funerarias de la comunidad.

La forma en que finalmente se aplicó la metodología planteada resultó ser, en algunos aspectos, diferente; sobre todo en la aplicación de entrevistas semiestructuradas. Luego de mi presentación en una asamblea comunal, fui acercándome a algunas personas que había conocido jugando fútbol por las tardes. Fue grande mi sorpresa al oír sus respuestas cuando les pregunté a las primeras tres personas si podía grabar la entrevista que tendríamos, y me desalentó a continuar utilizando las entrevistas y también la grabadora. Cuando les consultaba si podía grabar la conversación, me respondían inmediatamente que debía pagarles si quería hacerlo. Me comentaron que un lingüista lo hizo durante los varios años que estuvo trabajando en la comunidad. Les respondí cortésmente que no era la forma en que trabajaba y que tampoco contaba con el presupuesto para costear las grabaciones. Sin embargo, les consulté si podía conversar con ellos sin grabar, a lo que me respondieron que sí. Decidí ya no preguntar más, dejar de usar la grabadora, y dedicarme a apuntar en mi bitácora de campo toda la información que iba saliendo de las conversaciones informales que sostuve durante mi estadía. A través de estas, se pudo recoger mucha más información, no solamente sobre los ritos funerarios, sino también sobre las demás dinámicas sociales de la comunidad. Al compartir el día a día con los pobladores de Sinchi Roca, los espacios compartidos permitieron crear una afinidad y confianza suficiente para conversar abiertamente de casi todo, y esto fue muy importante para poder explorar y conocer en profundidad a la comunidad y a sus pobladores.

La segunda técnica fue la observación participante. Se me permitió asistir a los cultos de las iglesias evangélicas. Una noche me acerqué al local comunal donde vi que se estaban reuniendo varias personas sin saber de qué se trataba. Cuando llegué, me encontré con el pastor. Nos presentamos y conversamos varios minutos antes de que comience el culto; en ese momento me invitó a quedarme y a participar en los siguientes. Esa noche no pude quedarme pero en varias ocasiones sí asistí de modo que pudiera escuchar los

discursos y conocer de primera mano la lógica evangélica de la iglesia Dios de la Profecía. Con la Iglesia Evangélica Kakataibo demoré un tiempo en conocer al pastor, no siempre estaba en la comunidad. Cuando logré presentarme fue bastante amable, pero no me invitó a participar de los cultos. Solo cuando llegó el aniversario de su iglesia, me invitó a participar de la celebración a la cual asistí también para poder observar este importante evento para esta iglesia.

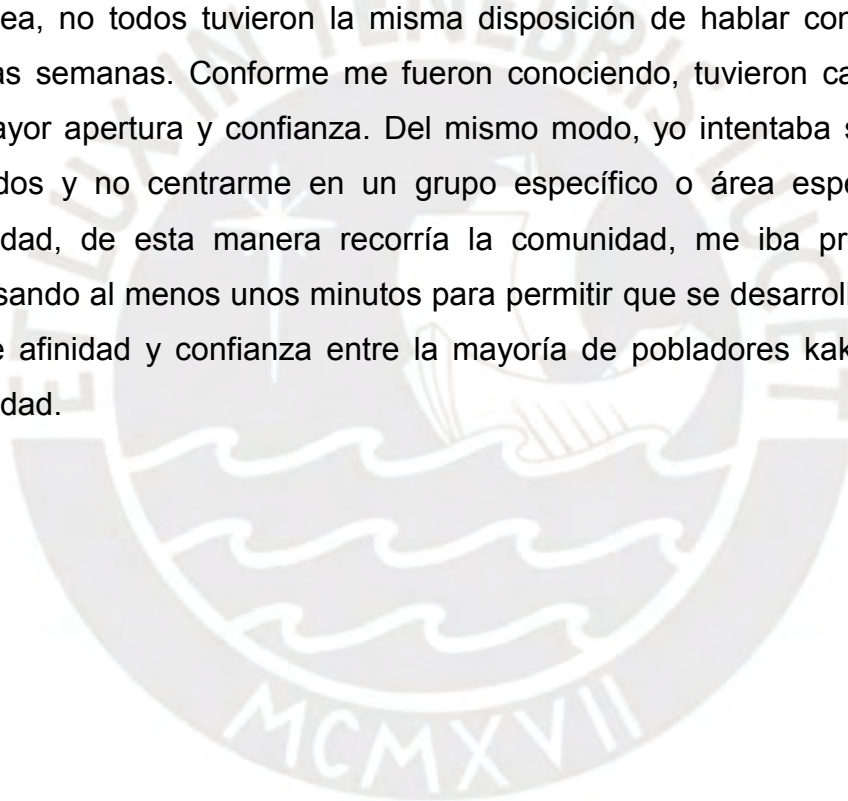
Algo completamente inesperado que sucedió fue el fallecimiento de una señora adulta el fin de semana previo a mi retorno a Lima. Este suceso no cambió en gran medida la metodología de esta investigación, sino que añadió a todo el trabajo la vivencia de este proceso junto a los kakataibo. Un evento que irrumpe toda la vida cotidiana y que genera una dinámica propia durante todo el proceso funerario. Fue realmente lamentable la muerte de la finada, sin embargo, la oportunidad de poder observar y etnografiar, sumadas a las narrativas recogidas durante toda mi estadía, enriqueció notablemente los resultados de esta investigación.

Ante la imposibilidad de registrar las entrevistas en mi grabadora, decidí incorporar el registro audiovisual como tercera técnica. Contaba con una cámara digital y la de mi celular. Estos dos instrumentos me permitieron registrar diversos aspectos y actividades de la vida diaria de los kakataibo de Sinchi Roca así como también los distintos eventos que se suscitaron durante mi estadía, como todo el proceso funerario que aconteció hacia el final.

Sin duda, la experiencia de trabajo de campo presenta muchos retos y dificultades. Uno de ellos sin duda fue la imposibilidad de poder grabar las conversaciones sostenidas. Felizmente el recojo de información sin este instrumento no mermó la calidad de información finalmente obtenida. Otra de las principales dificultades, y reto al mismo tiempo, fue el idioma. Es conocido que a veces se atribuyen ciertos términos occidentales a nociones en idioma nativo que no tienen una traducción precisa o literal al castellano, y que solo nos permiten tener la referencia en nuestra lengua materna. El aprendizaje del kakataibo se hizo muy difícil y esto impidió, quizás, que se logre una

profundidad mayor en los temas de esta investigación. Sin embargo, el manejo del castellano por parte de los kakataibo de Sinchi Roca permitió una conversación fluida de donde salió valiosa información.

Por otro lado, la adaptación a las condiciones climáticas y la alimentación en la comunidad ocasionaron algunos malestares físicos en las primeras semanas, pero que fueron superados sin consecuencias durante el resto de mi estadía en la comunidad. Del mismo modo, la apertura de los kakataibo durante mi estadía no siempre fue la mejor al principio. Incluso luego de haberme presentado en la asamblea, no todos tuvieron la misma disposición de hablar conmigo en las primeras semanas. Conforme me fueron conociendo, tuvieron cada vez más una mayor apertura y confianza. Del mismo modo, yo intentaba ser empático con todos y no centrarme en un grupo específico o área específica de la comunidad, de esta manera recorría la comunidad, me iba presentando y conversando al menos unos minutos para permitir que se desarrolle un mínimo lazo de afinidad y confianza entre la mayoría de pobladores kakataibo de la comunidad.



LOS KAKATAIBO

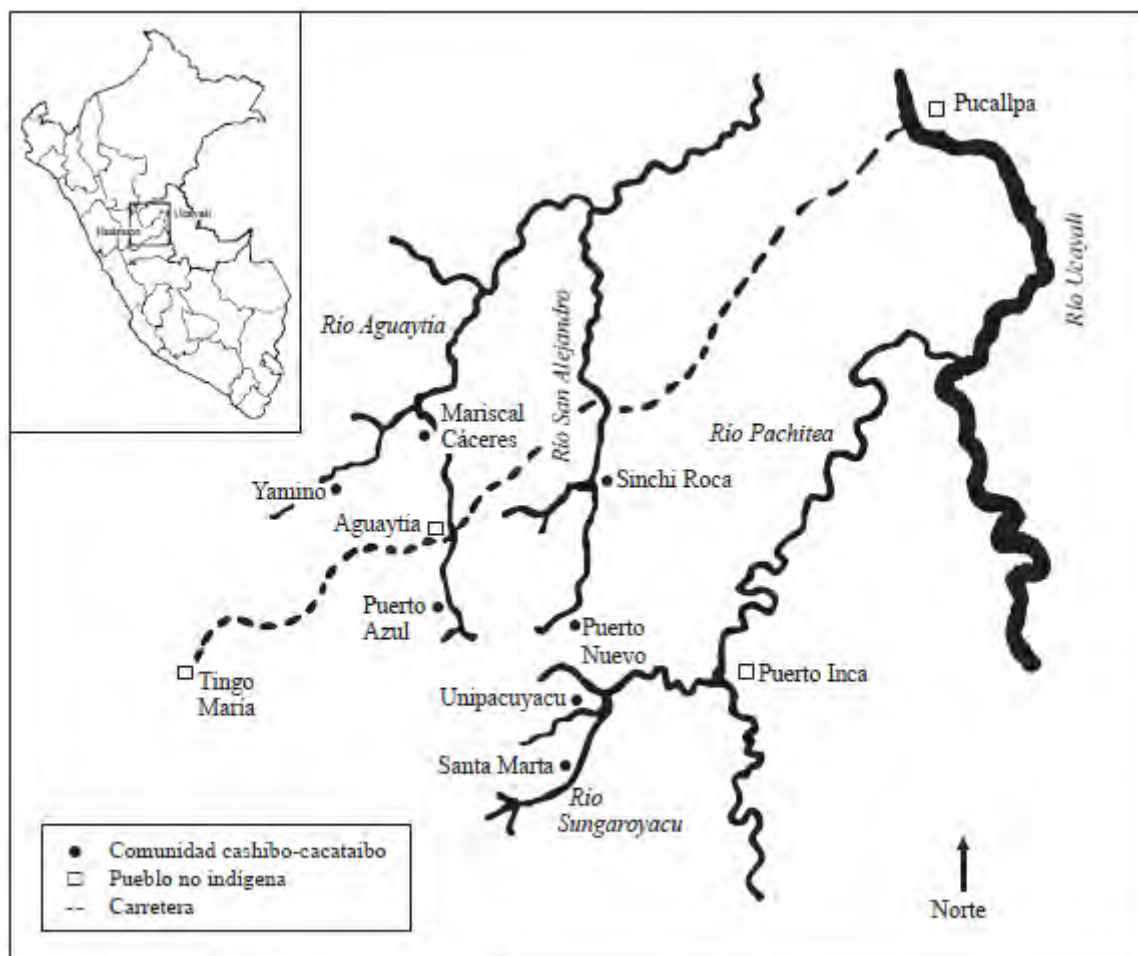
2.1. Introducción

En este capítulo presento un balance de lo que se ha publicado académicamente sobre los siguientes temas: la población kakataibo, con mayor énfasis en la Comunidad Nativa Sinchi Roca, la muerte y los ritos funerarios. Primero presentaré aquello que se ha escrito sobre la población kakataibo, adicionando información de Sinchi Roca recogida durante el campo realizado, sobre todo en lo referente a los temas que se desarrollan en esta investigación. Luego, se presenta lo que se ha publicado sobre la muerte, sobre los ritos funerarios y finalmente, sobre la religión.

2.2. Aproximaciones a la población kakataibo

2.2.1. Introducción

El pueblo kakataibo es una población indígena amazónica cuya lengua pertenece a la familia lingüística pano, y que, según Frank (1994) antiguamente se autodenominaban como *uni*, que en su lengua significa “verdaderos hombres” o “gente”. Actualmente se autodenominan kakataibos. Habitan principalmente en los departamentos de Ucayali y Huánuco, cerca de las cuencas de los ríos Aguaytía, San Alejandro y Sungaroyacu como se observa en mapa 1 (Zariquiey, 2011). Según el Ministerio de Cultura, se calcula una población estimada de 3,392 personas (MINCUL).

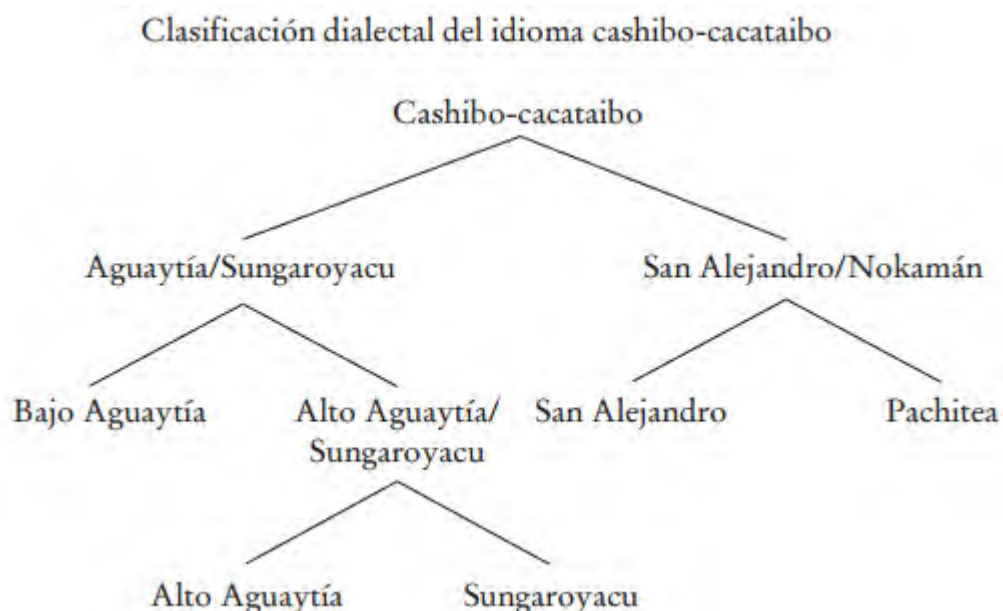


Mapa 1. Localización de las comunidades cashibo-cacataibo

Académicos de las ciencias sociales han trabajado y realizado diversas investigaciones entre los kakataibo. Entre las principales figuran las etnografías de Erwin Frank (1994) y la de Abner Montalvo (2010) donde muestran un panorama detallado de la población kakataibo en los distintos aspectos de la vida y costumbres de este pueblo, pero sobre todo enfocados en la cosmología y sus rituales. Estudios antropológicos más contemporáneos exploran temáticas actuales en relación a la alteridad (Dziubinska, 2013), el deporte (Dziubinska, 2013) y el amor (Dziubinska, 2016), entre otros.

Desde la lingüística también se han realizado investigaciones sobre la diversidad dialectal del idioma kakataibo poniendo énfasis en la documentación de los aspectos fonológicos que separan los dialectos cashibo-cacataibo, sin dejar de lado los planos léxico y morfosintáctico (Zariquiey, 2011), así como

también otros trabajos donde explora y desarrolla las distintas clasificaciones que existen del idioma kakataibo como se muestra en la siguiente figura (Zariquiey, 2011):



Otros estudios realizan investigaciones en torno a los fonemas (Shell, 1950) y análisis gramaticales sobre los verbos transitivos y los intransitivos (Shell, 1957). Lila Wistrand Robinson trabaja sobre las construcciones cláusulas relativas del kakataibo donde llega a dar una simple y clara descripción de la gramática (Wistrand-Robinson, 1967). También los aspectos lingüísticos de la música, las canciones (Wistrand-Robinson, 1969) y la poesía de estas (Wistrand-Robinson, 1975).

2.2.2. Los kakataibo de Sinchi Roca

Sinchi Roca se encuentra en la margen del río San Alejandro dentro del distrito de Irazola, provincia de Padre Abad, departamento de Ucayali. Las ciudades más cercanas son San Alejandro, a poco más de una hora de la comunidad, Aguaytía, la capital provincial, a casi dos horas. Limita con otras dos comunidades nativas kakataibo: hacia el este con la CN Sinchi Roca II y hacia el sur con la CN Puerto Nuevo.



1. Panorámica de la Comunidad Nativa Kakataibo Sinchi Roca.

Las vías de acceso a la comunidad son dos: desde San Alejandro por la carretera Federico Basadre en dirección hacia el oeste se toma el desvío hacia la izquierda para entrar en la carretera de trocha que lleva a la comunidad. El transporte más utilizado por los kakataibo es el mototaxi, ya que pueden compartirlo hasta tres personas con un costo de diez soles cada una. Y si va solo una persona el costo puede variar entre cuarenta y cincuenta soles negociando con el mototaxista. Del mismo modo, pero en dirección este y por la misma carretera, se llega desde Aguaytía. La otra vía de acceso es por río, únicamente desde el puerto en San Alejandro, pero no es un medio de transporte cotidiano; solamente los sábados y domingos, los días en que los *corredores*³ viajan de la comunidad a San Alejandro llevando sus productos para venta a mayoristas. En estos viajes, con un pago de diez soles, pobladores de Sinchi Roca aprovechan para ir a San Alejandro para comprar

³ Corredores. Kakataibos que cuentan con capital económico para comprar los productos de las chacras de los demás kakataibos y venderlos a un mayorista en la ciudad de San Alejandro.

algún producto de primera necesidad –papel higiénico, aceite, azúcar, arroz– o realizar alguna diligencia; o propietarios de negocios en la comunidad, para reabastecerse de los productos que venden.

La extensión total del territorio de la comunidad comprende 24 995 hectáreas. En el espacio donde se encuentra asentada la comunidad, viven cerca de cien familias, haciendo un total de, aproximadamente, trescientos cincuenta personas entre kakataibos y una minoría de mestizos: comuneros, profesores y personal de la posta de salud. Cada familia cuenta con un terreno que varía entre cinco y quince hectáreas y que pueden encontrarse distribuidos en las áreas próximas a la comunidad⁴. Dentro de ella, hay alumbrado público, aunque solamente de seis de la tarde a nueve de la noche. Cuentan con un motor a petróleo autogestionado por ellos mismos que alimenta la electricidad en las casas y los postes de alumbrado. Los servicios de saneamiento, los buzones para agua y desagüe se encuentran instalados, más no en funcionamiento, ya que la implementación de inodoros, lavamanos y lavadero supone un gasto que, actualmente, no tiene cabida en el presupuesto familiar.

Dos áreas del territorio de Sinchi Roca, ubicadas hacia el este, se encuentran en concesión a dos empresas madereras. Durante mi estadía en campo aún estaban definiendo algunos puntos que se necesitaban modificar del contrato que se tenía con ambas. Así mismo, con la nueva ley forestal N° 29763 se ha tenido que implementar para los comuneros una serie de capacitaciones para que trabajen conjuntamente con ambas empresas en el control efectivo de la extracción de madera de las áreas concesionadas. De esta manera, a través de la trazabilidad, se lograría un control efectivo para que solo se extraigan los árboles maderables, también para que los mismos kakataibo de Sinchi Roca controlen cuánta madera se extrae y se calcule efectivamente el beneficio económico por cada árbol maderable que se estipula en los contratos.

⁴ Información proporcionada por el fiscal de la comunidad, Claudio García Guerra.

Dentro de las principales actividades que realizan en Sinchi Roca, se encuentran la siembra y cosecha de plátano (*musa paradisiaca*), maíz (*zea mays*), yuca (*manihot esculenta*), cacao (*teobroma cacao*), papaya (*carica papaya*), naranja (*citrus x sinensis*), arroz (*oryza sativa*) y, en menor medida, frejol (*phaseolus vulgaris*), entre otros (Frank, 1994). La mayor parte de sus cosechas son para autoconsumo pero también cuentan con un considerable excedente para la venta a mayoristas en San Alejandro. Otra de las actividades que realizan son la caza, la pesca, y la crianza de animales menores y ganado vacuno (Alberto Chirif y Carlos Mora, 1977). Se encuentra una buena variedad de peces en el río San Alejandro tales como zúngaro (*zungaro zungaro*), palometa (*brama brama*), carachama (*pseudorinelepis genibarbis*), lisa (*mugil cephalus*), bagre (*siluriformes*), paco o cachama negra (*colossoma macropomum*), doncella (*coris julis*), sábalo (*prochilodus lineatus*), mojarra (*diploodus vulgaris*), raya (*rajiformes*), añashua (*crenicichla anthurus*). Los animales del monte como la sachavaca (*tapirus terrestres*), el sajino (*pecari tajacu*), el majáz (*cuniculus paca*), el venado (*odocoileus virginianus*) o la huangana (*tayassu pecari*) son cazados para su consumo y también para la venta, ya que éstos tienen un buen precio en las ciudades cercanas a la comunidad. Así por ejemplo, un kilo de majáz puede venderse a diez soles en San Alejandro y hasta veintidós soles en Aguaytía. Son pocas las familias que cuentan con ganado vacuno, en su gran mayoría están dedicados a la crianza de gallinas y cerdos, tanto para autoconsumo como para la venta de su carne en la comunidad o en las ciudades de Aguaytía o San Alejandro.

La dieta diaria consiste en todo lo que se cosecha y caza que se ha mencionado anteriormente en sus distintas formas de preparación. Salvo con la excepción de los animales de monte, que a veces son difíciles de cazar, y solo en ocasiones se cuenta con su carne como parte de la alimentación de las familias de la comunidad. Adicionalmente compran en las tiendas diversos productos como fideos, arroz, leche, harina –con la que producen tortillas–, bebidas, conservas, panes y galletas. Las gaseosas y golosinas son también parte de la alimentación, en especial de los más niños y jóvenes.

Existe también producción destinada al mercado regional. Esta varía según la cercanía de la comunidad respecto de la carretera Federico Basadre y de centros poblados no indígenas (Frank, 1994). Otra actividad que realizan, de carácter más comercial, es la de los *corredores*. Algunos comuneros de Sinchi Roca se dedican a comprar el excedente de la cosecha de las demás familias dispuestas a vender para juntarlo todo en dos o tres botes y realizar un viaje – los días sábado– a San Alejandro, vía río, para vender al por mayor determinados productos como plátano, yuca y cacao. Normalmente son quienes tienen tiendas en la comunidad y cuentan con el capital para comprar los productos a sus hermanos kakataibo, venderlos y con los ingresos, abastecer sus negocios y generar una ganancia que les permite solventar su modo de vida en la comunidad. Parte del negocio también consiste en que si no cuentan con algún producto en específico que sea requerido por alguien, pueden hacerle el pedido cuando van a San Alejandro, si es que quien lo requiere no tiene las facilidades o el tiempo para ir a conseguirlo por sí mismo.

Hace ya casi una década que se construyó el colegio de la comunidad. La Institución Educativa Nacional Bilingüe CN Sinchi Roca cuenta con todos los grados de primaria y secundaria, con once profesores bilingües, de los cuales, cuatro profesoras son de la comunidad. Luego de la construcción del colegio, el local que funcionaba como tal se convirtió en el jardín de niños, donde tres profesoras se ocupan de niños y niñas entre cuatro y cinco años. También se construyó, hace veinte años aproximadamente, el puesto de salud donde un doctor, una obstetra y un técnico enfermero atienden diariamente a los pobladores de Sinchi Roca.

La organización política de la comunidad está representada por su junta directiva. Esta se encuentra compuesta por el presidente o jefe de la comunidad, el vicepresidente/vicejefe, el fiscal, el teniente gobernador y el teniente alcalde. Como en la mayoría de las comunidades nativas, son elegidos por un periodo de dos años y se encargan de velar por el bienestar y buen desarrollo de la comunidad, también se preocupan del relacionamiento con organismos del estado, las ONG, empresas privadas que quieran intervenir en

la comunidad o en su territorio, así como también buscar a las instancias correspondientes cuando requieren de algún servicio o tengan que cubrir alguna necesidad a nivel comunal. Realizan asambleas mensuales, pero pueden realizarse más de ser necesario hablar de algún tema urgente que se presente y al cual deben darle una solución rápida.

En las asambleas la mayor cantidad de participantes son los hombres. Las mujeres asisten, pero tienen muy poca participación en ellas, salvo cuando se encuentra en agenda algún tema en el cual una mujer esté encargada, por ejemplo, si tiene que ver con el programa social Qali Warma. Las asambleas se llevan a cabo en el local comunal, donde la mayoría de hombres se ubica dentro, mientras que las mujeres se quedan afuera escuchando y observando lo que sucede. Incluso, comentan entre ellas, pero no expresan su opinión a toda la asamblea. Pude estar presente en tres asambleas, y en las tres solo participaron dos mujeres, haciendo pocos comentarios y reclamos para que se tomen acciones respecto a temas específicos.

En la comunidad se encuentran presentes dos iglesias evangélicas. La Iglesia Evangélica Kakataibo y la Iglesia Dios de la Profecía. La primera se fundó en 1982 luego de seis años de presencia del ILV en la comunidad; y la segunda, llegó a la comunidad en el año 2014. A pesar de ser ambas evangélicas, las formas prácticas de vivir el evangelismo en la comunidad difieren significativamente, fenómeno que será explicado en el cuarto capítulo de esta investigación.

Otro componente a presentar de los kakataibo de la CN Sinchi Roca – que me parece importante dar a conocer – es la historia de la comunidad y de cómo llegaron a su asentamiento actual. En este sentido, presentaré la narración de su historia contada por el señor Demetrio, un kakataibo mayor que conoce bien la historia transmitida por sus ancestros, y que también la transmite a las generaciones más jóvenes para que no olviden sus orígenes. Este mito es bastante similar al cuento del inca (*Inca bana*) (Frank, Villacorte Bustamante, Villacorte-Mëa, & Mëa, 1990)

Más antes los kakataibo vivían en Cusco. Allí hemos vivido siempre, nosotros le dimos origen a los incas. Te voy a contar. Una noche un abuelo le dice a su nieto que le alcance una bolsa donde guardaba huesos de animales cazados y otras cosas. El niño no podía bajar la bolsa porque era muy pesada y no se podía desatar. Esa noche se escuchaban cantos de ranas, muy fuertes como la lluvia. El abuelo, bien dietado, brujo, el único sabio, el único rey, dice “esta bolsa no pesa, yo guardo mis materiales para hacer mi flecha”. Abre la bolsa y ve todo tipo de gente, de incas y cuando los sacó de la bolsa se convirtieron en grandes. Dicen que fue un milagro de Dios, ya sabían que Dios existía. A veces se peleaban entre los de Cusco y los kakataibo. Con su poder, los incas levantaban cerros para que no los encuentren los españoles. También levantaron murallas para que no los vean ni los escuchen, pero los escucharon y se acercaron y los encontraron para atacarlos y matarlos. Los han seguido al monte con todo y armas, y como los kakataibo no podían defenderse y se comenzaron a regar por todos lados. Han dejado a los incas y Cusco, y luego de eso fue que los españoles atraparon a los incas. Y los kakataibo terminaron por Ucayali donde se encuentran ahora. Un grupo de kakataibo se quedaron en Cusco, pero ya no se sabe dónde están, y los que vinieron a Ucayali se quedaron preocupados por ellos, pero no podían volver por los españoles, por temor y con el tiempo los olvidaron. Incluso, entre Cusco y Ucayali, en el camino han quedado otros kakataibo dispersos.

Cuando llegaron a Ucayali se encontraron con los kamanö⁵. Llegaron a Irazola, ahí formaron la comunidad Manco Cápac de diez mil kakataibo.

⁵ Hermanos kakataibo en aislamiento. Se refieren a ellos como “calatos” y son considerados por los kakataibo de la CN Sinchi Roca como segundas personas. De la información recogida en campo pude entender que son clasificados así porque tienen costumbres similares pero con diferencias sustanciales; su lenguaje tiene pequeñas variaciones, siembran igual que ellos, cuando cargan sus cosechas lo hacen como los kakataibo y también la forma de preparación de algunas comidas son similares. Son considerados como animales porque viven en el monte y lo conocen muy bien, porque trepan los árboles como los monos, porque andan desnudos y tienen el pelo largo –tanto hombres como mujeres, porque tienen sus vegetales de monte que los cura, los hace muy fuertes y bravos, porque les roban sus cosechas e instrumentos como machetes y hachas, porque los kamanö siempre saben dónde están y siempre observan a los

Llegaron cuando no había nada, ni puente ni carretera, solo selva virgen. Hacían su chacra, sembraban maíz, arroz, piña, plátano, hilaban algodón que lo aprendieron de los incas. Usaban kushma con corona. Por el año 30 llegaron los caucheros y hubo conflictos con ellos y con los shipibos. Con los shipibos hubo conflicto porque mataban sus animales y con los caucheros porque los capturaban como esclavos. Había conflicto porque querían civilizarlos y los kakataibo luchaban. Mi padre vivió en Manco Cápac y luchó junto a sus hermanos y mataron a muchos. Los chamas⁶ hicieron conflicto junto con los colonos, con escopetas agarraban niños, mujeres, hombres. Se los llevaban para venderlos como animales y para civilizarlos. Se llevaron a ocho hombres y una mujer. Oron Pino Orewi luchó por nuestra defensa, nació en tiempo de los incas. También luchó en Cusco y ayudó a muchos kakataibo a escapar de los españoles. Era muy fuerte, era un héroe. No era fácil herirlo o matarlo; ni la flecha ni la bala entraba en su cuerpo. Le golpeaba la bala y se caía como piedra. Era el primer hombre de Cusco que vino con los primeros indígenas kakatai⁷. Su parte delicada era detrás del lóbulo de la oreja, como el lugar para matar a sachavacas. En una pelea con los chamas y colonos le dieron ahí y murió.

Fue entonces cuando hubo una inundación en Manco Cápac y se fueron a la boca de Chanintía y formaron Santa Elena, pero no se pudo establecer pueblo y vinieron a formar Sinchi Roca en el año 42. Somos el tercer pueblo kakataibo y aquí vivimos desde entonces.

kakataibo pero no al revés. Son considerados segundas personas porque son casi como ellos pero aún no se han “civilizado”, a pesar que hubo intentos, junto con algunos mestizos, y que algunos de los kamanö quisieron pero la mayoría no; entonces se mantuvieron en el monte. De este intento civilizatorio, quedaron resentidos y hasta cierto punto los consideran como enemigos. Esta historia ha sido transmitida por los ancianos a las siguientes generaciones y así, la enemistad se mantiene.

⁶ Término que se utiliza ocasionalmente para referirse a los shipibos. Significa cara de tabla, la “chama” es un tablacho de madera, antiguamente les decían *cara chamas* y actualmente solo chamas.

⁷ Término de autodefinición utilizado antiguamente por los kakataibo. *Uni kakatai* significa hombre alto, grande. El término *uni* no significa solamente hombre, sino también persona.

Esta presentación de los kakataibo de la CN Sinchi Roca motiva a la reflexión sobre todos los aspectos de su sociedad. El poder haber estado de observador participante en sus distintas dinámicas permitió que me dé cuenta de la complejidad de sus diversos tipos de organización. El circuito económico de los productos que cosechan en sus chacras y que luego son comercializados en San Alejandro tiene detrás un conocimiento de la tierra y el bosque, los tiempo de cultivo y de sus cuidados, además de la inversión que se realiza, obedece a un tipo de organización que no se queda solo en la agricultura, sino que también se relaciona con la vida familiar, el presupuesto que manejan y las estrategias que desarrollan para traducir todo ese trabajo en ingresos monetarios que permitan satisfacer sus necesidades.

Así también se encuentra vinculadas la organización política mediante su junta directiva y los servicios con los que disponen en la comunidad y su buen funcionamiento. La gestión de la construcción de la carretera y la implementación de servicios como luz y agua son producto de la organización de la comunidad entorno a la búsqueda de mejorar la calidad de sus vidas, así como para seguir buscando cómo lograr mejoras sustanciales en los años venideros. La coordinación para sentar las bases de los contratos con empresas extractivas de recursos naturales y también la aceptación o no de proyectos de instituciones del estado –como DEVIDA– y las ONG que ofrecen oportunidades para el desarrollo sostenible alternativo. Estas dinámicas merecen una profundización en futuras investigaciones respecto a cada una de ellas o a otras que surjan en el tiempo.

2.2.3. La Muerte

Los estudios sobre la muerte son de larga data en la antropología; se encuentran, desde sus inicios y no deja de ser un tema de recurrente estudio y revisión. Entre los más antiguos tenemos los del evolucionista Tylor, quien sostiene que la muerte es un fenómeno que explica dos cuestiones muy importantes: por una parte, nos permite entender cómo el ser humano ha ido construyendo la religión a través de la veneración de los muertos -pasando del

politeísmo al monoteísmo- y por otra, ha generado la idea de que todo individuo posee un alma (animismo), para la cual se hace referencia a comprender que cuando algo muere no necesariamente desaparece el espíritu permanece como elemento protector o castigador del grupo familiar y social (Tylor, 1958 [1871]).

Más adelante, Malinowski habla de la muerte como parte de un proceso funcional donde los actores sociales comparten roles para institucionalizarla como un ritual social. Esta perspectiva pone énfasis en que es un elemento constitutivo de la vida humana, de modo que genera no sólo prácticas de acompañamiento ritual, sino también que permite entender que la muerte es también una necesidad básica que los seres humanos deben satisfacer en relación a su grupo de pertenencia (Malinowski, 1926).

Lévi-Strauss en "Tristes Trópicos" nota que la muerte no es un hecho solamente natural, ligado solo al espíritu, a la función social de los roles ni al temor a los dioses. Insiste que la muerte está ligada a la vida cultural y social de los individuos, de sus creencias sobre la agricultura, la familia, la religión, etc., y que por este motivo, todos los procesos mortuorios son también un constante repensamiento de uno mismo dentro del grupo al que pertenece. Esto le permite generar la idea de que las sociedades primitivas o cualquiera en general no son estáticas ni incomprensibles sobre sus propios conceptos de la muerte, sino más bien que la muerte es, en cierta medida, una forma de mantener viva la cultura a través el tiempo (Lévi-Strauss, 1988).

Geertz, en sus estudios de la religión, encuentra que la muerte lleva a pensar las distintas consideraciones simbólicas que la representan; es decir, que la muerte no sólo es un ritual que hay que seguir haciendo como algo tradicional, sino más bien que la muerte lleva a simbolizar las acciones de los individuos, muertos o no. Asimismo, señala cómo se convierte en un elemento de reconocimiento frente a los dilemas de la vida social, y cómo los más mínimos sentimientos y detalles traen consigo la valoración de los individuos frente a su grupo (Geertz, 2003).

Estudios más contemporáneos ofrecen también distintos enfoques sobre la muerte. Marvin Harris sostiene que la muerte está muy ligada a la regulación demográfica que algunas sociedades establecen para controlar los recursos y alimentos (Ross, 1987). Por otro lado, Rosaldo resalta la importancia de considerar los sentimientos y las emociones ante la muerte de un familiar cercano dentro de una amplia gama de estrategias culturales para afrontar los procesos de duelo (Rosaldo, 1993). Nancy Scheper-Hughes va más allá de la muerte del cuerpo, o del espíritu humano. Sostiene que, al morir el hombre, también mueren con él, su espacio, su lugar. Al estudiar la muerte se centra en la historia y las condiciones sociales y productivas y, los sujetos y los sistemas simbólicos (Scheper-Hughes, 1997). Finalmente, para Augé, la muerte implica configurar la historia personal de quien ha partido, de situarlo en la memoria colectiva, o de que permanezca como sujeto anónimo, perdiéndose en el olvido (Augé, 1998b).

En el mundo andino, Takahiro Kato ha trabajado el tema de la muerte y ciertas creencias populares alrededor de ella. También muestra en *“La muerte y el hogar en la creencia popular”* una relación con elementos de la naturaleza que indican que la aparición de ciertos agentes de la naturaleza, como algunos pájaros, pueden vaticinar la muerte de algún familiar.

Luis Millones también ha producido conocimientos acerca de la muerte en los Andes y cómo es percibida a través de ciertas creencias y en determinados lugares (Millones, 2010). También se ha enfocado en estudios sobre la muerte como espectáculo (Millones, 2006), es decir, la producción que hay detrás de la ceremonia funeraria del muerto; cómo es producido, en el sentido de la preparación del cuerpo para su entierro; el uso del cuerpo y el evento del funeral como recordatorio de quién fue el difunto y la importancia que tuvo antes de morir, así como la manera en que vivió su vida. En el caso que nos presenta, habla sobre las ceremonias fúnebres de los Incas, de modo que también en la muerte y el tránsito al más allá, la ostentación de las riquezas del Inca no fue ajena en el momento de esta despedida que se le

hacía frente a sus súbditos, y que esta era la manera de despedir a una persona de estatus y poder como el Inca.

Los estudios sobre la muerte en la Amazonía dan cuenta de diversas temáticas, como por ejemplo, la descripción de ritos funerarios, la separación que se da entre los vivos y los muertos al momento de la muerte de una persona, la causas de la muerte, el tratamiento del cuerpo y las diferentes almas o espíritus que emergen y con las cuales se encuentran en estrecha relación en estos espacios funerarios y que transitan tanto el mundo terreno como los otros mundos.

2.2.4. Ritos Funerarios

No es frecuente, en la Amazonía, encontrar un tratamiento uniforme para los muertos de una cultura dada. Esto quiere decir que varían en demasía los tratamientos dependiendo de la edad, el sexo, el estatus social, el lugar del deceso y la forma de morir (en casa, en otra parte, lenta o violenta, etc.). En algunas ocasiones la disposición de un cuerpo entero o de alguna de sus partes, modifica la celebración del ritual y del tipo de relación que se establece con la persona muerta. Así, algunas formas de muerte violenta pueden llegar a acentuar la ruptura de esa relación, mientras que otras podrían atenuarla (Chaumeil, 1997).

Jean-Pierre Chaumeil (1997) hace un recuento sobre las formas de duelo en la Amazonía, donde encuentra que existen dos tipos contrastados de tratamiento funerario. El primero, es común a varios grupos que se esfuerzan por borrar toda traza y memoria de los muertos, mientras que el segundo está conformado por grupos que buscan mantener una relación de continuidad con ellos. De esta manera, invita a reflexionar sobre la producción de formas diferenciadas de memoria histórica en esas sociedades.

Roth (1924) enumera una gran cantidad de prácticas funerarias conocidas en las tierras bajas de las Guayanas: endocanibalismo, inhumación directa o en urnas, cremación, distintas formas de momificación y preservación

de los huesos, conservados en cestos funerarios como en “necrópolis” ubicadas en abrigos rocosos o distribuidos entre los parientes del muerto. Métraux (1947) subraya la gran difusión y la importancia del entierro secundario en los guaraní, donde se concentra en el estudio del tratamiento de los huesos humanos (conservados, exhibidos, transferidos, inhumados, exhumados, destruidos, o distribuidos).

Cipolletti y Langdon (1992) hacen una recopilación de trabajos que se centran en la búsqueda de un lazo “ancestral” con el territorio a través de los muertos, donde dirigen su atención a los funerales y ceremonias funerarias, a las formas simbólicas en las cuales son concretizados el “más allá” y los muertos, a las concepciones del alma y la muerte, a las narrativas de encuentros con los muertos o viajes al mundo de los muertos, y a las concepciones de reencarnación y ciclos entre los vivos y los muertos.

Otros estudios se han centrado en los conceptos funerarios en los que se considera a los muertos como “enemigos”. Este es el caso de los estudios Hélène Clastres (1968) sobre los ritos funerarios de los guayakí, quienes al comer la carne de los parientes difuntos o al sepultarlos (normalmente es una costumbre reservada al exocanibalismo), adoptan una actitud que consiste en tratar a sus muertos como enemigos. Carneiro da Cunha (1978) confirma la separación entre vivos y muertos entre los krahó y, al generalizarla, la considera predominante en el mundo amazónico, en oposición al modelo africano centrado en el culto a los ancestros.

Pierre Clastres (1980) ahonda en la noción de ancestralidad marcando una distancia entre el pensamiento andino sobre el culto a los muertos y el pensamiento amazónico que busca abolir el recuerdo de los muertos, enviarlos al olvido. Encuentra ese afán por el olvido en prácticas como el abandono de tumbas, la destrucción de los bienes del muerto y la prohibición de usar su nombre.

Viveiros de Castro afinó la ecuación muerto = enemigo entre los tupinambá al mostrar que se aplicaba a una sola clase de muerte: los fallecidos

en casa, adornados con atributos guardados a enemigos. Los que morían donde el enemigo se les veneraba como héroes, ya que solo ellos habían realizado la “bella” muerte, en el vientre del enemigo. La relación entre las prácticas caníbales y funerarias como alteridad “en devenir” solo podían ser analizadas en términos de relaciones o de adquisición de posición. Como prueba se encuentra el deseo expreso de olvidar o borrar cualquier rastro material de los muertos, evitando cualquier relación directa con los cadáveres para privilegiar las relaciones de intercambio con el muerto como “interlocutor” especial, por ocupar, en teoría, la posición del enemigo (Castro, 1992).

En cuanto a los pueblos de la lengua Pano, las principales investigaciones se han centrado alrededor de las concepciones sobre los muertos como enemigos. Por un lado Philippe Erikson (1986) señala que los muertos son integrados a través del endocanibalismo, precisamente para no convertirse en afines o “enemigos”, sino que más bien definen una relación de consanguineidad con ellos. Por otro lado, autores como Deshayes y Keifenheim (1994), Kensinger (1995) o Townsley, (1988) a propósito de los cashinahua y de los yaminahua, no aceptan las explicaciones de Erikson e insisten, en cambio, en la separación entre los vivos y los muertos en el endocanibalismo funerario. Hubo un tiempo donde los Uni practicaron un cierto tipo de endocanibalismo, en el cual quemaban a sus muertos, juntaban las cenizas de sus huesos y las mezclaban en un preparado cocido hecho de plátanos maduros que bebían los familiares del muerto (Wistrand-Robinson, 1969). Cabe notar que este ritual también era practicado por los Conibo en el siglo XVII (Frank E. , 1980).

2.2.5. Religión

Los estudios sobre la religión en la Amazonía surgen con el interés de conocer las formas religiosas de las poblaciones primitivas, así como también estudios sobre los chamanes (Lévi-Strauss, 1995) o sabios que tienen un estatus mayor dentro de estas sociedades y que cuentan con un acceso directo a los seres espirituales. Estos estudios dieron cuenta de que sus sistemas

religiosos o sistemas de creencias son mucho más complejos de lo que se pensaba y en muchos casos, responden a una organización de parentesco que está estructurada en relación a sus prácticas rituales y otras prácticas de orden más cotidiano a nivel social, político y económico.

Otros estudios, más contemporáneos se centran en los procesos de evangelización, conversión y sincretismo (Robbins, 2011) dados en las diferentes sociedades de la Amazonía, y dan cuenta de la importancia de la llegada de las misiones cristianas tanto católicas como evangélicas (ILV). Otros discuten también las transformaciones en relación al yo, como se ve en el artículo de J. Robbins, B. Schieffelin y A. Vilaça (2014). En el caso de las religiones modernas, todas han tenido entradas bastante similares al mundo indígena, aprovechando la introducción de la escuela y servicios básicos como la salud (Stoll, 1985), y así, lograr su agrupamiento -ya que antes vivían de manera dispersa- y por consiguiente su aceptación. Esto se puede apreciar con detalle para el caso del adventismo entre las comunidades indígenas de la selva central peruana (La Serna, 2012).

Otros estudios discuten cómo el proceso educativo promovido por las misiones, fue un espacio de generación de liderazgos políticos (Brown, 1993; Belaúnde, 2005; Greene, 2009; Romio, 2014; Romio, 2016). Otros mencionan que la conversión hacia el evangelismo no ha sido completa, en el sentido que hizo que dejarán de lado sus creencias y modos de hacer y ser tradicionales, sino que se sumaron a estos y le dieron más fuerza al liderazgo político que se fue generando a través de estos medios. Todo esto, sumado a los beneficios que les eran otorgados por ser parte de la misión evangélica y sumarse al proyecto evangélico, convirtiéndose también en pastores y aumentando así sus posibilidades de adquirir más conocimientos y saberes de modo que fortalecían su liderazgo y les daban un nuevo estatus dentro de su sociedad (Vilaça, 2014).

2.2.6. Anotaciones metodológicas

En este trabajo voy a entender la muerte como la separación entre el cuerpo de una persona y su espíritu (Frank E. H., 1994). Hay que comprender que esta separación confronta a quienes viven con dos problemas. Por un lado, el de asegurarse la partida del alma del muerto hacia el más allá, donde se encuentran los antepasados y de otro lado, la disposición del cadáver y la calma del dolor de los familiares del finado. También vale considerar que “la muerte en la cultura kakatai, como en todas las sociedades humanas, es el drama por excelencia que señala el pasaje del mundo visible al mundo invisible, al mundo de los *ñushí*, los espíritus. Es el momento en que los kakatai reconstituyen y reorganizan la continuidad de su vida social familiar y colectiva en la tierra y en el *naí kamëo*, el cielo.” (Montalvo, 2010).

Al considerarla como una separación, implica que existen distintos momentos dentro del ritual, y que las prácticas que se realizan a lo largo del ritual sirven para darle solución a los problemas planteados líneas arriba. Además, el hecho de ocurrencia de la muerte suscita un cambio intempestivo en la dinámica del grupo sobre el que se presenta y en el cual se tienen que ir articulando mecanismos que ayuden a la transición hacia una nueva situación. Asimismo, la separación del cuerpo y del alma nos lleva a comprender también cómo son tratados ambos al momento de la muerte, buscando comprender la relación que se da a lo largo del proceso funerario entre ambas dimensiones.

En relación a los ritos funerarios, los entiendo como aquellos que conciernen a las transiciones de un estado a otro (Van Gennep, 1975). En un primer lugar, la separación de un estatus (persona kakataibo), luego un periodo liminal (tratamiento/transformación del cuerpo) seguido de la reincorporación en un nuevo estatus (espíritu que habita ya con los ancestros, o *wëru ñushí*, en el cielo). Este concepto se articula y conversa con el de la muerte visto previamente, ya que es a través de los ritos funerarios que permiten cerrar el círculo de la muerte, tanto para quien ha muerto, como para quienes continúan vivos y ejecutan las acciones que permiten darle fin a este proceso.

El concepto de conversión que utilizaré se refiere también al cambio producido en las personas. Como señala Vilaça, la conversión indica una sensación de ruptura con el pasado que es experimentada, en continuidad con las formas tradicionales de reproducción cultural que envuelven continuas transformaciones que permiten la apropiación de elementos de origen externo (Vilaça, 2014). En este sentido, la conversión es la sensación de un cambio que está inscrito en prácticas e ideologías, pero que sin embargo le da continuidad a las creencias “tradicionales”, y al mismo tiempo toma elementos externos producto de la conversión misma.

Este concepto está íntimamente relacionado al de sincretismo, definido como el producto de la unión de dos tradiciones, en este caso, religiosas y diferentes que se asimilan mutuamente para dar como resultado el nacimiento de un nuevo culto con elementos y productos de ambos. De esta manera, el sincretismo es un proceso que ocurre, de manera pausada y espontánea, cuando dos tradiciones religiosas se ven obligadas a cohabitar en armonía pero que sin embargo, el ordenamiento cultural fundamental de cualquier situación está provisto por las ideas tradicionales y que las estructuras de *longue durée* prevalecen sobre cualquier otra que llegue después (Robbins, 2011).

EL PROCESO FUNERARIO KAKATAIBO

3.1. Introducción

En este capítulo, se presentan los aspectos característicos del proceso funerario kakataibo. En primer lugar, las narrativas recogidas expresan cómo se forma de manera colectiva la memoria del rito a través del tiempo. Narrativas sobre cómo era en el pasado, “más antes” y sus formas actuales, así como también testimonios que explican la primera y la segunda muerte, la muerte física y espiritual, respectivamente.

La forma en que se solían practicar los rituales funerarios kakataibo supone una serie de significados respecto a cómo se entiende el proceso funerario actualmente en la CN Sinchi Roca. Cuando solo existía un incipiente contacto con la sociedad mayor, se mantenían muchas prácticas que, con la llegada, presencia e influencia del ILV y el evangelismo se han transformado.

Lo que se presenta a continuación son las narrativas recogidas sobre la manera en que se realizaban los funerales, desde la muerte de la persona, pasando por los velorios y entierros, hasta incluso los segundos entierros. También permite acceder a los elementos simbólicos propios del ritual que actualmente ya no se presentan ni se comprenden como otrora, y que van construyendo la memoria colectiva del proceso a través del desarrollo histórico del mismo.

No fue sencillo intentar preguntar directa o indirectamente la manera en cómo o por que se realiza o realizaban ciertos aspectos del ritual, como los velorios o el entierro de los muertos en sus casas, y mucho menos sobre lo que sucede después de la muerte una vez que culmina el rito funerario. Sin embargo, la cotidianeidad propia de la convivencia con la comunidad durante el trabajo de campo llevaba muchas veces a conversaciones alrededor de la muerte. Ya sea por una experiencia reciente o porque espontáneamente surgía en un momento dado, sumada a mi curiosidad por tratar de conocer y entender

todo el proceso funerario kakataibo. A través de todas las conversaciones realizadas y testimonios, he podido recolectar y reconstruir las siguientes narrativas.

Estas narrativas, sumadas a la observación participante de un velorio y entierro kakataibo que aconteció durante la estadía en Sinchi Roca, me permiten realizar una descripción densa para dar cuenta de la práctica funeraria kakataibo, y me posibilitan, además, contrastar las narrativas que hay alrededor del rito y cómo sucede realmente cuando la muerte ocurre.

3.2. Narrativas funerarias kakataibo

Muchas de las narraciones presentan rasgos similares, algunas con pequeñas variaciones, pero mantienen una línea más o menos uniforme en relación a la estructura del ritual y cómo se realiza actualmente. El primer testimonio que presento fue la primera versión que escuché sobre los velorios y entierros kakataibo, narrada por Hugo Guerra, presidente de la FENACOCA. En este testimonio cuenta cómo eran los funerales kakataibo años atrás. Algunos elementos como los llantos y el momento en que eligen el lugar de entierro aún se mantienen. Otros, como el lugar donde se vela y el acompañamiento de un perro muerto en la tumba, han cambiado y dejado de realizarse en la actualidad.

Cuando muere una persona se le vela por dos días en la casa donde vivía. Vienen familiares y amigos a despedirse. Lloran la vida de quien fallece, en los llantos cantan cómo fue su vida. Desde el momento de la muerte se elige el lugar donde será velado y enterrado. Es el mismo. Velan el cuerpo sobre la tumba. Luego de dos días ponen el cuerpo en un ataúd de madera y lo colocan en la tumba. Esta tumba ha sido cavada 1.80m bajo tierra.

Cuando muere una persona matan a un perro para que lo acompañe en su camino hacia el monte, hacia el otro mundo. Y sobre la tumba ponen

cenizas para cuando vuelva, su espíritu llegue donde fue enterrado y no se pierda.

El siguiente testimonio es de César Piña, funcionario de DEVIDA que se encontraba de paso en Sinchi Roca. En él habla sobre los entierros en la comunidad kakataibo vecina a donde se dirigía, Puerto Nuevo, y que él había presenciado. No se aprecian cambios sustanciales en sus prácticas funerarias en relación a las de Sinchi Roca. En relación a las características del rito que presenta, ni los varones adultos –salvo los familiares consanguíneos– ni los niños, que observan tratando de entender lo que sucede, lloran durante los tres días.

Desde que fallece se ponen a llorar de todas las edades: abuelos, mayores, jóvenes y niños; hombres y mujeres sin diferencia. Incluso si el cuerpo aún no llega a la comunidad, lo lloran hasta el entierro. Desde el momento de la muerte los familiares se ponen un velo, puede ser un polo o una toalla, algo que tape la cabeza como luto. Incluso si la muerte de una persona no ocurre dentro de la comunidad, los familiares y amigos ya sienten el dolor y la pena por la pérdida.

Cuando viene un cuerpo de Pucallpa, por ejemplo, lo esperan en el río para recibirlo. Los familiares están llorando durante la espera y durante el traslado desde donde viene. En la comunidad todos se sienten como una gran familia y apoyan a la familia del finado si es que no tiene los recursos para el velorio. Se apoya con dinero o cosas, velas, comida (arroz o fideos), y a cavar.

A diferencia del primer testimonio, donde el velorio se realizaba siempre en la casa del finado, el testimonio de Lidia Rodríguez Bonzano, mujer kakataibo de edad mayor, evidencia un cambio sobre el lugar del velorio. El primer día del velorio se da en uno de los dos locales comunales que tiene la comunidad, para mayor facilidad y comodidad de los asistentes. El segundo día se traslada el cuerpo hacia la casa, donde será enterrado. Así mismo, agrega

que, en el pasado, el cuerpo se encontraba expuesto fuera del ataúd durante los dos días de velorio.

La primera noche del velorio es en el local comunal y la segunda ya se lleva el cuerpo donde vivía. El pueblo pide que sea en el local comunal porque la casa a veces es muy pequeña para todos los asistentes. En el velorio, el cuerpo está envuelto en sábanas, con su ropa puesta. Para el entierro queda con la ropa, también envuelto en sábanas, y lo ponen en el cajón.

Los siguientes testimonios detallan el tratamiento del cuerpo y cómo este se prepara para el entierro. Cuentan que antes iban acompañados de objetos tradicionales de importancia para los kakataibo. Siendo un pueblo de tradición guerrera, la inclusión de estos elementos en los entierros los redefine como tales, al mismo tiempo que explica el porqué de su inclusión en los ritos. Otro aspecto que ya no se realiza durante el velorio, y en el que se establecía un contacto directo con el cuerpo, es muy similar al que cuenta Montalvo (2010), donde un pariente se recostaba boca arriba sobre una estera en el suelo y recibía al muerto sobre su vientre. Rito que era denominado *uni wamakë ain iëtankë*. La cadera del difunto debía reposar sobre el pubis de la persona que lo recibía. Cuidaban que los pies u otra parte del cuerpo del muerto no tocasen el piso fuera de esta. Así lo mantenían hasta el momento de la cremación (Montalvo, 2010). Esta práctica se realizaba para mostrarle al *ñuin*⁸ del muerto el cariño que le tuvieron y seguían teniendo luego de su muerte.

En relación al *ñuin*, Montalvo (2010) menciona que éste tiene un desarrollo acorde al crecimiento del cuerpo y del estatus que va ocupando la persona en la sociedad en que se desenvuelve. En este sentido, tanto la persona, como su cuerpo y el espíritu que lo habita, están estrechamente relacionados a la vida social que tiene. Por otro lado, Conklin (1996), a partir de

⁸ Término kakataibo que hace referencia al espíritu de una persona, no como el *ñushí* que refiere al espíritu de todas las cosas que existen. No tiene una corporalidad material, habita dentro del cuerpo durante la vida física de la persona. También puede entenderse como el alma de una persona ya que no se hace una diferencia determinante entre el espíritu y el alma entre los kakataibo de Sinchi Roca, salvo por el pastor de la iglesia Dios de la Profecía.

sus estudios con los wari de la Amazonía brasileña, se refiere al alma como un recipiente corpóreo de acumulación de conocimientos. Aquí también se aprecia cómo la incorporación de nuevos conocimientos y aprendizajes van definiendo a la persona dentro de su sociedad, sobre todo a través de los roles que va desempeñando y el estatus que va obteniendo a lo largo del tiempo. Todos esos conocimientos, aprendizajes, roles y el estatus de la persona generan el apego y cariño que se expresarían en el *uni wamakë ain iëtankë*, y que actualmente parece no tener una forma de expresión, o se ha diluido entre las otras prácticas que forman parte del rito.

El cuerpo va vestido con ropas y con una flecha o machete filado que el hermano del difunto coloca en su tumba para que se defiendan de las otras almas en el mundo de los muertos.

“Más antes”, cuando quemaban los cuerpos de los muertos, desde la muerte hasta el velorio era igual a como lo hacen ahora. Dos días de velorio y al tercero se armaba una pira donde incineraban el cuerpo. Una vez que se quemaba todo, recogían los huesos, los limpiaban y soleaban y luego los ponían en un pequeño cofre de madera y lo enterraban en la casa.

Después del velorio se pone el cuerpo unos cinco minutos encima de uno, y luego de otras personas y así. Todos se ponen el cuerpo encima: primos, familiares, amigos, todos. Se lo ponen encima porque ya no lo van a ver más, se están despidiendo.

La vida después la muerte, el ingreso al mundo de los muertos se relaciona con lo que le espera al *ñuin* que habitaba el cuerpo. De ahí que, la inclusión de algunos elementos que caracterizan a los kakataibo como guerreros, como la flecha o el machete, sirven para que el *ñuin* se defiendan en su camino al otro mundo. La explicación de Claudio Guerra, fiscal de la comunidad y mi principal informante, sobre esta forma de sepultura, muestra la transición de la vida de la persona luego de su muerte, donde sus deudos lo

ayudan a que esté preparado para la lucha que le toca “vivir” en su camino al encuentro de sus parientes en el más allá.

Siempre están las almas en conflicto por lo que tiene que ir armado para defenderse. Estas otras almas tienen colmillos largos que intentan morder al alma que recién llega.

Cuando llega donde viven las otras almas, se pelean con ellas como si fueran gallos de pelea. Las almas de familiares reciben el alma de quien fallece luego de que se enfrenta con otras almas, escucha los mensajes de sus ancestros y llega a su encuentro.

Los motivos por los cuales los entierran en sus casas se han mantenido en el tiempo. Hay una relación muy estrecha entre la persona que muere, la familia y la reciprocidad con los cuidados que se tienen. En este sentido, los lazos de afinidad que se establecieron en vida con la persona que fallece son muy fuertes y esto motiva siempre a tener cerca al finado. Pero no es la única razón. Al tener estos cuidados con sus muertos, éstos, desde el más allá, también cuidarán de ellos como los vivos lo hacen, y de no ser así, pueden ser visitados en sueños o apariciones reclamando un mejor cuidado de sus cuerpos enterrados. Así lo explica Demetrio, un señor kakataibo de edad mayor, en el siguiente testimonio.

Entierran en la casa y cuando comen sienten que el finado va a comer con ellos. Sigue siendo parte de la familia después de su muerte. Siempre lo mantienen cerca y lo protegen enterrándolo en la casa. Así lo cuidan, y él o ella también los cuida desde su tumba. Enterrándolo en la casa evitan que el cuerpo se moje o que le suceda otra cosa. Se tapa la tumba y cuando se limpia siempre se llora.

A la familia siempre se le entierra junta, tienen que permanecer juntos. El lugar donde ha sido enterrado se limpia y se barre, siempre se vive pensando en el finado. De pena lo cuidan.

Por otro lado, los muertos también son considerados como seres potencialmente peligrosos, como enemigos que luego de la muerte en la separación del *ñuin* de su corporalidad se convierten en otra cosa, dejan de ser quienes eran en vida, como si olvidaran su vida terrena. De esta manera, motivan a que los entierros no se realicen en las casas para que precisamente no los busquen o persigan en sueños y los dejen vivir en paz. Esto se observó principalmente en los testimonios de Elider, un joven kakataibo evangélico de la Iglesia Dios de la Profecía, que tiene una praxis más rigurosa⁹ del evangelismo a diferencia de los miembros de la Iglesia Evangélica Kakataibo (IEK).

Cuando ves el alma de alguien que ha muerto y esa alma te ve, se desaparece, pero te asusta, te puede hacer daño si le intentas hablar o tocar.

Las almas molestan, no dejan vivir tranquilo. Las almas se convierten en otra cosa. Ya no es quienes eran en vida, te molestan, te dan pesadillas. Por eso cuando lo entierran lejos ya no molesta. Se convierten en espíritus malos cuando mueren.

Otros testimonios, como el de Lidia Rodríguez Bonzano, dan cuenta de los motivos por los cuales, ya en el momento del entierro, en la tumba, también se realizan determinadas prácticas que obedecen a la relación que establecen con el medio en el que viven y con el cuerpo que entierran. Así, se evidencian los motivos de corte religioso que tiene el desentierro, si es que se realiza en un tiempo no precisado luego de la muerte, para realizar un segundo entierro luego del “mantenimiento” de los restos de sus difuntos, y eventualmente a la realización prácticas para conocer las causas de la muerte de quien falleció.

En la tumba ponen tablas debajo del ataúd para que el cuerpo no esté apoyado sobre la tierra, porque la madera se pudre más rápido en contacto con la tierra. Encima del ataúd le tapan con esteras para que proteja el cuerpo de la tierra y no lo pudra.

⁹ La lógica y praxis de la Iglesia Dios de la Profecía será explicada con mayor detalle en el siguiente capítulo.

No quieren que se pudra para que el cuerpo se conserve. Los antepasados dicen que, en la segunda venida de Cristo, los muertos van a resucitar y esos cuerpos enterrados van a levantarse. Por eso es que algunos sacan los cuerpos, los lavan y los limpian. Solean los huesos por una semana o hasta un mes y luego los vuelven a enterrar.

Una vez que se realiza el entierro, encima de la tumba se coloca arena, luego se pone un mosquitero, y a la cabeza y a los pies dos velas respectivamente. Al día siguiente se levanta el mosquitero, y de acuerdo a las marcas se puede decir de qué murió la persona, si fue daño, enfermedad.

El duelo parece depender de cómo quiere llevarlo cada familiar, y en algunos casos dura menos de un año. Sin embargo, la costumbre es que dure un año y que se utilice la *pampanilla* (velo o toalla) para evidenciarlo. El primer testimonio presentado a continuación es del señor Demetrio, y el segundo del señor Jorge Flores Ojeda, esposo mestizo de la señora Lidia, quien vive hace más de cuatro décadas en Sinchi Roca. El tiempo de luto es arbitrario y no se evidencia, desde los testimonios, que se realice actualmente una ceremonia de fin de luto como la que se realizaba en el pasado con la “fiesta del muñeco” (Frank, 1994).

El duelo dura 6-7 meses y se lleva un velo para evidenciarlo. Durante el tiempo de duelo el alma aparece en los sueños de los familiares, conversan y cuando despiertan, amanecen llorando.

Luto dura un año y termina con la limpia de los huesos de la tumba y el segundo entierro.

El uso de la *pampanilla* ha cobrado nuevos significados en el tiempo y puede verse la influencia de la religión evangélica. Así mismo el cambio del velo de esteras a un velo de tela o una toalla expresa un cambio evidente en el material de la *pampanilla*, así como también un cierto pragmatismo en la

medida en que resulta más fácil conseguir un velo de tela o una toalla que tener que preparar y entrelazar las esteras para hacer el velo.

La pampanilla (toalla o velo) lo usan durante un año, guardan el luto de esta manera. Se ponen la pampanilla por ser una costumbre que tenía Jesucristo de usar este velo. Más antes solo las mujeres usaban el velo con esteras, ahora utilizan polo o toalla y también los hombres porque antes no había con qué taparse.

Destruyen sus pertenencias personales luego de que mueren, por pena para dejar de sentir pena del recuerdo, queman solamente las ropas. Su familia dispone de los objetos y animales.

El desentierro del cuerpo del finado se realiza al año, cuando finaliza el luto. Sin embargo, los testimonios del señor Demetrio presentados a continuación mencionan que luego del año y medio se realiza la exhumación y limpiado de los huesos para cuidar y conmemorar el cuerpo y la persona que murió, junto con un agasajo alrededor de la tumba junto a familiares y amigos cercanos. La aparente contradicción en relación a cuándo hacerlo solo puede ser explicada por la arbitrariedad y la voluntad de cada familia para elegir realizar a su mejor conveniencia esta ceremonia. Puede haber la posibilidad de que esto tenga que ver con la época en la cual se realizó el funeral. Dependiendo si fue en época de lluvias o en verano puede influir bastante en la realización del desentierro; es decir, se hace casi imposible realizarlos en época de lluvias por la composición arcillosa del suelo de asentamiento de los kakataibo ya que sería prácticamente imposible la excavación. Esta es una hipótesis que merece corroboración ya que no lo llegué a considerar durante mi estadía en Sinchi Roca.

Al año y medio o dos años lo desentierran para limpiar y lavar los huesos y saber de qué murió, si fue daño o accidente o muerte natural. Queda marcado en los huesos y pueden saber la causa de la muerte –cuando no ha sido por enfermedad– de niños y adultos.

Luego que lo sacan y limpian, acomodan los huesos en un ataúd más pequeño y vuelven a enterrarlo. Para el año y medio, invitan a familiares para cavar la tierra, llevan comida y bebida para los que ayudan.

Otro componente de este proceso, no directamente relacionado con las formas de entierro, es la idea de la primera y la segunda muerte. Fue el pastor de la Iglesia Dios de la Profecía quien me explicó en qué consistían ambas.

La primera muerte es la muerte de la persona, la muerte física, el cuerpo inerte tendido esperando por el ritual de despedida desde el velorio hasta el entierro. La segunda muerte refiere al conflicto entre los *ñuin* cuando viajan al mundo de los muertos y buscan encontrarse con sus antepasados. Es por este motivo que el cuerpo va acompañado con una flecha o un machete dentro del ataúd. La iglesia Dios de la Profecía habla de una segunda muerte distinta. Esta *“ocurre cuando Dios te ha juzgado y te envía al infierno. De haber vivido según su ley, el alma vive en su gracia divina, eternamente”*. Es interesante observar cómo se presentan dos lógicas distintas sobre la segunda muerte. De un lado, la cosmovisión tradicional kakataibo habla del *ñuin* –símil del alma para los evangélicos– y de su lucha por entrar al mundo de los muertos. Y por otro lado, el alma esperando el juicio sin lugar a defensa para ser enviado al infierno o lograr la vida eterna según las acciones realizadas en vida.

3.3 Una muerte en la comunidad

Nunca imaginé que durante mi estadía en campo llegaría a tener la oportunidad de poder observar todo el proceso funerario kakataibo. Durante mes y medio solo conversaba con los pobladores de la comunidad sobre cómo son los velorios y entierros: qué sucedía primero, inmediatamente después de la muerte de una persona, quién hacía qué, cómo se preparaba al cuerpo para el entierro, el porqué de los entierros en sus casas. Muchas preguntas que, muy a pesar de que pudieran darse respuestas, solo me estaban brindando una narración oral –parte de la memoria histórica de hechos ocurridos algún tiempo atrás. Y si bien es cierto que, metodológicamente se puede trabajar con

ese material, éste no permite realizar ciertas interpretaciones que solamente un detallado trabajo etnográfico como la observación participante en el proceso funerario sí lo hace.

Era un jueves por la noche, cuando saliendo de la escuela luego de las presentaciones realizadas por los alumnos con motivo de la bienvenida de la primavera, ocurrió algo que hizo que una gran cantidad de personas de la comunidad se reúna en las afuera de la escuela. Muchos hablaban en kakataibo, y sin poder entender lo que sucedía pedí que me lo expliquen. Entonces me contaron que un señor en estado de ebriedad habría tratado de abusar de una menor¹⁰ y a continuación alguien me dijo: “ha fallecido una señora de la comunidad en Pucallpa”.

Durante los siguientes minutos se me hizo muy difícil procesar esta noticia, esta muerte repentina. Se trate de quien se trate, se sintió inmediatamente y afectó a todos los que nos encontrábamos alrededor. La conmoción de la gente tanto por el intento de abuso sexual como por la noticia del fallecimiento de la señora en Pucallpa perturbó la calma de todos en la comunidad durante esa noche. Se los escuchaba a todos conversando en kakataibo sobre lo que estaba ocurriendo. Yo no pude entender todo lo que ocurría en ese momento, pero luego Claudio me explicó sobre lo que se conversaba y lo que estaba pasando. Se hicieron una serie de anuncios a través del altavoz de la comunidad, comunicando la noticia y pidiendo el apoyo de todos en la comunidad para con la familia en los preparativos para el velorio y el entierro.

Desde temprano el día viernes se comenzaba a ver en la comunidad a mujeres y hombres que andaban con una **pampanilla** (imagen 2), una toalla o velo en la cabeza para guardar el luto durante un año, según la tradición. Esta

¹⁰ El señor en cuestión intentó besar a una niña y lo mantuvieron amarrado a una estructura de madera por varias horas mientras varias mujeres y hombres lo recriminaban por lo que intentó hacer. Él se defendía mientras el teniente gobernador tomaba control de la situación, tratando de calmar a los presentes, diciéndoles que se encargaría del asunto al día siguiente. Ya cuando todos volvieron a sus casas y el agresor se encontraba solo con su esposa, el teniente gobernador lo soltó y en los días siguientes no se volvió a hablar del tema ni se le llegó a aplicar una sanción.

pampanilla la utilizan porque señalan que era una costumbre de Jesucristo. Realizan todas sus actividades cotidianas normalmente con la pampanilla en la cabeza, cuando van a la chacra, al monte, en una conversación casual como se observa en la siguiente imagen, etc., salvo cuando se bañan en el río. Ese día no llegó el cuerpo a la comunidad, ya que se realizó un primer velorio en San Alejandro, la ciudad más cercana a la comunidad, donde se preparó el cuerpo en el ataúd y donde también viven familiares y amigos de la finada.



2. Demetrio Mera, utilizando la *pampanilla*. 5 meses de luto

El sábado muy temprano se anunció la llegada del cuerpo hacia el mediodía, de modo que la mayoría de actividades cotidianas que se realizan en la comunidad no se llevaron a cabo por el velorio. Varios minutos antes de la llegada del cuerpo, ya se encontraban en el puerto mujeres, niños y hombres esperando atentamente. Cuando se lograba ver por la carretera la camioneta que traía el cuerpo, se acercaron más personas para ver la llegada y entrada del ataúd a la comunidad. Poco a poco se fueron reuniendo más y más personas. Varios de los hombres familiares de la finada cruzaron el río para ayudar a traer más rápido el cuerpo (ver imagen 3), junto a innumerables niños curiosos y algunas señoras –también familiares– que acompañaban, llorando y cantando en kakataibo. La procesión siguió hasta el local comunal donde se realizó el velorio. Dado que el cuerpo llegó a la comunidad un día después de su muerte, ese día y noche se veló en el segundo local comunal, que aún no se

había terminado su construir, para que la mayoría de pobladores de Sinchi Roca pueda asistir y que a la mañana siguiente se le lleve a su casa, donde sería enterrado por la tarde.



3. Familiares de la finada cargando el ataúd a través del río San Alejandro.

En el centro del local se encuentra una mesa con dos tablas ubicadas al pie y la cabeza de la mesa utilizada para, colocar el ataúd (imagen 4). Una vez colocado, las mujeres parientes de la finada son las que toman el protagonismo al abrazar –las más próximas al ataúd o a poner una mano detrás de las primeras– en el ataúd. Al mismo tiempo, mientras que se encuentran alrededor del ataúd, lloran y cantan. Los cantos tratan sobre momentos que vivieron con la finada y cómo se sentían con lo que la finada les decía; otros cantos hablan de la finada como persona, cómo era, quién era, qué hizo por la comunidad, cómo fue su vida.



4. Velorio en el local comunal.

De una u otra forma lo que estaban haciendo era definirla como persona dentro de su grupo de pares, de su comunidad, en relación a los otros. Ya que la finada no puede hacerlo más, parte del ritual hace necesario que se le muestre y se reafirme cómo era en vida. Se podría deducir entonces, que la noción de persona, para los kakataibo, se define a partir de la acumulación de conocimientos y fuerza a lo largo de su vida (Frank, 1994). Esto quiere decir que uno no está completo hasta que llega su muerte, e incluso entonces, como la vida no se detiene en términos biológicos, tampoco ha completado su persona, solamente ha sido transformado en un espíritu que ahora vivirá con los antepasados. De esta manera se expresa la noción de persona como sujeto que siempre está en constante aprendizaje de conocimientos y fuerza (a través de la caza y otras actividades físicas) y que, con el paso del tiempo, esos conocimientos y fuerzas los van definiendo dentro del colectivo dándole un estatus en referencia a sus pares. En este sentido podrían entenderse estos cantos sobre la persona como una reafirmación de la persona muerta en voz alta para despedir al espíritu de la difunta y que escuche la manera en que la recordarán cuando su *ñuin* se reencuentre con sus ancestros en el más allá.

Fue un momento muy intenso para los presentes. Los hombres se encontraban absortos sin saber qué hacer, qué decir o a dónde mirar, se mantenían en silencio. Poco a poco los llantos y cantos se fueron calmando, pero no dejaron de escucharse a pesar que muchas mujeres se retiraban a sus

casas para volver más tarde, mientras otras se quedaban inmóviles al costado del ataúd o sentadas en bancas dentro del espacio comunal.

Hacia la noche, se volvían a acercarse al local comunal para continuar la compañía a la familia y a la finada durante toda la noche. Mientras anochece, iban prendiendo velas y las colocaban en las tablas sobre las que se encontraba apoyado el ataúd. Continuaban algunas mujeres cerca al ataúd, otras regresaban mientras varios hombres también volvían y se sentaban próximos. Algunas personas se quedaban fuera del local conversando sobre las causas de la muerte de la finada, haciendo algunas reflexiones y conjeturas al respecto¹¹. Durante el transcurso de la noche, los familiares más cercanos, encargados de la organización del velorio reparten panes a los asistentes, así como también licor de caña, el cual fue consumido solo por hombres durante toda la noche. Alrededor de las nueve de la noche el esposo tomó la palabra y agradeció a todos los presentes por acompañar a la familia en ese momento, así como también a quienes apoyaron en toda la logística para traer el cuerpo de su difunta esposa y en la colaboración para el velorio. Habló también de su esposa, de los sentimientos que tenía por ella y una reflexión sobre lo que fue su muerte y la forma en que había que continuar viviendo luego de este suceso. Se regocijaba en la compañía de la familia, amigos y la voluntad de Dios para continuar su vida ahora sin su esposa. También otras personas representativas de la familia y algunas autoridades de la comunidad tomaron la palabra.

Luego de esto, poco a poco, el ambiente se sentía un tanto distendido a medida que los hombres se iban embriagando (no todos) y conversaban sobre otros temas con humor y risas de por medio, mientras que las mujeres, casi en silencio, se mantenían cerca al ataúd o sentadas en bancas. Por momentos los cantos eran más exaltados. Una señora se paró en una banca al costado del ataúd y comenzó a gritar, recordando algunos momentos específicos que había compartido con la finada, regañando a la finada algunas decisiones tomadas en

¹¹ Su muerte fue ocasionada por una hemorragia durante una cesárea de parto, aducían que había sido mala praxis y que el cirujano ya había sido denunciado por su negligencia.

vida que la llevaron a su muerte o que, al menos para esta señora, fueron el origen de su deceso. De este modo se acepta la muerte de la persona, es una forma de exteriorizar el dolor y la pena sentida por la partida de un ser querido, de un familiar. Y lo hacen en voz alta, de manera pública, para compartir con todos ese momento, como si al exteriorizarlo y volviéndolo de conocimiento de toda la comunidad, ella y todos los presentes pueden aceptar su muerte y vivir más tranquilos en adelante.

La noche transcurrió sin muchos sobresaltos, el licor de caña hizo que algunos hombres tuvieran conversaciones subidas de tono, exponiendo otras situaciones ajenas -como rencillas entre hermanos por el cariño de su padre- al contexto que se estaba viviendo en ese momento. Ante esto, algunos parientes fueron a controlar a quienes discutían y les pedían que se calmen o que se fueran a descansar a sus casas. Hacia las seis de la mañana el ataúd fue trasladado junto con la mesa y las tablas sobre las cuales se sostenía, del local comunal hacia la casa de la finada, donde sería el entierro.

Ya en la casa, se colocó el cuerpo dentro de la habitación donde dormían sus padres, mientras la mayoría de mujeres de la familia de la finada continuaban muy cerca al cuerpo de la misma manera que en el local comunal. También continuaban prendiendo velas y colocándolas en las tablas sobre las que estaba apoyado el ataúd. Muchos pobladores se acercaban a la casa para continuar acompañando a la familia, pero también para ayudar a cavar la tumba. Luego de compartir el desayuno -un caldo de gallina con fideos acompañado de un pan- provisto por la familia, se decidió el lugar donde se enterraría el cuerpo: debajo de su casa que se encontraba construida en altura, dejando un espacio en el primer piso donde se realizaría el entierro, como se puede observar en la imagen N° 5.



5. Parientes y conocidos de la finada ayudando a cavar la tumba.

Aproximadamente a las diez de la mañana comenzaron a cavar. Esta tarea demoró hasta casi las cuatro de la tarde, hora en la que sería enterrada. Así, mientras las mujeres y algunos hombres se encontraban cerca al ataúd, todos los demás hombres se encontraban ayudando y acompañando a quienes cavaban, de manera que cada cierto tiempo se relevaban para continuar con la labor. Sería un metro y ochenta centímetros los que cavaron, *“es la profundidad para que el cuerpo se encuentre protegido y fuera del alcance de otros espíritus”* me comentó el señor Demetrio mientras acompañábamos a cavar la tumba. Esa profundidad también responde a que una vez que el cuerpo sea enterrado, los olores que pueda despedir el cuerpo en el tiempo no lleguen a sentirse en el ambiente.

Así se fue pasando la mañana y la tarde, los hombres cavando, tomando licor de caña y haciendo bromas entre ellos, mientras que las mujeres seguían velando el cuerpo ya más tranquilas, a veces en silencio, a veces cantando y llorando. Los cantos y llantos son parte de todo el proceso funerario, no solo en un momento determinado al inicio, donde no queda duda que son más intensos, así como también lo son en los últimos momentos en los que tienen contacto directo sobre el ataúd antes de ser colocado en la tumba (imagen 6).



6. Esposo de la finada con la *pampanilla* despidiéndose.

Minutos antes de las cuatro, el esposo volvió a tomar la palabra, reiterando su agradecimiento a todos los presentes, y hablando nuevamente sobre su difunta esposa y lo que venía para él y su hijo recién nacido. Luego tomaron la palabra algunas otras personas y autoridades de la comunidad. Antes de mover el cuerpo hacia la tumba, abrieron el ataúd por algunos minutos para que pudieran ver y despedirse por última vez de la finada. Este momento fue bastante emotivo, las mujeres y algunos hombres tocaban el cuerpo de la finada, lloraban intensamente y cantaban. Debido al fuerte olor que expedía el cuerpo, un familiar iba echándole talco para tratar de suprimirlo. Luego, cerraron el ataúd y procedieron a asegurarlo con clavos para pasar a ponerlo dentro de la tumba. La mesa donde se encontraba fue puesta patas arribas *“para que el alma no encuentre el lugar donde fue velado y no moleste a la familia, ya sea en sueños o en apariciones”*, también me comentó Demetrio.

Mientras cargaban el ataúd, las señoras lo seguían muy de cerca mientras lloraban y cantaban con mucha intensidad (imagen 7). La emoción del momento puso a todos muy nerviosos cuando se disponían los hombres a bajar el ataúd en la tumba (imagen 8): había que tener mucho cuidado y precisión para bajar el cuerpo ya que lo harían con dos sogas.



7. Momento previo al descenso del ataúd en la tumba.

Luego de poner unas cuatro tablas en la tierra, bajaron el ataúd y lo acomodaron encima de ellas. Lo siguiente fue acomodar una estera sobre el ataúd, al no contar con una a la mano, pusieron una manta que consiguieron en ese mismo momento. Tanto las tablas debajo del cajón como la manta encima son para evitar que la tierra tenga contacto con el cuerpo de la finada, de modo que no contamine el cuerpo y lo deteriore, al mismo tiempo que evitan la posibilidad de que un alma mala ingrese y se la lleve. A continuación procedieron a devolver la tierra cavada encima del ataúd hasta llegar al nivel del suelo.



8. Descenso del ataúd en la tumba.

En este momento, ya muchas mujeres se habían retirado, el principal motivo fue para auxiliar a la madre de la difunta que se desmayó al momento del entierro. El ambiente estuvo mucho más calmado, algunos hombres acomodaban la tierra encima de la tumba para que quede pareja, dándole forma mientras que algunos jóvenes colocaban dos tablas, a la cabeza y pies de la tumba, y velas encendidas. La mayoría de asistentes se iba retirando hasta que quedó solo la familia. Se repartió una última comida entre la familia y los asistentes que quedaron reunidos alrededor de la tumba y en otros espacios de la casa de la familia. Debido a que algunos familiares que llegaron el mismo día que el cuerpo llegó a la comunidad y tenían que partir al día siguiente, se repitió la velada sobre el lugar de entierro hasta la medianoche, donde se compartió el licor de caña, comida y conversaciones diversas alrededor de la tumba. Antes de dar por terminada la vigilia de esa noche, se dijeron unas palabras finales por parte de los familiares frente a las pocas personas presentes.

Como hemos visto en este capítulo, la etnografía del rito funerario kakataibo presentada muestra cómo es que se da actualmente el proceso

funerario kakataibo en la CCNN Sinchi Roca. Así mismo, se muestran algunas aproximaciones a las relaciones que tienen las nociones de persona, cuerpo y *ñuin* con el proceso funerario. Otro componente importante que se ha presentado son las narrativas alrededor del rito en las formas en cómo se ha realizado en el pasado y cómo se realiza actualmente a partir de conversaciones sostenidas con pobladores de Sinchi Roca que vivieron recientemente el proceso cuando falleció uno de sus familiares.

3.4 Cuadro del proceso funerario kakataibo

Lo que a continuación se presenta es un cuadro de elaboración propia (separado en cuatro partes), en el que se condensa todo el proceso funerario kakataibo con la información recogida de la bibliografía revisada de las etnografías de Abner Montalvo y Erwin Frank, junto con las narrativas recogidas durante mi estadía en campo así como también con la etnografía realizada del proceso funerario observado en Sinchi Roca.

La intención de este cuadro es poner en comparación las cuatro fuentes de información y observar los cambios que se van presentando en el proceso funerario kakataibo a lo largo de la historia documentada que existe sobre este. Las narrativas recogidas por Montalvo en su etnografía entre los años 1952 y 1953. Luego de 17 años, Frank llega para quedarse entre 1980 y 1983. Finalmente, las narrativas recogidas y la etnografía realizada en este trabajo datan del 2017. Se verá que hay muchas prácticas que se mantienen y también que se realizan de manera distinta mientras que otras que ya no se continuaron.

En este primer cuadro se muestra la primera parte del proceso funerario luego de ocurrida la muerte. Montalvo no menciona nada sobre una logística alrededor pero no es ajeno a ninguna sociedad, y sobre todo cuando ocurre una muerte, que todos presten algún tipo de ayuda o asistencia a la familia doliente. En relación al anuncio de la muerte, da cuenta que en la actualidad el fallecimiento puede ocurrir fuera de la comunidad, por la movilidad propia de

los kakataibo en la actualidad pero hace pensar también que siempre son enterrados en sus comunidades de origen. Para el duelo y el luto se presentan más prácticas en las etnografías previas a este trabajo, pensando en la poca intervención y contacto de otras entidades con la cultura kakataibo en esas épocas, al día de hoy han desaparecido.

| Proceso funerario kakataibo | | | Abner Montaño | Erwin H. Frank | Narrativas recogidas | Etnografía Sinchi Roca | |
|--|--|---|--|----------------|----------------------|------------------------|---|
| Fallecimiento | | | X | X | X | X | |
| Logística | Todos en la comunidad apoyan a la familia de quien fallece con dinero o cosas, velas, comida (arroz o fideos) y a cavar. | | | X | X | X | |
| Anuncio de la muerte | Presentimiento de una muerte | Cantos y llantos, intención de venganza a quien ha hecho 'daño'. Envío de emisarios a los otros pueblos kakataibo para pedir su compañía. Llegaban llorando y cantando. | X | | | | |
| | Gritos estridentes | | | X | | | |
| | Sollozos | | | X | X | X | |
| | Llantos convulsivos | | X | X | X | | |
| | Llantos incluso si el cuerpo aún no llega a la comunidad y hasta el entierro | | | | X | X | |
| | Cubrimiento de la cabeza (velo, polo o toalla -> <i>pampanilla</i>) | | | X | X | X | |
| | Corte de pelo (mujeres) | | | X | | | |
| | Asesinato de perro para acompañar a quien fallece en su camino al monte, al otro mundo | | | | X | | |
| | Muerte fuera de la comunidad, sentimiento colectivo de dolor y pena por quien fallece | | | | X | X | |
| | Elección del lugar de velorio y entierro | Local comunal y en casa (velorio) y entierro (en casa) | | | | X | |
| Duelo y luto | Duración | Duelo | 6 a 7 meses y se lleva un velo para evidenciarlo. El alma aparece en los sueños de los familiares, conversan y cuando despiertan amanecen llorando | | | X | |
| | | Luto | Dura un año y termina con la limpieza de los huesos de la tumba y el segundo entierro | | | X | |
| | Comportamientos | Utilización de <i>pampanilla</i> por un año | | | | X | X |
| | | Caminar con manos en la cabeza | | | X | | |
| | | Frente contra palos o paredes | | | X | | |
| | | Llantos y/o cantos | | | X | X | |
| | | Gritos del nombre del muerto o recuerdo en voz alta de sus méritos | | | X | | |
| | | Palmas al aire | | | X | | |
| | | Golpeo de palos contra la pona | | | X | | |
| | | Familiares lloran durante la espera y durante el traslado del cuerpo | | | | X | |
| Atendidos | Los dolientes, desde niños de 8 años, se cubrían la cabeza con fibras trenzadas de la corteza de <i>caripana</i> , para no mirar a otras personas, animales o aves como loros, huacamayos o avecillas de plumajes coloridos. | X | | | | | |
| Ancianos del grupo reunidos fuera de la escuela para "cantar juntos" (<i>conanti</i>). Familiares cercanos al muerto se dirigen a uno o varios, especialmente lo más viejos y de mayor prestigio para pedirles "llorar juntos". Todos se agarran mutuamente por los hombros, poniendo sus cabezas frente a frente y tocando con sus manos el cuello del otro y lloran, alternando los sollozos con canciones individuales improvisadas que tratan siempre sobre quien fallece. | | | X | | | | |

En relación al velorio sí se presenta mucha variabilidad. Hay un alejamiento al contacto directo con el cuerpo, pero cabe resaltar que eso no merma las muestras de afección y respeto hacia la persona que fallece. El lugar cambia de acuerdo a las circunstancias de fallecimiento, la ubicación y aforo que pueda recibir. A modo de socializar más el dolor y compañía durante el proceso funerario se hace en lugares más amplios y abiertos para que todos participen.

| | | | | | | | | |
|--|---|--|---|---|---|---|---|---|
| Velorio | Tratamiento del cuerpo | Pariente anciano le pinta el rostro y el cuerpo con la tintura del achota, les colocan sus narigueras y sus <i>ñumpi</i> (cintillo como brazalete que protege de los malos espíritus en brazos, muñecas y tobillos). En caso de los hombres, les colocan sus arco y flechas de caza y también los de "adorno". A la mujer no le quitan la pampanilla, ni la cuerda prepuccial al hombre. | | X | | | | |
| | | Envolvimiento del cuerpo en telas | | | X | | | |
| | | Ubicación del cuerpo sobre una tabla y banquillos | | | X | | | |
| | | Envuelto en sábanas con su ropa puesta | | | | X | | |
| | | Cuerpo dentro de ataúd | | | | | X | |
| | Ataúd encima de una mesa y dos tablas, una a la cabeza y otra al pie de la mesa | | | | | X | | |
| | Lugar del velorio | Escuela | Sentados a lo largo de las paredes, vela prendida y mirando al muerto. Otros, con sus caras mirando a la pared y las manos cruzadas sobre la cabeza cantando improvisadamente acontecimientos sobre el cantante y el fallecido | | | X | | |
| | | Donde vivía | Segundo día | | | | X | |
| | | San Alejandro | Primer día | | | | | X |
| | | Local comunal | Primer día | | | | X | |
| | | | Segundo día | | | | | X |
| | | Casa de los padres (niños) | Colocados sobre sus piernas cruzadas "pensándolos" | | | X | | |
| | Asistencia | Familiares y amigos | | X | X | X | X | |
| | <i>Kanrumati</i> | Es el momento de llorar cantando cómo fue su vida, lo que significó para sus familiares y amigos. Si se trababa de una mujer, las mujeres presentes se unen para cantar. | | X | X | X | X | |
| | Comportamientos | Ira | Dolientes encolerizados y airados llegan tirando flechas sobre la casa y amenazan con picar a los familiares de quien fallece gritando: "Quién le ha soplado muca para picarlo en este instante?". Los amenazados explican cómo el difunto se enfermó y cómo lo habían cuidado, cantado, soplado. Después de horas de discusión cantaban prometiendo vengarlo y matar a quien envenenó al difunto." | | X | | | |
| | | | Señora mayor, se paró en una banca al costado del ataúd y comenzó a gritar enojada, momentos específicos compartidos con la fallecida, regañándola por las decisiones que tomó en vida que para ella habían sido causa de su muerte. | | | | | X |
| | | Dieta | Era obligatorio para todos los asistentes al acto funerario la abstinencia sexual y de ciertos alimentos mientras este durara. Los deudos directos -padres, esposo, hermano, hijos- tenían que guardar estas restricciones durante mucho más tiempo, hasta que sintieran que el <i>ñushi</i> (espíritu) del muerto ya no estuviera presente en los alrededores de la casa, hasta que pensarán que había sido recogido por los <i>wëru ñushi</i> (antepasados) de la familia y se lo hubieran llevado al cielo para presentarlo a <i>Nukën pap'pa</i> (dios creador de todo lo que existe en el cielo y la tierra) | | X | | | |
| | | | Las mujeres parientes siguen muy de cerca al ataúd hasta su ubicación en la mesa del local comunal, donde abrazan o ponen sus manos encima de él, mientras que cantan llorando. Los hombres no parientes, se encontraban alrededor observando absortos y en silencio. | | | | | X |
| | | Repartición de comida y bebidas a los asistentes por parte de los familiares directos | | | | | | X |
| | | Cuerpo que viene de fuera es esperado en el río para recibirlo | | | | X | | X |
| Mientras iba anocheciendo, se iban prendiendo velas que eran colocadas en las tablas sobre las que se encontraba apoyado el ataúd. | | | | | | X | | |
| Palabras por parte del esposo, de familiares directos y autoridades de la comunidad. | | | | | | X | | |
| Duración | 2 días | | X | X | X | X | | |
| Caso de la muerte de una esposa o de un esposo que todavía vivía en casa de su suegro | Los familiares afines recitan largas declamaciones haciendo sentir de que nadie es culpable del fallecimiento y que ellos hicieron todo por salvar su vida. | Se pueden escuchar acusaciones en contra de los rara itsi (antepasados ya muertos) indicando que ellos le causaron la muerte "pidiendo compañía" al fallecido | | | X | | | |
| | | Acusaciones e incluso amenazas abiertas contra los cohabitantes del fallecido por parte de sus parientes agnáticos cercanos, quienes en su agitación puede tomar sus armas e iniciar un ataque fingido a los acusados, que responden abrazándole y repitiendo su propia versión de la causa del fallecimiento. | | | X | | | |
| Despedida o <i>uni wamokë ain iëtanke</i> | Un pariente, por turno, se recostaba de espaldas en el piso sobre una estera y recibía al muerto sobre su vientre. La cadera del difunto debía reposar sobre el pubis de la persona que lo recibía. Cuidaban que los pies u otra parte del cuerpo del muerto no tocara el piso fuera de la estera. Después de un rato, otra persona, hombre o mujer, hacía el relevo y así lo mantenían hasta el momento de la cremación. Previo a la cremación se cortaban los cabellos del difunto y de los parientes directos (excepto bebés). Una parte de los cabellos del muerto la mezclaban con los cabellos de los dolientes y la quemaban con trozos de <i>isana</i> . Las cenizas eran diluidas en sus líquidos para beberlas. Se envolvían los cabellos del difunto en algodón y el padre, el hermano o el esposo los llevaba pendientes en el cuello sobre el pecho con tiras de <i>caripana</i> . Guardaban los cabellos para que algún familiar directo que no pudo estar presente durante el velorio también participara en el rito de beber las cenizas del cabello del difunto. | | X | | | | | |
| | Después del velorio se ponen el cuerpo de quien fallece encima de uno y luego de otras personas y así. Todos se ponen el cuerpo encima; primos, amigos, familiares, todos. Se lo ponen encima porque ya no lo van a ver más, se están despidiendo. | | | | X | | | |

Es sustancial mencionar que se presenten características de este momento que continúan, como la asistencia de familiares y amigos, el *kanrumati* y la duración del velorio. Esto habla de una estructura fija que con el pasar del tiempo puede presentar variaciones en algunos detalles pero este tipo de hechos mantienen la esencia del ritual para el propósito por el que es realizado; despedir y compartir el dolor por la pérdida de un miembro por toda su comunidad, alabar tanto su valor en vida como las acciones realizadas por el tiempo establecido para lograr el tránsito hacia el otro mundo.

En relación a los entierros es importante mencionar el cambio entre las narrativas recogidas por Montalvo de las narrativas recogidas para este trabajo. Pues en Montalvo, ellas hablan de la incineración del cuerpo y consumo de las cenizas de los muertos luego del velorio. Narrativas que en el 2017 cambian a cuerpos puestos en ataúdes enterrados 1.80m bajo tierra.

| | | | | | | | |
|--|------------------------|--|---|---|---|---|---|
| Entierro | Lugar | Cementerio en la cima de un cerro | | X | | | |
| | | Casa de la familia | | | X | | |
| | | Lugar de cremación | Todos los restos que no formaban parte del cuerpo, puestos en una olla y enterrados en un hoyo. | X | | | |
| | Preparación del cuerpo | Casa construida | Lejos de donde viven para que el espíritu de quien fallece no los moleste ni visite ni les dé | | | X | |
| | | En un ataúd de madera | | | | | X |
| | | Envuelto en sábanas con su ropa puesta dentro del cajón | | | | X | |
| | Traslado | Vestido con ropas junto con una flecha o machete filudo que el hermano del difunto coloca en su tumba para que se defienda de las otras almas en el mundo de los muertos | | | | X | |
| | | En una especie de ataúd con tablas aserradas o canoa vieja preparado generalmente por los parientes afines "lejanos" del fallecido. Si no se encuentra ninguno, se envuelve en más telas, se amarra bien y se entierra de esa manera. | | X | | | |
| | | Traslado del ataúd y de la mesa donde estaba apoyado, a la casa en el tercer día para el entierro. | | | | | X |
| | Participación | Traslado del cadáver al cementerio y su entierro es un acto muy informal | | | X | | |
| | | Muchos de los que se quedaron toda la noche al lado del cadáver no toman ni siquiera parte de ello. | | | X | | |
| | | Momento previo a enterrar el ataúd, entre llantos y cantos intensos, lo abren para que vean y se despidan tocando por última vez a la fallecida. Luego cerraron el ataúd con clavos y le dieron vuelta a la mesa donde estaba apoyado para que el espíritu no encuentre el lugar donde fue velado y no moleste a la familia en sueños o apariciones. | | | | | X |
| | Incineración | Hombres cavando la tumba y compartiendo licor mientras que las mujeres permanecen velando al cuerpo en la habitación. En el transcurso del día se acercan más kakataibos para acompañar a la familia. | | | | | X |
| | | Incineración del cuerpo en una pira; recolección, limpieza y soleado de los huesos para ponerlos en un pequeño cofre y enterrarlos en la casa | | | | X | |
| | | En el espacio donde vivió el difunto con su familia y cerca donde se realizó el uni wamaké ain iëtanke , se arma la pira para la cremación. Se apila la leña una 30cm de alto por 50 cm de ancho, y un poco más larga que la talla del muerto. Se colocan <i>isanas</i> secas quebradas para una buena combustión de los palos. En seguida, el pariente de mayor edad enciende el fuego. Cuando la pira arde con fuerza, los hombres levanta al muerto por los pies y por el busto, y lo ponen de espalda sobre la pira. Cuidan que mantuviera agarrados el arco y flechas para poder defenderse en el cielo, tanto a hombres como a mujeres. Finalmente se coloca más leña para encenderlo por todos lados. Mucha desesperación e intensidad de los deudos directos. | X | | | | |
| | | Endocanibalismo ritual | Los restos carbonizados no consumidos, los guardaban en una olla con hojas de plátano, amarraban con capirana y era entregada al familiar más próximo: padre, madre, hermano, marido o esposa. El hombre cargaba en la espalda la olla y la mujer la sostenía entre las piernas. Durante una luna se turnaban diariamente para cargar la olla y esta no debía caer al suelo. Desde el día siguiente de la cremación, extraían una porción de las cenizas, las molían, las mezclaban con bebidas y mazamoras, y se bebían entre todos los presentes, adultos y niños. Una parte de los huesos y cenizas eran guardadas en una segunda olla por una o dos lunas en espera de los parientes que vivían lejos y no pudieron estar presentes cuando murió el pariente. | X | | | |
| | Tumba | Antiguos Uni no enterraban a sus muertos, sino que los quemaban guardando las cenizas de sus huesos para luego tomarla mezclada en una bebida hecha de plátanos maduros. | X | X | | | |
| | | Cavada a 1.80m | | | | X | X |
| | | Ponen cenizas para cuando vuelva el espíritu no se pierda y encuentre su lugar de entierro | | | | X | |
| | | Tablas debajo del ataúd evitando el contacto con la tierra | | | | X | X |
| Encima del ataúd le ponen esteras para evitar putrefacción del cuerpo | | | | | X | X | |
| Se coloca arena encima de la tumba y luego un mosquitero para saber las causas de la muerte al día siguiente | | | | | X | | |
| Dos tablas una a la cabeza y una a los pies donde se colocaban varias velas encendidas | | | | | | X | |
| No se colocan objetos que hayan pertenecido al muerto ni tampoco comida. | | | X | | | | |

Hubo un momento en el que cambió la concepción del tratamiento del cuerpo en esta fase del ritual, es muy arriesgado tratar de determinar qué hizo cambiar esto pero quizás pueda haber alguna luz en el mayor contacto con la sociedad mayor al replicar sus prácticas funerarias y la reproducción de este "nuevo" tratamiento del cuerpo por los kakataibo y eliminar su destrucción física para envolverlo, en una suerte de momificación y enterrarlo dentro de un cajón. Pero al mismo tiempo, se hace difícil creer que un pueblo que tiene determinado cierto tipo de práctica ritual lo cambie sin darle un sentido profundo a este. Lo que me hace pensar que este nuevo tipo de tratamiento podría estar ligado a la evangelización de los kakataibo, de transformar la

incineración por el culto del espíritu que aún permanece cerca; pues también el cuidado del lugar de entierro está bastante ligado tanto a la relación que tenían como a la promesa evangélica de la segunda venida de Cristo y la resurrección de todos los muertos.

Aquí también se observa cómo se presentan actividades luego del entierro del difunto, pues su presencia aún corpórea –dentro de un ataúd obliga a tener una respuesta adecuada para su cuidado. Esto se encuentra fuertemente ligado a la noción de la peligrosidad que representa el espíritu para los vivos, noción que no se concebía antes pues al ser consumido, este vivía en las personas y ya indicaba que había entrado al otro mundo.

| | | | | | | |
|---|---|--|---|---|---|---|
| Post entierro | Velorio | Puede repetirse sin el cadáver presente cuando llegan familiares de quien fallece que no viven en el mismo poblado | | X | | X |
| | Cuidados del cuerpo, del espíritu y de la tumba | Sacan los cuerpos, los lavan, los limpian y los huesos los solean por una semana hasta un mes y luego los vuelven a enterrar | | | X | |
| | | Entre el año y medio y dos años luego de la muerte se desentierra los huesos para su limpieza y lavado así como también para conocer las causas del deceso. En un ataúd más pequeño son enterrados los huesos (segundo entierro) | | | X | |
| | | Durante las primeras horas de los siguientes días al velorio cantaban el <i>mankëkë</i> , cantos de invocación a <i>Nukën pap'pa</i> para que recibiera el <i>ñushi</i> del muerto. Los ancianos iniciaban estos cantos y los otros repetían lo que estos vocalizaban. Seguirían cantando si sentían que permanecía aún el espíritu del difunto. | X | | | |
| | | Se limpia y se barre la tumba siempre, se vive pensando en quien fallece. | | | X | |
| | Antigua costumbre Uni | Obligación de destrucción de todas las posesiones de quien fallece, cosecha de chacras y sacrificio de animales para ofrecer gran cantidad de comida a acompañantes | X | X | | |
| | Restos | Destrucción de posesiones personales: armas (hombres), fogón y barbacoa (mujer) y posesiones más íntimas. "Regalo" a familiares "lejanos" lo cosechable de la chacra y alguna posesión de valor (escopeta) | | X | | |
| Destruyen pertenencias personales por pena del recuerdo. Queman solamente las ropa y su familia dispone de los objetos y animales | | | | | X | |
| | "Regalo" a familiares 'lejanos' de lo cosechable de la chacra y alguna posesión de valor (escopeta) | | X | | | |

EVANGELISMO KAKATAIBO: INFLUENCIA Y RITOS FUNERARIOS

4.1. Introducción

En este capítulo se presentará la historia del proceso de evangelización en Sinchi Roca y cómo este ha influido en ciertas prácticas, en especial en las funerarias. También se describirán los cambios respecto a cómo los kakataibo de la CN Sinchi Roca conciben y entienden algunos aspectos del mundo relacionados a la muerte hoy en día a partir de las iglesias. En este capítulo busco mostrar cómo estos dos procesos vienen influenciando las prácticas cotidianas kakataibo y su relación con la muerte y los ritos funerarios.

4.2. Proceso de evangelización en Sinchi Roca

El Instituto Lingüístico de Verano¹² (ILV) llegó a la comunidad en 1976, época en que ya había ingresado a muchas otras comunidades nativas de la Amazonía. Llegó a través de un historiador, lingüista y misionero alemán, Gerhard Ritter junto con su esposa. El primer trabajo de Ritter fue el aprendizaje del idioma para poder traducir la biblia al kakataibo y así poder convertir a la comunidad a través de sus prédicas y enseñanzas propias. Además del aprendizaje del kakataibo, Ritter y su esposa construyeron una pequeña escuela, donde comenzó la educación civilizadora que el ILV aplicaba en las diversas comunidades desde que llegó al Perú en 1946 (Adanaque, Zapata, & Huapaya, 2011).

En 1982 se fundó la Iglesia Evangélica Kakataibo (IEK), dirigida por el mismo Ritter. Además de su trabajo en la comunidad, realizaba viajes

¹² Instituto de origen norteamericano fundado por William Cameron Townsend con presencia en la Amazonía peruana desde 1945. El ILV busca en primer lugar, que todos los resultados de la investigación y el conocimiento general estén al alcance de todos los que deseen utilizarlos. En segundo lugar, que las comunidades lingüísticas del Perú puedan sostener el desarrollo de su cultura y puedan preservar su lengua nativa. Y por último, está comprometido con la tarea de hacer que las Escrituras lleguen a todas las personas en su lengua materna. http://www.peru.sil.org/es/sobre_sil_peru/quien_somos

frecuentes a la sede central del ILV en Yarinacocha, en las afueras de Pucallpa, para traer víveres y materiales que necesitaban en la misión. A este lugar también viajaban algunos kakataibo para continuar su educación como pastores y estudiosos de la biblia. Hacia 1992, Ritter se retira de la comunidad¹³ y deja a un pastor evangélico kakataibo¹⁴. Este pastor vivió hasta el 2004, año que murió ahogado en el río San Alejandro. La misión Suiza llegó al Perú en 1959 pero inició sus trabajos con comunidades nativas en 1961. Tiene como propósito formar pastores y líderes indígenas evangélicos de la selva peruana en el área tecnológica y técnica para que dirijan y formen iglesias autóctonas. Luego de la salida de Ritter, fue la Misión Suiza quien se encargó de nombrar otro pastor no kakataibo para la comunidad, quien estuvo hasta el 2015 para luego ser nombrado un kakataibo como pastor de Sinchi Roca.

En el 2014 entra una nueva iglesia: Dios de la Profecía, reconocida como un concilio evangélico pentecostal -con identidad homogénea- que predica a Jesucristo como el centro de la biblia. Según los directivos de esta iglesia, se consideran como *“una Iglesia con una doctrina que creemos que debemos practicar las verdades bíblicas como han sido delineado por Dios en su palabra”*¹⁵. Esta iglesia designó como responsable en Sinchi Roca a Humberto Torres, pastor kakataibo que volvía a la comunidad luego de varios años y diversos viajes por el Perú y Bolivia, predicando y ganando experiencia. Su misión en Sinchi Roca es continuar ganando almas y dejar otro pastor de la comunidad para luego el continuar su camino en otros lugares del Perú y el

¹³ Hay dos versiones recogidas en campo que mencionan su salida de la comunidad. La primera versión habla sobre la culpabilidad de la iglesia por la desaparición de una joven kakataibo de la cual Gerhard Ritter no supo dar razón según un kakataibo de edad mayor de Sinchi Roca. Y la segunda, porque ya había cumplido su misión en Sinchi Roca, donde dejó a un pastor kakataibo a cargo de la iglesia.

¹⁴ Al preguntar el nombre de este pastor kakataibo, no supieron darme respuesta pues no lo recordaban.

¹⁵ Información que se encuentra en su página web <http://www.idppassaic.org/quienes-somos.html> y donde también se definen: *“La Iglesia de Dios de la Profecía es un cuerpo vibrante, en todo el mundo de los creyentes, unidos en adoración, trabajando mano a mano para compartir el amor de Dios y un mensaje de esperanza para el corazón roto. La Iglesia de Dios de la Profecía tiene más de 1.5 millones de miembros, que se reúnen en más de 10.000 iglesias y en nuestras misiones en 125 naciones del mundo. Casi el 90% de nuestra membresía global está fuera de América del Norte.”*

mundo. Misión que está logrando en mayor y mejor medida que la IEK fundada por el ILV y la Misión Suiza. Esto se debe a que la firmeza y liderazgo del pastor de la iglesia Dios de la Profecía es transmitida efectivamente a través de las prédicas en los cultos realizados. Además de la mejor organización y apoyo que tiene esta iglesia desde su ministerio en San Alejandro. Otros eventos como la resurrección de un poblador de la comunidad al tercer día de su muerte, su conversión al evangelismo y testimonio refuerzan la doctrina evangélica predicada en la comunidad y la entrega al servicio de acuerdo a la voluntad de Dios y su palabra¹⁶.

Cuando llegó esta segunda iglesia a la comunidad, hubo resistencia por parte de la IEK, pues no entendían la razón de su llegada y no querían otra iglesia además de la suya. Amenazaron con enviar cartas a la sede central de Dios de la Profecía en Lima, pero finalmente no llegaron a tomar ninguna acción; todo quedó en esas amenazas verbales. Su ingreso, según me contó Humberto, fue a pedido de la comunidad, ya que desde que se fue Gerhard Ritter se sentía que poco a poco iba perdiendo la fuerza del evangelismo en la comunidad a pesar de la presencia de la IEK. Pareciera que no se hubiera logrado un arraigo verdadero y fuerte del evangelismo y de las prácticas evangélicas en la comunidad a través de los tres pastores evangélicos nombrados luego de la partida de Ritter. Se sentía la permisividad y dejadez en el cumplimiento de las normas evangélicas y el comportamiento que deben guardar, así como también en la rigurosidad de la realización y el respeto de los cultos, vigiliass, ayunos o la no realización de éstas prácticas. Así por ejemplo, durante la vigilia de aniversario de la Iglesia Evangélica Kakataibo a la que tuve la oportunidad de asistir, algunos de los jóvenes se distraían con sus celulares y otros al recibir una llamada salían de la iglesia a contestar. Entraban, salían y no volvían o solo asistían por unos minutos para que los vean en la celebración.

¹⁶ Me contó Humberto que, en el 2001, este poblador murió de una enfermedad al riñón y resucitó al tercer día. La gente se conmovió cuando lo vieron despertarse y levantarse. *“Dios lo mandó de vuelta, luego de eso se convirtió”*. Continuó: *“él contó que no quería volver a pesar que Dios seguro lo quería enviar de vuelta. Al ver tanta maldad en el mundo, no quiso volver.”*

Esta laxitud permitió que las prácticas funerarias kakataibo no se vean alteradas en gran medida, como será visto en el siguiente acápite, sino más bien influenciadas de modo que fueran incorporados algunos elementos que llegaron con este proceso evangelizador, así como con el contacto con la sociedad nacional a través de los mestizos y la salida de pobladores de Sinchi Roca a las ciudades como San Alejandro, Aguaytía, Pucallpa, Tingo María e incluso, Lima.

4.3. Evangelismo en Sinchi Roca

Para conocer las influencias y cambios presentados en las prácticas funerarias en Sinchi Roca, además del proceso de evangelización es necesario conocer la forma en que cada una de las iglesias presentes en la comunidad funciona. De esta manera, se presenta a ambas, tanto en sus lógicas como también su organización y los modos en que practican el evangelismo, es decir, las reglas -el deber ser- que se deben cumplir para ser un buen cristiano. Si bien ambas tienen una lógica bastante similar, sus formas prácticas divergen de manera considerable de modo que se denota una evidente diferencia entre ellas y también, en relación a sus prácticas funerarias.

La IEK tiene una presencia en la comunidad de más de 35 años. Durante la estadía en campo pude estar presente en la celebración que se llevó a cabo por su trigésimo quinto aniversario (imagen 9). Fue un lugar oportuno para observar la práctica evangélica de la IEK en un contexto celebratorio, pero al mismo tiempo también fue un espacio que permitió evidenciar las diferencias más resaltantes con la iglesia Dios de la Profecía, cuyos miembros colaboraron activamente en la logística de este evento; pues cuando se presentan estas ocasiones ambas iglesias trabajan de la mano y se apoyan mutuamente de manera incondicional.



9. 35° Aniversario de la IEK.

La estructura dentro de la cual ambas se inscriben es, como ya mencioné, bastante similar. Empezando por las historias de conversión, las cuales giran -en la mayoría de los casos actuales- en torno a revelaciones místicas y religiosas en personas que llevaban un modo de vida disoluto y que encontraron en estas revelaciones, un camino para arrepentirse y redimirse entregándose al servicio de Dios y de su palabra. Cabe mencionar que, dado el proceso histórico de evangelización de la comunidad, es difícil determinar las motivaciones de los kakataibo para convertirse y pertenecer a la IEK. La entrada que tuvo el ILV determinó una conversión casi generalizada debido a su proyecto educativo y evangelizador. Casos más actuales, incluso de algún mestizo que vive ahora en Sinchi Roca, responden más bien a las historias de conversión mencionadas líneas arriba.

La organización de ambas iglesias tiene a la cabeza de ellas al pastor responsable y eventualmente un co-pastor, de ser asignado uno, pero no es el caso de ninguna de las dos. A continuación, le sigue una junta directiva en cuya cabeza se encuentra el presidente de la iglesia, seguido por el vicepresidente, un secretario, el tesorero, un diácono y los vocales. Para detentar cualquiera de estos cargos es requisito ser bautizado por la iglesia a la que pertenece. Debajo de esta jerarquía organizativa se encuentran los

hermanos bautizados y los participantes que no alcanzan el estatus de hermanos por no haber sido aún bautizados. Por ejemplo, en una conversación con Humberto Torres, pastor de la Iglesia Dios de la Profecía, me contó que, para lograr el estatus de hermano, es decir, para bautizarse deben seguir un riguroso proceso de estudio de la biblia durante ocho meses, aprendiéndola y conociéndola. Además de cumplir con las normas de comportamiento establecidas por su iglesia.

Por otro lado, por encima de todos ellos, incluso del pastor, se encuentran autoridades que organizan y hacen seguimiento a las iglesias presentes en la comunidad. Éstos son el ministerio, la autoridad local/regional y el obispo, la autoridad a nivel nacional.

Es partir de las normas de comportamiento establecidas por cada iglesia, o la rigurosidad para el cumplimiento de éstas, que se comienzan a ver las diferencias en las prácticas evangélicas de cada una de ellas, haciendo confuso el “deber ser” con lo que realmente sucede en la práctica. Este “deber ser” busca que los fieles de cada iglesia vivan de acuerdo a las sagradas escrituras y en completa entrega a la voluntad de Dios. Esto significa que se han arrepentido en un primer momento para ser perdonados, de modo que, al vivir de acuerdo a su voluntad, garantice un cumplimiento de sus leyes, por un lado, y también que, a la llegada de su muerte física, sean recibidos en el reino de los cielos y vivan eternamente en su gloria. Para lograr este fin último necesitan realizar ciertas acciones en su vida terrena: tienen que cumplir con ciertos requerimientos que les son dados y sobre los cuales su comportamiento es constantemente observado. Así, por ejemplo, como ya se mencionó, deben vivir de acuerdo a la biblia y a la voluntad de Dios. Esto significa que no deben tener relaciones sexuales antes del matrimonio, no ser adúlteros, no consumir alcohol ni drogas. Implica un cuidado de los cuerpos que deslinda al mismo tiempo un cuidado de las almas. Un comentario que me hizo Humberto sobre este tema refuerza el cumplimiento de estas normas: *“Dios perdona a los cuerpos pero no perdona a las almas que no hayan vivido según su voluntad ni*

de acuerdo a las escrituras de la biblia". En vida es importante tener estos cuidados para alimentar el alma y garantizar la vida eterna.

Siguiendo la idea anterior, no es excluyente que en algún momento se cometa un pecado o se transgreda las normas de conducta establecidas, por lo que siempre están pidiendo perdón a Dios por esos traspiés que cometen. Agrega Humberto: *"Si no lo hacen, Dios los castigará y los enviará al infierno luego de juzgar sus almas"*. Es por esto que quieren conducirse según la palabra de Dios y vivir como pide su voluntad, todo lo que hacen es para vivir de acuerdo a sus leyes.

Por otro lado, en los cultos, vigiliyas y eventos celebratorios -como el aniversario de la IEK- también demandan ciertas conductas a cumplir. Dentro de estos eventos, en los momentos de prédica por parte del pastor, en los cantos, en la *reconciliación*¹⁷ concedida por el pastor a los que se arrepienten por sus pecados y quieren entregar nuevamente su vida a la voluntad de Dios como una reafirmación de su compromiso con su iglesia, todos deben conservar una actitud de respeto, no distraerse con los celulares, no salir a contestar alguna llamada ni estar entrando y saliendo de la iglesia en medio de la celebración o retirarse de ésta. Son actitudes que son observadas tanto por el pastor como por los hermanos, y que luego son conversadas con la persona que las realizó.

En el día a día también hay una vigilancia permanente. El pastor no se encuentra a la espera o expectativa de lo que puedan hacer los fieles para observar sus comportamientos pero de darse la situación donde pueda hacer algún comentario al respecto y conversar con la persona involucrada en ese momento, lo hace. De suceder, llama la atención y lo recuerda durante alguno de los cultos semanales para recalcar la importancia del arrepentimiento con el objetivo de lograr la vida eterna, así como la entrega al servicio de Dios y su palabra. Hay que recordar que los cultos se realizan los días martes, jueves,

¹⁷ Equivalente al momento en la misa católica donde el sacerdote realiza el perdón de los pecados a todos los asistentes.

sábado y domingo en el caso de la iglesia Dios de la Profecía, mientras que los de la IEK se realizan los martes y domingos. Me di cuenta que eran solo dos cuando fui a observar-participar en alguno de ellos porque me había dicho que eran los mismos días que los de la otra iglesia.

Es aproximadamente así como se explica el “deber ser” de ambas iglesias evangélicas, pero lo que sucede en la práctica hace notar que la IEK tiene un funcionamiento más laxo que la de Dios de la Profecía. Esto se evidenció en el aniversario de la IEK, y también en las actividades cotidianas que realizan los kakataibo evangélicos pertenecientes a ella. En la vigilia de aniversario, Dios de la Profecía colaboró con la gestión de dos actividades precisas para que la celebración pueda llevarse a cabo exitosamente. Fueron ellos los que coordinaron con su ministerio en San Alejandro para que asista y realice la predicación principal de la noche. Así mismo, también se encargaron de traer a un organista para que toque y para que los asistentes puedan cantar durante la ceremonia. Esto fue a pedido de la IEK, ya que ellos no realizaron las coordinaciones a tiempo para que pueda asistir alguien de su ministerio. Se ve claramente como la organización logística de Dios de la Profecía funciona eficientemente ya que pudo resolver este inconveniente para la IEK.

Por otro lado, durante la ceremonia observé la disposición de los miembros de cada una de las iglesias. Los pertenecientes a la IEK -en su mayoría niños, jóvenes y personas mayores- se les observaba no tan atentos en las prédicas como sí se encontraban los de Dios de la Profecía. Salían con frecuencia y volvían a entrar; los más niños no podían estar tranquilos ni tampoco podían permanecer en silencio, y algunos jóvenes que llegaron tarde, se fueron luego de algunos minutos de haber llegado. Además de la vestimenta formal (camisa, pantalón y zapatos) por parte de esta última y una vestimenta más informal, de diario (polo, short y sandalias) por parte de la mayoría que asistió de la IEK.

En el día a día, también se presentan algunas diferencias. Miembros de la IEK ven televisión -programas como *Combate* o *Esto Es Guerra* y novelas- y

escuchan diversos géneros musicales como la cumbia y el reggaetón. Del otro lado, para los miembros de Dios de la Profecía estos programas están proscritos, casi no ven televisión y se limitan a escuchar música evangélica. La forma de conducirse, responder a afrentas o en discusiones con otros kakataibo es bastante más calmada en los kakataibo de Dios de la Profecía. El resto de kakataibos responde airada y exaltadamente sin medir sus palabras, peor aún si han tomado, lo cual expresa la flexibilidad con la que se termina practicando el evangelismo por parte de la IEK. Si bien no es bien visto el tomar bebidas alcohólicas en la comunidad, en algunas tiendas se vende cañazo, y quienes lo consumen son algunos de los que pertenecen a la IEK y, sobre todo, mestizos. Cuando hubo oportunidad de salir con varios kakataibo hacia San Alejandro por motivo de una movilización colectiva a la municipalidad, se dio la oportunidad de que se bebiera algunas cervezas mientras se esperaba a la movilidad que nos llevaría de vuelta a la comunidad. En el caso de los kakataibo de Dios de la Profecía, tienen prohibido tomar cualquier tipo de bebidas alcohólicas. En la celebración de aniversario de la IEK tampoco estaba permitido para ningún kakataibo, y de hecho ninguno de los que vi tomando en otras oportunidades lo hizo en esta ocasión. Solo se limitaron a beber masato no macerado (de solo tres días de maceración), ya que su consumo regular es después de cinco días, como ocurre en las ocasiones para las festividades para el que es preparado, como el trabajo en la chacra, mingas, aniversario de la comunidad y fiesta de San Juan.

4.4. Evangelismo funerario y cambios del ritual

A continuación presento un análisis sobre el impacto del evangelismo en las prácticas funerarias kakataibo. Dicho de otro modo, la influencia que el evangelismo ha tenido y los elementos que se han incorporado a sus ritos funerarios como parte del sincretismo producido entre la cosmología kakataibo y la doctrina evangélica predicada en la comunidad, así como también los cambios producidos al proceso funerario en el tiempo.

Ciertamente de la descripción etnográfica realizada del proceso funerario hay muchos elementos que son propios de la tradición kakataibo y que a través del tiempo, y más aún con la llegada de las iglesias evangélicas, han visto cambios en sus formas de realización y de manera subconsciente, en la manera en cómo se entienden.

Los funerales evangélicos de Dios de la Profecía presentan ciertas variaciones respecto a las costumbres kakataibo del resto de la comunidad que pertenecen a la IEK. Los velorios pueden llegar a durar tres días, porque creen en la posibilidad de que la persona que falleció pueda resucitar. Hay ciertos signos que pueden dar luces de una posible resurrección. Por ejemplo, si el cuerpo no sangra por la nariz, o si el color del cuerpo no cambia y tampoco presenta el olor que normalmente se siente cuando alguien muere, esperan hasta el tercer día. De no presentarse estos signos, se entierra al segundo. Tienen decisión sobre si lo entierran en sus casas o si eligen otro lugar, opción elegida casi siempre, para el entierro ante la posibilidad de que el alma del finado venga a molestarlos en sueños o se les aparezca alguna noche. Cuando se trata de otro lugar de entierro dentro de la comunidad, una vez elegido, levantan la estructura de una casa con pequeñas planchas de calamina como “paredes” hasta la altura de la cintura y con un techo para proteger la tumba del finado de las lluvias. Finalmente, la manera de llevar el luto por parte de quienes pertenecen a Dios de la Profecía es vistiéndose completamente de negro mientras que el resto de kakataibos, es decir, los pertenecientes a la IEK se colocan la **pampanilla** sobre la cabeza durante el año que dura el luto y sin necesidad vestir alguna prenda negra.

Los principales cambios que se han presentado, haciendo el paralelo entre los testimonios sobre cómo eran sus ritos funerarios y cómo son actualmente, se dan en varios momentos del ritual. Uno de ellos es el velorio. Antes se realizaba con el cuerpo sin ataúd, con sus ropas puestas y envuelto en sábanas para luego al momento del entierro, ponerlo en un cajón de madera elaborado en la propia comunidad. Esto sugiere otro tipo de entendimiento en el tratamiento del cuerpo. En el pasado, el contacto era más directo, lo que nos

indica una conexión más próxima y una noción del cuerpo como producido por otros, constituido a través del conocimiento por los sentidos y que expresa el conocimiento adquirido en la acción social y el discurso (MacCallum, 1996), como un producto social (Conklin, 1996) desde su nacimiento hasta incluso después de su muerte, como se ve aquí. El paso a poner el cuerpo dentro de un ataúd, sugiere la transformación e incorporación de prácticas modernas exógenas introducidas por el contacto con la sociedad mayor en constante diálogo con sus costumbres que, por ejemplo, no detienen a las mujeres de tocar y abrazar el ataúd al mismo tiempo que lloran y le cantan a la finada.

La incorporación de nuevos alimentos y bebidas, panes, galletas, licor de caña, son elementos que han aparecido producto de las circunstancias, dado que, actualmente, el fallecimiento de una persona no es algo que este determinado en el tiempo haciéndose difícil preparar todo sobre la marcha. Más aún si se trata del masato que requiere una preparación previa de 6 días, entre el cocinado, chancado, masticado y fermentación de la yuca. Así como la provisión de alimentos para preparar las comidas para los acompañantes al velorio comprándolas en una tienda de la comunidad y no teniendo que ir al monte a cazar majás, sajino o sachavaca. De modo que en la logística de la organización del velorio y los funerales, ahora se cuenta con ciertas facilidades por el acceso a bienes de primera necesidad y sobre todo, a alimentos dentro del asentamiento de la comunidad. En el pasado había que salir a buscar al monte o a las chacras, muchas a una distancia considerable del asentamiento kakataibo, para poder preparar lo que se invitaría a los familiares y asistentes al ritual.

La inclusión de velas en los velorios llegó junto con el contacto con la sociedad mayor, posiblemente con la evangelización. Como ya se mencionó, con respecto a las prácticas funerarias evangélicas, los velorios se realizan tres días –con inclusión de alabanzas evangélicas- y no dos como es la costumbre kakataibo, ya que cabe la posibilidad de la resurrección del muerto, tal como sucedió con Jesucristo, y que con el testimonio del kakataibo que resucitó en el 2001, se refuerza esta posibilidad. En los velorios evangélicos y durante el año

de luto, no se ponen la *pampanilla*, ya que los kakataibo se la ponen porque Jesús utilizaba siempre el velo. Dentro de la doctrina evangélica, nadie puede parecerse o imitar a Jesús de modo que sería un pecado ponerse el velo o toalla en la cabeza. Guardan el luto vistiendo de negro todo el año. Esto es particularmente curioso, ya que los kakataibo de la IEK sí utilizan la pampanilla en señal de luto y los kakataibo de Dios de la Profecía guardan el luto vistiéndose de negro. Esto muestra claramente como prevalece la tradición funeraria kakataibo en desmedro de las prácticas evangélicas en los ritos funerarios. Se puede explicar a través del endeble proceso de evangelización que continuó luego de que Gerhard Ritter salió de la comunidad. Al mismo tiempo, este proceso también puede entenderse como uno lento de asimilación y reescenificación, que, a la larga, permitiría la aceptación de gran parte de sus ritos, creencias y normas éticas (La Serna, Reflexiones sobre la presencia adventista entre los asháninkas de la selva central peruana, 2008). Una suerte de negociación y resistencia por parte de los kakataibos al aceptar este nuevo input y mantener sus prácticas funerarias tradicionales.

Uno de los principales cambios en el tiempo es el del paso de incinerar los cuerpos de los difuntos a enterrarlos bajo tierra. Se mencionó en el capítulo anterior y puede seguirse que la posibilidad que la llegada del evangelismo a la comunidad, haya cambiado progresivamente ciertas nociones en relación al cuerpo y al espíritu; así como también la forma de tratamiento en distintos momentos del ritual. Este cambio involucra modificar fuertemente el esquema de pensamiento kakataibo para introducir uno nuevo, traducido en el cambio de una práctica tan simbólica como el consumo de las cenizas del muerto. Es por esto también, que hoy en día y durante mi estadía en campo, ya no se habla de espíritus del bosque, de los animales, de las plantas, sean malignos o benignos; eliminando una conexión fuerte y parte importante de la cosmología kakataibo, que une bastante el conocimiento espiritual de su mundo como sus implicancias en su desarrollo y crecimiento físico durante toda su vida hasta su muerte, consiguiendo paso al más allá y reencuentro con sus antepasados.

El evangelismo lleva tanto tiempo en la comunidad y al no ser cabalmente puesto en práctica, los propios kakataibo se han ido apropiando y reinterpretando las prácticas evangélicas a su manera, de acuerdo a su cosmología, encontrando los paralelos y dándole los significados necesarios para hacer conversar ambos sistemas de creencias de modo que fueron generando un híbrido que se expresa hoy en día en su cotidianeidad y también en sus prácticas funerarias, especialmente en un contexto donde se encuentra la presencia de dos iglesias evangélicas, aunque, con prácticas diferenciadas.

Otro de los elementos que ha cambiado, dada la organización del entierro, son las esteras que se colocan en la tumba. Como se mencionó antes, las esteras son hojas de palma que se lían, pero que, ante las muertes sorpresivas y el tiempo de preparación que requiere ésta, ya no se hacen y simplemente colocan una toalla o manta encima del ataúd antes de ser enterrado. Ahora bien, también se puede estar entendiendo como algo más simbólico, porque lo que se quiere es evitar que la tierra tenga contacto con el ataúd para evitar que el cuerpo se deteriore con mayor rapidez, pero también sirve como protección frente a otros espíritus que quieran llevarse a la finada. Sin embargo, al utilizar una toalla o manta improvisada, ésta no llega a cubrir la totalidad del ataúd y por tanto, no estaría protegiendo como debería el cuerpo de la finada. Esto a un nivel ontológico podría significar algo muy peligroso, ya que se expone al deterioro del cuerpo, a la posibilidad de ser llevado por un espíritu maligno y de no sentirse cuidado por su familia en este proceso; independientemente del cuidado que se le da al haberlo enterrado en su casa, bajo techo para que la lluvia tampoco deteriore el cuerpo. De modo que ese espíritu va a buscar reiteradamente a sus familiares, en sus sueños o apariciones, para reclamarles un mayor cuidado, debido al no haberlo realizado en el entierro como se debería. Lo curioso es que durante la estadía en campo, algunos testimonios me comentaban que soñaban con familiares fallecidos y algunos les decían que los cuidaran mejor. Existe, pues, la posibilidad de que por esta modificación se sienten perseguidos por las almas de sus familiares

fallecidos en sus sueños, al parecer, con una mayor frecuencia en los últimos tiempos.

Algo que no se hizo en el funeral que presencié fue algo que me contaron que se realizaba al final del entierro: una vez que el cuerpo ha sido enterrado, se coloca un mosquitero sobre la tumba y se prenden dos velas en la cabecera y dos a los pies del lugar de entierro. Posteriormente, se coloca arena sobre el mosquitero y al día siguiente revisan las marcas que se produjeron durante la noche. Al interpretarlas, pueden saber si quien falleció murió de causas naturales, por daño o debido a alguna situación fortuita. En el funeral, luego de que se realizó el entierro solo pusieron dos tablas, una a la cabeza y otra a los pies y encima de ellas prendieron seis velas en cada tabla, mas no colocaron el mosquitero ni la arena. Este cambio puede deberse a que las causas de la muerte de la finada ya eran conocidas por todos y no era necesario realizar esto para saber qué podía ser lo que había ocasionado su muerte. Por testimonios recogidos, esta práctica ya no se realiza hace muchos años, así que este factor podría explicar el hecho de que no se haya realizado en esta ocasión. Quizás también pueda ser explicado por la ausencia de brujos o chamanes en la comunidad y en general, entre los kakataibo. Al haberse erradicado esta práctica, no hay persona que haga daño a otros provocando muertes pero tampoco se excluye que el daño sea realizado desde otros lugares, como algunos kakataibo me comentaron durante mi estadía.

En este capítulo hemos presentado de manera breve la historia del proceso de evangelización, desde la llegada del ILV hasta el ingreso de la segunda iglesia evangélica en la comunidad: Dios de la Profecía. La historia de este proceso, las conversaciones con los pastores de ambas iglesias y la observación durante los cultos y celebración de aniversario de la IEK, permitieron que pueda entender y dar cuenta del evangelismo practicado en la comunidad. Asimismo, me han permitido ver en qué medida el “deber ser” realmente se materializa en las prácticas de cada uno de los kakataibo pertenecientes a cada una de las iglesias, y hasta qué punto el sincretismo producido permite que se sigan realizando determinadas prácticas, o cómo

algunas ya no se realizan más y forman parte de la memoria colectiva en un momento dado o, finalmente, que este mismo proceso ha ido incorporando progresivamente nuevas dentro del corpus de creencias que conforman su cosmología.



CONSIDERACIONES FINALES

Es inevitable que las prácticas de una sociedad determinada no cambien en el tiempo. Las causas de los cambios pueden ser muy diversas y el resultado de estos cambios, quizá, más diversos aún. Para la sociedad que los vive es un proceso natural y casi imperceptible, de modo que es tarea de nuestra disciplina involucrarnos en estos procesos y dar cuenta de lo que ocurre al interior de las estructuras de las sociedades que estudiamos.

Los procesos funerarios kakataibo vienen cambiando a lo largo del tiempo. Como parte de la modernización de esta comunidad, se da de forma natural e imperceptible la incorporación de prácticas contemporáneas que reemplacen o que actualicen a otras consideradas como tradicionales. Al fin y al cabo, estas prácticas les podría resultar más pragmáticas para su organización y desarrollo así como también les pueden dar una imagen y un sentido de mayor civilización e identidad con su nación.

El proceso de evangelización ha sido clave en los cambios que se han ido produciendo en la comunidad y sobre todo, en relación a sus ritos funerarios. En primer lugar, abrió un abanico de posibilidades, de expectativas y de esperanzas. La educación como motor del desarrollo personal en función del colectivo impulsó a los kakataibo de Sinchi Roca a buscar fuera de su comunidad todo lo que les ofrecía el mundo que descubrían. En un principio debía ser así, que los más educados salgan, adquieran nuevas competencias y experiencia para retornar a su comunidad como líderes buscando orientar el progreso de ésta pensando en el futuro. La salida de Gerhard Ritter marcó un hito, las cosas cambiaron y el devenir de la educación y el evangelismo en la comunidad se convirtió en un espacio que no se lograba comprender en su totalidad, dejando libertad a sus intérpretes para tomar lo que servía e incorporarlo a su cosmovisión. Todo esto junto al desinterés por parte de las instituciones del Estado encargadas de velar por la continuidad del proyecto educativo y religioso in situ.

El sincretismo producido a lo largo de los años condujo a una serie de transformaciones a distintos niveles de su sociedad, en educación, economía, política, sociedad, religión. Algunas tuvieron mejores resultados que otras y lo que se ve actualmente trata de ser mediado por el estado y otras organizaciones para mejorar las condiciones y calidad de vida de Sinchi Roca.

En cuanto a los ritos funerarios, la llegada del evangelismo a la comunidad también trató, en primera instancia, de erradicarlas de una forma violenta pero dado el proceso de evangelización vivido, se medió implícitamente para que las condiciones en que se desarrollaba permitiera, o le dé cabida a la continuidad de la realización de sus prácticas tradicionales. La permanencia de pastores kakataibo permitió que se respetara la manera kakataibo de realizar todo el proceso funerario sin excesivos ni notables cambios, sino más acorde con reinterpretaciones e incorporación de nuevas prácticas producto del sincretismo entre los sistemas de creencias y el constante diálogo que existe entre ambos. Sin embargo, a la luz de la investigación realizada y de los datos presentados aquí, se evidencia que a pesar de la incorporación de nuevos elementos en determinados momentos del ritual y la sustitución de algunas prácticas “antiguas” transformadas por otras “nuevas”, en la estructura del ritual, y de su forma práctica en la actualidad, prevalece por sobre la influencia evangélica, la manera kakataibo de realizarlo.

Por un lado, esto se debe a la discontinuidad de los pastores evangélicos mestizos o extranjeros. La elección de pastores kakataibo, convertidos, pero que antes de ser convertidos son kakataibos y han sido educados de acuerdo a su tradición, han tenido que articular ambos conocimientos en uno solo. Esto hace que elijan, de manera inconsciente, qué cosas incluir de un lado y de otro, y así, qué transmitir al resto de su población desde su posición como pastores evangélicos. Esta idea se refuerza con el hecho de que el evangelismo buscaba erradicar las prácticas que consideraban “salvajes” y dentro de las cuales se encontrarían aspectos de esta forma de entierro, pero que sin embargo, este no ha sido el caso en Sinchi Roca.

Por otro lado, el evangelismo que se presenta y se practica en la comunidad está dividido. La Iglesia Evangélica Kakataibo que ha reinterpretado bajo sus propios términos y que se ha apropiado de lo que dice la biblia para conducirse en la vida, más allá de la doctrina evangélica. Esto hace que el ser evangélico para ellos sea una vestimenta que sienten circunstancialmente en los cultos, vigiliass o cuando viene un ministerio de fuera a visitar y predicar; y que en el día a día son kakataibos de acuerdo a su costumbre. Toman masato, licor de caña o cerveza. Escuchan todo tipo de música y ven todo tipo de programas como *Esto Es Guerra*, *Combate*, o novelas. La iglesia Dios de la Profecía, sin embargo, es más estricta de acuerdo a sus prácticas y sigue al pie de la letra lo que consideran ser la ley de Dios, viviendo bajo la voluntad de su palabra y guiándose por lo que dice la biblia. De acuerdo a esta lógica, hay muchas prohibiciones y sacrificios que tienen que hacer para cuando les llegue la hora de su muerte, entren al cielo y tengan la vida eterna al lado de Dios. De esta manera, esta iglesia ha entrado en la comunidad y ha logrado posicionarse dentro de ella, logrando cierta estabilidad y bienestar en la dinámica social de la comunidad: ya casi no se bebe en la comunidad, no hay peleas, ni abusos, ni otra clase de conflictos que antes se presentaban con mayor asiduidad.

Esta doble práctica evangélica genera expectativas sobre lo que pueda pasar en el futuro. Los miembros de la comunidad no son obligados a pertenecer a una u otra iglesia, es una decisión personal y libre. Pero en tanto una tenga mayor influencia que la otra puede comenzar a tener más peso, y, por lo tanto, en distintos espacios se podrían ir notando mayores diferencias. Esto hace que sea un fenómeno que sería interesante observar en el futuro.

Durante el proceso funerario se ve en distintos momentos del ritual cómo son expresados los diferentes tipos de emociones hacia la persona que ha fallecido. Pero no solamente hacia la persona, sino también hacia su cuerpo y su *ñuin*. Son tres nociones que están muy relacionadas entre sí durante el transcurso del ritual. En el caso del cuerpo, el sentido de su cuidado obedece a la esperanza de la resurrección con la segunda venida de Jesús, la re

materialización del cuerpo; también al temor por la visita del espíritu de la persona a través de sueños o apariciones y las consecuencias que esto pueda traer.

La noción de persona está íntimamente ligada a la vida social y cómo se desenvuelve en ella. De ahí que al momento de la muerte se hable constantemente de cómo fue en vida quien falleció. Esto implica involucrar los distintos aspectos de su vida, no solamente lo positivo, sino también aquellas acciones o actitudes que hayan sido cuestionables en un determinado momento. Así después de la muerte, y de forma pública y abierta, todos pueden, no solamente conocer y recordar cómo era la persona que falleció, sino también puedan socializar su dolor para hacerlo más llevadero y aliviar la pena de aceptar su partida al más allá. Una persona cambia con la muerte de otra, y repensarse a través de la fragilidad de su propia vida hace valorar mucho más tanto su vida como la de quien muere. A través del consumo de las cenizas, los kakataibo incorporaban la vida y todo lo que era esa persona, la sentían en ellos; en la actualidad, esta incorporación solo se queda en el pensamiento. No parece haber nada más allá de cuidar y rezar por los espíritus que ya partieron; y la esperanza de reencontrarse en el paraíso al lado de dios.

El *ñuin* se mueve entre las nociones presentadas anteriormente. El cuidado que se debe tener con él, parte de la peligrosa posibilidad de una interacción que no debe darse, ya que a pesar de ser el *ñuin* de un familiar, éste se ha convertido en otra cosa. Ha dejado de ser un cuerpo material para ser una entidad espiritual peligrosa que potencialmente puede hacer daño. Es por este motivo que se cuida bastante al cuerpo, para evitar a toda costa esta interacción. Pero también, aunque parezca contradictorio, es un agente que protege y cuida a la familia aún en vida. Se da, pues, una suerte de reciprocidad entre la persona difunta y su familia a través del cuidado del cuerpo muerto, y que responde y depende también de la afinidad que tenía el fallecido con su familia.

Al evidenciarse cambios en estas nociones, se ven también los cambios sobre los modos en que se realiza el ritual. Dado que cambia la lógica del porqué y para qué se realiza, en cada momento va cambiando también el tipo de acción que vaya articulando estos nuevos conceptos en formación y que hacen que el mismo ritual vaya cambiando adquiriendo nuevas formas de representación a través del tiempo. Esto explicaría los cambios presentados alrededor de las narrativas recogidas y en la observación participante del velorio y entierro en mis últimos días en Sinchi Roca. Donde también se ve que a partir del paso de la incineración del cuerpo a su entierro bajo tierra, ocurre un cambio sustancial en el entendimiento de las nociones involucradas en este aspecto. Reconfigurar estas nociones significa un proceso mental muy complejo, que, ayudado por las conversiones realizadas y el cambio de este momento del proceso funerario dictamina un nuevo orden por el cual delinear su vida, buscando otro tipo de propósitos y motivaciones para cumplir sus objetivos; al mismo tiempo que se van diluyendo y resignificando en la memoria las antiguas formas de entidades con las que cohabitan. Y así también reconfigurando lo que ellos conciben la muerte.

Aproximarse a la muerte nunca es tarea fácil, sin embargo es un hecho que se encuentra perennemente presente. Tal vez no siempre de manera evidente, pero la fragilidad de la vida humana es tal, que sin pensarlo ni esperarlo uno puede verse envuelto en esa situación y tener que adaptarse para poder lidiar con ello de la mejor manera posible. No hay persona ni sociedad que escape de afrontarlo. Los ritos funerarios ayudan en la transición de todo el proceso, el tiempo definido de duración responde a un reloj cultural, si se quiere, que indica y determina cada momento del mismo para finalmente llegar a un nuevo orden social que inicia una vez que el ritual termina.

BIBLIOGRAFÍA

- Adanaque, R., Zapata, S., & Huapaya, J. (2011). El instituto Lingüístico de Verano a travez de la correspondencia entre las familias Townsend y Valcarcel (1946 - 1988). *Revista de Investigación UNMSM*, 15(27), 213-282.
- Alberto Chirif y Carlos Mora. (1977). *Atlas de Comunidades Nativas*. Lima: SINAMOS.
- Augé, M. (1998b). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Belaúnde, L. E. (2005). *Ciudadanía y cultura política entre los Awajún, Asháninka y Shipibo-Konibo de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- Belaúnde, L. E. (2014). Propuestas para la interculturalidad a partir del cuerpo, el género y la crianza en la Amazonía peruana. En O. E. Belaúnde, *¿Indigenismos, ciudadanías? Nuevas miradas* (págs. 75-127). Lima: Ministerio de Cultura.
- Brown, M. (1993). Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L'homme*, (126/128), 307-326.
- Castro, E. V. (1992). *From the Enemy 's Point ofView. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago/London.
- Chaumeil, J.-P. (1997). Entre la memoria y el olvido: Observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur. *Boletín de Arqueología PUCP*, 207-232.
- Clastres, H. (1968). Rites funéraires Guayakí. *Journal de la Société des Américanistes LVII*, 63-72.
- Clastres, P. (1980). Mythes et rites des Indiens d'Amerique du Sud. *Recherches d'anthropologique politique*, 59-101.
- Conklin, B. (1996). Reflections on Amazonian Anthropologies of the Body. *Medical Anthropology Quarterly* 10(3), 373-375.
- Cunha, M. C. (1978). *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os indios Krahos*. Sao Paulo: HUCITEC.
- Dziubinska, M. (2013). «On y va, on les bat et on revient» : conflit maîtrisé entre les Kakataibo et les Shipibo en Amazonie péruvienne. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 91-112.

- Dziubinska, M. (2013). Upiti kwaiti. Un idéal du football kakataibo (Amazonie péruvienne). *Journal de la Société des Américanistes*, 183-195.
- Dziubinska, M. (2016). L'amour amérindien sur Facebook (ou quand l'anthropologie frôle le voyeurisme). *Journée d'étude « Du Hip Hop à Wahtsapp. Nouvelles formes de communication chez les Amérindiens »*. Paris, Francia.
- Erikson, P. (1986). Alterité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi. *Journal de la Société des Américanistes*, 185-209.
- Frank, E. (1980). "...y se lo comen": estudio crítico de las fuentes escritas sobre el canibalismo entre los indio pano-hablantes del oriente del Perú y Brasil. *Amazonía peruana-- Vol. 3 no. 5*, 235-240.
- Frank, E. H. (1994). Los Uni. En F. y. Santos Granero, *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía (volumen 2)*. Ecuador: FLACSO.
- Frank, E., Villacorte Bustamante, J., Villacorte-Mëa, C., & Mëa, S. (1990). *Mitos de los Uni. Enëx ca Santa Martanu icë Unin bana icen*. Quito: ABYA-YALA.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Greene, S. (2009). *Caminos y carretera: acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Keinfeinheim, P. D. (1994). *Penser l'Autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris: L'Harmattan.
- Kensinger, K. (1995). *How real people ought to live, The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights.
- La Serna, J. C. (2008). Reflexiones sobre la presencia adventista entre los asháninkas de la selva central peruana. En F. A. al., *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (pág. 434). Lima: Instituto Riva-Agüero.
- La Serna, J. C. (2012). *Misiones, modernidad y civilización de los campos: historia de la presencia adventista entre los asháninkas de la selva central peruana (1920-1948)*. Lima: UNMSM.
- Langdon, M. S.-E. (1992). *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala.

- Levi-Strauss, C. (1988). *Tristes Trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural*. México: Siglo XXI Editores.
- MacCallum, C. (1996). The body that knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly* 10(3), 347-372.
- Malinowski, B. (1926). *Crime and Custom in Savage Society*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Métraux, A. (1947). Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indians. *América Indígena* VII (1), 7 - 44.
- Millones, L. (2006). La Muerte como espectáculo. En L. M. eds., *Desde el exterior: el Perú y sus estudiosos* (pág. 450). Lima: UNMSM.
- Millones, L. (2010). *Después de la Muerte. Voces del Limbo y el Infierno en territorio andino*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- MINCUL. (s.f.). *Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios*. Recuperado el 2018, de BDPI: <http://bdpi.cultura.gob.pe/node/51>
- Montalvo, A. (2010). *Los Kakatai: etnia amazónica del Perú*. Lima: IBC.
- Ritter, G. (1997). Exposición de algunos elementos de la cultura cashibocacataibo. *Anthropológica*, 15(15), 217-253.
- Ritter, G. (1997). Exposición de algunos elementos de la cultura cashibocacataibo. *Anthropologica vol. 15/n° 15*, 217-253.
- Robbins, J. (2011). Crypto-Religion and the Study of Cultural Mixtures: Anthropology, Value, and the nature of Syncretism. *Journal of the American Academy of Religion*, 408-424.
- Robbins, J., Schieffelin, B., & Vilaça, A. (2014). Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity and the Revival of Anthropological Comparison. *Comparative Studies in Society and History*, 559-590.
- Romio, S. (2014). Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampis (1997-1979). *ANTHROPOLOGICA*, 139-158.
- Romio, S. (2016). El viaje hacia la ciudad: caminos de vida, camino para el poder. La nueva forma del ritual de iniciación entre los Awajún (1930-

- 1960). En O. E. A. Surrallés, *Apus, Caciques y Presidentes: Estado y Política indígena amazónica en los países andinos* (págs. 61-80). Lima: IWGIA.
- Rosaldo, R. (1993). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México D.F.: Grijalbo.
- Ross, M. H. (1987). *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Roth, W. E. (1924). An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians. En *38th Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (págs. 25 - 745). Washington: Smithsonian Institution.
- Scheper-Hughes, N. (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Shell, O. A. (1950). Cashibo I: Phonemes. *International Journal of American Linguistics*, 198-202.
- Shell, O. A. (1957). Grammemic Analysis of Transitive and Intransitive Verb. *International Journal of American Linguistics*, 179-218.
- Stoll, D. (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio?* Quito: DESCO.
- Townsley, G. (1988). *Ideas of Order and Patterns of Change in Yaminahua Society, Tesis doctoral*. Cambridge.
- Turner, V. W. (1973). *Simbolismo y ritual*. Lima: PUCP. Área de Antropología.
- Tylor, E. (1958 (1871)). *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. Nueva York: Harper and Row.
- Van Gennep, A. (1975). *The rites of passage*. Chicago: The University of Chicago.
- Vilaça, A. (2014). Culture and Self: The different "Gifts" amerindians receive from catholics and evangelicals. *Current Anthropology Vol 55/n° 10*, 322-332.
- Wistrand-Robinson, L. M. (1967). *Cashibo Relative Clause Constructions*. Austin, Texas: University of Texas.

- Wistrand-Robinson, L. M. (1969). Music and Song Texts of Amazonian Indians. *Ethnomusicology*, 469-488.
- Wistrand-Robinson, L. M. (1969). Un texto Cashibo: el proceso de cremación. *América Indígena*, Tomo 29 (4), 1029-38.
- Wistrand-Robinson, L. M. (1975). Cashibo Song Poetry. *Ethnomusicology*, 137-151.
- Zariquiey, R. (2011). Aproximación dialectológica a la lengua cashibo-cacataibo (pano). *Lexis*, 5-46.

