

Exposición de algunos elementos de la cultura cashibo-cacataibo*

*Gerhard Ritter*¹

El objetivo de este trabajo es proporcionar una visión del modo complejo de comprensión de la realidad propio de los cashibo-cacataibo. En este contexto, quiero dar algunas informaciones sobre la etnia e introducir a la discusión actual la autodenominación de este grupo.

Subyacen a estas investigaciones sobre la realidad inmaterial de cashibo-cacataibo, los resultados de la disertación de L. Käser sobre "El concepto de alma entre los isleños de Truk". He incorporado igualmente en mis investigaciones y en su redacción el trabajo realizado en 1983 por él acerca de "Los conceptos de cuerpo y alma entre los campos del Gran Pajonal en el Oriente Peruano". Los

* Trabajo monográfico del autor para optar el título de Maestría en Arte de Misiología. Freie Hochschule Für Mission, Korntal, Alemania.

1 Mientras nos encontrábamos trabajando en el Centro de formación teológica de la Misión Suiza en Pucallpa, Perú, mi esposa y yo, desde 1970, éramos misioneros entre los cashibo-cacataibo. Gracias a nuestras visitas anuales, logramos formarnos una visión adecuada de la vida de estos hombres. Con la preocupación de poder comprender mejor culturas diferentes, recibí la valiosa ayuda de varios etnólogos, mediante sus contribuciones científicas. Me siento especialmente agradecido al señor doctor Lothar Käser por su cuidadosa y motivadora enseñanza en el Seminario de Etnología de 1978 en Holzhausen, Burbach, y en la "Freie Hochschule für Mission" en Bad Liebenzell, en 1984. Agradezco de igual modo a los habitantes de las aldeas cashibo-cacataibo, quienes, a mi esposa y a mí, nos acogieron siempre amistosamente, honrándonos con su confianza.

La redacción de este trabajo fue posible gracias a la ayuda, igualmente importante, de los muchos informantes cashibo-cacataibo. Respondieron a mis preguntas con gusto y con detalle. Por ello, quiero decirles ¡gracias!, cordialmente.

De un modo especial agradezco a la señora doctora Olivia Shell por su ayuda lingüístico-científica, que me ha sido prodigada desinteresadamente durante varios años.

Después de haber regresado al Perú en 1986 actualicé el texto en algunos puntos; asimismo, hice algunas modificaciones. Estoy satisfecho y muy agradecido al doctor Carlos Beas por la traducción del alemán al castellano (Pucallpa, 24 de agosto de 1990).

puntos de vista de K. L. Pike, desarrollados en la lingüística estructural, sobre las formas de consideración “emica” y “ética”, me ayudaron a comprender la cultura de los cashibo-cacataibo y a aprender su lenguaje.

Las variantes intraculturales del tema tratado bajo el punto 3 intenté abarcarlas trabajando con informantes de todos los grupos pertenecientes a la etnia. Cada grupo estaba formado por tres, cuatro o cinco hombres, normalmente mayores de 50 años de edad, con los cuales hablé acerca de su comprensión de la realidad o, dado el caso, sobre la de sus antepasados.

Con el propósito de una fiel transcripción del sentido de los textos cashibo-cacataibo, los he traducido literalmente. A causa de esto, algunos vocablos y fraseologías han de parecer extraños a los no indígenas. Con los signos < > incluyo expresiones que no están contenidas directamente en el texto cashibo-cacataibo y que, sin embargo, pueden ayudar a comprender mejor el sentido de la información traducida.

Al realizar las investigaciones sobre los tres temas que componen este trabajo, tomé conciencia de la dificultad que presenta para los europeos comprender las formas de representarse el mundo de los indígenas. Es por ello que son necesarias investigaciones ulteriores que asuman como objetivo ampliar y, donde sea necesario, corregir la visión o idea que aquí presentamos. Espero hacer, con este trabajo, una contribución a una mejor comprensión de los cashibo-cacataibo.

1. DATOS SOBRE LA ETNIA DE LOS CASHIBO-CACATAIBO

1.1. Zona de asentamiento y pertenencia étnica

Los grupos de indígenas denominados en lengua española “cashibo” o, también, “cacataibo”, viven en la parte occidental de la Amazonía peruana, en la ribera de los ríos Aguaytía, Shamboyacu, San Alejandro y Sungaroyacu, entre los 8 grados 30 y 9 grados 40 latitud sur y los 75 grados, o 75 grados 30 longitud oeste (Frank 1983: 7). La región habitada por estos grupos pertenece a la zona selvática más elevada que se encuentra al pie de los Andes orientales.

En la ribera del río San Alejandro, en las aldeas de Sinchi Roca y Puerto Nuevo, viven los cacataibos. Un segundo grupo, que también se denomina cacataibo, mora en las aldeas de Shambillo y Mariscal Cáceres, a la orilla del río Aguaytía, así como en el asentamiento Nueva Esperanza, a la orilla del río Shamboyacu. El tercer grupo, denominado por E. Frank “Grupo de las Cabeceras” (1983: 7), vive en las aldeas Puerto Azul, a orillas del río Aguaytía, Santa Martha² y Puerto Nuevo a

2. Los moradores de la comunidad insisten que el nombre de Santa Martha debe ser escrito con “th”.

orillas del río Sungaroyacu. Algunos de los habitantes de Puerto Nuevo (río Sungaroyacu) están asentados a orillas del río Pacoyacu, donde ha de construirse la aldea Uni.

La etnia de los cashibo-cacataibo pertenece a la familia *pano*. De los muchos grupos locales anteriores cashibo-cacataibo se formaron, en este siglo, tres grupos principales, los cuales, con excepción de los cacataibo del río San Alejandro, se diferencian muy poco entre sí.

1.2. Población

Desde 1976 realicé censos, cada dos años, en las aldeas de los cashibo-cacataibo. Del aumento de población, se infiere un incremento anual de los cashibo-cacataibo de un 4%. El cuadro 1 muestra los datos numéricos de 1985.

| Cuadro 1 Censo de las aldeas cashibo-cacataibo, 1985 | | | | | | | |
|---|---------------|------------------|----------------|-----------------|------------------|----------------|-------|
| FECHA | ALDEA | ADULTOS CA-CA | NIÑOS CA-CA | NIÑOS MAT.MX | ADULTOS MEZ.O | NIÑOS MEZ.O | TOTAL |
| 27.05.85 | Santa Martha | 89 | 86 | 11 | 14 | 7 | 207 |
| 02.06.85 | Uni/Pto. Nvo. | 18 | 19 | 19 | 11 | - | 67 |
| 15.06.85 | Sinchi Roca | 158 | 129 | 7 | 11 | 3 | 308 |
| 22.06.85 | Puerto Nuevo | 88 | 101 | 4 | 3 | 2 | 198 |
| 07.07.85 | Puerto Azul | 122 | 113 | 18 | 69 | 50 | 372 |
| 29.07.85 | Nva. Esper. | 43 | 18 | 4 | 11 | 9 | 85 |
| 01.08.85 | Mcal. Cáceres | 52 | 47 | 10 | 13 | - | 122 |
| 03.08.85 | Shambillo | 33 | 23 | 17 | 7 | - | 80 |
| | | 603 | 536 | 090 | 139 | 071 | 1439 |

La población cashibo-cacataibo constaba en 1985 de 1 139 personas³; incluyendo a los niños de los matrimonios mixtos, 1229. En los matrimonios mixtos una parte de los padres no es cashibo o no es cacataibo Hay matrimonios con mestizos, así como con personas que pertenecen a otras etnias de las regiones interiores.

3. Resultado del censo realizado en marzo de 1993:
 Población cashibo-cacataibo: 1522 habitantes
 Población mestiza y otros grupos idiomáticos: 179 habitantes
 Total 1701 habitantes

Al lado de la población incluida en este censo, se sabe de unas 50 personas cashibo-cacataibo que viven en lugares que se encuentran fuera de la zona habitada por los grupos del tronco común. Debe contarse también con la posibilidad de la existencia de grupos más pequeños, que los cashibo-cacataibo designan como *camán no* (los extranjeros que viven en la altura).

En el momento del censo, vivía aún la mayor parte de la población de la nueva aldea Uni en Puerto Nuevo, un asentamiento constituido por personas de la zona montañosa y de la región del Ucayali, a orillas del río Sungaro.

1.3. Propiedad de la tierra

Como consecuencia de la aplicación de la ley peruana de entrega de tierras, las aldeas cashibo-cacataibo, con la excepción de los asentamientos Santa Martha y Uni, recibieron por adjudicación un área de tierras reconocida y protegida. Puesto que me fue posible ver solamente los títulos de propiedad de Sinchi Roca y del grupo de aldeas Mariscal Cáceres, Nueva Esperanza y Shambillo, indico con reservas los otros datos sobre propiedad de tierras (ver cuadro 2).

| Cuadro 2 Propiedad de tierras de las aldeas cashibo-cacataibo | | |
|--|----------|-----------|
| Mariscal Cáceres/Nueva Esperanza/Shambillo | 9 695,5 | hectáreas |
| Puerto Azul | 4 100,0 | hectáreas |
| Sinchi Roca | 29 500,0 | hectáreas |
| Puerto Nuevo (Río San Alejandro) | 12 844,0 | hectáreas |

1.4. Lengua y ortografía

La lengua cashibo-cacataibo pertenece a la familia lingüística pano. Basándose en el material de investigación existente en los años 60, estableció claramente la señora Shell (1965) que los cashibo-cacataibo se separaron como primer grupo (lingüístico) de la familia lingüística proto-pano. Es posible que en la actualidad, después de la investigación del lenguaje Matsés, esto pueda no ser visto de este modo. No obstante, todavía es válido que la mayoría de los otros grupos pertenecientes a la familia lingüística pano se encuentran entre sí en una estrecha relación de parentesco con el grupo lingüístico cashibo-cacataibo.

La ortografía elaborada por el Instituto Lingüístico de Verano en Yarinacocha, Pucallpa, en colaboración con el Ministerio de Educación, ortografía que he de utilizar en este trabajo, es descrita del modo siguiente (Estrella 1973: Ortografía): “Las letras de la lengua cashibo son: a, b, c, ch, e, ë, i, m, n, ñ, o, p, q, r, s, sh, t, ts, u, x,”.

Esta lengua se puede leer aproximativamente en correspondencia con el habla española, tomando en cuenta las excepciones siguientes:

- ë : Pronunciada como u, sin curvar los labios.
- n : Significa, al fin de una palabra o de una sílaba, la nasalización de la vocal precedente. Sin embargo, al comienzo de una sílaba se pronuncia como la n española.
- sh : Corresponde al inglés sh.
- ts : Es una combinación de t y s.
- u : Se pronuncia entre o y u.
- x : Suena como si la sh fuese pronunciada, para lo cual la punta de la lengua es enrollada hacia atrás.
- ‘ : El apóstrofo representa una oclusiva glotal que se encuentra al principio de ciertas palabras.

Acento

prosódico: Si éste no es indicado en la escritura, se encuentra siempre sobre la primera sílaba de la palabra.

1.5. Historia

Los cashibo-cacataibo cuentan que sus antepasados, después de la caída del Imperio de los Incas emigraron de las montañas a las selvas (Estrella 1973: 1, 29). Posiblemente este relato y las diferentes leyendas incas (Estrella y Shell 1977: 55-60) reflejan las relaciones comerciales que tuvieron lugar, entonces, entre el Imperio de los Incas y las tribus selváticas.

Más concretos son los datos de la historia más reciente. Estas descripciones, proporcionadas por los cashibo-cacataibo (Estrella 1973) y los mestizos (López 1968), hablan del espantoso sufrimiento al que fueron expuestos los cashibo-cacataibo por los “civilizadores” y las tribus vecinas (shipibo, campa, Amuesha) a consecuencia de la apertura comercial de la región de la selva. Las expediciones de exterminio (correrías), los cazadores de esclavos y las enfermedades introducidas por los “civilizadores”, condujeron casi a la desaparición de toda la tribu. Censos realizados por el Instituto Lingüístico de Verano en los años 50 arrojaron como resultado que sobrevivían de 600 a 700 cashibo-cacataibo de algunos miles^{4,5}.

Durante los años de la “civilización” de la tribu, es decir de 1925 a 1940, tuvo lugar un cambio cultural radical. Los antiguos cazadores y recolectores fueron empleados por sus “patrones” como cortadores de árboles, lavadores de oro,

4. El número de 600-700 me fue comunicado por la señora Shell.

5. Adam Reifsnieder, quien trabajó como misionero en la región del Aguaytía entre los años 1936 y 1976, estimó que en 1940 la etnia contaba con alrededor de 4 mil personas.

chacareros y recolectores de caucho. Rápidamente aprendieron los indios a utilizar los productos de la civilización: hachas de hierro, machetes, fusiles, artefactos de pesca, ollas y platos. Pronto ya no quisieron los hombres caminar desnudos. Por ello, se vistieron como los mestizos.

Al mismo tiempo que la cultura material, se modificó también la vida religiosa y sociocultural de la etnia. Por medio de los *no* (extranjeros, enemigos) llegaron las concepciones del mundo predominantes en las regiones interiores del Perú y sus correspondientes formas de comportamiento a los asentamientos indios. En un período de 20 a 30 años desapareció la mayoría de las ceremonias que los cashibo-cacataibo antiguamente practicaban. Mediante la aculturación, advino igualmente la nueva estructuración de las relaciones sociales.

La labor misionera de las comunidades cristianas fue de diferente intensidad. Ciertamente, gracias a su trabajo múltiple han contribuido ellas grandemente a la superación de la crisis demográfica y a la recuperación de una cierta estabilidad social de la etnia.

Hoy hay en todas las aldeas cashibo-cacataibo personas que confiesan la fe evangélica. Las pequeñas comunidades nacidas en algunos lugares se encuentran bajo la dirección de cristianos cashibo-cacataibo.

2. EL PROBLEMA DE LA AUTODENOMINACIÓN DE LA ETNIA

2.1. *El significado del nombre de la etnia*

“Los mismos Kashibo no tienen un nombre que abarque la tribu, sino solamente nombres para las parentelas”. Esta constatación de Tessmann (1930: 124) fue confirmada por medio de investigaciones ulteriores de lingüistas y misioneros.

La actual denominación habitual para esta etnia es, quizás, una expresión injuriosa utilizada por una tribu vecina, los shipibo. *Cashi* significa vampiro. El sufijo *-bo*, o *-bu* tiene significado de plural. En sentido traslaticio *-bo*, *-bu* significa también gente, grupo. Según informaciones de los shipibo fue dado este nombre aludiendo a las supuestas prácticas canibalísticas de los cashibo-cacataibo⁶.

6. “Los antepasados de los cashibo-cacataibo de Mariscal Cáceres se vengaron por este nombre y por todo lo malo que los Shipibo les hicieron, llamando a sus enemigos *piubin tapunsa unibu* (gente de las raíces del árbol *piubin*) o, también, *'anu xëna unibu* (gente del gusano de majás)” (ESTRELLA, sin fecha: 2).

“*Piubin*” es un árbol frutal cuyas raíces son devoradas por el Majás (*cuniculus paca*)” dice la aclaración del traductor. Puesto que no conozco la denominación hispánica de este árbol, escribo “árbol frutal”.

2.2. *Los nombres locales anteriores*

Muy extensas fueron las informaciones que mis informantes dieron en relación a los nombres anteriores de parentesco. Me fueron nombrados tres tipos de nombres:

- a. Autodenominaciones de la parentela.
- b. Nombres injuriosos, mediante los cuales las parentelas eran designadas por grupos sin parentesco con ellas.
- c. Nombres de valor neutro, que las parentelas usan de acuerdo a su lugar de asentamiento.

Las parentelas que anteriormente eran enemigas entre sí fueron absorbidas por los grupos mencionados en 1.1. Estos grupos están actualmente tan relacionados entre sí que Estrella llama a todos *nuibanancë uni* (hombres amables) (Estrella s/f: 8-11).

Los nombres propios de las parentelas absorbidas por los tres grupos tienen hoy para la mayoría de los *cashibo-cacataibo*, especialmente para la nueva generación, un halo irreal, casi legendario. Constituye una excepción la autodenominación *cacataibo* que goza de un aprecio creciente. Casi han desaparecido también las denominaciones con nombres injuriosos que anteriormente eran muy difundidas. A causa de estas razones, omito nombrar aquí denominaciones con nombres propios y con nombres injuriosos.

Cuando la gente de la etnia se da a conocer en la zona de la tribu, acontece esto nombrando la aldea o el río: *'Ex cana Puerto Azulnu 'icë uni 'ain* (soy un morador de Puerto Azul). A la población que habla español se da mayormente también una indicación de localidad: yo soy de Puerto Azul. Normalmente se está también dispuesto a autodenominarse “nativo”; pero, de acuerdo a las circunstancias, se evita la palabra “*cashibo*” a causa de sus asociaciones discriminadoras.

2.3. *La denominación uni como nombre propio*

La palabra *uni* como nombre propio de la etnia

Quien se interese en la autodenominación de los *cashibo-cacataibo*, encuentra pronto el concepto *uni* (hombre). ¿No sería posible que fuese comprendido como un nombre este concepto, de modo semejante a como lo es en otras etnias? De hecho se plantearon esta pregunta renovadamente los antropólogos, los lingüistas y los misioneros que trabajan entre los *cashibo-cacataibo*. Últimamente los mismos *cashibo-cacataibo* intervinieron en la discusión (véase 2.4). Tanto los interesados directamente por esta pregunta como los antropólogos, lingüistas y misioneros que

están fuera de la etnia llegaron, independientemente, a la conclusión: el concepto *uni* no es conocido como nombre propio por los cashibo-cacataibo. E. Frank tiene otra opinión, según la cual la denominación *uni* es presentada como nombre propio de la etnia; opinión ésta sostenida en su disertación (1983: 6) y en correspondencia epistolar conmigo. Contra esta opinión hablan, no obstante, razones de peso.

Razones en contra del uso de *uni* como nombre propio

- Falta de aceptación de parte de la etnia

Con la intención de sustituir el discriminante vocablo “cashibo” por el concepto neutral de “*uni*”, sostuve varios diálogos con los miembros de la etnia durante los quince años en los que mi esposa y yo trabajamos entre los cashibo-cacataibo. A pesar de considerarse la voz “cashibo”, por su significado, como una ofensa (Estrella 1973: 5 y 31), se rechaza *uni* como autodenominación de la etnia por razones lingüísticas e históricas.

Realicé una encuesta en 1982 entre los grupos descritos bajo 1.1. sobre la aceptación de *uni* como nombre propio, basándome en la decisión de E. Frank de utilizar *uni* como nombre de la etnia.

En el “grupo de las cabeceras”, al que pertenece también la aldea Santa Martha, grupo en el que trabajó E. Frank, hay una buena disposición para hablar acerca de la aceptación de la voz *uni* como nombre propio.

En cambio, en el grupo del río San Alejandro domina la incompreensión y la extrañeza acerca de los motivos por los que habrían de cambiar la autodenominación cacataibo por el nombre *uni*. “Somos y permaneceremos cacataibo” fue la opinión expresada claramente.

También fue rechazada claramente *uni* como nombre por los grupos de Mariscal Cáceres y Nueva Esperanza. Gregorio Estrella, el antiguo jefe de este grupo y, desde hace años, activo en la discusión acerca de la autodenominación de la etnia, discusión en la que se siente vivamente comprometido, expresó su ira con las siguientes palabras: “Sin preguntar a nuestros antepasados, se adjudicó anti-guamente a nuestro grupo el nombre ‘cashibo’. Ahora se nos pone, nuevamente, un nombre, sin haber hablado antes con nosotros previamente. Si alguien habla de nuestro nombre debe preguntar a la gente de todas las aldeas y no limitarse a hacer investigaciones en una sola aldea”.

- El uso lingüístico del vocablo *uni*

El sustantivo *uni* significa, en primer lugar, muy generalmente, hombre, ser humano, gente. Mediante la adición de un sustantivo, adjetivo o verbo (forma participial) pueden ser descritas más precisamente las personas: *shipibo uni* (shipibo), *campa*

uni (campa), *Puerto Azulnu 'icë uni* (en Puerto Azul viviente hombre), *tunán uni* (oscuro, negro hombre o varón), *'unáncë uni* (conocido hombre, amigo), *'insincë uni* (enfermo, hombre), *nun rapasu 'icë uni* (a nuestro lado viviente hombre = vecino).

Mis informantes remarcaron el hecho de ser hombre, expresado en la voz *uni*. Por ello, *uni* es utilizado también para la clasificación de los hombres, con frecuencia en contraposición a las clases de los animales, pájaros, reptiles y espíritus: *Ñuinama uni ca 'icën* (ningún animal, él es un ser humano). *Ñunshinma uni ca 'icën* (ningún espíritu, él es un ser humano).

Como definición y clasificación y no como un nombre fue utilizado *uni* en el pasado por todos los grupos hablantes cashibo-cacataibo. Se designó a sí mismo y a su grupo *uni*. Los otros grupos tribales, aun cuando usaran el mismo lenguaje, eran designados como *unima* (no ser humano) o *bëtsi uni* (otros seres humanos).

Regularmente designan hoy los miembros de la etnia, cuando se comunican entre sí, su condición como *uni*. En un sentido ampliado se designa desde hace poco inclusive a los miembros de todas las tribus de la región del Amazonas *uni* (Estrella, s/f: 2-4). Este concepto no es empleado para designar blancos o mestizos. Estos son considerados siempre como *no* (extranjeros). Se hace excepciones con los antropólogos, lingüistas y misioneros que han ganado la amistad de los cashibo-cacataibo, siendo designados, por ello, a veces, como *uni*.

- Carencia de una prueba histórica

Si *uni* fuese la autodenominación de la etnia, esto debería verse claramente en ocasión de los encuentros de los cashibo-cacataibo con otros individuos. Personalmente no he tenido nunca la experiencia de que alguien se presente a un miembro de la tribu o a mí como *uni*. He observado, por el contrario, que, en la mayoría de los casos, uno se presenta nombrando el lugar de su morada o, más raramente, haciendo una alusión a su familia.

De acuerdo a mi saber, la voz *uni* no fue usada tampoco antes del tiempo de la "civilización" como autodenominación. Andrés Odicio, quien hace 55 años aproximadamente participó en confrontaciones bélicas con un grupo local cashibo-cacataibo, me contó que, para obtener la paz, el grupo que quería la paz nombró su nombre y designó también con este nombre al grupo opositor: *Nux cananuna 'ai no 'ain* (nosotros somos 'ai no)⁷. *Mitsux camina 'ai no 'ain* (ustedes son 'ai no). *Usa 'ain cananuna 'acanantima 'ain* (por eso no lucharemos mutuamente). Seguidamente, ambos grupos se abrazaron.

7. No se puede discutir aquí si *'ai no* (¿los extranjeros hacedores?, ¿los que pueden?) fue la autodenominación de este grupo descrito. Los descendientes que yo conocí se presentaban, en todo caso, sin vacilar y con orgullo como *'ai no*.

2.4. En la búsqueda de un nombre común

La primera conferencia cashibo-cacataibo

Desde el 10 hasta el 16 de noviembre de 1984 tuvo lugar, por iniciativa de Jorge Woodward del Instituto Lingüístico de Verano, en Yarinacocha, Pucallpa, una conferencia a la que fueron invitados los representantes de todas las aldeas cashibo-cacataibo. El objetivo de la conferencia fue proporcionar un foro en el que se pudiera hablar de los problemas de la etnia y discutir soluciones.

Uno de los puntos de la agenda fue “El nombre propio de nuestro grupo”. Según me relataron los participantes de la conferencia, la discusión sobre este tema fue muy controvertida y acalorada. El nombre *cacatai* pareció ser favorecido por la etnia entera en esta ocasión. Los representantes de las seis aldeas presentes estuvieron de acuerdo, hasta la próxima conferencia en 1985, en aclarar con los habitantes de sus aldeas si este nombre les era aceptable.

El concepto cacataibo

La interpretación de la voz *cacataibo* es muy difícil. Hasta hace pocos años explicaban los cashibo esta palabra con ra|cëma uni (no civilizados, salvajes vivientes seres humanos). De este modo, los grupos locales de los ‘atsán pai (yuca...?) y de los ‘ai no (¿los extranjeros hacedores, los que pueden?) eran considerados por los cashibo del río Aguaytía como *cacataibo*. Después de la “civilización”, al comienzo de los años treinta, me dijeron los informantes de Mariscal Cáceres que ya no hubo ningún cacataibo. No obstante, sería posible hoy todavía llamar *cacataibo* a los seres humanos (*uni*) que viven en los bosques.

Esta interpretación parece coincidir con lo que entienden los shipibo, una tribu vecina de los cashibo-cacataibo, con este vocablo. Para ellos *cacataibo* son “los hombres incivilizados del bosque”. Otros shipibo traducen *cacataibo* como “el que anda siempre.”

Es posible que los cashibo-cacataibo de Aguaytía, quienes vivieron junto con los shipibo algunos años, hayan tomado de los shipibo el concepto o, por lo menos, aspectos de su comprensión. La voz cashibo-cacataibo para aludir a los indígenas que viven en el bosque es *camán no* (sobre la altura viviente extranjero).

En relación con el nombre *cacataibo*, y sobre todo por los que se inclinan por él, se remarca, frecuentemente, el aspecto de lo extraordinario que se halla en el vocablo. Según esto, *cacataibo* significa también: *Uni cana ‘ain* (soy un hombre = soy un hombre auténtico), *uni ‘ani* (hombre extraordinario), *uni cushi* (fuerte, influyente ser humano), *uni upí* (elegante, agradable hombre), *uni sinán* (avisado, inteligente hombre).

Lo extraordinario es connotado también cuando se dice de un animal u hombre *aín cacatai* (ser extraordinario). Con esto se quiere decir que el hombre o el animal aludidos son más gruesos, más grandes, más fuertes, más prudentes que otros hombres o animales. Como nombre de un grupo local se menciona también, por eso, *aín cacatai bacë* (hijos de los hombres extraordinarios o auténticos) (Estrella 1973:5).

La segunda conferencia cashibo-cacataibo

En la agenda de la segunda conferencia cashibo-cacataibo, que se realizó desde el 13 al 16 de agosto de 1985 en el Centro del Instituto Lingüístico de Verano en Yarinacocha, Pucallpa, estaba nuevamente la autodenominación de la etnia.

En los meses entre las dos conferencias deliberaron sobre todo las aldeas que pertenecen al “Grupo de las Cabeceras” sobre la propuesta autodenominación *cacatai*. En Santa Martha pude asistir al detalle la discusión. *Nux cananuna pui uni ‘isama tanin* (no queremos excremento gente ser), se dijo en la segunda sesión del 26 de mayo de 1985. Con esta declaración se aludía al significado de la palabra “caca” (excremento) en el lenguaje campesino. De hecho se puede oír entre personas ajenas a la tribu que acentúan largamente las dos primeras sílabas del vocablo *cacataibo*. Se suscita así, conscientemente, una asociación con “excremento”.

En los días en los que estuve en la aldea se aludió repetidamente al nombre *nuquinbu uni* ((literalmente: seres humanos de nuestro poseedor, señor. Significado: hijos de Dios; antes probablemente: hijos del Sol)⁸. *Nuquinbu uni* era, presuntamente⁹, la autodenominación de un grupo local, cuyos descendientes viven en Santa Martha.

En la primera deliberación que se realizó en la segunda conferencia cashibo-cacataibo sobre el tema de la autodenominación de la etnia, los representantes de Santa Martha propusieron pronto que el nombre *nuquinbu uni* (Hijos de Dios) fuera usado como autodenominación. Esta propuesta fue rechazada por los otros participantes de la conferencia a consecuencia de reparos teológicos: *Dios ax ca achúshishi ‘icën* (hay solamente un Dios). *Nux cananuna Diosma ‘ain* (nosotros no somos dioses).

Una vez que se hubo manifestado que la propuesta del año anterior (*cacatai*) por los representantes del “Grupo de las Cabeceras” no encontró aceptación, se

8. La palabra *nuquinbu* es una contracción de *nucën* (nuestro) e *‘ibu* (Poseedor, Señor).

9. Escribo “presuntamente”, porque está abierta la pregunta de si hubo, efectivamente, alguna vez, un grupo local con el nombre *nuquinbu uni*, o si este nombre no tiene un origen mítico.

estuvo de acuerdo en utilizar el concepto *uni* (Ser humano, hombre) como autodenominación de la etnia. Este concepto, ya en discusión en la primera conferencia, fue, según mi parecer, el nombre elegido, ya que ninguno de los nombres propios de los grupos locales tenía la posibilidad de convertirse en el nombre de la etnia entera.

Con diligencia comenzó la tarea de redactar textos para los carteles de las aldeas que indicasen a los visitantes de los asentamientos que allí vivían indígenas de la etnia *uni* (por ejemplo, “Comunidad nativa uni de Sinchi Roca”). No obstante, al día siguiente, el 15 de agosto de 1985, se reveló que por el momento no era posible lograr el consenso en relación al nombre propio de la etnia, con gran sentimiento de parte de todos los participantes de la conferencia.

La unidad alcanzada en la víspera tornó a romperse porque los representantes de los grupos cacataibo de los ríos Aguaytía y San Alejandro no pudieron aceptar el nuevo nombre. La estrecha relación con la historia y con el propio grupo, así como el uso lingüístico de la palabra *uni*, decidieron el rechazo de los cacataibo en lo tocante al “nuevo nombre”. *Por raza cana ‘ëx cacataibo ‘ain* (por raza soy cacataibo). *Cana discutitima ‘ain* (no discutiré más). Con tales frases agresivas tomaron distancia sus representantes de la decisión de la víspera y dieron a entender a todos los participantes de la conferencia que, para ellos, sólo era válido el nombre *cacataibo*.

Para complacer al “grupo de las cabeceras” se surgió utilizar la doble designación *Uni-cacataibo*. Sin embargo, nada quisieron saber de ellos los “favorecidos”. Así concluyó esta iniciativa, sin haberse podido lograr un acuerdo.

2.5. *Consecuencia final*

Como muestra este trabajo, los miembros pertenecientes a la etnia tomaron parte, activamente, en las reflexiones que debían conducir a la aceptación de un nombre propio. El parecer alcanzado debe respetarse y no debe ser molestado por publicaciones de personas ajenas a la etnia.

Puesto que la denominación *uni* no es utilizada por los cashibo-cacataibo como nombre propio, esta palabra no debe ser aplicada tampoco, por otras personas, como nombre de la etnia.

Los miembros de la etnia no han logrado la unanimidad en lo concerniente a una autodenominación común. En interés de una comunicación efectiva debe conservarse, por ello, la forma cashibo-cacataibo, usada hasta ahora como denominación de la etnia.

3. EL CONCEPTO DE ALMA ENTRE LOS CASHIBO-CACATAIBO

3.1. *Cómo se representan la estructura de la realidad*

De acuerdo con la concepción de los cashibo-cacataibo, todos los entes y cosas materiales poseen, durante su existencia, un ayudante cuya naturaleza es de tipo espiritual y con el cual están en una relación de parentesco, igualmente espiritual. En esta realidad material e inmaterial, hay también entes espirituales malignos que son enemigos de los entes y cosas materiales e inmatrimales.

3.2. *Las fuentes de la información*

La tradición oral

Nun raran ca cacëxa... (nuestros antepasados dijeron...). Con esta frase inician, con frecuencia, los informantes sus comentarios a los modos de representarse la realidad propios de la etnia. Con la referencia a “la doctrina de los antecesores”, se busca acentuar que lo que los informantes comunican no son *aún sinánishi* (sólo sus propios pensamientos individuales), sino que pertenece al acervo de los pensamientos de la etnia, reconocido por todos desde antiguo.

El sueño

Las representaciones propias de la etnia sobre la realidad son confirmadas, según los cashibo-cacataibo, en el sueño; en el cual ellos viven, con frecuencia, su propio destino. La vivencia personal del sueño se adecua a sus marcos de interpretación, marcos propios de la etnia. Según mis informantes, algunos sueños, sin embargo, por la falta de conocimiento del lenguaje de los símbolos, pueden ser entendidos incorrectamente.

En mi opinión personal, el uso lingüístico de *namáti* (soñar), es una indicación de que, para los cashibo-cacataibo, no hay una diferencia existencial entre la experiencia del estado de vigilia y la del sueño. Aún cuando está a su disposición el verbo *namáti* (soñar), los cashibo-cacataibo no dicen: *cana namá* (he soñado). Se hace uso, más bien, de *namácë* (el sueño que ha sido soñado) o de una forma verbal dependiente de una oración principal; por ejemplo, *namáquin cana isa...* (soñando vi...); o también: *‘ën namácë cana isa...* (en mi sueño, vi...).

La diferencia entre el estado de sueño y el estado de vigilia es, a veces, descrita como una diferencia de lugar. El adverbio *‘ucë* (al otro lado, al lado de enfrente) es asociado con el acto de dormir (*‘uxcë*). Con *nëcë* (a este lado) se designa, ocasionalmente, el estado de vigilia.

3.3. El corazón como órgano del pensamiento y de la sensibilidad

La función principal del corazón es, según nuestros informantes, el acto de pensar: *nun nuitunën ca cha sinánti 'icën* (nuestro corazón debe pensar grandemente, mucho). La relación recíproca entre saber y pensar y su asociación con el corazón como órgano corporal es descrita del modo siguiente: *aín sinánu ca unin 'unáncë ñu 'icën* (en su pensamiento está el saber del hombre). *Aín sinán ca nuitunu 'icën* (su pensamiento está en el corazón).

En el corazón (*nuitunu*) debe alojarse (*racanati*) también todo lo que ha sido oído y no se debe olvidar. A los niños que actúan irreflexivamente se les dice, a veces, que no tienen corazón: *nuituñuma camina 'ain* (no estás en posesión de un corazón = No tienes corazón, no estás pensando nada). Para que sea claro en qué consiste esta “carencia de corazón”, se puede decir en tono de reprimenda: *camina upí oquin sinanima* (no piensas bien).

El corazón es también el asiento de la conciencia moral. A la pregunta, ¿cuál es el órgano del cuerpo que comunica qué es lo bueno y qué es lo malo?, se obtiene esta respuesta: *nun nuitunën sináncë cupí cananuna 'unanin* (a consecuencia del pensamiento de nuestro corazón, lo sabemos).

Como actos del corazón y también como exteriorización del pensamiento que está en el corazón, son descritos los sentimientos positivos y negativos: *chuámarua cananuna nun sinánquin tanin* (<Que estamos> alegres / felices, pensando <lo> sentimos / experimentamos). *Masá nuituquin cananuna nun nuitunën tanin* (cuando estamos tristes, lo sentimos / experimentamos con nuestro corazón). La idea del corazón como órgano central de la circulación de la sangre no es conocida por las generaciones de mayor edad de los cashibo-cacataibo.

Al lado del corazón se menciona también la cabeza (*maxcá / mapaxo*) como órgano del pensamiento (no de los sentimientos). No obstante, el uso lingüístico de *maxcá / mapaxo* muestra que a este órgano le corresponde una función subordinada en la concepción de los cashibo-cacataibo.

Paralelamente al crecimiento corporal, se desarrolla el pensamiento del hombre que aumenta en edad: *tuá canicëbë ca aín sinánribi chaia* (cuando los niños crecen, se hace más grande también su pensamiento). Los padres y los parientes, por medio de su educación, tienen un papel decisivo en este proceso.

3.4. Cómo se presentan los entes de naturaleza espiritual

Bëru ñunshin (el espíritu del ojo)

- Nombre, residencia, número y visibilidad

Según la concepción de los cashibo-cacataibo, cada hombre posee un *bëru ñunshin* (espíritu del ojo). Puesto que reside en el ojo (*bëru*), este *ñunshin* (espíritu) es

denominado *bëru ñunshin* (espíritu del ojo). Un informante precisó que el lugar de su residencia es *bëru napu* (el centro del ojo, la pupila). Se afirma al mismo tiempo, sin embargo, que el espíritu está en todo el cuerpo.

Cada hombre tiene solamente un *bëru ñunshin*: *nun bëru ñunshin ca achúshi 'icën* (nuestro espíritu del ojo es uno).

Hay alusiones a que los chamanes poseen dos *bëru ñunshin*. Orgullosamente me dijo un informante que actuaba como chamán: *'ënan ca rabë 'icën* (de mí son dos = yo poseo dos). Este saber lo relacionó a una vivencia tenida en estado de sueño.

Quien se mira en el espejo ve su *bëru ñunshin* personal. Por eso decían antiguamente los cashibo-cacataibo: *bëru ñunshin cana isin* (veo el espíritu del ojo). También puede ser visto claramente en el ojo de los hombres: *bëru ñunshin ca nun bërunua iscë ënëx 'icën* (el espíritu del ojo es aquel que es visible en nuestro ojo).

- Cualidades y funciones

El *bëru ñunshin* de los hombres, así como el de los animales y el de las cosas, es concebido como un ente inmaterial. Ya existía antes de la procreación del hombre y le abandona en el momento de la muerte. Después de ésta, continúa viviendo como *rara itsi* (otro antecesor). Se pone énfasis en que el cuerpo del hombre, después de la muerte, se descompone bajo la tierra.

Entre algunos cashibo-cacataibo pude verificar que, ocasionalmente, distinguen muy poco el *bëru ñunshin* del *rara itsi*. A veces se tiene la impresión de que el concepto de *rara itsi* sea un sinónimo del de *bëru ñunshin*.

La inmaterialidad del *bëru ñunshin*, así como la de los otros espíritus, la ven los cashibo-cacataibo también en la presencia mayormente invisible de estos entes.

Mientras vive el hombre sobre la tierra, su *bëru ñunshin* está siempre en él. Ni motivos particulares, ni espíritus enemigos, ni tampoco acontecimientos positivos o negativos de la vida cotidiana de los cashibo-cacataibo, pueden separarlo del hombre. Nada hay que pueda impedir que el *bëru ñunshin* cuide del hombre. Aun cuando, alguna vez, abandonara al hombre para dar un paseo corto, esto no tendría, para la persona respectiva, ninguna consecuencia desventajosa.

Todos mis informantes dijeron coincidiendo: *bamaishi ca nu ënin* (solamente después de la muerte nos abandona). Se dijo también de los enfermos que su *bëru ñunshin* nunca los ha abandonado: *ca anubi 'icën, ca cuanimin* (él mismo está allí, él no se va).

La cualidad de no abandonar el cuerpo mientras vive se da en contraposición a lo que informa H. Fischer (1965) acerca del “yo del estado de sueño” en Oceanía;

así como a la descripción que hace L. Käser del “doble espiritual” de los habitantes de la isla de Truk (1977: 132-133, 251-256) y del “yo del estado de sueño” de los campos (1983:29-32). Enteramente distinta es la conducta del *bëru ñunshin*, también en comparación con el ente espiritual “kaya” de los shipibo, descrito por Illius (1983:91-94).

Aparte de su inmaterialidad, el *bëru ñunshin* está estructurado en la misma forma que el hombre: *unisa ca ‘icën* (él es como un hombre). Ambos tienen la misma apariencia exterior y aun las mismas necesidades. El *bëru ñunshin* come, bebe, descansa, se baña, etc. Gustosamente obra él en comunidad con el hombre: *nubëtan ca pin* (come junto con nosotros). Uno de mis informantes le atribuyó también sexualidad. Sin embargo, esta opinión fue contradicha enérgicamente por los otros informantes, quienes indicaron que el *bëru ñunshin* no es un hombre, sino un espíritu.

La respuesta a la pregunta acerca de si el *bëru ñunshin* duerme (*‘uxti*) depende del contexto en el que sea planteada. Al enumerar sus cualidades se mencionó siempre el acto de dormir. Si hablaban los informantes de las tareas del *bëru ñunshin*, decían que, puesto que debe proteger siempre al hombre, no duerme. La solución al problema por mí planteado es la siguiente: Aunque el *bëru ñunshin* duerma, cumple plenamente con su deber de protección: *‘uxbi ca anu ‘icën* (aun cuando duerma, allí está; aunque duerma cumple sus tareas).

En el *bëru ñunshin* es también el corazón el asiento del pensamiento y de la sensibilidad. El suyo debe ser un corazón bueno puesto que su pensamiento y sus acciones son siempre buenas, por lo menos en relación al hombre con el cual está. Los espíritus, con los cuales no hay una relación de parentesco, no son tratados siempre tan amistosamente. Con ellos el *bëru ñunshin* no habla. Algunos de éstos, que no son sus parientes ni los del hombre, son denominados *nuituñuma*, *sinánñuma* (sin corazón, sin entendimiento), y caracterizados como *nu nuibaisama tania* (los que no nos quieren). Con uno de estos *bëru ñunshin* estuvo enojado el *bëru ñunshin* de uno de mis informantes.

La buena intención del *bëru ñunshin* se manifiesta igualmente en su amistosa apariencia. Un informante de Nueva Esperanza me contó: *espejo cana bërâma ‘ën bëru ñunshin isacën* (en el espejo vi hace tiempo <una vez> a mi Espíritu del ojo). *Ca cuaia, ca ‘usania upiira* (hace bromas, se ríe alegremente).

Los cashibo-cacataibo no pueden imaginarse que su *bëru ñunshin* personal pueda incurrir en una contravención de las normas éticas. Un *bëru ñunshin* es bueno, es un espíritu, no un hombre. Es por eso que está fuera de lugar atribuirle una acción que no sea conforme a las normas.

Es inconcebible para los cashibo-cacataibo que el *bëru ñunshin* pueda sentir dolor. Dicen de él: *ca paë tanimin* (no siente ningún dolor). El fundamento de esto es que es un espíritu, no un hombre.

Las expresiones del *bëru ñunshin* son un silbido típico (*shuinquiti*) y un largo y sonoro “tsa”, que se puede oír, a veces en el bosque, en el plantío o en la aldea.

La tarea del *bëru ñunshin* es estar a disposición del hombre para ayudarlo. *Ca camabi ‘aquinin* (ayuda en todo). Para que esto sea posible, el espíritu del ojo observa constantemente a la persona con la que está: *ca isishitia aín ‘ibu* (él sólo ve a su poseedor / señor). Por ello, nunca, en ninguna ocasión, abandona a su poseedor: *añu cara ‘aia, uinu cara cuania ca abë cuania* (va con él, haga lo que haga, vaya donde vaya).

Las consecuencias que se derivarían de la falta de protección del *bëru ñunshin* serían catastróficas: *ñunshinan bërúaima ca runun istun pia* (si el espíritu no protegiese, morderían rápido las serpientes). Sin la ayuda del *bëru ñunshin*, el hombre estaría constantemente expuesto a sufrir accidentes.

Ya que, a pesar de la asistencia constante del *bëru ñunshin*, tienen lugar accidentes y contratiempos, se atribuye esto a la fuerza limitada del *bëru ñunshin*: *ax ca cushima ‘icën* (él no es muy fuerte).

• Desarrollo

El desarrollo del *bëru ñunshin* es semejante al del hombre. Al nacer, su sexo, tamaño y habilidad, corresponden exactamente a las del niño recién nacido. Paralelamente al desarrollo físico, psíquico e intelectual del hombre acontece también el desarrollo del *bëru ñunshin*. Se dice expresamente que también crece su entendimiento: *aín sinánribi ca chain* (también su entendimiento se hace más grande). Aún cuando el espíritu del ojo de un niño recién ha de desarrollarse, puede, no obstante, desde el primer minuto, cumplir plenamente con sus tareas. Esto es posible porque él es el *bëru ñunshin*.

Nada se sabe de una degeneración del *bëru ñunshin*. Aunque su poseedor sea de edad avanzada y débil, parece gozar el *bëru ñunshin* de la mejor salud. Como siempre, puede satisfacer todos sus deberes.

• Su relación con el hombre

El *bëru ñunshin* y el hombre se encuentran en una relación recíproca de amistad. Nada exige el uno del otro. Puesto que se conocen bien y se aprecian, se ayudan mutuamente. El *bëru ñunshin* protege, ayuda y enseña al hombre. Le regala también los buenos sueños. El hombre agradece a su amigo regalándole alimentos y ayudándole en la crisis que le sobreviene a causa de la muerte de su *‘ibu* (poseedor, señor) (véase 3.5.). El *bëru ñunshin* es considerado un amigo.

La provisión de alimentos por el “poseedor” acontece en estado de sueño; posiblemente también, de modo esporádico, en forma material durante el estado de vigilia. Las declaraciones de mis informantes se contradicen en este punto.

Debe considerarse como establecido que los cashibo-cacataibo, hasta hace poco, ofrecían alimentos (*piti*) o bebidas (*xëati*) en el momento de la muerte de un hombre y después de ella a su *bëru ñunshin*.

Ocasionalmente es designado el hombre como *ibu* (poseedor, propietario) del *bëru ñunshin*. Con seguridad esta designación no significa que el “propietario” pueda disponer a su voluntad del *bëru ñunshin*. En mi opinión, solamente quiere decirse que el *bëru ñunshin* está asociado con una persona determinada.

Como motivo de la ayuda del *bëru ñunshin*, una ayuda que dura toda la vida, se menciona el aprecio mutuo: *abë nuibanancë 'icën* (es así porque <el hombre y el *bëru ñunshin*> se aman uno a otro). El espíritu del ojo no recibe una recompensa por su ayuda: *cupioimin* (nadie le paga). Sin egoísmo, por amor y por estar con el hombre, el *bëru ñunshin* le ayuda en todo momento: *nunanbi cupí ca 'aquinin* (porque él nos pertenece enteramente, ayuda; o: porque es enteramente para nosotros, ayuda).

- Procedencia, futuro y destino

El *bëru ñunshin* es concebido como un ente de naturaleza espiritual, preexistente. Quizás se hallaba en el cielo (*nai, naitapu*), antes de ingresar al hombre. En todo caso, él estaba *'urapain* (primeramente muy lejos).

En la época en la que se forma el niño en el vientre de la madre, nadie sabe cómo, adviene el *bëru ñunshin* al niño que todavía no ha nacido. Desde este instante está él siempre con este hombre hasta su muerte.

Para que el *bëru ñunshin* abandone al muerto y su espacio vital anterior, fue desarrollado, por los cashibo-cacataibo un detallado ritual funerario. Son parte de él la provisión de armas y de artículos de uso, alimentos o bebidas, la expulsión del *bëru ñunshin* por medio de palmoteos, la destrucción de la propiedad del muerto, la quema del cadáver y la bebida ritual de las cenizas de los huesos (véase 3.5).

Posiblemente ha habido también intentos de hacer volver nuevamente el espíritu de un muerto a quien pertenecía anteriormente. El ritual *uni xuti* (enviar hombres) consistía en que, después de la muerte de niños, se confeccionaba una figura humana, la cual era llevada por los hombres por la aldea. Los parientes del niño muerto se acercaban a este grupo desde el lado opuesto, tratando de apoderarse de la figura o de una parte de ella. En la pugna entre ambos grupos, lograban los parientes arrebatar trozos de la figura. Estos trozos así ganados los conservaban en su cabaña. El objetivo de este ritual, que era practicado todavía hasta hace pocos años en Santa Martha y Puerto Azul, era ayudar a los padres a tener de nuevo niños sanos y fuertes.

Según la descripción de uno de mis informantes, el *bëru ñunshin* pierde, al morir su “poseedor”, su *sinán* (pensamiento, entendimiento): *uni bamain ca ain ñunshin sinán manutin* (al morir el hombre, pierde su espíritu su pensamiento). Este olvidar o perder puede ser observado por los circunstantes en el lecho de muerte: *usa ‘ain bamaia isquin ca unin bërâma cacëxa* (por ello, viendo como muere, decían antiguamente las gentes): *Ca is* (¡mira!) *aintsi ca manuaxa* (<nuestro> pariente ha olvidado / perdido <su pensamiento>). Sin el entendimiento que tuvo hasta entonces, el espíritu se va al cielo: *ain sinán manui ca ñunshin nainu cuanin* (habiendo olvidado su pensamiento / su entendimiento, se va el espíritu al cielo). En su camino al cielo o en el cielo mismo recibe el espíritu otro pensamiento: *utëcënquin ca sinántëcënin* (cuando él vuelve, piensa de nuevo), *bërâma sinânsama bëtsi sinâncë ca ‘iti ‘icën* (no piensa como antes, tiene otros pensamientos).

El *bëru ñunshin* no recibe solamente otro pensamiento sino también otra identidad y otro nombre. Coincidiendo, dijeron todos los informantes que el espíritu con las funciones del *bëru ñunshin* ya no retorna más a la tierra. El que aparece sobre la tierra o el que retorna es, según la concepción de los cashibo-cacataibo, el *rara itsi* (otro antecesor).

El espíritu de un muerto debe hacer algún esfuerzo para desligarse del espacio vital anterior. Esto es válido especialmente en el caso de los mutilados y de los enfermos crónicos: *ñucë uni ain ñunshin ca bënëtishi cuanimin nainu* (el espíritu del mutilado /enfermo no se va rápido al cielo)¹⁰.

El espíritu de un muerto se hace notar, en el tiempo primero después de la muerte de la persona con la cual estuvo, por medio de un silbido (*shunquiti*).

Algunos cashibo-cacataibo consideran esto como un mal presagio. Por otro lado, se sabe que, antiguamente, después de la muerte de un pariente, los cashibo-cacataibo iban inmediatamente al bosque con la esperanza de encontrar allí al espíritu del muerto. En Sinchi Roca vi, una vez, a viejos y jóvenes correr hacia una región del bosque, en donde un *ñunshin* se habría hecho notar por medio del silbido.

Rara itsi (otro antepasado)

- Nombre, número, lugar y visibilidad

Con el vocablo *rara* designan los cashibo-cacataibo el antepasado o los antepasados¹¹ de los seres vivos. El pronombre *itsi* significa lo otro o el otro.

10. Posiblemente esta es una alusión a la carga que significaban antiguamente los enfermos para los cashibo-cacataibo como sociedad. Si ancianos y enfermos eran muertos, como afirma Galt, escapa a mi conocimiento (véase en Steward-Métraux, en ZERRIES 1964: 221).

11. El idioma cashibo-cacataibo no distingue entre singular y plural.

Rara itsi (otros antepasados) son, según la concepción de los cashibo-cacataibo, entes de naturaleza espiritual que vivían antes con los hombres como *bëru ñunshin* (espíritu del ojo) y después de la muerte de aquellos se convirtieron en espíritus de los muertos. *Rara itsi ca nun raran ñunshin 'icën* (<El> otro antepasado es el espíritu de nuestro antepasado). Cada *bëru ñunshin* ha de convertirse, alguna vez, en un *rara itsi*: *rara itsi ax ca 'icën nun bëru ñunshin nun bamacë nainu cuan 'aish anu* (<El> otro antepasado es nuestro espíritu del ojo, el cual, después de nuestra muerte, va al cielo, encontrándose allí).

Puesto que los *rara itsi* son los espíritus de los muertos y ya han muerto muchos hombres, el número de los *rara itsi* es inmensamente grande.

El lugar de residencia de los *rara itsi* es el cielo. Allí están sentados y beben el delicioso *xooncari bata*, una bebida dulce que hay solamente en el cielo.

En el cielo parecen tener también los *'ishmin* (buitres gigantes) un lugar de honor. Se cuenta de ellos que son inmortales y que los espíritus de los muertos beben, en su presencia, el *xoóncari bata*.

Aun cuando los *rara itsi* tienen su lugar en el cielo, pueden venir a la tierra. El ambiente habitual de los *rara itsi* muestra que hay sobre la tierra un gran número de estos espíritus de los muertos. Posiblemente los chamanes tenían el poder de traer a la tierra los *rara itsi*. Un informante me dijo: *rara itsi ca 'ën xutan 'apácëxa ënë menu* (mi abuelo trajo a la tierra a los otros antepasados). *Usa 'ain ca ax médoco unisa 'iacëxa* (es por eso que era como un médico).

• Propiedades y funciones

El *rara itsi* es descrito como bonito y amistoso. No obstante, acontece también que se manifieste encolerizado a consecuencia de una conducta, no conforme a las normas, de sus parientes humanos: *ca 'ën chichimi nishacëxa* (odiaba / estaba encolerizado con mi abuela). *Nishi ca cuancëxa* (odiándola se alejó de ella). Los *rara itsi* exhiben una conducta hostil muy variada ante los espíritus de los muertos que no están emparentados con ellos.

El otro antepasado no parece ser tan activo como el *bëru ñunshin*: *rara itsin ca uni bërúaimin* (<El> otro antepasado no protege al hombre). En general, él simplemente está allí: *rara itsi ax ca uinu cara uni bucuin anu ca bucuin* (<el> otro antepasado, donde hombres se reúnen, él se reúne <con hombres o con otros rara itsi> o <Los> otros antepasados, donde hombres se reúnen, ellos <también> se reúnen <con hombres o con otros rara itsi>)¹².

12. Sólo en casos singulares se dio que los informantes atribuyesen las mismas propiedades y funciones tanto a los *rara itsi* como a los *bëru ñunshin*.

Como el *bëru ñunshin*, el *rara itsi* también se hace notar mediante un silbido (*shuinquicë*) y un ocasional “tsa”. Aparentemente, él habla solamente con hombres; no con mujeres¹³.

Los *rara itsi* piensan con amor en sus parientes humanos que viven sobre la tierra. Por eso, les dicen en sueños: *camina uti ‘ain, cana itsa mi sinanin* (tú debes venir, pienso mucho en ti).

Los *rara itsi* comparten también el duelo de los parientes: *rara itsi ax ca nux ‘icësaribi rarumatin aín aintsi bamacëbë* (si sus parientes <humanos> mueren, los otros antepasados lloran por los muertos como nosotros). Un informante me dijo que él, después de la muerte de Bolívar (un dirigente importante de los cashibocacataibo de Mariscal Cáceres), escuchó llorar durante dos días a los *rara itsi*. Según su declaración, el llanto de los espíritus de los muertos era diferente al llanto de los hombres.

La ayuda de los *rara itsi* se hace patente al morir un hombre: los otros antepasados de la parentela vienen para recoger al moribundo: *aín bamati nëri ‘ain ca aín tita, aín aintsi ñunshin bitsi aia* (si su muerte está cerca, viene su madre, vienen sus parientes, para recoger <su> espíritu). La venida de los parientes es advertida por el moribundo: *‘Ën tita ca uaxa, ‘ën papa ca uaxa, abë cana cuanin ca uni bamaia quia* (mi madre ha venido, mi padre ha venido, con ellos voy; dicen los moribundos).

Puede también ocurrir que los *rara itsi* rechacen a los enfermos que están en su lecho de muerte: *camina utima ‘ain* (tú no debes venir). *Min hora ca sënëncëma ‘icën* (tu tiempo aún no se ha cumplido). *Ca cuantan* (¡aléjate!)! *Ësoquin ca rara itsi nu cain* (así nos hablan los otros antepasados).

Nubë cuancë (<el> que va con nosotros)

La denominación general para la sombra de una cosa o de un ente es *tupën*. Anteriormente, la sombra de un hombre fue denominada también *nubë cuancë* (<el> que va con nosotros).

Todavía debe ser investigado si se utiliza *abë cuancë* (<El> que va con él) en relación a otros entes, y, en relación a las cosas, *abë ‘icë* (<El> que con él está <siendo>).

Se dice del *nubë cuancë* que solamente tiene la función de un acompañante: *nishiti nubë* (él sólo va con nosotros). No se sabe, en relación con él, de una conducta positiva o negativa. Si el hombre muere, permanece sobre la tierra: *nun*

13. Infortunadamente, omití preguntar a las mujeres sobre este asunto.

tupèn ax caisa ènè menubi 'in. Bamacëbë ca ènubi... (se dice que nuestra sombra reside solamente en esta tierra. Cuando morimos, ella <permanece> aquí).

Con mayor frecuencia, se dice, en lugar de *nubë cuancë*, sólo *ñunshin* (espíritu). Lo mismo es válido para los conceptos de *bëru ñunshin* (espíritu del ojo) y de *rara itsi* (otro antepasado). Aun los *ñunshin 'atima* (malos espíritus) son llamados, en general, sólo *ñunshin* (espíritu). Ahora bien, cuando un cashibo-cacataibo pide una fotografía, con las palabras: ¿'èn ñunshin caina bitima 'ain (mi espíritu, no <quieres> recoger / agarrarle)?, ¿en qué espíritu está pensando? Presumiblemente, en el *bëru ñunshin* (espíritu del ojo). He llegado a este supuesto porque se utiliza, con frecuencia, el vocablo shipibo “caia”, que es descrito por Illius (1983: 91) como ego del estado de sueño.

Espíritus enemigos

Bajo el nombre de *ñunshin 'atima* (espíritu malo o espíritus malos), comprenden los cashibo-cacataibo entes de naturaleza espiritual que abrigan una actitud hostil en relación a los entes y cosas materiales e inmateriales.

- Espíritus que no son parientes

Los *bëru ñunshin* (espíritu del ojo) y *rara itsi* (otro antepasado) que no están vinculados por lazos de parentesco con el *bëru ñunshin* y el *rara itsi* de un hombre, son potenciales enemigos de este hombre y de sus asistentes espirituales.

- 'Utano (los extraños de las chocitas)

Cada grupo de entes y cosas está amenazado por grupos específicos de entes enemigos, los 'utano (los extraños de las chocitas o “los enemigos de las chocitas”). Así los cashibo-cacataibo no hablan solamente de los 'utano de los hombres, sino también de los 'utano de los monos araña (*chunu 'utano*) y de los 'utano de las cosas (*ñu 'utano*)¹⁴.

Las grandes colinas de tierra que se encuentran en la floresta son consideradas residencia de los 'utano. Quizás hayan recibido su nombre de estas colinas de tierra, que adoptan, en la fantasía, la forma de una pequeña choza (*'uta*). Se menciona igualmente como morada del 'utano los cerros que están en la lejanía. De igual modo, el 'utano mora en el gran árbol de lupuna (*shunu*) y en el árbol de cataba (*ana*). Se piensa especialmente, en relación con esto, en las cavidades y en las ramas del árbol. Por eso se advierte a los niños inexpertos de no encontrarse

14. *Ñu* (cosas, objetos) es entendido también como concepto de todo lo que existe.

en la cercanía del gigantesco árbol de lupuna porque trama allí el *'utano* sus maquinaciones¹⁵.

El *'utano* sólo puede ser percibido difícilmente: *'unáncëxun cananuna 'utano isin* (de acuerdo a lo que se nos ha enseñado, podemos ver a los extraños de las chocitas), *'unáncëxunma cananuna isima* (si no hubiéramos sido enseñados, no podríamos verlos); me dijo un chamán. Con ello quería decir que solamente personas iniciadas (¿chamanes?) pueden ver al espíritu.

Algunos se representan al *'utano* como un espíritu cuyo cuerpo está cubierto de pelos (J. Estrella en Gregorio Estrella 1977: 16); otros cuentan que está vestido de oscuro.

Cuando se pregunta por el número de los *'utano* se obtiene esta respuesta: *'aisamaira ca 'icën* (hay muchísimos / hay demasiados). *'Utano ca cëñutima 'icën* (los extraños de las chocitas hay siempre <muchísimos>).

El *'utano* no es un compañero constante del hombre. Viene, hace de las suyas y se va: *uxun ca pia ñu nancë* (una vez que ha venido, come los alimentos dispuestos), *mëcamaxun ca pin* (luego que ha robado <lo dispuesto>, lo devora). A veces desciende el *'utano* a lo largo del cuerpo de la persona que duerme y le rasca el estómago. Con frecuencia, se sienta cerca del fuego. En la mañana temprano, cuando alborea, abandona nuevamente a los hombres: *uanx ca axbi cuanin* (luego de haber venido, se va de nuevo, por su cuenta). *Pëcaracëbë ca cuanin* (en la mañana, al anunciarse el día, se va), *'atapa banacëbë ca cuanin* (cuando cantan los gallos, se va).

Especialmente temido es el *'utano* porque rapta a los hombres, sobre todo, a los niños pequeños, sin que nadie lo vea. Los raptados no vuelven nunca más. *Quininuax chiquitancëxun ca ax nitsia uni bitsia* (luego de haber salido del hueco, camina por todas partes agarrando a hombres). *Bicëx ca anuxun bamati 'icën* (el que ha sido agarrado <y llevado>, muere allí <en la morada del extraño de la chocita>). Por eso, amenazan los educadores a los niños con el *'utano*. En la colonia de Shambillo escuché a una abuela, que perseguía a su nieto en la noche, advertirle: *ñunshin mi buanin* (<¡Ten cuidado!> El espíritu te va a llevar).

El *'utano* fue temido por los hombres que salían a cazar. El espíritu podía hacer que se extraviaran en la floresta: *raëcëma 'ain caisa 'utano bërâma uni ñu bari amamiocëxa* (cuando todavía no eramos civilizados, el extraño de la chocita, así se contaba, causaba que los hombres, que iban a cazar, se perdieran <en la floresta>).

15. Como morada del *ñunshin 'atima* es designado también el arco iris (*no bai*: el camino de los extraños / enemigos). No pude averiguar en qué *ñunshin 'atima* se piensa en este caso.

Es peligrosa la vuelta al hogar para el cazador que ha tenido éxito. El *'utano*, que es considerado Señor de los animales, trata de vengarse por la muerte de los animales. *'utano ca ñuinanën 'ibu 'icën* (los extraños de las chocitas son los poseedores de los animales). *Camabi ñuinanan 'ibu ca 'itsa 'icën* (los poseedores de todos los animales son muchos). *Unin 'acëbë ca ami nishin* (si el hombre mata <un animal>, <el *'utano*> le odia). *Nishquin ca aún bëchicë 'ain* (odiando, daña / mata a su hijo). A causa del peligro en el que está el niño, intenta el cazador hacer cambiar de opinión al *'utano*. *Niáxma 'inun ca unin cain* (no debes odiar, dice el hombre). ¡*'Ën bëchicë usaibi 'axunma ca 'at* (deja a mi hijo tal como es, no le causes ningún daño)! Mientras habla de este modo, sopla el cazador a izquierda y derecha, expulsando, con ello, al *'utano* de su camino por donde regresa a su lugar.

Al narrar esta costumbre, el pasado se hizo presente para mi informante (Poloponte Estrella de Nueva Esperanza). Puesto que utilizó la forma del presente para su informe, me limito a reproducirla, a pesar de que, en la actualidad, los cazadores no adopten ninguna precaución contra la venganza del *'utano*.

Según el modo de pensar de los cashibo-cacataibo de mayor edad, muchos hombres enferman a causa de las malas artes del *'utano*: *'utanon 'acë* (a consecuencia de la actividad del *'utano*) me respondió un informante, cuando le pregunté por la causa de las enfermedades. Cómo es posible esto, me fue explicado de este modo: *Aín ron 'acëx ca 'isinin* (luego que él ha causado daños con su medicina, enferman <los hombres>). *Suñun ca aún ro bëin* (el viento trae hasta aquí su medicina). *Bëia ca uni 'isinin* (<a consecuencia de lo> que fue traído hasta aquí, enferman los hombres).

- *Panare/Pëñán rancatano* (el extraño que golpea con palos)

Este *ñunshin 'atima* tiene su residencia en el gran árbol lupuna (*shunu*). Desde allí acecha a las gentes que pasan y las mata con un garrote: *ca nu rëtin caxuxun* (él mata <al> golpearlos las espaldas). El modo de su cruel proceder se refleja en el nombre con el que se le conoce en Puerto Azul: *Pëñán rancatano* (el extraño que golpea con garrote). No se sabe por qué odia a los hombres y los trata de este modo tan terrible.

- *Ñunshin* (espíritu)

Con la denominación general de *ñunshin* (espíritu) o *ñunshin 'atima* (espíritu malo) describen los cashibo-cacataibo un ente enemigo, inmaterial, que vive en la selva. La voz de este espíritu, que se escucha cuando hay tormenta o cuando truenan, es muy temida (¿quizá porque causa enfermedad?). Se cuenta que el espíritu malo que camina día y noche por el bosque agarra a la gente y llega, inclusive, a matarla. Se piensa, probablemente, que hay un gran número de estos

espíritus. Estos entes espirituales son los llamados “tunchis” (Significado desconocido) por la población que habla castellano; así afirman los cashibo-cacataibo.

Aparte de los entes espirituales inmateriales mencionados aquí, hay todavía, en la concepción de los cashibo-cacataibo otros entes tanto enemigos como neutrales. A causa de su trasfondo mitológico, no los menciono en este lugar.

3.5. *Ritual funerario en Puerto Nuevo*

Puerto Nuevo es el nombre de dos colonias del mismo grupo local cacataibo. El Puerto Nuevo actual se encuentra a orillas del río San Alejandro, que desemboca en el río Aguaytía. La antigua aldea, que ya no existe actualmente, se encontraba en una zona tributaria del río Sungaroyacu, llamado también río San Alejandro.

En el antiguo Puerto Nuevo pude observar en 1974 el deceso de Lidia Bolívar. La mujer, que tendría 16 años de edad, era una hija del matrimonio de Simón Bolívar, el fallecido conductor de este grupo local, y de Elsa (¿apellido?). Carlos Hoyler, cuya edad era aproximadamente unos 18 años, era el esposo de Lidia.

Siete años después, con ocasión de un viaje a las aldeas Sinchi Roca y Puerto Nuevo, por el río San Alejandro, tuve nuevamente la oportunidad de observar el ritual funerario del grupo cacataibo de Puerto Nuevo. Sonia Bonzano, la esposa de Julio Agredar, fue llevada en la tarde del 4 de mayo de 1981 a la aldea Sinchi Roca, para ser enterrada allí. Sin embargo, a causa de diferencias de opinión, tuvo lugar el entierro, tres días después, en Puerto Nuevo, lugar de residencia de la familia, el cual se encuentra a un día de viaje río arriba.

El protocolo siguiente, acerca del ritual en ocasión de la muerte de Lidia Bolívar, fue completado por mí mediante observaciones realizadas en ocasión de la muerte de Sonia Bonzano, así como por medio de informaciones que recibí de los informantes.

ACONTECIMIENTO DEL 20.1.1974

Al poco tiempo de nuestra llegada (17.1.1974) supimos del mal estado de salud de Lidia. Hacía pocos días que la joven había dado a luz un bebé demasiado débil para vivir. Lidia padecía una fuerte anemia. Los intentos de ayudarla médicamente no tuvieron resultados. A causa de la desconfianza de su familia en relación a los hospitales, fue imposible llevar a la joven a Puerto Inca (que se encuentra aproximadamente a tres horas de viaje en bote a motor) para someterla a tratamiento médico. No fue aceptado un ofrecimiento de ayuda pertinente.

Al advertir los síntomas de la cercana muerte, los parientes iniciaron un canto funerario (*rarumati*) el 20.1.1974 a las 15.30 horas. Antes de perder el conoci-

miento, de acuerdo a la información de una tía, se despidió la joven Lidia con las palabras: *cana cuanin* (me voy).

Durante una de mis visitas el día anterior escuché también que la enferma dijo *cana cuanin* (me voy). Sin embargo, como en ese momento parecía mejor, la madre rechazó, irritada, este anuncio.

Informados por los lamentos de los parientes, entraron los habitantes conmigo a la cabaña en la que yacía Lidia.

Se puso en la mano izquierda de la moribunda agonizante una caja de fósforos. En la mano derecha, una flecha (*pia*). Después de algún tiempo, fue cambiada esta flecha por un cuchillo (*chichíca*). Posteriormente, se sumaron a la flecha dos billetes (*curíqui*) de diez soles cada uno. Una mujer trajo apresuradamente un pollo y una olla y puso ambas cosas cerca de la moribunda.

Una y otra vez unían los parientes las manos de la moribunda para que los objetos no cayeran. Cuando, a ojos vistas, la moribunda se hizo más débil, se quitaron los fósforos de la mano izquierda y, junto con el cuchillo, fueron puestos en la mano derecha. El dinero, que se hallaba en la mano derecha, fue puesto a un costado.

Al inquirir, posteriormente, por la razón de ser de estas prendas, se me respondió:

- La flecha: *Ami catamēti cuanti, 'inu racuēabi* (Confiado en el arma se va, a pesar que tema el tigre¹⁶).
- Los fósforos: *Anun pēcai cuanti* (para que tenga luz al caminar).
- El dinero: *Anun ñu maruti* (para que pueda comprar cosas).
- El pollo: *Cuanquin buánti, abē cuanti* (para llevárselo cuando se vaya, así <el pollo> la acompañará).

El resultado de éstas y otras preguntas es que el espíritu del ojo de la muerta use estas prendas (que recibió en el instante de la muerte de la mujer) para poder recorrer su camino por el *bētsi me* (otro mundo), a pesar de los peligros que acechan.

Durante todo el tiempo de la muerte de la joven mujer, se lamentaron y lloraron las mujeres de la aldea, y también, aisladamente, algunos hombres. Al acaecer la muerte física, profirieron las mujeres chillidos y gritos sincopados. Al mismo tiempo, palmoteaban (*mētáshquti*). Se intentó, nuevamente, poner en las manos de la muerta todas las prendas. Se puso en su mano izquierda el cuchillo, los fósforos, los dos billetes y una cuchara. Se arregló la mano derecha de tal modo que pudiera sostener la olla y el pollo; éste fue cambiado más tarde por una gallina.

16. Se piensa, posiblemente, en un ente espiritual hostil.

Mientras tanto, mujeres y hombres cubrieron su cabeza con una tela.

Cubrir la cabeza con una tela es un signo de duelo. Los parientes más cercanos llevan esta tela varios días, inclusive, varias semanas y meses.

Uno de los hombres más ancianos de la aldea se separó del grupo de los presentes y, echándose de espaldas sobre la tierra, puso a la muerta sobre su cuerpo, paralelamente. La cabeza de la muerta descansaba sobre el pecho del hombre.

En el transcurso de dos días, que duró la ceremonia funeraria, fue puesto el cadaver sobre el cuerpo de todos los habitantes de la aldea, con excepción de los muchachos menores de 12 o 13 años. Esta costumbre, llamada *aín 'ië tanquin* (experimentar o probar su peso), es una parte importante del ritual funerario de los cacataibo de la zona de San Alejandro. Según pude observar, los hombres y las mujeres de la aldea pusieron a la muerta una o varias veces sobre su cuerpo. Algunos se pusieron ellos mismos el cadaver sobre el cuerpo. La muerta descansaba de 2 a 10 minutos sobre el cuerpo de las distintas personas. El tiempo más largo correspondió al esposo (12 minutos).

Al preguntar por el significado de esta costumbre, me respondió un informante: *bëru ñunshin nami ëncëma cupí* (Porque el espíritu del ojo aún no ha abandonado el cuerpo). Con frecuencia se me dijo también que hacer descansar el cuerpo sobre uno es una muestra de aprecio que se testimonia a la muerta.

Más o menos una hora después de la muerte de la joven, se la vistió con un traje, ropa interior, medias y zapatos. Un poco antes un tío y el abuelo tomaron cortes de las uñas de las manos y de los pies, así como de las plantas de la mujer. Los cortes fueron conservados en hojas de maíz y en vainas.

Estos cortes, se me explicó, debían ser utilizados para identificar a la persona que, en opinión de los parientes, había causado la muerte de Lidia.

Durante toda la tarde se escuchó el llanto y los lamentos por la muerta. Cantando y llorando narraban los parientes en estas canciones funerarias en qué relación estaban con la muerta y qué tristes se sentían por su fallecimiento. Se cantó y lloró aisladamente o en grupos.

Si dos personas cantan juntas el lamento funerario, se sientan una enfrente de otra (rara vez lo hacen de pie) y ponen una mano sobre la cabeza del que se encuentra frente a ellos (*mapa tsanani*). El canto simultáneo, que no es, sin embargo, un canto común, se llama: *bana tupubiani ca rarumatia* (contando correctamente las palabras lloran y se lamentan por el muerto).

El *rarumati* (llorar por el muerto) es una expresión de duelo. Si un pariente llora y se lamenta poco, es considerado esto como falta de afecto en relación a la persona muerta.

Se pueden distinguir diferentes tipos de *rarumati*:

- a. El llanto largo, triste, monótono y silencioso de los hombres y mujeres.
- b. El llanto o lamento que dura de dos a cinco minutos, a media voz, practicado por hombres y mujeres.
- c. El llanto y lamento violentos, con palabras pronunciadas rápidamente, practicado por mujeres de media edad, que dura de dos a cuatro minutos.

La conclusión de los cantos funerarios, especialmente de los del segundo y tercer tipo, se caracteriza por un tono ascendente, largo y súbidamente interrumpido, y una transición inmediata a un llanto violento.

El llanto y el lamento por los muertos no es practicado por todos los dolientes con la misma “virtuosidad”. Al escuchar posteriormente la cinta con el *rarumati* que había grabado en la ceremonia funeraria de Sonia Bonzano, un oyente hizo advertir el *rarumati* deficientemente afinado de un joven.

Un tipo de lamento funerario practicado cuando se está de viaje, y que, al mismo tiempo sirve de información, es el *chanioin* (aumentar el tono). Durante el viaje del 6.5.1981 de Sinchi Roca a Puerto Nuevo, sobre el río San Alejandro, observé que los hombres de nuestra embarcación (en la que llevamos el cadáver de Sonia Bonzano), de tiempo en tiempo y especialmente en la cercanía de lugares habitados por los cacataibo, proferían una ‘u’ larga y prolongada en tono ascendente. *Uni ñucëbëtan ca chanioin* (cuando los hombres mueren, se lanzan <estos> tonos prolongados). *Unicuni ca chanoion* (Sólo los hombres profieren <estos> tonos prolongados). Así me informaron las gentes de Puerto Nuevo.

Aproximadamente una hora después de la muerte de la mujer volvió su marido de la caza. Gritó y disparó con el fusil al aire. La comunidad de dolientes le hizo lugar. Se puso a la muerta sobre su cuerpo, y las mujeres comenzaron a palmotear ritualmente (*mëtáshquti*).

Mientras tanto, algunos parientes fueron por las posesiones personales de la muerta. Se trajeron los cuadernos y el material escolar y fueron parcialmente destruidos. Se trajo más tarde algunos restos de tela, una taza y una linterna y se les destruyó.

Después del esposo, la madre se hizo entregar el cuerpo de su hija. A diferencia de todos los demás habitantes de la aldea, no se echó sobre la tierra, sino se sentó al modo de las indias con las piernas cruzadas sobre la tierra. Se puso el cadáver sobre el regazo.

A veces, entre los otros grupos cashibo-cacataibo se practica poner el cadáver de niños pequeños muertos sobre el regazo de parientes femininas. Allí se desconoce el *ain* ‘ië tanquin (sentir, probar su peso) que yo observé en Puerto Nuevo y Sinchi Roca.

El esposo fue la décimo primera persona y la madre la décimo segunda que recibieron al cadáver. No pude descubrir un criterio que prescribiera el orden de la sucesión de las personas sobre las cuales ha de descansar el cadáver.

Al atardecer volvió la mayoría de los habitantes a sus casas. Cerca de la muerta se quedaron los parientes cercanos. Los hombres hicieron guardia con arcos y flechas y algunos fusiles¹⁷. Yo volví también a mi cabaña. Durante la noche pude oír constantemente el llanto y los lamentos de los parientes.

ACONTECIMIENTOS DEL 21.1.1974

En la mañana temprano estaba sentada la familia en duelo alrededor de la muerta y se oían sus lamentos. Los hombres tenían en las manos fusiles o arcos y flechas.

Durante el día, algunos hombres hicieron un ataúd de una vieja embarcación. Siempre de nuevo llegaban personas de la aldea y expresaban su condolencia poniendo el cadáver sobre su cuerpo. Entretanto, la muerta había sido envuelta en una tela, posiblemente para disminuir el hedor de la corrupción.

La construcción del ataúd y la apertura de la tumba no fue realizada, según mis observaciones, por los parientes cercanos, sino más bien por habitantes de la aldea dispuestos a ayudar.

Puede pertenecer también al ritual funerario una “declaración de inocencia” de parte de los parientes y, sobre todo, de parte del esposo. Al crepúsculo del 4.5.1981, mientras se encontraban los habitantes de la aldea de Sinchi Roca alrededor de la cabaña en la que yacía la muerta (Sonia Bonzano), se me indicó que comenzaría ahora la *mancë ‘ati bana* (la palabra bien dicha). El esposo informó en el curso de la ceremonia cuáles habían sido las medidas que él había tomado para ayudar a su esposa. Sin embargo, puesto que su enfermedad había sido causado por malos espíritus, todos esfuerzos habían sido inútiles. El jefe de la aldea de Sinchi Roca apoyó su argumentación y le dijo que había hecho realmente todo lo que podía hacer.

El profesor de Sinchi Roca, en cambio, hizo una exposición crítica. Reprochó a la gente de la aldea no haber querido ayudar a la enferma. Un aporte ulterior de un habitante de la aldea mostró que durante esta ceremonia se pueden expresar también opiniones diversas y controvertidas. Quizá sea ésta la razón por la cual un participante de la ceremonia le dio el nombre de *cuëbiquianani bana* (intercambio polémico de palabras). Sin embargo, así me dijeron mis informantes, no se llega (esta vez) a la vía de los hechos: *ca mëëananimin* (no llegan a golpearse).

17. No pude averiguar a causa de quién era la guardia. Posiblemente era para proteger al *nunshin* de la muerta.

Puede ser que en el *mancë 'ati bana* o *mancëti* (hablar bien) también se alabe a la persona muerta. Un informante de Nueva Esperanza definió de este modo la costumbre: *uisa cara uni 'iaxa a ñui quin* (dicen, narrando, cómo fue el hombre). Este acontecimiento tiene lugar en la noche y es practicado predominantemente por hombres.

ACONTECIMIENTOS DEL 22.1.1974

En esta mañana, fue enterrada la muerta.

Al ritual funerario pertenece una comida común, en la que toman parte los parientes excluyendo a todos los demás. Ésta tiene lugar antes del entierro. En Puerto Nuevo fue hecha probablemente muy temprano, antes del entierro. En la mayoría de veces, se sacrifica una gallina para este banquete funerario.

A las ocho y media, la gente de la aldea fue hacia la cabaña en la que iba a tener lugar la supultura. La cabaña estaba construida como muchas casas en esta aldea: sin suelo de corteza de palma y sin paredes. En el centro de la casa, al lado de la sepultura del niño muerto de Lidia, se cavó un agujero.

Se puso el cadáver en el ataúd que ya se hallaba en la sepultura. La muerta fue enterrada en dirección este-oeste.

Todos los grupos de los cashibo-cacataibo entierran a sus muertos de modo que la cabeza quede yaciendo hacia el sol naciente. *Ami bari urucë ca aín mapaxu 'iti 'icën* (su cabeza debe estar en la dirección de donde sube el sol), se me dijo en Puerto Nuevo.

La madre, dos tíos y el esposo quisieron manifestar su dolor descendiendo a la tumba. En un primer momento se les impidió hacerlo; luego, se permitió a la madre descender a la tumba Allí lloró y se lamentó por su hija. Algunos de los que se hallaban alrededor de la tumba ayudaron a la madre a salir. Seguidamente, algunos hombres clavaron el ataúd No pude saber si se ponían algunos otros accesorios a la sepultura.

En el entierro de Sonia Bonzano el 7.5.1981 observé que, antes de cerrar el ataúd, agitaban telas constantemente (*chupan bëcati / rabëcati*), palmoteaban (*mëtáshqiti*) y proferían sonidos agudos y prolongados. Este palmoteo ritual es practicado sólo por las mujeres: *xanuxun ca 'ain* (solamente las mujeres lo hacen).

De acuerdo con mi información, los muertos son enterrados siempre vestidos. A veces se pone a las mujeres un brazalete (*moro*: cuentas de vidrio).

Un informante me dijo que, ocasionalmente, se pone en el ataúd de un lactante un recipiente lleno de leche materna.

Antes se ponía sobre la sepultura ya cubierta, a la altura de la cabeza del muerto, durante un largo tiempo *piti* (comida) y/o *xëati* (bebida) en un recipiente. Esto correspondía a la concepción según la cual *nun aintsin bëru ñunshin ënëx ca numia* (el espíritu del ojo de nuestro pariente, éste, tiene hambre). *Ca pisa tanin* (desea comer). *Piti bari ca ain* (viene a buscar alimento).

Sobre la tumba, a la altura del pecho del muerto se ponía antiguamente *masínbu* (lanza), *pia* (flechas) y un machete (*machitu*).

Los hombres cerraron la sepultura y alguien puso una tela de plástico encima de ella. Los parientes más próximos se sentaron encima.

Sepultar bajo la protección de una cabaña parece ser una antigua costumbre de los cashibo-cacataibo. Me dijo un informante de Puerto Azul que me describió el modo de sepultar de sus antepasados: *xubunuishi ca maiancëxa* (eran enterrados solamente en las casas). Sobre la ubicación de las casas donde eran enterrados y el lugar en donde era enterrado el muerto, me dijo mi informante: *xubu upí mëu ca maiancëxa* (eran enterrados en el centro de una casa hermosa y bien cuidada).

Al inquirir por qué enterraban a sus muertos en las casas, me respondieron: *matsiti 'itima cupí* (para que no sientan frío <los muertos>). *'Acumati 'itima cupí* (Para que <a los muertos> nada suceda).

Con seguridad no es el frío lo que mueve a los cashibo-cacataibo a enterrar a sus muertos en sus casas. La segunda razón “para que nada les suceda” nos da a entender que el muerto (es decir, su espíritu) goza en la casa de una protección que no tendría fuera de ella. La casa, la morada de los hombres y del *bëru ñunshin* sólo es visitada de paso por malos espíritus (*ñunshin 'atima*). Los cashibo-cacataibo entienden de un modo muy distinto la vida en la floresta. Allí se encuentra el lugar de residencia de los *ñunshin 'atima*. Por ello se dice, por ejemplo, de un hombre que vive solo en el bosque: *ñunshinbëishi ca nitsin* (él sólo se pasea con los espíritus).

Según esto, sepultar en la cabaña podría significar que los cashibo-cacataibo quieren ayudar al *bëru ñunshin* mientras se encuentra todavía en la cercanía del muerto, para que no sea molestado por los entes espirituales hostiles. Puesto que antiguamente los parientes, algunos días después del entierro, desenterraban a sus muertos y los quemaban, cuidaban, con ello, que el espíritu del muerto no se quedara para siempre con ellos.

Después que los hombres estuvieron sentados sobre la tumba o alrededor de ella, se levantaron y fueron hacia el arroyuelo que fluye detrás de la aldea. Durante la caminata se pusieron una mano sobre la cabeza, lloraron y se lamentaron. Una vez llegados al arroyuelo, levantaron las piedras que se hallaban en el lugar de lavado (de la muerta) y las arrojaron contra las piedras que se encontraron en el arroyuelo o en la orilla, con la intención de destruirlas.

La causa de esta acción es pensar en que, con ello, se quita al espíritu del ojo la posibilidad de retornar al lugar de lavado de la difunta.

Algunos hombres se lavaron en ese lugar.

Una parte del ritual funerario es el lavado ritual de los hombres y mujeres; ocasionalmente, también, el cambio de vestidos, que yo pude observar el 7.5.1981 después del entierro de Sonia Bonzano.

Primero fueron los hombres hacia el río. Algunos se bañaron (*bututi/nashiti*) en el agua, otros solamente se lavaron las manos (*mëchucati*) y el rostro (*bëchucati*). Los jóvenes, en su mayoría, se limitaban a mirar. Los bañistas cambiaron parcialmente de vestido.

Luego de haberse bañado los hombres, fueron también las mujeres, juntas, a bañarse en el río. Posteriormente volvieron palmoteando (*mëtáshqiti*) y en fila india, una detrás de otra. *Aín baínu ca cuanxin* (<ellas> han ido por el camino de la muerta). Con estas palabras se me explicó el significado del palmoteo ritual. Otros dijeron: *anu niqincë anu ca mëtáshquin* (allí donde andaba <la muerta>, allí palmotean).

Posiblemente pertenece la limpieza de los caminos de la muerta también al ritual funerario. Advertí en 1981 con qué cuidado limpiaron los parientes de Sonia Bonzano el camino que lleva al río. El estrecho sendero fue ampliado el día de entierro, y se arrancó inclusive las raíces del suelo. Se me dijo, no obstante, que esta limpieza nada tenía que ver con el ritual funerario.

En Puerto Nuevo se me contó en 1974 que ellos cubrían con hojas de plátano los caminos hollados anteriormente por la muerta.

Después del entierro de Sonia Bonzano vino hacia mí Gaspar, uno de los ancianos de la aldea y me contó: “antiguamente quemábamos a nuestros muertos. Luego, mezclábamos las cenizas de los huesos con bebida de plátano y la bebíamos. Actualmente ya no lo hacemos. Enterramos a nuestros muertos solamente en una casa. Hemos abandonado nuestros antiguos hábitos.”

Mis investigaciones ulteriores dieron como resultado que, antiguamente, este ritual había sido practicado por todos los grupos cashibo-cacataibo. Pudo observarse esta costumbre públicamente por última vez en el año 1963. Puesto que existe ya un protocolo sobre esto, redactado por la señora L. Wistrand (1969 a), no doy aquí una descripción del hecho basada en los testigos.

Sobre el modo en que era realizado este ritual en la zona del Aguaytía me informó un participante cashibo-cacataibo: “un tiempo después del entierro del cadáver¹⁸, una vez que ya estuviera el cadáver en descomposición, se lo desen-

18. No pude obtener un dato preciso sobre el tiempo transcurrido.

terraba nuevamente y se lo quemaba. Los huesos del difunto eran seguidamente molidos y mezclados con bebida de plátano (*noónsi chëëcë*)¹⁹ y, finalmente, bebidos. La quema del cadáver y la bebida de las cenizas de los huesos era practicada por niños y adultos”.

De este modo se me explicó la concepción subyacente a la ceremonia, por un informante de Puerto Azul: *ñunshin utima ca bamacë unin chimapu noónsi chëëcxun xëacëxa* (ellos bebían las cenizas del hombre muerto junto con plátanos machucados para que su espíritu ya no vuelva nunca).

Posiblemente era lo más importante entre los cashibo-cacataibo la quema del cadáver y no la bebida de las cenizas de los huesos. Cuando las gentes de la etnia hablan de esta ceremonia es manifiesto que hacen uso del vocablo *xaroti* (quemar) para designar el ritual. Dijo así, por ejemplo, Gregorio Estrella: *‘ën cana Ciro xarocë isa* (vi la quema de Ciro). Se refería, de este modo, a la ceremonia observada y descrita por él en la cercanía de Santa Martha en 1963 (Wistrand 1969a).

No hay ninguna justificación para las historias difundidas en las zonas bajas del Perú acerca de un exocanibalismo truculento de los cashibo-cacataibo (López 1968: 7). En la etnia no he encontrado indicaciones históricas ni lingüísticas (véase también Frank 1978).

ACONTECIMIENTOS DEL 23.1.1974 Y DE LOS DÍAS SIGUIENTES

Durante todo el día se escuchó una y otra vez el llanto (*rarumati*) incesante de los parientes sentados alrededor de la sepultura. Lo percibía especialmente fuerte y violento en la mañana, al subir el sol, y en la tarde, al iniciarse la obscuridad.

Después de mediodía, alrededor de las cuatro, se reunieron algunas mujeres de Puerto Nuevo en la tumba de Lidia Bolívar. Desde aquí caminaron por la aldea. Se detuvieron ante cada casa gritando y palmoteando con las manos. Seguidamente fueron hacia el arroyuelo, al lugar en donde, en el día anterior, los hombres habían roto las piedras. También aquí repitieron las mujeres los gritos y los palmoteos.

Este ritual debe obligar al *bëru ñunshin* a abandonar los lugares en los que estuvo la difunta mientras vivía.

Una ceremonia semejante es celebrada por los hombres de Puerto Azul. Luego del deceso de un miembro de la tribu, van hacia las casas de la aldea y golpean con un palo o látigo los pilares en los que se apoyan las casas.

19. Todos los informantes coincidieron en que las cenizas de los huesos eran bebidas con una bebida de plátano; nunca se mencionó masato de yuca (véase Tessmann 190: 153).

Uno de los días siguientes (24.1.1974?) fueron las gentes de la aldea a la plantación de maíz de la difunta para destruirla. Los que participaron en el ritual regresaron a sus casas trayendo consigo una parte del maíz maduro, para sus necesidades personales.

En Puerto Nuevo, el 8.5.1981, invitado por la población de la aldea, observé la costumbre de destruir la plantación de los difuntos. Las gentes fueron con machetes y canastas a la plantación de yuca de Sonia Bonzano, quien había sido enterrada el día anterior. Aisladamente lloraban las mujeres y los hombres al arrancar y cortar (o aplastar) las raíces de yuca ('*atsa*). Por lo demás, con excepción del duelo de los parientes de la difunta, reinaba un ánimo distendido, alegre.

La destrucción de la yuca arrancada fue practicada minuciosamente. Habitualmente se saca la raíz del suelo. Seguidamente se la corta en pequeños discos o se la muele. Para que los vástagos de la yuca no vuelvan a crecer, cortan los hombres y las mujeres escrupulosamente inclusive los botoncitos de los vástagos. Pude constatar que se dejaban intactas partes de la plantación. Éstas, sin embargo, eran consideradas como destruidas. El corte y el aplastamiento de las raíces de la yuca se denomina '*atsa puinti* (quebrar / doblar yuca). Cuando se trata de plátanos se llama *noónsi puinti* (quebrar / doblar plátanos).

Como causa de la destrucción del plantío recibí como respuesta: *aín aintsi tuinia cupí ca chacain* (lo que ha tocado su pariente <la difunta>, debe ser destruido).

Durante el corte y el aplastamiento de la yuca, las gentes ponían, una y otra vez, a su lado, algunas raíces de yuca. Una vez concluido el ritual, los participantes se llevaron a casa, satisfechos, un atado o una canasta pequeña.

Algunos hombres me contaron con expectación que, quizás, el esposo de Sonia sacrificaría el cerdo de la difunta. La cabeza y una pierna del animal son sepultados, según la costumbre descrita. Toda la carne sobrante es comida por la familia que está de duelo y las gentes de la aldea. Este ritual se practica solamente con cerdos y animales domesticados grandes (jabalí, tapir); no con los animales con alas.

Pertenece también al ritual funerario de los cacataibo el corte de los cabellos de las mujeres. El mismo día, después del entierro de Sonia Bonzano se cortaron los cabellos la madre y la hermana de la muerta. Primero fueron entresacados los cabellos; seguidamente, cortados a la altura de la nuca. Durante esta ceremonia, ambas mujeres se lamentaban una y otra vez; por lo demás, mantenían una conversación cotidiana.

Con frecuencia observé, también, que son cortados los cabellos de los enfermos, tanto hombres como mujeres.

3.6. Resumen

Los cashibo-cacataibo tienen una concepción muy compleja de la estructura de la realidad en la que viven. Esta concepción está basada en la tradición oral y en las vivencias oníricas personales.

El órgano central y principal del ser humano es el corazón. Es concebido como la sede de la inteligencia y de la sensibilidad. Las concepciones acerca del bien y el mal son comunicadas al ser humano por su *sinán* (pensar / entendimiento). El carácter del *sinán* se forma por medio de la educación de los padres y de los parientes.

Cada uno de los seres humanos posee un protector y ayudante, el *bëru ñunshin* (el espíritu del ojo). Este ente sobrevive a la muerte del cuerpo. Por sus propiedades y funciones es descrito el *bëru ñunshin* como una personalidad independiente, de naturaleza espiritual. Los relatos de los sueños, la despedida de los moribundos, el ritual funerario y la actitud ante los espíritus de los muertos muestran simultánea y claramente que los cashibo-cacataibo se identifican intensamente con el *bëru ñunshin*.

Las experiencias tenidas durante el sueño con el *bëru ñunshin*, hacen que los hombres se sientan alegres o tristes. Con frecuencia, el que relata un sueño se nombra a sí mismo como la persona que ha vivido en sueños algo implicado en su destino.

En ocasión de la muerte de un ser humano se puede sorprender con claridad que la existencia humana es concebida como estrechamente vinculada con el *bëru ñunshin*. Mientras se habla del cuerpo como de la carne (*nami*) o de la envoltura (*xacá*) que se pudre (*chëquiti*) en este mundo, dicen de sí mismos los moribundos: *cana cuanin* (me voy). Puesto que el cuerpo queda sobre la tierra, aquella expresión solamente puede significar que el moribundo entiende que se va de este mundo conjuntamente con el *bëru ñunshin*.

El ritual funerario que hemos descrito indica, igualmente, que los cashibo-cacataibo conciben el *bëru ñunshin* y la personalidad de un ser humano como asociados recíprocamente, inclusive después de la muerte.

En mi opinión, también la relación amistosa que cultivan los cashibo-cacataibo con los espíritus de los muertos que les están emparentados, los *rara itsi* (el otro antepasado), es una prueba en favor de la unidad de la personalidad humana y del *bëru ñunshin*.

Basándome en el material presentado llego, finalmente, a la siguiente conclusión: los cashibo-cacataibo describen su concepción del alma por medio de las entidades de naturaleza espiritual *bëru ñunshin* / *rara itsi*.

BIBLIOGRAFÍA

- ESTRELLA, Gregorio
1973 *cacataibo (cashibo) unia 'imainun Bolivarnën uni raëo* (Cuentos del hombre cacataibo y la obra civilizadora de Bolívar. Colección literaria de los grupos idiomáticos de la Selva. cacataibo (cashibo) Nº 1, Lima.
- ESTRELLA, Gregorio
1977 *cacataibo (cashibo) unia II* (Cuentos del hombre cacataibo (cashibo) II. Recopilación de O. Shell, Comunidades y Culturas Peruanas, Nº 11, Lima.
- ESTRELLA, Gregorio
s/f *Cacataio o Cashirio uni*. Manuscrito no publicado en el cual el autor describe las relaciones entre los grupos cashibo-cacataibo; asimismo, las relaciones entre los grupos cashibo-cacataibo y los shipibo, respectivamente capanahua.
- FISCHER, Hans
1965 *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, Hamburg.
1983 *Ethnologie, Eine Einführung*, Berlín.
- FRANK, Erwin H.
1978 “...y se lo comen”, *Kritische Studien der Schriftquellen zum Kannibalismus der panosprachigen Indianer Ost-Perus und Brasiliens*, unveröffentlichte M.A. These, Rheinische F.W.-Universität, Bonn.
1983 *Ein Leben am Rande des Weltmarkts, Ökologie und Ökonomie der Comunidad Nativa de Santa Martha, BAS 10, Bonner Amerikanistische Studien*, Bonn.
- ILLIUS, Bruno
1983 *Aspekte des Schamanismus der Shipibo-Conibo*, Hausarbeit zur Erlangung des Grades Magister Artium an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität, Tübingen.
- KÄSER, Lothar
1977 *Der Begriff Seele bei den Insulanern von Truk*. Dissertation, Freiburg/Br.
1983 *Die Begriffe Körper und Seele bei den campa des Gran Pajonal/Ost Peru*. Ein kognitiver Rahmen für künftige Forschungen, Freiburg/Br.
- LÓPEZ LÓPEZ, Doris
1968 “Los cashivos en los anales de la vida de Pucallpa”, tesis para optar el grado docente, Lima.
- RIBERO, D. y M. R. WISE
1978 *Los grupos étnicos de la Amazonia peruana*, Comunidades y Culturas Peruanas, Nº 13, pp. 100-101, Lima.

- TESSMANN, Günther
1930 *Die Indianer Nordost-Perus*, Grundlegende Forschung für eine systematische Kulturkunde, S.124-155, 172-187, Hamburg.
- THIEL, Josef Franz
1977 *Grundbegriffe der Ethnologie*, Vorlesungen zur Einführung, St Augustin 1.
- VIVelo FRANK, Roberto
1981 *Handbuch der Kulturanthropologie*, Eine grundlegende Einführung. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Justin Stagel, Stuttgart.
- ZERRIES, Otto
1964 *Waika*, Bd. I. Kulturgeschichtliche Stellung der Waika Indianer des oberen Orinoko im Rahmen der Völkerkunde Südamerikas, S. 213-235, München.

