

La formación de la persona en la etnia huachipaire (mashco) de la Amazonía sudoccidental peruana

Primera etapa del ciclo vital

Mario Califano y J. Ángel Gonzalo

INTRODUCCIÓN

El estudio de la formación de la persona y su noción misma en un grupo etnográfico plantean una serie de problemas que únicamente pueden ser dilucidados a partir de la consideración de su peculiar cosmovisión cultural, ya que entre el cúmulo de diferentes elementos que intervienen en su constitución es la constante presencia e injerencia de la dimensión mítico-religiosa la que constituye su principal factor.

Las dificultades que implica desarrollar una adecuada hermenéutica de esta cuestión nos impone en esta oportunidad limitarnos al abordaje de la primera etapa del ciclo vital en la etnia huachipaire (mashco) del río Keros, ubicada en el valle de Kosñipata, en plena zona de ceja de selva de la Amazonía sudoccidental peruana. En relación con esta temática, consideraremos también algunas creencias respecto del acto sexual, los tabúes del couvade, el acto mismo del nacimiento y la incorporación del niño a la antigua casa comunal en cuyo entorno sociocultural se insertará con el correr del tiempo si, previamente, ha sido aceptado por sus padres, ya que de lo contrario, y para protegerlo de futuras calamidades, será eliminado.

Es importante destacar que la sociedad tradicional huachipaire ha sufrido profundos cambios a partir de la década que comienza en los años cincuenta. En esa época la catequesis cristiana, tanto católica como protestante, se tornó más intensa, en particular esta última, habiéndose centrado su principal esfuerzo en la traducción de ciertos pasajes de los textos bíblicos del Nuevo Testamento en un intento de asimilar las principales teofanías del horizonte cristiano a aquellas otras del horizonte mítico huachipaire que pudieran asemejarse¹ (Califano 1983: 752).

1. A la mujer que en el mito de *Wanámei* se le inserta la semilla del árbol para permitir su crecimiento, se la compara con la Virgen María por ser virgen y por el ofrecimiento de su cuerpo

Así por ejemplo, la figura de Jesucristo aparece con su nombre adecuado a la fonética de esta lengua amazónica. Sin embargo, la prédica de la Iglesia Bautista que provocó entusiasmo durante un lapso que duró hasta parte de la primera mitad de los años setenta, época en que los misioneros se retiraron de la comunidad, no pudo evitar que el peso de la cosmovisión tradicional siguiera gravitando entre los indígenas con particular intensidad en cuestiones tales como las referidas al chamanismo y la terapia con imbricaciones ante todo axióticas y originadas en la prédica cristiana, produciéndose de este modo una colorida amalgama cosmovisional que varía según los individuos. El concepto tradicional de persona, obviamente, ha sido sometido a estos cambios; sin embargo, determinadas estructuras culturales antiguas permanecen incólumes y son las que serán expuestas y analizadas en esta oportunidad en relación con la formación de dicho concepto en la primera etapa del ciclo vital.

I. PERSPECTIVAS CONCEPTUALES Y METODOLÓGICAS

La noción de “persona”, una perspectiva de sentido o significado muy amplio y susceptible de ser abordada desde diferentes ángulos o disciplinas, abarca las relaciones que un individuo mantiene consigo mismo y con el mundo, siendo en su acepción de “máscara”² por el carácter de representación que adopta todo personaje, el aspecto ceñido bajo el cual utilizaremos al término, dado que para nuestro caso es dable pensar al individuo en su adecuación a ciertas figuras paradigmáticas supraindividuales devenidas del marco cosmovisional.

La personalidad individual en sí misma y abordada desde el plano psicológico, no es objeto del tipo de examen al cual nos abocaremos aquí, porque responde a otra problemática cuyo nivel interpretativo no se confunde o no debe confundirse con el etnológico. Por el contrario, y dado que esta pesquisa persigue destacar las estructuras culturales de sentido que patentizan esta noción, debe considerarse que sus elementos distintivos gravitan en dos esferas: la *óntica* y la *axiótica*, dado que que

para salvar a la humanidad primordial. La figura de *Atunto* es asemejada a la de Cristo por el hecho de que ambos “subieron al cielo”. La idea de “paraíso” es identificada con la del *Xiliahuándeí* por ser ambos inubicables en el espacio y asociarse lo paradisiáco con lo orgiástico (CALIFANO 1983: 752).

2. “PERSONA. El término latino *persona* tiene, entre otros significados, el mismo que la voz griega *prosvpou* –de la cual se estima que deriva el primero–, es decir, el significado de ‘máscara’. Se trata de la máscara que cubría el rostro de un actor al desempeñar su papel en el teatro, sobre todo en la tragedia. *Persona* es ‘el personaje’, y por eso los ‘personajes’ de la obra teatral son *dramatis personae*. A veces se hace derivar *per-sona* del verbo *persono* (infinitivo, *personare*), ‘sonar a través de algo’ –de un orificio o concavidad–, ‘hacer resonar la voz’, como la hacía resonar el actor a través de la máscara. El actor ‘enmascarado’ es, así, alguien ‘personado’, *personatus*” (FERRATER MORA 1979: 2550).

estas determinaciones se dan simultáneamente como actos mentados-valorativos de la subjetividad y deben ser consignadas convenientemente en la reconstrucción de dichas estructuras (Califano 1990-91: 57-58 y 1992: 526-527) con el objeto de no deformar o mutilar su descripción. En efecto, ambas se evidencian a través del particular modo de estar-en-el-mundo de los seres humanos concretos, situación cuya elucidación conduce a comprender a la persona en “su mundo”. Por lo tanto, las dos esferas y las connotaciones o elementos que contienen definen la dimensión existencial del hombre huachipaire.

Antes de caracterizarlas o de señalar los enunciados de cada una de ellas cabe ser prudente y remarcar dos aspectos que connotan particularmente a estas dos estructuras: “la disposición de ánimo”³ y la “adecuación paradigmática”. La primera de ellas es estrictamente individual, subjetiva y profunda y depende o se relaciona con las características personales de cada individuo, con su dinamismo y su modalidad de estar en el mundo. La segunda, en cambio, está determinada por la cosmovisión nativa, ante todo por su orden mítico-religioso, que al poner de manifiesto y exhibir a través de la narrativa los diferentes atributos encarnados en sus teofanías constitutivas, suscitan actitudes y comportamientos que se convierten en modelos de conducta paradigmáticos para los individuos.

“**Persona**... El término P. Significa máscara (en el sentido de *personaje*: ing. *character*; franc. *personnage*; alem. *Rolle*; ital. *maschera*) y precisamente en este sentido fue introducido en el lenguaje filosófico por el estoicismo popular para indicar los papeles representados en la vida por el hombre...” (ABBAGNANO 1963: 909).

“**personaje**. *Psicos*. Conjunto de los papeles sociales de una persona, o papel privilegiado del que se inviste; el personaje corresponde a la vez a la idea que queremos dar a los demás y a la que configura lo que ellos esperan de nosotros.” (MORFAUX 1985: 264.)

3. “La disposición de ánimo... aquella facultad de dirigirse la voluntad hacia el valor más alto en cada caso y hacia su materia, incluye en sí una *materia de valor* independiente del resultado y también de todos los grados ulteriores del acto volitivo. Aún cuando luego significa *unívocamente* intención, propósito y acción, sin embargo, ya depende de la materia de valor de la disposición de ánimo lo que puede llegar a ser en materia de acción; de modo que la peculiaridad de esa materia de valor determina también todo aquello que, en un caso concreto, puede llegar a ser intención, propósito y acción. La significación que así cobra la disposición de ánimo consiste en representar un *libre margen material apriorico* para la formación de posibles intenciones, propósitos y acciones, hasta la *intención motriz* que regula inmediatamente toda acción; y consiste al mismo tiempo en que *penetra* con su materia de valor todos los grados de la acción hasta el resultado. Por esto mismo puede *aparecer* verdaderamente ella también en la acción y ser dada *intuitivamente* en ésta, sin necesidad de “deducción” alguna respecto a esa disposición de ánimo. Tiene ésta la particularidad de mantener su *constancia* frente al cambio de las cualidades de la tendencia, así como frente a la distinción, existente en la intención de ésta, respecto a la *realidad* de lo apetecido. No sólo entra la materia de esa disposición de ánimo en intenciones, propósitos y acciones, sino ya también en el *deseo* y sus expresiones manifestativas; empapa también la vida fantástica de la tendencia hasta los sueños y fantasmagorías, y puede llegar a aparecer, incluso [...] en los fenómenos de *expresión*, en la risa, los gestos, etc. [...] la disposición de ánimo es *inatacable* por la mera acción educadora. Pues solamente *puede* ser objeto de una “educación” aquello que en un hombre se muestra accesorio para la formación

Esta “adecuación paradigmática” entonces es la que importa para nuestro análisis dado que sus modelos teofánicos, “positivos” o “negativos” en sentido estimativo o ético, y “humano” y “no humano” en sentido óptico, instalan a la persona en su “mundo”. La “disposición de ánimo” individual es la que brinda la fuerza singular necesaria y es inicialmente incognoscible, pero es la que concreta la energía humana, espiritual, para que la persona se destaque con su propia individualidad en el contexto social de su comunidad. Así, la disposición de ánimo individual y su particular adecuación a los paradigmas culturales permiten la construcción de la peculiar máscara que caracteriza a las personalidades individuales en la actuación de sus roles sociales específicos.

El mundo percibido, por así decirlo, es el escenario en el cual una persona establece un conjunto de vínculos de sentidos que le permiten participar vivencialmente en esta realidad. Esta inserción en el mundo es óptica porque le da al individuo una posibilidad de ser y axiética porque contiene en sí valores empíricos, sociales, estéticos y míticos que provienen de la esfera de la cultura en la cual está inmerso. El sustento cosmovisional mítico es, por lo tanto, el eje que determina la intersección peculiar entre estos dos planos y sus connotaciones distintivas.

Para la comprensión de la primera etapa del ciclo vital que nos proponemos tratar aquí, es importante entonces tomar como punto de referencia a la narrativa tradicional, “vía regia” para acceder al marco cosmovisional. En general, el corpus mítico-religioso de los mashco está compuesto tanto por la narrativa propiamente dicha como por dos clases diferentes de cantos, los *esüva* empleados con diversos fines prácticos, y los utilizados en ciertas ocasiones ceremoniales (por ejemplo, los cantos de la fiesta del *embátare* o *masato*)⁴.

Los relatos en general hacen referencia a los acontecimientos de una teofanía o a la ocurrencia de ciertos eventos centrales, los cuales otorgan su principal sentido

de sus movimientos volitivos más lejanos ... es esencialmente imposible cambiar e influir en la “disposición de ánimo” por medio de la educación. Con procedimientos que se proponen ese falso fin, lo único que se logra es la ocultación [...] de la verdadera disposición.” (SCHELER 1948: 163-165.)

4. “El *embátare* es una fiesta durante la cual se ingiere una bebida embriagante llamada *sine* [...] y que es elaborada con la mandioca dulce (*Manihot utilissima*) la que, una vez hervida sin sal, es masticada por las mujeres [...] y puesta a fermentar [...] Unos días antes que finalice la preparación de la bebida, el *sine wakéri* ([...]“dueño de la bebida) anuncia [...] la realización del *embátare*, conocido también como “masato” [...] Al atardecer de la fecha establecida llegan los invitados [...] y el *sine wakéri* los recibe [...] en el interior de su casa [...] [donde] comienzan los primeros cantos o libaciones. Inmediatamente siguen las danzas en rondas acompañadas siempre por el canto de un individuo. Más tarde, completamente embriagados [...] continúan cantando y expresando sus conflictos. Es entonces cuando los hombres resuelven sus conflictos, hoy a golpes de puño y antiguamente con pequeños cuchillos.” (CALIFANO 1973: 189.)

al texto que busca, en general, dar fundamento a algunos de los principales aspectos cosmovisionales de la cultura. Los cantos *esüva*, como dijimos, tienen por objetivo el logro de ciertos resultados concretos (por ejemplo, la curación o producción de enfermedades y daños, el quemado, roza o tallado de árboles, el enamoramiento o la seducción, etcétera) y los cantos festivos del *embátare*, más elásticos, están, en cambio, más bien relacionados con las reglas de etiqueta, la hospitalidad, la solución de conflictos personales, la iniciación chamánica, etcétera (Califano 1995: 155-168). Surge de la observación de este corpus tradicional, en primer lugar, la constatación de la existencia de dos estructuras opositivas de carácter general que definen y categorizan a lo humano en relación a su entorno: las oposiciones *harákmbet* o “humano” y *tóto* o “demonio”, que clasifican y califican la realidad percibida. Para la inteligencia de estos conceptos es menester hacer referencia a los entes y las formas en que estas nociones se hacen presente a la conciencia indígena.

II. LO HUMANO Y LO NO HUMANO

1. La noción de “humano” (*harákmbet*)

El individuo, para la concepción huachipaire, está constituido por una dualidad integrada por el cuerpo o *waso* y una entidad o instancia anímica denominada *wanokíren* o *wa-mehére*. Esta última posee en sí la morfología corporal y es material, dado que puede dejar sus huellas sobre la tierra, se concentra con mayor intensidad en el corazón y es el principio energético vital. Sin embargo, el aspecto más importante está centrado en la calidad de su constitución óptica, dado que el *wanokíren* puede ser realmente “humano”, o sea *harákmbet* o su opuesto “no humano” o *tóto*. Esta segunda noción es más compleja pero admite, mediante un juego dialéctico, la comprensión de ambas. El ser *harákmbet* es “lo propio”, lo “humano por excelencia”, condición que trasciende lo morfológico dado que apunta a lo esencial del individuo. La condición opuesta y que revela una determinada alteridad es lo “no-*harákmbet*”, esto es “ser *tóto*”.

2. La noción de “no humano” (*tóto*)

En relación con la estructura *tóto* pueden determinarse tres tipos de entidades en los cuales halla concreción: el *Tóto*, los entes propiedad del *Tóto* y los seres en estado *tóto*:

- a) El *Tóto* como figura presenta una morfología similar a la humana pero alterada por mutilaciones y deformidades. Su conducta es orgiástica y se expresa bajo la forma de una insaciable antropofagia. Si bien su cometido es provocar la enfermedad y la muerte, a veces manifiesta comportamientos benévolos hacia

los hombres. Ronda de noche por los barrancos y las peñas de los ríos acercándose a veces a las aldeas.

- b) Los entes propiedad del *Tóto* son los vegetales de la selva (*nümbáyo*) y su uso indebido ocasiona enfermedad y muerte en el transgresor a consecuencia de la furia de la teofanía propietaria.
- c) La condición ontológica de los seres en estado *tóto* pueden evidenciarse en su morfología y en sus comportamientos, siendo sus principales representantes los animales y sus dueños o jefes, los *wantópa*, el cazador bajo determinadas circunstancias, los *amiko*, extranjeros, criollos o andinos, el chamán o *topakéri*, la bruja o *tshiwembáe*, los muertos y los artefactos ergológicos⁵.

Vemos entonces que lo humano es definido por su oposición existencial a estas tres formas de ser de lo demoníaco, caracterizadas principalmente por su morfología diferencial y por el exceso y la malevolencia prevalente en sus conductas.

III. CICLO VITAL

A partir de esta definición de lo humano podemos ahora adentrarnos en el análisis de algunos aspectos de su formación. La primera etapa de la vida, la niñez, se denomina para ambos sexos *wa-shípo* (chico). Para identificar al sexo se antecede a esta palabra las expresiones *wa-mbokérek* (hombre) o *wetóne* (mujer). La etapa siguiente, la adolescencia, es denominada *wá-mbo* para el sexo masculino y *wa-müine* para el femenino. Pero la traducción más adecuada para estas palabras es “nuevo” o “joven”. Entre los amarakaire (grupo mashco del Madre de Dios) se

5. Los animales son *tóto* y están sometidos a la autoridad de un dueño o *wantópa*, también *tóto*, que coincide para cada género con la especie de mayor tamaño. Su actitud respecto a los hombres puede ser positiva (iniciación chamánica, enseñanza de los “soñadores”, otorgamiento de los cantos curativos) o negativa (enfermedad). El cazador puede convertirse o ser iniciado en determinadas circunstancias en una entidad *tóto*, positivos cuando han regalado ciertos artefactos, particularmente los de hierro (hachas y machetes), y negativos al ser portadores de enfermedades antes desconocidas por los nativos (viruela y gripe). El chamán *huachipaire* o *topakéri* es iniciado por los animales del bosque, el río o el cielo o alguno de sus *wantópas* a través de un complejo proceso en el cual sufre una paulatina metamorfosis ontológica en la cual pierde su estado anterior de *xarangbütn [haràkmbet]* o “humano” para transformarse en un *tóto* al adquirir la condición propia de los animales que lo han iniciado. La bruja o *tshiwembáe*, es una joven mujer que recibe una potencia dañina de una anciana o del pez *wápod* y es transformada a causa de esta acción en un ser *tóto*. Su actitud es negativa hacia los hombres y, si es descubierta, es eliminada violentamente. Este estado, propio de la juventud, no es permanente y una vez superado pierde la condición de *tóto* para volver a su anterior estado de humano. Los difuntos son *Tóto*, dado que la muerte produce esta transformación esencial que se manifiesta porque en el tránsito al *seronháí* (mundo de los muertos) intentan arrastrar consigo a sus parientes vivos. La ergología no posee una etiología singular y precisa y se los considera virtualmente entidades *Tóto* en potencia. (CALIFANO 1982: 123-128).

practicaban rituales iniciáticos masculinos para introducir a los jóvenes en este segundo momento de la vida, a los cuales asistían las mujeres⁶. En la tercera etapa, la de *wa-mbokérek* (lit.: = el nuevo que ha crecido) o adultez, también se practicaba una fiesta de consagración de la vida adulta y las mujeres pasaban a denominarse *wetóne*. La vejez es definida como *wa-tóne mbokérek* (hombre anciano) y *wa-tóne wetóne* (mujer anciana). El énfasis que determina el estado de la ancianidad está centrado en el sufijo *-tone* que significa propiamente “viejo”. Al abuelo paterno se lo llama *wa-páne* que proviene de *apáne* o tigre y se acentúa en la siguiente forma: *wa-páne-tóne* (abuelo tigre viejo). A la abuela paterna se dice *wa-máma* o caimán, resultando la expresión *wa-máma-tóne* (abuela vieja caimán).

La vida o la potencia vital debe ser incrementada y sostenida con el empleo de cantos especiales, rituales diversos, la ingestión de preparados vegetales, pinturas de varios colores, etcétera, a través de todas las etapas de su existencia, para poder enfrentar con éxito las injurias provenientes del *Tóto* o de lo *tóto*, que insistentemente las amenazan, como así también los daños producidos por las prácticas negativas de la brujería. La enfermedad es pensada como haciendo más estragos entre los jóvenes y adultos que entre los ancianos, ya que se considera que estos últimos están en tránsito hacia la muerte (trastocamiento paulatino de lo humano en no humano) y lo demoníaco que implica este estado. No todos llegan a la ancianidad, pero los que lo consiguen son considerados como aptos para defenderse de las potencias nocivas, dado que enfermedad y muerte son atribuidas a éstas. No hay un término lingüístico específico para designar a la vida o a la potencia vital característica de lo humano en el sentido occidental: sólo existen verbos de estado, *é-he* y *e-mbéi*; por tanto, los hombres se encuentran en uno u otro de estos dos modos o estados del existir (vivo o muerto) o en su etapa de pasaje (*em-mbüye* o “moribundo”), etapa durante la cual la instancia anímica o *wa-nokíren* sufre un cambio óntico fundamental, el cual puede ser determinado por las vicisitudes o estatus adquiridos durante la propia existencia individual, tal como es el caso específico del chamán o el cazador.

Sin embargo, la disminución inevitable de la energía vital o corporal y el deterioro del cuerpo con la adultez y la vejez es percibida más como el producto o reflejo del paulatino avance y cierre del ciclo vital representado por las ramas correspondientes a cada ser humano en el mítico árbol *Wanámei* que de las

6. El fundamento de estos rituales iniciáticos masculinos *Amaracaire* estaría en el episodio del mito de *Atúnto* en el que se narra el momento en que la madre de *Aimarínke-shipo* es rescatada por sus familiares y dos de ellos, *Péimpi* y *Séki*, instauran estas ceremonias iniciáticas, su lenguaje ritual y las peleas de puños a su finalización, entre otras pautas. Estos dos personajes recuerdan desde el cielo la obligatoriedad de sus disposiciones por medio de su presencia manifiesta en las noches por el resplandor de sus adornos nasales metálicos. Entre los huachipare y zapiteri estas ceremonias no existen o han desaparecido con el transcurrir del tiempo, permaneciendo exclusivamente en el ámbito del relato (CALIFANO 1990: 18).

consecuencias de la malevolencia propia de las teofanías *tóto*. En el *Wanámei*, el gran árbol primordial, todo ser humano (*harákmbet*) posee un símil de su existencia. Cuando nace un niño aparece en una de sus ramas una pequeña hoja, la que con el correr del tiempo se convertirá en una rama robusta que equivaldrá a las diferentes etapas de la adultez. Al final se marchitará equivaliendo a la etapa adulta o ancianidad. Caerá con la muerte de la persona. Esto no es una mera metáfora extraída del mundo vegetal, sino que es una realidad vivida por el indígena a partir del sentimiento de que su realidad existencial está plenamente consubstanciada con la mítica del *Wánamei* (Califano 1983: 748). Los chamanes podían trasladarse a este árbol mítico para comprobar el estado de salud de los enfermos a partir de la observación de las ramas correspondientes. Por esto es que también se refieren a este árbol sagrado como “árbol de la vida”.

El ser humano pierde con la vejez su condición de *harákmbet* para ir adquiriendo la de *tóto*, a través del proceso de metamorfosis del alma o *wa-nokíren* antes mencionado, la cual lo acerca a la condición óptica de los antepasados desaparecidos, encontrándose entonces en una posición intermedia entre lo humano y lo demoníaco (*tóto*). Esta potenciación creciente de su alma con la vejez, lo exige, entre otras cosas, de observar la imposición de ciertos tabúes. No obstante, no puede pensarse en una ancianidad que transcurre de modo semejante para todos, ya que su modo de devenir depende de los acontecimientos vividos durante la existencia anterior tal como ocurre, por ejemplo, en casos como los del cazador y el chamán (*wa-topakéri*) cuya condición de *tóto*, adquirida a través de determinados procesos iniciáticos, los acerca a una realidad cuyo acceso está vedado al hombre común⁷. En el caso de ancianos postrados por una enfermedad invalidante y considerados como una carga para la familia y la comunidad, podía practicarse el suicidio por medio del ahorcamiento con un lazo fabricado con la cuerda de un arco y con la ayuda de dos familiares. Aquellos otros que a pesar de la edad y la enfermedad seguían resistiéndose a la muerte voluntaria, eran criticados por no tomar la decisión final y esperada de morir de acuerdo con la tradición.

Esto puede comprenderse si se considera que el concepto de muerte no existe tal como lo entendemos nosotros, sino que es el resultado de un proceso de transformación entre dos estados, no una consumación, en el que la existencia continúa en otro plano de la realidad culturalmente percibida y gravita desde dicho plano trascendente sobre la comunidad viviente.

7. En efecto, cada vez que el cazador va al monte se transforma en el animal que lo ha iniciado en este oficio y cuando muere se dirige al ámbito donde dicho animal reside habitualmente. El chamán iniciado por su auxiliar principal convive con este y sus otros ayudantes, sus esposas animales, etcétera, y su destino final será integrarse a este ámbito. Ambos se convierten por este medio en poseedores de conocimientos no accesibles a los hombres comunes (CALIFANO 1982: 124-126).

Matrimonio

La pauta matrimonial preferencial en la sociedad *huachipaire* era el enlace entre primos cruzados⁸ y había sido instituida en uno de los episodios del mito del *Wanámei*, en el instante en que un hombre ayuda a su prima a subir al árbol (Califano 1983: 749). De este modo los primos, cónyuges potenciales, esperaban el momento de su vida en que se concretaría el matrimonio establecido por aquellos desconocidos antepasados, que reciben únicamente la denominación de *Wanámei harákmbet* o “humanos del *Wanámei*”.

La iniciativa de concretar la unión entre los dos jóvenes era tomada de mutuo acuerdo, pero era el hombre el que hacía evidente las intenciones de ambos. En efecto, sus esfuerzos por obtener animales de caza que obsequiaba a su tío materno era la prueba más clara de sus intenciones. La entrega del presente podía durar unos dos meses hasta que se convenía en la realización del *endikóre* o “colocación del nombre”⁹. Para esa ocasión se realizaba previamente una pesca según la técnica del barbasco, con el objeto de obtener una considerable cantidad de peces que, cocinados en el interior de trozos de cañas de bambú, se repartían entre los presentes. El vocablo *endi-kóre* proviene de *endi* que significa “nombre” y el sufijo *-kóre* que destaca la acción de “cambiar” o “modificar”. Así, por ejemplo, el hermano de la madre o “tío materno”, *tshútshin*, se convertía en el padre de la esposa y pasaba a llamarse “suegro” o *watóchi*; y el “sobrino” o hijo de la hermana, *watéloshipo*, se transformaba en el esposo de la hija, *watéyo*, o “yerno”, mientras que la antes prima (cruzada) o hija del hermano de la madre, también llamada *watshío* antes del casamiento, ahora es denominada “esposa” o *watówe*. Este procedimiento se realizaba con los restantes parientes y para formalizarlo se nombraban con voz clara las nuevas denominaciones¹⁰.

-
8. Actualmente, la rápida transformación social que ha sufrido la comunidad de Keros a causa de su contacto creciente con la comunidad criolla (misioneros, comerciantes, agentes gubernamentales, etcétera), ha producido un cambio notable en las formas típicas de la organización social en base, por un lado, al mecanismo de la emigración de los nativos en busca de nuevas fuentes de trabajo, y por otro al de la inmigración e incorporación creciente de “serranos” en las comunidades o en las zonas aledañas.
 9. La petición matrimonial realizada en la fiesta del *embatáre* entre los *huachipaire* permitía a los pocos días la concreción del vínculo matrimonial mediante una ceremonia llamada *endikóre*, en la cual los primos cruzados modificaban las designaciones de sus parientes (CALIFANO 1982: 110).
 10. Entre los *amaracaire*, el parentesco está definido por el clan, mientras que entre las otras parcialidades *mashco* (*huachipaire* y *zapiteri*) depende del reconocimiento de las líneas de descendencia y de la exogamia. El clan entre los *amaracaire* es patrilineal y exógamo y remonta su filiación masculina y su origen al episodio del mito del *Wanámei* cuando los sobrevivientes descendieron al plano terrestre cuando aún la tierra no estaba consolidada y se hundieron en ella, tornando a salir con una morfología confusa. Algunos de estos se transformaron en ciertos

Los esposos iniciaban su convivencia llevando a cabo una serie de viajes por la selva en pos de frutos silvestres o de nuevos animales de caza, con el propósito de ser obsequiados a los miembros próximos de ambas familias. Esta práctica, cuyo objeto era precaver al futuro niño de la pareja de la enfermedad y la muerte (Califano 1990: 17), no sólo estaba estipulada en el mito del gran árbol *Wanámei*, a cuyo pie se anunciaron y modelaron los comportamientos culturales de los *harákmbet*, sino también en la primera parte, la *wakire wáxa*, del mito del erótico personaje denominado *Atúnto* (Califano 1977: 41-43)¹¹. En efecto, la narración se inicia cuando dos noveles esposos en el interior de la selva se disponen a recoger los frutos del árbol *Atúnto* o árbol de la goma (*Hovea brasiliensis*). En cambio, el acto sexual procreador de la nueva pareja, que tenía lugar preferentemente de noche y en el interior del bosque tropical, tiene su origen en un mito diferente que narra su enseñanza a los hombres por parte de los monos *hō* (mono Martín):

Antes los huachipaire no conocían a la mujer. Los hijos nacían de la pierna, de la pantorrilla, y eran como moscardones, *kütaméreipo*. Un día aparece el mono, *hō*, con su mujer e hijos. Los huachipaire le preguntan:

-¿Cómo es que tienes hijos tan lindos?

-¿Quieres que te enseñe?

El *hō* agarra a su mujer, la tira al suelo y se la monta. De esta manera aprendieron. Arreglan para cuando sea oscuro, de noche, diciendo:

-Vamos a tocar un pito y vamos a hacer como los *hō*.

Pero a la noche, cuando tocaron el pito, algunos ya estaban haciendo con sus mujeres igual que los *hō* y otros ya lo habían hecho. (*Huachipaire*, Keros, Ene. 65, inf.: *Ednémpwa*.)

Este breve relato nos muestra la clara conciencia de los huachipaire respecto del hecho de que el contacto sexual provoca el embarazo, circunstancia que se hace más evidente en el deseo de la pareja de tener hijos o no. Es el mito en última instancia tanto el que ha modelado el comportamiento sexual como la posibilidad de hacerlo efectivo con el nacimiento del niño. Los cantos o *esüva* son el medio para concretar una u otra intención, ya que existen *esüva* para tener hijos y para no tener hijos.

entes que luego dieron origen a los clanes. Estos regulan principalmente la exogamia, pero no poseen una localización determinada en la vivienda comunal, encontrándose sus miembros entremezclados entre sí. (CALIFANO 1982: 111-112.)

11. Junto con el mito cósmico del árbol *Wanámei*, el mito de *Atúnto* constituye una de las narraciones rectoras a través de las cuales adquiere fundamento un elevado número de pautas culturales mashco. Sus diferentes versiones son similares en general en cualquiera de las tres parcialidades principales de esta etnia: amaracaire, zapiteri y huachipaire, existiendo sólo en esta última parcialidad una versión cantada potente y utilizada con fines de seducción amorosa (CALIFANO 1990: 15-33).

Producido el embarazo, un conjunto de signos que no se limitan solamente al estado físico de la mujer, tales como el retiro de la regla o el abultamiento del vientre, sino que incluyen ciertas señales interpretadas como anuncios de animales y aves que se manifiestan tanto en el ámbito real del bosque como en las figuraciones fantásticas del sueño, imponen ciertas prácticas restrictivas.

La gama de precauciones o prohibiciones relativas a animales y vegetales que implican (evitar su contacto, caza, pesca, recolección o ingestión, según el caso) es relativamente amplia y su objeto es preservar tanto a la madre como al niño de daños o enfermedades que podría acarrear su descuido. El tipo de daños o enfermedades que pueden afectar a la criatura abarca desde estados físicos y anímicos producidos inmediatamente, como a efectos tardíos que se producirán en su vida adulta, tales como por ejemplo la rotura periódica de la cuerda o la vara de su arco. Pero en general, a la mayoría de estos efectos nocivos se los vincula con las características físicas del animal o vegetal prohibido o su comportamiento típico sin que, no obstante su declaración expresa por parte de los informantes, esta relación sea clara. Así, por ejemplo, se dice que los loros, entre otros animales, suelen causar en el niño "sarna en la boca", el puerco de tropa o *wangana*, el sajino o la perdiz, el adelgazamiento o la producción de fiebre, los osos el "mal parto", los patos y los caimanes la fatiga o el cansancio, el bagre el dolor de hígado, etcétera, tal como puede verse en el siguiente cuadro:

| ANIMALES | | | | | |
|----------|---|-----------------|------|--------|----------------------|
| Nº | Animal | Nombre | Niño | Padres | Daño |
| 1 | mono maquisapa (<i>Ateles sp</i>) | <i>amáni</i> | - | - | dolor de vientre |
| 2 | mono coto (<i>Alouatta semiculus</i>) | <i>toyóre</i> | - | - | dolor de vientre |
| 3 | mono choro (<i>Lagothrix cana</i>) | <i>súve</i> | - | - | dolor de vientre |
| 4 | mono Martín | <i>hō</i> | - | - | dolor de vientre |
| 5 | mono blanco (<i>Cebus albifrons</i>) | <i>wagkéren</i> | - | - | dolor de vientre |
| 6 | mono amarillo | <i>ixpi</i> | - | - | dolor de vientre |
| 7 | mono nocturno (<i>Nyctopithecias</i>) | <i>óxkmbü</i> | - | - | dolor de vientre |
| 8 | mono de bolsillo | <i>sípin</i> | - | - | dolor de vientre |
| 9 | loro cabezón (<i>Flia. Pecittacidae</i>) | <i>yúnka</i> | + | - | "sarna" en la boca |
| 10 | guacamayo (<i>Ara militaris L.</i>) | <i>úxmái</i> | - | - | hinchazón de piernas |

Continúa

| N° | Animal | Nombre | Niño | Padres | Daño |
|----|--|---------------------------------|------|--------|--------------------|
| 11 | loro boliviano o arara (<i>Ara ararauna L.</i>) | <i>káro</i> | + | - | “sarna” en la boca |
| 12 | loro | <i>máwi</i> | + | - | “sarna” en la boca |
| 13 | loro | <i>mborikéwa</i> | + | - | “sarna” en la boca |
| 14 | loro aurora | <i>sáro</i> | + | - | “sarna” en la boca |
| 15 | loro coronado | <i>toáro</i> | + | - | “sarna” en la boca |
| 16 | loro maracana | <i>háve</i> | + | - | “sarna” en la boca |
| 17 | loro | <i>ndére</i> | + | - | “sarna” en la boca |
| 18 | loro | <i>ókwe</i> | + | - | “sarna” en la boca |
| 19 | loro | <i>súvin</i> | + | - | “sarna” en la boca |
| 20 | loro pihuicho | <i>viki</i> | + | - | “sarna” en la boca |
| 21 | loro | <i>húidn</i> | + | - | “sarna” en la boca |
| 22 | loro | <i>shiren</i> | + | - | “sarna” en la boca |
| 23 | puerco de tropa (<i>Tayassú tajacu</i>) | <i>yari</i> | + | - | adelgazamiento |
| 24 | venado (<i>Mazama rufa</i>) | <i>báhi</i> | + | - | adelgazamiento |
| 25 | sajino (<i>Dicotyles torquatus Cuv.</i>) | <i>mókas</i> | + | - | adelgazamiento |
| 26 | perdiz | <i>haudári</i> | + | - | adelgazamiento |
| 27 | perdiz (<i>Crytorellus sp</i>) | <i>kógmpo</i> <i>kógmpo</i> | + | - | adelgazamiento |
| 28 | perdiz | <i>xónsoro</i> | + | - | fiebre |
| 29 | perdiz | <i>xompo</i> | + | - | fiebre |
| 30 | perdiz | <i>sári</i> | + | - | fiebre |
| 31 | perdiz | <i>wáxen</i> | - | - | fiebre |
| 32 | perdiz | <i>póyong</i> | + | - | fiebre |
| 33 | perdiz | <i>sarambáibai</i> | + | - | fiebre |
| 34 | perdiz | <i>suáya</i> | + | - | fiebre |
| 35 | perdiz | <i>xiríriu</i> | + | - | fiebre |
| 36 | oso grande (<i>Ursus sp</i>) | <i>hándari</i> | + | - | mal parto |
| 37 | oso chico | <i>hándari</i> <i>wasúvi</i> | + | - | mal parto |
| 38 | oso hormiguero (<i>Myrmecophaga tridactyla</i>) | <i>shíwa</i> | + | - | mal parto |
| 39 | picuro grande (<i>Coelogenys paca</i>) | <i>yapáro</i> | + | - | dolor de cintura |
| 40 | picuro chico (<i>Cuniculus paca</i>) | <i>kayáre</i> | + | - | dolor de cintura |
| 41 | <i>shiwairo</i> grande (<i>Dasiprocta sp</i>) | <i>hëi</i> | + | - | dolor de cintura |
| 42 | <i>shiwairo</i> chico | <i>pesóto</i> | + | - | dolor de cintura |

| Nº | Animal | Nombre | Niño | Padres | Daño |
|----|---|---|------|--------|-----------------------------------|
| 43 | armadillo (<i>Dasyopus sp</i>) | <i>akóro</i> | + | - | dolor de cintura |
| 44 | armadillo | <i>bawirídpu</i> | + | - | dolor de cintura |
| 45 | armadillo | <i>basivéspu</i> | + | - | dolor de cintura |
| 46 | rata Kalinovski | <i>kórodn</i> | + | - | produce muchos hijos "blancos" |
| 47 | pato | <i>oxpáxi</i> | + | - | fatiga |
| 48 | pato | <i>wanána</i> | + | - | fatiga |
| 49 | pato | <i>xákoí</i> | + | - | fatiga |
| 50 | ocate | <i>kapíxi</i> | + | - | dolor de vientre |
| 51 | puste | <i>áxei pürax</i> | + | - | hinchazón de piernas |
| 52 | puste | <i>asóro</i> | + | - | llanto |
| 53 | caimán celeste (<i>Podocnemis</i>) | <i>máma</i> <i>waséredn</i> | + | - | fatiga |
| 54 | raya (<i>Potomorthygon hystrix</i>) | <i>ísna</i> | + | - | fatiga |
| 55 | anguila (<i>Electrophorus sp</i>) | <i>intsíre</i> | + | - | adelgazamiento |
| 56 | motelo o tortuga del monte (<i>Testudo fabulata</i>) | <i>séro</i> | + | - | adelgazamiento |
| 57 | cangrejo | <i>tóz</i> | + | - | pérdida de dientes |
| 58 | pez bocachico (<i>Prochilodus sp</i>) | <i>xáwa</i> | - | - | adelgazamiento, anemia |
| 59 | pez súngraro (<i>Pimolodus sp</i>) | <i>kaimári</i> | - | - | adelgazamiento, anemia |
| 60 | pez lisa (<i>Mugil cephalus</i>) | <i>kaimári</i> <i>wambixióri</i> | - | - | adelgazamiento, anemia |
| 61 | pez súngraro amarillo | <i>kaimári</i> | - | - | adelgazamiento, anemia |
| 62 | paco (<i>Myletes</i>) | <i>tsisorópu wákshik</i> | + | - | diarrea ("mascado" de las tripas) |
| 63 | corvina | <i>xiteri</i> | + | - | diarrea ("mascado" de las tripas) |
| 64 | (<i>Pagoscio auratus</i>) sábalo (<i>Prochilodus</i>) | <i>wamóri</i> | + | - | diarrea ("mascado" de las tripas) |

| Nº | Animal | Nombre | Niño | Padres | Daño |
|----|---|--------------------------|------|--------|--------------------------------------|
| 65 | dorado de las tripas) (<i>Salminus</i>) | <i>küsak</i> | + | - | diarrea ("mascado") |
| 66 | sábalo de las tripas) | <i>kerenómpa</i> | + | - | diarrea ("mascado") |
| 67 | sábalo de las tripas) | <i>inkirópo</i> | - | - | diarrea ("mascado") |
| 68 | choto | <i>wápod</i> | - | - | fatiga |
| 69 | choto | <i>wápod</i> | - | - | fatiga |
| 70 | sardina | <i>okikiwe</i> | - | - | anemia |
| 71 | carachama (<i>Pteryglychtyz</i> <i>multiradiatos</i>) | <i>watáro</i> | - | - | dolor de hígado |
| 72 | carachama | <i>xángka</i> | - | - | dolor de hígado |
| 73 | carachama corazón del niño | <i>wasisópa</i> | - | - | dolor de hígado puede "chupar" el |
| 74 | carachama | <i>sómai</i> | + | - | dolor de hígado |
| 75 | - | <i>píkpo</i> | - | - | rotura de la cuerda del arco |
| 76 | - | <i>keme- tahempi</i> | - | - | rotura del arco |
| 77 | paloma | <i>karéwi</i> | + | - | fiebre |
| 78 | paloma | <i>hühüpo</i> | + | - | diarrea |
| 79 | bagre (<i>Pimelodon</i>) | <i>senémpo</i> | - | - | dolor de hígado |
| 80 | bagre | <i>süpíre</i> | + | - | ennegrecimiento |
| 81 | bagre | <i>bàxek</i> | + | - | ennegrecimiento |
| 82 | pájaro | <i>xétük</i> | - | - | llanto |

VEGETALES

| Nº | Vegetal | Nombre | Niño | Padres | Daño |
|----|---|------------------|------|--------|--------------------------|
| 1 | plátano harta villaco (<i>Musa sp</i>) | <i>ashik</i> | + | - | hace el cuerpo pesado |
| 2 | plátano guineo (<i>Musa sp</i>) | ? | + | - | hace el cuerpo pesado |
| 3 | plátano isla | <i>wapombédn</i> | + | - | hace el cuerpo pesado |
| 4 | fruta silvestre | <i>páma</i> | + | - | dolor de cabeza |
| 5 | fruta silvestre | <i>mapári</i> | + | - | dolor de cabeza |
| 6 | fruta silvestre | <i>kótshí</i> | + | - | dolor de cabeza |
| 7 | fruta silvestre | <i>xükü</i> | + | - | dolor de cabeza |
| 8 | fruta silvestre | <i>póton</i> | + | - | dolor de cabeza |
| 9 | fruta silvestre | <i>sakuixko</i> | + | - | dolor de cabeza |

Parto

En los momentos previos al parto el esposo construía una pequeña choza, no muy distante de la casa comunal, y la mujer se encerraba en ella, sin la ayuda de nadie, cuando los primeros signos del próximo nacimiento del niño eran evidentes e incontenibles. El alumbramiento se realizaba en cuclillas. Luego se limpiaba al niño con hojas de platanillo, se cortaba el cordón umbilical con un cuchillo de bambú (*Gadua sp.*) constituido, a veces, por la punta de flecha *xinnakérok* (Califano 1982: 153), se lo ataba con un hilo de algodón y se enterraba la placenta en el mismo sitio en que había tenido lugar el acontecimiento. La madre se dirigía luego al río y lavaba allí al niño, luego lo tenía en su regazo para pasarlo a la cuna un tiempo después. Ambos, la madre y el niño, permanecían más de un mes fuera de la casa y sólo entraban a la misma en el caso de que el vástago, nuevo miembro del grupo, fuera aceptado luego del cumplimiento de una ceremonia que consistía en lo siguiente: todos los integrantes de la gran vivienda comunal, hombres y mujeres, niños y adultos, debían salir con todas sus pertenencias dejándola totalmente desierta; luego entraban todos juntos acompañados con el niño, el *shípo* (chico). De no respetarse esta costumbre, la casa sería destruida por las polillas. El recién nacido, antes de ser aceptado para su integración en la comunidad, debía ser revisado cuidadosamente a fin de constatar su “normalidad”, que consistía básicamente en no ser un *wamexáro* u “omblijo grande” (enano), en cuyo caso sería eliminado (no siempre) por medio del estrangulamiento o de su abandono a la orilla de un río o en la espesura de la selva. Asimismo, el caso del nacimiento de niños mellizos o gemelos (lit.: = *mbóte tówadn*) planteaba un problema especial. Veamos el siguiente texto:

El *wamexáro* (Texto 76)

La abuela de *Ndarimaponéwa* le dijo a su hija *Natashigembüe* cuando le mostró al niño: –No va a crecer bien. Va a desarrollar poco. Cuando sea hombre no va a vivir y en la juventud misma va a morir–. Miraba al *wamexáro* y se lo señalaba a su hija. Entonces llamó a la otra abuela y le mostró al *wamexáro* de *Ndarimaponéwa*. La abuela dijo –está bien. Si quieres puedes matarlo: ¡Mátalo y cómetelo!–. Entonces *Natashigembüe* decidió no matarlo. Por eso todavía vive mucho, porque tiene un chico. (Keros, 1967, *Ndarimaponéwa*.)

Todas estas cuestiones, principalmente las referidas al niño de sexo masculino, hallan suficiente sentido en el ya mencionado mito de *Atúnto* (Califano 1981: 30-90) en el cual se relata la seducción y el rapto de una mujer casada por parte de una teofanía erótica denominada *Atúnto*, que la arrastra hasta su residencia en un sitio misterioso e inubicable denominado *Xiliahuándeí*, especie de mundo o paraíso orgiástico de irresistible atracción para los nativos, del cual es rescatada más tarde por sus parientes, quienes al comprobar que está embarazada la abandonan en la selva donde posteriormente es asesinada por los tigres (*Felis concolor*) o *apáne* que luego la devoran sin compasión. El hijo de *Atúnto* y esta mujer, *Aimarínke-shípo* (lit.: = el pequeño *Amaríke*) logra salvarse gracias a la providencial intervención onírica (*embayóro*) de su abuela.

Pero *Aimarínke-shípo* es un *keréke*, uno que “no ha crecido”, un enano, un *wamexáro* u “ombbligo grãnde”, que puede ser eliminado por su abuela a causa de sus defectos físicos, y huérfano o *aixáyo*, además, a consecuencia de su origen adúltero, que adopta al principio una conducta descabellada conducente a averiguar quiénes han sido los asesinos de su madre y que por esto sufre el enojo y el ludibrio de sus amigos, hasta que se convierte en *ombukérek*, uno que “ha crecido”. Hombre ya, se dispone a vengarse de los tigres asesinos, lo cual logra sólo en parte, ya que éstos, luego de la matanza, aumentan en número y fieles al precepto de la venganza, lo obligan a refugiarse en el cielo para salvar su vida, lugar donde tomará el nombre de *Yupérax*, el rayo, convirtiéndose en su potente hacedor al golpear con su maza o con su arco.

En este mito pueden destacarse dos aspectos vinculados con el ciclo vital: la idea de la eliminación de los niños percibidos como anormales (infanticidio) y la instauración de los ritos iniciáticos masculinos amaracaire. En primer lugar, *Aimaínke-shípo* es considerado un *wamexáro* u “ombbligo grande”, un “enano” (lit.: = *e-kérek*, forma verbal que significa “crecer”; *e-kerek he*: “no crecido”) que crecerá en una sola noche luego de estar sometido a la acción potente y benéfica del agua de lluvia que él mismo provoca y que recibe subido al árbol de guayaba (*Psidium guajava*), donde desarrolla su cuerpo. Por tal motivo existe un *esüva* entre los Amaracaire del río Colorado que hace referencia a este acontecimiento mítico y que es empleado por los padres para que sus hijos crezcan sin dificultad (*esüva* del crecimiento).

Al nacer un niño, sus padres verificaban si se trataba de un “ombbligo grande” y si éste era el caso, era eliminado prontamente. Cuando nacían gemelos (lit.: = *mbóte tówadn*) también se sacrificaba a uno de ellos ya que, de vivir ambos, quedarían convertidos en *wamexáro*, en “enanos” mal crecidos, dado que se consideraba a la vida como un canal semejante a un río que atenúa su fuerza si llega a abrirse en dos cursos diferentes. La muerte de uno de ellos repercutía de inmediato en el correspondiente gajo del *Wanámei* y la rama salvada adquiría de este modo una constitución normal y acorde al ideal de vida de este grupo.

Imposición del nombre

Al ser aceptado uno de los mellizos o un recién nacido que sobrepasaba la observación del *wamexáro*, los *huachipaire* le colocaban de inmediato el nombre (*wándik*), operación que también obraba como *endikóre*, porque corría el riesgo de ser raptado por el *Tóto*¹². Y esta noción nos lleva nuevamente a tratar aquella de lo “humano”.

12. En cambio, entre los amaracaire no existe esta necesidad de imponer el nombre al recién nacido, designándose con algún apodo o con el estatus que ocupará en el ciclo vital. Estos apodos en general se refieren a alguna peculiaridad física del niño (CALIFANO 1982: 107).

La colocación del nombre anclaba al niño al mundo de los *harákmbet* durante el lapso de *shípo* que se extendía aproximadamente hasta los nueve o diez años y durante el cual observaba y participaba en gran parte de la vida de los adultos. En efecto, lograba fabricar su arco y sus flechas, apresar pequeños animales, participar en las tareas de pesca, en las ceremonias del *embatáre*, observar las curaciones, escuchar los mitos, historias de guerras y de cacerías. Su espíritu se iba preparando y moldeando en la fragua de la cosmovisión *huachipaire* a través de un sutil proceso existencial durante el cual los modelos míticos desempeñaban un papel preponderante como forjadores de la propia individualidad.

CONCLUSIONES

Los acontecimientos y las acciones de los antepasados del árbol *Wanámei*, los esposos del mito de *Atúnto* y otras teofanías que han conformado al mundo son los modelos o paradigmas que van dando forma paulatinamente a la personalidad cultural *huachipaire*. En un papel de importancia prototípica se destaca el hijo de *Atúnto*, reconocido como *Aimarínke-shípo* y que una vez adulto, al retirarse al cielo adopta el papel de *Yuperáj*, el rayo, que produce con su macana de madera de chonta o su arco. Esta teofanía pueril, caracterizada por su condición de *wamexáro*, sometido a insultos tales como el de enano o *wamexáro* y al de huérfano o *aixáyo* que ha sufrido la pérdida de su madre castigada con la muerte por adúltera, han pesado en el destino de más de uno de los *shípo huachipaire*.

Si bien ambos aspectos se erigen como valores negativos para el desarrollo del niño, *Aimarínke-shípo* exhibe, por otro lado, una doble figura axiótica, de allí su riqueza. En efecto, es capaz de sobreponerse a las ofensas infligidas y logra con su tenacidad, podríamos aventurarnos a afirmar, con la “disposición de ánimo” que manifiesta su singularidad, reparar o vengar la ofensa cometida por los tigres. Porque el mito de *Atúnto*, si bien se destaca por su contenido erótico inicial y *Atúnto* es una teofanía de esa naturaleza que es capaz de inspirar en el hombre concreto el deseo y el consiguiente rapto de una mujer¹³, sufre una modificación desde el momento en que aparece *Aimarínke-shípo*. En efecto, el *shípo* se convierte superando sus desventajas iniciales en una teofanía heroica que lo asemeja a *Ednémpwa*¹⁴ quien fundamenta el ethos bélico *huachipaire* en el principio de reciprocidad o reparación de la ofensa causada por los *mbayéri* (enemigos) a través

13. Véase el caso narrado y observado personalmente por CALIFANO (1977: 77-83) del rapto de una mujer zapiteri por un hombre *huachipaire* y llevado a cabo en el marco de este mito.

14. *Ednémpwa* instaura la práctica de la guerra sentida como venganza contra los enemigos (*mbayéri*) a causa de diversas imputaciones relacionadas con la violación de territorios, el incumplimiento de las normas de reciprocidad establecidas oportunamente en el mito del *Wanámei*, la introducción de enfermedades, la brujería, etcétera. La época de su realización (*wambaxára* o “matanza”) entre los *huachipaire* era anunciada por los cantos de ciertos animales,

de la ejecución cruenta de la venganza. Lo mismo sucedía con los niños no huérfanos y no considerados enanos, para los cuales esta misma teofanía guerrera desempeñaba un papel paradigmático por sus atributos físicos y éticos valorados por la estimativa huachipaire.

A lo largo de la vida diversas teofanías prefigurarán entonces la personalidad del hombre huachipaire dado que son depositarias de valores y que en cierta forma solicitan respuestas humanas que son, ante todo, respuestas morales. Son arquetípicas porque emergen del tiempo primordial y su imitación le brinda perenne actualidad por los valores que encarnan. Una imitación insertada en la vida íntima¹⁵ y que suscita una reacción existencial que puede motivar la plenitud de la potencia de una persona. Por lo expuesto es que consideramos al lapso masculino del *shípo* como de fundamental importancia por la presencia de un modelo cualitativo paradigmático como el representado por la figura mítica del *Aimarínke-shípo*.

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, N.

1963 *Diccionario de Filosofía*. FCE México, Buenos Aires, pp. 909-912.

CALIFANO, M.

1973 "Cantos Mashco de la fiesta del embatáre", en *Scripta Ethnologica*, Año 1, N° 1, Buenos Aires, pp. 189-197.

1981 "El mito de *Atunto* y la potencia amorosa: Análisis de una práctica ritual de los *Huachipare (Mashco)*", en *Cuadernos Prehistóricos*, Valladolid, N° 9, pp. 30-90.

1982 *Etnografía de los Mashco de la Amazonía Sud Occidental del Perú*. FECIC, Buenos Aires, p. 315.

1983 "El mito del árbol cósmico *Wanámei* de los *Mashco* de la Amazonía Sud Occidental", en *Anthropos*, St. Augustin, vol. 78, pp. 739-769.

el florecimiento de las cañas bravas con las que se elaboraba los astiles de las mortíferas flechas *xinnakérok* potenciadas por determinados *esüva* y las visiones oníricas (*embayóro*) (CALIFANO 1982: 120-121 y 1985: 7-23).

15. "Llamo 'persona íntima' aquello que se da en esa forma esencial del vivirse a sí propio, y lo distingue expresamente de la 'persona social', es decir, del contenido vivencial de todas las formas del propio vivirse que resultan de ser simple depositario de una articulación cualquiera de los miembros dentro del todo. Podemos decir [...] que toda persona finita [...] tiene una esfera íntima y una esfera social." (SCHELER 1948: II: 373).

- 1985 "El tema de la guerra entre los *Mashco* (1) de la Amazonía Sud occidental del (Perú)", en *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, vol. 9, pp. 7-23.
- 1988 "El chamanismo *huachipaire* y *Zapiteri* (*Harákmbet*: Amazonía Sud Occidental del Perú)", en *Anthropos*, St. Augustin, vol. 83, pp. 109-134.
- 1990 "Análisis comparativo de un mito *Mashco*", en *Mitológicas*, Buenos Aires, vol. 5, pp. 15-34.
- 1990/91 "La percepción del blanco entre los *Mashco* (*Harákmbet*) de la Amazonía del Perú", en *Scripta Ethnologica Supplementa*, Buenos Aires, vol. 11, pp. 57-66.
- 1992 "The Myth of the Moon of the Siriono (Míá) of Eastern Bolivia. Its Axiological Dimension", en *Anthropos*, 87, pp. 525-533.
- 1995 "El mito en su versión cantada entre los *Mashco* (*Harákmbet*) de la Amazonía peruana", en *Humanismo siglo XX. Estudios dedicados al Dr. Juan Adolfo Vázquez*. Comp. J. Schobinger, Universidad Nacional de San Juan, pp. 155-168.

La concepción del ciclo vital y la ancianidad entre los Mashco (Harákmbet) de la Amazonía Sud Occidental (Perú). (En prensa.)

FERRATER MORA, J.

- 1979 *Diccionario de Filosofía*. Alianza Editorial, T. 3, pp. 2550-2555, Madrid.

MORFAUX, L. M.

- 1985 *Diccionario de Ciencias Humanas*. Grijalbo/Referencia, pp. 263-265, Barcelona.

SCHELER, M.

El santo, el genio, el héroe. Nova, Buenos Aires.

- 1948 "Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético", en *Revista de Occidente Argentina*, T. I y II, Buenos Aires.

VAN DEN EYDEN, E.

- 1972 "Léxico y fonología amarakaire-wachipaire (hárákmbet o mashco)", *Documento de Trabajo*, N° 7, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

