

# MUERTE, MIEDO Y FASCINACION EN LA CRISIS DE *embüye* DE LOS MASHCO DE LA AMAZONIA SUDOCCIDENTAL

Por MARIO CALIFANO

En una de las parcialidades del grupo Mashco de la Amazonia Sudoccidental, la de los Amaracaire<sup>1</sup>, hemos podido observar una particular enfermedad que se manifiesta en los momentos más críticos de la vida. Esta dolencia recibe el nombre de *embüye*, es decir “morirse”, y constituye a su vez una de las técnicas que emplea el indígena para hacer frente a determinadas situaciones límite que comprometen la totalidad de su ser y de su estar en el mundo de los humanos. La crisis de *embüye* se desencadena cuando el individuo se ha alejado de su hábitat y consecuentemente de su núcleo familiar y comunitario o cuando debe adquirir una esposa y, con mayor frecuencia, en ocasión de la muerte de una persona amada. En las tres circunstancias mencionadas se vislumbra un denominador común; la irrupción del numen familiar que regresando de su destino luego de la muerte, intenta arrastrar consigo al sufriente con el propósito de arrebatarlo de la comunidad humana. Dotado de una aviesa potencia recurre a diversas artimañas para satisfacer su deseo de compañía. El indígena le opone la crisis de *embüye* mediante la cual intenta conmoerlo y librarse así de su acechadora presencia. Sin embargo, no siempre sale victorioso de esta contienda, dado que aunada a la potencia del muerto que lo arrastra existe en lo más profundo de su ser el deseo de acompañarlo definitivamente.

Nuestro trabajo se limitará a describir el problema que nos interesa, tal como aparece en la cultura mashco; pero, en su fase final, intentaremos verlo críticamente bajo la perspectiva historicista de Ernesto de Martino a partir del tema central de la crisis de la presencia. Este propósito responde al deseo de rescatar un pensamiento de indudable originalidad y de gran valor etnológico. Hace muchos años conocimos la obra de de Martino por la perma-

<sup>1</sup> Cfr. Califano (1974 b).

nente inquietud humanística de Marcelo Bórmida; por ello, hemos elegido este estudio sobre la idea de muerte entre los Mashco como humilde homenaje de amigo y discípulo a su memoria. Para decirlo con las mismas palabras de Ernesto de Martino:

*...perciò nella morte della persona cara siamo perentoriamente chiamati a farci procuratori di morte di quella stessa morte, sia destinando ad una nuova riplasmazione formale la somma di affetti, di comportamenti, di gratitudini, di speranze e di certezze che l'estinto mobilitò in noi finché fu in vita, sia facendo nostra e continuando e accendendo nell'opera nostra la tradizione di valori che l'estin'ò rappresenta.*

## 1. El origen de la muerte

En una de las narraciones más importantes del *corpus* mítico de los Mashco, que refiere las andanzas de un personaje llamado *Atúnto*<sup>2</sup>, aparece un relato que señala el origen y el carácter de la muerte. Este breve mito paralelo de filiación huachipaire cuenta lo siguiente:

“El murciélago *mēre* decía: —¿Cómo es que mueren y no regresan? Si yo muero puedo regresar—. Muere el *mēre* y después de dos días regresó. —¡Regresé! He muerto y he regresado—. Entonces el ratón *mashía* anunció: —Una vez que muero, ya no regreso. No puedo regresar—. Se murió el ratón *mashía* y no regresó. Se murieron los paisanos y no regresaron.”

La primera muerte, aquella del murciélago *mēre*, si bien es voluntaria equivale a un castigo por haber mantenido relaciones sexuales con su hermana. A pesar de que *mēre* al morir no va a *Seronháí*, al *Hades* mashco, sino a *Xiliahuándei*<sup>3</sup>, el hecho, como experiencia existencial, equivale a una muerte, en lo que hace a la separación del grupo y al matiz de temor que connota esta separación. Cabe destacar que el mito considera a la muerte como un viaje, es decir, un trascender el hábitat cotidiano hacia otro hábitat.

Entre los Amaracaire del río Colorado, encontramos una narración que refiere también el origen y el sentido de la muerte, vigente. También entre los Huachipaire y Zapiteri. Luego de destruirse el mundo<sup>4</sup>, todos los seres que se habían refugiado en el árbol mítico *Wanámei* aguardaban con ansiedad el amanecer que traería consigo la desaparición de las tinieblas de la noche, de la oscuridad o *eshígon*. Con el amanecer, comenzaría el *wámbo éme* o “día nuevo”, llamado también *waéren* o “día blanco”, reconstituyéndose el orden cósmico.

<sup>2</sup> Cfr. Califano (1978 b, 1978 c).

<sup>3</sup> Los Mashco distinguen claramente dos mundos del “más allá”: *Seronháí* y *Xiliahuándei*; el primero es el hábitat de los muertos y está situado debajo la superficie terrestre, posee caminos y accesos definidos; el segundo es un lugar de localización indefinida.

<sup>4</sup> La expresión empleada para designar la idea de mundo es *wandári*. Cfr. Califano (1978 b, 1978 c).

mico y social, rescatado del caos de la oscuridad anterior. La humanidad, las aves y los animales en general debían guardar un silencio absoluto durante el lapso que mediaba entre la oscuridad de la noche y la claridad del día:

“Antes la gente tenía que cambiar la piel y no morir. Hacían igual que la víbora *bixi*. El gavilán negro (*wáshik pürax*) dijo en el árbol *Wanámei*, antes que terminara de amanecer y avisando al resto de los animales lo siguiente: —¡*Etshixíta!*—; o sea «cambiar la piel». Todos debían permanecer en silencio. Pero el gavilán colorado (*wámbedn pürax*) cantó antes que el *wáshik pürax* terminara de cambiar su piel. Entonces éste agregó: —¡Cantó! Mejor me voy a morir—. Como el *wáshik pürax* no pudo cambiar su piel y se murió, así la gente, los *xarangbütn* tienen que morir”<sup>5</sup>.

La concepción básica de la muerte está dada, entre otras cosas, por el carácter de viaje y de abandono de un revestimiento<sup>6</sup>, surgidos ambos de un castigo merecido en el tiempo de los orígenes. El dualismo se hace más patente al analizar la relación que media entre el cuerpo y la materia anímica, como en las características del viaje hacia *Seronháu*.

## 2. El dualismo fundamental

El análisis de la representación que poseen los Mashco del cuerpo y del alma, como la de la relación que existe entre estas dos entidades, es fundamental para comprender el sentido de la muerte. El indígena es un minucioso observador y dispone de un conocimiento anatómico preciso y una noción clara de las distintas partes que componen el cuerpo humano o *wáso*. Los Mashco, grupo cazador, por estar habituados a seccionar la presa para repartirla en la comunidad, están obligados a realizar un manipuleo continuo de miembros y órganos. Pero, a pesar de este conocimiento empírico, la visión que se impone corresponde a una concepción mítica del mismo.

Los indígenas captan y subrayan las anomalías físicas, burlándose de ellas, lo que constituye una de las motivaciones para eliminar a los recién nacidos que presentan anormalidades notables. Esta especie de eugenesia surge del temor al *Tóto*<sup>7</sup> quien a menudo puede adoptar el ropaje de un ser deforme, tuerto, sin boca, y con otras características insólitas. Puesto que la figura demoníaca aparece con estas singularidades, los humanos que presentan alguna deformación tambalean hacia el ámbito del *Tóto*. El cuerpo desnudo está

<sup>5</sup> El simbolismo de los dos gavilanes es significativo: el *wámbedn pürax* es una de las aves que anuncia la sangre y aparece en los poblados cumpliendo esta misión de presagio. Por ejemplo, avisaba la iniciación de la guerra con los enemigos (*mbayéri*). Por otra parte, nótese que aparece también el tema del origen de la muerte como el castigo de una norma ocurrida en el tiempo mítico; punición que se hace extensiva a toda la humanidad.

<sup>6</sup> En los rituales de la bebida alucinógena llamada *xayápa* (*Brumancia insignis*) que ingieren los Huachipaire, la idea que subyace es la de lograr la curación o limpieza del cuerpo de los elementos negativos que lo están deteriorando.

<sup>7</sup> El *Tóto* es el demonio y como estructura fundamental se opone a la de humano o *xarangbütn*.

expuesto a diferentes peligros; por esta razón al recién nacido se lo asperja con una substancia de color negro, extraída del fruto silvestre de una palmera (*Genipa americana*). Previamente el padre del niño o algún otro miembro del grupo habrá cantado sobre el líquido para potenciarlo<sup>8</sup>. Sin embargo no es posible realizar esta práctica en el caso de mellizos o de niños nacidos con el “omblijo grande” o *wamexáro*. La idea del ser viviente es, para la comprensión de los Mashco, substancial, y separar en dos direcciones equivale a dañar al recién nacido limitando el crecimiento de ambos mellizos. Aparece una analogía vegetal muy singular<sup>9</sup>, y es por esa razón que los Mashco sacrifican a uno de ellos abandonándolo en alguna playa solitaria del río, estrangulándolo o rompiéndole el cráneo contra una roca. Eliminando una de las vidas canalizan el flujo vital hacia una sola dirección. Asimismo proceden a suprimir a la criatura nacida con “omblijo grande”<sup>10</sup>.

Un sentimiento que se manifiesta a menudo es el de horror a la destrucción del cuerpo, que se expresa en el temor a ser comido por el *Tóto*; por este motivo la mayor parte de las pinturas y adornos poseen la finalidad de protegerlo de su acción al potenciarlo. Así, en los rituales amaracaire de iniciación masculina, instituidos por *Péimpi* y *Séki*<sup>11</sup> una de las funciones de las pinturas corporales es la de preservar al individuo de la acción del maléfico. Estos aditamentos contribuyen a sacralizar el cuerpo, y con ellos —en el contexto de las ceremonias— el individuo puede trascender a un nuevo *status* social; esta transición entendida en términos existenciales implica un riesgo.

El corazón (*wanópu*) es un sitio fundamental; en él reside el *wanokíren*, la materia anímica<sup>12</sup>. Si bien ésta se extiende a lo largo de todo el cuerpo, como una substancia difusa que posee la morfología del mismo, es en el corazón donde se concentra con mayor intensidad y potencia.

En las peleas rituales de puño que practican los Amaracaire —llamadas *mbatútuk*—, el golpe clave y definitorio es el que se dirige al corazón, tal como lo enseñara el murciélago *mēre* a *Péimpi* y *Séki* cuando realizaron el viaje a *Xiliahúndei*. Es aquí donde la visión anatomista cede definitivamente a la mítica. El corazón para los Mashco está situado en el extremo inferior del esternón; centro de los afectos, de la pena, del dolor y donde se manifiestan con mayor fuerza los síntomas de la crisis de *embüye*.

<sup>8</sup> La potencia de la palabra cantada se transfiere al líquido mediante el sople o salivando. Cfr. Califano (1978 c).

<sup>9</sup> Para la visión mashco de la vida, cada ser humano posee una rama en el árbol *Wanámei*: al nacer es un retoño, durante la vida adulta se desarrolla como un gajo, con la muerte se ha secado, se quiebra y cae.

<sup>10</sup> El *wamexáro* corre el riesgo de no desarrollarse normalmente y ser un “enano”. Esta idea adquiere su sentido en el mito de *Atúnto*, cuyo hijo *Atmarínkeshipo* es justamente un *wamexáro*. Cfr. Califano (1978 b, 1978 c).

<sup>11</sup> Se trata de dos personajes que instituyeron entre los Amaracaire numerosas pautas culturales. Cfr. Califano (1978 b, 1978 c).

<sup>12</sup> Van der Leeuw (1964: 267) dice: “... La palabra *materia anímica* incluye, bien entendida, la idea del poder. Poder y materia no son conceptos diferentes en el terreno del pensamiento primitivo. Por consiguiente, se puede hablar tanto de ‘poder anímico’ como de materia anímica: en ambos casos se trata de ciertas materias poderosas o de un poder que se adhiere a una materia”.

La vivencia que tiene el indígena del alma es la de una realidad más potente y huidiza que el cuerpo en el que reside. En el deceso —que constituye una victoria del *Tóto* o de la brujería—, el *wanokíren* abandona definitivamente el cuerpo y el cadáver se convierte en un despojo.

La figura del alma es semejante a la del cuerpo, se extiende dentro de él, tomando la forma particular de cada miembro o sección. La sombra es la expresión más acabada de esta alma y los Amaracaire y Zapiteri la designan también con la palabra *wanokíren*, mientras que los Huachipaire utilizan la expresión *waxíregn*. La fuerza del *wanokíren* —y en consecuencia, de la persona— depende del *Tóto*, y éste tratará de seducirlo y arrastrarlo consigo “llevándolo del brazo”. En otras oportunidades el *Tóto* le arroja dardos y pequeñas piedras invisibles que hacen sufrir a los humanos al dañarlos.

Entonces, el muerto se convierte en puro *wanokíren*, sumamente potenciado porque adquiere la condición de numen; es decir, se convierte en un *Tóto*. El *wanokíren* posee una unidad sorprendente, concreta y substancial. Por ejemplo, el *wanokíren* de las brujas o *tshiwembáe*<sup>13</sup> abandona durante el sueño su cuerpo y se dirige a la tumba del difunto con el objeto de congeniar con el *Tóto*. Los hombres previsores utilizan el método siguiente para identificarlas: cubren la sepultura con cenizas, quiebran el arco del difunto en dos mitades y lo colocan sobre el montículo. El *wanokíren* de la bruja lo visitará periódicamente durante las noches, dejando impresas sus huellas. Por la mañana —luego de una minuciosa observación— les será fácil descubrirlas e identificarlas.

El humano viviente está constituido por el cuerpo (*wáso*) y por el alma (*wanokíren*); la muerte, entonces, implica la destrucción del cuerpo y, consecuentemente, la transformación del *wanokíren* en *Tóto*. Esta transformación del alma provoca el abandono de la comunidad humana en forma definitiva, aspecto esencial de la idea de muerte.

### 3. Seronháí

*Seronháí* es la tierra de los antepasados muertos, el sitio donde emigra el *wanokíren* después de abandonar definitivamente su revestimiento corporal. Pero no todos los muertos van a *Seronháí* como veremos más adelante.

El hábitat de los muertos está claramente diferenciado del de los vivos y la idea del cadáver (*embéi*) como despojo se encuentra igualmente delimitada de la imagen del *wanokíren*. Expondremos la información sobre *Seronháí* tal como la relatan los Huachipaire, Amaracaire y Zapiteri. Pero antes es necesario hacer referencia a una pequeña narración que relata el viaje realizado por uno de los indígenas a esta región de sombras y que informó a los Huachipaire sobre la existencia del mundo subterráneo y el destino que le está deparado al *wanokíren*.

<sup>13</sup> Cfr. Califano (1978 a: 423).

“Un hombre se había muerto y lo habían enterrado. Se fue adentro de la tierra, a *Serohái*, en donde se encontró con otros paisanos y familiares muertos. Estos le prohibieron mirar hacia arriba.

—¡Nunca mires arriba!—, le dijeron.

El hombre obedeció y no miró. Pero un día lo invitaron a pescar con barbasco y lo llevaron a un río en el que los peces eran como loros (*mbákoi*). Cuando los sacaban de las aguas morían gritando como loros. Mientras pescaban el hombre pensó:

—¿Qué es lo que hay arriba? ¿Por qué me prohíben que mire?

El hombre miró. Allí arriba vio a sus familiares llorando y ahí mismo saltó. Se levantó de la sepultura y resucitó. Acercándose adonde estaban sus paisanos les preguntó:

—¿Por qué lloran?

—¡Porque te has muerto!—, le contestaron.

Entonces el hombre se quedó con su familia y no se murió. Si hubiera pescado en ese río no habría podido regresar.”

La tumba es el primer umbral que atraviesa el *wanokíren*, existen otros, y el regreso es posible cuando no se ha integrado definitivamente a la nueva modalidad de existencia. Los loros *mbákoi* o sea “picudos”, están clasificados entre los pájaros como animales “más *Tóto*” por poseer esa característica con mayor desarrollo. La prohibición de mirar hacia arriba tiene la finalidad de evitar que el *wanokíren* del muerto se apene y sienta nostalgias de los parientes vivos e intente regresar. Los muertos intentan continuamente evadirse de *Serohái* una vez convertidos en *Tóto*; pero los recién llegados son los que más sufren viendo y recordando a sus familiares. La visión del dolor de los miembros de la familia, del clan, del grupo atrae afectivamente al *wanokíren* que acaba de marcharse porque se siente todavía íntimamente vinculado con ellos.

El distanciamiento es un proceso que requiere un lapso considerable y la prohibición de mirar hacia el hábitat de los vivos, procura lograr esta separación. Los muertos, dicen los Amaracaire, tienen otros métodos para retenerlos en *Serohái*, como por ejemplo ofrecerles cinco mujeres por esposas. Participar de la pesca equivale a contaminarse —consagrarse— en el mundo de los muertos y quedar atrapado por su acción.

Durante el sueño algunos individuos, los *wayorokéri*<sup>14</sup> pueden conocer *Serohái* por otro medio. *Kipákwa*, un anciano zapiteri, contaba que a menudo durante el sueño su *wanokíren* abandonaba el cuerpo y se dirigía a *Serohái* para conocerla. *Kipákwa* vio a los muertos entregados a las danzas propias de las fiestas de los vivientes, pero no participó de las mismas; de haberlo hecho, hubiera corrido el riesgo de quedar atrapado definitivamente.

La versión huachipaire sobre la existencia del mundo subterráneo es la siguiente:

“El *wanokíren* en su viaje a *Serohái* debe recorrer un camino muy limpio. En la mitad de este camino se encuentra un loro pequeño llamado *viki*, cuya función es la de comunicar el arribo del muerto

<sup>14</sup> El *wayorokéri* o *embayorokéri* es el especialista del “sueño” o *embayóro*.

a otro loro que se encuentra más atrás en la bifurcación del camino. Este segundo loro de mayor tamaño se llama *waidnáro* y al obtener el aviso de *víki* se prepara para recibir al *wanokíren*.

El muerto debe llevar comida en su boca, si va con la boca vacía *waidnáro* le corta la cabeza y lo mata. La comida es para entregársela a *waidnáro*. Finalmente sigue el camino que corresponde a los Huachipaire, el otro es para las demás tribus o sea para los *mbayéri* o enemigos. El camino conduce hasta un río, allí debe gritar para avisar a sus familiares que se encuentran del otro lado, así lo vendrán a recoger. Los llama, comunicándoles que ha llegado. Entonces los del poblado lo buscan y lo llevan a sus casas.

En este poblado vive mucho tiempo, tiene mujer e hijos hasta que muere y lo entierran otra vez. Sigue el camino y continúa hacia adentro hasta que llega a un lugar en donde encuentra muchos paisanos bailando. En ese bosque vive mucho tiempo, come moscas y tapir rojo (*wámbedn kéme*). Muere otra vez y se repite el entierro.

Retoma el camino y sigue andando por él hasta que ya se va agotando. Sus piernas se van encogiéndose y finalmente muere y lo entierran. De allí sale a la superficie terrestre bajo la forma de la hormiga *héxe*.”

El primer loro *víki* es un ayudante o inferior (*wanámba*) de *waidnáro*, este último es el “señor de los loros”, el jefe (*wantópa*), y el primero le sirve avisándole. En el interior de la selva *víki* cumple las mismas funciones de vigilancia. La comida tiene el propósito de engañarlo y permitirle atravesar esta prueba que le posibilitará continuar el camino. La bifurcación en la que se encuentra *waidnáro* constituye el segundo umbral, el verdadero umbral del *wanokíren*, porque una vez atravesado ya no es posible el regreso bajo una condición humana. La posibilidad del retorno del *wanokíren* en la terapia cantada es realizable mientras no haya trascendido este umbral que lo conduce a la región subterránea. El rescate del *wanokíren* está expresado en el canto en que el *wayorokéri* pugna por trabarle el acceso. En un fragmento del canto que repite continuamente dice:

“En el camino de los muertos,  
adonde todos van,  
en el encuentro de los dos caminos,  
no te dejo pasar.  
Lo estoy enredando  
con bambú y con espinas.”

Es en este umbral donde la potencia del *wanokíren* cambia de signo volviéndose negativa, nefasta. El río, llamado *Serowe*, río de *Serohái*, es el mismo en cuyas márgenes reside el grupo de los vivientes en el mundo terrestre; entra en *Serohái* en un lugar que se encuentra en las proximidades de *küredntapo*<sup>15</sup>. Es otro umbral donde la potencia del río se intensifica.

<sup>15</sup> *Küredntapo*: *küredn*: “cielo”; *-tápo*: “sitio”; “el sitio del cielo”, el lugar en donde la cúpula celeste toca el plano de la tierra.

Una vez que el difunto ha atravesado el *Serowe*, y con la ayuda de los *wanokíren* de los muertos, podrá formar parte de la nueva comunidad. El espacio que media entre la tumba y el río debe recorrerlo solo; este viaje lo realizará lleno de terror aunque el mito le traza el camino hacia el mundo subterráneo. El primer espacio de muerte comienza a pocos metros del lugar en donde se ha sepultado el cadáver y a menudo el olor repugnante de *Serohái* sale de la tumba mostrando el clima de las sombras.

Después de llevar a cabo una existencia semejante a la del mundo de los vivos, padece una segunda muerte, enfatizándose la ausencia de la idea de aniquilación. Curiosamente el relato continúa: aparece nuevamente el simbolismo del camino que concluye en una danza orgiástica que caracteriza a la típica conducta del *Tóto*. La imagen de las moscas aumenta la sensación de muerte y el mítico tapir rojo es una variedad que únicamente habita en ese paraje. Nuevamente muere y sigue el camino hasta que el cansancio lo agota.

Es interesante ver de qué manera se van diluyendo las figuras de los *wanokíren* que habitan aquellas regiones y cómo se enfatiza la discontinuidad de los sucesivos espacios recorridos.

La visión de este *wanokíren* agotado, que finalmente surge al hábitat de los vivos bajo la apariencia de la hormiga, las cuatro muertes que padece, el largo tránsito por los distintos ámbitos del *Hades* hacen suponer un esfuerzo de intelección por parte de los Huachipaire para dar cuenta de la finitud del cuerpo-despojo frente a la perennidad del *wanokíren*. Esta hipótesis se sustenta en la comparación con la representación de los Amaracaire y Zapiteri del *Hades* en la que estos episodios están ausentes. Estas son más simples y arcaizantes<sup>16</sup>. El esfuerzo que realizan los Huachipaire es limitado, reflejándose en la palidez que poseen los espacios que siguen al *Serohái* propiamente dicho. El *wanokíren* podría haber salido sin tomar cuerpo y deambular por el bosque, pero el cansancio que sufre le hace adoptar otra corporalidad, en una palabra se agota. La hormiga *kéxe* no es *Tóto*, no tiene *wanokíren*, es un simple cuerpo que se mueve.

El esquema es circular. En esta concepción vida y muerte conforman una totalidad circular dividida en diferentes segmentos o etapas. Un segmento del círculo corresponde a la vida y posee una determinada extensión, los segmentos que siguen pertenecen al ámbito de la muerte y cada uno de ellos tiene una distancia semejante al de la vida. Los espacios de *Serohái* son discontinuos pero su calificación es similar porque su contenido numinoso no varía. La versión zapiteri del destino del *wanokíren* y de *Serohái* es la siguiente:

“Desde la sepultura el *wanokíren* sigue el camino de *Serohái* llamado *Serohái dagn* hasta llegar a un zanjón que debe saltar con una pértiga clavada sobre el borde del mismo preparada para ayudar al *wanokíren*. Una vez atravesado el zanjón, ya no puede regresar. En cambio, si cae en el hueco durante el salto queda aprisionado en el barro y no podrá salir.

<sup>16</sup> Los Amaracaire al encontrarse en el centro del área mashco, rodeados por las restantes parcialidades, presentan pautas culturales que han desaparecido en las otras.

Continúa el camino, una vez transpuesto el zanjón, llega al río *Se-rónha*, el mismo que se encuentra arriba y que más lejos entra en la tierra. Cerca del camino se encuentran dos *yári*, puercos de tropa, que tienen dos cabezas y están uno encima del otro como si estuvieran apareados.

Para poder cruzar el río tiene que espantar una raya *ísna* de tamaño mayor de lo normal con la ayuda de un palo. Una vez alejada la raya escapa del peligro de ser punzado por ella y cruza. Sigue el camino y se encuentra con un loro llamado *yúnka* (*waidnáro*). El *wanokíren* debe darle de comer porque *yúnka* tiene hambre. Si el muerto ha comido antes de morir no vuelve, pero si no ha comido regresa. *Yúnka* lo asusta obligándolo a regresar.

Finalmente llega a la bifurcación del camino y allí lo espera el *wanokíren* de un familiar muerto, un *Tóto* que lo llevará por el camino de los parientes. Antes de llegar a la casa de los muertos, *viki*, que los ve llegar, avisa gritando. Es recibido, entra a la casa y se queda a vivir.”

El zanjón que debe atravesar, la raya que empuja con el palo, y la comida para *yúnka* son las pruebas a que se ve sometido antes de llegar al final del camino. Estos tres lugares son también umbrales que separan espacios potencialmente diferentes y a medida que el *wanokíren* los atraviesa se van potenciando cada vez más.

Entre los Zapiteri de otros ríos circula una versión un tanto diferente:

“Cuando mueren, el *wanokíren* va adentro por un camino. Hasta cierta parte hay camino, después no hay. Golpean la tierra haciendo bulla y se vuelve camino. Por ahí se va hacia otro río, al río de los *wanokíren*. Se pasa ese río y hay una casa de los *wanokíren* de los perros. Hay una casa de las flechas, otra casa de los palos de chonta, las puntas de las flechas sin preparar.

Antes de llegar al río se encuentra un loro llamado *yúnka*, es muy grande y tienen que darle de comer. Aparece un barranco muy alto y un palo para sostenerse y saltar. Allí el *wanokíren* va por un buen camino y se encuentra con un loro llamado *viki* que está sentado y grita:

—¡Están viniendo! ¡Están viniendo!— Entonces los *wanokíren* contestan:

—¡No es de nosotros!—

Sigue el *wanokíren* hacia otra parte. Más allá hay un tucán que se llama *písín písín* y grita:

—¡Písín! ¡Písín! . . .

Allí lo buscan los *wanokíren* y se lo llevan. Cada uno tiene su río. Los del Euri (río Madre de Dios) sobre el que viven los Huachipaire, están sobre el mismo río. Abajo está el río Amarillo, el río Colorado, el río Negro; pero todo se llama *Seronháí*. Hay muchas clases de animales y cada uno los mata en su río.”

En un mito el *Tóto* hace el camino golpeando con el puño sobre la tierra y el muerto lo hace durante el viaje. También el murciélago *mēre* hizo el camino golpeando con su puño cuando murió y se fue a *Xiliahuándeí*. El segundo

pájaro o el *písin písin* cumplen el mismo papel de vigilancia que antes mencionamos, la variante está dada por el carácter de vínculo que existe entre el *wanokíren* y el animal. Cada grupo tiene un ave particular que los guía. En este relato aparecen señalados los *wanokíren* de las flechas que explicarían la práctica funeraria de la destrucción del patrimonio. Como si la ruptura del objeto librara del mismo el contenido anímico. Nos encontramos con una visión animista que coincide con el esquema dual del cuerpo y del *wanokíren*. La versión Amaracaire es más esquemática:

“Desde la sepultura el *wanokíren* del muerto entra por el camino de *Seronháí*, llamado *Serodndák*. Encuentra a *víki* que grita al ver el *wanokíren*:

—¡Kin! ¡kiin! . . .

El nombre de este loro es *Serohákoi* (picudo de *Seronháí*). Sigue por el camino y en la bifurcación encuentra un *Tóto* con el trasero arrugado que le dice: —¡Ven por aquí!—. Y lo conduce por uno de los caminos que el *Tóto* elige. Al siguiente *wanokíren* que aparecerá lo lleva por el otro camino. Los dos caminos conducen al mismo río, al *Serówe*. Es el mismo que pasa por arriba y que más abajo entra en la tierra para ir hacia *Seronháí*. Durante este viaje ve muchos animales, especialmente aves. Una vez cruzado el *Serówe* llega a la casa en donde viven los *wanokíren* llamada *seronxág* (casa de *Seronháí*). Allí se queda.”

Esta versión Amaracaire del *Hades* es un tanto más pálida que las anteriores; sin embargo el esquema básico sigue siendo el mismo, es decir, el camino, la bifurcación, el río y la residencia de los *wanokíren*. En la bifurcación un ser esencialmente demoníaco, que en el caso de los Huachipaire toma el aspecto de *waidnáro*, en la versión zapiteri, de un muerto potente y en aquella amaracaire de *Tóto* con el trasero arrugado que es la característica de la vejez. Pero los tres son *Tóto*, otorgan el pase y van consagrando al *wanokíren*. El aspecto de prueba que poseen las versiones huachipaire y zapiteri no aparece en el relato de los Amaracaire.

Esta geografía trascendente es temida. Empero, algunos hombres prefieren evadirse hacia este horizonte cuando las condiciones de vida en el grupo de los humanos se vuelven difíciles. Uno de los Zapiteri sufría porque su suegra no quería entregarle su hija y cantaba durante las fiestas:

“Tshílin, tshílin, tshílin,  
Tshílin, tshílin, tshílin,  
Mi suegra no me quiere  
Me voy a *Seronháí*  
Tshílin, tshílin, tshílin,  
Tshílin, tshílin, tshílin.”

Los muertos pugnan por salir continuamente y arrastrar a *Serohái* a los vivos. La comunicación y el contacto con el submundo se mantiene en forma constante. Algunas aves e insectos que habitan en *Serohái* emergen cumpliendo funciones específicas. El *Serohákoí* anuncia la muerte de algún miembro de la comunidad, es un ave de mal agüero. El *Shikinvíspu*, que aparece para anunciar el amanecer, separa el tiempo nocturno y el diurno. *Víki* y *waidnáro* vienen también de *Serohái* y el *wámbedn pürax* llega también para anunciar la muerte. Este pequeño gavilán de color rojizo y que cantó en el tiempo mítico cuando el *wáshik pürax* estaba cambiando su piel, es el símbolo de la sangre, de la guerra y de la muerte violenta. La raya *ísna* aparece remontando el agua del río desde *Serohái* y se esconde en la arena del lecho. El pajarito *wíwíu* que se muestra al pie de los troncos podridos del bosque, se asoma en otro umbral de *Serohái*. El mono *ho* es para los Zapiteri anunciador de muerte, en cambio las pavas *küse* y *pāron* cantan para “hacer morir” a alguien.

Este mundo subterráneo es iluminado por el mismo sol que alumbraba al mundo superior. El sol cada mañana sale de un pozo y mediante una escalera sube al cielo recorriéndolo en toda su extensión, hasta que se introduce nuevamente en la tierra pasando a iluminar a *Serohái*. Detrás de él, a una cierta distancia, que equivale a una ubicación simétrica, lo sigue la luna.

A pesar de esta circularidad de recorrido solar la visión de tinieblas no desaparece y *Serohái* continúa siendo un reino de sombra con una atmósfera contaminante.

No todos los vivientes van a *Serohái* después de padecer la experiencia de la muerte: el *wanokíren* del cazador que ha visto al *watshípai*, el señor de una especie animal, se dirige al hábitat particular del animal con el cual ha tenido esa experiencia. Si la manifestación de potencia se le ha presentado bajo el aspecto del mono negro, lo seguirá en los árboles y en los parajes de la selva por donde transita.

El *kendetóto* cuya traducción equivale a “así salió del vientre” es el individuo muerto por el tigre y cuyo destino será el de vagar por el bosque bajo el aspecto felino; pero aparecerá participando en las fiestas.

#### 4. La idea de enfermedad

La enfermedad se designa con la palabra *dinxēxēxīe* que puede traducirse por “mal del viento”. Este mal puede aparecer de diferentes maneras y la causa de la enfermedad es imputada siempre a la acción maléfica de una teofanía. No siempre es producto de la trasgresión de un tabú, a veces es simplemente originada por la malignidad misma de lo demoníaco, es decir del *Tóto*. Como ya se mencionó, la fuerza del hombre depende del *Tóto*. El *Tóto* se introduce en el cuerpo y se le echa encima, aplastándolo; y es durante el sueño cuando los hombres pueden ver su actuar. Es necesario distinguir al *Tóto* como figura pura y a los objetos invisibles que envía, por ejemplo,

f'echas, piedras o simplemente, como hemos dicho, mediante el viento. En último análisis la enfermedad es imputada siempre a un sujeto y no a un objeto. La acción del *Tóto*, aparentemente dirigida hacia el cuerpo, en cambio apunta al *wanokíren* y el deceso es el resultado de la victoria que cumple al separarlo definitivamente del revestimiento corpóreo.

## 5. Descripción de la crisis de *embüye*

La crisis de *embüye* se acompaña de una constelación de manifestaciones corporales que intentaremos describir a continuación. Ha sido posible determinar varios factores desencadenantes, todos ellos vinculados con el recuerdo de la persona fallecida. Tales factores son la infracción del tabú del nombre del muerto o su aparición súbita en las imágenes oníricas. La primera manifestación de la crisis propiamente dicha consiste en dejarse caer al suelo, aunque a veces el individuo logra refugiarse en su tarima en el interior de la vivienda comunal intentando alejarse de la vista de los demás miembros de su grupo. El cuerpo tendido está apoyado sobre su costado derecho y la respiración se hace entrecortada y jadeante. Con la mano derecha se sostiene la frente y con la otra se toma el flanco izquierdo. La aspiración y expiración del aire se cumplen rítmicamente acompañadas por una violenta participación de toda la musculatura torácica que produce la impresión de una respiración sumamente dificultosa. El estado creciente de ansiedad y el padecimiento mismo se expresan a través de un quejido reiterado y quebrado que juntamente con los síntomas antes señalados configuran un episodio de características particularmente dramáticas.

Una transpiración generalizada a todo el cuerpo y la aceleración del ritmo cardíaco son otros síntomas que presenta este fenómeno. Su duración es de unos 15 minutos y la totalidad del proceso se asemeja a la figura que describe una parábola, implicando un punto de partida, iniciado por el factor desencadenante, una primera fase de progresiva intensificación y una segunda de atenuación. Durante la crisis el sujeto sufre alucinaciones, particularmente visuales, en las cuales aparecen sus parientes muertos, a veces como figuras borrosas y en otras en forma nítida. Concluido el episodio, el indígena permanece en su tarima extenuado, sin responder a la acción solícita de otras personas, quienes le ofrecen agua o alimentos, para quedar finalmente dormido. Habitualmente permanece en ese estado durante un par de horas completamente solo, dado que los miembros de su familia y de la comunidad tienden a abandonarlo apenas iniciado el proceso. La crisis de *embüye* suele repetirse cada tres o cuatro días y la zona dolorosa que origina este padecer se localiza en el corazón, que como ya dijimos los Mashco sitúan en la región inferior del esternón.

Los niños aprenden desde muy pequeños las conductas asociadas con la crisis, las que están presentes en su actividad lúdica como el resto de las conductas sociales de los adultos.

La crisis de *embüye* se presenta en situaciones existenciales límites: antes de los rituales de iniciación, en circunstancias de duelo y cuando el hombre está alejado de su comunidad. Un caso ilustrativo es el de un joven amaracaire de nombre Kodnáro que debía esperar aún algunos años a fin de poder tomar por esposa a la mujer que tenía designada y que era todavía demasiado joven. No debe suponerse que Kodnáro careciera de experiencias sexuales previas ya que las relaciones prematrimoniales se caracterizan por una notable liberalidad. A menudo Kodnáro se quejaba por la imposibilidad de tener su esposa, del sufrimiento que le ocasionaba esta situación. Tuvo un sueño que fue el desencadenante de una de las crisis. En él vio a sus familiares muertos que venían a buscarlo para llevárselo a *Seronháí* para que no sufriera más. Las palabras del joven fueron las siguientes al narrar el sueño:

“Soñé que me estaba casando y que me estaba yendo con los *wanokíren* de mis familiares muertos.”

El proceso es el siguiente: los *wanokíren* son figuras ambivalentes, por una parte pretenden arrastrarlo consigo, y por otra, intentan protegerlo de la situación penosa vinculada a la carencia de esposa. Aceptar la esposa que le ofrecen sus antepasados significa entregarse a la acción del numerl familiar, lo que Otto llama el *tremendum fascinans* (1965). La posibilidad de alejarlo se logra a través de una particular terapia cantada a la que nos referiremos más adelante y también mediante la crisis de *embüye* que decepciona y asusta a los *wanokíren*. La acción de estos *wanokíren* se cumple sobre la totalidad de la materia anímica, pero se intensifica especialmente en el corazón.

Las palabras de los Amaracaire para explicar esta situación son las siguientes:

“Cuando llegan los *wanokíren* de los parientes nos prenden, nos abrazan y nos quieren arrastrar con ellos dejándonos muertos.”

Estos *wanokíren* son muy ambiciosos y egoístas y sufren por la lejanía de sus familiares. Su deseo de arrastrarlos hacia el hábitat que les es propio, responde a esa necesidad afectiva. El joven Arisanéwa, después de la muerte de su hermano, tenía pena y sufría mucho, dándole *embüye* muy frecuentemente. Explicó que era el *wanokíren* de su hermano que “quería llevárselo a *Seronháí* porque sufría” (el hermano).

En otras circunstancias el *embüye* se produce por el alejamiento del individuo de su hábitat familiar, como en el caso de Mankéwe que fue llevado a Pucallpa por uno de los misioneros y extrañaba a su esposa. La intensidad de la crisis y su frecuencia determinaron que fuera rápidamente reintegrado a su grupo.

Es interesante señalar que los indígenas afirman que también las aves domésticas sufren de *embüye* por la acción de los *wanokíren* de sus semejantes.

Existe una terapéutica basada en el canto que colabora a evitar el riesgo existencial a que se ve sometida la persona. Sin embargo, la crisis de *embüye* puede fracasar y ser inoperante en su objeto. Esta inoperancia equivale a

“morir con los propios muertos” y es susceptible de ser estudiada en la situación de la madre que se abandona melancólicamente a la acción numinosa de la hija difunta. La hija, comida por un tigre, es un *kendetáto*, expresión que como ya hemos visto indica premonitoriamente aquello que le sucederá en su vida. El *wanokíren* de la muerta deambulará bajo la figura mixta de animal-humano y aparecerá en diferentes oportunidades en el poblado, pero con mayor frecuencia en las libaciones del masato <sup>17</sup>.

La actitud de esta madre que se deja morir por la pena que le ocasiona la muerte de su hija, contrasta con la conducta mencionada anteriormente, que refiere cómo las mujeres de los Mashco sacrifican a los gemelos y a los niños con ombligo “demasiado grande”. Esta conducta tenía por objeto proteger a los niños de un supuesto mal desarrollo. Entonces, ceder a la acción fascinante del numen del *kendetáto* no implica la destrucción del *ethos* cultural; un valor otorga sentido al éxito de la crisis de *embüye* y otro valor opera con igual vigencia en el caso contrario.

## 6. La terapia posterior

En los cantos terapéuticos que tratan a la crisis de *embüye* aparece la perfidia de los *wanokíren* quienes pugnan por salir de *Seronháí*, emergiendo por las peñas y otras vías de acceso.

A continuación transcribimos dos cantos sobre el tema, provenientes, respectivamente, de los Amaracaire y Zapiteri.

### Versión Amaracaire

Informante: Shíwi

Traductor: Ndariomaponéwa

Río Colorado, año 1968

“En ese camino de *Seronháí* habrán venido,  
por eso le dirán: ¡vamos! ¡vamos!...  
Yo estoy haciéndolo correr al *kámi kámi* <sup>18</sup>,  
en esos pastos <sup>19</sup> estoy dejándolo limpio.  
En esos caminos que tienen en *Seronháí* tan lindos,  
seguro querrá irse.  
En esos caminos seguro vienen,  
pero yo *kámi kámi* que soy,  
ya estoy arreándolos y dejándolos en su sitio.  
Gritando acampa en esos pastales,  
pero cuando están acampados,  
siempre vienen bailando los *nokíren*.  
Pero no se ve adónde están acampados.

<sup>17</sup> El masato o *sine* es una bebida embriagante que se elabora a partir de la fermentación de la mandioca dulce (*Manihot aipi* POHL). Cfr. Califano (1973).

<sup>18</sup> *Kámi kámi*: nutria de río (*Lutra incarum*).

<sup>19</sup> Los “pastos” son los *wanokíren* de los muertos y el *kámi kámi* los corta cuando anda por las playas de los ríos.

Ese hombre que tiene el arco de *tórox*<sup>20</sup>,  
ése le dice: ¡vamos! ¡vamos!...  
Ese hombre que tiene el campo de peñas<sup>21</sup>,  
ése le dice: ¡vamos! ¡vamos!...  
Y el *báhon báho*<sup>22</sup> no los deja pasar,  
él que es tan terrible.  
Yo viejo *kámi kámi*,  
yo ya estoy arreándolos.  
El hombre que sabe llevar los troncos de *tórox* hablando,  
ése le está diciendo: ¡vamos! ¡vamos!...<sup>23</sup>  
Yo también soy un viejo *kámi kámi*,  
yo ya estoy por arrearlos.  
Donde están sentados el *wanokíren* de *táka*<sup>24</sup>  
y el *nokíren* de los *xarangbütn*<sup>25</sup>,  
yo ya estoy llegando ahí, yo *kámi kámi* viejo.  
Yo estoy apartando a éstos,  
porque al que busco (al enfermo) está más allá.  
Yo con antorchas le estoy haciendo alumbrar<sup>26</sup>.  
Así he hecho y tiene que ser mío.”

Las prácticas posteriores al canto son:

- Soplar entre las piernas y en la cabeza del enfermo.
- El enfermo debe abstenerse de comer todos los peces que son el alimento del *kámi kámi*.

Versión Zapiteri  
Informante: Mbiríka  
Traductor: Ndariomaponéwa  
Río Colorado, año 1968

“Los *nokíren*<sup>27</sup> tienen muchos caminos,  
por donde salen a engañar al hombre.  
Con el fuego, haciendo chispas,  
estoy tapando esos caminos.  
Entonces dirá: ¡Que sea de él no más!,  
dirá el *wanokíren*.  
Ya había hecho todo lo que yo he querido.  
Otra vez tratará de pasar,  
pero yo, le estoy metiendo  
esas chispas y no podrá pasar.  
No podrá engañar.  
Dirá otra vez: ¡Que sea de él no más!,  
dirá el *wanokíren*.”

<sup>20</sup> *Tórox*: palmera con la que se fabrica el arco (*Guilielma speciosa*, Mart.).

<sup>21</sup> El hombre que tiene el “campo de peñas”, muestra su chacra al enfermo de *embüye*.

<sup>22</sup> *Báhon báho*: árbol mítico que al inclinarse sobre el río dificultaba el paso de los antepasados durante su tránsito hacia el árbol *Wanámei*.

<sup>23</sup> El hombre que muestra los troncos de *tórox* sabe voltear esta palmera simplemente con la potencia de la palabra.

<sup>24</sup> *Táka*: palabra ritual para referirse a los enemigos.

<sup>25</sup> *Xarangbütn*: “humano”.

<sup>26</sup> Alumbrar con antorchas, significa hacer un cerco de fuego para detener a los *wanokíren*.

<sup>27</sup> *Nokíren*: los *wanokíren* de los difuntos.

Dice que estaría viniendo a conversar,  
 estaría trayendo *wandaxéinda*<sup>28</sup>  
 estaría trayendo *ximakárudn*<sup>29</sup>.  
 Pero no podrá entregar esas *wánda*<sup>30</sup>,  
 porque yo he hecho,  
 cantando del fuego y del sol.  
 Que no se puede mirar los ojos del hombre  
 y dirá: ¡Que sea de él! ¡Que sea de él! ¡Que sea de él! —dirá.  
 Yo soy su padre: diciendo estará viniendo,  
 el *wanokíren* de su padre a conversar.  
 Yo soy su abuelo: diciendo estará viniendo,  
 el *wanokíren* de su abuelo a conversar.  
 Yo soy su hermano: diciendo estará viniendo,  
 el *wanokíren* de su hermano a conversar.  
 Yo soy su primo: diciendo estará viniendo,  
 el *wanokíren* de su primo a conversar.  
 Pero yo no los dejo,  
 continuamente estoy levantando chispas del fuego,  
 y no los dejo conversar.  
 Después dicen: ¡Que sea de él! ¡Que sea de él!  
 Dicen: Yo lo voy a cuidar. Yo lo atiendo.  
 Pero yo no los dejo,  
 y continuamente estoy levantando chispas del fuego.  
 Y dicen: ¡Que sea de él! ¡Que sea de él!”

Las prácticas posteriores al canto son:

- Se saliva en el cartucho de la cúrcuma o *mantóro* (*Bixa orellana*).
- Se pinta el hombre con rayas a lo largo del cuerpo.
- Se pinta la puerta de la casa para evitar la entrada de los *wanokíren*.

Los *wanokíren* tratan de seducir al hombre ofreciéndole frutas silvestres que traen de *Seronháí*, o prometiéndole cuidados y atenciones durante su crisis. La figura de los muertos aparece en los cantos impregnada de un contenido fantasmagórico; pero todo el canto es una evocación del *tremendum fascinans* del numen que se muestra en las alucinaciones del hombre que sufre.

El *wayorokéri* que entona el canto terapéutico, despliega al hacerlo toda la potencia de la palabra cantada: con el fuego ilumina y ciega a los *wanokíren* de los muertos, librando con ellos una verdadera batalla contra las sombras con el propósito de hacerles desistir de su intención<sup>31</sup>.

## 7. El entierro y la sepultura

El cadáver es vestido con su túnica de corteza o simplemente envuelto en ella y amarrado con un trozo del mismo material. Entre los Huachipaire se lo introduce en un *tshímbo*, una bolsa tejida que utilizan las mujeres para trans-

<sup>28</sup> *Wandaxéinda*: fruta de propiedad del *Tóto*.

<sup>29</sup> *Ximakárudn*: granada, fruta de propiedad del *Tóto*.

<sup>30</sup> *Wánda*: fruta en general.

<sup>31</sup> Ver nota N° 8.

portar los productos de la chacra. La posición del cadáver es en cuclillas y generalmente se lo entierra en el mismo sitio en donde ocurrió el deceso. A menudo cavan la sepultura mientras el hombre está agonizando, antes que exhale su último suspiro, y comienzan a destruir su patrimonio por indicación del moribundo<sup>32</sup>.

El *wanokíren* ya se encuentra transitando hacia *Seronháí* y es necesario entregar el cuerpo a la tierra, para eliminar el resto de peligrosidad del que está contaminado el cadáver. Los instrumentos, las flechas, la chacra y todo el patrimonio del difunto se rompe. Dada la tonalidad animística de la realidad circundante, la destrucción supone la liberación del *wanokíren* de los objetos y al mismo tiempo el alejamiento de la visión penosa y nefasta del muerto. El cumplimiento del ritual garantiza el viaje, el traslado y la instalación del *wanokíren* en *Seronháí*. El nombre se tabúa y la esposa, entre los Amaracaire, establece un vínculo sororal.

Los Amaracaire lloran durante dos o tres días sin repetir el nombre, simplemente reiterando el grado de parentesco que los unía. Los hombres y las mujeres se cortan el cabello y pintan de negro sus caras y sus cuerpos. Entre los Huachipaire la esposa y los hijos del difunto debían permanecer durante una luna encerrados en la casa, comer muy frugalmente y comenzar a salir acompañados por otros miembros del grupo. Una de las primeras tareas que realizaban al salir del encierro era la de bañarse en el río.

El sellado de la sepultura (*kumbára*) está dado por un canto que invocan las mujeres amaracaire.

**Informante: Shíwi**

**Traductor: Ndarimaponéwna**

**Río Colorado, año 1968**

“Con el polvo de *sékin*<sup>33</sup>,  
te estoy tapando la boca.  
Con el polvo de *sékin*,  
te estoy tapando la boca.  
Con el polvo de *sékin*,  
te estoy tapando la boca.  
Para que no puedas  
hablar más con los *ereyóri*<sup>34</sup>  
Para que no se escuche tu voz.”

Luego de haber cantado, las mujeres toman un puñado de tierra y sosteniéndola con la mano, la van soplando sobre la tumba.

<sup>32</sup> Así sucedió con un anciano huachipaire de nombre Tereápa, que solicitó a otro indígena llamado Sanéngua que arrojara su cuchillo y sus flechas fuera de la casa, momentos antes que se produjera su deceso.

<sup>33</sup> *Sékin*: son las termitas, las hormigas que se alimentan de la madera de los árboles produciendo una gran cantidad de polvo.

<sup>34</sup> *Ereyóri*: palabra ritual utilizada para designar a los humanos o *xarangbiitn*.

## 8. ERNESTO DE MARTINO Y LA "CRISIS DE LA PRESENCIA".

El etnólogo italiano Ernesto de Martino, en una memorable obra titulada *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria* (1958), emprende una búsqueda histórico-religiosa del lamento fúnebre dentro del contexto del llanto ritual que se encuentra vinculado al numen que *scompare e che torna* (1958: VII). Desde una perspectiva netamente historicista que se vincula con los postulados de Benedetto Croce<sup>35</sup>, hace referencia a dos obras anteriores que fundamentan la investigación a la cual se aboca. En *Naturalismo e Storicismo* (1941), fruto de los años juveniles, se había propuesto el programa de *continuare a pensare* y por lo tanto a desarrollar el historicismo de Croce<sup>36</sup> *sotto ponendolo alla prova di mondi storici dalla cui diretta esperienza storiografica esso non era nato* (1958: 3). Años más tarde, en *Il mondo magico* (1967) intentó interpretar historicísticamente la magia de las civilizaciones primitivas que arrojó como resultado el descubrimiento de la *crisi della presenza come rischio di non esserci nel mondo* (1958: 3). Recurre a Croce para referirse a la actitud que es necesario asumir frente al hecho luctuoso y para ello cita un bello y descarnado pasaje: *"Che cosa dobbiamo fare degli estinti, delle creature che ci furono care e che erano come parte di noi stessi? 'Dimenticarli', risponde, se pure con vago eufemismo, la saggezza della vita. 'Dimenticarli', conferma l'etica. 'Via dalle tombe!', esclamava Goethe,*

<sup>35</sup> "...Lo storicismo è, per Croce, 'l'affermazione che la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia'; è cioè il riconoscimento del fondamentale carattere storico di ogni aspetto del reale. Su questa base, nel saggio 'Lo storicismo e la sua storia (1937)' —criticando le prospettive storiografiche formulate da Meinecke in 'Die Entstehung des Historismus'— Croce ha contrapposto lo storicismo al razionalismo astratto, che pretende di valutare lo sviluppo storico in base a criteri razionali metastorici: lo storicismo è 'più profondamente razionalista' del razionalismo astratto, in quanto riconosce la presenza della ragione nella storia e la razionalità di ogni momento dello sviluppo. Da ciò risulta subito come la discussione con Meinecke sia, in primo luogo, l'espressione di una divergenza teorica intorno alla natura dello storicismo, rivelativa della diversità dei presupposti a cui richiamano. Per Meinecke, come per Croce, lo storicismo procede dal riconoscimento dell'individualità di ogni fenomeno dello sviluppo storico, e della sua irriducibilità a criteri valutativi razionali; ma per Meinecke riconoscimento dell'individualità significa —attraverso il richiamo all'insegnamento di Ranke— l'impossibilità di ridurre la storia a ragione, mentre per Croce esso sfocia nella tesi della razionalità immanente dello sviluppo storico. Non a caso, mentre Meinecke indica le origini dello storicismo nella direzione Möser-Herder-Goethe, che culminerà nell'opera della scuola storica tedesca e nelle formulazioni teoriche rankiane. Croce le ritrova invece nell'idealismo post-kantiano e nella filosofia di Hegel. Il principio hegeliano dell'identità di reale e razionale, infatti, diventa il momento-chiave della rivoluzione storicistica, il cardine dell'interpretazione crociana della storia. In questa definizione dello storicismo confluiscono alcuni fondamentali presupposti che Croce era venuto elaborando nel lungo processo di formazione della sua filosofia, attraverso l'incontro con il pensiero hegeliano e la discriminazione dei suoi elementi 'vitali'. Questi presupposti possono, in linea di massima, venir indicati come segue: 1) negazione della sussistenza della natura come mondo autonomo; 2) riconoscimento del carattere spirituale della realtà - di ogni realtà; 3) interpretazione dello spirito come processo evolutivo dialettico, cioè come processo che ha in sé il proprio principio di comprensione; 4) rifiuto di qualsiasi specie di trascendenza metastorica, e affermazione dell'immanenza dello spirito alla storia - o, in altri termini, dell'identità tra spirito e storia; 5) riduzione della conoscenza storica, e della filosofia a momento metodologico della storiografia...". Rossi (1960: 287-288). Nótese cómo este autor destaca en Croce el "...rifiuto di qualsiasi specie di trascendenza metastorica...".

<sup>36</sup> La posición historicista de de Martino puede apreciarse en el siguiente pasaje: "...qui si intende promuovere mercè l'etnologia, un allargamento della nostra autocoscienza storica, una migliore determinazione dell'essere e del dover essere della nostra civiltà" (1941: 10). Al final de la obra el autor establece *il codice della etnologia storicistica*.

*e a coro con lui altri spiriti magni. E l'uomo dimentica. Si dice che ciò è opera del tempo; ma troppe cose buone, e troppo ardue opere, si sogliono attribuire al tempo, cioè ad un essere che non esiste. No: quella dimenticanza non è opera del tempo; è opera nostra, che vogliamo dimenticare e dimentichiamo... Nel suo primo stadio, il dolore è follia o quasi: si è in preda a impeti che, se perdurassero, si conformerebbero in azioni come quelle di Giovanna la Pazza. Si vuol revocare l'irrevocabile chiamare chi non può rispondere, sentire il tocco della mano che ci è éfuggita per sempre, vedere il lampo di quegli occhi che piú non ci sorrideranno e dei quali la morte ha velato di tristezza tutti i sorrisi che già lampeggiarono. E noi abbiamo rimorso di vivere, ci sembra di rubare qualcosa che è di proprietà altrui, vorremmo morire con i nostri morti: codesti sentimenti, chi non li ha, purtroppo, sofferti, o amaramente assaggiati? La diversità o la varia eccellenza del lavoro differenzia gli uomini: l'amore e il dolore li accomuna; e tutti piangono ad un modo. Ma con l'esprimere il dolore, nelle varie forme di celebrazione e culto dei morti, si supera lo strazio, rendendolo oggettivo. Così cercando che i morti non siano morti, cominciamo a farli effettivamente morire in noi. Né diversamente accade nell'altro modo col quale ci proponiamo di farli vivere ancora, che è di continuare l'opera a cui essi lavorarono e che è rimasta interrotta...” (1958:4).*

La cruda verdad que se desprende de este texto es que, por cuan grande sea el dolor de una pérdida, se impone la tarea de evitar la pérdida piú irreparable e decisiva, quella di noi stessi nella situazione luttuosa (1958:5). Para hacer frente a esta peligrosa situación vital es necesario desplegar un verdadero esfuerzo *Indipentemente dalla situazione luttuosa come tale, è appunto questa la varia fatica che oi spetta in ogni momento critico dell'esistenza, che è sempre un attivo 'far passare' nel valore, e quindi un rinunziare e un perdere, un distacco e una morte, e al tempo stesso una opzione per la vita: ma nella perdita di una persona cara noi sperimentiamo al piú alto grado l'asprezza di questa fatica, sia perché ciò che si perde è una persona che era quasi noi stessi, sia perché la morte fisica della persona cara ci pone nel modo piú crudo davanti al conflitto fra ciò che passa irrevocabilmente senza di noi (la morte come fatto della 'natura') e ciò che dobbiamo far passare nel valore (la morte come condizione per l'esplicarsi della eterna forza rigenerante della 'cultura'). La fatica di 'far passare' la persona cara che è passata in senso naturale, cioè senza il nostro sforzo culturale, costituisce appunto quel vario dinamismo di affetti e di pensieri che va sotto il nome di cordoglio o di lutto: ed è la 'varia eccellenza' del lavoro produttivo e differenziato a tramutare lo 'strazio' —per cui tutti gli uomini rischiano di piangere 'ad un modo'— in quel 'saper' pingere che reintegra l'uomo nella storia umana” (1958:5-6) .*

Ernesto de Martino define el concepto de *presenza* como la voluntad de ser en una historia humana y es en el *cordoglio*<sup>37</sup>, donde se manifiesta la similitud con la crisis de *embüye*. El *cordoglio* es una enfermedad y al mismo

<sup>37</sup> En lengua castellana la palabra *cordoglio* es “cordojo”; pero, para una más clara definición, ver “corazón” en Corominas (1976: 898).

tiempo un modelo para elaborarla y lograr el restablecimiento de la *presenza* enferma (de Martino, 1958: 12). Esta crisis es un caso particular del riesgo existencial al que está continuamente sometida la presencia y es en el seno de los grupos etnográficos donde el riesgo se manifiesta desplegándose en toda su potencia. La anulación de la *presenza* significa la eliminación del existente en un determinado proceso cultural, pero es en este aspecto en el cual disintimos con de Martino, dado que en el mundo etnográfico o mejor, en el ámbito de aquella estructura de pensamiento que se define como “primitiva”<sup>88</sup>, esta anulación no se plantea. El “primitivo” permanece en el proceso cultural actuando de alguna forma en una modalidad o en otro papel “trascendente” que no elimina su participación social.

El *ethos* coincide con la *presenza* “... come volontà di esserci in una storia umana, come potenza di trascendimento e di oggettivazione” (1958: 14). Esta conceptualización del *ethos* es entendida desde una perspectiva historicista al acentuar la apreciación de lo histórico y descuidando el valor mítico que posee el indígena. El “primitivo” no se encuentra vivencialmente situado en una verdadera historia sino en una dimensión existencial en la que predominan las formas míticas de la realidad y el *ethos*, si bien constituye la potencia que rige el obrar del hombre, evitando la destrucción de la unidad espiritual, contempla la energía del *fare* como aquella del *non fare*. La ambivalencia a la cual está sometido el indígena entre ...“*far morire i nostri morti in noi*” y “...*morire con ciò che muore*” (1958: 11), no es entendida como la aniquilación de la *presenza*. El *ethos* permanece vigente con toda su plenitud aun en el riesgo total de la pérdida de la *presenza* en el orden histórico. La vitalidad o la materia, que de Martino utiliza sin dilucidar plenamente, es siempre trascendida culturalmente aun cuando el *ethos* en apariencia no evidencie una trascendencia formal. En esta perspectiva incluimos también la situación existencial en la que el *ethos* se encuentra aparentemente paralizado por la angustia. En la polaridad del placer y del dolor que se expresa en todo padecer humano, la presencia puede entregarse a la acción seductora y fascinante, placentera, de los difuntos. El “primitivo” es el hombre que se encuentra más cercano a esta circunstancia y por lo tanto a morir con sus propios muertos, sin su participación y a pesar del esfuerzo formal que demuestre para evitarlo y que en nuestro caso constituye la crisis de *embüye*. En el indígena todo padecer es padecer “de” imputado a un sujeto en donde él se convierte en un objeto “que” padece una determinada acción. En el caso de la enfermedad en general, cuya conceptualización está basada en el “riesgo” y en la acción “de” aparece evidenciada esta configuración. Se trata de un sujeto que se abandona a un quehacer, sufriendo con ello la totalidad de su persona. La aparente debilidad moral o miseria psicológica que se expresa en esta actitud vivencial es producto de aquella forma de pensamiento clasificada como

<sup>88</sup> Numerosos son los autores que se han ocupado del “pensamiento” mítico o primitivo y no es necesario tratarlos en esta oportunidad; pero, un autor como Bórmida prefiere utilizar la expresión “conciencia mítica”, que define “... como un conjunto de formas de pensamiento y de acción que hace posible a determinadas actuaciones y seres, tanto en el mito como en la vida de una cultura” (1969-1970: 22-23).

“primitiva”. La crisis de objetivación y el proceso de “...*passare con ciò che passa*” se plantearía como una posibilidad de trascendencia similar al riesgo de “...*far passare ciò che passa (cioè di farlo passare nel valore)*” (1958: 18). El hecho de “...*passare con ciò che passa*” es contemplado por el *ethos* y está formalizado en la vida cultural de las poblaciones etnográficas, si bien en un primer análisis no se evidencia de este modo. La trascendencia que nos refiere de Martino o sea de “... *far passare ciò che passa*” en el “valor” es una trascendencia de carácter histórico, en cambio la trascendencia de “...*passare con ciò che passa*” es de tipo metahistórico<sup>39</sup> y comporta también el valor.

En una mentalidad que carece de la idea de aniquilación del ser, el concepto de muerte se encuentra profundamente alterado y su visión se acerca más a la idea de cesación. La alteración de un determinado comportamiento social implica una variación en la modalidad del existir que incluye a la experiencia de la muerte, tanto como el quedar fijado en una situación crítica de la que no se puede pasar.

El *ethos* por encontrarse situado en la esfera misma de las categorías contemplaría al suicidio. La autoeliminación, cuando se cumple dentro de esquemas culturales definidos, formaliza una variante de la trascendencia. La *presenza* supera la situación crítica trascendiendo a una nueva modalidad de existencia de valor metahistórico, cediendo a la acción de la potencia maligna y al evadirse con un acto de voluntad; pero ya no trascendiendo en la historia sino *destorificandosi*<sup>40</sup>. En este caso lo “vital”, el polo opuesto a aquél de la cultura sería objetivado mediante el valor al ordenar la acción caótica del mismo. Pero este “vital”, al que de Martino niega toda posibilidad cultural, permanece como un concepto confuso y con un valor de carácter instrumental. Se trata de una abstracción necesaria para enfrentarla en el juego de “naturaleza-cultura”, planteando un inevitable dualismo. Entre “...*non c'è nulla da fare*” (1958:19), que correspondería al ámbito de lo vital o sea de la naturaleza y un “...*dover fare qualche cosa*” (1958:19), la cultura. Resulta difícil aceptar la existencia de una pura naturaleza desprovista de todo elemento cultural causada por el derrumbe de la *presenza* y asimilándola a la imagen del caos. Desde el orden de la conceptualización y de las vivencias de los “primitivos”, el planteo de los dos opuestos se resuelve en un monismo en donde lo caótico adquiere figuras determinadas y adopta el significado de una manifestación particular.

La concepción social de la naturaleza que lo rodea, de la propia realidad, de la conciencia, dado que “interioridad” o “exterioridad” aparecen indiscriminadas, la plasmación afectiva de lo mítico se configura como “puras vivencias” que a menudo no llegan a formularse en una narración. El “primitivo”

<sup>39</sup> De Martino (1958: 37) dice: “...*Il carattere fondamentale della tecnica religiosa sta nel contrapporre a questa destorificazione irrelativa una destorificazione istituzionale del divenire, cioè una destorificazione fermata in un ordine metastorico (mito) col quale si entra in rapporto mediante un ordine metastorico di comportamenti (rito)*”. Podemos agregar, que entre los indígenas o en las culturas etnográficas no existe la *destorificazione irrelativa*.

<sup>40</sup> Según la terminología historicista de de Martino “*destorificandosi*”, saliendo de la historia.

está virtualmente dispuesto para crear a cada momento una nueva hierofanía <sup>41</sup>. La *presenza* enferma, que se pierde a sí misma y se precipita en la locura <sup>42</sup>, no se expresa como una abstracción a la percepción mítica, sino como un enfrentamiento concreto semejante al que padece el hombre cotidianamente en la relación con la "naturaleza". La carencia de una realidad objetivada le obliga a exponerse a un riesgo continuo que comprende toda la gama de conductas posibles de la vida social.

<sup>41</sup> Vide Eliade (1964).

<sup>42</sup> Un ejemplo etnográfico de plena vigencia cultural y particularmente demostrativo es el del *welán* de los Mataco de la región chaqueña. En efecto, en su oportunidad habíamos afirmado que: "...la palabra *welán* se utiliza indistintamente, o bien como un verbo de estado, o bien como sustantivo que designa un personaje, una teofanía. Como verbo de estado refleja claramente un proceso y un determinado modo de ser, el cual resulta a su vez de la acción de la teofanía. Ambos se encuentran en idéntico estado de potencia. Esto último nos revela el segundo aspecto del vocablo *welán*. En cuanto al proceso, comporta una metamorfosis al cabo de la cual el *o-nusék* (alma) abandona el estado de *wichí* (humano) y alcanza el de *aját* (demonio). Este constituye la verdadera naturaleza del *jayawú* (chamán), y también del muerto; la diferencia entre ambos estriba en que el primero no pierde su *o-pisán* (cuerpo), como tampoco el estado de *iláy* (viviente). En el *jayawú*, el *i-wejlá* (metamorfosis), el paso de *wichí* a *aját*, se logra por posesión del *Welán-aját* o de algún otro *aját* que produzca el *welán-estado*, que es la posesión misma" (1975). Sin embargo, todo individuo que se expone a la acción del *Welán-aját*, de esta figura-estado, sufre un riesgo: "...Dijimos antes que *welán* designaba un ser y un estado; como estado puede ser transitorio o bien definitivo. Es transitorio cuando representa el paso previo a la consumación de la iniciación o de la muerte. Definitorio, en cambio, si el individuo permanece fijado en la situación de *welán* de manera terminante" (1975: 9).

Al instalarse definitivamente en el individuo, el iniciando corre "...il rischio di non poter oltrepassare tale situazione, di restare fissati in essa, senza orizzonti di scelta culturale e prigionieri di immaginazioni parassitarie..." (de Martino, 1958: 5). Es entonces, cuando la "...*Presenza malata* significa —in generale— *presenza che una volta, in qualche determinato momento critico dell'esistenza, ha rinunciato a 'farlo passare', risolvendo nel valore, ed è invece passata con esso. Ogni contenuto critico sta per la presenza in quanto trasceso nella oggettivazione formale, e ogni presenza si mantiene rispetto a un contenuto critico nella misura in cui dispiega il suo margine formale di trascendimento: ciò significa che una presenza caduta in crisi di oggettivazione o di trascendimento 'passa' essa stessa in luogo di 'far passare' sé stessa nel contenuto e il contenuto in se stessa, ed entrando pertanto in una contraddizione esistenziale che manifesta vari modi di profonda inautenticità*" (1958: 24).

Indudablemente, la persona afectada por el *welán* en forma permanente ha abdicado, según la concepción de de Martino, de ser en una *storia umana*, resolviendo su instalación en el mundo en un orden *metastorico*: "...la presenza che non ha deciso la sua storia quando doveva farlo, sia ora destorificata, cioè fuori del rapporto reale con la storia concreta del mondo culturale in cui è inserita e in cui è chiamata continuamente ad esserci" (1958: 25). Pero el *welán lanék*, el enfermo de *welán*, no se halla desprovisto de contenido cultural, vacío de valor, instalado en la pura naturaleza y perdiéndose: "...La dialettica del 'non fare' e del 'fare' si disarticola: per la carenza del riscatto formale il 'non fare' si orienta verso la paradossale ricerca dell'assenza assolutamente vuota di contenuti e di impegni formali, ed il 'fare' si dissolve nell'egemonia adialettica del vitale, che pretende in vani conati di ricostruire fittiziamente la presenza" (1958: 32). De Martino agrega: "...Il modo estremo è l'assenza totale o la degradazione dell'ethos della presenza nella scarica meramente meccanica di energia psichica: ma vi è tutta una gamma di inautenticità esistenziali in cui si manifesta la crisi patita e non risolta" (1958: 24). La *presenza malata* se definiría por evidenciar un "...se spersonalizzato, sognante, vuoto, automatizzato, inattuale (...). A queste esperienze della perdita della presenza fanno riscontro quella della perdita del mondo, che è avvertito come strano, irrelativo, indifferente, meccanico, artificiale, teatrale, simulato, sognante, senza rilievo, inconsistente" (1958: 26). El *welán lanék* se vuelve extraño con su comunidad al quedar fijado en los avatares en que lo sumergen las caprichosas intenciones del *Welán-aját*, que durante las reiteradas posesiones lo domina (Califano, 1975: 22). Pero permanece como tal, como *welán lanék*, insertado y unido a su comunidad, y al atentar frecuentemente contra ella define su trayectoria futura. Por otra parte, no es posible hablar de ausencia de contenido cultural: "...la reazione stuporosa, il ritualismo ed il simbolismo protettivi. Ostilità persecutoria del mondo, abiezione della presenza in crisi e terrore del

La visión del *watshípai* en el caso de los Huachipaire es una circunstancia formalizada en la que la *presenza* conviene en "...*passare con ciò che passa*" abdicando de una manera de ser. Se trata de una *presenza* que jamás decide su historia al encontrarse situada en una computación y valoración rítmica y por lo tanto periódica del tiempo, cuyo tiempo de los orígenes es omnipresente. La *destorificazione* no implica inautenticidad existencial para un ser a menudo extraño a sí mismo, inactual y expuesto a convertirse en objeto. La situación fundamental permanece inicialmente como un "*esser-agito-da*" y el "*all'agire-su*" (1958:29) es un instrumento de defensa plasmado en el ritualismo de la magia

*fare*" (1958: 32). Hemos visto a propósito del *welán* que cada *aját* tiene una modalidad propia, un estilo, que al poseer al individuo éste lo trasunta en el orden corporal y en la totalidad de su comportamiento. Es así que el "...*Jwitsúkslele* (el *aját* que reside en las palmeras *jwitsúk*) acecha a quien sale a cazar. A veces el mataco lo advierte y regresa al *le-wet* (toldería). Otras veces el hombre se pierde; entonces *Jwitsúkslele* entrará en él y lo conducirá a los bosques de palmeras *jwitsúk* donde se halla su morada. El poseído manifestará un comportamiento vegetal: enhiesto como una palmera *jwitsúk*, mecera el cuerpo al menor soplo de viento, mudo y ausente como el *le-wuk* (dueño) de los *Jwitsúk-slele-y*. En otras ocasiones quedará en el suelo, tumbado, como el tronco caído de una palmera hachada o bien permanecerá parado moviendo apenas la cabeza, como cuando el viento sacude la copa de *jwitsúk*" (Califano, 1975: 20). Este ejemplo que recuerda: "...*L'aggrarsi della crisi restringe sempre piú il margine della possibile iniziativa, finché in un supremo conato di rinuncia a sé e al mondo la volontà entra in un blocco spasmodico, restando come sospesa al gioco di un'assoluta ambivalenza, in cui ogni 'si' richiama perentoriamente e polarmente il 'no'. Nei casi piú avanzati questo instabile equilibrio di stimoli si riduce a una polarità praticamente automatica, accompagnata da flessibilità cerea, da ecolalia e da ecomimia*" (1958: 32). Pero, en términos mataco, *presenza malata* es posesión; como tal, es contenido cultural.

Una última estructura nos interesa comentar en relación al *welán* de los Mataco; aquélla de la angustia: "...*L'angoscia segnala l'attentato alle radici stesse della presenza, denuncia l'alienazione di sé a sé, il precipitare della vita culturale nella vitalità senza orizzonte formale. L'angoscia sottolinea il rischio di perdere la distinzione fra soggetto e oggetto, fra pensiero ed azione, tra forma e materia: e poiché nella sua crisi radicale la presenza non riesce piú a farsi presente al divenire storico, e sta perdendo la potestà di esserne il senso e la norma. L'angoscia può essere interpretata come angoscia della storia umana. Perorando quando si afferma che l'angoscia non è mai di qualche cosa, ma di nulla, la proposizione è accettabile, ma soltanto nel senso che qui non è in gioco la perdita di questo o di quello, ma della stessa possibilità del quale come energia formale determinatrice di ogni questo e di ogni quello: e tale perdita non è il non-essere, ma il non-esserci, l'annientarsi della presenza, la catastrofe della vita culturale e della storia umana. E infine: l'angoscia è esperienza della colpa, perché la caduta dell'energia di oggettivazione è, come si è detto la colpa per eccellenza, che chiude il malato in una disperata melancolia*" (1958: 30-31). Entre los Mataco, como en cualquier grupo indígena, la angustia es suscitada por "algo" o por "alguien": "...Exceptuando al *jayawú*, quien ha manipulado y superado el 'temor', en un comienzo durante la iniciación y luego por el trato reiterado de los *aját*, el *noésl* (nosotros, los humanos) en estado *wichí* centra su estar en el mundo a través del sentimiento del temor. Lo terrible en cuanto tal, es el *aját*, por su intencionalidad dañina (nociva) que se dirige o tiende a dañar el *o-pi-sán* (cuerpo) en todas las formas posibles (golpear, herir, etc.). La intencionalidad plantea de por sí un enfrentamiento al cual el *wichí* está obligado. Pero la acechante intencionalidad lo sume en un estado de inseguridad general del que tiene plena conciencia. La conciencia de la amenaza se percibe previniéndola; pero, fundamentalmente, sintiéndola. Sin embargo, existe la duda en cuanto a la intención del *aját* que se aproxima, porque puede resolverse en un cometido positivo (iniciación). La superación del temor se logra exclusivamente a través de la intervención del *jayawú* en la situación terapéutica, quien no lo eliminará definitivamente; lo desviará haciendo alejar al *aját* (...). El miedo existencial del mataco puede ser formulado en las siguientes proposiciones:

- a) el *wichí* (humano) tiene miedo del *aját* (demonio).
- b) el *wichí* tiene miedo cuando 'declara' descubrir el *aitáj* (dolor).
- c) el *wichí* tiene miedo de perder el estado *iláy* (viviente).
- d) el *wichí* tiene miedo de perder el dualismo *o-nusék/o-pi-sán* (alma-cuerpo).
- e) el *wichí* tiene miedo de convertirse en un *aját*." (Califano, 1974: 65-66).

y puesto en marcha por el incentivo del temor y de la angustia. La incapacidad de escindir el sujeto del objeto, en donde el objeto es vivido como una potencia en acto de precipitarse súbitamente, es la circunstancia inicial de esta *presenza*.

De Martino hace la salvedad, que el modo de *destorificazione* ritual de la magia y de la religión relacionada con un horizonte mítico posibilita una plena reintegración cultural (1958:33). Entre los pueblos etnográficos toda *destorificazione* está sostenida por el *ethos* que se imbrica valorativamente en la totalidad del quehacer humano penetrando inclusive en la visión límite del caos cósmico como en aquel individual. El esquema de la *presenza* y el riesgo de perderse en la inautenticidad al "...*passare con ciò che passa*" es un riesgo privativo de una conciencia histórica, caducando en el ámbito de los "primitivos" que poseen un horizonte trascendente formalizado, en donde la "angustia" es atribuida a "algo" o a "alguien" más o menos borroso, fantasmal y corporizado según los casos. Pero siempre imputada a algo o a alguien y no a la "nada" (1958:29).

Las formas míticas del existir, como señalamos anteriormente, son básicamente puras vivencias y representaciones que a menudo se van formulando y formalizando en el actuar vital. Como si el *ethos previera* de manera omnisciente, facilitando a cada instante el juego de las hierofanías y consecuentemente del valor. Toda *destorificazione* posible es una *destorificazione* cumplida según lo mítico.

El *cordoglio* como la crisis de *embüye* permiten trascender la situación crítica del duelo y la acción de las potencias nefastas. Esta labor de hacernos "...*procuratori di morte in noi e con noi, dei nostri morti*" (1958:43) es lo-



Tarquinia: Tumba de los augures. Extensión del brazo delante de la puerta de la tumba del Hades (de Martino, 1958).

grada mediante el llanto formalizado con el que "...*tutti piangono ad un modo*" (1958:43) opone el "...*saper piangere che, mediante l'oggettivazione, asciuga il pianto e ridischiude alla vita e al valore*" (1958:43). Frente al *saper piangere*, de Martino sitúa en el polo opuesto el "llorar vital" que define como un llorar "irrelativo" y que puede conducir a la *presenza* a un horizonte carente de toda posible formalización y que equivaldría a la destrucción del *ethos*. Reconoce que el *saper piangere* puede fracasar y la situación crítica en la que se encuentra sumida la *presenza* puede irrumpir sobre ella anulándola y fijándola en una actitud de total ausentismo.

Nuevamente, resulta difícil empobrecer el actuar humano a tal punto que éste llegue a carecer de todo tipo de elemento normativo. El llorar irrelativo indica la participación del *ethos* si bien aparece menos normalizado en su aspecto formal. Todo llorar es un llorar humano y como tal es un llorar cultural aprendido a menudo inconscientemente, a lo largo de un sutil y costoso proceso de adquisición cultural. El *planctus* irrelativo abriría la puerta de acceso hacia lo "meramente vital" y más tarde a la "ausencia total" de la *presenza* imponiéndose una conducta destructiva para la persona física. Esta actitud no posee un valor semejante para el indígena que a menudo abandona su revestimiento corporal y que en circunstancias penosas prefiere claudicar de su vida terrenal para situarse en un horizonte trascendente.

La madre que se abandona a la acción del numen familiar, si bien esboza un sentimiento de culpa por la pérdida del sujeto amado, prefiere entregarse y mantener el lazo de simpatía que la une con la hija muerta, más potente. Esta *destorificazione* le permite continuar la unión afectiva que mantenía en el hábitat de los vivos, en otro hábitat librado de los males que la aquejaban en la sociedad terrena e histórica. El abandonarse de la *presenza* a la acción del numen, *destorificandosi*, es una posibilidad contemplada por el *ethos* dada la relación permanente que mantiene y a la que se expone el hombre etnográfico al vincularse con lo sagrado. El tratamiento de lo sagrado obliga a arriesgarse virtualmente a su acción y por lo tanto quedar atrapado al actuar del mismo, convirtiéndose en un ser consagrado.

El primer paso de la experiencia de lo numinoso, aquel del *däemonische scheu* y que implica el *planctus* (1958: 38-39), cede en la actitud de ausencia total cuando la *presenza* se entrega a la acción seductora del *tremendum fascinans* del numen. Cediendo, se reconcilia con él, la madre restablece el lazo que amenazaba quebrarse, y el orden de las relaciones parentales que la unía con la hija en el mundo de los vivos. "Morir con los propios muertos" es reclamar una integración con lo sagrado abandonando un orden histórico que se ha vuelto hostil y carente de significado vital. Permanecer fijados en la relación madre-hija, manifiesta la persistencia del valor, dado que la *destorificazione* hacia un orden metahistórico, indica la búsqueda y la posibilidad de continuar la relación dual que en la realidad histórica se había amputado. Consagrarse es el riesgo de toda existencia que establece un contacto con lo

numinoso, es una posibilidad que a menudo se cumple, y al cumplirse no significa destruir el valor cayendo en esa esfera que de Martino llama "lo vital", sino lograr una forma de rescate de la propia integridad del ser al librarse del revestimiento corporal para recobrar la unión que mantenía con la hija. Relación que es esencialmente emocional. Madre-hija permanecen en la historia humana, en la sociedad tribal, actuando desde un orden metahistórico plenamente vigente que les permite adquirir el don de la "ubicuidad"<sup>43</sup>. En el caso del *kendetáto*, cuando la madre se entrega a la acción numinosa de la hija y no quiebra el lazo mítico que las une, "muere con su muerta", cuando las condiciones psíquicas de la existencia traban en exceso su vida en la comunidad humana. Perder a la hija y al lazo que las une significa volverse "asocial" y sufrir una destrucción mayor a aquella que comporta el deceso; entregándose al numen, se rescata en la vida trascendente, estableciendo un vínculo que se vuelve perenne.

Si bien comprendemos el modo cultural mediante el cual el indígena mashco enfrenta y a veces resuelve con la crisis de *embüye* las situaciones críticas de su existir, en particular aquélla de la pérdida de un ser querido, y la enseñanza que podemos adquirir como conocimiento del espíritu humano, cabe una última reflexión. La desaparición de todos estos mundos etnográficos se plantea como inevitable; por lo tanto, nuestra labor se presenta bajo una doble faz: como etnógrafos, rescatar lo rescatable; como occidentales, proponerles otro modelo de comportamiento fundamentado en un nuevo *ethos*, que le permita disipar y abandonar el universo de temor y de angustia en el cual se hallan sumergidos los indígenas. Como culminación del proceso espiritual por el cual transitó el hombre occidental y que determinó la crisis definitiva de la lamentación antigua, concluimos también con otro hermoso pasaje de de Martino: "...*Il grande strumento pedagogico del nuovo ethos cristiano di fronte alla morte fu la figura della Mater Dolorosa, così integralmente umana nel suo dolore per il figlio morto, e tuttavia così interiore e raccolta nel suo silenzioso 'stare' velato di lacrime davanti alla croce. Tale interiore raccoglimento del cordoglio di Maria rappresentava un modello anche perché toglieva dal loro isolamento i singoli lutti per lo storico morire e tutti li concentrava in un lutto esemplare per un morto che, con la sua risurrezione, era diventato 'primizia dei dormienti'*".

<sup>43</sup> Leenhardt ha particularmente estudiado el sentido del suicidio vengador y la evasión, entre los Canaco de Nueva Caledonia: "...El suicidio desempeña un papel importante en la sociedad. Jamás representa un salto hacia lo desconocido. Es la búsqueda de una existencia trascendente al mundo y, por lo tanto, liberada de las limitaciones de éste" (1961: 54). Y más adelante: "...El suicidio es, pues, para ellos, un modo de traslado del estado viviente al estado de *bao* (dios, numen), estado invisible y liberado del cuerpo, en el que, por haber franqueado las leyes de este mundo, puede a la vez decuplicar su poderío y recobrar su dignidad por la realización de la venganza. Buscaron en la muerte un medio de perseverar en su ser; de afirmarlo con mayor eficacia de lo que las condiciones de este mundo les permitían; de restituirle no un lugar sino el *rol* que había perdido en esta sociedad; un *rol* temible por desarrollarse sobre el plano trascendente contra el cual la sociedad se torna impotente" (1961: 58).

- BÓRMIDA, MARCELO (1968): *Mito y conciencia mítica. Un ensayo*. Antiquitas, VII, Fac. Historia y Letras, Univ. del Salvador, Buenos Aires.
- (1969 a): *Mito y cultura. Bases para una ciencia de la conciencia mítica y una etnología tautegórica*. RUNA, v. XII, pp. 9-52, Buenos Aires.
- (1969 b): *Problemas de Heurística mitográfica. Las fuentes míticas a nivel etnográfico*. RUNA, v. XII, pp. 53-65, Buenos Aires.
- (1976): *Etnología y Fenomenología. Ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento*. Ed. Cervantes, Buenos Aires.
- CALIFANO, MARIO (1973): *Cantos Mashco de la fiesta del embatáre*. Scripta Ethnologica, Año 1, n° 1, pp. 189-197, Buenos Aires.
- (1974 a): *El concepto de enfermedad y muerte entre los Mataco costaneros*. Scripta Ethnologica, Año II, n° 2, p. II, pp. 33-73, Buenos Aires.
- (1974 b): *Investigaciones etnográficas entre algunos grupos mashco del Perú*. Scripta Ethnologica, Año II, n° 2, p. II, pp. 153-155, Buenos Aires.
- (1975): *El chamanismo mataco*. Scripta Ethnologica, Año III, n° 3, p. II, pp. 7-60, Buenos Aires.
- (1978 a): *El complejo de la bruja entre los Mashco de la Amazonia sudoccidental (Perú)*. Anthropos, v. 73, pp. 401-433, St. Augustin, Deutschland.
- (1978 b): *Estudio comparativo de un mito mashco*. Entregas del I.T., Universidad de Buenos Aires, Instituto Tilcara.
- (1978 c): *El mito de Atúnto y la potencia amorosa: Análisis de una práctica ritual de los Huachipaire (Mashco)*. Cuadernos Prehispánicos, v. VI, Valladolid.
- CANTONI, REMO (1959): *Il pensiero dei primitivi*. Università Commerciale "Luigi Bocconi", Sezione di Lingue e Letterature Straniere, Milano.
- CASSIRER, ERNESTO (1959): *Mito y lenguaje*. Ediciones Galatea, Nueva Visión, Buenos Aires.
- COROMINAS, JOAN (1976): *Diccionario Crítico Etimológico*. Ed. Gredos, Madrid.
- CROCE, BENEDETTO (1938): *La storia come pensiero e come azione*. Laterza, Bari.
- CAZENEUVE, JEAN (1967): *La mentalidad arcaica*. Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires.
- DE MARTINO, ERNESTO (1941): *Naturalismo e Storicismo nell'etnologia*. Laterza, Bari.
- (1958): *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*. Edizioni Scientifiche Einaudi, Torino.
- (1967): *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Paolo Boringhieri, Torino.
- GUSDORF, GEORGE (1957): *La palabra*. Ediciones Galatea, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (1960): *Mito y Metafísica*. Nova, Buenos Aires.
- ELIADE, MIRCEA (1964): *Traité d'histoire des religions*. Ed. Payot, París.
- LEENHARDT, MAURICE (1961): *Do Kamo*. EUDEBA, Buenos Aires.
- ROSSI, PIETRO (1960): *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*. Lerici editor, Milano.
- VAN DER LEEUW, GERARDUS (1961): *L'uomo primitivo e la religione*. Paolo Boringhieri, Torino.
- (1964): *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.