

RELIGION Y CHAMANISMO DE LOS MATSIGENKA

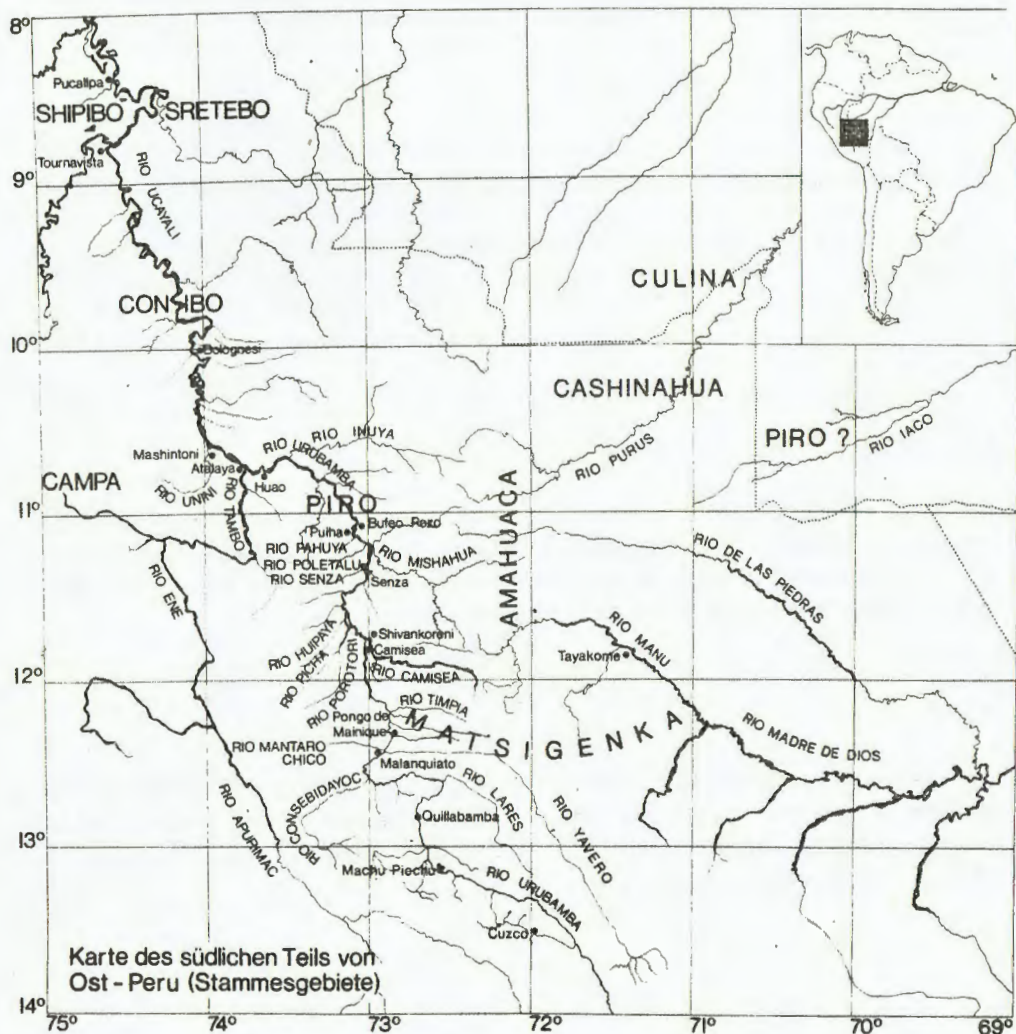
(Este Peruano)

Gerhar BAER

Dans cet article, l'auteur cherche a décrire, bien que sommairement, la conception religieuse des Matsigenka. Il analyse aussi le rol du chaman en tant qu'élément essentiel pour la compréhension de la religion elle meme, ainsi que ses aspects cultuels, rituels et meme sociaux.

In this article, the author attempts a simplified description of the Matsigenka's religious concept. He also analyzes the role of the chaman as an essential element for understanding the religion itself, as well as its cultic, ritual and even social aspects.

In diesem Artikel versucht der Autor, die religiöse Auffassung der Matsigenkas in vereinfachter Form zu beschreiben. Er analysiert auch die Rolle des Schamanen als wesentliches Element zum Verständnis der Religion, wie auch ihrer kulturellen, rituellen und sogar sozialen Aspekte.



Los Matsigenka ocupan un territorio que queda entre 11°20' S. y 13°40' S. y 71° y 73°30' O.; y comprende el territorio del Alto Urubamba, cuyo límite lo constituye la región de Quiteni-Kori'veni; una parte del Bajo Urubamba, que por el norte limita con el territorio de la tribu de los Piro y por el este con los sectores del río Manú y del alto Madre de Dios. Antiguamente el territorio de los Matsigenka se extendía por el sur hasta las cercanías de Machu Picchu y por el este hasta la zona de Puerto Maldonado.

Según mi apreciación, los Matsigenka ocupan actualmente diversos valles fluviales y sus zonas adyacentes, esto es, colinas y zonas montañosas cuyas alturas se encuentran entre los 200 y 1,200 metros. Los ríos, que son transitados con canoas y balsas, son las más importantes vías de comunicación, pero sin embargo se realizan muchos traslados a pie a través de las colinas y los bosques.

Una parte apreciable de los Matsigenka vive en grupos más pequeños al borde de los grandes valles junto a riachuelos y quebradas. Según el modelo de Lathrap (1) debe señalarse a la cultura de los Matsigenka como "inter-ribereña".

La parte más amplia y grande del territorio de los Matsigenka está sometida a una densa lluvia tropical, aunque en las partes altas se encuentran regiones cubiertas de gras.

Los Matsigenka hablan un idioma que corresponde a la familia lingüística araucana. Están rodeados de tribus cuyo idioma pertenece a la misma familia lingüística; en el norte hay tribus que pertenecen a la familia lingüística Pano.

El nombre Matsigenka (*matsi'genka*) significa "gente", persona (s)"; les sirve como autodenominación. El número de Matsigenka se calcula actualmente entre 5 y 7 mil individuos.

Los datos que se señalan a continuación y, sobre todo, lo concerniente al Chamanismo de los Matsigenka, los recogí durante los viajes que realicé en los años 1968/9 y 1975/6; dichos datos se obtuvieron principalmente en entrevistas con personas de confianza y por el estudio de determinados mitos grabados y de descripciones cosmográficas de los Matsigenka.

A continuación se señalan algunas características de la religión Matsigenka y luego, en un estudio más amplio, algunas características esenciales del chamanismo, tal como se presenta en esta tribu:

1. El cuerpo es considerado como vestido (*omancha'kite/man'chakintsi*) del alma (*i'sure/suretsi*).
2. El alma (*i'sure*) puede separarse del cuerpo en el sueño, en el éxtasis, por la enfermedad y la muerte.
3. La enfermedad se presenta frecuentemente como una consecuencia de la pérdida temporal del alma. En caso de no poder regresar el alma al cuerpo del Matsigenka, muere el individuo.

(1) Lathrap (1970)

En el presente trabajo se describen las concepciones religiosas de los Matsigenka forzosamente en forma simplificada. Si prevalece en lo que sigue, el concepto del alma, es porque es esencial para la comprensión del chamanismo y otros conceptos de la religión de los Matsigenka. Sin embargo hay que poner de relieve que los Matsigenka dan a ciertas "partes" del hombre, que consideran indispensables para la salud y la vida, nombres especiales:

- a) El alma (*i'sure*) es, según algunos Matsigenka, idéntica con el "corazón" (*ira'nigake*) "Alma" y "corazón" son el centro del hombre.
- b) El "corazón" (*ira'nigake*) es también la sede de la vitalidad del hombre. Por eso dicen los Matsigenka también *ira'nigake* (corazón) es idéntico con *ishintsitan'tarira*. *Shintzi* significa "rápido", "enérgico". El término *shintsitan'tarira* quizá se puede traducir mejor en "lo que le da fuerza", es decir, "su vitalidad".
- c) De importancia vital es también la respiración: *irani'enkane* o *iranienkatan'tarari* —"su respiración". Este concepto es a veces traducido por los Matsigenka como "su vida".
- d) El concepto *ivatsa* significa en primer lugar "el cuerpo", o la "carne" del Matsigenka o de un animal. Se puede comprender este término también como "la vida corporal".

Finalmente, tengo que mencionar, que según la concepción religiosa de los Matsigenka— no solamente el hombre (Matsigenka) dispone de un alma, (*i'sure*) sino también el animal. No hay un nombre genérico en su idioma para el "animal". *Po'shirini*, o *poshini'ripage* son los animales del bosque, que se pueden comer. Estos, como también los animales que no se comen, los perros, en fin, todos los animales tienen un alma. Por eso los Matsigenka denominan todo lo que vive con el término: *ma'ganiro timageta'tsirira i'sure*, esto es: "todos los seres vivientes con alma".

El alma del animal va después de la muerte al infierno: *i'sure ia'take 'savi* "su alma va abajo". Los huesos de los animales se descomponen (*imagatonkita'nae*) después de la muerte. De los huesos humanos, en cambio, que también 'van abajo' (*isavigata'naera*) se forma después de la muerte un ser semejante al hombre, que deambula en las noches, emitiendo silbidos y trayendo a los Matsigenka enfermedad, muerte y ruina.

4. El alma (*i'sure*) entra o abandona el cuerpo en la punta de la "espiña dorsal", esto es, la cabeza.
5. El alma (*i'sure*) que abandona el cuerpo es invisible. Solamente el "vidente" que se encuentra bajo la influencia de un alucinógeno (Ayahuasca: *ka' maranpi/kama'ranpi*, o *Datura: 'saaro, ha'yapa*) puede ver el alma.

6. Después de la muerte de un Matsigenka, el alma puede asumir diversas formas:

a) Según la concepción de muchos Matsigenka, el alma se convierte en un "bulto" o espíritu de muerto (*kama'garini*); que es temido por los Matsigenka vivos; según esta concepción, los espíritus de los muertos se encuentran debajo de la tierra en el país de los muertos; comen:

aa) pescado sin cabeza, bb) madera y hojas podridas.

En el primer caso se trata de aquellos que han sido enterrados con una *Cushma* pintada de rojo. El caso bb) para quienes tienen su *Cushma* sin pintar.

b) Según otra concepción de los Matsigenka, los huesos (*i'tonki*) de los Matsigenka muertos se convierten en *kama'garini* (bultos o espíritus de los muertos); el alma en cambio se traslada a determinados ríos (*Kanpaare'roaato*, *Pegaarontsi'niaato*) o a determinados lagos (*Kasantonin'kaare*, *Tikokiron'kaare*, *Keshivan'kaare*). Allí viven los espíritus de los fallecidos anteriormente (*Kamats'riegi*) que se han convertido en "invisibles" (*saanka'riite*), esto es, espíritus bondadosos, puros e inmortales.

Según esta apreciación, las almas de los muertos no se convierten en espíritus demoníacos, sino en espíritus benévolos que ayudan a los hombres y obtienen de este modo la inmortalidad. Así, éstos se reúnen con los espíritus buenos ya existentes (*saanka'riite*) que representan el principio divino.

c) El alma (*i'sure*) de un chamán (*seripi'gari*) puede durante su vida o después de su muerte asumir la figura de un jaguar (*ma'tsontsori*, *ma'niti*).

d) Las almas de los ahogados llegan hasta las nubes (*menko'ripatsa*) y se convierten en gallinazos (*'tisoni*).

e) Las almas de aquellos que han sido poseídos por demonios, se reúnen con los demonios y se quedan con ellos, esto es, que se convierten ellos mismos en demonios (esto es el principio de la adaptación).

El punto 6 por lo tanto, puede ser resumido de la siguiente manera: el destino del alma después de la muerte de un Matsigenka depende o bien de la forma de su muerte o del Status (por ejemplo: chamanes).

Que los ahogados lleguen a la región de las nubes, tiene un equivalente entre los Aztecas: allí los ahogados o los que habían sido muertos por rayo llegaban al Tlalocan, al que los aztecas, según su concepción, ubicaban en cimas de cerros envueltos en nubes.

7. La muerte puede ser evitada: Las almas (*i'sure*) de los Matsigenka que viven ritualmente puros, pueden llegar en el trance a *saanka'riite* y quedarse allí. En ese caso el Matsigenka no muere sino que es transportado (hacia los *saanka'riite*). Según otra concepción, los Matsigenka son trasladados allí totalmente, es decir "con cuerpo y alma", pero este traslado también se puede producir de la siguiente manera: un grupo de Matsigenka que viven ritualmente puros reciben la visita de un grupo de "*saanka'riite*" y festejan con ellos (beben Masato), y llegando el alba desaparecen con ellos a su "tierra" (de los *saanka'riite*).

Con respecto al punto 7, hay que recordar que de acuerdo a un mito cosmogónico que relata un enlace primordial del cielo y la tierra, los Matsigenka antiguamente han podido llegar al cielo cercano con toda facilidad utilizando una "escalera", así como los *saanka'riite* desde allí visitaban constantemente a los Matsigenka en la tierra y trataban con ellos. Desde que se cortó la liana del cielo, que era el enlace del cielo con la tierra, la distancia entre ambas se hizo cada vez mayor; desde entonces, los "*saanka'riite*" sólo esporádicamente aparecen entre los hombres (*matsi'genka*). Sólo el chamán mantiene el enlace con ellos con motivo del trance producido por los alucinógenos; con lo cual, gracias al chamán, los Matsigenka mantienen como grupo el contacto con los espíritus buenos y puros (*saanka'riite*).

Considerada de esta manera, la religión de los Matsigenka aparece como un esfuerzo por mantener la unión con los poderes divinos, con los *saanka'riite* y de intensificarla si es posible. La religión es un mantenerse abierto a la fuente del poder divino.

8. Además de los *saanka'riite* que son espíritus y no se les puede designar como divinidades, hablan los mitos en primer lugar de los dioses *taso'rintsí*. Estos *taso'rintsí* en tiempos antiguos después de la creación del mundo, de todo el cosmos como también de la creación de los hombres por su voluntad y su fuerza (por su soplo: *sonka* (2) es decir, por el poder/fuerza del aliento) han transformado y cambiado lo existente. Por eso, muchas veces han transformado hombres en animales comestibles para presentarse así como héroes culturales, (*ya'vireri*, *Pa'chakama*). Los *taso'rintsí*, que muchas veces tienen el aspecto de un "TRICKSTER" no han muerto sino que se han convertido al final de su vida terrena en rocas o árboles (*Pa'reni*, *Taso'rintsí*, *Itsintyaamon'kite' Shi'mashiri*); en parte los Matsigenka también señalan o marcan puntos de paisaje especialmente rocas o formaciones de rocas que dan como hechos consumados, de antiguas reliquias o ruinas de los *Taso'rintsí*.

(2) *sonka* —significa "soplar", "jugar", "tocar música".
son'karintsí es pito de los Panos o también flauta de los Panos.

En los mitos se encuentra como expresión de la fuerza y del poder de las divinidades *taso'rintsi* la siguiente documentación:

i-taso-rintsi-'ta-ke
'él tuvo fuerza'

(derivado de *i-ta-sonka*: la traducción es:
él sopló)

ya-ga'vea-ke
"él tenía mucha fuerza"
"él podía"

ma'gativo
"todo"

i-ra-ga'vea-ne
"su gran fuerza"

Entre los *taso'rintsi* se encuentran también astros del cielo, particularmente la Luna (Padre) y Soles (hijos). Hay astros solares (que tienen diversos nombres) del cielo y de la tierra bajo la nuestra; en total son tres Soles. El Sol que brilla para los Matsigenka se llama *Porea'tsiri*. La Luna (*Ka'shiri*) quien con una mujer Matsigenka procreó a los astros solares, es un caníbal, que por orden de su suegra se comió las almas sobrantes de los Matsigenka vivos y la de su mujer; pero al mismo tiempo es quien da alimento a las plantas, especialmente a la yuca que es sagrada para los Matsigenka *'sekatsi*. Todos los seres masculinos *taso'rintsi* son llamados en los mitos con el respetuoso nombre de *pa'va* ('Padre') (3).

9. Muchos de los *taso'rintsi* que son nombrados en los mitos son considerados como "dueños" o "madres" de los animales. (*Pa'reni*: "madre" de los peces, y *Shi'mashiri*: "madre" de los bosques. ("Su madre" — *i'nato*):

La idea de *i'nato* une los seres *taso'rintsi* (divinidades) de una manera muy especial con los *saanka'riite*, porque los *saanka'riite* son considerados "madres" de varias especies de animales, como por ejemplo de los jabalíes, los osos (los que antes eran más frecuentes en el territorio Matsigenka), de los jaguares, monos y diversos animales salvajes.

Los *saanka'riite* criaban a sus protegidos y los mandaban adonde los Matsigenka para que pudieran cazarlos y comerlos. Los *i'nato* de los animales, que en todo caso son invisibles (*saanka'riite*), tienen usualmente la forma de animales: de las aves *ko'vura*, de nutrias gigantes *Chava'ro-pana*, la víbora *pa'rari*, (des Prachthaubenadlers* *ponpori*).

(3) Cfr. WEISS 1975: 267, 375 y *passim*, narra que los Campa del río reservan el nombre de *Pá vá*, solamente para el Sol.

* Una especie de águila (N.T.)

Otros importantes *saanka'riite* (temporalmente) en forma de animal son los pájaros *ko'vakiti*, *tsi'vito*, *'sarini*, *tsi'guri*, *ha'gari* (Trogou sp.) y *matsi'panko*. (En el caso del *matsi'panko* ("casa encantada"?), se trata de un ave rapaz (milano), (*Elanoides forficatus*).

Mientras que los *saanka'riite* aceptaron en calidad de "madres" a diversas especies de animales que por tanto toman como espíritus de especies forma de animales, apareciendo de esta manera a los Matsigenka siendo humana su forma propia.

Son en el fondo "*matsi'genka*", es decir, gente que se caracterizan por su ingenuidad: se asemejan a los niños— y son como criaturas pequeñas— puros, es decir, libres de faltas sexuales, libres de "pecados". ("Puro" es algunas veces "sin mancha", por eso es que utilizan los colores claros, blancos. Las canciones de los chamanes hacen recordar algo de esto, en las cuales se evoca a *ine'tsane/saanka'riite* imágenes de la luz radiante, de lagos cristalinos, de flores blancas de *Datura* y otras parecidas. Además se relata en un mito que un Matsigenka se ocultó en el ramaje de un árbol y se quería hacer invisible; pero por desgracia se quedó con su *Cushma* puesta y sobre ésta se aparecieron sus pecados en forma de manchas visibles: los demonios que lo buscaban, lo encontraron y lo hicieron uno de ellos).

La pureza, esplendor y luz se unen en el símbolo de la luz: la corona de plumas que usan durante la noche en las ceremonias del Ayahuasca que pretenden atraer lentamente a los *saanka'riite* alumbrando a los invitados allí presentes como lámparas, etc.

El pecado expulsa al *saanka'riite*. Culmina cuando los Matsigenka caen en faltas sexuales, con relaciones sexuales ilícitas. El trato con los *saanka'riite*, los invisibles, limpios, exige primero abstenerse de tener trato con su pareja, abstinencia sexual, así como de tomar determinados alucinógenos y tabaco. El tabaco sin embargo cuenta como "alimento" de los *saanka'riite*; da fuerza y poder.

10. El que consume tabaco —como los chamanes— adquiere fuerza/poder (*iraga'veane*). El que consume mucho tabaco, se vuelve "salvaje", se transforma en animal fiero, como por ejemplo el jaguar. El tabaco y el jaguar están íntimamente relacionados: Los *saanka'riite* que se alimentan del tabaco, son los guardianes del animal salvaje (jaguar).

Simultáneamente domina la idea de que la Piedra Protectora (*isere'pito*) del chamán recibe el uso regular de tabaco como alimento; en los tiempos de peligro se transforman en jaguares que devoran a los agresivos demonios. El tabaco no es, por lo tanto, un medio "mágico". Es alimento de las criaturas divinas (de los *saanka'riite*) y será en consecuencia tam-

bién el alimento del chamán, que busca la unión de los *saanka'riite* y los conjura.

A los *saanka'riite* les gusta el tabaco y el olor de determinadas plantas como la *iven'kite* ("i'venkitu: "Planta-Piripiri, *Cyperus* sp."), las semillas del Bixa Orellana-Samen, que suministra los glóbulos rojos y la tez del rostro (*po'tsoti*), los tubérculos *po'ch aroki*, etc. Estas plantas no deben concebirse como medios mágicos, se refieren a los seres divinos, los *saanka'riite* y los atraen a través de su perfume (aroma agradable para los Matsigenka de la misma manera que para los *saanka'riite*). No se trata de una presión o imposición mágica sobre los espíritus, sino de atraerlos a través del perfume de las plantas. En este sentido, se puede denominar a dichas plantas con la palabra "encanto" en el sentido original de atraer. (inglés: charm; francés: charme).

11. El hecho de que los *saanka'riite* sean guardianes de la fauna y el que los Matsigenka huyan de alguien que haya tenido relaciones sexuales, son hechos probablemente relacionados: si hay entre los cazadores uno que antes de la caza no se haya abstenido de relaciones sexuales, provoca el mal humor de los *saanka'riite* y "ahuyenta" la caza (el factor común que molesta, es posiblemente el aroma sexual). Da la impresión de que el *saanka'riite* y el cazador mantienen una peculiar relación íntima ("protector" y "cliente"), que es interrumpida por las relaciones sexuales entre el cazador y su mujer ("celos" de los *saanka'riite*). Algo muy parecido ocurre con las relaciones entre chamanes (*seripi'gari*)— espíritu protector (*ine'tsane*) y espíritu auxiliar (*isere'pito*).
12. La esencia y la función del chamán (*seripi'gari*), cuya descripción deberíamos continuar aquí, no pueden ser entendidas sin el conocimiento de los poderes negativos de la religión Matsigenka. Por eso, estos poderes deben ser presentados primero.

Los malos espíritus, es decir, los mal intencionados con los Matsigenka, los que amenazan y los espíritus mortíferos, se llaman *kama'garini*. Aún cuando estos espíritus son señalados por los Matsigenka en español como "diablos", se sabe la raíz Lingüística de la expresión *kama'garini*, siendo así que el nombre de éstos ha derivado del verboide (Verbum) *kama-gama* ("fallecer", "estar muerto") y por consiguiente obra en los espíritus de los muertos (4). Como espíritus de muertos, tienen la desagradable cualidad de cazar vivientes, es decir, Matsigenka, violarlos sexualmente y así de ese modo adaptarlos a ellos. La víctima humana de esta agresión cuya alma ha permanecido con los *kama'garini*, se enferma (pérdi-

(4) Ver punto N° 6.

da del alma) y muere poco después de llegar a su casa. La víctima, esto es, su alma es en adelante un *kama'garini*.

Como jefes de los *kama'garini* son nombrados repetidas veces los *kentivakori*, quienes viven cerca de las colinas, en despeñaderos. También se apoderan sexualmente de hombres y mujeres que llegan a su cercanía y los transforman de este modo en uno de ellos.

Otros espíritus temidos por los Matsigenka y que violan a los Matsigenka y así los matan son los *Kason'katini*, *se'gamai* y los *ami'mironi*, se distinguen por tener un órgano sexual muy grande.

Todos estos espíritus amenazadores y que traen la muerte, en adelante los llamaremos demonios, son enemigos de los *saanka'riite* y de los hombres. Los *saanka'riite* matan a los *Kama'garini* por medio de rayos, que son sus armas. Los chamanes de los Matsigenka matan a los demonios con sus piedras negras (*imapu'kite*, *isere'pito*), que son auxiliares de los espíritus, y por la agresión de los *kama'garini* y otros demonios se transforman en jaguares. Los jaguares pasan por lo general como animales domésticos de los *saanka'riite* (*'ipira saanka'riite*), y usualmente se les llama "perros" de los *saanka'riite*.

Finalmente hay que señalar que un poderoso jaguar, el hermano (!) de la tierra que se concibe como mujer (*'kipatsi*) protege a los hombres (Matsigenka) del exterminio de los demonios, por el hecho de tragárselos y así aniquilarlos. Destruye en particular a los llamados *se'gamai*. También la misma Tierra (*'Kipatsi*), que después de su creación hablaba fuertemente, pero cuya voz fue debilitándose por los pecados de los hombres y por el hecho de la muerte, llega a ser imperceptible, pero devora seres demoníacos, como por ejemplo, los "nietos de los espíritus de la lluvia" (*'isari inkanie'rintsii*) que con la lluvia caen a la Tierra en forma de insectos y se mueren con el sol.

13. Diversos demonios en forma humana o animal se hacen presentes mediante silbidos conocidos, así el *kason'katini*, el *'tunchi*, el *Kasuva'renini* (5) y otros. También son demonios generalmente las aves nocturnas como los búhos (*'mamaro*), el ciervo (*'maniro*), que es considerado portador, esto es, sede de los espíritus de los muertos (*kama'garini*), como también los espíritus de las aguas, como los *inpo'shitoni* y los *'keatsi*, así como todos los seres semejantes a animales, especialmente los animales comestibles, pero que en realidad no son verdaderos animales. Sus nombres terminan en *-niro*: *kemari'niro*, *osheto'niro*, *shintori'niro* (tapir-

(5) cfr. *súvata* ("silbar")

demonio, el demonio del mono araña, el demonio del jabalí, y muchos otros más).

14. Los demonios son particularmente espíritus de especies (*ínato*), que también ocasionan epidemias como el sarampión o las viruelas (*shonporekita'gantsi*), que son presentados como una señora mayor con sus hijas. El hermano de los *shonporekita'gantsi* es un ave, que también se presenta con forma humana: *mo'ritoni*, el cuco gusanero.

Finalmente vale citar que en la concepción del Matsigenka, diversos insectos, entre ellos las hormigas, abejas, mariposas y langostas son demonios porque pueden agarrarse o transformar el alma de los niños y adultos.

15. Ya el soplo de aire producido por el paso volador de los demonios puede causar enfermedades a los Matsigenka.

La lluvia y especialmente la niebla valen como condiciones y medios a través de los cuales los demonios tienen predilección de manifestarse. Las enfermedades producidas por demonios o brujería humana llevan generalmente a la muerte a la víctima. Sólo en casos muy raros logra un chamán especialmente poderoso (*seripi'gari*) curar al perjudicado.

16. Enfermedades y muerte generalmente tienen origen en una influencia externa, es decir, brujería o influencia de demonios. Que una persona tenga una "muerte natural" les parece a los Matsigenka un absurdo. Únicamente en el caso de la muerte de un anciano que sea débil (achacoso), aceptan que su vitalidad se haya agotado. En este caso, desisten de suponer o preguntarse la causa de la muerte (hechicero, brujo, demonio). (Para la pregunta de la pérdida del alma como causa de enfermedad, ver el punto 3).

17. En el punto 7 se mencionó que en otros tiempos, el estrato del cielo y la tierra estaban unidos a través de una liana (*'shivitsa*) o bien a través del "ombligo del cielo" (*omo'guto in'kite*), pero esta unión desgraciadamente fue cortada y desde entonces el cielo y la tierra se alejan cada vez más el uno del otro.

Esta idea sólo es comprensible cuando se sabe la organización y estratificación del Cosmos que los Matsigenka se imaginan. Bajo la Tierra sobre la cual viven los Matsigenka, se encuentra la zona subterránea que fue clasificada por García (6) en dos estratos. El estrato superior se llama *Kamavi'ria* y el inferior *Ga'maironi*. Quizá también estén incluidas en el estrato superior las zonas de agua de los mares, ríos y subsuelos (7).

(6) García, (1935-37: XVII, 221).

(7) En este estrato, según la concepción de los Matsigenka, brilla un sol subterráneo para los muertos.

El estrato de la Tierra se llama *'kipatsi* o bien *'Kipatsi*, ya que en el caso de la Tierra, según los mitos, se trata de un ser femenino (ver arriba). Sobre la Tierra se encuentra una capa de aire con los extremos cortados de la antigua liana del cielo y que se parece a una escalera para llegar al cielo. Encima está el estrato de nubes (*menko'ripatsa*), que está habitado usualmente por el demoníaco samponero (*san'ponero*), y por los gallinazos (*Tisoni*). Sobre este estrato de nubes hay dos o más estratos del Cielo, que contienen dos Soles, la Luna y las Estrellas, los Cometas *Katsivo'rieri-ni*, la Vía Láctea (*meshia'rini*), los halcones celestiales (*pakitsa*) y muchas más aves del cielo, es decir, *saanka'riite* en formas de aves y otros animales del Cielo. Quien se baña en la Vía Láctea, en el río *meshia'rini*, cambia de piel y rejuvenece; nunca más envejecerá ni morirá.

18. El chamán (*seripi'gari*). La persona central de la religión Matsigenka, el practicante religioso por excelencia es el chamán (*seripi'gari*). La etimología del término *seripi'gari* todavía no está aclarada.

Dr. Gisela HERTLE (8) ha señalado a este respecto que el término *ke'pigari*, ("veneno") tiene una íntima unión con el verbo *pi'gata* ("envenenar") y pudo servir de base para la expresión *seri-pi'ga-ri*.

Luego el *seripi'gari* es el "envenenado con tabaco", es decir, "el que se envenena con tabaco" (9).

Si en lo que sigue hablo de los chamanes, lo hago porque se encuentran en la religión Matsigenka como en muchas otras tribus sudamericanas que tienen las mismas características estructurales del chamanismo en Siberia y al norte de Asia Central como lo son: éxtasis y posesión, esto es, trances rituales, espíritus antropomorfos de protección, espíritus theriomorfos, vocación, formación e iniciación del chamán, viaje al otro mundo del "más allá", un cosmos de varios escalones o estratos, acción del chamán, equipo especial y vestimenta.

En lo que sigue se tratará de explicar cómo se expresan estos elementos constituyentes del chamanismo en la religión Matsigenka.

El *seripi'gari* es el mediador entre los poderes sobrenaturales y el grupo de personas que está alrededor. Su oficio lo hace capaz de tener un estrecho contacto con lo sobrenatural, o bien los poderes metafísicos, especialmente con los *saanka'riite*; el resto de la gente de su grupo, que no son chamanes ni tampoco aprendices de chamán, rara vez busca la unión con los poderes sobrenaturales.

(8) Información verbal.

(9) Compárese el canto de chamanes 1, especialmente en su final. (pág. 127).

El *seripi'gari* es considerado por los Matsigenka como protector de su grupo. El es capaz de proteger al grupo porque dado el contacto que tiene con los *saanka'riite*, que está garantizado por la toma de drogas alucinógenas y en este estado puede captar y "ver" la realidad extraordinaria. El *seripi'gari* es un vidente.

La función protectora de los chamanes puede ser precisada de la siguiente manera:

- el *seripi'gari* protege a su grupo de los espíritus de la muerte y otros demonios que causan la muerte;
- él diagnostica y cura con la ayuda de los *saanka'riite* las enfermedades causadas por influencia de los espíritus de los muertos, de demonios en forma de personas o animales, o por enemigos de los hombres (brujos, hechiceros).
- el *seripi'gari* conoce gracias a sus facultades visionarias, las causas de las enfermedades y de la muerte, u otras molestias del equilibrio social. (10).
- el *seripi'gari* puede en tiempos de hambre pedir a los *saanka'riite*, -que son guardianes de los animales de casa, alimentos para su grupo y de esta manera evitar el hambre.
- él "ve" de antemano, acercarse los desastres en sueños o en trance y advierte a su grupo. El toma medidas para prevenir y proteger al grupo; el *seripi'gari* influye y conduce a los miembros de su grupo mediante sus capacidades visionarias.
- tiende a mantener una actitud ritualmente pura y busca la manera de extenderla a los miembros de su grupo. Cuando se realiza esto, sostiene el concepto Matsigenka, la posibilidad de que todo el grupo guiado por el chamán es libre de ser acogido por los *saanka'riite*. De esta manera, escapan el chamán y su gente de la muerte; se vuelven inmortales mediante los *saanka'riite*. (Función redentora del *seripi'gari*).

a) Vocación del chamán:

En contraposición a los chamanes de Siberia y del norte de Asia Central, el *seripi'gari* no recibe su vocación de los espíritus ni está contra su voluntad obligado a seguirla. Toma su oficio, porque él mismo lo quiere así (autodeterminación). Su voluntad de ser chamán puede ser

(10) BUTT, (1965/66) escribió sobre la función judicial de los Akawaio-chamanes; su trabajo es de gran utilidad para la comprensión teórica y práctica del chamanismo sudamericano.

influida en parte por el deseo de uno de sus padres, que quiera que uno de los hijos sea capaz de proteger a la familia de los poderes demoníacos. Según el informe de José Epifanio Pereira, expresa un frecuente deseo de la madre, rara vez del padre. Por lo general se oye decir que el oficio del chamán es desempeñado por hombres y no por mujeres. Dorotea Pereira relata (1968) de una mujer llamada "Marquesa" la que en Parikoa, luego de la muerte de su esposo, tomó posesión de su piedra protectora y actuaba como "curandera".

La voluntad de ser chamán puede manifestarse de modo que un Matsigenka empiece encargándose de tomar la amarga decocción del Ayahuasca (*ka'maranpi*: *Banisteriopsis* sp.), o el extracto de otras plantas alucinógenas, las que por tener agentes alcaloides, le producen el placer de un trance y la posibilidad de contacto con los poderes sobrenaturales, es decir, los *saanka'riite*. Con esto se cumple el primer requisito para ser chamán.

El solo hecho de tomar drogas alucinógenas, según la opinión de los Matsigenka, no autoriza todavía a nadie a practicar el chamanismo. Entra en la Regla para ser chamán el que haya sido iniciado en la formación que generalmente da un chamán anciano, y con amplia experiencia de su oficio; sólo así contará con el reconocimiento del grupo.

b) Introducción, tiempo de aprendizaje:

El chamán experimentado y su aprendiz (*iro'gamere*) toman juntos el Ayahuasca (*ka'maranpi*); al comienzo, el aprendiz recibe de su maestro una poción débil en cuanto a sus efectos alucinantes, para que pueda acostumbrarse a esa toma. Benjamín Sánchez, me dijo además que un aprendiz, vomita con la primera toma del Ayahuasca. Vomita hasta que se haya acostumbrado. Un verdadero chamán no vomita nunca más.

Después de la aclaración de Pedro Vicente, al que encontré en 1968 en *Shi'mas*, el aprendiz (*iro'gamere*)" que ha tomado muchas veces Ayahuasca, tiene apariciones y poco a poco gana fuerza o poder (*ishintsi'take*). Pronto siente verdadera fuerza y poder (*iraga'veane*); pronto será chamán. . ."

Mientras dura el aprendizaje del *iro'gamere*, éste vive en casa del chamán experimentado o maestro. El tiempo de aprendizaje, según Benjamín Sánchez, dura alrededor de cuatro meses; su hermanastro Pedro Leonidas, que vive con Benjamín Sánchez en *Tigonpi'nia*, dice que el aprendizaje dura de 3 a 5 meses. Para la dieta de este período, ambos me refirieron algunas indicaciones distintas, pero que apenas se contradecían; según Benjamín, podía comer el aprendiz: pescado, mandioca,

'etari (carachama) o *ken'piti*; el placer del *shi'tea* (chicha de mandioca) le estaba permitido, pero no debía consumir caña de azúcar (*'shanko*). Las relaciones sexuales con mujeres están prohibidas. Si el aprendiz no acata la prohibición, no puede tomar Ayahuasca. Si no observa esta indicación todo su intento resultaría un marcado fracaso que pondría en peligro el resto de su formación. Según Pedro, durante el tiempo de su instrucción, el aprendiz no puede tomar agua fría; la puede tomar tibia o caliente. No puede mezclar la carne de la Pava (*ka'nari*), del Paujil (*tsamiri*) y del Pekari (*'shintori*). Puede comer la carne de todos los pescados y además usar pimienta. Tomará continuamente, quizá diariamente, tabaco y Ayahuasca, a menudo también *Datura* (*'saaro, ha'yapa, panki'rintsi*). Además *ka'vuniri* y otro fuerte alucinógeno llamado *Tashirin'kavana*. El aprendiz no debe dormir con su mujer ni tener ningún contacto carnal con cualquier otra mujer durante este tiempo. Según Pedro, lo mismo vale para el chamán que le enseña; Pedro agrega, además, que la mujer de un chamán que "vea" es decir, que se encuentre con otro hombre, debe morir. La instrucción formal del aprendiz de chamán a través del maestro, debe, sin embargo, ser complementada por un período de iniciación, el *iro'gamere* para que el aprendiz pueda llegar a ser un auténtico chamán.

c) Iniciación:

Según Pedro Vincente, el aprendiz mientras realiza su instrucción va al río donde encuentra a un "hombre"; éste no es ningún *Matsigenka*, sino un *saanka'riite*, un espíritu benévolo con la gente. El "hombre" le ofrece piedras (*imapu'kite, 'mapu kovore'ari, isere'pito*), estas piedras son jaguares (*matsontsori*) o llegarán a serlo cuando sopla sobre ellas el chamán o su aprendiz. Con estos jaguares se protege el novicio y chamán en formación contra otros jaguares demoníacos (*matsontsori'niro*) contra espíritus inmundos (*shintori'niro*) o tal vez contra demonios *se'gamai*. Esta protección se extiende también para los miembros de la familia del futuro chamán. Las piedras protectoras le dan tabaco diariamente. Cuando él pierde esas piedras, debe morir. Hasta aquí Pedro Vincente.

La escena del río que ha relatado el informante, hace pensar en el encuentro del chamán novicio con un espíritu protector (*ine'tsane*) en persona. La entrega de la piedra protectora, o sea la adquisición de espíritus protectores viene a ser igual a la iniciación de un chamán. Aún cuando los órganos del cuerpo del novicio con motivo de su iniciación no "cambien", ni "se renueven" como se informa que pasa frecuentemente en Siberia y en el Norte de Asia Central, aunque también en Sudamérica (11) aparecen no obstante las piedras protec-

(11) ELIADE, 1975: 59 ff.

toras (*imapu'kite, kovore'ari, isere'pito*) en cierto sentido como órganos transplantados afuera, porque se las lleva siempre sobre el cuerpo y su pérdida conduce a la muerte.

Sobre la significación y función de la piedra protectora obtuve en 1976 en *Tigonpi'nia* detallada y complementaria información para la cual, Benjamín Sánchez y su hermanastro Pedro Leonidas fueron las personas más autorizadas, por ser oficialmente chamanes.

Benjamín Sánchez, conservó desde la muerte de su padre (probablemente entre 1955 y 1960) hasta febrero de 1976, dos cristales de roca (*'mapu kovore'ari* "brillantes"); ahora son propiedad del Museo de Etnología de Basilea. Benjamín las guardó en su bolsillo sobre el pecho (*'tsagi*) hasta el día en que las vendió. Benjamín dijo que las piedras las obtuvo de su padre y éste las obtuvo de su *ine'tsane* ("espíritu visitante"), es decir, de su espíritu protector. Sin embargo, queda poco claro si Benjamín tomó posesión de las piedras después de la muerte de su padre o mientras éste vivía. Benjamín siguió relatando que su padre encontró ambas piedras "blancas" cerca de una cascada (*opari'atira*) en el curso del río Picha (*o'tishiku Pi'chaku*), y añadió que hay piedras "blancas" (es decir transparentes) y "negras".

Su padre les dio a las piedras, tabaco para que coman pues eso es su alimento. Luego se fue al bosque. A su regreso encontró ambas piedras "embriagadas" de tabaco. Después de esto se llevó consigo las piedras a su casa.

Cuando el chamán toca la piedra de tabaco (o sopla sobre la piedra en este estado), su espíritu se va hacia los montes (*o'tishiku*) para encontrarse con sus paisanos. Las piedras habitan en los montes. Allí encuentran también a sus "Dueños" o propietarios. Cantan a la manera de los chamanes. Parecen mestizos ("gente mozo"): *Kanyo'taka* ('como blancos') *vi'arakotsa*; "nosotros, los Matsigenka, no entendemos su lenguaje". Esta clase de piedras (*isere'pito*) tiene su alma (*i'sure*).

Benjamín precisó estas declaraciones: *i'sure isere'pito i'ata i'neirira*
su piedra de el para
alma tabaco va visitar

i'shaninka

a sus paisanos.

En otra ocasión declaró Benjamín, que su padre recibió los *isere'pito* de los *saanka'riite* en su casa, después de haber tomado el Ayahuasca (*ka'maranpi, igamaran'pite*). El calificaba a las piedras como "hermanos" (*'ige'* voc. 'hermanos'): por eso Benjamín las calificaba como sus "padres" (*'apa* voc. 'padre'). Ambas declaraciones de Benjamín

que su padre encontró ambas piedras cerca de una cascada, comparada con la otra versión de que recibió los *isere'pito* de los *saanka'riite* en su casa—, no son necesariamente contradictorias. Las piedras no son espíritus en sí; no están identificadas con ellos. Antes bien, en cierto modo son “habitadas” o “vivificadas” por los espíritus. Benjamín dijo una vez: “Cuando el (*isere'pito*) en el trance vuela hacia arriba, produce truenos (*itanka'mente isere'pito*). Entonces el espíritu del *isere'pito* su alma arroja a los pies del chamán una piedra.”

Por eso puede ser, por ejemplo, que los *saanka'riite/ine'tsaane* dieran al padre de Benjamín estando en el trance del Ayahuasca, un espíritu *isere'pito*, y que luego como consecuencia, el padre encontrara ambas piedras cerca de la cascada.

La pregunta que se plantea aquí, es qué hay que entender en el fondo por un espíritu *isere'pito*. Sobre esto informó Benjamín de la siguiente manera: “El *isere'pito* toma la forma de una persona (*matsi'genka*) y canta (a la manera de los chamanes: *i'marenta*). El protege al chamán de los malos espíritus amenazadores. Este *isere'pito*, el *isere'pito kovo-re'ari* ('la brillante piedra de tabaco') no se transforma en un jaguar.

El *isere'pito* que se convierte en jaguar, toma usualmente la forma de una piedra negra (*mapu*). Piedras de esta especie se llaman también *ma'tsontsori ma'puki* ('Piedra de jaguar').

Cuando el chamán que posee una piedra negra muere, se convierte en jaguar. La piedra negra, es decir el espíritu *isere'pito* de esta piedra se convierte en un Ozelot (*ivamo'kote ma'tsontsori*), los que acompañan al chamán-jaguar.

Cuando muere el chamán que posee una piedra “blanca” (es decir, transparente, clara), retorna la piedra blanca a la cascada de donde vino (12).

-
- (12) No queda claro lo que pasa con el alma de los chamanes luego de su muerte corporal. Yo supongo que se detiene en las inmediaciones de la cascada.

Así lo explicaron una vez Pedro Leonidas y Benjamín Sánchez, de que el chamán se convierte después de su muerte en un jaguar con manchas (*san'kenari*); su piel es como su *Cushma* (*imancha'kite*). El jaguar vive, no muere. Vive en el interior de los peñascos y montes, donde también viven los otros jaguares (*ma'tsontsori, ma'niti*). Todos los jaguares son almas de chamanes muertos. Los peñascos ocultos y viviendas en las montañas de los chamanes “encantados”, llegan a tener —para Pedro y Benjamín— relación con las cascadas de agua. Ellos explican que las cascadas (*opari'atira*), se encuentran generalmente en las inmediaciones de las viviendas de los jaguares en los peñascos o en el interior de las montañas.

Estos informantes no hicieron diferencia entre propietarios de piedras “blancas” o “negras”. Es posible que los propietarios de piedras “blancas” entren en los peñascos y viviendas en las montañas a cambio de que los propietarios de piedras “negras” se conviertan en jaguares, los que guiados por su Ozelot andan vagando por los bosques.

Aquí parece pues, una cierta vida paralela entre las piedras *isere'pito* y los chamanes que las poseen para subsistir. Esto lleva a la conclusión de que se debe considerar a los espíritus de las piedras *isere'pito*, como protectores jaguarios de los chamanes.

Según Pedro Leonidas el *isere'pito* vive en el "corazón" del chamán. Pedro empleó para esto la expresión *i'sure*, que a la vez significa "alma" y "corazón" (13).

El *isere'pito* se lleva consigo a los chamanes (después de la muerte), ("lleva al *seripi'gari*").

Esto indica que el chamán no muere definitivamente, sino que después de la muerte de su cuerpo, sigue viviendo. Según Pedro, el espíritu del *isere'pito* y el "espíritu visitante" del chamán que pertenece a la clase del *saanka'riite*, tienen el "mismo poder" pero en forma diversa. Ambos son *ka'sanka saanka'riite* "fragantes e invisibles".

La suposición de que el *isere'pito* es en cierto sentido un doble del chamán, se apoya en la declaración de Benjamín, según el cual el chamán y su *isere'pito* tienen los mismos *ine'tsaane* ("espíritu visitante", es decir, espíritu protector). Entonces es lógico que el padre de Benjamín calificara como "hermanos" a sus piedras *isere'pito*. A sus *ine'tsaane* las llamó *no'tomi* ("mi hijo"). Tal vez este nombre tiene relación con el hecho que los Matsigenka se imaginan los *saanka'riite* con la forma y tamaño de niños. Pero a pesar de estas denominaciones similares, no puede haber ninguna duda de que el chamán depende completamente del *ine'tsaane/saanka'riite* y no al revés. El *ine'tsaane* es también el que otorga a los chamanes el *isere'pito*. (ver arriba).

Hasta aquí hemos conocido que el *isere'pito* es un protector del chamán en forma de jaguar. Esto es en cierto modo el aspecto individual del *isere'pito*. Existe también un aspecto colectivo o social de este espíritu. Benjamín dijo que la piedra "blanca", es decir, clara y transparente, es como medicina. Cuando el chamán sopla sobre el paciente, éste permanece con vida. La piedra cura: *ikavin'tsantake*. Según Benjamín el *seripi'gari* lleva siempre dos o más piedras sobre el pecho. El chupa el pecho del enfermo; saca fuera (por medio del poder de la piedra) del pecho del enfermo la espina (*otsei*) para que pueda sanar. El chamán sólo puede desempeñar su oficio de curandero cuando tiene un espíritu protector personal (*ine'tsaane*) a través del cual adquiere un jaguar como espíritu auxiliar (*isere'pito*) y lo ayuda a mantener

(13) WEISS, 1975: 426.

continuamente un íntimo contacto con ellos para que pueda irle bien. Se dijo varias veces de los espíritus auxiliares (*isere'pito*) que se los debe "alimentar" regularmente con tabaco. Si no reciben su tabaco, abandonan al *seripi'gari*, y esto causaría su muerte. El tabaco es el alimento (*ise'kate*) del *isere'pito*; y es también el "alimento" del *seripi'gari*. Los dos nombres tienen la misma raíz: *sere*, que viene de *seri* (tabaco). Así se comprueba nuevamente el paralelismo de entre los espíritus *isere'pito* y el *seripi'gari*: chamán. El tabaco contiene y proporciona poder y fuerza. La toma de grandes cantidades de tabaco tiene su peligro. Del informe de Venturo, —al que encontré en Mantaro Chico en 1968—, un *seripi'gari* se puede enfurecer cuando consume mucho tabaco. Se transforma en un jaguar y mata gente.

Para demostrar la idea que tienen los Matsigenka de los espíritus *isere'pito*, debo añadir que en 1968/9 se me dijo repetidas veces que no sólo hay *isere'pito* en forma de piedras blancas o negras, sino que hay algunos que son figuras de madera con formas antropomorfas. Si en momentos peligrosos y amenazantes, se sopla a estos ídolos tallados en madera (*ishinki'reku*) en la parte posterior del cráneo con humo de tabaco o simplemente con su propio hálito, estos se tornarían en jaguares que se comerían a los demonios peligrosos. En 1978/9 pude coleccionar uno de estos ídolos de madera que personificaban al espíritu *isere'pito*.

En 1976, Benjamín —el dueño de los dos únicos cristales de cuarzo que he visto en la región Matsigenka— me dijo lo contrario, es decir, que sólo los "falsos" *seripi'gari* tenían ídolos de madera *isere'pito*; los verdaderos chamanes los tienen de cuarzo (*kovore'ari* "brillantes").

d) Fin del aprendizaje:

De estos informes acerca del tiempo de aprendizaje del futuro chamán, se desprende que el aprendiz (*iro'gamere*) va a ser instruído tanto por un chamán mayor y experto, como por su espíritu protector (*ine'tsaane*). Dorotea Pereira dijo una vez: "El más anciano da el Ayahuasca al más joven; el joven escucha, canta, aprende canciones. . . El más anciano toma Ayahuasca, se va (es decir, que emprende un viaje éxtático). El *ine'tsaane* (del más anciano) baja, enseña al joven para que más adelante pueda ser Curandero (*seripi'gari*). La formación por medio del chamán anciano y del espíritu protector a la vez, no plantea ninguna contradicción; ambos aspectos de la instrucción son complementarios, porque el *ine'tsaane* que desciende, aparece al aprendiz (y a todos los demás asistentes) bajo la forma del chamán más anciano y maestro; él canta y habla con su voz.

Sobre el final del período de aprendizaje, manifestó Dorotea Pereira lo siguiente: El aprendiz "se sienta y escucha en casa del Curandero an-

ciano, al lado del maestro chamán" (*ige'nanpiro*). Esto ocurre aproximadamente durante un mes. Después él mismo toma el Ayahuasca hasta entrar completamente en trance. Se interna luego en el bosque donde permanece aproximadamente 2 ó 3 días. Cuando regresa, ya es Curandero. Ahora ya sabe y puede todo. (14).

Mucha gente fidedigna coincide en declarar que el chamán más anciano y su aprendiz, utilizan su piedra protectora en común durante la vida de su maestro; y cuando este maestro muere, el alumno toma posesión de la piedra. Esta información manifiesta una cierta contradicción con las declaraciones de Pedro Vincente y Benjamín Sánchez, según los cuales el novicio obtiene una propia piedra protectora de un *ine'tsaane/saanka'riite*, pero puede existir la posibilidad de que el novicio tenga en común la piedra protectora con el espíritu auxiliar del maestro, además de adquirir su propio espíritu auxiliar.

En todo caso, el uso común de la piedra protectora significa que la relación de dependencia que existe entre el chamán y su espíritu protector *ine'tsaane* y su espíritu auxiliar (*isere'pito*) se ensancha; adicionalmente abarca al aprendiz; pues a través del uso en común de la piedra protectora, el maestro se hace dependiente de la correcta actitud de su aprendiz.

e) Presentación del chamán:

Ignoro si la primera presentación del chamán-Matsigenka corresponde a una significación particular, como se relata sobre otras regiones sudamericanas (15). El informe obtenido de gente fidedigna que refiere el paso de la instrucción al de la iniciación y de ésta a la primera presentación, deja dudas al respecto y además estos informes son incompletos. Por otra parte, no pude observar directamente los ritos y actos de los chamanes, porque según las mismas declaraciones de los Matsigenka dicen que desde hace muchos años no cuentan con chamanes auténticos.

Sin embargo, con los informes obtenidos hasta aquí sobre el cuadro de una sesión chamanística se realiza aproximadamente como sigue:

Cuando el *seripi'gari* ha tomado el Ayahuasca (*kama'ranpi/ka'maranpi*) y entra en el trance, empieza a hacer zumbidos o a cantar. De este mo-

(14) Pedro Leonidas y Benjamín Sánchez declararon que el tiempo de aprendizaje por el contrario es mucho más largo: de 3 a 5 meses; (véase arriba).

(15) cf. BUTT (1962: 46-51)

do "atrae" a los *saanka'riite* y especialmente a su espíritu protector personal, al *ine'tsaane*, (en el sentido de la expresión inglesa y francesa charm/charme). Según dicen, el color (*po'tsoti*) con que se pinta la cara, actúa también con su aroma que gusta especialmente a los *saanka'riite* como un encanto de atracción (charm/charme). Esto es importante, pues el chamán procura hacer aparecer, por medio de su espíritu protector personal (*ine'tsaane*) muchos otros espíritus más que lo acompañan, que se consideran también como *ine'tsaane* ("espíritus visitantes"). Luego toma uno o más manojos de hojas (*shige'mentontsi*) compuestos de hojas de bambú (*'kapiro'oshi*), de mandioca o maíz (*shin'kimashi*) y con eso trepa la escalera de chamán (*ige'nanpi-ro*). Esta escalera puede tener uno o dos escalones; pero puede ser a veces de una simple estaca; y pasa como un camino (*'avotsi*), pues conduce al "visionario" a la tierra de los *saanka'riite*. El *seripi'gari* salta de la escalera a la plataforma del techo, es decir, sobre la barbacoa. Los zumbidos o los cantos continúan; el chamán sacude el manajo de hojas. Más tarde, baja de nuevo. La trepada y la bajada del maestro se repite varias veces.

Este esquema acerca de una sesión chamanística que describieron diversas personas fidedignas puede ser comparada con la escena observada en *Parato'ari*, Río Manú, en 1961 (16) que W.W. Snell describe en su diario:

- Ceremonia nocturna de Ayahuasca en una casa habitada por 5 familias. El día de la ceremonia viven todavía tres familias en la casa.
- El interior de la casa está oscuro; pero arde la luz de una pequeña lámpara.
- Una señora trae Ayahuasca en una pequeña olla de barro, y lo pone en el suelo en el centro del recinto.
- Un hombre coge una estera, y se coloca en el lecho donde pasa la noche (plataforma) y se sienta o se echa, y empieza a hacer zumbidos.
- El hombre llama a su hermano.
- Cuatro hombres se reúnen alrededor de la olla de barro.
- Uno bebe el Ayahuasca y regresa a su lecho; mientras el maestro de la ceremonia del Ayahuasca continúa con sus zumbidos. Otro hom-

(16) BAER y SNELL: (1974: 63-64) En agosto 1978, poco antes de la publicación de este artículo, he asistido a una ceremonia de Ayahuasca, es decir, una sesión chamanística. La realización de esta sesión corresponde en lo esencial a lo que W.W. Snell ya observó en 1961.

bre toma Ayahuasca. Se producen conversaciones y carcajadas. El maestro de la ceremonia, generalmente el chamán, toma coca (17).

- El maestro de la ceremonia (*seripi'gari*) sube la escalera del chamán (*ige'nanpiro*) toma el manojo de hojas (*shige'mentontsi*), lo entrega al que está a su lado. El manojo de hojas se coloca entre los dos hombres.
- La olla está cubierta. El hombre que bebió de la olla, se dirige a su lecho otra vez.
- El maestro de la ceremonia detiene su actuación, pero continúa los zumbidos.
- Sólo uno de los hombres lleva una Cushma (¿Vestimenta de los otros? ¿Desnudos?).
- Únicamente dos hombres continúan bebiendo Ayahuasca más o menos un cuarto de hora después de haber empezado los zumbidos.
- El maestro de ceremonias, o sea el chamán sube la escalera diez veces. Salta más veces sobre una plataforma del techo, hace zumbidos y mueve su manojo de hojas, mientras hace un determinado tipo de ruido.
- El segundo hombre que participa en la ceremonia, sube la escalera tres veces.
- Los otros dos hombres cesan.
- El maestro de ceremonias sale y vomita.
- Su mujer, que está presente, se queda callada durante la toma del Ayahuasca.
- La ceremonia-Ayahuasca dura 5 horas, o sea, más o menos desde las 19-24 horas. Después de más o menos dos horas y media, el chamán abandona la casa y regresa sin la Cushma, o sea desnudo.
- Cuando la olla de Ayahuasca está vacía se acuestan y duermen.
- Los participantes que han estado en la sesión nocturna, están en la mañana sin síntomas notorios, sino sólo con signos de cansancio. Los participantes toman un desayuno como de costumbre, compuesto por mandioca y carne de tapir.

Esta escena descrita se deja interpretar, como una ceremonia de Ayahuasca, que pudo ser observada por Snell en 1961, que fue celebrada

(17) Este detalle me parece hoy dudoso.

por un chamán en ocasión de iniciar en el círculo de parientes más cercanos (esposa, hermanos) a un aprendiz o por lo menos a un interesado en ser introducido en el arte del chamanismo.

Si yo hasta ahora he dicho que el *seripi'gari* envía en el trance a su alma a los *saanka'riite*, tengo que señalar ahora que para "enviar el alma" los Matsigenka tienen una teoría por la cual, el *seripi'gari* "con cuerpo y alma" (es decir, totalmente), desaparece. En este caso, lo reemplaza en su casa su *ine'tsaane* que será hospitalariamente recibido por los asistentes, particularmente por la mujer del chamán.

Según ambas teorías se traba un canto litánico o común entre los *ine'tsaane* y los asistentes, además del intercambio de preguntas y respuestas; el (*ine'tsaane*) que ha tomado la forma del chamán, saluda a su mujer con la expresión *ma'mantsiki*, que es un término arcaico para designar a la hermana de la madre.

Con motivo de la ceremonia del Ayahuasca, es decir, en las sesiones chamanísticas, el *seripi'gari* suele ponerse una corona trenzada para la cabeza (*matsai'rintsi*) decorada con plumas de aras (18). Esta corona emite en la noche —según Eliso Simón— luz y claridad. Marcelino, a quien encontré en 1968 en Camisea y el que como Eliso Simón, proviene de la región de Manú, dijo acerca de la ceremonia del Ayahuasca lo siguiente:

"Un chamán que realmente sabe su oficio, puede mientras canta (o zumba) dar luz a los asistentes en su casa". Según el mismo informante (que fatalmente ya murió) "igual a algunas lámparas de los *ine'tsaane*. Cuando resplandecen, el ambiente es claro como a plena luz del día; entonces "cantan". Significativamente brilla una luz simbólica, la que también está asociada al chamán, como una relación de la luz y la claridad con los cantos.

f) Enfermedades:

Hasta aquí hemos tratado de todos los aspectos espirituales y comunicativos del chamán y del arte que él practica. A continuación se presentan detalladamente aspectos sociales del chamanismo.

Pese a todas las influencias de la civilización occidental, los Matsigenka consideran todavía a la enfermedad y a la muerte como ocasionadas por demonios o enemigos de la gente, particularmente el *matsika'nari*, el cual, puede servirse de un ser demoníaco como de instrumento. Sólo para la muerte de una persona anciana, aceptan los Matsi-

(18) Un tipo de papagayo (nota del traductor).

genka, que la muerte se produzca como consecuencia de cansancio y falta de vitalidad.

Cuando muere un joven Matsigenka como no se sabe quien es el responsable, se dirigen donde el *seripi'gari*, quien por su estrecha relación con los espíritus protectores y auxiliares, por la frecuente toma de tabaco y diversos alucinógenos, conoce las realidades extraordinarias o sobrenaturales, y sabe quien tiene la responsabilidad de la muerte, la enfermedad u otros trastornos del equilibrio social. Mediante la cooperación de los espíritus con los que permanece más vinculado, y como los *ine'tsaane/saanka'riite* y el *isere'pito*, es posible para él en muchos casos, alejar al poderoso enemigo que ocasiona tales trastornos, por ejemplo, cura enfermedades.

Del caudal de informaciones de gente fidedigna se puede concluir que los Matsigenka opinan que el enfermo no es curado directamente por el chamán, sino por los *ine'tsaane* o por el *isere'pito*. En caso de un tratamiento medicinal juegan un papel importante las plantas medicinales y mágicas (*iven'kiki, iven'kite*), cuyos "dueños" una vez más son los *saanka'riite*. La *iven'kite* (19) es una planta silvestre que crece: a) en territorio Matsigenka, b) especialmente en las plantaciones del *seripi'gari* y c) como plantas silvestres y cultivadas que se encuentran en las regiones de los *saanka'riite*.

En el tratamiento de los enfermos, el *seripi'gari* usa las técnicas de soplar sobre él con humo de tabaco o únicamente con su aliento; otra técnica es chupar del cuerpo del enfermo las sustancias extrañas. Paralelamente a estos procedimientos del *seripi'gari*, que tienen un aspecto dramático y son observados por los asistentes ocurren también otros, que el Matsigenka "no ve" pues permanecen ocultos, pero que según sus creencias son los más importantes.

Pedro precisó una vez: "El chamán cura cuando sopla y succiona las espinas del cuerpo enfermo. Hay también enfermedades causadas por la pérdida del alma. El alma se va. El *seripi'gari* la busca y la mete de nuevo al cuerpo del enfermo. El alma abandona el cuerpo por la vértebra de la cabeza (*noshinki'reku* "por mi vértebra cefálica").

Benjamín agrega a continuación: "Los *saanka'riite* devuelven el alma. El *seripi'gari* sopla (con el aliento): *itapiga'kena*; o sopla con polvo de tabaco: *yogasere'takena*. El paciente se fortalece nuevamente: *ishint-*

(19) La *iven-kite* en el castellano que se habla en Loreto son llamadas piri-piri; plantas *Cyperus* que tienen un olor agradable y fuerte; este olor atrae a los *saanka'riite* y de este modo los enfermos son curados.

sitaga'kena. El chamán sopla. Pone un tubérculo *po'charoki*, sobre el cuerpo del enfermo, para que el alma le pueda entrar otra vez. (20).

El alma del enfermo se ha ido

(*i'sure oa'take otanpiaenka'nake*)

su alma se va morfema (Morphem) -tanpia (=“viento, soplo de viento”).

También la piedra “blanca” *isere'pito*, o sea, el “espíritu que da vida” cura. Benjamín agrega: “es como medicina. Cuando el chamán sopla sobre el paciente, éste vive. La piedra le cura: *ikavin'tsantake*. El chamán tiene siempre 2 ó 3 (o más) piedras. Chupa en el pecho del enfermo y saca la espina (*'otsei*) (21). Si la espina es muy grande, el enfermo puede morir”.

En un caso concreto se hizo evidente, que de las diferentes explicaciones acerca del motivo que ocasiona una enfermedad, para la curación el chamán sólo considera y toma en cuenta una de las causas de la enfermedad en sus medidas terapéuticas.

Cuando me detuve en *Tigonpi'nia* a principios de 1976, Elena (la esposa de Pedro Leonidas) tuvo una fuerte tos; se sentía hacía mucho tiempo débil y enferma. Yo mismo tuve la impresión de que sufría una bronquitis crónica, y traté de curarla con Terramicina. En el curso de este tratamiento Elena me dijo acerca de su enfermedad algo así: “Cuando mi hija Anita (que ahora ya está casada) todavía era niña, la bañaba en un arroyo cerca de la isla del *Pago'reni*. De repente se movió una piedra redonda junto a Anita, sin llegar a desprenderse del suelo. Elena, la madre, se asustó y gritó. Se formó en el arroyo un remolino ocasionado por un demonio del agua *inpo'shitoni*. El le produjo a Elena la enfermedad”. (22).

Cuando Elena y yo conversamos acerca de esta causa, Elena pensó que quizás su enfermedad se le podría atribuir a otra causa. Casimiro tradujo: “Quizá la enfermedad de Elena no fue culpa del espíritu del agua sino de un Matsigenka llamado *Cha'kopi* (“flecha”). Textualmente dijo: “tal vez se ha entrado *ma'tsinti*”, es decir, quizá un brujo. Casimiro sigue: “Quizá Elena fue hechizada por *Cha'kopi*, porque no le dieron a Anita como esposa.

(20) *po'charoki* pertenece a las hierbas medicinales y mágicas, que se ponen y atraen a los *saanka'riite*, es decir, como “encanto” y actúan evidentemente también sobre las almas.

(21) El mal que habían metido en el enfermo.

(22) Palabras del 21 de febrero de 1976, que su yerno Casimiro tradujo.

El chamán (*seripi'gari*) sopló sobre Elena con tabaco; sacó de su cuerpo un objeto *'tsipana tsi'ronpi*, es decir, la hoja de una determinada planta. Así supo Elena que había sido hechizada por *Cha'kopi*".

g) Aspectos culturales y rituales del chamanismo:

Aunque los Matsigenka pueden decir algunas medidas concretas de como los chamanes combaten y acaso pueden curar las enfermedades, en ningún caso son presentadas con carácter de encantamiento o de magia. El tratamiento y la curación sólo se alcanza por medio de la colaboración de los *ine'tsaane/saanka'riite* y con la asistencia del *isere'pito*; el chamán solo no tiene ningún poder. Como hemos visto hasta aquí, la asistencia de los "invisibles" sólo se consigue por medio de la toma de alucinógenos; de ninguna manera es algo "automático". Por el contrario, deben ofrecer servicios diversos y complejos; el contacto entre los espíritus buenos y el chamán se debe orientar a obtener los efectos esperados, como por ejemplo, que se produzca la curación del enfermo.

A estos, servicios pertenecen entre otros, la pureza ritual del chamán y de los presentes en la sesión chamanística, la toma de alucinógenos y tabaco (en forma de decocciones, es decir, en forma líquida o en forma de "jarabe de tabaco"). Deben estar a mano diversos utensilios, como el manojito de hojas y el maestro chamán; del mismo modo la corona para la cabeza con las plumas del ara (papagayo) que "brillan en la oscuridad". El fuego se debe extinguir; debe predominar la oscuridad. El chamán zumba y también canta canciones de chamán (*imaren'take*). En estos cantos se manifiesta la íntima relación que existe entre el chamán y su *ine'tsaane*, entre el chamán y su *isere'pito*. Las canciones se clasifican en la sesión chamanística de diferentes maneras; interviene la solemnidad del rito y el carácter misterioso del culto, enlace adecuado para el efecto íntimo que produce en todos los asistentes.

En los cantos chamánicos que son interpretados, donde el texto original tiene su correspondiente traducción al castellano realizado improvisadamente, está dotado de algunas explicaciones suplementarias, que se mencionan a continuación. Estos cantos chamánicos son en el concepto de los Matsigenka, las canciones de los mismos espíritus, que el chamán, por decirlo así, en recuerdo de la aparición del *ine'tsaane* en la casa del chamán (o en recuerdo del viaje del *isere'pito* hacia "arriba" o "al más allá") lo repite y canta él mismo.

Canto chamánico 1 (Canción de Pedro, pues él la designó como el canto de su *ine'tsaane*)

geank, geank

expresión poética (onomatopeya).

<i>apuapuagatakota</i> (23)	oh agua que corre
<i>itsantaniroroty shinkiagetacharira</i>	soío el que bebe Ayahuasca, me conoce;
<i>inevoroana ni (r)oroty</i>	el me conoce a mi cara; me conoce en mi cara
<i>noponiantaka keshikokinicha</i>	yo vengo de mi casa de piedra (<i>ke'shiko</i> "piedra" "casa rocosa").
<i>nokemikemisantagantevagetiro nomankegare</i>	yo escucho (la canción) de mi compañera. (El término <i>nomankegare</i> , por esposa potencial "primacruzada", se refiere a la esposa del chamán. Esto responde al canto del <i>ine'tsane</i> en casa de su esposo, el chamán).
<i>o tanpitanpiavantapae</i>	o brisa, que agita las hojas (el morfema <i>vantapae</i> se refiere a las "hojas").
<i>o nigonigorintakataaerotare</i>	tómalo, trágalo (se refiere al Ayahuasca);
<i>o kepigari kepigari</i>	o dulce veneno, (quiere decir que es veneno para el que no es chamán).

Observaciones:

Pedro dice que el *ine'tsane* (espíritu protector) no tiene relaciones sexuales con su mujer ni con la del chamán. Análogamente el alma del chamán (*i'sure seripi'gari*) es decir, del que está en trance, no puede tener relaciones sexuales con la mujer o mujeres de los espíritus huéspedes (*ine'tsaane*). Según Pedro, los *saanka'riite* se reproducen de este modo: untan en el vientre de sus mujeres una cantidad de raíces de la planta del *ki'aroki*. *Ki'aroki* es posiblemente una especie particular de la planta *po'charoki*, la cual es aprovechada por los Matsigenka quienes consideran que esa planta da fuerza, o sea que para ellos es mágica.

Canto Chamánico 2 (Canción de Benjamín, que la designa como canto de su *ine'tsaane*).

(23) Cantando como apuapuagatakotank. Cada línea de la estrofa termina con (n) es decir, y /NK; lo que da rimas continuas.

naro nirorotyo otomiegi
inatoeigiave

naro nirorotyo
kutakutaporenkaegaitevagetake

otsititakotira
inatoe(i)giave

katakutaporenkaegaitevagetake

otsititakotira
inatoe(i)giave

parinchavavagetavagetake

moremorekashirokavagetakenatyo
igitsagare

o kutakutamarokuavagetake nia
otsititakotira

inatoe(i)giave

naro nirorotyo

(n)oponiavagetaketyo

otsititakotira

osaritsunkororovagetake

o kutakutaporenkaenkavagetake

s(h)aaroa(a) ku s(h)aaaroa(a) ku

yo soy el hijo de sus "madres"
(es decir, el dueño o espíritu de especies de la planta Datura, la que en Loretano se llama *toe*, y en Matsigenka '*saaro*'; (Datura es un fuerte alucinógeno).

yo;

sus flores (de la planta Datura) son completamente blancas;

adonde viven,

sus "madres" (o bien, dueño de la planta Datura).

sus flores son completamente blancas,

donde viven.

su madre,

su cabeza está cubierta por una corona,

resplandeciente como la luz

es su Cushma

oh agua clara y cristalina,

donde viven

su madre

yo

de donde yo vengo

donde (la "madre" del Datura) vive,

donde nada crece

o flores blancas

en Saaroa (o: en el río/lago Datura; '*saaro*' es el nombre para Datura, *saaro'aaku* es entonces "en agua del Datura", es decir, en el lago o río Datura),

<i>naro nirorotyó</i>	yo
<i>noponiavagetake</i>	de donde yo vengo
<i>otsititakotira</i>	donde viven
<i>o kutakutaporenkaenkavagetake</i>	o flores blanquísimas
<i>aratinkashinpokirerenkapaake</i>	un arbusto está allí, completamente derecho e irimóvil.
<i>nogitsagare</i>	mi Cushma
<i>o moremorekashirokiatavagetaketyo</i>	brilla como luz/fuego
<i>nogitsagareku</i>	sobre mi Cushma
<i>arioventikanta</i>	realmente, es así
<i>tsoevenkashinkianakero</i>	el que afirma, que no es verdad,
<i>irishinkiatane</i>	que miente; se embriaga, para
<i>irishinkiatane</i>	engañar a los otros.

Anotaciones:

La expresión *irishinkiatane* ("él se embriaga") se aplica aquí al trance al que se llega con el *Datura*. Respecto a la mentira, son los que falsamente se quieren hacer pasar como chamanes y buscar visiones.

El *ine'tsaane* significa en esta canción que es el hijo de los espíritus dueños, o bien, "madres" de la planta *Datura*. Estos son *saanka'riite*.

19. El *matsika'nari*

Hasta aquí nos hemos ocupado casi sin excepción del *seripi'gari*, los chamanes sagrados que protegen a su familia —si es que tienen algo de poder— su pueblo y comunidades vecinas. De todo lo anterior, queda claro que el *seripi'gari* defiende a su grupo de los espíritus sobrenaturales demoniacos y también contra espíritus de mala voluntad.

Gente de mala voluntad, que causa a los *matsi'genka* enfermedad y muerte, son brujos (*ma'tsinti*) o malévolos hechiceros (*matsika'nari*). Una declaración de los *ma'tsinti* proviene de Elena, la esposa de Pedro Leonidas y está citada arriba.*

Un hechicero que mata a otras personas (*matsika'nari*), posee más poderes u objetos mágicos (*i'matsika*); de este calificativo *i'matsika* se deriva

* Ver pág. 42.

su nombre (*matsika'nari*). Estos *matsikan'tsiki* es decir, *i'matsika* del hechicero se presentan algunos: tienen el aspecto concreto como de piedras o espinas, ya sea como agentes activos o espíritus, que son invisibles "como el viento".

El *matsika'nari* trata a los Matsigenka, como un cazador a los jabalíes. El vigila para que los Matsigenka sean muy sanos y envía su *i'matsika* que guarda en su pecho, mientras se masajea con las manos el lado izquierdo del pecho:

<i>imatsi'kake</i>	<i>inpo'gini</i>	<i>poima'take</i>
él envía su hechizo	luego	"suena"

El hechicero sopla su *i'matsika* para matar a su adversario. La "espinas" (*'otsei*) penetra en el pecho de la víctima. Este da gritos (*ikae'mana*), se enferma y muere en poco tiempo, si es que el hechicero así lo desea. De lo contrario deja sufrir a la víctima el tiempo que sea, hasta que muera.

Otra declaración de los Matsigenka sobre el tema del *matsika'nari*, es la siguiente: "Un hechicero que mata a la gente, tiene un espíritu (*i'matsika*) en su pecho. Se da masajes en el pecho; luego vomita una sustancia que está en íntima relación con el espíritu *i'matsika* y tiene el mismo nombre. Esta sustancia es igual a una ortiga, la *i'shanka* o la *'tanko*. El hechicero comunica a todos los Matsigenka, que ha hechizado a alguno de ellos. A continuación se traga la sustancia mágica nuevamente. El procedimiento es aclarado: "él vomita de nuevo; la sustancia vuelve a él otra vez y vive en su pecho. Allí se encuentran también "espinas" (*ti'roti*, es decir, espinas de la palmera *Astrocaryum huicungo*, lo que es igual a *'otsei*, "su espinas")".

Los objetos mágicos (*i'matsika*) pueden transformarse en animales, particularmente en jabalíes, y en (*'shintori*), animales de caza por excelencia. Cuando un Matsigenka mata uno de esos jabalíes mágicos y come su carne se transforma él en un cuchillo —de bambú (*'kapiro*) y mata.

Cuando una persona, que ha sido destinada para ser víctima del *matsika'nari*, se encuentra muy lejos de él, lo mata con un polvo mágico (*i'matsika*), que ha sido mezclado con yuca (*Manihot esculenta*)

<i>itentaga'kero</i>	<i>'sekatsi</i>
él lo ha mezclado (con)	yuca

Luego de haber matado a su víctima, las espinas vuelven nuevamente a su "corazón", es decir, a su "alma" (*i'sureku*).

Se plantea la pregunta de cómo llega el *matsika'nari* a tener esa capacidad para hacer daño. A esta pregunta respondieron los Matsigenka: El *matsika'nari* está en íntima relación con el alma (*o'sure*) de la Lupuna (Ceiba pentandra o Trichilia tocachiana de TOVAR, 1966: 122).

El nombre por el cual conocen los Matsigenka a la Lupuna es *'yoinato*. Su "leche", es decir, su savia blanca (*oto'rosere*) aparece para los Matsigenka como diminutas piedras resplandecientes.

El futuro *matsika'nari* bebe esta savia del árbol, fuma tabaco (*'seri*) y toma Ayahuasca. Así se transforma en brujo y hechicero. La leche de la Lupuna es, según diferentes informantes el virote conocido en Loreto, el cual actúa como sustancia mágica en el pecho del *matsika'nari*, donde reposan las "espinas" (*i'matsika*).

matsika'nari yaga'kero otiomi'akiri... ini'gakero ipena'taka 'seri

el hechicero	toma	la pequeña (que tiene la apariciencia de una piedra brillante)	se la tra- ga	él sopla él vomita	tabaco
--------------	------	--	------------------	-----------------------	--------

inpo'gini yo'viigaka igamaran'pite ine'akero o'sure 'yoinato

luego	se toma	su Ayahuasca	se convier- te	su alma	a la Lu- puna
-------	---------	--------------	-------------------	---------	------------------

ipega'naka matsika'nari ikisae'gakeri to'vaiti

se ha con- vertido	hechicero	él-es-malo él-es-rabioso	muy
-----------------------	-----------	-----------------------------	-----

<i>yogama'gakeri</i>	<i>matsi'genka</i>
él mata	gente

Análogamente al chamán-curandero (*seripi'gari*), que tiene trato con diferentes "espíritus visitantes" es decir, "espíritus protectores" (*ine'tsaane*), el *matsika'nari* toma también una hierba del bosque (*konchae'ronpine*) y se convierte en "Gente", o sea Espíritu, como:

<i>'tontsi</i>	tunchi (Quechua); un silbador
<i>i'vegaga</i>	espíritu de muerto
<i>tsi'roenti</i>	picaflor (por ejemplo, con pico retorcido)
<i>'yairi</i>	insecto
<i>yan'poshito</i>	insecto de árbol

Por declaraciones de otros informantes, llaman a los visitantes y espíritus protectores del *matsika'nari*:

	<i>'tontsi</i>	tunchi (comparar arriba)		
	<i>machanpo'</i>			
	<i>roni</i>	pájaro-silbador		
	<i>kasuva, rerini</i>	pájaro-silbador		
	<i>i'tonki</i>	sus huesos		
es decir,	<i>i'tonki kama-tsi'rini</i>	los huesos de los muertos, o sea los huesos del alma o huesos del espíritu		
	<i>choi'choini</i>	carpintero chico		
	<i>chon'konkoni</i>	carpintero		
	<i>mo'ritoni</i>	pájaro cucú, especie de espíritu del sarampión y la viruela.		
<i>iro'tari</i>	<i>i'neake</i>	<i>'tyatiri</i>	<i>'onta</i>	<i>imatsikatanta'karira</i>
en esto	se convierte	por eso		se vuelve en un hechicero (pues se ha encontrado con los demonios).

Cuando un *matsika'nari* mata a un Matsigenka, nuevamente, el chamán (*seripi'gari*) que ve esto, se encoleriza. Le dice al hechicero que no vale nada; y que lo va a matar. Poco a poco logra dominar al *matsika'nari*.

Luego mata, es decir, lo estrangula con la ayuda de su espíritu protector: *yovate'akeri saanka'riite*. "el invisible la estrangula".

Otro informante cuenta que el *saanka'riite/ine'tsaane* mata al hechicero con su "espada" (*sata'mentontsi*) o por medio de relámpagos (*ka'reti*).

Luego de su muerte, el hechicero se convierte en un pájaro silbador, en un *machanpo'roni* o en un *kasuva'rerini*.

El chamán (*seripi'gari*) puede servirse, sin embargo, de su espíritu auxiliar (*isere'pito*) para volver inofensivo al hechicero (*matsika'nari*).

El transforma a una planta silvestre (*in'chatoshi* "vegetal") en una mujer que su espíritu auxiliar (*isere'pito*) envía afuera. Ella se encuentra con el *matsika'nari*, tiene trato sexual con él y de esta manera lo mata.

Para mayor aclaración se añade que el hechicero se asusta, enferma y muere. Salta a la vista que el susto es de gran importancia en la religión

de los Matsigenka: quien se asusta pierde toda autodefensa; los poderes del enemigo (espíritus malos, demonios) pueden introducirse en él. Se hace evidente la apertura de la víctima en nuestro ejemplo.

La planta convertida en mujer, abre a la víctima mediante el acto sexual y mata en cierto modo "de dentro hacia afuera".

La idea del "quién—jaguar"

La muerte de un *matsika'nari* por medio de un *seripi'gari* es aprobada por la sociedad Matsigenka, porque de esta manera es eliminado un enemigo de su comunidad. Hay sin embargo, para el *seripi'gari* otras posibilidades de matar personas, sin que de este asesinato se le pueda responsabilizar: la causa por la que se transforma en el quién—jaguar. Cuando el chamán (*seripi'gari*) en vez de *ka'maranpi*, *kon'piki*, *'saaro*, *'seri* o *ma'soeki*, (24) que le causan visiones de jaguares, toma los jugos de otras plantas, es decir, toma otras decocciones.

Este es el caso por la toma de:

- ka'vurini* Decocción de cortezas
- pishiti'parani* (que es tomado durante diez días. El individuo se vuelve jaguar, se convierte a sí mismo en jaguar y quizá mate a personas).
- san'kenkero* (aparece con el nombre de un jaguar con manchas: *san'kenari*, uno de sus parientes).
- kama'yerori* (kama- es la raíz del verbo "morir", "estar muerto").

Luego de la toma del *pishiti'panari* (ver arriba), el *seripi'gari* puede transformarse en diversas formas de jaguar, como:

- Kataikini'*
rorira Jaguar que tiene la piel como de fierro, (es decir, como armadura)
- chae'maete* Jaguar con la piel amarilla
- (*ko'maro* "Ara")
(*ma'niti* "Jaguar")
Komaroma'niti
Jaguar con piel medio amarilla

(24) La toma de estos alucinógenos lleva al encuentro con los *saanka'riite*.

osheto'marane

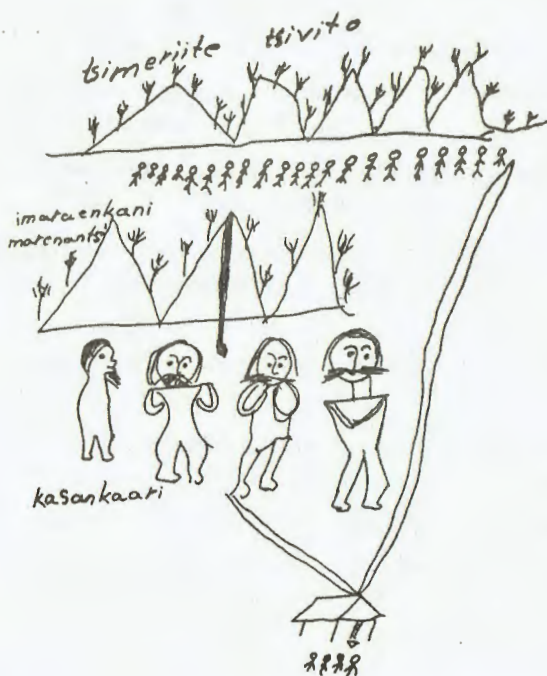
Jaguar que se parece a un mono araña (*o'sheto*)

nio'ronke

Jaguar que se parece a una flor.

Las visiones de jaguares conducen a que el *seripi'gari* se transforme en jaguar; y como tal mate a la gente (*matsi'genka*). Este acontecimiento no es equiparado a los hechos del *matsika'nari*; es evidentemente como una especie de "accidente" en donde la comunidad perdona. El *seripi'gari* tiene poder, adquirió demasiado poder, pero él no es un asesino o criminal genuino. Cuando estos "accidentes" realmente ocurren a menudo, será posible que la comunidad se vuelva contra el *seripi'gari* y lo busque para matarlo.

El cuadro es comprensible, pues, aquí hemos esbozado la religión y especialmente el chamanismo, pero de ninguna manera por completo; más bien tiene muchos vacíos y además partes desiguales. A pesar de ello espero haber logrado dar al lector algo de la notable riqueza y complejidad de la religión y el chamanismo de los Matsigenka.



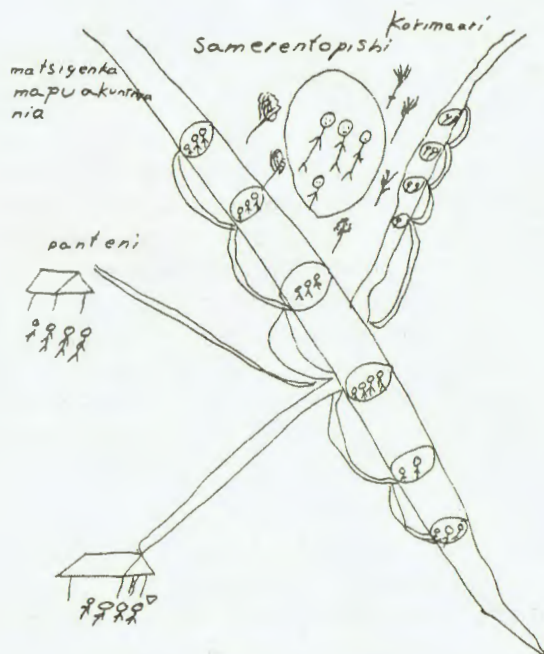
Esquema 1: Dibujo de Benjamín Sánchez (*Tigonpi'nia*).

En la parte inferior del cuadro está visible la casa del chamán (*seripi'gari*) y adentro un Matsigenka, luego la escalera de los chamanes (*ige'nanpiro*) y una vasija de barro con la bebida Ayahuasca (*maka'ranpi*). De la casa de los chamanes salen dos "caminos" (*'avotsi*), por el que pasan los chamanes en el trance (o sus almas: *i'sure*). El camino de arriba lleva a las colinas pobladas de bosques que están habitados por espíritus buenos (*saanka'riite*). Ellos toman aquí el nombre de *tsime'riite* y *tsivito(-ite)*, es decir, nombres de determinadas aves y que de preferencia aparecen en forma de *saanka'riite*. Los *saanka'riite* tienen primordialmente la forma de hombres; aparecen a los Matsigenka, pero muchas veces con formas de pájaros de vistosos coloridos con lo cual estas formas pasan por "envolturas" o "vestiduras" (*Imancha'kite*). Más abajo de la mencionada cadena de colinas se encuentra una en cuyo centro nace una cascada (*oparia'tira*). Allí viven los *imara'enkani* o sea los *marenan'tsiite* los que con "más alto tono cantan" —una clase particular de los *saanka'riite*.

Entre estos pequeños dibujos de espíritus y la casa del chamán, se ve un grupo de espíritus dibujados más grande, que usan el camino de la izquierda a la casa del chamán. Tienen barbas y bigotes que los asemeja a los felinos. Su nombre suena: *kasank'a(ari)*, es decir, "fragantes", "aromáticos".

Los recién nombrados *marena'tsiite* recuerdan a los *Marenanchiite* descritos por García (1935-37, XVII: 179): "Estos espíritus tienen abundante barba, y todos ellos son *kobéngari*, es decir, que infunden mucho respeto. No trabajan, y su único alimento es tabaco, que crece espontáneamente en los montes, cuya nicotina toman a modo de bebida, ya en forma de panecillos negros. En lugar de perros tienen tigres muy grandes y mansos. Ven los cerros como casas, y la yuca de los machiguenka como tabaco. Son señores del trueno. Tienen un arma pequeña, que se llama *ibégaro*, con la que disparan ciertos proyectiles, que al estrellarse con algún objeto, invisible a veces a nuestros ojos, produce ese estrépito llamado trueno —*karéti*—. Se suben y andan por los aires como por el suelo, porque así lo ven ellos, y disparan a los árboles, rocas y montes, y lo deshacen todo sin finalidad ninguna, embriagados por el tabaco. El centelleo de sus coronas, al moverse, produce relámpagos".

Es interesante que los "*Marenanchiite*" que describió García, usaran barba, y respecto a esto aparezcan así los *kasank'a(ari)* de nuestro primer dibujo.



Esquema 2: Dibujo de Benjamín Sánchez (*Tigonpi'nia*)

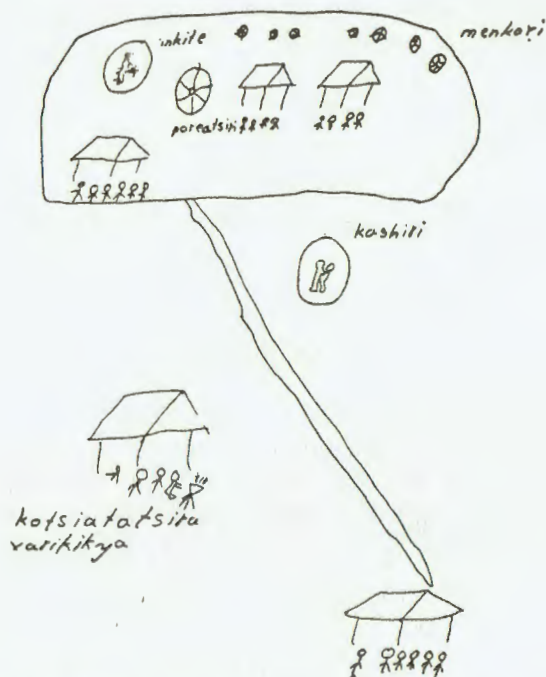
El presente dibujo muestra abajo a la izquierda la casa del chamán, algunos Matsigenka que están en sesión chamánica, la escalera chamánica, la vasija con la decocción de Ayahuasca y un "camino" (*'avotsi*), que va del techo de la casa a un río (*'nia* "Agua"). Del punto donde el camino alcanza el río, se abre un camino largo hacia arriba a la izquierda. Va a la casa de la "misericordia" (*pan'teni*). El *pan'teni* y su gente son avaros, es decir, no invitan nada de comer a los que los visitan (*mi'chanti* "el avaro"). Cuando el chamán (o sea su alma) yerra el camino y llega en su viaje extático a esta casa, tiene que pasar hambre (o su alma).

Del río se abre a la derecha arriba otro río de nombre *kori'maari* ("río de oro"). Entre las dos corrientes de agua, en el mismo ángulo, se encuentra un lago: allí crece una especie de caña (*samerentopishi*). La caña forma un bosque. En el lago viven espíritus que tienen forma humana. De esto se concluye que no viven en el lago sino que se asientan en otro lugar.

En ambas corrientes de agua señaladas, hay elipses que rodean a las figuras humanas. Estas elipses están unidas entre sí por doble línea, que representan otros tantos caminos. Las elipses representan estaciones, paradas: el chamán (o su alma) visita a los espíritus que viven en los ríos: *mapuaku'nirira* ("que viven en el agua"). El Título dice lo mismo: *matsigenka mapuaku'nirira'nia* ("Individuos que viven en el agua"). Por eso piensan que son espíritus

que tienen forma humana (*saaka'riite*), y que el chamán los visita durante sus viajes extáticos.

Probablemente haya que catalogar cosmológicamente a los espíritus que viven en el agua en la esfera del mundo subterráneo.



Esquema 3: Dibujo de Benjamín Sánchez (*Tigonpi'nia*).

El tercer dibujo presenta en la parte inferior derecha, la casa del chamán y algunos Matsigenka. El maestro chamán y el recipiente del Ayahuasca faltan aquí, pero no cabe duda de que el camino que va del techo de la casa del chamán hacia arriba, expresa el camino del viaje extático del chamán.

A la derecha del camino está dibujada la luna (*ka'shiri*). Ella se encuentra en otro "cielo" (*in'kite*) como la de arriba que contiene a todas las estrellas y está encerrada dentro de un círculo, dentro del cual están encerradas todas las estrellas (*in'poki*) y el Sol (*porea'tsiri*), a los cuales pertenecen también las casas y seres en la forma de personas, es decir, los espíritus (*saanka'riite*). Arriba a la derecha está la palabra *menkori*: "Nubes".

A la izquierda del camino se encuentra una singular casa que pertenece al vigilante *Vari'kiria* y que tiene un fuego encendido (*kotsiata'tsira* "el que hace fuego", es decir, "el que quema").

Cuando un falso chamán se atreve a emprender un viaje extático, pasa a la casa del *Vari'kiria* y es quemado por su fuego o por su antorcha; debe morir. Benjamín agrega al respecto: "El falso *seripi'gari* (chamán) se sale del camino y cae en el fuego".

Es interesante, que los elementos desagradables y peligrosos en el dibujo de Benjamín corresponden al lado izquierdo y están reproducidos en los gráficos de abajo o en el centro izquierdo del cuadro.

(Traducción del alemán: Van Ronzelen - Huapaya)

BIBLIOGRAFIA

- BAER, Gerhard, and
SNELL, Wayne W.: An Ayahuasca Ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru). *Zs. für Ethnol.*, Bd. 99, Heft 1 + 2, Braunschweig 1974. pp. 63 - 80.
- BUTT, Audrey: Réalité et Idéal dans la Pratique Chamanique *L'Homme*, vol, 2, Nº. 3, Paris-La Haye 1962. pp. 5 - 52.
- BUTT, Audrey: The Shaman's legal Role. *Rev. do Museu Paulista*, N.S., vol. 16, Sao Paulo 1965/6. pp. 151 - 86.
- ELIADE, Mircea: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Zürich und Stuttgart 1957 (Rascher Verlag).
- GARCIA, Secundino: Mitología Machiguenga. Misiones Dominicanas del Perú, vol. 17 - 19, Lima 1935/37. pp. XVII, 95 - 99, 170 - 79, 220 - 28; XVIII, 2 - 13, 86 - 97, 121 - 39, 166 - 76, 212 - 19; XIX, 11 - 17.
- LATHRAP, Donal W.: The Upper Amazon. Lóndon 1970 (Thames and Hudson). *Ancient Peoples and Places*, vol. 70.
- TOVAR, Enrique D.: Vocabulario del Oriente Peruano. Univ. Nac. Mayor de San Marcos, Lima 1966.
- WEISS, Gerald: Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America. *Anthropol. Papers of Amer. Mus. of Nat. Hist.*, vol. 52, Part 5, New York 1975.