

Noches, cosmos. Claroscuros entre los matsigenka¹

Esteban Gabriel Arias Urizar

La experiencia en distintas culturas, como la comunicación en distintos lenguajes, no es algo único ni universal. Su ventaja reside más bien en el sentimiento de exageración que asegura. Toda cultura aparece, frente a otra, como exagerada [...], de ahí la alegría del esfuerzo imperfectible que llamamos traducción. Propongo por lo tanto que la escritura etnográfica sobre otras culturas consiste, como las culturas mismas, en una exageración de diferencias.

J. Boon, *Otras tribus, otros escribas*

¿Y si este salirnos al encuentro proviene de las cosas, se basará en algo razonable o en un capricho ocasional?

M. Heidegger, *La pregunta por la cosa*

Este es un relato compuesto de relatos, un tejido de noches junto a los *seripigari matsigenka*. El noche tras noche de cantos y narraciones junto al fogón, de conversaciones de cara al cielo nocturno del trópico, noches de masato, de risas frescas, de pescado en hoja de plátano. Voy a presentar con este relato, de manera fugaz, el curso de una aproximación a la que no con poco vértigo uno puede darse por entero inadvertidamente. Así, intentaré presentar la cara imprevisible de los hallazgos, dejar en negro sobre blanco los rastros de esa condición latente de los ahora objetos de atención, los que en su momento ni siquiera sospechábamos existentes. Objetos de nuestra atención a los

¹ El trabajo de campo en las comunidades de la cuenca del Picha (2000-2001) fue realizado con el apoyo de la "Fundación Conservación Internacional" como parte del proyecto "Healthy Communities Initiative" y con financiación de la "Fundación Mulago".

que nos abrimos paso solamente gracias a una escena fortuita, a uno o varios “azares objetivos”. Este solo hecho, y aquel otro de participar muy de cerca de un mundo-otro, del “claroscuro” de las culturas, me servirán de excusa para intercalar datos sobre la cosmología de los matsigenka que pueblan la cuenca del río Picha (afluente del Bajo Urubamba, básicamente las comunidades de Puerto Huallana, Kamaná y Mayapo), entre quienes vengo pasando el tiempo por ya más de un año.

El hilo de este relato de relatos es una conjetural aproximación azarosa, pero que sin embargo *in illo tempore* produjo un cuerpo de representaciones organizado, vertebrado como el acontecer del mundo mítico matsigenka hacia el interlocutor *virácocha*. Estas “cosas” (y aquí permítaseme decontextualizar a Heidegger), en el sentido amplio, es decir en el de aconteceres, sucesos, cuentos, etc., podrían bien haberse develado en la aproximación del método, haberse mostrado no tanto *como* un salir al encuentro de las cosas mismas hacia aquel que busca, sino más bien a merced de un rigor en el que el claroscuro de la experiencia transcultural habríase mitigado y vuelto una estrecha línea divisoria entre dos pareceres, dejando en ello mudo al capricho ocasional del mundo(s).

PAVATSAANE O EL OSCURECER DEL CIELO

Cuando empieza a oscurecer en el trópico y estamos en la temporada húmeda, comienza el croar de algunas ranas y, a veces, la amenaza de la tormenta. Siendo el caso el de una tormenta que se aproxima, proyectando sus rayos y dejando escuchar el tronar entre la cadena de montañas, los matsigenka entran a sus chozas y esperan que el sueño aflore al tiempo que el fuego se debilita. De ver de arriba la aldea apreciaríamos una dispersa multitud de chozas, rezumantes en vedijas de humo y a través de cuyos techos se trasluce el temblor de los fogones. Es la hora de las visitas, del masato y de los cantos, de las historias de caza. Visitaba esa noche húmeda a mi padre matsigenka, apa Maniari, sabía que trataba con un antiguo chamán y que las sagas míticas o las ostentaciones cosmogónicas serían con él nuestro principal interés. A través de él se tejieron mis relaciones en la comunidad de Kamaná, pues una vez hijo de alguien eres hijo-sobrino de sus hermanos, de sus cuñadas, sobrino-possible-yerno de sus hermanas y sus cuñados y así a través de todos los afines y “consanguíneos”. Como diría el matsigenka refiriéndose a sus padres: “a través de quienes vemos alrededor” (*noneantavagetera*). Achinando sus ojos, una vieja de cabellos hirsutos soplaba impasible los tizones a medio arder. El fuego ahumaba por encima de la reunión lonjas de mono; apa Maniari habla-

ba de la caza de ese día cerca de la quebrada *manitari* (quebrada del tigrillo), hacia un lado de su chacra. “Este mono ha caído por gracia del *inchapari* que he usado”, un pedazo de corteza de árbol que una vez masticada le permitió dar con el corazón del mono. Como quiera que otorgaba poco crédito a esta aromática corteza y me apresuraba en pedir que me explicara la manera como actúa en el cazador, *apa*, por toda explicación, me dio a probar de ella un pequeño trozo, del cual mastiqué liberando así un jugo amargo que pronto adormeció mi lengua, disponiéndome luego, durante unos minutos, en un absoluto estado de alerta hartamente receptiva. La corteza tenía la propiedad de hacer prestos los sentidos, al punto de poder escuchar con fineza los sonidos uno por uno de las plantas cercanas tocadas sin cesar por la lluvia, mientras también me apercibía con suma claridad de los movimientos, por débiles que fueran, en la proximidad de la candela. *Apa* me miraba a los ojos como queriendo decirme “¿lo ves?” (*¿pinee?*);² sin embargo, nada salió de su boca, dejó que tan solo sucediera. Esa noche yo esperaba averiguar algo sobre la gente matsigenka que habita el cielo, sobre las estrellas *impókiro* y su vida paralela a la de los matsigenka; nada resultaba, ni la tenacidad otras veces correspondida ni las estratagemas estimadas como fructuosas. En mi choza apunté lo de la corteza y otras tantas plantas *ivénkiki* que *apa* usaba por lo general en sus excursiones de caza. Pronto dormí.

La noche siguiente *apa* me devolvió la visita trayendo en su ceño, y en su andar, el reflejo de una duda o, más bien diría, de una resolución a medio camino. De todas formas se sentó y charló conmigo sobre su maestro Santavánkori, sobre la reciente muerte de su yerno, el jefe, al parecer víctima de un brujo *matsinti* y sobre otras tantas cosas poco a poco desprendidas de estos dos temas. Pero algo más traía consigo, era de la noche que giraba en torno

2 Glenn Shepard, quien ha trabajado principalmente con los matsigenka del Manu, nos comunica de experiencias similares con los *ivénkiki* para la caza, las gotas que se administran en los ojos, entre otros. Ha puesto de relieve el que estas plantas *ivénkiki* (de la variedad *Cyperus s/p*), que han sido blanco de los misioneros durante años, hospedan alcaloides Ergot de la familia de aquel del que Hoffman sintetizó el LSD, y que, por tanto, posee propiedades psicoactivas, entre otras. Entre algunas de las propiedades que Shepard ha puesto de relieve en estas variedades de *Cyperus* (los famosos *piri-piri*), están, por ejemplo, la de algunas usadas para el alumbramiento como el *anankivenki*, que cumpliría la función de vasoconstrictor y alteradores de las contracciones uterinas para impedir las hemorragias post-parto; luego, la *Brugmansia (saaro)* que serviría por la atropina y scopolamina, como adormecedores para los partos difíciles; tal es la usanza en nuestros hospitales. De otro lado, aquellas que sirven de gotas para elevar la aptitud del cazador (*Psychotria*) y que, al poseer un alto componente de cafeína, actúan estimulando los sentidos del cazador. Así podríamos citar más ejemplos (Shepard 1999: 120).

nuestro de lo que quería hablar y no sabía cómo hacerlo. Para entonces, mi conocimiento de la lengua matsigenka ya me permitía, aunque a trancas, conversar, así que lo animé como pude a recordar alguna historia pero aún nada resultaba; alzó después de un rato la mirada y luego de la suya alcé la mía; había para entonces un cielo tremendo, abierto de lado a lado, que mostraba la Vía Láctea rodeada de estrellas. Era raro ver un cielo como ese en temporada de lluvias. *Apa* encontró la razón suficiente para empezar un relato con el que daría pábulo a la corriente de preguntas sobre el mundo —oculto al extranjero— de las estrellas *impókiro* y su relación con la tierra *kipatsi*. A él no le pareció gratuito ese cielo; nada lo es para él dentro de la fascinante región de sentido que el azar constituye; más bien era la perfecta correspondencia a la necesidad de iniciarme en los secretos de su mundo, en las tradiciones *kien-kitsairintsi* (lo que pensando traemos del pasado), medulares en su experiencia del mundo. En su lógica, explicar solamente es posible en las condiciones perfectas, aquellas que de vuelta en vuelta lo posicionan a uno en la receptividad suficiente, desde una emotividad concreta, y en el escenario adecuado; de tal manera que, llevándome al centro de un claro y apuntando constelación tras constelación, empezó a relatarme la historia del cielo:

Hijo, voy a contarte lo que antiguamente se decía.

Hace mucho tiempo, este mundo estaba también poblado por gente, los antiguos pobladores de la tierra que subían a voluntad al cielo. Entre el cielo y la tierra había un ombligo. Había como un torbellino que mantenía unidos cielo y tierra y por donde era posible subir; este mismo cielo antes descansaba bajito. En ese tiempo había blancos, matsigenka y kogapakori; todos ellos podían subir al cielo. Un día, por engañar, alguien dijo que vendría gente a hacer la guerra, causando alboroto entre la gente y provocando matanzas sucesivas. Los blancos empezaron la matanza, disparando y disparando. Así, Porinti decidió romper la sogá por el medio. ¿Ves aquel? Ese es Porinti, mira, seis son. Luego a él le dispararon sin matarle, la bala le pasó por el medio. Luego dispararon a aquel de allá, ¿ves? ¿Cómo se llama?... Le dio tok pero no ha podido matarle a ese, a Impichoari. Luego, nuevamente tiró a matar pero a aquel de allí. ¿Cómo se llama?... Inkaniava. También le dio y quedó así como está ahora, apuntándole. ¿Lo ves? Este último le dijo al mestizo: “Ahora mismo, para que no puedas balearme te convertiré... shoo”. Y el mestizo se convirtió en un árbol, en ese que llamamos kepage. Así vive para siempre allá arriba el mestizo, como apuntando, y así viven ellos los matsigenka también. Van dando la vuelta, se acercan más al meshiari, allí donde corren las aguas del río meshiari. En esas aguas que corren allá arriba podemos ir a bañarnos para no envejecer; allí será la vida eterna, ya no verás la muerte. Alrededor de ese río hay mucha gente, gente que vive solamente allá arriba; ellos se llaman osariite, o también, en otro cuento, merciano. Ellos están en el cielo, también los mestizos pero convertidos en árbol, los hicieron convertir en kepage. Allí están ahora apuntándose todos. Como este osariite que podemos allí ver apuntando... pero ahora no se ve bien...

Así es, ahora conoces las historias de los antiguos. Por eso fue que se alejó el cielo de

la tierra; por eso es que ahora está tan lejos, pues antes, cuando aún no rompía Porinti la sogá, podíamos ver cerca al cielo, pero al romperla, para siempre se ha ido. Allí que ves a Inkaniava, él va a sumergirse en lo profundo del cielo pronto. Por eso ahora, allá a la distancia ves más hondo todo como en un espejo. Abajo en lo profundo vamos descubriendo lo de arriba, así es que lo vemos todo. Así dice el cuento que es el cielo y la tierra. Así es...³

Este relato, antes de constituir una narración prefijada, que llene la espúrea categoría del mito, es más bien una construcción improvisada, llamada por las razones concretas, digamos el cielo y nuestra vista, y armada de detalles varios a manera de una lección sobre el cielo. Maniari introduce en ella retazos de alguna tradición oral, introduce asimismo recuerdos de las conversaciones con Santavánkori y Peirishi, sus maestros *seripigari* (chamán, literalmente “el que se embriaga con tabaco”), y, lo más importante, involucra su propia experiencia como *seripigari* en la representación de esta configuración cósmica. Lo importante de notar acá es que, habiendo otros personajes míticos estelares, apa Maniari arma su relato en función de las constelaciones y estrellas en ese momento visibles, reforzando de esa manera la categoría de lección que le atribuye al suceso. La lección es importante porque nos ubica, a manera de un índice sobre los grandes temas de la cosmología matsigenka, en un buen punto de partida para apreciar la preciosa complejidad de este sistema cultural.

El cielo entonces, ya sabemos, quedó lejos de nuestro alcance en esa súbita acción de Porinti para defenderse de la arremetida violenta de los blancos, virákocha o mestizo (todos términos que demarcan el continente semántico del extranjero blanco). Porinti, como se desprende del relato, es una constelación de la que en el momento eran observables seis de sus estrellas (apa las nominó en el sistema decimal occidental, pues en el sistema numérico matsigenka solo es posible contar hasta cinco). Ni Porinti, ni Impichoari ni Inkaniava⁴ mueren en la acometida de los blancos, solo quedan heridos e inmovilizados, mientras el blanco queda convertido, rebajado en su naturaleza, en uno

3 Los originales de todos los relatos y canciones de aquí en adelante fueron transcritos de grabaciones por el profesor matsigenka Dionisio Ríos, de la comunidad de Puerto Huallana, y, en otras ocasiones, por Ángel López de Kamaná. Una primera versión al castellano fue hecha por el profesor o por Ángel y una segunda, comparada a la primera, por mí.

4 Ahora podemos decirlo: Porinti no parece ser sino la constelación de Orión; en aquel momento eran claramente observables el cinturón de tres estrellas y el arco tensado; Inkaniava está situado por debajo de Orión, desapareciendo por el Noroeste en “lo

de los árboles más duros conocidos, el *kepage*; gracias al soplo de Inkaniava, el blanco no es una estrella (nótese que, a propósito de estrellas, el narrador desliza el término “merciano” o marciano y alude a “otro” cuento que así lo asigna). Por lo general, las deidades matsigenka, como también las ashaninka (véase Weiss), abrigan grandes poderes que delatan en momentos de exaltación. Los *tasorintsi* son las deidades cuyo principio de poder radica en la capacidad transformativa del soplo “shooo”. Inkaniava y sus compañeros celestes comparten las características de los *tasorintsi* junto con otras importantes deidades, como son Pareni, Pachakamui o Yavireri, Kinteroni, Ompikirini, entre muchos otros. El otro grupo mencionado es el Kugapakori, que no es sino la mención a los grupos “salvajes” —ahora Nanti (arawak) y Yora (pano)— que tradicionalmente han combatido con los matsigenka; ellos, al parecer, no llegaron a prenderse de la soga antes de que fuese quebrada, pues ninguna mención en los sucesos celestes los involucra.

MESHIARI, EL RÍO DEL CAMBIO DE PIEL

Ellos, los matsigenka del cielo, van acercándose en el transcurso del año productivo —hacia la mitad seca del ciclo de las dos estaciones tropicales— al cenit. El río del cambio de piel, el *meshiari*, pronto, hacia junio, se habrá posicionado exactamente encima de la tierra (*katinka meshiari*). La Vía Láctea, es decir el *meshiari*, es el río en el que estos seres de poderes transformativos y responsables de una dramática separación de un mundo original se bañan cada vez que sus caudales crecen (*okimoatake*), es decir, en la temporada seca (*shiriagárini*, *sárini*) de la tierra *kipatsi*. Este río del cielo aparece caudaloso en la temporada seca de la tierra; los matsigenka dicen que puede uno observar cómo sus islas se tapan a medida que avanza el verano terrestre y viceversa, cómo aquellas despuntan en sus aguas mientras las de la tierra se cubren por las aguas de la temporada de lluvias entre nosotros. Aquel baño en el caudal del *meshiari* les procura un cambio de piel que los rejuvenece, un cambio de piel que los matsigenka se representan como el mudarse de una vieja cush-

profundo” (Maniari se refiere con ello al ocultamiento nocturno de Inkaniava y no a su posición estacional, puesto que, señalando desde los 40° latitud sur, mirando al Noroeste, ello en las proximidades del verano amazónico, esperaríamos tener pronto a Inkaniava en el cenit; su coloración rojiza nos hace pensar en la Nebulosa de Orión, cuna de estrellas. Finalmente, Impichoari, una pequeña agrupación de estrellas en ese momento por encima de la cabeza de Porinti (Orión) y siempre al lado Oeste de la Vía Láctea, es la constelación de las Pléyades, famosa ya por su potencialmente universal vinculación a las cosmogonías.

ma (*manchakintsi*, la túnica que usan los matsigenka) para vestir una nueva, blanca y brillante.⁵ Numerosos vínculos de sentido o “afinidades secretas” se descubren en este símbolo de lo impercedero celeste. Nombraré algunos que me son conocidos ahora y que recién tuvieron luz de certeza a partir de esta lección, esa misma noche y encontrándome ya solo en mi choza contra el cuaderno: 1. Por ejemplo, las víboras, epítome del enemigo del cazador, son, sin embargo, la contrapartida de la tecnología de las flechas y el arco entre los hombres. En la saga del Katsiborerini, el demonio cometa, se habla de la núbil matsigenka cortejada por los espíritus puros estrella, jovencita que luego de retornar del cielo enseña al hermano de su madre la técnica de fabricación de las flechas y arcos, tal como viera hacerlas en el cielo. Al tiempo de su regreso del cielo, paría también, y en represalia por no corresponder a sus pretendientes estrella, las primeras víboras de la tierra (Renard-Casevitz 1991: 58). Y desde otro ángulo: en el mundo de las apariencias terrestres, los cazadores afirman que ellos son presas para *maranki* (víbora), en la medida en que la víbora ve al hombre como su presa y usa su lengua y colmillos (otros dicen que todo su cuerpo en el salto ofensivo) como flecha y arco. La víbora otorga a las representaciones matsigenka un ejemplo de inmortalidad en razón de la cíclica muda de su piélagos. A esto viene unido el que en las historias de los cazadores se afirma que los cúmulos de caña brava (*chakopi*), materia prima para el cuerpo de las flechas (*chakopi* también), son los maizales de las víboras, cultivos que protegen del hombre (como el hombre hace de las aves, sus presas) con celo paranoide, a consecuencia del cual, si es que no muertos, re-

5 Weiss halla posible el que el nombre de este río celeste derive del nombre *meshia*, que es el término con el que los matsigenka y ashaninka designan a una variedad de árbol que cada seis meses cambia de corteza (Weiss 1969: 83). Lo fundamental acá es notar que, al establecer la relación simbólica entre el periódico cambio “de piel” de este árbol y el río del cielo, los matsigenka y ashaninka marcan la importancia de la duración de las dos estaciones tropicales (cada una de aproximadamente seis meses), y la correspondencia ulterior entre los procesos de la tierra y del cielo, llevando sus implicancias a los niveles de la regeneración cíclica de los *osarite* (cada seis meses), tribu celeste tutelar de los matsigenka (lo que Rappaport llamaría “santificar” el evento). El árbol *meshia* en realidad muda su corteza cuando la compleja trama del ecosistema de pie de monte sensibiliza a los organismos para el cambio de estación hacia el verano, que, como vemos a continuación, es el momento de crecida del río del cielo, tiempo en que, por ejemplo, se deja de beber el ayahuasca hasta la próxima estación lluviosa, se deja de cazar primates y algunas aves, se comienza la quema de las nuevas chacras, empieza la pesca con barbasco en las quebradas, la colecta de huevos de tortuga, etc. Como se ve, se trata de un complejo sistema con características homeostáticas en el que ritual, santificación, trabajo, etc., tienen una presencia determinada.

sultan heridos los hombres. Todo esto es importante en la medida en que el *chakopi* o caña brava es una planta salvaje que crece en el lecho de los ríos y, a manera de indicador para el cambio de estación, en las proximidades de la temporada lluviosa, es decir la temporada de seca del *meshiari*. Las víboras sacan entonces partido de los ríos terrestres para dar corriente a su inmortalidad, heredad de un primitivo pasado celeste. 2. Los *saankarite*, o la tribu de los puros e invisibles, habitantes de las alturas de la tierra y de los cielos siempre iluminados, adoptan formas que también representan la inmortalidad entre los matsigenka, a saber, las aves. Para el cazador matsigenka, las aves comestibles (*poshiniri aragetatsirira*) son dones de las tribus puras que les amparan (Baer 1979: 108; 1994: 132; Casevitz 1995: XXII; Weiss 1969: 100). Las mudas de plumaje que estacionalmente realizan no son sino el claro índice de una regeneración cíclica (que, por lo general, para todas las aves es hacia el comienzo de la temporada seca).⁶ Estas tribus uránicas pueden deslizarse su *isure* (el alma que anima la vida y cuyo núcleo es el corazón) en el cuerpo *ivatsa* de las aves,⁷ llevándolo a las cercanías del cazador, momento en el cual una flecha en rumbo correcto puede dar provecho a su dueño.

Saankarite es el vocablo matsigenka que designa a las tribus invisibles cuya inmortalidad las opone a sus hermanos, los *mavaintini* o matsigenka mortales; o, expuesto de otra manera, es el título genérico que agrupa a diversas tribus inmortales entre las que se cuenta a los *osarite*, tal como entre los *mavaintini* se cuenta a los matsigenka, ashaninka, yine, shipibo, yora etc. *Ma-*

6 Esta es una evocación de la lección de Serigorompi (Daniel) a Renard-Casevitz: "Pues si lo hubiéramos escuchado antiguamente (al Tasorintsi), él hubiera mudado su piel y en el transcurso del tiempo nosotros también mudaríamos; haciéndolo así antiguamente, no hubiéramos jamás visto la entrada oscura adueñarse de nosotros y esta muerte que es nuestra, nosotros no tendríamos que sufrirla ahora; por cierto nosotros seríamos inmortales como aquel del emperio, él, el ser que es inmortal e ignora la muerte. De la misma manera que el paucar, él muda, muda él, el paucar, dejando su vieja piel ¿lo has visto?" (Renard-Casevitz 1984: 5-6) y como a continuación acota en una nota, las plumas del páucar (fam. Icterocephalus) son preciadas por su simbología relacionada a la eternidad y su goce, de las que hacen uso a través de hermosas coronas que usan en las fiestas de masato.

7 Podríamos ilustrar esta afinidad simbólica del corazón (*iranígaki*), el alma y las aves con un dato particular. En la actualidad, los matsigenka han incluido entre los adornos que visten los collares confeccionados de cuentas, de chaquiras plásticas. Uno de los motivos más comunes en estos collares, además de las confecciones geométricas, es el del ave junto a un corazón o un ave saliendo de él. Ante mi pregunta de qué quieren decir con ello, siempre empiezan respondiendo que es solo adorno; luego de varias vueltas afirman que se trata del alma (*isure*) que permanece en el medio del cuerpo (*iranígaki* equivale a corazón y medio del cuerpo).

ranki, en cambio, la víbora, el horticultor celoso de su maizal o el cazador de hombres, el dador de una tecnología para la caza y el que se hace presente cuando las lluvias empiezan, es el producto de un desaire amoroso entre *ma-vaintini matsigenka* y *saankarite osarite*, o, si se quiere verlo en términos de reciprocidad, por un don no devuelto entre aliados. Aquella núbil, en los albores de la cultura, entrega un don tecnológico a su potencial suegro —el hermano de su madre— reflejando en el acto la intención de no ser desposada por las estrellas y equivocando el sentido del cortejo entre los mortales.

Aves y víboras son metáforas cotidianas de la vida indeclinable, son a su vez los dos extremos de una misma relación predatoria, la cacería: aves-presa y víboras-flecha-cazadores. El matsigenka se ubica en el centro de esta relación como predador de las primeras y adjudicatario de la tecnología de las segundas; a su vez es beneficiado por la conversión (*ipégaka*) de los *saankarite* en aves y perjudicado por la apariencia ofídica (*ikaniótaka*)⁸ de los cazadores *maranki*; el hombre es predado por *maranki* y es predador de aves. Aves y víboras, *saankarite* replegados al cielo y demonios descendidos a la tierra. Aves y víboras, en sus formas “reales” antropomorfas, viven en las cercanías de los ríos y simbólicamente se asocian a la noción de inmortalidad que de estos se desprende.

OSARIGITEMPARA, ESTA GENTE ESTRELLA HACE EL VERANO

Los matsigenka comprenden por verano aquella temporada en que los ríos merman su caudal y que, como ya hemos visto, coincide con su imagen espejismal, inversa, de la temporada de crecida en el cielo. Una de las maneras de llamar al verano es *Sárini*, que se compone de la raíz *Sari* (a su vez compuesta de la raíz *saa* —puro, limpio, luminoso— y *ri* —objeto masculino animado—). Como se ve, las estrellas (*impókiro*) en el argot mítico, es decir la gente *osarite*, son literalmente “la tribu del verano” (*o-sari-te*).⁹ Un canto de Maniari, unas noches después

8 Puesto que su realidad verdadera, aquella que le corresponde a *maranki* y que solo a través de los sueños o los alucinógenos podemos hacer patente, es antropomorfa. El *maranki*, demonio terrestre bajado del cielo, da al hombre con su flecha puesto que lo ve como presa y no como hombre; para él se invierte la relación; ello da prueba de una deficiencia en su capacidad de percibir las cosas, algo que no pasa con los *saankarite*, pero que sí, por ejemplo, sucede con la Luna Kashiri, quien algunas noches puede dar caza al alma (*isure*, o a una de sus componendas relacionadas al sueño, el *ishigentiare*) de algún matsigenka que por soñar la ha dejado libre, pues Kashiri ve a esta alma como a un tapir.

9 Otra acepción igualmente válida y que en nada contradice lo dicho sino, antes bien, lo amplía, es aquella según la cual podríamos leer también en *osarite* algo así como “los

de la lección, nos acerca aun más a las actividades cósmicas de esta tribu; en este canto, introducido como el canto de *osarite ananerite* (tribu del verano y tribu niño), se llama a esta gente celeste *osarigitempara*, que quiere decir literalmente “tribu que provoca el verano” (*o* —prefijo 3ra pers. femenino—, *sari* —puro, viejo, verano—, *gi* —causativo—, *tempa* —tiempo irreal—, *ra* —subordinador—); específicamente, la canción dice en un momento “*Noneapanutiri osarigitempara / kavakavaiivageti osarigitempara / otsapiarote osarigitempara / [...]*”, que traducido libremente dice algo así como “He visto a las tribus que provocan el verano / felices y gozosas las tribus que provocan el verano / a la vera del río en la orilla está esta tribu / [...]”. Así es que en el curso de estas lecciones, Maniari me brinda otra pieza para reconstruir el difícil mosaico de la configuración celeste y su animada relación con los procesos ecosistémicos de la tierra; por tanto, ni qué decir de la injerencia de estas tribus en la vida cotidiana de los *mavaintini matsigenka*, pues el verano y el invierno, regiones de tiempo controladas por esta gente pura (niños), son en su sucesión cíclica el telón de fondo de la reproducción material de esta sociedad. Una noche en las proximidades del verano, cuando solitarios árboles *shimáshiri* empezaban a colorear el dosel de amarillo, Maniari sabía que los *osarite* celebraban ya su actividad felices y entonces nos lo anunciaba de esa forma (*matikagantsi*). Los peces subían en mijandas a desovar en las cabeceras; los *matsigenka* comenzaban a recolectar el barbasco de sus chacras para la larga temporada de pesca que es el verano. Hay razones para estar felices en ambos mundos, los unos por reanudarse en la vida eterna cuando su río trae las aguas de las cabeceras y los otros por comenzar la época seca en que la pesca continuará dando alimento para la vida en la tierra.

ANEAKOVAGETAE, EL VERLO TODO Y ACOGERSE EN ELLO

Decía antes del carácter especial de las lecciones del chamán y por un motivo sobresaliente, y es que en ellas el narrador, por lo general ofreciéndose de ma-

abuelos, los antiguos”. Una manera de referirnos al abuelo de alguien es *isarine* o bien *osarine*, pues *sari* es la raíz también usada para hablar de lo viejo, lo antiguo. Estas lecturas distintas, esta polisemia del término, es compatible y como dato de ello puedo referir que, para una misma versión del cuento, el traductor *matsigenka* alternaba para referirse a *osarite*: “estrellas”, “los espíritus antiguos, los abuelos” y “la gente del verano”. Hay que ver que lo de abuelos y viejos no se contradice con la descripción que hacen los *matsigenka* de los *osarite* como *ananerite*, es decir “tribu de niños”, pues con ello aluden esencialmente a su concepción de pureza y felicidad. Es claro, además, que, en las representaciones cotidianas, los niños y los ancianos ocupan una categoría similar. Véase si no cómo en la terminología de parentesco, ego llama a sus abuelos y a sus nietos con el mismo término: *novisarite*.

nera tácita a la pesquisa, precisa el nivel en que está involucrado con lo que se dice. En esta lección en particular, el chamán desliza hacia el final el difícil concepto *aneakovaetae*, una facultad de la consciencia que ya antes Renard-Casevitz había resaltado a propósito de las lecciones de Serigorompi. Como se ha señalado repetidas veces acerca de la visión chamánica del mundo, no se puede aseverar con certeza que lo que se observa en la realidad inmediata sea efectivamente lo verdadero. Existe un complicado código que relaciona al sujeto y a la “realidad verdadera” (*ineasanórira*), este abarca las actividades del sueño (*ikisanitake*), las coincidencias significativas, entre otras, y aproximan al neófito a una plausible verdad ulterior; pero, la manera más eficaz y, a su vez, más exigida para captar la “realidad verdadera” matsigenka es aquella que le brindan los alucinógenos,¹⁰ pues es con ellos que el matsigenka penetra en las formas reales de las cosas y que distingue los verdaderos movimientos, intenciones e interdependencias de la “naturaleza”, que ya se ve, bajo el influjo de los psicoactivos, como una escena de fuerzas mayores que conversan con la humanidad solo cuando esta se le integra en grado de fuerza (*iragaveane*) y en capacidad de entendimiento (*ikantaka*) para poder darle un (el) sentido (*ineasanórira*). El alma matsigenka que propicia el pensar (*isuretagantsi*: *isure* ‘alma’, *-tagantsi* ‘verbalizador’) y, a través de él, la facultad del entendimiento (*ikantaka*), del habla (*niagantsi*) y de la vida misma (también *niagantsi*), entendida como energía que mueve al cuerpo (*ivatsa*); ese alma es el *isure* (receptáculo de otras tantas almas), cuyo nicho corpóreo es el corazón. El *isure* del chamán viaja cuando este es auspiciado por el alma de la planta que se ha ingerido. En ese viaje, aquellos chamanes que han conseguido superar ciertos obstáculos de la larga iniciación y han podido ya instalarse en los diversos estratos del mundo todo, alcanzan entonces la visión totalizadora del mundo, la mirada a la complejidad del cosmos, al sentido en que sus fuerzas actúan en total interdependencia; eso es *aneakovaetae*.

Maniari, entonces, nos da una idea de la trascendencia que en la ideología matsigenka tiene esta separación del cielo y la tierra en los fenómenos de la

10 Siempre que uno pregunta por los efectos del *kamaranpi* y otros alucinógenos, los matsigenka primero hablan en castellano de “ilusiones”. Los misioneros han intentado bajo todas las estrategias de reducir los productos del conocimiento chamánico matsigenka a puras ilusiones en el sentido en que se contraponen a lo “real” y “verdadero” desde su punto de vista. Con ello han dado a entender a los matsigenka que se trataría de puras imágenes cuya “falsedad” radica en su intangibilidad y a cuya atención solo se brindan los “locos” o “fanáticos del diablo”. Una importante ruptura con las bases epistemológicas nativas es esta que han introducido los misioneros, ruptura que ha perturbado, en este proceso de cambio, la necesaria coherencia de la cultura enfrentada a sus propias producciones.

conciencia humana. La palabra *aneakovagetae* es, como venimos diciendo, una de las acepciones del proceso del pensar en el mundo matsigenka, es tal vez la más complicada acepción y ello explica que quienes acceden a esta posibilidad son solamente los chamanes. Esta palabra está compuesta de las raíces *a-* (prefijo pronominal de primera persona plural), *-nea* (mirar), *-ako* (afijo referencial), *-vagetae* (sufijo que implica que la acción se desempeña en un tiempo que se prolonga, que dura); es decir, lo que este vocablo trata de decirnos literalmente es “nosotros *lo* vamos viendo”, que a, diferencia del vocablo comúnmente usado para decir algo similar (*aneavagetae*), el *ako* referencial nos remite a la posición del espectador frente a una totalidad de la que puede él referir que está viéndola, que está comprendiéndola en su actividad de mirarla mientras se despliega; se trata, pues, de “la visión global” a la que Renard-Casevitz alude, visión experimentada gracias al ayahuasca y que “le hace pasar gradualmente por las tres etapas de la visión: alejamiento del sí-mismo y visiones sucesivas de estratos terrestres, ascensión hacia una visión en espejo de ese mundo-en-sí reflejado por el supra o inframundo, visión global donde el sí-mismo se vuelve una parte del mundo vista directamente en toda su complejidad”(Renard-Casevitz 1995: XVIII). Es decir, el pensamiento matsigenka coloca como condición de las prácticas chamánicas interpretativas esta separación y gradual alejamiento del cielo y la tierra, esta invitación a la complejidad, un alejamiento que a la manera de un bigcrunch ideal (y aquí el tono lo da esa inmersión en lo profundo de Inkaniava) tiende a reincorporarse en unidad. Solamente el *seripigari* accede a esta visión de lo profundo (*savi*) en lo empíreo (*enoku*), y a través de ello, la totalidad en la que finalmente se coloca como parte de ella, como dependencia del cosmos. Habría que ponerse a pensar en las implicancias significativas que trae el concebir ciertas opciones de la consciencia (el *ineakotagantsi* del *seripigari*), como predeterminadas por la configuración cosmogónica del mundo, que a su vez, y esto es lo esencial, es una “configuración” responsabilidad de ciertos personajes de humanidad trascendente en la tradición del pueblo, configuración que a su entender prosigue una dinámica cambiante y en la que la conciencia estimulada va aprehendiendo la realidad verdadera del cosmos, va mostrándose dependiente de él. Podríamos adelantar que es justamente este particular salto de lo cosmogónico al sujeto (el chamán), digamos del mundo al sujeto y viceversa, lo que hace de la cosmología matsigenka un sistema de interpretación.¹¹

11 Sin embargo, es útil hacer la reserva: este “bigcrunch” ideal, esta vuelta al orden, es una imposibilidad estructural de la cultura matsigenka. Un pueblo de cultura predominantemente

TRANSICIONES

El curso de las noches en Kamaná habíame guiado desde un cielo estrellado hasta una región remota de la elaboradísima configuración cosmológica matsigenka. Podía para ese entonces discernir entre la multiplicidad de sentidos en que la convergencia abandonaba a tales o cuales animales, personajes, figuras, movimientos, etc., dentro de los comentarios nocturnos con Maniari o en los cantos y recitaciones intempestivos, y leer desde allí los diversos caminos por los que a cada cual le era dado perderse. Era menester, además, que a cada paso seguro por la cosmografía mítica de Maniari, fuera yo luego en las excursiones de caza o bien en la canoa mientras dejábamos la chacra, indagando con otros matsigenka sobre el variado arraigo de lo que se me mostraba. Cada chamán matsigenka avanza desde ciertas líneas y avanza hacia sus afinidades selectivas. Así, Maniari había bien recorrido, en su mediana experiencia de chamán, las formas del cielo y la vida hiperbórea¹² de las estrellas. Cuando algo no era de su inmediato conocer me remitía a lo enseñado por Santa-

oral, de memoria social no acumulativa y de indeterminación líneo-temporal, difícilmente puede representarse en esa progresión que deja atrás y sigue un curso. Aquello que tendemos a llamar tiempo cíclico tiene una dimensión estructural concreta en las formas del recuerdo y, a modo más general, en la cognición que desenvuelve una cultura soportada por la oralidad como lo es la matsigenka. Habría que ponerse a pensar en la consonancia de esta configuración cósmica, esta reversión de las condiciones, y la vida intermitente del mesianismo entre los ashaninka y matsigenka (véase a este respecto el mito de *Yayantsi* entre los matsigenka y de *paava itomi* entre los ashaninka, ambas, representaciones de Juan Santos Atahualpa).

- 12 Algunos signos de este goce continuo en el que los *osarite* viven, además de las explícitas alusiones a su felicidad en los cantos, lo da Maniari cuando en el curso de estas lecciones, una noche después de la primera, me narra otra historia (que he omitido por el espacio), esta vez de una de sus visitas al cielo llevado por el viento y el *kamaranpi*, en la que distingue las chacras de los *osarite* y dice ver en ellas principal y abundantemente *impogo*, es decir, caña de azúcar y un poco de *sékatsi* (yuca). El *impogo* es el dulce después del trabajo (nótese la similitud entre *impogo* e *impókiro* (estrella) nada gratuita, pues Maniari en esa lección dejó que leyera entre líneas la manera como estas afinidades son significantes para ellos); por lo general, en una chacra matsigenka uno va a encontrar suficiente *impogo* como para mantener tranquilos a los niños frente a la jornada o bien disfrutar de su jugo mientras se descansa después del trabajo. En otras palabras, mientras en una chacra de *mavaintini* matsigenka uno va a encontrar abundante yuca y algo de caña (gente para el trabajo), en una de *saankarite osarite* vamos a encontrar exactamente lo inverso (gente para el goce). El *impogo* refuerza acá la idea según la cual los *osarite* no trabajan sino que tan solo descansan, como también, creo yo, la idea de ellos como *ananerite* (tribu de niños).

vánkori, Peirishi o algún chamán que fuera de su generación, e ilustraba lo necesario con una canción de alguno de ellos elevada a su memoria años atrás. Aparece entonces, una semana y media después de las estrellas al oscurecer, la invitación a las conversiones, a las transformaciones, a los cambios de sitio, uno de los momentos en que el *seripigari matsigenka* se ofrece de manera más cercana a la visión de la complejidad.

¡NOPEGAPAAKATYO! ¡ME HE CONVERTIDO!

“Yo no me he convertido, tal vez cuando me muera me convertiré en un jaguar”. Él no se había convertido durante el tiempo en que bebía *kamaranpi* (ayahuasca, *banisteriopsis caapi*), *saaro* (toé, *Datura* y *brugmansia*), *kavuiniri* (no identificado) y *seri* (tabaco), pero sabía de la conversión de algunos amigos suyos, del cambio de lugar que el *seripigari* propicia para ver. Hacia el oscurecer nuevamente, me habló de Sarángantsi, un chamán todavía en actividad, que cuando joven conseguía conversar con el *matsipanko*, el halcón tijereta (*elanoides forficatus*) que secunda como espíritu auxiliar los viajes hacia el cielo *inkite*. Había yo conocido a Sarángantsi, había asistido a una curación chamánica suya y sabía algo de su actividad, secreta ahora, de *seripigari*. Sarángantsi había sido iniciado por su propio hermano, el cual un buen día había decidido desaparecer en la montaña con toda su familia. Luego de esta iniciación secundó sesiones con Serigorompi ya en plena época de la misión evangélica sobre el Picha. A partir de sus enseñanzas comprendió la fisonomía del poder del Marenantsite, el *saankarite* espíritu del rayo y dueño (*shintaririra*) del jaguar (*matsónsori*), el oso (*maeni*) y el venado (*maniro*), pues, como decía antes, cada chamán avanza por un camino particular, dando señas de su incursión, y en este caso Serigorompi había sido quien a fuerza de su tenacidad se hiciera famoso por tratar con tal vez uno de los más poderosos personajes de la cosmología matsigenka, aquel, que además de criar a los animales más poderosos de la selva, era el dador de la iconografía que los matsigenka inscriben sobre huesos de animales (Renard-Casevitz 1995: 295-329). Sarángantsi habíase también centrado en un personaje o al menos había elucubrado sobre él desde sus pesquisas. Su labor de chamán, reconocida ya en los setenta por Renard-Casevitz al lado de Serigorompi, se hizo famosa en la cuenca y fue así que Maniari lo conoció; de él guardaba varios recuerdos, entre ellos la canción de la rapaz *matsipanko*. Para entender las propiedades de uno de los más importantes dones de los *saankarite* a los *seripigari mavaintini* matsigenka, a saber las piedras de cuarzo (*iserepito*) con las que el chamán cura y

en las que alberga espíritus benefactores, Maniari incorporó en su lección el concepto de los *inetsaane* (los que con uno conversan), es decir aquellos personajes puros que auxilian al chamán durante las sesiones y que a lo largo de su vida se convierten en sus más fieles compañeros, sus hermanos. La tribu de *saankarite matsipankoite* cumple esta tarea; descienden a tierra en forma de halcón tijereta y auxilian al chamán bien sea como tales, bien incorporándose en el cuerpo de este para tomar sitio ellos mismos en la sesión. Ellos otorgan, una vez que el chamán está listo, los cristales de cuarzo que el chamán usará en adelante y que alimentará nocturnamente con tabaco, pues en ellos vive un alma especial que bien puede tomar la forma de un jaguar o, de ser grande su poder, el de un rayo que fulmina al enemigo (la enfermedad).

Volteé a mirar por donde vine
A lo lejos he visto
Al brillante y poderoso cerro
Lo he visto
Sobre mí ha soplado el cerro y me ha convertido
Me convertí en el halcón tijereta (*matsipanko*)
Me convertí en halcón tijereta
La gente volando me veía allá arriba
Danzando en remolino estoy por encima de la tierra
yo soy el halcón tijereta

Yo he visto allá al que se embriaga (chamán)
He ido a su casa he estado allí en su morada
Cuando muera el que se embriaga
Cuando se vaya
Voy yo a cerrar mis puertas nadie me va a ver
Voy sin embargo a brillar de allí en adelante
Ningún viviente podrá verme
Mí cara escondida estará
Voy a cerrar mis puertas bien *kien kien kien*
Yo sí lo he visto al halcón tijereta, al halcón tijereta
Yo he visto al cerro hermoso y brillante
Al que sopla con poder el *tasorintsi*
Cuando miré a lo lejos
Sentí seguir al cerro para con él vivir
y jamás morir
Y allí estar contento *kien kien kien*
Yo lo he visto al halcón tijereta
Yo soy el que toma el ayahuasca
Él está conmigo y vivirá conmigo el halcón tijereta *matsipanko*
Por eso digo
Si yo muero
El poder del halcón me salvará

Allí viviré entonces
Feliz seré *kien kien kien*

Esta canción de Sarángantsi, en boca de Maniari, ilustra la compleja relación entre la deidad (*tasorintsi*) del cerro (*otishi*), el *saankarite matsipanko* y el *seripigari* o chamán. El juego de alocuciones, los cambios de perspectivas o “referencias cruzadas”, como Baer las llama, hacen difícil la lisibilidad del canto, pero hacen a su vez tácita referencia al cambio de sitio que eventualmente un chamán efectúa durante el trance. Maniari me muestra con él que el *matsipanko* es una tribu que acude al chamán, que le ayuda, que le hará entrar al cielo de los *saankarite*. La alusión al *tasorintsi otishi*, al cerro, nos pone en relación con aquel espacio tangible que alberga fuerzas desmedidas según los *matsigenka*; hablan así de las cabeceras de los ríos y de la cordillera que atraviesa su territorio. Pareni (en un mito de Maniari) creó la cordillera cuando en sucesivos soplos hizo empinarse a la tierra para dejar abajo a Shantoirioshi (Santo Dios). Pareni misma se convirtió en “El cerro de la sal” una vez que se sentó a descansar a la vera del río. Los cerros son morada de los *saankarite* que protegen a los chamanes; tanto en el cielo como en los cerros y las cochas viven *saankarite*. Un cerro puede, entonces, representar una deidad como Pareni o bien su criatura. También Ompikirini es una deidad transformada en cerro; para este caso parece tratarse de Ompikirini, puesto que otros cantos que había ya antes recogido y uno posterior del propio Maniari aluden a la relación entre el *kamarampi* (ayahuasca), las aves y la cordillera.¹³ Para entonces, el difícil lenguaje del canto “cerraba”, a mi entender, la posibilidad de distinguir las piezas que gravitaban en el sentido del canto. Aun así había podido aproximarme a la gravedad de las aves en la vida del chamán, así como

13 Por ejemplo, la canción del ayahuasca, cantada por Venancio, anciano de Puerto Huallana, en la que el estribillo dice: “kamarampi kamaram... kamarampikamaram... / ompikiri ompikiri / [...]” o aquel otro de Maniari “otasingavakenaty / ompikirini /okimaroigitagavagetakena / ompikirini / tasorintsi / ompikirini / oero erotitetagavagetakena [...]”, que traducido libremente podría decirnos: “Me ha soplado el cerro la cordillera / ompikirini / me ha convertido la cabeza en la de un guacamayo / ompikirini / el que sopla con poder el *tasorintsi* / ompikirini / ahora soy como un loro / [...]”. Weiss recoge una lección de un chamán *ashaninka* en la que este alude a *ompikiri* directamente como un ave *saankarite*, y dice de ella en su traducción “small birth” (Weiss 1969: 99). No se ha podido identificar esta ave; los *matsigenka* son reticentes a mostrarla. En otra saga mítica, *ompikiri* es vinculado al cerro, al águila *pákitsa* (nombre de un ave en específico, al parecer la harpía, así como término genérico para las rapaces), a un chamán que yerra y a la tribu hermafrodita *maimerote*, cuyas únicas armas son el arco y la flecha *shintó*, variedad de uso exclusivo para cazar aves.

a la trascendencia que suponía para el chamán el poder estar en contacto con estos *saankarite*. Este es un caso particular de *saankarite*, pues a diferencia de la mayoría —pero en sintonía con los *osarite*—, que ayudaban al *mavaintini* aproximándose en cuerpos de aves para ser cazados y consumidos, los *matsipanko* se encuentran dentro de lo que no es comestible y de ningún modo cazable. Su servicio a los *mavaintini* va por intermediación del *seripigari*, a través del cual se tienden puentes o literalmente se vislumbran caminos para acceder a los dueños de los animales (*saankarite shintaririra*) y permitir que se suelten presas para darles caza, o bien lidiar con los jefes de las especies (*inato*) que raptan las almas (*yasuretakari*) de los cazadores o de sus niños (*ipugatakari* —cotipar en castellano regional, que anexa la idea de venganza del animal—).

Sarángantsi es, a veces, el chamán que ve al *matsipanko* y al cerro; otras es el *matsipanko* que ve la morada del chamán y que danza sobre el cerro. La liazón se produce en el soplo de *ompikirini*; es allí que el chamán dice de sí que se ha convertido y que es conciente de ello; alterna desde entonces entre el halcón y el chamán, entre el inmortal y el mortal. El cerro es el principio de su cambio de condición hacia *seripigari*, pues es en la cercanía de los cerros que los chamanes empiezan su iniciación y es en las potencias que alberga en que aprenden a discernir entre las apariencias. Es un canto del curso de la vida de *seripigari*, desde el ir hacia el cerro hasta el llegar arriba, y quien observa este curso es, pues, el *matsipanko*. Avizora ya que será inmortal luego de su muerte, que ocultará su rostro brillante (*kovorea*) al mundo mortal y vivirá con los *matsipanko* que le han dado cabida en sus alturas. Ahora, la figura del chamán iba destacando de la multitud de relieves que en un comienzo poblaban la difusa imagen que me hacía del chamanismo *matsigenka*, y desde él iban dibujándose los contornos ágiles, las vías transparentes y los senderos secretos que los *matsigenka* concebían como verdaderos detrás de las apariencias. Ahora se pronunciaban en el horizonte, en los límites de la foresta, las figuras de aquellos que detentaban el poder de la concepción, de la crianza y de la autoridad, sobre las presas de las que el pueblo *matsigenka* se alimenta. Este redescubrimiento de Sarángantsi fue importante; unos días después me encontraba lejos de Kamaná en la quebrada Mayapo, en un codo de la cual Sarángantsi ha abierto su chacra e instalado a su familia.

SHIGIENTI LA LIBÉLULA, UNA VISIÓN Y EL CLAROSCURO

Maniari ha abandonado el chamanismo. La evangelización protestante le prohibió mediante el temor el volver a beber el ayahuasca. Sarángantsi ha prefe-

ruido alejarse de la comunidad para seguir practicando “su” chamanismo y no ser instigado por los “gringos”. La sobriedad de este viejo impresiona a uno; mi relación con él es de sobrino-posible-yerno; es decir, lo trato como *koki* (*nogokine* en la forma posesiva). Las primeras charlas en este reencuentro luego de unos cuatro meses fueron amenas: revisamos historias, esbozamos con la conversación la magnitud de ciertos hallazgos suyos y de Serigorompi, así como la relevancia de esa partida voluntaria de su hermano hacia la montaña en busca de los *saankarite*. Había yo estado hacía unos años en una comunidad del grupo étnico Ese’ eja (familia lingüística Tacana) en Madre de Dios. Entre ellos había probado por primera y hasta entonces única vez la ayahuasca (*Jono* en ese’ eja). La interesante experiencia había garabateado algunas visiones en mi memoria; otras habían quedado desmenuzadas al amanecer o jaloneadas al olvido por la inmensa cantidad de ángulos, espesuras, y transformaciones de las que mi decir en poco podía dar forma. Pero bien recordaba esta visión que Sarángantsi, al enterarse de mi experiencia con el *kamarampi*, pidió que le contara: “caminaba por un paraje poco boscoso y que a todas luces podía comparársele a un llano semitupido. De lejos divisó a dos personas que miran sin moverse un torbellino que arranca a sus pies formas luminosas (a manera de fosfenos contenidos por pieles transparentes); todo sube por el cono invertido del torbellino, las dos personas tan solo miran el espectáculo. Al acercarme alcanzo a reconocer a mi padre y a mi hermana que sin decir palabra me invitan a subir por el torbellino. Así lo hago. Una vez arriba no soy más el cuerpo de un hombre sino más bien el de una libélula sobre un bosque poblado por gente; me introduzco por una flor de floripondio, atravieso dentro de ella cascadas de agua y observo en recodos el crecimiento de algunos cristales de cuarzo. Poco después pierdo el hilo de la visión o bien mi memoria lo extravía”.

Una versión como esta pero en mi rústico matsigenka, es decir sin fosfenos sino tan solo luces, sin conos o torbellinos sino remolinos, fue la que conté a Sarángantsi. Los matsigenka que me habían acompañado hasta la morada del chamán empezaron a reír de la visión, pues a las luces de su interpretación mi experiencia me acercaba a la de un *matsinti*, un brujo. Los insectos están relacionados a la conversión en *matsinti* y no en *seripigari*, así que a sus ojos en lo que yo devendría si tomaba más *kamarampi* sería en un brujo. Esto era motivo de risa, ya que invalidaba de lleno cualquier acercamiento mío al *seripigari*, quien por propia seguridad se alejaría de mí. Pero había una sutileza que escapaba a mis compañeros y que Sarángantsi de inmediato puso en claro: la libélula o *shigienti* es una de las formas del dueño *shintaririra* de los

sajinos *shíntori*, el que vive en las cochas.¹⁴ La libélula como tal es una representación del *saankarite* dueño de los sajinos; eso era claro para Sarángantsi y de allí en adelante para los demás matsigenka allí sentados. Sarángantsi leía, además, en ese remolino ascendente que me llevó al cielo, la imagen del *omoguto inkite*, el ombligo del cielo que Porinti cortara de un soplo para separar los dos planos sucesivos, remolino que, además, le hacía pensar en el vuelo circular y ascendente de los *matsipanko*, quienes muestran los senderos invisibles al neófito. Mi visión tenía una correspondencia en los códigos de lectura matsigenka. El *saaro*, el floripondio por el que en la visión me introduzco, es el epítome vegetal de la pureza, de la blancura, del fuego y de la luz, en los cantos chamánicos sirve de metáfora para hablar de la blancura de los rostros de los *saankarite* y es, a su vez, asociado a ciertas cochas en las que —se supone— descansan los *saankarite*.¹⁵ Y lo de los cuarzos que veía crecer en las paredes de la flor, no era para Sarángantsi sino el ofrecimiento de los *iserepito*, los cristales de los que se sirve el *serpigari* para defenderse y atacar a las enfermedades. Era, además, importante para Sarángantsi el que estos cristales apareciesen rodeados de cataratas o cascadas, pues es detrás de ellas donde dice que se les halla como de la mano de los *saankarite*. Todo esto lo interpretaba Sarángantsi, y todo este tejido de sentido me era mostrado solo gracias a la intermediación de esa aislada experiencia mía. Para él, mi visión era, en realidad, un acercamiento a su “realidad verdadera” (*ineasanórira*); me encontraba para él instalado en espacios suyos, pero me decía que sería peligroso seguir por ellos, pues no he nacido entre matsigenka, sigo una dieta muy distinta de la suya, no guardo el debido respeto a lo que él conoce y practica, pues no lo conozco, he sido vacunado, —extraño fue que nunca me hablara de que no fuera matsigenkahablante, etcétera—.

Cuando me refería al claroscuro de las culturas hablaba justamente de este fenómeno, de esa difuminación de los espacios separatorios, de la mutua lectura en el capricho ocasional del mundo(s) que, por unos instantes y desde un curso determinado, da luz a la escena buscada de la *comprensión*, para final-

14 Esta observación me parece interesante, puesto que, ciertamente, este ágil coleóptero suele pasar las horas cálidas del día sobrevolando casi al ras de las aguas, las cochas y ríos.

15 “[...] las flores [de la planta *Datura*] somos blancas, donde / viven / los dueños del toé, / las flores son muy blancas / donde viven / sus ‘madres’ [dueños de la *Datura*] / su cabeza está cubierta con una gorra de algodón, / ardiendo como luz / es su *cushma* / oh, agua clara, bien blanca / donde viven / sus ‘madres’ / [...]” Este es un extracto de una traducción que Baer hace de un *marentakintsi* (canto chamánico) sobre el *saaro* o toé (Baer 1994: 129).

mente, y con el mismo peso de un eclipse desde allí perpetuo, dejamos abandonados en la oscuridad de la incomprensión, abandonados otra vez en el *nosotros* con una mirada inútil reposada sobre el otro. Este claroscuro no solamente me supuso una mediación con lo que llamaríamos otra episteme y otra epistemología, sino que en función de ese encuentro, y dada la calidad caprichosa del mismo, condujo una emoción inesperada que fue tiñendo la escena de una extrañísima ubicuidad de palabras, recuerdos, anexando multitud de imágenes que reconocía ahora como compatibles, y no tardé en pensar que ciertamente lo que yo había relatado no era ni “suyo” ni “mío” para Sarángantsi, era más bien “la” realidad verdadera a la que de modo inesperado había yo accedido. Este pensamiento casi caído con su peso desde la emoción, diría la catarsis del momento, no tardó tampoco en vaciarse y en irse desfigurando, para controlar finalmente tan solo un pequeño espacio de mi emotividad y no ser hacia la noche sino un motivo sobre el cuaderno. Nunca más Sarángantsi quiso entender que mi trabajo era aprender como “etnógrafo” (inútil que lo entendiera) de lo que él me enseñase. De ese atardecer en adelante se ha dedicado a la imposible tarea de “iniciarme” para responder a mis preguntas y dice saber que esa sería la única manera por la cual yo podría siquiera asomarme al rostro agónico del chamanismo matsigenka. Para él debo adquirir *poder* con el aprendizaje, no hay otro modo de aprender de lo que él es: si no hay poder no puede uno hablar de ello. ¿Qué hacer entonces? ¿“Callar” como alguien más nos lo ha sugerido desde la otra —nuestra— mirada?

GLOSARIO DE TÉRMINOS MATSIGENKA

Seripigari: chamán, “el que se embriaga con tabaco (*seri*)”.

Kamarampi: ayahuasca.

Matsipanko: rapaz con cola de tijera que los matsigenka identifican como aliado del chamán.

Inetsaane: literalmente “aqueel con el que se conversa”, el espíritu auxiliar.

Iserepito: cristal de cuarzo que en variado número usan los chamanes para protegerse y para atacar a las enfermedades. Son dones de los saankarite.

Saaro: floripondio o toé.

Kavuiniri: alucinógeno de gran potencia no identificado. Su efecto inmediato es el de transformar al chamán en jaguar. Todo chamán que lo ingiere inevitablemente será jaguar una vez muerto.

Matsinti: brujo o hechicero que utiliza los poderes del chamanismo para causar daño entre la gente.

Impókiro: término que se usa en lo cotidiano para referirse a las estrellas.

Mavaintini: tribu matsigenka de mortales, la gente de las comunidades y aldeas.

Saankarite: literalmente “tribu de puros e invisibles”; nombre genérico de las tribus matsigenka de inmortales que habitan las alturas de las montañas, las cochas y los cielos. Comprende a los osarite, katsariite, shimashiriite, matsipankoite, etc.

Osarite: tribu del cielo, estrellas. Algunos son Porinti, Inkaniava, Impichoari, Saripoto, etc.

Meshiari: Vía Láctea, río del cielo cuyas aguas tienen la virtud de regenerar la vida; en él se bañan los matsigenka inmortales, los saankarite.

Omoguto inkite: ombligo del cielo por el que subían y bajaban los matsigenka primordiales.

Ivatsa: Piel, cuerpo. Se le imagina como la túnica de algodón salvaje que los matsigenka visten.

Isure: alma que anima la vida y cuyo núcleo es el corazón, es también habitáculo de otras varias almas.

Ananerite: tribu del cielo conformada por niños estrellas.

Tasorintsi: nombre de deidades cuyo poder reside en el soplo; a veces se habla de uno solo; otras, de varios.

Maranki: víbora.

Ikisanitake: ver a través del sueño.

Isuretagantsi: modo del pensar que implica reflexión y que marca el énfasis en la dimensión de la interioridad que se habla a sí misma. Es la expresión del alma isure. En este modo están comprendidas las otras formas del pensar.

Niagantsi: vida y también lenguaje (no necesariamente verbal).

Ikantaka: modo del pensar que se representa las cosas y genera entendimiento. También se usa para dar a entender que algo o alguien existe o vive en algún lugar.

Aneakovaetae: modo del pensar que se representa una totalidad y que solo se alcanza mediante la ingestión de alucinógenos.

Ikaniotaka: modo de denotar que dos cosas se asemejan pero no son lo mismo.

Ineasanórira: literalmente “lo que se ve y de verdad existe”, la realidad verdadera a la que se accede mediante la ingestión de alucinógenos y a través de algunos sueños. Sentido real de las cosas.

Iragaveane: poder que obtienen los chamanes en la práctica y con la experiencia ganada en sus viajes. Poder que les permite acceder a la realidad verdadera de los saankarite.

Inato: espíritu maligno del monte que guía, auxilia, defiende y venga a los animales comestibles. Anda siempre con las manadas o bandadas de animales.

Shintaririra: literalmente “dueño de...”; es quien engendra, cría y defiende a las especies animales. Hay uno por cada especie; son antropomorfos y viven en las montañas y cochas; son saankarite, es decir, matsigenka inmortales. Los chamanes acuden a ellos a pedir que suelten presas para la caza.

Kovorea: brillo, belleza y también poder. El brillo de las cosas es una signatura de su potencia y belleza.

Yasuretakari: rapto de las almas que cometen los *inato* para vengar una caza excesiva.

Ipugatakari: daño producido por espíritus de potencia peligrosa al ser vistos u oídos. También daño producido por una emoción bastante fuerte como la de un gran susto.

Ipégaka: algo se transforma en otro algo. Se usa también para dar a entender que algo ha desaparecido.

Sárini o **shiriagárini:** temporada de merma de los ríos o verano amazónico.

Okimoatake: temporada de crecida de los ríos o invierno amazónico.

Chakopi: caña brava y flecha.

Shimáshiri: árbol cuya floración amarilla anuncia la llegada del verano.

Ivénkiki: piri-piri en el castellano regional. Plantas de la variedad *Cyperius* s/p de uso diverso: para la caza, para la pesca, para los alumbramientos, etc.

REFERENCIAS

ALEGRE, Pascual

1979 *Tasorintsi: tradición oral matsiguenga*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

AZA, José Pío

1923 *Vocabulario Español-Machiguenga*. Lima: La opinión nacional.

1924 *Estudio Sobre la Lengua Machiguenga*. Lima: La opinión nacional.

BAER, Gerhard

1979 “Religión y Chamanismo de los Matsigenka”. *Amazonia Peruana* 4.

1996 *Cosmología y chamanismo matsigenka*. Quito: ABYA-YALA.

BOON, James

1990 *Otras tribus, otros escribas*. México: Fondo de Cultura Económica.

CALIFANO, Mario

1995 “Los rostros del chamán: nombres y estados”. En *Chamanismo en Latinoamérica*. Plaza y Valdés.

CAMINO, Alejandro

1976 "Trueque, correrías e intercambios entre los Quechuas andinos, y los Piro y Machiguenga de la montaña peruana". *Amazonía Peruana* 2.

FERRERO, Andrés

1966 *Los Machiguengas: tribu selvática del Sur-Oriente Peruano*. Puerto Maldonado: Estudios Tropicales Pío Aza.

GEERTZ, Clifford

1993 La religión como sistema cultural. En *La interpretación de las culturas*.

HELBERG, Heinrich

1996 *Mbaisik: en la penumbra del atardecer (Literatura oral del pueblo Harakmbut)*. Lima: CAAAP.

LOTMAN, Jurij y ESCUELA DE TARTU

1979 *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.

RAPPAPORT, Roy

1973 "Ritual, Sanctity, and Cybernetics". *American Anthropologist* 1.

1979 *Ecology, meaning and religion*. California: North Atlantic Books.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

1975 *Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la Selva pluvial*. (Separata).

RENARD-CASEVITZ, France-Marie

1984 "Fragmento de una lección de Daniel, shamán matsiguenga". *Amazonía indígena* 4. 8.

1991 *Le Banquet masqué: Une mythologie de l'étranger*. Lierre & Coudrier.

1995a *Fragment d'une leçon de Daniel chamane matsiguenga entré en fonction sous le nom de ver de tabac*.

1995b *Inscriptions, un aspect du symbolisme matsiguenga*.

1995c *Les hommes vêtus, synthèse: Parcours et Paroles Entrecroisés*.

SHEPARD, Glenn Jr.

1998a "Gift of the harpy eagle: Hunting medicines of the Machiguenga". *The South American Explorer*.

1998b "Psychoactive plants and ethnopsychiatric medicines of the Matsigenka". *Journal of Psychoactive Drugs* 30. 4: 321-332.

1999 "Pharmacognosy and Senses in Two Amazonian Societies". Tesis Ph. D.

s/f "Shamanism and diversity: A Matsigenka perspective". *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity Assesment* 2. En prensa.

SNELL, Betty

1998 *Diccionario Machiguenga-Castellano*.

WEISS, Gerald

1969 "The cosmology of the Campa Indians of eastern Peru". Tesis Ph. D.

WRIGHT, Pablo

1995 "Crónicas de un encuentro shamánico: Alejandro, el 'silbador' y el antropólogo". En *Chamanismo en Latinoamérica*. Plaza y Valdés. 167-186.