

El destino del chamán tras la muerte entre los matsigenka del Bajo Urubamba (Cusco, Perú)

Martha Rojas Zolezzi

 <https://orcid.org/0009-0008-7286-3530>

Universidad Paris 10 Nanterre, Francia/Universidad Nacional Federico Villarreal, Perú

martharojaszolezzi@gmail.com

RESUMEN

Las concepciones acerca del destino del principio vital de las personas, al que comúnmente se llama «alma», son centrales en las representaciones religiosas matsigenka del Oriente peruano (Arawak preandino). El objetivo de este trabajo es ilustrar acerca de la muerte de quienes tienen el estatuto de chamanes, tema que no ha sido abordado por la literatura etnográfica de este pueblo indígena. Para ello, se emplean técnicas como observación participante, entrevistas y registro de mitología en la región del Bajo Urubamba y sus afluentes Picha y Camisea (distrito Megantoni, Cusco), en dos etapas: la primera de 1996 a 2006, y la segunda etapa durante el año 2018. El destino final de los chamanes tras su muerte es habitar en el cielo enoku con sus espíritus auxiliares saankariite. Excepcionalmente, existen chamanes de gran conocimiento, quienes al obtener mayores saberes respecto a las relaciones entre humanos y no humanos, así como del uso de psicotrópicos, modelaron el actual territorio matsigenka, defendieron del ataque de seres malevolentes, facilitaron un buen destino final para los fallecidos y contribuyeron a la obtención de dones divinos; por ello, tras su muerte, además de permanecer en la memoria colectiva, accedieron al empiro junto con las divinidades tesorintsi.

Palabras clave: Matsigenka, Arawak preandino, Chamanismo, Muerte, Mitología



Recibido: 13/05/2025. Aceptado: 27/01/2025.

ANTHROPOLOGICA/AÑO XLIV, N° 56, 2026, pp. 178-200

<https://doi.org/10.18800/anthropologica.202601.007>

The Destiny of the Shaman After Death Among the Matsigenka of Bajo Urubamba (Cuzco, Peru)

ABSTRACT

Conceptions about the fate of the vital principle of individuals, commonly called the “soul”, are central to the religious representations of the Matsigenka people of eastern Peru (pre-Andean Arawak). The objective of this work is to shed light on the death of individuals, focusing on the death of those who hold the status of shamans, a topic that has not been addressed by the ethnographic literature of this indigenous group. This article is based on information gathered through techniques such as participant observation, interviews, and the recording of mythology related to death, and especially that of shamans, in the Lower Urubamba region and its tributaries, the Picha and Camisea rivers (Megantoni district, Cusco). The research was conducted in two stages: the first from 1996 to 2006, and the second during 2018. The final destination of shamans after death is to inhabit the Enoku sky with their auxiliary spirits, the Saankariite. Exceptionally, there are shamans of great knowledge, who, by gaining greater knowledge regarding the relationships between humans and non-humans, as well as the use of psychotropic substances, shaped the current Matsigenka territory, defended against the attack of malevolent beings, facilitated a good final destiny for the deceased, and contributed to obtaining divine gifts; therefore, after their death, in addition to remaining in the collective memory, they accessed the empyrean along with the Tasorintsi deities.

Keywords: *Matsigenka, Pre-Andean Arawak, Shamanism, Death, Mythology*

INTRODUCCIÓN

Es de consenso en la antropología, una concepción de la muerte como un umbral cuyo traspaso puede representar el paso a otras formas de existencia de la persona, considerando que esta no se limita a su materialidad, sino que comprende la conciencia que escapa a la corruptible envoltura corporal. El difunto, aunque es objeto de una separación que puede revestir muy diversas formas, ya que en muchos casos sería potencialmente un peligro para los sobrevivientes, influye en los vivos como guardián de los ordenamientos sociales pudiendo castigarlos si se alejan de ellos (Bernand & Vitebsky, 1992, pp. 487-491; Hertz citado por Bloch & Parry, 1982).

Este artículo tiene por objetivo ilustrar acerca del tema de la muerte de la persona entre los matsigenka del Oriente peruano (Arawak preandino), centrándonos en aquella a quienes corresponde el estatuto de chamanes, tema que no ha sido abordado por la literatura antropológica en este grupo indígena. Primero, se trata el destino final de los fallecidos que no son especialistas rituales, a quienes podríamos llamar «comunes», que pasan a formar parte de una comunidad de difuntos indiferenciada; luego de ello, pasamos a indagar sobre aquel de los chamanes matsigenka (*seripigari*). Sobre estos últimos, aquellos que obtuvieron un mayor conocimiento acerca de las relaciones entre humanos y no humanos, tras su muerte son recordados y distinguidos, y acceden a espacios diferentes al del difunto común. Tras abordar el caso matsigenka, haremos una comparación con los cercanos parientes, asháninka y ashéninka, también arawak preandinos, de quienes se separaron hacia el siglo XVI (Casevitz, 1972), lo que esclarecerá la problemática abordada.

El trabajo que presento se basa en la recopilación de información mediante observación participante, entrevistas y registro de mitología acerca del tema de la muerte, y en especial la de los chamanes, en la región del río Bajo Urubamba

y sus afluentes Picha y Camisea, entre los años 1996 y 2006, así como el año 2018. Cabe mencionar, que en este trabajo entendemos por mito, siguiendo la concepción de Lévi-Strauss (1975), un discurso ideológico construido por medio de la función connotativa del lenguaje. Dicho de otro modo, un mensaje que se diferencia de los otros tipos de habla por haber sido construido a partir de un discurso social analíticamente anterior, al evocar a través de las connotaciones, un amplio conjunto de significados y valores presentes en la sociedad que lo ha producido (Barthes, 1985; Lévi-Strauss, 1975).

Los matsigenka del Bajo Urubamba, habitan la Amazonía del Departamento de Cusco (Perú), en el distrito de Megantoni, creado el año 2016. Este grupo indígena pertenece al subconjunto campa, que incluye a los asháninka, con sus secciones ashéninka y caquinte, así como a los nomatsiguenga y yánesha. Es un pueblo de horticultores cazadores-recolectores, que reflejan el último capítulo de una larga historia de contacto iniciada el siglo XVII, han sufrido cambios debido a la colonización, la expansión del mercado, el uso de la moneda, y la actividad misional católica y protestante, así como otros que se vinculan a la presencia de empresas de hidrocarburos dedicadas a la explotación del recurso gasífero en el territorio tradicional matsigenka. Esta influencia ha ocasionado cambios al creárseles mayores necesidades, desde la utilización para la alimentación cotidiana de productos industriales hasta el acceso a la educación superior. Durante mis observaciones en trabajo de campo realizado entre los años 1996 y 2006, y mi regreso al Bajo Urubamba en el año 2018, puedo señalar que los matsigenka han reformulado su agricultura de roza a una producción agrícola con fines comerciales y la construcción de albergues, restaurantes y bares en las comunidades nativas, en cambio, se destinan ahora a brindar servicios a los miembros de las empresas, instituciones del Estado, y eventuales visitantes. El llamado «canon estatal» obtenido de la explotación del gas en el distrito ha sido invertido en gran medida en nueva infraestructura de educación y salud, en la variación del hábitat en las comunidades, las que han abandonado sus viviendas tradicionales ovaladas o cuadradas sin paredes, para pasar a habitar casas construidas con tablas de madera y techo de plancha corrugada de aluminio, todas con el mismo diseño y pintadas con similar color. Asimismo, estas casas en el centro de la aldea han sido ordenadas formando calles de trazo recto. A lo largo de la orilla del río se puede observar comerciantes de origen andino ofertantes de alimentos producidos industrialmente y artefactos electrónicos, hasta bagatelas.

La migración de varones y familias de origen andino a las comunidades matsigenka y a sus inmediaciones se ha incrementado de forma notable desde

hace diez años aproximadamente y está siendo tolerada su presencia por los matsigenka. De manera creciente, actualmente las jóvenes matsigenka están estableciendo alianzas matrimoniales con hombres foráneos andinos, quienes empiezan a obtener derechos a la tierra en las comunidades nativas. A pesar de esto último, todavía no hay indicios que estos jóvenes andinos ocupen un lugar en las juntas directivas que presiden las comunidades, ni que ello haya influido en las representaciones acerca de la muerte de los chamanes, tema central en este artículo. El canon gasífero, y la creación del distrito de Megantoni al que le corresponde, uno de los más ricos del país, ha traído a su vez cambios en el liderazgo local: la elección por votación directa, de acuerdo a las normas del Estado, de un alcalde distrital de origen indígena. Aunque el distrito está conformado en su mayoría por comunidades nativas matsigenka, también comprende a algunas asháninka, caquinte y yine, sin embargo, los alcaldes elegidos hasta el momento son de origen matsigenka.

En medio de todos estos cambios, las creencias asociadas a la muerte y al destino final del individuo que se desagregan del sistema de representaciones matsigenka original, muestran una gran persistencia. Los matsigenka contemporáneos, al igual que sus antepasados, y de acuerdo a las enseñanzas de los *seripigari* (chamanes) de los inicios, *Shonkavarini* y *Shoiperini*, no conciben que exista una sola tierra, como entre los occidentales, en cambio, identifican cinco espacios. Estos son: el cielo *Inkite*, lugar que ocupan Luna *Kashiri* y el Sol *Poreatsiri*, además de los espíritus benevolentes asociados a este último, los *Osarite*; la región de las nubes *Enoku*, que es sólida como la tierra, es habitada por los espíritus auxiliares del chamán, los *Saankariite*; la tierra *Kipatsikunirira*, lugar donde habitan los matsigenka, que incluye el bosque, cerros, y aguas superficiales, la que es compartida por los humanos con los espíritus benevolentes y malevolentes; y finalmente el *Savipatsakunirira*, el inframundo o mundo de abajo, lugar donde van los difuntos, ya sea al *Savipatsaku* o al *Morékari*. Cabe indicar que esta última es la única influencia de las representaciones cristianas representando la incorporación del infierno al sistema original, habitado por seres malevolentes, encabezados por *Kentivakori*. Los seres humanos, tras su muerte, pueden ocupar algunos de estos lugares, lo mismo que los chamanes.

La palabra *seripigari* (*seri*, tabaco; *-pigari*, proveniente de *pigagantsi*, transformarse) significa «el que se transforma con tabaco» (Rojas Zolezzi, M., 2017). El chamán, al ingerir ayahuasca *kamarampi* y tabaco *seri*, puede volverse invisible e ir a visitar a sus espíritus auxiliares *inetsaane*, o *saankariite*. Los narradores matsigenka Haroldo y José Vargas Pereira califican esto como «desa-

parecer» (Michael *et al.*, 2013, pp. 918-922), lo cual alude al «viaje del chamán». La noción de «viaje» es lo que define la función de un chamán como médium o comunicador con los espíritus (Hamayon, 1982, 1990). Este concepto según Hamayon (1982, 1990) está asociado a aquel de dominio de los espíritus, siendo una facultad del chamán atravesar las diferentes categorías separadas de los seres en el cosmos, acumulando sus modalidades alternativas, aquellas de vivo o muerto del ser humano, con la potestad de encontrarse con los espíritus de los diferentes espacios (pp. 34-40). Así, una característica del chamanismo es la de atravesar en vida los umbrales: el de la muerte y el de los animales y plantas, es decir, el de los no humanos (Viveiros de Castro, 2002), transformarse transitoriamente en un no humano, como el jaguar o el colibrí, lo que le permite acceder a otros espacios, o manteniendo su forma humana contactar con los espíritus que le van a brindar los animales comestibles o presas que requiere su grupo, o las hierbas necesarias para curar. En síntesis, entre los matsigenka, el viaje del *seripigari*, posibilitado a través de la ingesta de ayahuasca *kamarampi* (*Banipsteriosis* sp.) y tabaco *seri* (*Nicotina tabacum*), lo lleva al mundo de los muertos y a contactar a los «dueños» femeninos o masculinos (*onato/inato*), espíritus tutelares de animales y plantas (Hamayon, 2009). Como médium de su grupo, impide la llegada de tiempos de escasez comunicándose con los espíritus «dueños» de las presas para que les brinde aquellas que tutelan, asegura la cura de los enfermos visitando a los espíritus de las plantas medicinales, restituye el desequilibrio en el grupo que puede perderse cuando se presenta una situación de enfermedad mediante su función terapéutica. Es necesario señalar, que a pesar de que entre los matsigenka existen mujeres especialistas en el uso terapéutico de plantas, así como en la práctica de la aplicación de vapor al cuerpo para detectar la causa de la enfermedad o el malestar, no existen mujeres chamanas, a diferencia de otros grupos arawak, como los asháninka (Rojas Zolezzi, E., 2022). Excepcionalmente, en el registro de la mitología encontramos el caso de una mujer, quien tras su viudez y la llegada a la menopausia pudo convertirse en tal. No obstante, fue un caso particular como se ha mencionado, ya que las mujeres matsigenka no ingieren ni tabaco ni ayahuasca, estándoles esto vedado a ellas, en razón de que se les considera productoras de la mayor fuente de contaminación, la sangre menstrual, la que interfiere con la comunicación con los espíritus.

EL DESTINO DE LA PERSONA TRAS SU MUERTE

Los matsigenka consideran que el individuo está compuesto por el cuerpo *ivatsa* (literalmente «la carne de él»), la estructura ósea *itonki*, y un principio vital *suretsi*, el que los informantes suelen traducir por «alma» (*isure*, «al alma de él»). El *suretsi* puede ser observado a través de la pupila de los ojos de las personas (*shigendiarite*), pero es en el corazón (*iránika*) donde este reside, siendo que, en la mitología, ciertas entidades pueden volver a la vida a un ser humano a partir de su extracción.

Si el individuo enfermo es pues, como señala Taylor (2009) para el caso jíbaro, un individuo sometido o dominado a la voluntad de un agente externo, los prototipos de la persona sana son el chamán y el guerrero, no sometidos a voluntad alguna, pudiendo el primero atravesar los diferentes umbrales de los diferentes ámbitos que componen el cosmos, sin que su propia persona sea sometida a alguna otra voluntad de algún agente (p. 135). Entre los matsigenka, la muerte es producto de la acción de un agente que busca perjudicar a una persona, o a su grupo de parientes, por alguna voluntad de venganza¹. Como ha encontrado Rosengren (2022) el estado normal de la gente humana es estar en salud y por tanto las enfermedades son una agresión al ámbito de los humanos. Los agentes pueden ser otra gente o los espíritus que están encargados del cuidado de animales o plantas del bosque que pueden haber sido maltratados, ante lo cual dichos agentes reaccionan (Rosengren, 2022, p. 432). Existe otra situación en la que el agente no es un ser humano sino un ser malevolente *kamagarini* (palabra proveniente de *kama-* muerte), entidad con la cual el encuentro tiene consecuencias fatales.

¹ El concepto de «buena muerte» corresponde, en primer lugar, a la tradición griega como lo ha mostrado Vernant (2001) cuando pensamos en Héctor en defensa de los muros de Troya o la de Aquiles ante estos. Entre los escandinavos, como es sabido, esta noción se relaciona con la muerte en batalla (Dumezil, 1995). En el continente americano, entre los indios de las planicies (Lowie, 1982) se trata de la muerte del guerrero en batalla como la más prestigiosa, podemos también encontrar en los casos de los tupi-guaraní de la Amazonía sudamericana en los que el recuerdo de las hazañas del guerrero era el valor fundamental (Clastres, 1980). Si bien el recuerdo de las hazañas del guerrero tiene un lugar en la cultura y la memoria de un pueblo, entre los arawak preandinos no es la figura del guerrero un valor central, habiéndose puesto el acento más bien en el intercambio como un elemento fundamental (Rojas, 2024). El guerrero es de algún modo un «mal necesario» para cumplir las funciones de defensa o ataque (no en vano la traducción exacta del término *owayeri* entre los asháninka o *kugapakori* en matsigenka es «asesino»). De manera que no encontramos una traducción equivalente en la cultura matsigenka como tampoco en la asháninka del concepto de «buena muerte». La muerte es atravesar umbrales hacia nuevas transformaciones de la persona en un cosmos compuesto por diferentes ámbitos.

La mitología matsigenka lo consigna, donde son numerosos estos seres, muchos de ellos tomando la forma de animales del bosque, lugar donde tiene lugar el contacto. El encuentro trae como consecuencia la enfermedad y posible muerte, situación que solo puede ser revertida por la intervención terapéutica del chamán. Una de estas entidades, ser antropomorfo, es llamada «madre de la enfermedad», descrita como la madre de la viruela o el sarampión (Baer, 1994, pp. 293-299; Rosengren, 2022, pp. 432-440; Shepard, 2022, pp. 445-446).

Entre los matsigenka, la palabra muerte es llamada *kamagantsi* y el cadáver *ikamake* o *igamaga*, no obstante, el final del proceso de la muerte biológica es llamado *nompochokiatanoera* palabra que quiere decir literalmente «cerrar los ojos». Sobre rituales funerarios, según información recopilada durante la primera etapa del trabajo de campo en el Bajo Urubamba (1996-2006), antiguamente el cuerpo del difunto era abandonado en el bosque envuelto en esteras o colocado sobre una barbacoa, y los deudos abandonaban la casa donde habían vivido con este en vida. Se pintaba el rostro del cadáver con achiote (*Bixa Orellana*) al igual que el cuerpo y la túnica, ello para evitar que fuera al *morékari*. Renard-Casevitz citada por Chaumeil (1997) señala que los matsigenka abandonan a sus muertos en canoas que dejan libradas a la corriente del río. Otros autores indican que este pueblo indígena practica la inhumación. El cuerpo es depositado en un nicho y cubierto con una capa de ramas de tal manera que la tierra no caiga sobre éste, mediando un espacio entre el cadáver y la tierra (Baer, 1994; Ferrero, 1967; García, 1936). El rostro del cadáver es pintado con achiote y se colocan unos copos de algodón sobre los ojos para que no vea el camino por donde lo llevan a enterrar y así no sepa como regresar (García, 1936; Pereira, 1987). Los deudos practican una dieta y se cortan el cabello (Baer, 1994; Ferrero, 1967), cambian sus vestidos, se pintan la cara de una manera diferente, etc. Para evitar contacto con el espíritu del difunto los allegados se lavan con la infusión de la planta *kamachirinipini* con la cual se hacen invisibles al espíritu del fallecido, quien no los podrá reconocer, aunque camine a su lado. Los efectos personales del difunto son colocados junto al cadáver de tal manera que éste no regrese a su casa a buscarlos y así no exista un motivo de encuentro con sus familiares vivos (Grain, 1938).

Actualmente, se practica únicamente la inhumación, en sectores o cementerios alejados del principal centro poblado de la comunidad, el difunto es envuelto en una estera y pintado su rostro con *bixa*. Ello no impide que los sobrevivientes abandonen la residencia en la que vivieron junto con su pariente fallecido. Los matsigenka creen que el principio vital del individuo permanece después del fallecimiento en el mundo de los vivos durante un tiempo, del cual suelen decir,

que tiene una duración de cinco días. De ahí, la serie de gestos simbólicos que los deudos practican para evitar el encuentro con el *suretsi* de su difunto. El *suretsi* vaga por los caminos de la aldea dirigiéndose hacia donde hay personas, haciendo ruidos en las casas, buscando capturar a los vivos, encuentro tras el cual la persona fallece. Con el objetivo de evitar que este principio vital, aún sin traspasar el umbral, busque a su familia y la lleve con él, los matsigenka toman ciertas precauciones, esto es, eliminar completamente las hierbas, arbustos y árboles alrededor de la casa, de tal manera que el *suretsi* que tiene la voluntad de regresar a esta confunda la tierra limpia con una gran laguna que le impide ingresar a la casa o incluso verla, solo pudiendo permanecer un poco alejado de esta, en las arboledas cercanas hasta que se retira. Por otro lado, que no pueda atravesar tampoco la gran laguna caminando, lo cual es un elemento más para que el *suretsi* desista y se marche. Por el contrario, si hubiera árboles alrededor de la casa, el *suretsi* podría entrar fácilmente y presentarse ante algún miembro de la familia. Luego de esta fugaz aparición, el *suretsi* desaparece pero, el individuo que lo ha visto enferma e irremediablemente muere.

Tras la defunción, y transcurridos los cinco días mencionados, existe más de un destino para el individuo. Uno, es ser devorado por Luna *Kashiri* durante el viaje del alma al cielo *Inkite*; otro es ser robado el cuerpo por los cóndores y luego devorado para residir en su hábitat, en la región de las nubes *enoku*; otra posibilidad es llegar al *savipatsaku* con los cuidadores *kamasantoriite* o al *morékari* con el ser malevolente *Kentivakore*. El fondo del río es el destino de los ahogados convertidos en una comunidad de bufeos (*Sotalia fluviatilis*). Es también un destino posible, convertirse en demonio *kamagarini* o errar hasta desaparecer en el bosque (Rojas Zolezzi, M., 2021). La precisión de mis informantes en señalarme como cinco días el tiempo que el *suretsi* permanece aún en el mundo de los vivos, antes de partir definitivamente, tiene que ver con el sistema de contabilidad que existe en esta cultura, siendo que identifican únicamente cinco cifras, la última de ellas, es llamada *tsonga* o *tsongaka*, lo cual significa «se terminó».

El destino del difunto depende de su actuar en vida, más que en la forma en que falleció. Al morir el individuo pierde su identidad como persona para sumarse a una comunidad de antepasados indiferenciados o convertirse en un ser malevolente *kamagarini* (para un resumen de las concepciones de la muerte en la Amazonía indígena ver Taylor, 1993).

EL DESTINO DEL CHAMÁN MATSIGENKA TRAS SU MUERTE

Los matsigenka atribuyen el conocimiento de los diferentes destinos del fallecido a los chamanes del principio de los tiempos, *Shoiperini* y *Shonkavarini*. El primero relacionado a la fuerza física y el segundo a los conocimientos, como pares complementarios. El mito 1, narrado por Tecori Ríos de la CN Nuevo Mundo el año 2001, nos ilustra sobre el chamán *Shoiperini*. Este chamán era un hombre muy fuerte y corpulento. Los que vivieron antes (*pairani*), eran muy fuertes, ahora, los matsigenka son pequeños. Vivían en el río Picha (afluente del Bajo Urubamba). Decían que *Shoiperini* podía cargar grandes piedras. También estaba el llamado *Matsikanari* («brujo»), un matsigenka grande. *Shoiperini* trataba de cuñado a *Matsikanari*, hasta que se pelearon, se odiaron y se separaron. Un día, acompañado de su cuñado *Matsikanari*, este dijo sobre unas grandes rocas: «¿Quién va a poder levantar estas piedras?». *Shoiperini* dijo «Yo voy a poder». El cogía piedras muy grandes y las llevaba hasta su casa, las dejó allí, antiguamente, en el río Picha. Según Shepard (2022), este chamán utilizó su enorme fuerza para colocar piedras en el río Picha a fin de formar un puente a través de un cañón estrecho. Este autor sostiene que aún existe una losa de piedra en el alto Picha conocida como «la piedra echada por Shoiperini» (Shepard 2022, p. 445). El mito presentado por nosotros, es tanto el mito de origen de este chamán, como el del brujo, quienes al inicio mantienen una relación de afinidad, la que luego es rota para definir los dos polos opuestos de las personas que influyen en los humanos, el protector chamán *seripigari* y quien tiene una voluntad perjudicial hacia los matsigenka y los chamanes, el brujo *matsikanari*.

El atributo de revivir a los difuntos, en la cosmovisión matsigenka solo lo detentan Luna *Kashiri*, el cóndor *samponero* y el chamán *seripigari*. En el caso de Luna, este devora el cuerpo de su esposa fallecida sin poder parir, gesto tras el cual esta revive con las hijas que no pudo dar a luz, dos en algunas versiones del mito, cuatro en otras. Luna, a partir de este episodio, se aficiona por los seres humanos, volviéndose un caníbal que devora el principio vital *suretsi* de los difuntos, principalmente a niños y mujeres, pero también a chamanes que viajan al cielo *Inkite*, los que deben esquivar la trampa de pesca *shimperentsi* colocada por Luna en el río *Meshiarení* que inicia en la tierra y termina en el empíreo. Por su parte, el cóndor *samponero* tiene la facultad de revivir a los difuntos a partir de la extracción de su corazón, donde reside el principio vital *suretsi*, para luego devorarlo. Tras este gesto, el ser humano revive, ya sea manteniendo su cuerpo humano, o bajo una nueva corporeidad, la de esta ave, olvidando su

origen humano y llegando a residir en las nubes *enoku* con el cóndor. Por último, el *seripigari* puede viajar al inframundo, al *savipatsaku*, lugar donde llegan los difuntos y en el cual se encuentran bajo el cuidado de los espíritus *kamasantoriite* (*kama*, muerte; *santo-* sagrado; *-iite*: indica grupo de individuos). Este lugar es profundo, oscuro y hay mucha neblina. Los *suretsi* están dentro de una enorme laguna cercada por cerros, sobre balsas, y se alimentan de hojarasca, la que ellos ven como peces sin cabeza. Una parte de la mitología describe a los difuntos con la apariencia de infantes, y en algunos casos se señala que son llevados a su destino final sobre bandas tejidas por las mujeres para utilizarlas como cargadores de bebé (*tsagompurontsi*). Si bien es un buen destino para el difunto, los chamanes más poderosos, tienen la facultad de buscar a un fallecido reciente, procedente de su aldea o parentela, en el *savipatsaku*, y disputárselo al *kamasantoriite* a fin de devolverlo a la vida, lo que concreta con el acto de sacarlo de este lugar. Los chamanes *seripigari* más poderosos, como *Shonkavarini*, pueden evitar un mal destino para el *suretsi* de difuntos que murieron de forma violenta, o que murieron debido al contacto con un ser malevolente *kamagarini*, lo que los convierte en este tipo de entidades. El procedimiento de interrupción de este mal destino radica en expulsar del cuerpo a los que causaron la muerte. Para ello el *seripigari* apela a sus espíritus auxiliares, *atenkariite* e *inetsaane*. El chamán lleva el cuerpo a un lugar dentro del bosque donde hay una laguna de fuego. Llama a sus espíritus auxiliares, quienes le ofrecen una hierba, la que el chamán agita sobre el cuerpo. Los seres malevolentes van saliendo de este y el chamán los elimina golpeándolos. En ocasiones, el difunto vuelve a la vida, en otras logra un mejor destino para su alma *suretsi*, guiado por los espíritus auxiliares del chamán. Es necesario señalar que, en caso de muerte seguida de un crimen, el *seripigari* hace la misma práctica, luego de la cual, el asesinado le comunica quién era el culpable de su muerte.

Un *seripigari* puede llevar a los miembros de su aldea, vivos, a un lugar sagrado, como lo señalan los narradores matsigenka Haroldo y José Vargas Pereira (2013) (mito 2). Un chamán conmina a sus allegados a no transgredir prohibiciones; es decir, vivir bajo las normas de convivencia matsigenka, a fin de ingresar todos al lugar sagrado o «santo» en la traducción de los narradores del mito, denominado *tsirerishiku* (*tsireri-*, el árbol regionalmente llamado *huasai*; *shi-* indica que existe en gran cantidad; *ku-* indica lugar). Todos aceptan la propuesta del chamán, excepto un hombre alto, fuerte y violento. Al amanecer, sus paisanos son llevados por los espíritus invisibles *saankariite*, auxiliares del chamán, a este lugar sagrado. Estos espíritus no llevan al hombre alto por consi-

derar que era «malo». Este hombre, al ver que pasan los días sin que regresen aquellos que se fueron, decide partir e irse lejos, pero el ave *shivivirini* le habla, diciéndole que se quede en el lugar, y que debía humillarse, dejar de lado sus maldades, y de esta manera volvería a ser feliz. Este hombre se transformó en el árbol de flores amarillas *tairi*, el *shivivirini* desde entonces vivió junto a este árbol (Michael *et al.*, 2013, pp. 1137-1144).

Otro mito presentado por los mismos autores (mito 3) trata de la inexistencia de águilas *pakitsa* en el principio de los tiempos. Había un chamán que era muy poderoso, que consumía ayahuasca *kamarampi* pero su esposa no era obediente. Él vivía cerca al río con ella y su hijo y estaban por ir al lugar sagrado *tsirerishiku*. Antes (*pairani*), el chamán no conocía la muerte, se volvía invisible e iba al *tsirerishiku* que era igual a la tierra, pero no existía el pecado. El chamán ya estaba por ir a este lugar, pero sus espíritus *ineetsane* al ver que su esposa continuaba preparando la bebida fermentada de yuca (*ovuroki*) para embriagarlo no quisieron llevarla. Su hijo le advertía que no lo hiciera, pero ella no le hacía caso. Cada vez que su esposo se embriagaba, iba a quemar su huerto, luego a pararse en un árbol y a llamar a sus espíritus *ineetsane*. Un día, los espíritus se aburrieron de sus locuras y dejaron de ayudarlo. Entonces, ebrio, al quemar su chacra, él también se quemó. El hijo advirtió a su madre que su padre regresaría, que para ello debía ingresar a la casa, pero ella no lo hizo. Al ver que estaba parada fuera de la casa, el chamán no pudo regresar, pero como era poderoso se convirtió en águila. Primero, en especies pequeñas como el águila *puenti*, luego en especies medianas y desde entonces existieron águilas. El chamán se transformó en el águila más grande, el águila real *pakitsa* (Michael *et al.*, 2013, pp. 795-800). Hay que señalar que el lugar sagrado *tsirerishiku* al que buscan acceder los *seripigari* de los mitos corresponde a un principio femenino, el árbol regionalmente llamado *huasai* en la mitología matsigenka es una mujer, espíritu tutelar (*onato*) de los árboles de este nombre. En los mitos narrados por Haroldo y José Vargas Pereira, el lugar sagrado corresponde a la existencia de muchos de estos árboles, todos espíritus femeninos, pero ubicados en el cielo, donde pretende elevarse el chamán con su familia estando todos vivos, lo que guarda consistencia con la facultad de chamanes muy poderosos de atravesar umbrales sin que medie la muerte. En la mitología asháninka (grupo arawak al igual que los matsigenka) existen casos de chamanes que consumen continuamente ayahuasca, logrando así un alto nivel de conocimiento y perfeccionamiento. Ellos mejoran su balsa o canoa, metáfora por la cual viajan al cielo estando vivos, montan a todos sus parientes en esta y juntos se elevan al cielo (Rojas Zolezzi, E., 2014).

Según algunos informantes matsigenka, al morir el chamán puede suceder que su cuerpo, depositado en un lugar del bosque, desaparezca sin explicación, y que en el espacio en el cual reposaba el cadáver se observe el achiote con el que fue pintado. Tras su muerte, el chamán matsigenka puede llegar al cielo *Inkite* y sumarse a los espíritus benevolentes *Osarite*, asociados al Sol; o con Luna *Kashiri* y el Sol *Poreatsiri* y así acceder a la morada de los espíritus auxiliares (*saankariite*) del chamán en la región de las nubes *enoku*, la que es descrita sólida como la tierra. También puede convertirse transitoriamente en el jaguar mitológico *matsontsori*. Algunos informantes señalan que se puede transformar en el oso de anteojos *maeni* o en águila *pakitsa*. Existen los chamanes que infringieron las normas de convivencia matsigenka, como el beber *ovuroki* en exceso, o cometer incesto manteniendo relaciones sexuales con sus hijas u otras consanguíneas cercanas, y negarles a su hija o hermana como consorte a sus aliados *saankariite*. En estos casos, el chamán transgresor tiene como destino errar en el bosque por siempre, sin lograr acceder a ninguno de los destinos que tanto la persona como el *seripigari* pueden alcanzar. Hay que tomar en cuenta que existen individuos que saben preparar infusión de tabaco *seri* para ser ingerida en caso de ciertos tipos de enfermedades, pero ello no los convierte en chamanes. Asimismo, hay quienes tienen el hábito de consumir tabaco sin ser un chamán *seripigari*. Estos individuos, a su muerte, se convertirán en tapires, venados, boas, o en cualquier animal considerado malevolente.

El siguiente texto mítico que hemos registrado, trata sobre el destino del chamán tras su muerte (mito 4). El chamán *Shonkavarini* murió, se levantó y fue al bosque sin que nadie lo llevara. En este, le ofreció a su espíritu auxiliar *atengariite* que otro matsigenka muriera en su lugar, lo que efectivamente sucedió y *Shonkavarini* lo cambió por él. Pero *Shonkavarini* volvió a morir. Antes del tiempo que los matsigenka consideran que el principio vital *suretsi* está aún en el cuerpo y entre los vivos, el que se suele decir que es cinco días, *Shonkavarini* volvió a la vida (*itinana*). Este envió a su perro para que le cuente a su esposa, pero como este no podía hablar, entonces envió al picaflor *tsonkiri*. La pequeña ave *tsuvani* había dicho a la esposa de *Shonkavarini* que la presencia del perro y del picaflor sería un indicador que el *seripigari* había vuelto a la vida. No obstante, la esposa no lo creyó. Después de los cinco días, sus hijos fueron al lugar donde el cuerpo había sido depositado, pero no lo encontraron. Su padre se había convertido en el jaguar devorador *matsontsori*. *Shonkavarini* asesinó a todos en su aldea, y luego partió a la región del río Mantalo, donde había otro *seripigari*, llamado *Chatsinteri* o *Chaseroni*, según las diferentes versiones, tan poderoso como él. Este vio

en sueños a *Shonkavarini*, quien le proponía tomar en alianza matrimonial a su hija adulta, para vivir con él y trabajar juntos. Al despertar, vio en las cenizas que había dejado el fuego de su casa una huella grande de la pata de un jaguar. Ante esto, decidió buscarlo. Sus espíritus auxiliares *inetsaane* le dijeron que no podría vencerlo, que para lograrlo necesitaba la hierba de la hormiga *manipi*. En otra versión del mito, en el camino, el *seripigari* encontró al jaguar *komaromanitite*, discípulo de *Shonkavarini*, junto con su cría, quien le da la hierba de hormiga *manipi* para aplicar este veneno a la flecha que lanzaría para vencerlo. *Chatsinteri* continuó su camino hasta llegar a la orilla de un río, había mucha neblina, y encontró, en la orilla de la otra margen del río, al jaguar aullando, con su perro, una mujer cargando a su bebé, una mujer embarazada y otras personas, todos aquellos a los que *Shonkavarini* había matado y los había vuelto a la vida. El jaguar era muy grande y largo y estaba con su discípulo (*irogamere*). *Chatsinteri* atravesó el río para alcanzar a *Shonkavarini* y cuando llegó muy cerca de la orilla opuesta, le disparó la flecha envenenada. La flecha fue efectiva, cayó el jaguar y desaparecieron todos sus acompañantes. *Chatsinteri* quemó en el mismo lugar al jaguar, previamente limpió con cuidado su sangre, para evitar que el animal fuera al cielo y regresara en forma de jaguar blanco y los asesinara a todos. En el lugar donde fue incinerado creció la planta *saro* (*Brugmansia* sp., *toé* en español regional) y el tabaco *seri* que el *seripigari* tomaba frecuentemente y de los que obtenía su poder (Rojas Zolezzi, M., 2017, pp. 272-275).

Un texto mítico ashéninka (mito 5) registrado por Anderson (1986) que forma con este un grupo de transformación, nos ayudará a entender este mito matsigenka. Antiguamente, había un jaguar llamado *impoquiroma* (jaguar estrella) que era devorador. Era grande como una casa, de color blanco como el algodón, y lo consideraban el perro de *Pava*. Un día, murió un gran chamán *sheripiyari* malvado. Cuando estaba moribundo, se enojó mucho y llamó a dos jaguares *impoquiroma*, o jaguar estrella, para que bajaran del cielo a la tierra. Había la posibilidad que muchas personas murieran. Pero había otro *sheripiyari* que les anunció a las personas que vendría el jaguar *impoquiroma* para devorar a todos. Entonces, las personas reforzaron las paredes de sus casas con palos y lianas. Cuando terminaron, llegó huyendo un hombre que les dijo que el jaguar estaba destruyendo a la gente de río arriba. Cuando oyeron eso, los hombres afilaron sus hachas y prepararon lanzas de bambú. Al mirar al cielo, vieron acercarse al jaguar grande, que de un salto destruyó la mitad de las casas. Todos lanzaron sus flechas, pero no pudieron hacerle daño hasta que una de estas alcanzó el cuello y los ojos. Llegó otro hombre con un hacha, lo cortó y mató. Luego, sacaron

la piel blanca del jaguar y encontraron que tenía cinco pieles, por eso había sido tan difícil de matar. Tras ello, un chamán dijo que había que quemarlo, ya que de lo contrario se convertiría en muchos jaguares pequeños. El jaguar venido del cielo se convirtió en cenizas. Entonces, todos esperaron a que viniera otro jaguar blanco porque al que habían matado era macho. Por la noche, vino la hembra, la que saltó y destruyó la mitad de las casas. Le lanzaron flechas, pero no pudieron matarla. Después, salieron todas las mujeres y todos los hombres y la hirieron con sus flechas y lanzas hasta matarla, tras lo cual, la quemaron. Había una mujer muy valiente que hirió al jaguar *impoquiroma* con su lanza. Cuando fue a cultivar su chacra encontró otro jaguar al que mató (Anderson, 1986, pp. 132-137).

Tabla 1. *Esquema comparativo 1*

Mito 4 Matsigenka	<i>Shonkavarini</i> fallece y se transforma en jaguar	Jaguar devora a miembros de su aldea y de otras aldeas	Un chamán ve en su sueño al jaguar quien le pide le entregue a su hija en matrimonio a lo cual él se niega y decide matarlo	El chamán recibe de uno de sus espíritus auxiliares el veneno para matar al jaguar	El chamán lanza flecha envenenada y mata al jaguar
Mito 5 Ashéninka	Un chamán enfermo antes de morir llama a jaguar devorador	Un jaguar blanco baja del cielo para devorar a los ashéninka	Un chamán avisa a los ashéninka que se preparen para matar al jaguar que bajará del cielo	El chamán ordena a los ashéninka preparar lanzas de bambú, flechas y hachas para matar al jaguar	Un ashéninka hiere con sus flechas al jaguar en el cuello y los ojos matándolo

Tabla 2. *Esquema comparativo 2*

Mito 4 Matsigenka		Chamán incinera cadáver del jaguar	Chamán limpia la sangre del jaguar para evitar que venga el jaguar blanco	De las cenizas del jaguar surgen las plantas psicotrópicas toé y tabaco
Mito 5 Ashéninka	Le retiran al jaguar cinco pieles	Los ashéninka queman el cadáver del jaguar blanco para que no se convierta en múltiples jaguares pequeños	Los ashéninka matan al jaguar hembra	Una mujer mata un jaguar en su chacra donde cultiva plantas alimenticias

Ambos mitos presentan a dos chamanes, uno, que se convierte en jaguar devorador tras su muerte, y otro que moribundo, llama al jaguar devorador del cielo. En ambos casos, el objetivo de los felinos es asesinar a todos los humanos. La intervención de otro poderoso chamán hace posible que matsigenkas y ashéninkas se protejan, en un caso, al obtener el veneno para matar al jaguar; en otro, al preparar armas para matarlo. En las dos narraciones, logran eliminar al jaguar. Sin embargo, hay otro jaguar adicional: En el caso matsigenka, la posibilidad que baje del cielo el jaguar blanco; y en el caso ashéninka, que baje el jaguar hembra. En los dos mitos, el cadáver del jaguar es incinerado, en el caso matsigenka de sus cenizas surgen las plantas psicotrópicas tabaco y toé que desde entonces utilizan los chamanes, y en el otro, una mujer valiente asesina a un jaguar en su chacra donde cultiva plantas alimenticias. El análisis de este mito nos ayuda a entender el destino de los más poderosos chamanes. Estos se pueden convertir en grandes jaguares devoradores de humanos, ante lo cual otros chamanes deben conjurar este peligro. La destrucción del poderoso chamán *Shonkavarini* tiene como resultado el origen de las plantas psicotrópicas tabaco y toé que permiten la comunicación con los espíritus.

En el caso de los *seripigari* más poderosos, es decir, aquellos que obtuvieron un mayor conocimiento acerca de las relaciones entre humanos y no humanos, reciben un nombre tras su muerte diferente al que llevaron en vida, el cual permite

identificarlos y conservarlos en la memoria colectiva, lo que no es el caso de los difuntos comunes que pierden su identidad individual. Este es el caso de *Shonkavarini*, nombre de contenido erótico que los informantes traducen como «el que voltea a su suegra» en el sentido de mantener relaciones sexuales incestuosas con la madre de su esposa (Rojas Zolezzi, M., 2017, p. 257). La muerte de la persona lleva a la «muerte del nombre», siendo que este último no puede ser pronunciado por los miembros de su grupo. La muerte social se produce cuando los vivos pierden el recuerdo (igual a la pérdida del nombre) del difunto y cuando este se disuelve en el anonimato de los antepasados (Thomas, 1975, p. 209). Ello es patente en el caso matsigenka, quienes no hablan de sus difuntos llamándolos por su nombre, y que en su sistema de parentesco presentan una escasa profundidad genealógica, no mayor a dos generaciones. En el espacio cultural amazónico, en el caso estudiado por Taylor (1993), los jíbaro, sociedad eminentemente guerrera, el difunto es aislado de la red de relaciones sociales y afectivas que lo definían y moldeaban en vida, por lo que es borrada su propia apariencia y por tanto la singularidad que cada individuo encarna, antes de ser finalmente separado de su propia vida o historia personal. Perdida la identidad individual y su destino, efectivamente hace del difunto que no se puede recordar, porque imposible de visualizar por los vivos, estos obtienen una identidad personal, vida significativa y un nombre para un niño recién nacido (Taylor, 1993, pp. 668-669). Si los matsigenka, a diferencia de los jivaroanos, no tienen un ethos guerrero, la figura del chamán ocupa en la cultura de este grupo un lugar central e incluso un individuo puede ocupar ambas funciones. En el caso específico de *Shonkavarini*, cuya excepcionalidad atribuida partiendo de la cual es ubicado entre las divinidades Sol y Luna, deriva de, en primer lugar, la capacidad fuera de lo común entre los chamanes, de evitar un mal destino para el fallecido. Asimismo, dicha excepcionalidad proviene de haber entregado una consanguínea cercana, su ghermana, a su espíritu auxiliar y no haber cometido incesto con sus hijas sino con la madre de su esposa (incesto de segundo grado con un afin, siguiendo a Heritier (1994, pp. 330-331). La atribución de un nombre diferente al utilizado en vida (cuyo significado literal es «voltear a su suegra») permite a algunas parentelas matsigenka reclamarse como los descendientes de este chamán excepcionalmente poderoso. Finalmente, se le atribuye el contribuir a la obtención de la planta de la koka (*Erythroxylum coca*) como don divino a los matsigenka por parte del *tasorintsi Yayantsi Inka*.

Shepard (2022) presenta una versión del mito de la madre de la viruela, *Inaenka*, en el cual el chamán *Shoiperini* defiende a los miembros de su aldea

de este ser malevolente (mito 6). *Inaenka* veía a los seres humanos como tapires, a los cuales seducía con el achiote con el que pintaba su rostro, luego los cocinaba hirviéndolos y los devoraba en grandes banquetes. *Shoiperini* interceptó a *Inaenka* mientras estaba preparando su achiote, cociéndolo en una gran tinaja. El chamán lo bebió todo estando aún caliente, agotándolo por completo. El cuerpo de *Shoiperini* se volvió rojo brillante y comenzó a arder. Este se elevó al cielo en donde se convirtió en el planeta Marte (Shepard, 2022, pp. 445-446). Baer (1994) presenta dos mitos acerca de *Inaenka*. En el primero *Shoiperini* se salva al buscar y trasladarse donde residen sus espíritus auxiliares *inetsaane* y gana la inmortalidad. En la segunda versión, el chamán del mito se convierte en la estrella *impichoari*, la venus matutina (Baer, 1994, pp. 293-299). *Shoiperini* salva, de este modo, a los miembros de su aldea de morir víctimas de la enfermedad de la viruela al ingerir el mismo el achiote con el cual *Inaenka* pretendía atacarlos. Los mitos sitúan a *Shoiperini* en el cielo *inkite*, que en una versión alternativa del mito, es donde los matsigenka sitúan también a *Shonkavarini*, tras su muerte. Baer (1994) señala que un *seripigari* muy poderoso se convierte en un ser divino *tasorintsi* (p. 215), palabra que proviene de *tasonk-* que significa «soplar», el que transforma o crea mediante el soplo, estatuto que tienen los seres divinos Luna *Kashiri* (donador de todas las plantas cultivadas y genitor del sol), el Sol *Poreatsiri* (quien define día y noche, y separa la tierra del cielo que originalmente estaban conectados definiendo así este espacio), la sal *Pareni* (quien brinda este recurso a los seres humanos, así como los peces), el demiurgo *Avírerí* (quien establece quienes son las especies de la fauna y la flora existente a partir de una humanidad anterior a la que transforma en no humanos). Como se ha mencionado, la mitología coloca tanto a *Shoiperini* como a *Shonkavarini*, así como a otros chamanes, *Sherigorompi* y *Santavankori*, habitando en el empíreo junto con Luna y el Sol; como Baer (1994), se puede afirmar que se han convertido en *tasorintsi*. El mito de los gemelos míticos matsigenka (Rojas Zolezzi, M. 2021) nos ayuda a entender el carácter divino que se atribuye a ciertos chamanes. En resumen, una mujer es embarazada por un chamán (en otras versiones publicadas, el genitor es un ser divino del cielo. Ver Pereira, 1944; Renard-Casevitz, 1991; Vargas Pereira 2013). La mujer va en busca de él. Los niños desde el vientre materno la guían. Los niños exigen a la madre flores o frutas. La madre se aburre de la exigencia de sus hijos. Los hijos se vengán guiándola mal o guardando silencio. La mujer llega a casa de los jaguares donde es devorada. La madre de los jaguares cuida a los niños hasta que se hacen adultos. Los niños vengán a su madre asesinando a la manada de felinos. Sobrevive un jaguar hembra cuya descendencia explica el

origen de los jaguares actualmente presentes en el bosque. Luego de asesinar a los jaguares, pasaron los años y los gemelos decidieron crear ciudades, fábricas y almacenes utilizando sus propias palabras o el soplo. Enseñaron a los matsigenka a cazar y pescar, a fabricar arcos y flechas y canoas, a hilar y tejer y a usar plantas medicinales (Rojas Zolezzi, M., 2021, pp. 89-106). La capacidad de crear o transformar por el soplo y por sus solas palabras, en las diferentes versiones del mito, son indicadores de que los gemelos míticos, cuyo genitor en las versiones que registráramos es un chamán, y ellos mismos chamanes, pertenecen a la categoría de los *tasorintsi*. En la versión presentada por Renard-Casevitz (1991) el principio femenino es fecundado por el Sol, un *tasorintsi* y ella misma es madre de la koka (1991). Podemos afirmar, al igual que Baer (1994), que un chamán poderoso puede convertirse en *tasorintsi*, como es el caso de los ya citados *Shoiperini* y *Shonkavarini*.

CONCLUSIONES

Al morir, los individuos comunes pierden su identidad como persona para sumarse a una comunidad de difuntos indiferenciados habitantes del *savipatsakukunirira*, o convertirse en un ser malevolente *kamagarini*. No hay evidencia que los fallecidos se transformen en algún tipo de animal presa de caza, como es el caso en otros pueblos indígenas como los asháninka (Rojas Zolezzi, E., 2014, p. 295) que, como se ha mencionado, son parientes cercanos de los matsigenka, o como los Wari' de la Amazonía brasileña en los que los difuntos pasan a ser los ancestros-peccaris (Conklin, 2001, pp. 228-230).

En cuanto a los chamanes *seripigari*, ellos tienen la facultad de comunicarse con los espíritus femeninos o masculinos (*onato/inato*) de plantas y animales, quienes les brindan las plantas medicinales y de uso mágico, así como las presas de caza. Asimismo, son quienes defienden a los matsigenka en caso de ataque por algún agente. Aquellos chamanes que existieron en el principio, *pairani*, son donadores de las plantas psicotrópicas que permitieron posteriormente comunicarse tanto con sus espíritus auxiliares como con aquellos espíritus tutelares «dueños» (*inato/onato*) de animales y plantas. Al fallecer los chamanes, acceden al territorio de sus espíritus auxiliares *saankariite*, el que queda en la región de las nubes *enoku*. Los chamanes que alcanzaron un conocimiento muy elevado acerca de los seres no humanos con los que interactúan los matsigenka a través de la ingesta de psicotrópicos como el tabaco, el ayahuasca y el toé, entre otros, y que crearon

relaciones de alianza con los espíritus auxiliares *saankariite*, *inetsaane* y *atenkariite* al entregarles a sus hijas o a sus hermanas como esposas, tras su muerte, tuvieron la posibilidad de llegar al cielo *Inkite* junto con Luna *Kashiri* y el Sol *Poreatsiri*.

La excepcionalidad por la cual algunos chamanes como *Shoiperini* o *Shonkavarini* se encuentran residiendo en el empíreo, junto con los seres divinos *tasorintsi* Luna y Sol, convertidos a su vez en *tasorintsi*, se explica por varias circunstancias. En el caso de *Shoiperini*, este da forma a parte del actual territorio matsigenka, disponiendo de rocas colocadas por él en el río Picha (afluente del Bajo Urubamba) a fin de crear un puente que uniera sus márgenes. Ello le atribuye la misma función que a los gemelos míticos, *Chainkavani* y *Yavireri* en algunos mitos, y *Yavireri*, *Pachakama* y *Tara* en otros, quienes crearan el cañón o Pongo de Mainique, en el río Urubamba. Por otro lado, *Shoiperini* bebe el achiote, el cual la «madre de la viruela», *Inaenka*, tenía destinado para ser usado contra los matsigenka, asesinandolos para luego ser consumidos, cometiendo así asesinatos masivos en las aldeas a las cuales llegaba. De esta manera, *Shoiperini* salva la vida de los miembros de su comunidad. En el caso de *Shonkavarini*, su excepcionalidad se manifiesta en su capacidad fuera de lo común entre los chamanes, de evitar un mal destino para los difuntos, fallecidos en circunstancias violentas o no claras, logrando que a su último destino sean guiados por sus espíritus auxiliares. Asimismo, por haber entregado a una consanguínea cercana, su hermana, a su espíritu auxiliar, y no haber cometido incesto con sus hijas sino con la madre de su esposa, lo cual constituye, sin embargo, un incesto de segundo grado. Es, además, quien enseñó a la humanidad matsigenka los diferentes espacios a los que accede el individuo tras su defunción, que son parte del cosmos matsigenka. Finalmente, se le atribuye haber contribuido a la obtención de la planta de la koka, a través de su donación a los matsigenka por parte del *tasorintsi* *Yayantsi Inka*. Solo los seres divinos *tasorintsi*, o ciertos espíritus, son donadores a los humanos en la mitología matsigenka. Ello coloca a estos chamanes poderosos de los inicios, donadores de las plantas psicotrópicas, mágicas y medicinales, y facilitadores para la obtención de la koka como don divino y medio de comunicación con los espíritus, en posición similar a los *tasorintsi*.

Estos chamanes poderosos, a diferencia de los difuntos comunes que pierden su identidad individual, y de aquellos *seripigari* que no alcanzaron un grado de conocimiento tan elevado, y que no son preservados en la memoria colectiva, reciben un nuevo nombre tras su muerte, aunque diferente al que llevaron en vida, el cual permite identificarlos y recordarlos. La facultad de crear con el sople, son propias de los *tasorintsi*, no obstante ello, en la mitología, grandes chamanes,

como los gemelos míticos, también tienen esta capacidad. La mitología sitúa a los chamanes más poderosos, *Shoiperini* y *Shonkavarini*, así como a otros chamanes, *Sherigorompi* y *Santavankori*, como habitando en el empíreo junto con la luna y el sol, y alguno de ellos convertido en astro, por lo que podemos afirmar que los chamanes que alcanzaron mayor conocimiento y por tanto poder se convierten tras su muerte en *tasorintsi*.

REFERENCIAS

- Anderson, J. (1986). *Cuentos folklóricos de los asheninka. Tomo III*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Baer, G. (1994). *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga*. Abya-Yala.
- Barthes, R. (1985). *Mitologías*. Siglo XXI Editores.
- Beier, C., Michael, L., & O'Hagan, Z. (Eds.). (2013). *Matsigenka texts*. Cabeceras Aid Project. https://www.cabeceras.org/ldm_publications/mcb_text_collection_30jun2013_v1.pdf
- Bernand, C. & Vitebsky, P. (1992). Mort. En P. Bonté & M. Lizard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (pp. 487-491). Presses Universitaires de France.
- Bloch, M. & Parry, J. (Eds.). (1982). *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press.
- Casevitz, F-M. (1972). Les Matsiguenga. *Journal de la Société des Americanistes*. Tomo LXI, pp. 217-253.
- Chaumeil, J-P. (1997). Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Anazonie. *Journal de la Société des américanistes*, 83, pp. 83-110.
- Clastres, P. (1980). *Archeology of Violence*. The Anarchist Library. <https://mirror.anarhija.net/lib.anarhija.net/mirror/p/pc/pierre-clastres-archeology-of-violence.pdf>
- Conklin, B. (2001). *Consumung grief. Compassionate cannibalism in an Amazonian society*. University of Texas Press.
- Dumezil, G. (1995). *Mythe et Épopée I, II, III*. Gallimard.
- Ferrero, A. (1967). *Los machiguengas. Tribu selvática del sur-oriente peruano*. Instituto de Estudios Tropicales Pío Aza.
- García, S. (1936). Mitología machiguenga: Muerte y destino de los machiguengas. *Misiones Dominicanas del Perú*, 95, 131-139.

- Grain, J. M. (1938). El animismo y los machiguengas. *Misiones Dominicanas del Perú*, 108.
- Hamayon, R. (1982). Des chamanes au chamanisme. *L'Ethnographie*, (78), 87-88.
- Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Société d'ethnologie, Nanterre.
- Hamayon, R. (2009). Âme, force vitale, esprit. L'animisme dans le chamanisme des peuples chasseurs de la forêt sibérienne. En R. Asséo (Dir.), *L'animisme parmi nous: Colloque de la SPP* (pp. 201–210). Presses Universitaires de France.
- Heritier, F. (1994). *Les deux soeurs et leur mère*. Editions Odile Jacob.
- Lévi-Strauss, C. (1975). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Lowie, R. (1982). *Indians of the Plains*. University of Nebraska Press.
- Pereira, F. (1944). Chaingabane: el pongo de Manique y los petroglifos. *Revista del Museo Nacional*, XII, 84-89.
- Pereira, F. (1987). El Dios Cashiri y el origen de la yuca. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 104(3).
- Renard-Casevitz, F-M. (1991). *Le Banquet Masqué. Une mythologie de l'étranger*. Lierre & Coudrier.
- Rojas Zolezzi, E. (2014). *El morral del colibrí. Mitología, chamanismo y ecología simbólica entre los Ashaninka del Oriente peruano*. Editorial Horizonte.
- Rojas Zolezzi, E. (2022). *La mujer ashaninka en un mundo en cambio. Cosmología, tecnologías tradicionales y chamanismo en el status femenino en una sociedad indígena amazónica*. Editorial Horizonte.
- Rojas Zolezzi, M. (2017). *Tejiendo la identidad. Mitología y estética entre los Matsigenka del Bajo Urubamba*. Editorial Horizonte.
- Rojas Zolezzi, M. (2021). *De seres divinos. Mitología y canto entre los Matsigenka de Megantoni*. Editorial Horizonte.
- Rojas Zolezzi, M. (2024). Guerra, intercambio y desplazamiento de los matsigenka nanti del Alto Camisea y Alto Timpia. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 53(2), 185-205. <https://doi.org/10.4000/140xj>
- Rosengren, D. (2022). Inaenka y la viruela: nociones de epidemias entre gente matsigenka. En O. Espinosa y E. Fabiano (Eds.), *Las enfermedades que llegan de lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19* (pp. 429-442). Fondo Editorial PUCP.
- Shepard, G. (2022). La madre de la viruela y los niños encantados: relatos de epidemias en la mitología matsigenka del río Picha. En O. Espinosa y E. Fabiano (Eds.),

Las enfermedades que llegan de lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado y a la COVID-19 (pp. 443-448). Fondo Editorial PUCP.

Taylor, A-C. (2009). Figures du sujet: le malade, le thérapeute et le sujet sain chez les Jivaro d'Amazonie. En R. Asséo (Dir.), *L'animisme parmi nous: Colloque de la SPP* (pp. 133-138). Presses Universitaires de France.

Thomas, L-V. (1975). *Anthropologie de la mort*. Payot.

Vernant, J-P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Paidós.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac y Naify.