



La gente Pécarí, el sacerdote caníbal y otras historias: "Los otros" en el testimonio y la imaginación de las poblaciones selváticas

Edmundo Magaña

Introducción

En el presente trabajo me ocuparé de varios mitos y creencias de tribus de habla Caribe y Arawak relacionados con poblaciones y personajes que pertenecen a la imaginación etnográfica de varios grupos del área: la tribu de los pécaris y cerdos salvajes, los Arawak y el personaje "Luna"; el sacerdote caníbal y otros personajes asociados a los europeos. Por razones que apenas intuyo, las reflexiones a las que he llegado al examinar estos materiales pueden ser mejor comprendidas si se las considera también como premisas epistemológicas y metodológicas. Los pécaris y otros animales, los Arawak y otras tribus vecinas, el personaje Luna, varias especies botánicas, los blancos y otros pueblos no-americanos pertenecen, en la mentalidad Kaliña (Kariña)¹, al mundo de la representación de "los otros". Un análisis detenido muestra que estas tribus y personajes míticos participan todos de un solo sistema general de representación, y que este sistema constituye una cosmografía nativa guayanesa cuyos elementos constituyentes, a pesar de sus naturalezas disímiles,

Nota del autor: Quiero agradecer a Fabiola Jara por sus comentarios y sugerencias sobre una primera versión de este escrito.

¹ En este escrito me ocuparé de algunos materiales Kaliña de Surinam y de la Guayana francesa, aunque creo que el modelo general de representación de "los otros" de este grupo puede considerarse común a varias poblaciones del área de las Guayanas. Los Kaliña pertenecen al tronco lingüístico Caribe "True Carib" y comparten los rasgos característicos de las tribus de la floresta tropical de las tierras bajas. Cultivan la mandioca recurriendo al sistema de roza (slas-and-burn agriculture) y procesan los tubérculos por medio del tipiti [sebucán]. Las labores agrícolas y el procesamiento culinario de los productos vegetales y animales pertenecen al ámbito femenino. Los hombres pescan y cazan. Los Kaliña han estado en contacto con europeos desde los primeros encuentros. Para la etnografía Kaliña, ver Kloos 1971 y Magaña 1988a.

guardan relaciones necesarias entre sí. Esta manera de conocer y ordenar el mundo de la experiencia etnográfica, pudiera conducirnos a comprender mejor las llamadas relaciones interétnicas y la representación de "los otros" en el área de las guayanas, pero impone numerosos problemas de definición y obliga a reformular varios de los conceptos de los que habitualmente hacemos uso en el estudio de las imágenes de alteridad/otredad. Las reflexiones a las que me refiero, y que incomodan por su doble naturaleza de ser conclusiones y premisas a la vez, son las que siguen.

En los sistemas de representación de "los otros" de varias tribus amazónicas y guayanesas se descubre a menudo que, junto con poblaciones históricamente conocidas o poblaciones que creemos que podemos clasificar de esta manera, las nociones nativas incluyen a varias tribus animales, vegetales y minerales y a varias otras tribus, que carecen de referentes empíricos directos y que llamamos habitualmente "razas plínicas" para señalar su pertenencia al reino de lo imaginario (Magaña 1982a; 1982b; 1985; 1988b; 1988d; Mason 1986; 1987a; 1987b; Magaña & Mason 1986; Jara 1988a)². El estudio de la representación de "los otros", cuando el lugar de "los otros" es ocupado por poblaciones vecinas, se inscribe habitualmente en el terreno de las relaciones interétnicas o en el terreno que llamamos "etno-" antropología o "etno-" etnología para indicar que nos ocupamos de las ideas que se forman unos pueblos de otros (Kroese 1988; Mason 1988e)³. Las tribus animales que aparecen en las nociones etnográficas nativas son habitualmente incorporadas a los estudios sobre sistemas de representación como si se tratara de metáforas para

² El término "razas plínicas" fue introducido por Block Friedman (1981). Lo usamos para designar pueblos imaginarios como los descritos por Plinio en su *Historia Naturalis* (1977). Las descripciones de Plinio circularon ampliamente en Europa durante la Edad Media. De acuerdo con algunos autores, las descripciones de pueblos imaginarios, que se encuentran sobre todo en las primeras crónicas de viajeros en América, fueron producto de proyecciones europeas (Chinard 1911; Vázquez 1962; Adams 1962; Hodgen 1964; Elliot 1972; Vigneras 1976; Kappler 1980). Las investigaciones más recientes en "etno"-antropología muestran, sin embargo, que esta tesis no tiene base suficiente: las razas plínicas se encuentran en el imaginario etnográfico de varias poblaciones del mundo y su recurrencia es prácticamente universal (Magaña 1982a; 1982b; 1985; Magaña & Mason 1986; Mason 1987a; 1987b).

³ Tylor había llamado ya la atención sobre el uso de metáforas animales en este contexto (1870, vol. 11: 379-380). Ver, con este propósito, las varias ponencias reunidas por Poliakov (1975) en su *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*. Sobre la representación de "los otros" en la crónicas europeas, Mason escribe que "the dividing line is not to be drawn between imagination and reality, but between self and other. However we are to conceive the relation between these discourses on America and their object, they constitute a marking off of forms of alterity" (Mason 1986: 57). En estudios más recientes, a propósito de los juicios a animales en Europa y en América, propone considerar los sistemas de representación de "los otros" como situados en el intersticio de las definiciones de lo humano, lo animal y lo sobrenatural (1988a; 1988b; 1988c).

referirse a tribus vecinas o conocidas (Drummond 1977; Lévi-Strauss 1962; 1985; Magaña 1985; 1986a; Reichel-Dolmatoff 1985; Urton 1985)⁴. Las tribus imaginarias o plínicas, que constituyen un campo particular de las representaciones etnográficas, son habitualmente extraídas de sus contextos cosmográficos precisos y se las anexa usualmente al contexto más general de la antropología de lo imaginario (Magaña 1987b; 1988b; Mason 1987a; 1987b)⁵. Aunque creo que esta delimitación de los diferentes tipos de representación, que parecen pertenecer a las ideologías sobre la alteridad, conserva aún una validez general como vía de aproximación. Aquí, quiero explorar otra vía posible que se atenga más estrictamente a las categorías nativas que se encuentran en operación en los sistemas de representación de "los otros"⁶.

Me parece que si en las nociones etnográficas nativas no se establece una fisura radical entre los "otros humanos" y los "otros no humanos", ni entre los "otros reales" y los "otros imaginarios", no tiene mucho sentido que pongamos énfasis en estas distinciones que no pueden revelar más que nuestras propias categorías de lo que debiera constituir la imagen de "los otros". Llevando esta postura a un extremo, las conclusiones a las que pudieramos llegar al reflexionar sobre la representación de "los otros" en otras sociedades dirían más de nosotros mismos que de las sociedades que pretendemos estudiar. Cuando encontramos pueblos animales en las etnografías nativas no podemos dar por sentado que tenemos que vérnoslas con metáforas. Cuando un informante nos dice algo sobre pueblos animales, sus noticias pertenecen a su conocimiento real del mundo y lo que dice tiene un sentido literal. Creo que el tratamiento de aseveraciones de esta naturaleza como si fueran metáfo-

⁴ A propósito de los Tukano orientales, Reichel-Dolmatoff escribe que "in practically all of the texts I have collected... animals play the role of people. Not that they turn into people or that people turn into animals; not that they descend from animals or anything like this; but that they are like animals. The animal image is used to describe 'other' people - not only 'other' women but other tribes" (Reichel-Dolmatoff 1985: 109). Crocker trata la imagen del guacamayo rojo entre los Bororo "in terms of the structural equivalence of men and macaws in several distinct relational contexts" (Crocker 1985: 13). Urton propone abordar las metáforas animales no como parte "of an overarching, human strategy of metaphor and classificatory practice... I will argue that animals are active participants in the formulations - the metaphoric syntheses - of which they themselves appear as the predicates" (Urton 1985: 254).

⁵ Lévi-Strauss ha postulado sobre algunos personajes míticos plínicos que "il est clair que les personnages incapables d'ingérer (par le haut) ou d'excréter (par le bas), ou bien encore qui ingèrent ou excrètent trop vite, servent d'argument à la pensée mythique pour traduire certaines notions fondamentales; sinon, on ne comprendrait pas leur récurrence dans des lieux très éloignées du monde et à des époques différentes" (Lévi-Strauss 1968: 393-394; cf. 1983: 109-111; 1985). Siguiendo a Burgos (1984), he propuesto en otro lugar que los personajes plínicos indican una construcción de "los otros" que es independiente del mundo empírico y social, y que se constituyen sobre la base de procesos fisiológicos (Magaña 1988b: 26; cf. Magaña 1986a; 1986b; Mason 1988d). Magaña & Mason escriben que "ethno-" "ethnology is primarily concerned with those ideological constructs that are related to the representation of men that apparently have no empirical anchorage" (Magaña & Mason 1986: 14).

⁶ Esto no quiere decir que comparta el reproche, que se hace a los de antropólogos, de sacrificar la originalidad distintiva de las culturas a sus propias clasificaciones y categorías. Por el contrario, sigo a Lévi-Strauss en creer que la experiencia del otro es comunicable (Lévi-Strauss 1977: 10). En la argumentación que quiero desarrollar aquí, me sitúo más acá de las proposiciones subjetivistas y objetivistas (cf. Lévi-Strauss 1972).

ras, como postula Overing, no obedece más que a un intento de encubrir el desconcierto que se experimenta cuando un informante afirma cosas que nos parecen oscuras, ambiguas o simplemente ilógicas o demenciales (Overing 1985: 154). "In constructing strange utterances", escribe Overing, "the primordial penis of the father of the animals will impregnate my wife if I do not chant tonight, we should be looking at language and its relation, not to the world as we believe it to be but to the knowledgeable aliens' understanding of the world [subrayado del autor]. Whether a statement is metaphoric or not... is a matter of the acceptance or non-acceptance by another of the truth of a 'peculiar' set of statements about the world or a universe of worlds. On the whole, it is our own metaphysical prejudices which prevent us from learning enough about the worlds of others [subrayado del autor] to disclose the sensibility of their understanding of such worlds" (Overing 1985: 154-155; cf. Mason 1987c). Overing propone tratar las aserciones literales como tales (Overing 1985: 154). En este escrito, quiero mostrar que este tipo de aproximación es de particular importancia para abordar las representaciones de "los otros" en las sociedades guayanesas, pero creo que se puede ir aún más lejos. No creo que se trate solamente de un problema de aproximación. Pienso que, en algunos casos, se trata de representaciones y elaboraciones intelectuales que participan de lo real y que determinan, hasta cierto punto, lo que es el mundo real en un nivel común de inteligibilidad. Aquí, la idea central es que la representación del mundo y de "los otros" participa en la misma conformación del mundo y que, por esta razón, el sentido literal en las representaciones indígenas dice algo sobre el mundo mismo. En un cierto sentido es posible aproximar elaboraciones intelectuales indígenas tanto en relación con la concepción nativa del mundo como en relación con nuestras propias representaciones.

La distinción que establecemos entre pueblos reales e imaginarios, y entre pueblos humanos y pueblos animales es, además, irrelevante si se considera que todos forman parte de un sistema de representación y que, en consecuencia, no son accesibles más que si se les trata, antes que nada, como productos ideacionales. Pienso, con Mason, que " 'pure' social reality, as something 'out there', is, if not unthinkable, at any rate inexpressible. 'Social reality' as it is constituted by discourse has no meaningful existence outside discourse" (Mason 1986: 52). Aquí, debo agregar que considero que *todo elemento de la cultura es mito, independientemente de su naturaleza, en el sentido de que toda construcción cultural - como las manifestaciones materiales, sociales o mentales - no puede conocer otros fundamentos que los imaginarios* (Magaña 1987c; 1988a: 297-299). Cuando postulamos que la cultura entera es un mito, queremos decir también que, en tanto que mito o discurso, toda representación es un conjunto de postulados conectados entre sí por relaciones necesarias. En el contexto de este trabajo, esta proposición quiere decir que todo elemento, en un sistema de representación de "los otros" o en una conciencia histórica o étnica determinada, aparece en ese sistema particular sólo porque es susceptible de ser incorporado en un conjunto previo de significación (Basso 1985: 40; Guss 1986), y que este conjunto establece entre sus elementos componentes relaciones necesarias (Magaña 1987b; 1988a: 307-308; 1988d). Si no, no habría razón para asombrarse si por acaso un informante,

aparte de nombrar a las tribus habituales de hombres, animales o vegetales, mencionara como pertenecientes al paisaje etnográfico conocido el "pescado hediondo de Salónica", el "amante [que] murió ayer"⁷ o, lo que es lo mismo, los *Preludios* de César Frawck. Me apresuro a indicar que no sé, ni se me ocurre por qué ni cómo, si semejantes personajes pudieran pertenecer al conocimiento etnográfico de un pueblo - pero por la misma razón debo postular que, para el caso de cualquier sociedad en particular, no podríamos imaginar que pudieramos saber de antemano que es lo que pertenecerá al mundo de la representación de "los otros". Lo que quiero indicar aquí, es que si las etnografías nativas incluyen pájaros, montañas, plantas, personajes oníricos y tribus vecinas, debe ser porque perciben entre ellas propiedades comunes, y que las razones por las que construyen etnografías semejantes, deben ser similares a las que llevan a los europeos, y a otros, a responder negativamente cuando se les pregunta si descienden de árboles o de gatos -aunque por experiencia propia no podrían inclinarse por ninguna de las dos. Todo lo que se dice o se cree del mundo, en cualquier contexto cultural particular, tiene sentido solamente en la medida en que se postule que toda proposición forma parte de un conjunto previo de proposiciones inter-conectadas que descansan, a su vez, sobre un conjunto previo y culturalmente determinado de postulados sobre la naturaleza de la experiencia (cf. Wittgenstein 1969).

Cuando imagino que una obra musical pudiera formar parte de representaciones etnográficas, no hago más que insistir sobre la premisa anterior, que postula que no podemos determinar de antemano qué elemento, ser, cosa o fenómeno puede ser conceptualizado como perteneciente al mundo de las representaciones de "los otros", y en esta formulación no hago más que seguir al pensamiento indígena que presenta algunas construcciones similares a las nuestras. *L'île au trésor* de Magritte podría llegar a formar parte de las representaciones etnográficas guayanesas que incluyen a varias poblaciones de gentes o animales que nosotros pensamos como pertenecientes a los reinos zoológico y botánico. Pero si esto se acepta, nada puede obligar a suponer que, en las sociedades que nos ocupan, las representaciones de tribus vecinas sean más relevantes para la construcción de la identidad étnica que la representación de especies animales o botánicas, de paisajes o de personajes estelares y oníricos. Es posible también que la presencia o ausencia de especies animales o vegetales, o que fenómenos naturales, como las lluvias y los vientos, se inscriban en la mentalidad nativa en el conjunto de nociones de lo que llamamos representaciones de "los otros". A continuación me ocuparé de mostrar por qué y cómo llegué a estas reflexiones.

⁷ Guillaume Apollinaire (1980). Recorro a ejemplos algo extremos para enfatizar la proposición de que no podemos formular de antemano la naturaleza del otro en ningún contexto cultural determinado, y que este otro puede ser una obra musical, un ser sobrenatural, una tribu vecina, una planta, un astro, etc. El otro no es, pues, más que un lugar - no un contenido - en un sistema general de representaciones.

Cosmografía y etnografía Kaliña

Como otras tribus guayanesas, los Kaliña imaginan el universo con tres o más niveles. La tierra es una plataforma, rectangular o circular, y plana, morada de los hombres y de los animales del bosque. Cada aldea se ubica, conceptualmente, en el centro de la tierra, y las aldeas están formadas por la casa ceremonial o de los hombres, situada en el centro de la aldea o junto al río, y las casas residenciales o de las mujeres, ordenadas en torno a la casa central. La tierra está rodeada por ríos donde viven los peces y varios animales y hombres acuáticos. Debajo de la tierra está el mundo subterráneo, que se representa a menudo como morada de los animales del bosque. En el mundo subterráneo viven algunas tribus de hombres que carecen de boca: en su lugar tienen un pequeño orificio y se alimentan solamente de aromas o de líquidos. El cielo conoce varios niveles, y es la morada de las aves y de varias tribus de hombres pájaros. Se distingue habitualmente entre el nivel de las estrellas, el del sol, el de la luna, el de la lluvia, el de los guacamayos, etc. En el cielo se encuentra también la aldea de los ancestros de los hombres (Magaña 1982a; 1987a; 1988a: 290-293; 1988d; 1988f).

La Vía Láctea es el río del cielo y se conecta con las aguas terrestres en distintos momentos del año. Las teorías más comunes mantienen que las aguas de los ríos, que siguen un curso norte-sur desde las sierras del Tumucumaque hasta el mar Caribe, suben a la Vía Láctea a fines de la estación de las lluvias, en junio, cuando ya han desembocado en el mar. Las aguas terrestres suben al cielo cuando la Vía Láctea, al ser observada al alba en su orientación nor-oeste, a mediados de junio, coincide con el solsticio. En el cielo, vierten en un gran lago que se encuentra en el cenit y que es custodiado por una tribu de hombres buitres. Después del pasaje cenital del sol, en septiembre, la Vía Láctea, observada al alba, comienza a girar su eje de orientación, y las aguas que han estado en el lago comienzan a descender. Cuando se observa a la Vía Láctea, al alba, en su orientación nor-este, a mediados de diciembre, comienza la estación de las lluvias y la época de las inundaciones que se extiende hasta junio (Magaña 1987b; 1988d; 1988i).

Cada nivel o dominio está bajo la custodia, tutela o protección de shamanes. La aldea humana es el ámbito del shamán humano. Los ríos son la morada de varios shamanes acuáticos, conocidos generalmente como *okoyumo*, que adoptan usualmente apariencia de boa, caimán, manatí, tiburón o raya. Los bosques son representados como el ámbito de Kurupi y su mujer Tikoke. Estos dos personajes son representados con apariencia humana y cubiertos de pelos. En los mitos, se refiere a menudo que uno de ellos, usualmente Tikoke, es caníbal, pero el otro, Kutupi, es conceptualizado como protector de los cazadores y dueño de las técnicas de caza y de las lluvias. Las sabanas constituyen el dominio de Wireimö. El mundo subterráneo es representado como morada de los animales, y el shamán de este nivel adopta usualmente la apariencia de armadillo gigante. El cielo es el ámbito del shamán buitre real. Cada shamán de cada nivel es llamado *tamu* (abuelo). Cada ámbito cuenta también con "jefes", usualmente representados como subordinados a los shamanes. Los jefes del cielo son los buitres de cabeza roja y amarilla, los jefes

del bosque son el jaguar y el oso hormiguero, los jefes del agua son la boa y el caimán, etc. Cada clase de habitantes de los niveles - cada especie animal - tiene a su vez jefes a quienes se reconoce por su tamaño poco común, por su color o por otras características. En la teoría Kaliña, y en la de varias otras poblaciones guayanasas, la sociedad humana observa la misma organización social: los shamanes⁸, los jefes y sus asistentes y los aldeanos comunes. Esta representación se extiende también al diseño de la aldea. Las casas de los shamanes o ancestros se ubican hacia la desembocadura de los ríos y son seguidas por las casas de los jefes y asistentes. Las casas de los aldeanos comunes se ubican hacia la cabecera de los ríos (Magaña 1988f; 1988g).

La estructura del universo y la estructura social-espacial de las aldeas se reproduce también en las casas residenciales y ceremoniales. La forma arquitectónica más común consiste en un rectángulo formado por tres hileras de pilares sobre los que se levanta la techumbre de hojas de palma que desciende hasta medio metro del suelo. Los pilares externos se corresponden con los límites del universo que son indicados por las líneas solsticiales; los pilares centrales corresponden con la línea equinoccial. Alrededor de las casas se cavan fosas pequeñas que corresponden a los ríos de la plataforma terrestre y que recogen el agua de las lluvias. Las casas se dividen internamente en un lado masculino y en otro femenino. El lado femenino se sitúa siempre hacia la cabecera de los ríos, aquí las mujeres se ocupan de las labores culinarias y es el espacio doméstico. El lado femenino está normalmente separado del masculino por una cortina de bambú. El lado masculino se sitúa siempre hacia la desembocadura de los ríos. Aquí se recibe a los visitantes y es el lugar que se desocupa cuando se pasa por períodos ceremoniales. El lado masculino de las casas es llamado "boca de la casa", el lado femenino "trasero de la casa". La estructura de las casas contiene también, como se ve, un simbolismo anatómico. Las casas tienen cara, boca, nariz y ojos - en el lado norte y masculino -, trasero - en el lado sur y femenino-, espalda o costillas - la techumbre - y vientre - el lugar en el centro de la casa. Las casas tienen usualmente un ático que se utiliza para guardar objetos, o como lugar de reclusión de las muchachas. El ático de las casas es llamado ahumadero o amojamadero, *sura*. La parte baja interna se corresponde, conceptualmente, con el vientre y la marmita (Magaña 1988a: 195-199; 1988b; 1988e).

Sobre los habitantes del universo Kaliña contamos con varias narraciones dispersas en la literatura etnográfica desde el siglo XVI hasta hoy; pero la fuente más importante es la relación de un viaje por el mundo, comunicada al etnógrafo holandés A.Ph. Penard por Maliwiayu, un Kaliña de Surinam. Este viaje fue realizado, entre 1915 y 1920, durante las ceremonias de iniciación masculina, y vale la pena exponer la relación más detalladamente. Maliwiayu cuenta que llegó a uno de los niveles del universo acompañado por gente buitre real, *tukayana*. Con esta gente visitó varias aldeas de indios, blancos, negros, chinos y otros pueblos, y llegó luego

⁸ En las teorías Kaliña, las especies animales y vegetales están organizadas socialmente, y guardan todas, en los términos abstractos de organización social, similitudes con los grupos humanos. Los mismos Kaliña derivan su modelo de organización social y política de los buitres (Magaña 1988a: 292-293).

a la aldea de los buitres reales. De acuerdo con el viajero, los buitres vivían en malocas colosales y pasaban el tiempo ocupándose de sus animales domésticos: águilas gigantes, guacamayos rojos, jaguares y perros. Visitó en seguida la aldea de la tribu de los cerdos salvajes, *poindoyana*, y la aldea de la gente mono araña, *kwatayana*. Luego llegó a una sabana en donde encontró al shamán de la sabana, y visitó los asentamientos de *Kurupi* y *Tikokë*. Después de cruzar el bosque y la sabana, visitó una aldea de gente ceiba, *kumaka* (*Ceiba pentandra*), una aldea de gente *takini* (*Helicostylis tomentosa*), y las aldeas de gente *awara* (*Astrocaryum segregatum*) y *kayu* (*Anacardium occidentale*), y otras tribus vegetales. La gente vegetal, de acuerdo con Maliwayu, hablaba Kaliña y se organizaban como los Kaliña, distinguiendo entre shamanes, jefes y asistentes y aldeanos comunes. Visitó luego las aldeas de la gente sonajera (maraca), *malaka weitiopo*, de la gente remo, *yamatu weitiopo*, y de la gente marmita o tinaja, *samaku weitiopo*. Maliwayu relata que visitó también una aldea de la gente cabeza, *pupo weitiopo*. Estas gentes tienen solamente cabeza y parecen flotar por la aldea. Escuchó hablar de una tribu de hombres ojos pero no tuvo oportunidad de visitarlos. Luego recorrió las aldeas de gentes cangrejos y de gentes moluscos, y finalmente varias aldeas de gente acuática: la aldea de la tribu tiburón, *mulokoto weitiopo*, la tribu *anyumara taleulowa ante pate*, y la tribu boa. Una mujer boa le indicó las comarcas del día eterno y de la noche eterna - país del Tapir- y le hizo encontrar a Abuelo Sapo, a Abuelo Perro y a Abuelo *Kalawasi* (*Thevetia nerifolia*). La relación de Maliwayu contiene algunas informaciones vagas sobre otros pueblos y personajes. Después de su encuentro con Abuelo o Shamán *Thevetia Nerifolia* lo picó una hormiga y se topó con un shamán humano que pretendía, insistentemente, que se transformara en armadillo. Pero, una codorniz frustró su viaje al mundo subterráneo (Penard 1928: 646-657)⁹.

Al parecer, Maliwayu visitó solamente los niveles del cielo. Penard subtítulo esta sección de su relación como 'viaje por el cielo' (*Tocht door der Hemelsche gebieden*), y la sección final de esta parte gira sobre los personajes que custodian el sendero que conduce a la aldea de los ancestros: Abuelo Perro, Abuelo Sapo y Abuelo *Thevetia Nerifolia*. Los shamanes ancestros son usualmente representados como constelaciones. Como el viajero no menciona ni al sol, ni a la luna, ni a las lluvias, es probable que haya visitado solamente el nivel de las constelaciones. A algunos de estos personajes regresaremos más adelante.

En otra sección de su relación, Maliwayu describe a otros varios personajes. El Abuelo o Ancestro Tiburón, *Mulokoto* o *Aipiayawa-tamulu*, es un *okoyumo*, maléfico y caníbal, que ataca a los pescadores: ocasionalmente muerde a la tierra y se lleva grandes extensiones de terreno hacia el mar. Vive en el río Kawulu, en Saint Laurent, y visita a menudo la Isla del Diablo, con la esperanza de dar cuenta de los cadáveres de los deportados que son arrojados al mar. Semuije es otro ser acuático gigantesco de disposiciones caníbales. Perfora agujeros en las rocas, tanto en los ríos

⁹ La descripción de Maliwayu es la de un 'viaje shamánico'. No insisto sobre la definición de este texto porque no me parece pertinente. Maliwayu viajó por el mundo de la misma manera que Plinio o Mandeville, y el mundo que describe es el mundo que importa a los Kaliña. Para otro tratamiento de este mundo guayanés, ver Magaña 1987b.

como en tierra, para tragarse a los indios. Mora en el río Maroni, pero viaja a menudo hasta la tierra de Venezuela. Ataca en particular a los hombres que no respetan las restricciones prescritas con ocasión del nacimiento de los primeros hijos. Manulakapui es el ancestro de las hormigas *mapalari* que ocasionan toda suerte de afecciones de garganta y hemorragias. Wewe-unde-tayegewae es un personaje caníbal que adopta la apariencia de árbol. Makawa es un ancestro chotacabras. Vive en las sabanas y es caníbal. Akumawai es un ser acuático de apariencia humana que se transforma, durante el día, en sus propios excrementos, que son caracoles. Provoca sordera. Mekuimio es un mono capuchino gigantesco que causa infecciones oculares con su mirada. Suwisuwi es un ser nocturno volador que provoca mudéz. Monale es un ancestro zarigüeya que provoca cleptomanía. Amenen hace gusanos que se introducen en el cuerpo y provocan reumatismo crónico. Irome-iwioko es un personaje que causa muertes repentinas. Asitayane es un sacerdote gigantesco, de tres metros de alto, de disposiciones caníbales. Mapulawai es el jefe o creador de los bastones rituales que dona a los hombres para que no caigan en los pozos del ser maléfico Yolokan. Masisigini es un enano, de un metro, de extraordinaria fuerza. Da muerte a los asesinos. Makuwale es un negro robusto que ronda por el bosque con un látigo con el que azota a los seres maléficos. Umein vive en las bebidas de mandioca (yuca) y provoca embriaguez. Manenaluwan es un ser árbol caníbal. Yenukalekapu es un hombre con mirada de iguana (Penard 1928: 640-643).

Casi todos estos personajes guardan relaciones particulares con los shamanes humanos o con los shamanes de otras sociedades. Pueden llegar a ser auxiliares de los shamanes quienes los usan para causar enfermedades o para matar a indios de otras aldeas o a enemigos. Umein, por ejemplo, está subordinado al Ancestro Hormiga Yuku. Puyu-me etakere es un ser luciérnaga subordinado a shamanes humanos quienes lo usan en sus conflictos. Todos estos seres viven en grupos o, al menos, constituyen especies. Todos son llamados *akilë*, hombre, ser, habitante o monstruo, y son asociados a diferentes niveles del universo. Los blancos son llamados *parana akilë*, hombres o seres del agua. La lista de seres del bosque y de otros dominios, que pueden o no convertirse en auxiliares de los shamanes, es bastante larga, y no será necesario que nos extendamos más sobre este tópico (Krumeich 1984: 44-45; Gillin 1936: 155-159; de Goeje 1928a: 198-199; Abbenhuis 1940; Kloos 1986). Al tema de las enfermedades regresaremos más adelante.

El mundo subterráneo es el dominio de Shamán Armadillo *Ulupere* que vive en cavernas subterráneas y que tiene tres lenguas de diez metros cada una: es caníbal (de Goeje 1944: 113). El mundo subterráneo es usualmente considerado como morada de los animales del bosque, pero la información que tenemos sobre este nivel es muy fragmentaria. De acuerdo con un mito Kaliña, un hombre que había salido de caza a pesar de que su mujer había dado a luz, cayó al mundo subterráneo cuando trataba de agarrar a un armadillo por la cola. En ese lugar encontró muchas gentes extrañas: unos comían solamente hojas, otros no comían más que serpientes a causa de que tenían nada más que un pequeño orificio en lugar de boca, otros eran enteramente calvos (Magaña 1987a: 246). En otro mito, sobre un personaje del que trataremos más adelante, se cuenta que el hijo del caníbal Paira undepo había raptado



DIBUJO 2
PANOTI (Schedel 1493, en Kappler 1980)



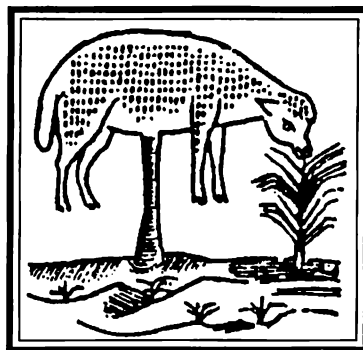
DIBUJO 3
ASTOMORI (Mandeville 1499, en Kappler 1980)

Pero, en las etnografías guayanesas, los pueblos animales y vegetales ocupan un lugar de igual o más importancia que las razas imaginarias. En las nociones etnográficas Trio, por ejemplo, se conceptualiza como tribus a los monos aulladores, *alawatásiana*, a los jaguares, *kaiikusiana*, a los guacamayos, *alalawasiana*, a los monos capuchinos, *taripisiana*, a los tapires, *maipulisiana*, a los cuclillos, *sikalesiana*, a las palmeras *wapusiana*, a las ranas, *mawasiana*, a los guacos, *okosiana*, a las águilas harpía, *pianakoto*, a los cangrejos, *mokokosiana*, a los murciélagos, *neresiana*, a los pécaris, *pakirasiana*, a las corzuelas, *wukapausiana*, a las avispas, *okomosiana*, a la miel, *alamayana*, y a otras tribus de aves que no he podido identificar. Los Kaliña conceptualizan como tribus al agutí, *akuliyana*, al mono aullador, *alawatayana*, al jaguar, *kaitusiyana*, al mono araña, *kwatayana*, al cangrejo, *kusayana*, al murciélago, *lereyana*, al mono capuchino, *mekuyana*, al piojo, *oromeyana*, al pécarí, *pakirayana*, a la corzuela, *panaliyana*, al pez, *pataka*, al cerdo salvaje, *poindoyana*, al guaco, *wokoyana*, a la raya, al perro, al acuchí, *akusiyana*, a la oruga, al halcón, *apakaniyana*, a la piraña, al burro, *palikuyana*, al buho, *popopoyana*, a la hormiga, *wingosiyana*, al árbol *Brosium discolor*, a la palmera *Astrocaryum segregatum* y a varias otras especies vegetales y animales (Magaña 1982a; 1982b).

SERES VEGETALES EN LA ETNOGRAFIA EUROPEA MEDIEVAL



DIBUJO 4
HOMBRE ARBOL
(Mandeville 1499, en Kappler 1980)



DIBUJO 5
CORDERO PLANTA
(Mandeville 1568, en Lioni 1976).

Esta etnografía intriga. ¿Qué puede percibirse de común entre un buho y una palmera, y entre las palmeras, los hombres y los animales? ¿Y qué puede conducir a que se hable de "la tribu palmera" o de "la tribu buho", en lugar de hablar de palme-

ras y buhos a secas?¹¹ Establezcamos, antes de nada, que en muchos casos parece evidente que las tribus con nombres animales son efectivamente tribus humanas. Así, por ejemplo, la gente acuática *tunayana* de los Trio incluye a los Akuriyo y Turaekare, dos grupos de habla Caribe, llamados agutís y monos capuchinos, respectivamente, que viven ahora en aldeas Trio (Jara 1988b). Pero lo que interesa destacar aquí, es que, en las nociones nativas, la distinción es apenas relevante. En las discusiones más tradicionales sobre este tipo de representaciones, se insiste a menudo en aproximaciones que provienen del estudio comparativo de las religiones, donde se trata a las nociones nativas como elaboraciones intelectuales que revelan procesos de humanización, personificación y ontologización de cosas o fenómenos que tenemos por naturales o sociales, etc. Aquí quiero dejar de lado esta aproximación, porque no me parece que con atribuir a la mentalidad indígena un carácter animista se llegue a algún lugar: la misma conceptualización de estos procesos mentales, por más que se pretenda cercana a las nociones nativas, es indiferente a las categorías nativas, justamente porque las reduce a reflexiones que no guardan más relación que la subjetiva con el mundo de la experiencia. Pienso, al contrario, que las representaciones forman parte del mundo (Magaña 1987b; 1988a). También quiero dejar de lado las aproximaciones metafóricas: es bien sabido que los animales sirven para hacer pensar a los hombres. Lo que quiero explorar aquí es hasta dónde podemos llegar cuando nos aproximamos literalmente a las representaciones guayanesas. Para facilitar el análisis, aquí me ocuparé sólo de una tribu animal.

La tribu de los pécaris

En la literatura disponible al autor se encuentran pocas informaciones sobre estas tribus. De acuerdo con Penard & Penard, los *pakirayana* son hombres que se transforman en pécaris (*Dicotyles tajacu*) durante el día (Penard 1907: 59). Los *poindoyana* son hombres que se transforman en cerdos salvajes (*Dicotyles labiatus*) (Penard 1907: 59). En la relación de Maliwiayu se menciona que la aldea de los cerdos salvajes o la aldea del Shamán Poindo-tamulu era la más numerosa y que sus habitantes riñen constantemente (Penard 1928: 647). De acuerdo con mis propias informaciones los *pakirayana* viven en el bosque y son migratorios como los pécaris (Magaña 1982a: 87). Sobre el cerdo salvaje se conocen numerosos mitos de origen (Magaña 1988a: 211-224). Una de las versiones más conocidas refiere que eran hombres que fueron transformados en animales por su glotonería (Magaña & Jara 1985; Jara 1986). Otra versión conecta el mito de origen de los cerdos salvajes con el origen de Orión: un hombre, cansado de las exigencias de sus afines, que le obligan a cazar cada día, obtiene la ayuda del Hombre Ceiba, *kumaka akilë*, que le da unos trozos de boa para sus cuñados. Al comer, los cuñados se transforman en animales y se internan en el bosque. El suegro, que no ha comido, amarra al yerno a un palo fuera

¹¹ Sé que no se puede hablar de nada a secas (Lakoff & Johnson 1980). Aquí, como en la nota 7, llevo la formulación a un extremo para enfatizar mi argumentación.

de la casa. Como llueve, el hombre piensa en irse al cielo, pero cuando comienza a elevarse aparece su suegro con una hacha y le corta una pierna. Se va al cielo mutilado y se convierte en la constelación de Orión (Magaña 1988a: 224-225). Orión, tenido por ancestro por los Kaliña, es conceptualizado como Señor de la Caza y de las Lluvias, y es asociado al Jefe del Bosque Kurupi. Cuando aparece a la puesta del sol, en diciembre, comienza la estación de las lluvias y la época de caza¹².

Sobre el pécarí de collar, contamos con un mito (resumido) bastante significativo que fue recogido por Hoff entre los Kaliña occidentales (1968: 307-313):

Un hombre [muchacho] sale a cazar. Sigue un sendero. Camina hasta que da con un animal que cruza el sendero. Quiere flecharlo, pero el animal escapa. En la persecución de la presa deja el sendero y se interna por el bosque. Obscurece. Llega a un claro en el bosque. Hay una aldea. Ahí vive un viejo con su mujer y su hija.

-¿Estás bien, abuelo? -

-Sí, nieto. ¿Y tú?

-Bien, abuelo.

-¿Adónde vas?

-Eh... Estoy extraviado, abuelo.

-En ese caso, duerme aquí.

-Sí. El viejo llama a su hija.

-Cuelga la hamaca en esa casa vacía.

-Tú y tu tío dormirán juntos.

-Sí, padre.

-Así ocurre. Comienzan a jugar. La muchacha juega con el chico y le excita [sexualmente]. Pero esa noche duermen. Por la mañana, la madre envía a la muchacha.

-Ve con tu tío al plantío abandonado. Hoy puedes recoger ananás. En el plantío, la muchacha comienza a despiojar al indio.

-Díme como llegaste acá, pregunta la chica.

-No sé, dice el hombre.

-Llenan los cestos de ananás y regresan al campamento. Le dan pan de mandioca. Por la noche vuelven a "jugar".

-Ahora tienes que decirme cómo llegaste hasta acá, pregunta la muchacha.

-¿Viste a alguien cuándo cazabas?

-Sí, verdad, dice el indio:

-Ví a un pécarí.

-Ese pécarí era yo, dice la chica.

-Continúan jugando hasta que, como la noche anterior, una voz se escucha. Pero, esta vez la voz les ordena que continúen jugando. Hacen el amor. A la mañana siguiente, la muchacha dice al padre que quiere visitar con su marido a sus tíos. Llegan a la aldea de los tíos y son recibidos con cerveza de mandioca, *kasili*. Se

¹² La significación estacional y el simbolismo de Orión es variable. A veces se lo representa como Señor de la Sequía (ver un análisis en Magaña 1988a).

embriagan. Las hijas del tío se quieren acostar con su marido humano y riñen. Las hijas del tío la golpean. Días después dejan la aldea. Regresan al campamento. La muchacha cuenta lo ocurrido al padre.

-Esto termina entonces, dice el viejo.

-Está indignado.

-Es la última vez. Mañana temprano debes prepararte para ir a casa de tu suegra. Te transformarás en humana. Entonces la muchacha pécarí se transformó en mujer: se puso una cinta de algodón en las pantorrillas.

-Bien, hija mía, dice el viejo, en adelante nosotros seremos tu carne. Yo, tu madre, tus tíos.

-El tío era el cerdo salvaje, *poindo*. Su padre era el pécarí, *pakira*. El muchacho regresa a la aldea y presenta a su esposa.

-Sus padres nos la dieron y tenemos que cuidarla bien, dice.

-Ya no necesitaremos internarnos tanto por el bosque.

En otros mitos sobre el origen del pécarí labiado, se refiere que eran hombres que se transformaron al comer carne del *anyumara* (*Hoplias macrophtalmus*), o al comer carne del mismo pécarí labiado que hasta entonces no existía, y que el cazador obtiene las presas del bosque con ayuda del Jefe del Bosque Kurupi u otro Jefe de Bosque Iñawale (Magaña 1988a: 211-217; 225). Estos Jefes de Bosque son asociados a los pécaris: se dice que Kurupi y Shamán Pécarí causan las lluvias, las tormentas, y los truenos (Magaña 1988a: 180-198). Kurupi revela su presencia en el bosque produciendo truenos o golpeando los troncos de los árboles que son sus tambores¹³. En otras regiones de América, el Jefe del Bosque Curupira o Caopira es representado igualmente en asociación con los pécaris: es un gigante o un enano sin orificios corporales y con los pies al revés, que recorre los bosques montado en un cerdo salvaje (da Câmara Cascudo 1962, vol. 1: 166-168, 261-262; vol. II: 412, 472-473, 541, 672, 1976: 84-99; Teschauer 1906: 25; Luna 1986: 76-77; Reichel-Dolmatoff 1982). En los mitos se atribuye su origen a un conflicto entre afines - a excepción del mito sobre el origen del pécarí de collar que narramos anteriormente -, y la relación con estos animales se inscribe, en la mentalidad Kaliña, en el marco de las relaciones de afinidad.

De acuerdo con los Kaliña, la caza de estos y otros animales es permitida por el Jefe del Bosque y por los shamanes de las especies a condición de que se respeten varias reglas. El mismo Jefe del Bosque se alimenta de estos animales, y determina las especies que un individuo puede cazar, los territorios y las épocas de caza. Las reglas de caza, impuestas por los shamanes animales y el Jefe del Bosque, incluyen que no se cace a animales durmiendo, que no se fleche a crías animales - que deben

¹³ Otro mito Kaliña refuerza la asociación entre pécaris y tambores: el mito refiere que, al transformarse, los cuñados del héroe se tragaron los tambores para poder gruñir (Magaña 1988a: 215-216). El Jefe del Bosque se anuncia golpeando tambores (árboles) y causando tormentas. La asociación entre tambores, lluvias o tormentas y cerdos salvajes se encuentra en varias regiones de América. "Entre la tempête, l'orage et les cochons sauvages, les mythes conçoivent une intime relation" (Lévi-Strauss 1966: 380).

ser llevadas a la aldea donde son incorporadas como animales domésticos -, que no se cace en demasía, que no se cace demasiado a menudo de una sola especie, que no se manifiesten intenciones alimentarias previamente a la cacería, que no se fleche a los jefes animales, que no se dejen en el bosque huellas del acto de predación, etc. (Penard & Penard 1907: 224-225; van Cappelle 1926: 37; Abbenhuis 1940: 39-42; Delawarde 1967: 359; Krumeich 1984: 37-56; cf. Magaña 1988a). Las observancias, asociadas a las restricciones de caza, se expresan, además, en varios otros terrenos de la sociedad Kaliña: en la culinaria, por ejemplo, que exige que las presas del bosque deban ser ahumadas antes de ser consideradas aptas para el consumo; en las técnicas de caza, que imponen que las presas deban ser flechadas; en la comensalidad, que requiere que los cazadores no deban, en principio, comer de sus propias presas y, cuando se trata del consumo de animales del bosque, no deban comer en compañía de sus mujeres.

Antes de cazar, un hombre debe observar restricciones alimentarias y sexuales, y solamente pueden cazar los hombres casados y los hombres que han pasado por las pruebas de iniciación y que tienen ya, por esta razón, una relación con el Jefe del Bosque o con los shamanes animales. Usualmente, los shamanes de las aldeas actúan como mediadores entre la sociedad Kaliña y las sociedades animales, y son habitualmente los shamanes quienes determinan las épocas, los territorios y las restricciones de caza que debe observar cada individuo (Krumeich 1984: 56). Los mismos shamanes deben observar más estrictamente las reglas que rodean las actividades de predación o las asociadas al procesamiento de las presas animales. Un shamán no puede comer carne de pécarí, entre otras especies, ni estar cerca de las cocinas, ni de los ahumaderos, donde se procesa culinariamente a los animales. Cada familia observa diferentes restricciones alimentarias, y tiene una relación particular con los habitantes del bosque y del río. Pero, la intervención del shamán no es siempre necesaria. Un cazador puede comunicarse, durante el sueño, directamente con el Jefe del Bosque o con los shamanes animales. Soñar que se tienen relaciones sexuales es interpretado como una comunicación del mundo del bosque: sea que Kurupi, o Inaware, admite, para ese día, actividades de predación, o que los animales buscan establecer una relación de afinidad (Magaña 1988h). Un hombre no puede comunicar sus sueños, ni manifestar sus intenciones de caza, ni nombrar a la especie que tiene en mente. Cuando un hombre quiere comunicar que irá de caza recurrir a circumloquios: ir a pasear al bosque, *topesusa*, etc.

Muchas de las prácticas asociadas a la caza y al procesamiento culinario de los animales se derivan de la representación de la relación establecida con los animales del bosque como una relación de afinidad. La caza con arco y flecha es considerada como homóloga al intercurso sexual, y los hombres deben cazar solos y, si se caza en grupos, nunca con sus parientes por afinidad. Las restricciones sexuales, alimentarias y lingüísticas que deben observarse antes de la cacería, y las observancias, durante la elaboración culinaria y el consumo de animales, tienen por propósito desenfatar *las relaciones de afinidad en el seno de la sociedad Kaliña*, pues de otro modo la ficción de una relación de afinidad con el mundo animal perdería sentido. La cacería es, en efecto, representada como una seducción (Magaña 1988a: 190-193; 1988e; 1988g).

Los Kaliña recurren, para cazar, a técnicas de seducción, *tulala moran*. El uso de estas técnicas de seducción o conjuros de caza tiene como fin transformar al cazador en un afín potencial frente al mundo animal; es decir, de acuerdo con la teoría Kaliña, transformar al hombre en "uno de la especie" del animal que se pretende cazar. En los conjuros de caza se usan habitualmente las hojas, tallos o tubérculos de varias especies de caladio. Cada una de las plantas, cultivadas por los hombres, es asociada a un animal y debe ser "alimentada" con sangre de ese animal: se hacen con este fin pequeñas incisiones en los tallos. Las técnicas más comunes consisten en frotarse los brazos o el rostro con las hojas de la planta y en bañarse con preparados de estas plantas. Al hacer uso de la planta, durante el ritual de seducción, el cazador debe imitar el llamado o los movimientos característicos de los animales durante los rituales de cortejo. La realización del ritual de seducción transforma al hombre en "uno de la especie" del animal que tiene en mente. Las prácticas de seducción varían así, necesariamente, de acuerdo con la especie. Para la seducción del pécarí labiado, las hojas son molidas y mezcladas con ojos, corazón, cola y glándula almizclera de pécarí. Al frotarse el cuerpo con el polvo, el hombre debe mantener la cabeza inclinada, como los pécaris, castañetear con los dientes y patear en el suelo (Penard & Penard 1907: 188).

Asociadas a las técnicas de seducción existen en las Guayanas varias otras prácticas que tienen el mismo objetivo. Entre los Arawak, por ejemplo, se sostiene que para mantener a los pécaris en las vecindades de la aldea hay que enterrar a una cría debajo de la artesa de mandioca (Abbenhuis 1940: 37). Prácticas similares han sido observadas entre varias tribus guayanesas (Rodway 1894: 37; Farabee 1918: 49; Roth 1915: 281). De acuerdo con Gillin, "it seems that the underlying notion is that the *bina* (*tulala*) plant or animal participates in the spiritual power which pervades the whole species or group of species for which it is efficacious... By rub-bing the *bina* into himself through incisions in the skin, a man partakes of the power himself, or becomes associated with the spirit" (Gillin 1936: 184).

El uso de técnicas de seducción y el cultivo del caladio se derivan, de hecho, de la idea de que entre hombres y animales hay lazos de afinidad. Para convertirse en pariente por afinidad, en el mundo humano, hay que compartir un grado mínimo de consanguinidad. Esta es la razón por la que, de acuerdo con la teoría indígena, los cazadores deben "alimentar" a la planta con sangre. Al usar las hojas, los hombres adquieren así ese grado mínimo de consanguinidad necesario para postularse afín potencial. Los pécaris, consideran los Kaliña, se reconocen entre ellos por la sangre y por el olor o por ambos, ya que la sangre contribuye a la formación del olor característico de los animales. Algunas de las prácticas que rodean la caza y la elaboración culinaria de los animales se derivan directamente de estas teorías. Las presas deben ser cuidadosamente ahumadas, antes de ser cocidas, para eliminar su olor. Si los animales son ahumados en el bosque, los hombres deben cuidar de destruir el ahumadero y borrar toda huella de predación. Los animales deben ser transportados a la aldea en cestos desechables de hojas de palma, y los hombres, al regresar a la aldea, no deben entrar a la casa y deben bañarse de inmediato en el río. Las

marmitas en que se cuece a los animales no deben ser lavadas nunca, y durante el proceso de cocción las mujeres deben cuidar que el agua de la marmita no se derrame. La idea central, en las prácticas que rodean la elaboración culinaria, es la de borrar las huellas de la predación o del destino alimentario de las esposas animales, eliminando el olor y la sangre. Como los cazadores han estado en contacto con las presas, los cestos usados deben ser desechados - ya que han estado en contacto con la sangre animal -, y los hombres mismos no deben consumir las presas, ni comer con sus mujeres, para no delatar ni el destino alimentario de su esposa animal, ni las relaciones de afinidad que le unen a su mujer humana. El agua de la marmita no debe derramarse, pues contiene también sangre del animal y, por la misma razón, los ahumaderos improvisados en el bosque deben ser destruidos. Interesa observar aquí que se sostiene que, si los jefes o shamanes animales advierten que los hombres no respetan estas reglas, procurarán atrapar a los transgresores a quienes someterán a un tratamiento parecido. Los shamanes o jefes animales flecharán entonces, durante el sueño, el alma del transgresor y la pondrán a cocer o ahumar (Im Thurn 1883: 352; Ahlbrinck 1931: 351). La cocción del alma se manifiesta en forma de dolencias físicas o enfermedades que pueden terminar con la muerte del hombre

La transgresión de las reglas que regulan las relaciones entre hombres y pécaris puede hacer que los animales se alejen del territorio, o que el Jefe del Bosque o Shamán Pécarí provoquen lluvias tormentosas, o un prolongamiento de las lluvias, que destruirían las plantaciones de mandioca. El acceso a los productos de la plantación y a los productos del bosque, y el mismo ciclo estacional anual, dependen de ese modo del mantenimiento de estas relaciones. Los Kaliña representan, de esta manera, las relaciones que mantienen con otros animales. De acuerdo con la teoría indígena, las sociedades animales buscan también establecer relaciones de afinidad con los hombres, y este objetivo común explica las relaciones que existen, efectivamente, entre la sociedad Kaliña y las sociedades del bosque y del río.

El mito sobre el origen de los pécaris, es particularmente importante para nuestra discusión, porque muestra, no solamente que las relaciones con los pécaris son pensadas como relaciones por afinidad, sino que, además, indica lo que los pécaris obtienen de los hombres. En el mito se lee que los pécaris se alimentan de mandioca y que explotan los recursos vegetales de las plantaciones abandonadas. El episodio final del mito, donde el cazador explica a sus padres que por su matrimonio con la mujer pécarí ya no necesitarán internarse tanto en el bosque, es sin duda el episodio más significativo. Los Kaliña, en efecto, sostienen que los pécaris consumen mandioca amarga y, como se puede deducir del mito, las relaciones que hay entre pécaris y hombres son relaciones de contraprestación: a cambio de carne - donde los shamanes animales admiten la predación de los animales de la especie -, los hombres donan a los pécaris productos de la plantación y, en particular, mandioca amarga. En otros mitos de tribus de las Guayanas, el postulado es aún más explícito. Un mito Trio narra, por ejemplo, que los hombres acuerdan con Shamán Pécarí que reservarán plantaciones o lugares de plantación



DIBUJO 6
PECARI LABIADO (Gregório 1980)

para los pécaris, y estipulan la época en que el shamán enviará a sus gentes a visitar a los humanos (Magaña 1987a: 133; Koelewijn 1987: 81-84). Los Kaliña con quienes he trabajado sostienen que los cerdos salvajes les visitan al comienzo de la temporada de lluvias, en noviembre o diciembre.

Los pécaris son en realidad una de las pocas especies que consumen mandioca amarga. De acuerdo con los Kaliña, cuyas informaciones sobre el mundo animal han sido ampliamente confirmadas por observaciones empíricas, los cerdos salvajes se organizan en manadas de hasta 200 individuos, dirigidos por un ejemplar pequeño y ágil al que consideran como jefe. Los pécaris de collar, igualmente dirigidos por un jefe, forman manadas más pequeñas, y duermen en las guaridas abandonadas de los armadillos gigantes (Jara 1988c). Los pécaris labiados, generalmente agresivos, no reaccionan si se mata a ejemplares comunes. En contraste, cuando se mata, hiere o ataca al jefe, atacan y acosan a los cazadores (Azara 1801: 21; de Wavrin 1951: 90-93; Cabrera y Yepes 1940: 278-280; Grzimek 1969, vol. XIII (4): 106-110). Los pécaris, de acuerdo con otro investigador, se reconocen entre ellos y delimitan sus territorios frotándose mutuamente y contra los árboles con la glándula almizclera, y tienen su período de apareamiento durante la estación de las lluvias (Rodríguez de la Fuente 1975: 154).

Los Kaliña abren plantaciones que exceden los requerimientos humanos (Kloos 1970: 41). De acuerdo con la teoría nativa, las plantaciones deben ser mayores de lo que necesitaría una familia, para poder acoger a los parientes por afinidad del bosque. Por la misma razón, los plantíos abandonados son dejados a la predación animal. Como los pécaris son animales territoriales, al abrir los plantíos, los Kaliña procuran cruzar un territorio animal, de manera tal que las plantaciones se encuentren cerca de la ruta animal. A largo plazo, obviamente, el territorio animal es en realidad conformado por las mismas plantaciones humanas. Los pécaris necesitarán un suministro abundante de alimento vegetal durante los períodos de lactancia, es decir, durante la estación de las lluvias, y ésta parece ser la razón, entre otras, por la que se planta a comienzos de la temporada de lluvias. Pero, lo que importa destacar aquí, es que, el mismo territorio animal y los patrones de migración animal son activamente intervenidos y conformados, en realidad, por los hombres: en la ausencia de plantaciones de mandioca que mantengan a los pécaris en la zona, los animales migrarían hacia otras áreas, y los Kaliña se enfrentarían de ese modo a grandes obstáculos para acceder a productos animales. Por la intervención en los territorios animales y por la coordinación del ciclo agrícola con los ciclos reproductivos de los animales, los Kaliña determinan así, en medida considerable, la presencia o ausencia, en el área, de pécaris y de otros animales, que dependen, a su vez, de ésta especie: otros predadores, varios roedores que se alimentan de los productos de la plantación desenterrados por los pécaris y varias aves que mantienen relaciones simbióticas con estas especies.

Los plantíos Kaliña debieran situarse, en principio, en las tierras bajas, cerca de los ríos y cerca de las aldeas. La teoría es que, durante la época de lluvias, los animales, para refugiarse de las inundaciones, migran a las tierras altas, y descienden a los ríos durante la sequía, cuando las lagunas y los cursos de aguas de las tierras altas se secan. La visita de los pécaris puede ser así precedida con bastante seguridad, y los Kaliña son capaces de determinar una visita con un mínimo grado de error de uno o dos días. Las plantaciones deben quedar cerca de la aldea, justamente porque la relación que mantienen es de afinidad: de esta manera, se facilita la caza, se disminuye el riesgo de estrago de las plantaciones, y se ofrece a los jefes animales la posibilidad de observar si las crías animales son bien tratadas. Las crías animales, incluyendo las de los pécaris, no pueden ser consumidas y es frecuente que se encuentren en las plantaciones cercanas a la aldea¹⁴.

Sobre la representación de los pécaris, no tenemos más que unas pocas notas que agregar. Debido a que las relaciones con los animales son pensadas en términos de contraprestación - en la que los humanos donan productos de la plantación a los animales -, los hombres no casados no pueden cazar. Entre los Kaliña, un hombre abre un plantío sólo cuando se casa: hasta el matrimonio los hombres obtienen los

¹⁴De acuerdo con Cabrera y Yepes "si se captura alguna cría y se la conserva viva, se hace sumamente mansa y se acostumbra pronto a la compañía del hombre, hasta tal punto, que cuando ya es más grande se le puede dejar que vaya al bosque a buscar su sustento, e invariablemente vuelve a casa... Si ven que alguna persona se dirige al rancho, le cierran el paso y no dejan que se acerque mientras no interviene alguna persona que conozcan" (Cabrera y Yepes 1940: 280).

productos de la plantación de sus madres (su madre y las hermanas de su madre). Un hombre que cace sin estar casado corre el riesgo de ser incorporado como afín a alguna sociedad animal. La representación de las relaciones sociológicas, de afinidad o consanguíneas, está estrechamente asociada con las nociones sobre enfermedad y con las técnicas culinarias. Entre los Kaliña, toda enfermedad es conceptualizada como la manifestación exterior de que el alma del enfermo está siendo procesada culinariamente por shamanes animales. El procesamiento culinario es necesario para incorporar el alma a la sociedad (animal o humana). En realidad, todo establecimiento de relaciones sociológicas se expresa por medio de metáforas culinarias: las muchachas, con ocasión de las dos primeras menstruaciones, son recluidas en el ático de las casas, es decir, en el ahumadero y, consecuentemente, metafóricamente ahumadas. A partir de entonces son consideradas casaderas. Los muchachos, igualmente, son recluidos en una casa redonda que es considerada como homóloga a una marmita y, consecuentemente, metafóricamente cocidos. A partir de la iniciación son considerados casaderos. En general, para expresar relaciones de afinidad se recurre a la imagen o a las metáforas de la cocción por humo, y para expresar relaciones de consanguinidad se recurre a metáforas de la cocción por ebullición. Las crías animales son incorporadas a la aldea humana después de que han sido recluidas y sometidas al mismo tratamiento que los muchachos. A partir de entonces, las crías son prohibidas para el consumo y llamadas "hijos", "nietos" o "sobrinos". Puesto que la relación de los hombres con los animales es de afinidad (esposo humano con mujer animal), las crías animales son conceptualmente "hijos" de los hombres y, por lo tanto, "hijos" o "sobrinos" (puesto que las esposas son conceptualmente primas) de sus mujeres o "nietos" de sus suegras. Siguiendo el mismo razonamiento, cuando un cazador no regresa del bosque, y no se encuentra su cadáver, se supone que ha sido incorporado como yerno o hijo a alguna sociedad animal. La misma muerte es, de hecho, conceptualizada como "cambio de morada". El destino del alma de un hombre depende parcialmente de las relaciones que ha tenido con el mundo del bosque o del río. Los shamanes animales pueden capturar su alma e incorporarla a un animal¹⁵.

La muerte, de esta manera, es considerada como un momento indispensable de la relación con las sociedades animales para la reproducción de la sociedad Kali-

¹⁵ Las nociones sobre la muerte son algo desconcertantes. Los Kaliña no conciben una muerte natural (Im Thurn 1883: 331; Kloos 1968; 1970), y suponen que el estado de sueño es una muerte temporal (Im Thurn 1883: 343). Durante el sueño, o después de morir, el alma de un individuo se dirige a la aldea de los ancestros (hombres y mujeres tienen diferentes aldeas ancestrales), pero en el curso de la travesía puede ser capturado por algún shamán animal o vegetal. Las relaciones que ha tenido el hombre con los habitantes de "los otros" dominios del universo influyen en la reacción de los shamanes de esos dominios o sociedades. El alma capturada es entonces sometida a un proceso de cocción e incorporada a la sociedad animal o vegetal en cuestión. En las teorías Kaliña, los humanos son necesarios para las sociedades animales. En el caso de los pécaris, se supone que necesitan a los hombres para que les indiquen como elaborar la mandioca amarga (se considera que los pécaris dejan los tubérculos al sol para que se sequen y poder consumirlos) y como encontrar las plantaciones. Es posible encontrar pécaris humanos en las manadas. Los Kaliña no consumen los ejemplares flechados que tengan "sangre clara" pues se piensa que son humanos. La cocción del alma elimina los lazos consanguíneos y borra la memoria anterior (humana o no).

ña. Del mismo modo que los Kaliña no podrían reproducirse sin el consumo de productos del bosque y sin las relaciones con los animales, las sociedades animales no podrían reproducirse sin el consumo de productos de la plantación y sin la relación con las sociedades humanas. La reproducción de ambas involucra la muerte. En la teoría Kaliña, los hombres - y los animales - son inmortales. Toda muerte o enfermedad es atribuida a la acción de shamanes animales, de shamanes del cosmos o de shamanes humanos (Kloos 1968; 1970). De la misma manera que los shamanes animales permiten la predación de sus gentes, los shamanes humanos deben permitir que las otras sociedades "cacen" en los territorios de los hombres, y de la misma manera que la cacería es concebida como una relación de seducción por afinidad, la muerte humana es conceptualizada como "cambio de residencia" y como seducción por parte de las sociedades de otros dominios. El acuerdo tácito que existe entre shamanes y aldeanos comunes es que, como el mismo shamán es un pariente consanguíneo de "los otros" shamanes o pertenece a la misma clase de naturaleza que "los otros" shamanes¹⁶, se pretenderá que entre él y los hombres existen relaciones consanguíneas (para excluir la predación), y que el shamán procurará afines humanos para los animales en otras aldeas humanas. Por esta razón, el shamán es conceptualmente "padre" o "abuelo" de los aldeanos comunes a quienes el mismo llama "hijos" o "nietos"¹⁷.

Por breve que sea esta presentación creo que podemos adelantar algunas reflexiones. En esta sección he tratado solamente la representación de las relaciones con las sociedades pécaris, dejando de lado a las otras sociedades animales y vegetales. Me parece, en efecto, que entre las sociedades animales, vegetales, minerales y las que hemos llamado imaginarias, no se percibe en la mentalidad Kaliña nada de común. Lo que tienen de común es nada más el modelo de relación: los Kaliña representan de esta manera las relaciones con todas las sociedades que integran en su conocimiento etnográfico. Insistir en una aproximación substantivista, significaría perder de vista que en las nociones nativas lo que importa son las relaciones mismas y no la naturaleza de las sociedades que conocen. Con constatar que se conceptualiza a ciertos vegetales o minerales como dotados de vida, o a ciertos animales como dotados de voluntad o de otros atributos supuestamente humanos, no se llega a ninguna parte, pues esta formulación presenta el problema más urgente de dar cuenta del sistema de proposiciones del que se derivan estas representaciones.

Ahora bien, el tratamiento de las representaciones de estas dos "sociedades del

¹⁶ Habitualmente, se considera al shamán como perteneciente al dominio acuático. Por esta razón se evita que se acerque a muchachas menstruantes y a parturientas (Ahlbrinck 1931: 399-408). En las teorías Kaliña, el shamán participa de la misma naturaleza que los shamanes de otros dominios. El que un shamán sea asociado al río más que al bosque, depende del contexto particular de su iniciación y de su experiencia en la aldea. El sentido de identidad y la identificación de alguna aldea particular con dominios específicos puede, por esto, cambiar aun durante la supervisión de un mismo shamán.

¹⁷ La relación entre el shamán y sus discípulos, y entre el shamán y los aldeanos, se expresa recurriendo al lenguaje del parentesco consanguíneo para justificar su intervención frente a shamanes de otros dominios (ver nota 16). Desde el punto de vista indígena, no es pertinente que, entre el shamán y sus discípulos o pacientes, haya lazos sociológicos reales (ver discusión en Butt-Colson 1977; Kloos 1968; 1970; Magaña 1988a: 116-125).

bosque" muestra que se cree que entre hombres y animales hay relaciones sociológicas, y lo que interesa destacar es que estas relaciones son necesarias. Cuando se considera que la representación de las relaciones que se mantienen con las sociedades animales juega un papel tan determinante en la sociedad Kaliña: ubicación de la aldea, técnicas de caza, procesamiento culinario de los animales, tratamiento de los animales domésticos, formas de comensalidad, rituales de iniciación masculina y femenina, nociones sobre las enfermedades y la muerte, prácticas agrícolas, etc., no se puede escapar a la conclusión de que estas representaciones pudieran ser más importantes que las relaciones que se mantiene con otras sociedades humanas. De hecho, los Kaliña imaginan las relaciones con otras sociedades humanas de la misma manera que las relaciones con las sociedades animales y vegetales y creo que este análisis muestra, al menos, que se cometería un error en excluir a estos "otros" del estudio de las relaciones interétnicas o del estudio de las ideologías sobre la alterabilidad.

Pero, otra conclusión que impone el análisis es que las nociones cosmográficas y etnográficas Kaliña no guardan solamente relación con el mundo tal como los nativos lo conciben, sino también con el mundo tal como se puede percibir en un nivel común de inteligibilidad. Los Kaliña intervienen activamente en la conformación de los parajes que habitan, porque las prácticas agrícolas y las técnicas de caza determinan, en parte considerable, la presencia o ausencia de las especies vegetales y animales del territorio. El caso de los pécaris ilustra claramente que la hipótesis no carece de sentido, pues sin plantaciones no habría pécaris en la zona. De modo que es posible formular que, mientras que la representación de las relaciones con las sociedades animales puede pertenecer, si se quiere, al terreno de lo imaginario, las relaciones mismas pertenecen al mundo de lo real¹⁸. Las relaciones, inscritas como están en el mundo real, se derivan, sin embargo, de operaciones que bien podemos llamar imaginarias o míticas, pues nada obliga a que se cace - a que se cace de todo- en lugar de preferir otras estrategias de sobrevivencia. Pero, la caza Kaliña impone la agricultura, y ambas contribuyen a la conformación del mundo guayanés, tal como es conocido tanto por los nativos como por los observadores extranjeros.

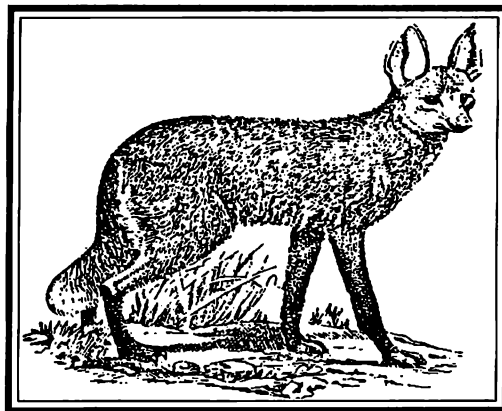
Los Arawak y Luna

En la sección anterior dejamos de lado a los personajes vegetales y humanos, aunque sabemos que la mandioca y otros productos de la plantación constituyen el propio espacio de la relación entre los hombres y entre los hombres y los animales. En esta sección prestaré atención a estos personajes. Es bien sabido que, en el pasado, los Kaliña tenían relaciones de intercambios rituales y comerciales con otras

¹⁸ La representación de las relaciones con el mundo del bosque es variable aun entre los mismos Kaliña. Entre los Bororo, los cerdos salvajes se originan de una segregación entre afines; entre los Mundurucu, de una segregación entre consanguíneos (Levi-Straus 1964: 92-101), pero la relación y las consecuencias que involucra para el hábitat local son, por todas partes, iguales. Su representación, que gira a menudo sobre conflictos en la sociedad humana, conduce a una misma práctica y determina la presencia o ausencia de varias especies animales en cualquier área determinada.

poblaciones guayanasas y del área del Caribe, y en particular con los Arawak (Lovén 1928; de Goeje 1928b; Dreyfus 1983/1984). La participación de los Kaliña en esta red de intercambios, que se extendía desde la zona amazónica hasta el Mar Caribe, fue interrumpida por la intervención europea y por la ocupación de los cursos superiores del Maroni y de otros grandes ríos de la zona por cimarrones (Hurault 1972). Reconstruir el contenido exacto de las relaciones entre Kaliña y Arawak es así bastante difícil, pero algunos mitos y otras creencias aún vigentes permiten, al menos, postular algunas hipótesis. Los Kaliña de hoy son preponderantemente endogámicos (endogamia tribal regional) aunque, en el pasado, preferían las uniones con mujeres Arawak. Los Kaliña orientales reprueban las uniones con gente no Kaliña e incluso las uniones con Kaliña occidentales (mestizos), pero continúan casándose con mujeres Arawak.

Esta preferencia de los hombres Kaliña por las mujeres Arawak presenta algunos problemas: los Kaliña sostienen que los ancestros de los Arawak eran perros, y tienen a las mujeres Arawak por ligeras y lascivas. ¿Cómo explicar esta representación y la conducta asociada, aparentemente incongruente? Los Kaliña conocen varios mitos sobre el origen de los Arawak. La historia narra, usualmente, que durante un diluvio o una gran inundación un hombre buscó refugio en una palmera, llevando consigo a sus animales domésticos, un guacamayo y un perro, y tallos de mandioca. Al término de la inundación, desciende, levanta un campamento y abre un plantío. Al regresar a casa, después de la primera cosecha de mandioca, encuentra pan y cerveza de mandioca. Piensa que alguien le ha visitado, pero no encuentra huellas que lleven fuera de la casa. Finalmente, como esto se repite a menudo, decide volver de improviso y descubre así que quienes hacen el pan y se ocupan de las labores domésticas son el guacamayo y el perro, que se transforman en mujeres durante su ausencia. Quema las plumas y la piel y se casa con ellas. De la unión con



DIBUJO 7
PERRO (MUJER ANCESTRO ARAWAK EN LA MITOLOGIA KALIÑA)
(Gregório 1980).

Mujer Guacamayo descienden los Kaliña, de la unión con Mujer Perro, las mujeres Arawak (Magaña & Jara 1985). En otro mito de la misma colección se lee que las descendientes de Mujer Perro son prostitutas, y en otro, que "vivían como perros sin reconocer [para las relaciones sexuales] ni hermanos ni padres" (Magaña & Jara 1985).

En algunos mitos Arawak se cuenta otra historia. El jefe o shamán del cielo, *aiomun kondi*, hizo crecer una gigantesca ceiba (*Ceiba pentandra*), y desde la copa arrojó ramas y trozos de corteza: las que cayeron al agua se convirtieron en peces, las que quedaron en el aire o en las nubes, en pájaros, y las que cayeron en tierra, en hombres y en animales (Brett 1880: 7-8). De acuerdo con Gumilla, los Arawak Sáliva afirmaban que sus ancestros habían brotado de la tierra "al modo que ahora brotan espinas y abrojos. Otras Parcialidades llevan otra consecuencia, y afirman que ciertos árboles dieron por fruto antiguamente hombres y mujeres de su Nación, que fueron sus antepasados" (Brett 1791, vol. 1: 113). Otros grupos Arawak, de acuerdo a la misma fuente, "se fingen hijos de los Troncos" y otros "idean su estirpe de los ríos" (Brett 1791, vol. 1: 114). Los Arawak Maipure dicen que, en tiempos remotos, una gran inundación cubrió la tierra y que de esta inundación se salvaron sólo un hombre y una mujer que buscaron refugio en la cumbre de una colina. Un día que lamentaban la muerte de sus parientes escucharon una voz que les ordenó arrojar hacia atrás, por encima del hombro, los frutos de una palma *Mauritia*: de los frutos arrojados por la mujer surgieron las mujeres, de los arrojados por el hombre, los hombres (Roth 1915: 145). Otros grupos Arawak mantienen que su ancestro era un árbol del que brotaban como si fueran frutos, y que cuando el árbol fue talado se transformó en un rápido en el río (Roth 1915: 145).

Pero en la misma mitología Arawak también se refiere que algunos clanes Arawak descienden de Mujer Perro. El mito narra la misma historia que los mitos Kaliña sobre el origen de los Arawak (Abbenhuis 1940: 76-77): la gente del clan Perro o *Ibeswanano* descienden de la unión y son gentes de mala vida. Drummond ha encontrado entre poblaciones Arawak el mismo motivo y lo ha interpretado en el contexto colonial de las relaciones interétnicas, enfatizando los conflictos raciales y el carácter compensatorio de algunos componentes de las ideologías nativas (Drummond 1977). Los mitos sobre Mujer Perro se encuentran en varias otras poblaciones guayanesas. Entre los Arawak, se atribuye el origen de los diversos clanes a la unión de hombres con animales y vegetales, y se refieren otras historias sobre los ancestros. De acuerdo con las informaciones de Im Thurn, por ejemplo, el clan Onishena desciende de Lluvia, el clan Koiarno de Corzuela o de la unión de un hombre con una corzuela, el clan Urahkana de un árbol, el clan Demarena de gente del agua, el clan Heekorowana de Tortuga, el clan Ebesowana de Mariposa o de la planta *lucadaia*, el clan Pariana de Abeja, etc. (Im Thurn 1883: 177-184). De los 47 nombres de clanes recogidos por Im Thurn, 19 consideran a especies vegetales por ancestros. Cada familia o clan, sostienen los Arawak, "is descended... from its eponymous animal, bird, or plant" (Im Thurn 1883: 184).

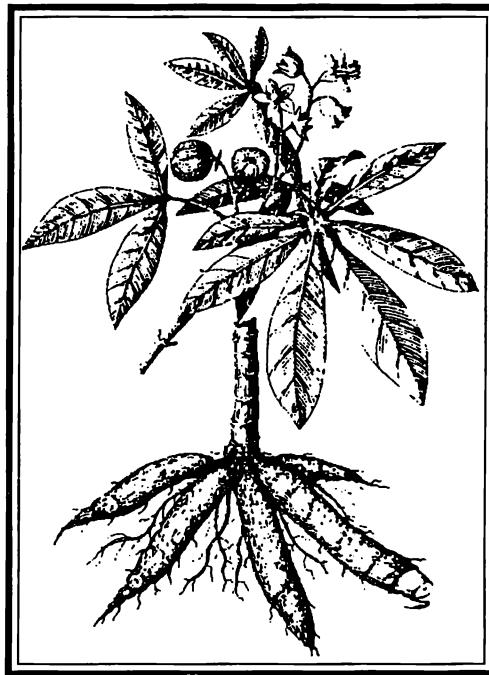
De acuerdo con las informaciones recogidas por Abbenhuis, los Arawak obtenían de los Kaliña plantas afrodisíacas, canoas y barbasco para pesca, y ellos mismos suministraban a los Kaliña semillas de árboles frutales y maderas (Abbenhuis

1940: 63-65). Es interesante observar aquí que los Arawak tienen a los Kaliña por torpes o descuidados en lo que se refiere a la elaboración de la mandioca (Abbenhuis 1940: 64). Los mismos Kaliña, cuando procuran explicar su preferencia por las mujeres Arawak, sostienen que son buenas alfareras y cultivadoras. Se puede así bosquejar de un modo general que, en las relaciones de intercambio entre Kaliña y Arawak, los primeros obtenían de los últimos productos de la plantación y productos vegetales y otros bienes, ideológicos o tecnológicos, asociados a la elaboración culinaria y a la explotación y elaboración de productos vegetales, mientras que los Arawak obtenían de los Kaliña productos asociados a la pesca y al mundo acuático. Para no atenernos más que a uno de los términos de esta relación, ¿no debería concluirse que si las mujeres Arawak evocan tanto las relaciones incestuosas como el buen dominio de las técnicas agrícolas y alfareras, los Kaliña, por alguna razón que desconocemos aún, perciben alguna propiedad común entre unas y otras, es decir, entre una actitud moral y ciertas habilidades técnicas?

En las representaciones Kaliña, y en las de otras varias poblaciones guayanesas, el cultivo de la mandioca, y de otros productos de la plantación, cae bajo la tutela o el dominio de la luna. El mismo astro es representado como un hombre que causa la menstruación de las mujeres y es así tenido por marido de las mujeres (de Goeje 1948: 47). Cuando las mujeres tienen la regla, se supone que reciben la visita de Luna que tiene relaciones sexuales con ellas y que explica la propia menstruación. La representación de Luna como marido de las mujeres interviene, en realidad, en varias esferas de la cultura y de la sociedad Kaliña. De acuerdo con las informaciones con que contamos, de la relación de afinidad entre Luna y las mujeres se derivaba que los hombres eran hijos de Luna. Por esta razón, las mujeres debían dar a luz en los plantíos y sin la presencia de hombres (Penard & Penard 1907; Farabee 1924: 77), o bien, pocos días después del parto, debían llevar a los bebés al plantío para ser mostrados al padre estelar (Rodway 1894: 26). Los Arawak sostenían, llevando a un extremo esta representación, que en tiempos remotos, cuando se desconocía el intercurso sexual, las mujeres recibían, sin que ellas mismas parieran, a sus hijos en los plantíos (van Coll 1903: 515).

El cultivo mismo de la mandioca es pensado como homólogo a la gestación. Los Kaliña y otras poblaciones guayanesas sostienen que la mandioca debe cosecharse a los nueve meses (Farabee 1918: 33; Gillin 1936: 15), mientras que es bien sabido que los tubérculos pueden ser cosechados a los seis meses (Kloos 1971: 36). En fuentes tempranas se indica que los indios de las Guayanas se negaban a ocuparse del cultivo de la mandioca o del trabajo de plantación, argumentando que sólo las mujeres sabían parir. Gumilla, reprochando a los hombres que no ayudaban a sus mujeres en las labores agrícolas, tuvo como respuesta de boca de los indios que "las mujeres saben parir, y saben cómo han de mandar parir al grano que siembran: pues siembren ellas, que nosotros no sabemos tanto como ellas" (Gumilla 1791, vol. 11: 237). Los Kaliña insulares preferían sufrir los peores males, de acuerdo con Borde, antes que ocuparse de las labores agrícolas: llegaban al extremo de no tocar siquiera los utensilios domésticos utilizados en el procesamiento de los productos de la plantación (en Cárdenas Ruíz 1981: 516). Los Kaliña de Surinam también evitan tocar los utensilios de cocina (Magaña 1988a; 1988e).

La representación del cultivo de la mandioca como un proceso de gestación o como el producto o el lugar de una relación de afinidad con Luna se manifiesta, o se manifestaba, además, en las mismas prácticas agrícolas y en otros terrenos. Algunas fases del ciclo agrícola deben, o debían, coincidir con las uniones matrimoniales, de tal manera que el nacimiento del primer hijo coincidiera con la primera siembra de mandioca (Farabee 1918: 24): los matrimonios se efectúan entonces durante el período en que se planta, a comienzos de la estación de lluvias o a fines de la estación seca. Los mismos tubérculos o las plantas de mandioca son conceptualizados como "hijos" (Labat 1984: 240), y los Kaliña, aun hoy, se dedican a operaciones intelectuales complejísimas para transformar la mandioca, para que pueda ser consumida, en un producto animal, es decir, siguiendo el mismo modelo que examinamos en la sección anterior, para transformar el contenido consanguíneo de la relación de las mujeres con los tubérculos en un contenido de afinidad: para que la mandioca pueda ser consumida, en efecto, se requiere que sea transformada, durante el proceso de elaboración, en una categoría de afinidad y, consecuentemente, comestible. Los panes, para obtener este fin, son "troceados" y "ahumados" (Magaña 1988g).



DIBUJO 8
MANDIOCA (TUBERCULOS HIJOS DE LUNA Y
LAS MUJERES) (Gregório 1980)



DIBUJO 9
HOMBRES VEGETALES EN LA ETNOGRAFIA EUROPEA
MEDIEVAL (I,ycosthenem 1557)

De Luna se supone que es un personaje celoso que no tolera la presencia de hombres en los plantíos, y las actividades agrícolas son, en consecuencia, realizadas por mujeres unidas por lazos de consanguinidad: habitualmente una madre y sus hijas no casadas. La presencia de hombres, particularmente de los maridos, o de mujeres no unidas consanguíneamente a las mujeres que se ocupan de un plantío, revelaría las relaciones de afinidad que unen a mujeres y hombres en la sociedad Kaliña, y provocaría la ira del marido estelar que estropearía las plantaciones. Los hombres, por esta razón, deben evitar los plantíos. Durante la luna llena, asociada a la menstruación, los hombres deben observar restricciones sexuales con sus mujeres, pues se supone que Luna está con las mujeres, y durante este período no pueden visitarse los plantíos ni plantar. Se planta solamente en cuarto menguante, cuando la presencia del astro es menos conspicua, o cuando se supone que Luna está en otros lugares o en otras aldeas (Roth 1915: 230; de Goeje 1928a: 202; Gillin 1936: 137; Abbenhuis 1940: 24-25; Kloos 1971: 37 -40; Cirino 1977, vol. 1: 18; Krumeich 1984: 57).

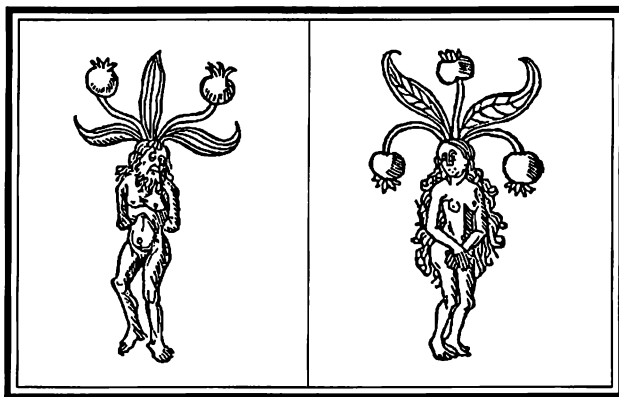
Con ocasión de la luna llena se celebra, entre los Kaliña de la Guayana francesa, un ritual durante el cual los hombres llaman "padre" a Luna pidiéndole que les provea de buenas cosechas (Delawarde 1967: 362). El autor anota que, como prueba del parentesco entre Luna y los hombres, los indios arguyen que "quand on montre

la lune a un petit enfant qui commence a parler, il dit: *papa* alors que personne ne le lui a appris" (Delawarde 1967: 378). De acuerdo con algunas tradiciones de los Kaliña occidentales, Luna, en el pasado, descendía periódicamente a la tierra a inspeccionar los plantíos (Cirino 1977, vol. 11: 30). De hecho, los hombres deben postularse hijos de sus esposas, para reafirmar la relación de afinidad entre Luna y las mujeres, y mantener la ficción de una relación consanguínea entre ellos y las mujeres. Las restricciones sexuales que se observan con ocasión de la luna llena y, consecuentemente, antes de plantar o antes de que sea posible cosechar, no tienen otro propósito que desenfátizar las relaciones de afinidad que unen a hombres y mujeres en la sociedad Kaliña, y las conductas rituales, asociadas a prácticas específicas en el terreno de las actividades de subsistencia, siguen así el mismo modelo que se observa en las relaciones ficticias de afinidad entre los hombres y los animales del bosque. Las restricciones sexuales deben observarse tanto antes de plantar y cosechar como antes de cazar (Magaña 1988a: 24-25; 170-172; 1988g).

La representación de Luna como marido de las mujeres se hace más evidente aún en los rituales observados durante los eclipses lunares. De acuerdo a fuentes antiguas, cuando se reconocía un eclipse, algunos indios de las Guayanas "echan mano de los instrumentos que usan para cultivar sus campos; y diciendo y haciendo, unos desmontan la maleza, otros limpian, y otros cavan el terreno, y todos a una protestan a gritos: "Que tiene razón la Luna para estar enojada con ellos, y sobrado motivo para desampararlos, porque no le han hecho sementera, como era puesto en razon; pero le ruegan, que no los dexé, porque ya le previenen campo para sembrarle maíz, yuca, plátanos" (Gumilla 1791, vol. 11: 278). En otra tribu Caribe, los hombres "ruegan, piden y suplican a la Luna, que no se muera; y como por más que se apuren, ella va menguando, y descaeciendo sensiblemente, viendo que no se da por entendida, corren a sus casas, y reprehenden agriamente a sus mugeres, porque no se apuran, ni lloran la enfermedad de la Luna; pero ellas ni aun por eso se dan por entendidas, ni aun responden palabra a sus maridos. Viendo estos que por mal, y por rigor no consiguen cosa, mudan de estilo, y empiezan a rogar y suplicar a las mugeres, que clamen y lloren, para que la Luna se aliente, y no se dexé morir. No hay súplicas que valgan, y así pasan los Otomacos a las dádivas, que lo vencen todo: sacan sus alhajas, cada qual lo mejor que tiene, y les dan a sus mujeres, unos, sargas de cuentas de vidrio; otros, collares de dientes de monos; y otros, preseas semejantes: entonces salen a saludar a la Luna, y en tono lloroso le hacen muchas súplicas" (Gumilla 1791, vol. 11: 279-280). Entre los Kaliña de Surinam, se considera que el eclipse muestra que la luna ha sido atacada por algún monstruo y se encuentra enferma. Para alejar al monstruo, o despertar a Luna, que se debilita cada vez más a causa de la pérdida de sangre, los hombres se dedican a producir ruidos estruendosos, golpeando las marmitas o disparando sus rifles al aire. Se tiene la idea de que si Luna muriese se acabarían las plantaciones de mandioca, y que los mismos hombres enfermarían (Magaña & Jara 1983). Ideas semejantes tenían algunas tribus Caribe de Venezuela que, con ocasión de los eclipses, "unos tocan tambores, y otros caracoles; y disparan muchas flechas a la luna, y hazen infinitos vissages, y supersticiones, y lebantán tal gritería, que es una confussión, y un tor-

mento intolerable el oyrlos. Luego se ban todos a bañar a los ríos; pues mientras dura el Eclipse, están más humildes que la tierra, y darán liberalmente quanto se les pida" (Ríonegro 1918, vol. 11: 196). Aunque la relación entre Luna y las mujeres no aparece tan explícitamente como en otros grupos guayaneses, que colman, de presentes a sus mujeres, para mostrar lo bien que las tratan, entre los Kaliña se evoca al menos indirectamente, pues imaginan que la agricultura, que es posible sólo por la relación de las mujeres con Luna, cesaría si el astro fuese devorado¹⁹.

Los Kaliña establecen también una relación entre Luna, el barro y la alfarería. Cuando termina un eclipse, se bañan en el río, frotándose el cuerpo con arcilla para sacarse la sangre de Luna que ha caído durante el eclipse: de otro modo enfermarían (Magaña & Jara 1983). De acuerdo con las informaciones recogidas por Menget, entre los Kaliña occidentales, después de un eclipse solar "nous vîmes une femme âgée se diriger vers un groupe d'enfants, une grande spathe rigide de palmier à la main. Elle se saisit d'un enfant, plonge la main dans le feuille-récipient, en tira une poignée de glaise blanche et se mit à le frotter de blanc des cheveux aux jambes, avec une belle vigueur et malgré les protestations du garçon. D'autres femmes se joignirent à elle, chacune transportant son stock d'argile, et se mirent à pourchasser systématiquement tous les plus jeunes, à les attraper et à les enduire de terre blanche. Tous ces femmes avaient entre cinquante et soixante-dix ans, et étaient, nous dit-on, céramistes" (Menget 1979: 131). Aunque no podemos aquí analizar con más detalle las nociones Kaliña sobre la luna y el barro, es útil señalar que son las ancianas quienes se ocupan, preferentemente, de la alfarería, y que el barro para los



DIBUJOS 10/11
 HUMANOS VEGETALES EN EL IMAGINARIO EUROPEO
 (*Hortus sanitatis* 1498, en Mode 1977).

¹⁹ En otras poblaciones americanas, la representación de Luna es aún más explícita. Entre los Apinaye, se cree que la luna aparece bajo forma humana para cohabitar con las mujeres menstruantes. Durante los eclipses lunares, los hombres agarran a las muchachas y las muestran a la luna gritándole: "¡Aquí está tu mujer! ¡No mueras!" (Nimuendaju 1939: 138-139).

potes no puede ser recogido con luna llena: de proceder así, las vasijas moldeadas se quebrarían. Las mujeres menstruantes o encintas no pueden ocuparse de la alfarería ni recoger arcilla, e incluso la arcilla sólo puede recogerse en cuarto creciente. Luna es también tenido como un personaje responsable del barro y de la alfarería.

El que los Kaliña prefieran o hayan preferido las mujeres Arawak a las Kaliña por ser buena alfareras y buena cultivadoras, deberá concluirse, forzosamente, que se percibe entre ellas y Luna una relación más estrecha que la que se supone que existe entre el astro y las mujeres de la tribu. ¿De qué podrá tratarse? Constatemos, para comenzar, que las mujeres, en la ideología Kaliña, son todas conceptualmente extrañas, no sólo en razón de la asociación entre mujer y Arawak, sino porque, además, se atribuye a hombres y mujeres un origen diferente, y porque se asocia a hombres y mujeres con diferentes niveles o dominios del universo (Magaña 1988a: 293). De manera similar a los Kaliña insulares, pero con un carácter menos marcado, los Kaliña continentales continúan empleando léxicos diferenciados por sexo, y se supone entonces que hombres y mujeres hablan lenguas diferentes. Ahora bien, en la mitología guayanesa se tiene a Luna como un personaje incestuoso (Roth 1915: 256; Fock 1963: 54-55; Huxley 1956: 164-167; Grenand 1982: 132; Magaña 1987a: 136): la historia trata de un hombre que visitaba, por la noche, a su hermana y que ésta, para descubrir la identidad de su amante nocturno, le manchó el rostro con *genipapo*. Descubierta, se fue al cielo y se convirtió en la luna. Sin embargo, en las fuentes que disponemos sobre mitología Kaliña, no se encuentran mitos sobre el origen de la luna y algunas narraciones la consideran como hermano del sol. El único mito de que disponemos fue recogido por Delawarde entre los Caribe de Dominica.

Una muchacha llamada Sesé vivía con su madre y su hermano y recibía por las noches a un amante desconocido. Queda encinta. La madre se oculta y se queda por la noche junto a su hija. Cuando el amante nocturno aparece, toma algo de *genipapo* y le mancha el rostro. Al día siguiente descubren que se trata del hermano. Este, avergonzado, sube al cielo y se convierte en la luna. Sesé da a luz y pide a Colibrí que suba al cielo, hasta la luna, para mostrarle su hijo. Colibrí vuela hasta la luna y cumple con su cometido. En recompensa obtiene los colores de su plumaje (Delawarde 1938: 202).

Con la conceptualización de las mujeres como extrañas, o Arawak, y con las pasiones incestuosas que se les atribuye, no podría extrañar que, si Luna es un personaje incestuoso, los Kaliña postulen que el matrimonio con mujeres Arawak es preferible al matrimonio con mujeres de la tribu. Si Luna y las mujeres están unidos por lazos consanguíneos, la unión matrimonial con las mujeres del astro asegura, sin otros requerimientos rituales, el acceso a los productos de la plantación y a los bienes de la alfarería. Esta interpretación encuentra alguna confirmación en el nombre de la muchacha, Sesé, que en voz Arawak significa semilla o maíz (de Goeje 1928a: 264). Por intrincado que parezca el razonamiento, es precisamente porque descienden de Mujer Perro por lo que las mujeres Arawak son mejores esposas y no a pesar del ancestro incestuoso. En los análisis más corrientes de este motivo, que atribuyen al mito de la Mujer Perro una intención denigratoria y compensatoria,

que encontraría su origen en las relaciones interétnicas del contexto colonial (Drummond 1977), se pasa por alto que el incesto y las reflexiones sobre el incesto no tienen por todas partes ni el mismo origen, ni el mismo propósito, ni una misma significación. En las representaciones Kaliña, Luna es un muchacho incestuoso de quien depende la agricultura y la alfarería, cuyos productos son, a su vez, indispensables para acceder a los productos del bosque y del río. La mejor manera de acceder a los productos de la plantación, cuyos cultivos están en constante peligro de ser destruidos por Luna si se enterase de que sus mujeres Kaliña tienen relaciones de afinidad con otros hombres, es pues, postular a las mujeres como sus hermanas. El incesto se convierte, en este contexto, en una actitud moral necesaria para reproducir la sociedad humana.

Los Arawak consideran a Boa como ancestro de los Kaliña, y los mismos Kaliña, aunque consideran a Mujer Guacamayo y a Mujer Buitre como ancestros, también admiten la interpretación Arawak. Los Arawak obtenían de los Kaliña productos asociados a la pesca (barbascos) o a la navegación (canoas), es decir productos asociados al mundo acuático. En varios mitos Arawak y Kaliña, y en los de otras poblaciones de las Guayanas, se considera a los Kaliña como descendientes de un ancestro Boa. Un mito Warrau (Warao) narra que una mujer (warrau) se bañó en el río cuando tenía la menstruación y fue seducida (o quedó preñada) por Anaconda. Los hombres descubren su relación porque la mujer vuelve a menudo con abundantes frutos del bosque: sospechosos, sus hermanos la espían y descubren que el amante Anaconda sale de su vagina y trepa a los árboles a por nueces y otros frutos. Los hermanos de la mujer matan a Anaconda y lo cortan en trozos, la mujer los recoge y los pone debajo de algunas hojas y de cada una de éstas surgió un indio Caribe. A partir de entonces los Caribe guerrear contra los Warrau (Brett 1880: 64; Roth 1915: 143-144). En un mito Caribe se atribuye el origen de la tribu a la unión entre una mujer y Anaconda (Roth 1915: 144), y los mismos Kaliña tienen historias similares, en las que identifican al ancestro como Boa o Anaconda (Magaña 1987a: 240-241).

Interesa destacar aquí un detalle que introduce el mito Warrau: la mujer fue seducida o poseída por Anaconda cuando se mete en el río estando indispuerta. En las nociones nativas, comunes a todos los grupos guayaneses, las mujeres deben evitar el agua durante los períodos en que manifiestan su fertilidad, para no atraer a los hombres del agua (Magaña 1988a: 130-163). Los Kaliña son así asociados a las sociedades acuáticas. Pero en la unión entre la mujer y Boa o Anaconda hay otro elemento que vale la pena destacar: las sociedades acuáticas buscan establecer alianzas con sociedades humanas o procuran raptar mujeres para acceder a productos de la plantación a cambio de productos del río y de las lluvias (en suma, de la mantención del ciclo estacional). Los mismos Arawak atribuyen a los Kaliña falta de destreza o de conocimiento de las técnicas agrícolas (*supra*). La relación entre gente Kaliña y Arawak es pensada como una relación necesaria, pues, por el establecimiento de relaciones de afinidad, los primeros acceden a productos vegetales y a la alfarería y los segundos a productos del río (peces que viven en el dominio del ancestro Kaliña), a productos asociados a la pesca y a la navegación, y contribu-

yen a la mantención del ciclo estacional: el ciclo de lluvias y sequía puede, en efecto, ser interrumpido por los shamanes acuáticos que controlan el flujo de peces y de agua hacia el mar, de donde suben a la Vía Láctea para caer, paulatinamente, en el curso del año a partir de la estación de las lluvias. Las relaciones interétnicas son conceptualizadas, de esta manera, como parte de un sistema general de relaciones cosmológicas. Digamos aquí, para evitar toda confusión, que Boa y otros personajes acuáticos son conceptualizados como shamanes, de quienes se obtienen o se han obtenido ciertos bienes, y a quienes los hombres ofrecen algunos productos a modo de contraprestación. No escapa a los Arawak - ni a los mismos Kaliña - que los Kaliña no son acuáticos, pero, puesto que tienen un mejor dominio de las técnicas asociadas a la pesca, deben guardar con los shamanes ancestros del agua mejores relaciones que las otras tribus del área.

A propósito de Luna y de la mandioca, debemos agregar algunas notas que guardan relación con la identidad social y étnica y con las relaciones interétnicas. En la teoría Kaliña, los hombres deben postularse como consanguíneos de sus esposas, pues, como sabemos, de otro modo la agricultura sería imposible. Pero las relaciones de consanguinidad entre hombres y mujeres no son del todo ficticias. El matrimonio entre gente Kaliña es posible, sólo si se comparte un grado mínimo de consanguinidad, y este requerimiento no es pertinente cuando se trata de uniones con gente no Kaliña. Entre los Kaliña, se prefiere el matrimonio entre primos cruzados, pero la consanguinidad se crea con el consumo de mandioca. Este postulado se deriva del hecho de que entre las mujeres y Luna hay una relación de afinidad, o bien una relación consanguínea incestuosa, y de que Luna y las mujeres comparten la sangre. Los tubérculos de mandioca son conceptualizados como productos de la relación de afinidad y, por lo tanto, comparten la sangre (de Luna y las mujeres) y, en consecuencia, su consumo transmite la consanguinidad.

Si se sigue el modelo indígena, cuando las muchachas tienen sus primeras menstruaciones, se manifiesta que entre ellas y Luna se establece una relación de afinidad, y por esta razón deben casarse, en la sociedad humana, pues de otro modo se convertirían en cuñadas de sus madres. La relación de consanguinidad entre una madre y sus hijas conoce, de hecho, un momento duro durante el período en que las hijas dependen de la mandioca de la madre y hasta el momento en que las madres dejan de cultivar. Cuando una mujer pasa la menopausia deja de cultivar, y el lugar que ocupa en el sistema de parentesco se debilita. Los Kaliña tienen, en efecto, grandes dificultades en la clasificación de la madre de la madre. Puesto que ha hecho al grupo residencial original, las hijas de las hijas comparten con los hijos de una de sus hijas el grado mínimo de consanguinidad necesaria - pero, por la misma razón, si se efectúa una unión entre categorías de generaciones alternadas, la madre de la madre se convierte en suegra: en consecuencia, una pariente por afinidad, después de haber sido una pariente consanguínea.

Con ocasión del matrimonio, el hombre debe abrir sólo un plantío, y a partir de ese momento se convierte en cazador: las pruebas de iniciación no constituyen más que un prelude para el matrimonio. Ya mostramos que un hombre no puede cazar si no ha establecido previamente una relación con el mundo del bosque (de

los animales), y que esta relación no puede ser establecida si no se tiene acceso a productos de la plantación. Por la misma razón, una mujer no puede cultivar si no se establece la relación con Luna. En los dos casos se pretende que los lazos que unen a hombres y mujeres son lazos de consanguinidad. Frente al mundo del bosque, los hombres pretenden no estar casados o bien que las mujeres de la aldea son consanguíneas: las crías animales con que regresan del bosque los hombres son por esto incorporadas a la aldea humana como "hijos" y tratados como hijos hasta su muerte. Frente a Luna se pretende igualmente que los hombres de la aldea - los maridos de las mujeres - son parientes consanguíneos de las mujeres.

En esta representación hay, de acuerdo con las nociones Kaliña, un elemento no ficticio, pues el consumo de mandioca hace la consanguinidad y por lo tanto los maridos humanos guardan con respecto a sus esposas la misma relación que existe entre ellas y sus hijos efectivos. En la mentalidad Kaliña, los maridos participan de la categoría general de hijos o de animales domésticos y esta condición, en el contexto de una sociedad uxorilocal, debe reafirmarse periódicamente. Los muchachos y las crías del bosque son sometidos a un mismo proceso de elaboración ritual cuyo fin es transformarles en hijos: los animales y los hombres son recluidos y alimentados con papilla de mandioca. Pero, los hombres deben participar en los "ritos de iniciación" durante toda la vida adulta y hasta el momento en que dejan de cazar o hasta el momento en que sus mujeres ya no cultivan mandioca. Lo que los investigadores llaman habitualmente "ceremonias de iniciación", cuando no las confunden con rituales de iniciación shamanística, no son, pues, más que ritualizaciones periódicas, que los hombres deben observar para reafirmar su condición de parientes consanguíneos en el seno de la aldea.

Overing ha llegado a la conclusión, a propósito de los Piaroa, que en las teorías nativas "society itself comes into being through the dangerous association of dissimilar elements... The Piaroa understand the relationship between the wife-giver and the wife-receiver as an inherently dangerous one, since in-laws are strangers, metaphysically different from self ('of different habitat domains'), and therefore liable to eat you" (Overing 1986a: 137). Creo que esta representación puede postularse como característica de toda el área de las Guayanas. En el caso Kaliña, la sociedad humana se constituye por la unión de elementos disímiles que guardan relaciones específicas con "los otros" dominios del universo. En la sociedad Kaliña, los productos de la plantación se obtienen de la relación que tienen las mujeres con un personaje del cielo (Luna), mientras que los productos del bosque provienen de la relación que tienen los hombres con los personajes del bosque y del mundo inferior (animales).

La identidad social y étnica es así el resultado de las relaciones de hombres y mujeres con otros dominios del universo, y se encuentra en proceso constante de (re)elaboración. Si la constitución de la sociedad Kaliña se obtiene por la unión de miembros de diferentes tribus, no puede sino concluirse que la identidad étnica se deriva de lo que llamamos relaciones interétnicas, y que éstas, siempre variables, conducen a sentidos de identidad diferentes e igualmente variables cada vez que se efectúa una unión y aun durante el curso de la unión. Todo proceso de relaciones

interétnicas se inscribe así en un conjunto previo de nociones cosmológicas cuyas proposiciones, están conectadas por relaciones de necesidad. En el conjunto de relaciones interétnicas en el área guayanesa y en las nociones cosmográficas y etnográficas nativas, el personaje Luna y sus mujeres juegan el papel de mayor relieve.

El sacerdote caníbal

Es difícil reconstruir la representación Kaliña de los europeos y de otros pueblos no americanos. Las informaciones con que contamos son escasas y fragmentarias, y en los mitos mismos es raro encontrar personajes europeos. A diferencia de otras tribus guayanesas, que parecen haber elaborado narrativas o ideologías compensatorias complejísimas sobre los europeos (Drummond 1977; Butt 1960; Guss 1981, 1986; de Civrieux 1980; Basso 1984; Blackburn 1979; Mason 1988a), los Kaliña no parecen haberles atribuido poderes extraordinarios, o alguna relación peculiar, con personajes ancestrales o con lo sobrenatural, de naturaleza diferente a las propiedades o relaciones atribuidas a otras tribus animales o vegetales y a otros personajes o grupos que conformaban el universo cosmográfico y etnográfico Kaliña. En los mitos Kaliña se encuentran episodios que parecen reflejar acontecimientos históricos (Penard & Penard 1907: 26) (en particular, narraciones que dan cuenta de enfrentamientos violentos con soldados holandeses y franceses), pero no se advierte ninguna representación de los europeos que permitiera hablar del surgimiento de ideologías semejantes²⁰. Los materiales disponibles, sin embargo, si parecen indicar que los europeos fueron interpretados e integrados en el conjunto de nociones cosmográficas o cosmológicas características de las poblaciones del área, y que la intervención europea fue interpretada o pensada como una interrupción de las relaciones interétnicas que existían ya antes de la intervención, pero ajustándose al mismo modelo que permite a los Kaliña concebir las relaciones con "los otros" grupos de la región y con los habitantes de "los otros" dominios del universo (Basso 1984, Guss 1986; cf. Mason 1988a).

Los europeos son habitualmente representados como caníbales. El personaje representado en el Dibujo 11 es un miembro de una tribu de indios antropófagos que fueron llevados por los holandeses a la región para exterminar a los indios. "Cazaban a los indios, los mataban y los comían crudos", dice el mito, " y los Kaliña

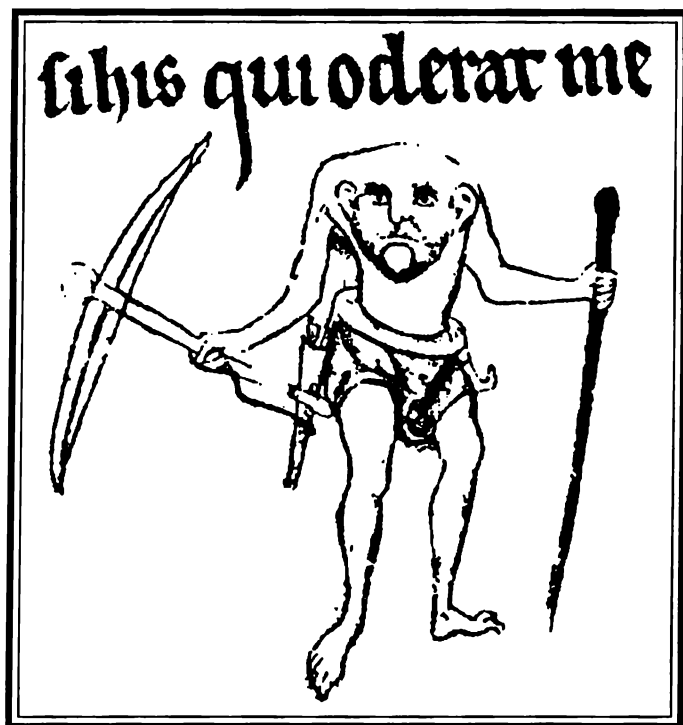
²⁰ A propósito de un mito Arawak sobre la unión entre un indio Arawak y una mujer perro blanco, que "contemporary Arawak narrative has to come to grips immediately with the agonizing dilemma of identity in a turbulent society - with the aspirations and frustrations of persons whose lives are permanently marked by their experiences with others counted different from themselves" (1977: 862). Narraciones de este tipo tendrían un carácter compensatorio. Pero, el motivo de los hombres perros se encuentra en fuentes que anteceden el contexto colonial. Es probable que los Arawak hayan re-contextualizado el tema, pero yo mismo me inclinaría a creer, puesto que la identidad social y étnica de los grupos guayaneses se deriva de las relaciones con sociedades de otros dominios, que los Arawak no podrían percibir a "los otros" como un gran problema, a menos que interrumpieran las relaciones a que me refiero. Es difícil aceptar, sin más, que los Arawak pudieran compartir las aspiraciones y frustraciones de otros grupos en un contexto colonial.

construyeron casas subterráneas para refugiarse. Pero de nada sirvió: los perros de los caníbales siempre les encontraban. Los shamanes hicieron un plan para deshacerse de ellos. Enviaron a todos los indios a la Isla del Diablo y comenzaron a tocar los tambores (para atraer a los caníbales). Cuando éstos, en botes, cruzaban hacia la Isla, los shamanes hicieron naufragar los botes y los caníbales fueron comidos por los tiburones. Sin embargo, volvieron a surgir. Viendo que nada podía hacerse contra ellos, los Indios comenzaron a dispersarse y a aislarse en los bosques. Finalmente, los caníbales fueron exterminados en Brasil" (Magaña 1982a: 102). Aparte de la boca en el estómago o en el pecho, algunas narraciones refieren que los caníbales blancos tenían una boca adicional en un codo y en una rodilla (Magaña 1982a: 102).

Los hermanos Penard lograron recoger algunas noticias sobre estos personajes. En una historia se narra que, en tiempos en que los indios vivían dichosos y cuando nunca escaseaban los peces en los ríos, llegaron por el mar barcos abarrotados de guerreros enemigos, dirigidos por un blanco que tenía la boca en el pecho. Los blancos comenzaron a atacar a los indios a quienes desollaban, asaban y comían. Los Indios se dispersaron y luego buscaron refugio en una isla. *Pairaundepo*, el caníbal, se enteró de la existencia de la isla y hace una gran embarcación caimán, con la cual se dirige hacia la isla con la intención de exterminarlos. Los shamanes obtienen el



DIBUJO 12
 TRIBU DE "DESCABEZADOS" EN AMERICA
 (Hulsius 1599).



DIBUJO 13
BLEMMYAE EN LA ETNOGRAFIA EUROPEA MEDIEVAL
(en Block Friedman 1981).

socorro de Boa. Cuando los caníbales navegan por el Kwalu (río de la Guayana francesa), Boa emerge del agua y se traga "con cuero y pelos" a Caimán y a los caníbales. Incluso la embarcación quedó en el río convertida en piedra con forma de caimán (Penard & Penard 1907: 20-21).

En otra historia sobre *pairaundepo* o *onone* se lee que era un blanco que tenía una boca en el pecho y ojos en la espalda. Tenía unos perros grandes como un tapir, con los que perseguía a los indios que se habían dispersado por el bosque. El europeo era caníbal: se comía vivos a los indios. Vivía con su mujer y su hijo en una casa y un día volvió con un chico para que sirviera de camarada de juegos de su hijo. El caníbal salió un día de caza con su mujer, dejando alimentado el fuego donde hervían, en una gran marmita, los restos de indios cazados hacía poco. El chico aprovechó la oportunidad para vengarse: agarró al hijo del caníbal y lo arrojó a la marmita. Los caníbales, que no pudieron atrapar al chico, abandonaron el país (Penard & Penard 1907: 37-37). En otra historia, recogida por los mismos autores, se refiere que los indios, para escapar a los caníbales, se hicieron invisibles (Penard & Penard 1907: 37-37).

Dos mitos recientes narran lo siguiente:

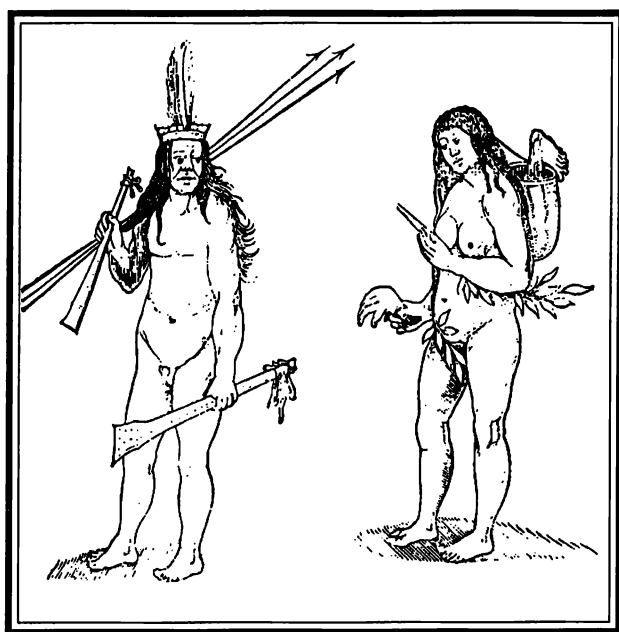
Paira-undepo era un blanco caníbal que vivía en Brasil. Llegó a Surinam por el Amazonas. Llegó por el Maróni. Entonces vivían aquí [Maroni, Surinam] solamente indios. El caníbal también fue al río Surinam. Persegua a los indios y los comía enteros. Los Kaliña no sabían que hacer para deshacerse del caníbal. Un día lo flecharon, cortaron el cuerpo en trozos y lo dejaron en el bosque. Al día siguiente, el caníbal volvió a aparecer por las aldeas. Los indios pensaron entonces que debían cocerlo. El caníbal era mitad hombre y mitad espíritu. Tenía sangre humana. Bastaba que una gota de su sangre quedara en tierra para que volviera a revivir. Un cabello del caníbal era suficiente para que surgiera otro caníbal. Los indios lo atraparon y lo cocieron en una marmita, pero el caníbal continuaba recomponiéndose. Los hombres construyeron refugios subterráneos pero *paira-undepo* se transformó en hormiga y dio con ellos. Los indios hicieron otro refugio subterráneo y plantaron calabazas arriba para que el caníbal pensara que se trataba de un sitio abandonado. Pero esta treta tampoco tuvo éxito: el refugio se desmoronó. Los indios decidieron agarrarlo y cocerlo: apenas se recomponía lo volvían a cocer. Con este tratamiento el caníbal comienza a debilitarse y huye hacia el río Cotica. Allí plantó un árbol para vivir. Tenía una marmita de metal y un mortero para moler los huesos de los indios. La marmita aún se ve a orillas del río. Luego se fue a Temere, en Bigi Stone. Tenía hambre y se pintó el mismo en una roca. En el lugar también se ve la piedra donde se sentaba. Los indios huyeron hacia el bosque. Es por causa del caníbal por lo que hay tan pocos indios hoy (mito narrado por Magdalena Iruwime, Galibi, Surinam, 1986; cf. Magaña 1987a: 245).

El hijo de *paira-undepo* había agarrado a un chico indio para que fuese su animal doméstico, *ayeki*. Repite a menudo a su padre que no lo mate para comérselo. Un día el caníbal sale al bosque y su hijo se pone a cortar leña. El chico aprovecha la oportunidad para huir: corre y se mete en un agujero de armadillo gigante. El chico cava hasta que cae al mundo inferior donde se encuentra con otros indios. Permaneció por mucho tiempo en esa tierra pero decidió regresar a la suya. El águila *apakani* le llevó a la superficie (narrado por Bonfine Orupa, Erowahte, Surinam, 1986; cf. Magaña 1987a: 251).

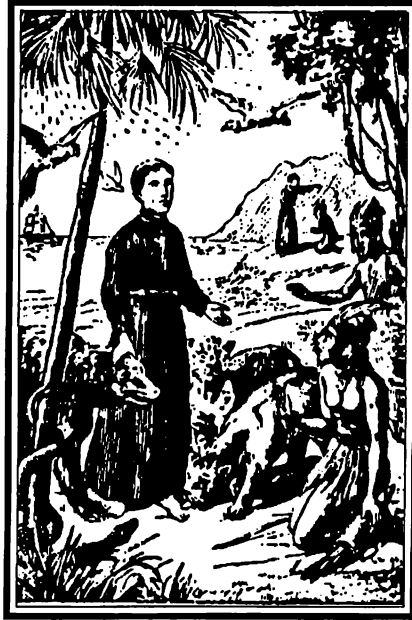
Aparte de estas historias sobre hombres caníbales, se encuentran elementos de la representación Kaliña de los europeos en varias otras historias sobre un sacerdote igualmente antropófago. En una de ellas, se narra que un hombre enfermó y enflaqueció hasta quedar en los huesos, y que, a pesar de que los shamanes le soplaron con tabaco, no lograron descubrir el origen de su enfermedad. El sacerdote caníbal *asityane* le había robado el alma - durante el sueño - y la había puesto a asar a fuego lento. El sacerdote vivía en el Amazonas. Apareció un shamán niño. Voló al cielo y recuperó su alma. El hombre sanó. Los indios celebraron entonces una fiesta de cerveza de mandioca, *kasili*, pero el shamán niño, temiendo que el sacerdote les visitara, no bebió. Por la noche, el sacerdote, creyéndoles dormidos o ebrios, pasea por la

aldea golpeando a los indios en el estómago. Se acerca a su hamaca: el shamán niño trata de agarrarle, pero el sacerdote se convierte en pájaro y huye (Magaña 1987a: 240).

Los hermanos Penard recogieron otras noticias sobre este sacerdote. En una historia se lee que vivía en el mar. Vestía una sotana negra y llevaba tonsura. La sotana brillaba como las escamas del pez *anyumara*. El padre caníbal se alimentaba solamente de indios "puros". A veces se aparecía a los negros o a los indios *kabugru* (mestizos, descendientes de uniones entre indios y negros), adoptando la apariencia de una hilera de dientes de mono aullador cocido. A veces se manifiesta silbando por las noches, o se hace ver subido a algún árbol (Penard & Penard 1907: 26). En otra historia se lee que el sacerdote vivía en el río y que agarraba a los indios que evacuaban en el agua durante las fiestas. Los shamanes se reúnen, deciden acudir a Boa y organizan una fiesta *kasili*. Uno de ellos se finge ebrio y se acerca al río. Cuando el sacerdote lo agarra, aparece Boa que da cuenta del caníbal (Penard & Penard 1907: 34). En otra historia se lee que el sacerdote vivía en la costa del Maroni donde agarraba a los indios que iban a recolectar tortugas. Entonces no sabían los indios que se trataba de un sacerdote y le llamaban "el ser que parece buitre negro que vive en el agua". Un shamán decide "combatirle en su elemento": va a la costa, se mete al agua y lo agarra. El sacerdote logra escapar y vuela al cielo en donde se convierte en estrella *asitjani* o *padruyuman* (Shamán Sacerdote). Los sacerdotes



DIBUJO 14
INDIOS REPRESENTADOS COMO CANIBALES
(Marcgravi 1643, EN EHRENREICH 1894)



DIBUJO 15
SACERDOTE (CANIBAL)
(Gregório 1980).

caníbales suelen descender a la tierra como estrellas fugaces (Penard & Penard 1907: 34-35).

He postulado que los europeos fueron incorporados al universo cosmográfico y etnográfico Kaliña y que, en este sentido, la intervención no europea no causó una interrupción fundamental de la ideología Kaliña. En los mitos y narraciones que he citado se encuentran varios elementos que parecen admitir esta interpretación. La representación de los europeos como caníbales, no difiere, substancialmente, de la representación Kaliña de "los otros" pueblos que saben que habitan los diferentes niveles del universo. En la ideología Kaliña toda relación sociológica involucra un proceso de canibalismo. Las sociedades animales, buscan establecer una relación de afinidad con los Kaliña, para acceder a los productos de la plantación que son, a su vez, productos de la relación de afinidad entre Luna y las mujeres. Los shamanes animales admiten la predación para acceder a los productos vegetales, y la misma predación se postula como una relación de afinidad.

En la ideología Kaliña, la muerte es necesaria, pues forma parte del sistema general de contraprestaciones que unen unas sociedades a otras y que permiten la reproducción del grupo social. Las enfermedades son imaginadas como un proceso de incorporación a sociedades de otros dominios del universo, y todo proceso de incorporación es representado como un proceso de elaboración culinaria. En las

nociones Kaliña se sostiene, además, que los cazadores que no regresan del bosque, y cuyos cadáveres no se encuentran, han sido incorporados, como afines o como animales domésticos (hijos), a sociedades animales. De los hombres que no regresan de expediciones de pesca, se supone que han sido incorporados a sociedades del dominio del río. La representación Kaliña de la muerte es, en este sentido, similar a la de los Piaroa que sostienen que "all death (is) a process of being eaten" (Overing 1986b: 87). Como entre los Piaroa (Overing 1986b: 101), en la ideología Kaliña, toda unión matrimonial revela un proceso de canibalismo, es decir, de incorporación de un ser extraño al universo social local. La elaboración culinaria se requiere siempre, para eliminar los lazos que unen a los parientes consanguíneos, para eliminar los rastros de predación, y para eliminar la memoria del nuevo miembro. Los shamanes, que guardan relaciones de consanguinidad o que participan de la misma naturaleza que los shamanes de sociedades de otros dominios del universo, deben intervenir frente a sus parientes o iguales de otros dominios para recuperar las almas de los cazadores o pescadores extraviados y de los enfermos. Toda muerte es interpretada como un "cambio de residencia" o un "cambio de dominio del universo".

En la representación de los europeos se encuentran los mismos elementos que en la representación de "los otros". El sacerdote y el otro europeo son caníbales, y el primero se ocupa de ahumar a las almas de los indios que transporta a su país. El sacerdote cuece o asa a los indios, y el rapto del alma se manifiesta como enfermedad. Otro detalle apoya la idea que se tiene de la participación de la sangre en la constitución de la identidad. En uno de los mitos sobre el europeo caníbal, se refiere que, aunque lo mataban cada vez, el caníbal se recomponía de la sangre que caía al suelo. Los indios deciden entonces cocerlo una y otra vez, y el caníbal, finalmente debilitado, huye. Se recordará que en el tratamiento de los pécaris también se observa la regla de ahumar y cocer cuidadosamente a los animales, y que las mujeres deben cuidar que el agua de las marmitas no se derrame, so pena de que los parientes del animal se enteren de su destino culinario (Im Thurn 1883: 352).

En la representación de los europeos, no es, pues, el canibalismo (representación, que fue seguramente reforzada por las misiones al extenderse, sobre las penas que esperaban a los infieles, a quienes no obedecían al ancestro europeo, en las marmitas y hornos del infierno) lo que presenta un problema, sino la naturaleza de las relaciones que pudiese haber entre europeos y Kaliña. En la ideología guayanesa, las sociedades de los diferentes dominios tienen relaciones necesarias entre sí: los pécaris necesitan productos de la plantación y afines humanos para reproducirse como grupo, los Kaliña necesitan productos del bosque y afines animales, los Kaliña necesitan productos de la plantación y afines humanos, los Arawak necesitan bienes para la pesca y afines humanos, etc. La ideología guayanesa se caracteriza, en realidad, por el establecimiento de relaciones necesarias entre seres de diferentes dominios. El primer problema que la ideología Kaliña debe resolver - o que debió resolver - es, pues, la determinación del dominio o hábitat de los europeos.

Por la información que se encuentra en los mitos, parece evidente que los europeos son conceptualizados como hombres del dominio acuático. En los mitos

expuestos aquí se narra que el sacerdote caníbal vive en el mar, en los ríos o en el Amazonas. Los europeos caníbales son aliados de Caimán (un shamán del agua). La sotana del sacerdote semeja escamas. El mismo sacerdote se oculta en las riberas de los ríos para agarrar a los indios que, ebrios, evacúan en el agua. La representación de los europeos como seres del agua parece común a varias poblaciones de las Guayanas. En el mito sobre el origen de los Arawak, se lee que los blancos surgieron de los maderos que cayeron al mar (Brett 1880: 9). Un texto Makusi de Guyana narra un viaje a Inglaterra, realizado por un indio de la tribu, como una larga travesía por el mar, al final de la cual el indio subió al cielo por una puerta de nubes. Fue bautizado con agua hirviendo (es decir, procesado culinariamente como animal doméstico), y eventualmente dió con Dios, quien le comunicó que los europeos le engañaban: este viaje originó el movimiento religioso conocido como Hallelujah. La historia narra que, después de morir varias veces, subió finalmente al cielo acuático (Blackburn 1979: 70-73; cf. Butt 1960). En fin, las historias sobre el origen o la morada acuática de los europeos podrían multiplicarse. Un mito Arawak narra que un negro caníbal, que se alimentaba de sangre y que daba los cadáveres a Boa, logró atraparlo y amarrarlo, junto con los blancos, en el lecho de un río donde podrían vivir sin causar daño (Penard & Penard 1907: 46). En una de las historias que mencionamos, los shamanes deciden acudir a Boa (Shamán Boa) para "combatir al sacerdote caníbal en su elemento".

Los europeos son pues, hombres acuáticos o del dominio acuático, y el hechicero y su aliado caimán es el shamán o abuelo ancestro. Ahora bien, en las nociones Kaliña, el dominio acuático, o las sociedades del dominio acuático, controlan el acceso a los productos del río (peces), y pueden influir en el curso estacional. De acuerdo con los Kaliña, los asentamientos de los hombres acuáticos difieren poco de los asentamientos indígenas (de Goeje 1948: 37). Las sociedades del agua (del dominio de *okoyumo*) se organizan como las sociedades indias y tienen en los peces los utensilios y bienes tecnológicos que son el equivalente de los de los indios. Llamen pan de mandioca al pez *akupa* (*Cynoscion acoupa*) a causa de su cabeza redonda, el caimán les sirve de banquillo, la nutria es el perro, el pez *anyujara* es el estrujador de mandioca (sebucán), el lodo del lecho del río es su cerveza de mandioca, etc. (Ahlbrinck 1931: 334-335; Magaña 1988a: 136-138). Para evitar toda confusión, observemos aquí que los shamanes del agua adoptan usualmente la apariencia de caimán, de boa, de manatí y de otros animales del agua -aunque pueden adoptar la apariencia de árboles ribereños y de rocas-, pero los animales de estas especies no son ellos mismos shamanes del agua. Como en el caso del mundo del bosque, que es el dominio de los shamanes Kurupi, Tikoké y otros que pueden adoptar apariencia de animales o de vegetales, en el dominio del agua el shamán *okoyumo* puede adoptar la apariencia de algún animal acuático. El caimán o la boa son usualmente representados como jefes del agua, y subordinados al shamán o teniendo las mismas relaciones que, en el mundo del bosque, tienen armadillo gigante, oso hormiguero o jaguar, con los shamanes de ese dominio.

Las relaciones que se establecen entre el mundo del río y los Kaliña son similares a las relaciones que hay entre estos y el mundo del bosque. Las sociedades acuá-

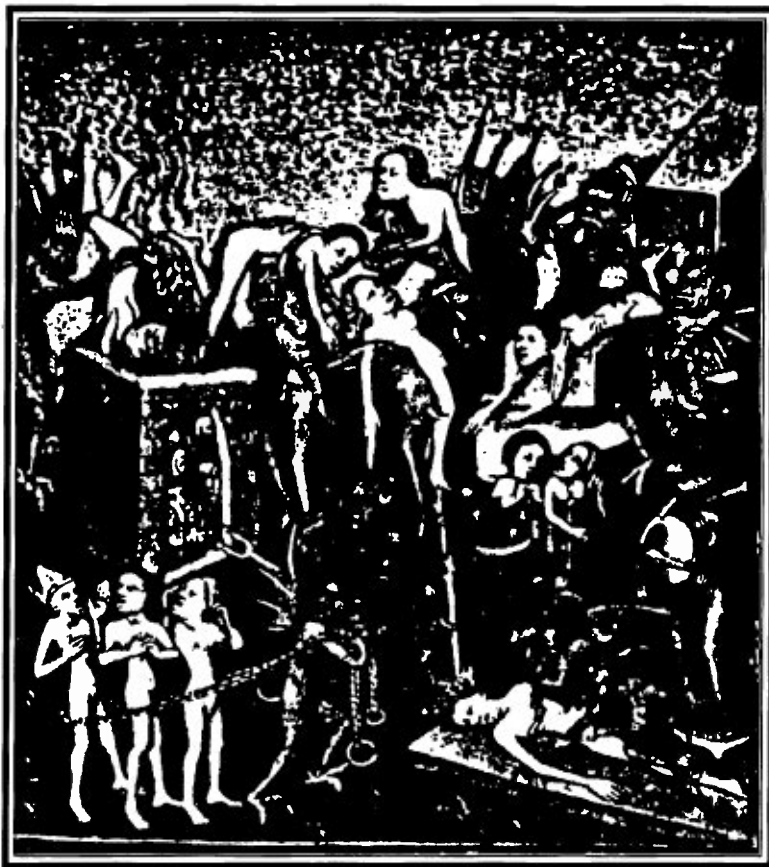
ticas carecen de mandioca y procuran establecer relaciones de alianza o de afinidad con los hombres, para acceder a los productos de la plantación, y los shamanes del agua permiten la predación, a condición de que se suministre a los peces estos productos y de que se postule la pesca como una relación de afinidad. Los hombres deben, además, observar otras reglas. Esta representación del mundo del río se expresa en varios terrenos de la sociedad Kaliña. La pesca con arco y flecha y con arpón, se organiza formando grupos de hombres unidos por lazos de consanguinidad para enfatizar la carencia de relaciones de afinidad en el mundo humano²¹, y los Kaliña usan preferentemente pan de mandioca, u otros productos vegetales de la plantación, como carnada. La idea central es que los peces se sientan atraídos por los productos de la plantación.

La importancia de la mandioca, en las relaciones con el mundo acuático, se expresa también en otras prácticas. Cuando la estación seca se prolonga demasiado, los Kaliña arrojan tallos de mandioca al río para propiciar a la gente del agua, ya que se supone que, a modo de intercambio, apresurarán la llegada de las lluvias. Los Kaliña suponen que los shamanes acuáticos pueden detener o desviar el curso de las aguas, de modo que las mismas aguas y los peces no lleguen al mar en el momento indicado para subir al cielo por la Vía Láctea para caer luego a la tierra en forma de lluvias.

La conducta de los Kaliña con respecto al mundo acuático juega un papel determinante en el mantenimiento del curso de las estaciones. De particular importancia es el uso del ahumadero. De acuerdo con las tradiciones Kaliña, en tiempos remotos, cuando las estaciones no se presentaban regularmente, un shamán les enseñó a usar el ahumadero y obtuvieron así el curso estacional. En realidad una de las reglas más importantes que debe observarse en relación con el mundo del agua es ahumar los peces, pero nunca a orillas del agua: de proceder así se ganaría la ira del mundo acuático que provocaría un sequía prolongada (van Coll 1903: 477; Cirino 1977, vol I: 16; de Goeje 1948: 42; Magaña 1988a: 135; 1988e; 1988g).

Los hombres del agua se encuentran constantemente a la búsqueda de afines humanos y particularmente de mujeres - por medio de las cuales se accede a los productos de la plantación. Cuando las mujeres menstrúan, deben aislarse y evitar todo contacto con el agua y con los utensilios de cocina, y observar restricciones sexuales, alimentarias y lingüísticas. Estas restricciones se extienden también,

²¹ La organización sociológica de la pesca presenta numerosas dificultades de interpretación. Las especies de peces determinan la tecnología y las técnicas de pesca y la organización sociológica de las actividades de pesca. Los Kaliña conceptualizan la pesca con arco y flecha y arpón como "caza" *otaro*, y esta manera de pescar excluye que se formen grupos de hombres unidos por lazos de afinidad (la caza o pesca con arco y flecha pertenece al terreno de las relaciones de afinidad con las sociedades del bosque o del agua). La pesca con anzuelo y nasa es conceptualizada como "recolección" *sapiriya*, y este tipo de pesca es familiar (en este caso, un hombre y su mujer pueden pescar juntos). La pesca con barbasco es representada como fiesta *kasili* de los peces, y exige una organización comunal: es a menudo un acto deliberado de agresión contra el mundo acuático con la intención de provocar una sequía. La pesca con barbasco se realiza al comienzo de la estación de lluvias para provocar un período de tiempo seco, o cuando se teme que el prolongamiento de las lluvias pueda estropear las plantaciones (Magaña 1988a; otra discusión en Descola 1986).



DIBUJO 16
ESCENA DEL INFIERNO
(BAJO CONTROL DEL ANCESTRO EUROPEO)
(de Mets, siglo XV, en Fierens 1947).

durante estos períodos, a los parientes consanguíneos cercanos de las mujeres y a sus maridos (los maridos comparten un grado de consanguinidad con sus esposas). Se supone que cuando las mujeres pasan por los períodos en que manifiestan su fertilidad, los hombres acuáticos renuevan sus esfuerzos por raptarlas o seducirlas (con ocasión de la menstruación y del parto, las restricciones que se observan en estas ocasiones son iguales).

En los mitos sobre el sacerdote caníbal hay un detalle que es bastante significativo. En uno de los mitos se refiere que el sacerdote ataca a los indios cuando estos evacúan en el río. En la práctica cotidiana, sin embargo, evacuar en el río está estrictamente prohibido, pues el río es la morada, la casa o la marmita, de la gente del agua. Evacuar en el río constituye una violación grave de las relaciones que se tiene

con el mundo acuático, y esta conducta pudiera resultar en que el alma del transgresor sea flechada por los shamanes peces, o en que la estación seca se prolongue - lo que estropearía las plantaciones. En el mito se agrega otro detalle importante: se dice que los hombres organizaron una fiesta *kasili* pero que el shamán no bebió. Este detalle aparentemente insignificante es de gran importancia. Los Kaliña llaman fiesta *kasili* a la pesca con barbasco: el veneno es mezclado con pan de mandioca y se estruja en el agua provocando lo que los Kaliña llaman "la embriaguez de los peces". De la misma manera que la pesca con barbasco, que redundaría en la muerte de los peces, las fiestas *kasili* indígenas son conceptualizadas como fiestas barbasco o *kasili* del mundo acuático, - la pesca con barbasco es al mundo acuático lo que la fiesta *kasili* al mundo humano. Los Kaliña suponen que cuando los hombres se embriagan con *kasili* son presas más fáciles de los shamanes acuáticos, en particular, porque durante las fiestas *kasili* los hombres, temerosos de alejarse demasiado por el bosque, y no pudiendo evacuar en la aldea misma, usan a menudo al río con este propósito.

Las fiestas *kasili*, sin embargo, no pueden evitarse y, por el contrario, deben celebrarse periódicamente, pues la elaboración y el consumo de cerveza de mandioca se inscriben en las representaciones de Luna y del mundo de las plantaciones. Elaborando y bebiendo cerveza de mandioca se manifiesta a Luna que se está satisfecho con las plantaciones y, por lo demás, Luna mismo, que es un cazador, exige la cerveza. De acuerdo con las informaciones recogidas por Delawarde, los Kaliña de la Guayana francesa celebraban un *kasili* cada luna nueva para propiciar al astro (Delawarde 1967: 365). De esta manera, los Kaliña se encuentran, en tanto que grupo social, en el intersticio formado por las necesidades y exigencias contradictorias de los habitantes de los diferentes dominios del universo, y no tienen otra alternativa aparente que la de tratar de manipular, para ventaja de la sociedad Kaliña, y recurriendo tanto a prácticas que se inscriben en la organización sociológica de las actividades de subsistencia como a prácticas rituales, los intereses divergentes de seres disímiles.

Los europeos, en tanto que hombres del dominio acuático, deben pues, como las otras sociedades de este dominio, participar de alguna manera en el control de los recursos del agua (peces) y en el del ciclo estacional (lluvias y sequía). En realidad, se encuentran en la mitología Kaliña varias historias que atribuyen las grandes inundaciones y los diluvios de tiempos remotos a los ancestros europeos. En uno de los mitos, mencionado sobre el origen de los Arawak, se refiere, por ejemplo, que Dios causó el diluvio y que el Kaliña que se salvó, trepando a un árbol, con los animales domésticos que se convertirían más tarde en sus mujeres, se llamaba Abraham. En otra historia, el dios o shamán europeo causa la inundación, salvando sólo a un Kaliña llamado Novi (Noé). En verdad, muchos de los mitos que conocemos como sincréticos no constituyen más que un intento de reubicar, en la ideología Kaliña, la intervención europea. En uno de los mitos sobre los europeos caníbales, se refiere que la intervención europea originó un período de escasez de los recursos del agua (el mito que examinamos refiere que, antes de la llegada de los caníbales, los Kaliña vivían en la abundancia).

Un problema que enfrentamos aquí, es que, en las representaciones Kaliña, las relaciones con las sociedades del bosque y del río son posibles por los productos de la plantación que los Kaliña controlan, y a los cuales esas sociedades procuran acceder. Los europeos, sin embargo, no se interesan por la mandioca. Pero como quiera que sea, puesto que existen, los europeos deben tener relaciones con otras sociedades de otros dominios y, consecuentemente, están inscritos en el proceso global de contraprestaciones que involucra la vida y la muerte. En el análisis de los pécaris, este motivo aparece con mayor nitidez. En el mito sobre el negro canibal se lee que éste, después de beber la sangre de los indios, arrojaba sus cadáveres a Boa, a modo de contraprestación por las curaciones exitosas a que Boa lo había sometido. El shamanismo mismo participa de estas representaciones: los shamanes pretenden que son consanguíneos de los aldeanos y permiten que los shamanes de otros dominios "cacen" o busquen afines en otras aldeas. Cualquiera que sean las necesidades particulares de los canibales blancos, la historia que provocan se inscribe en el mismo esquema: por desconocidas o extrañas que puedan parecer sus necesidades (pues el sacerdote canibal no requiere ni mandioca ni mujeres), su sobrevivencia depende, no menos que la de los indios, del rapto de almas, sea para incorporarlas a su propia sociedad, sea para satisfacer las exigencias de los seres con quienes están relacionados. Los Kaliña imaginan así a los europeos, desempeñando el mismo papel que los Arawak imaginan de los Kaliña: una participación en el control de los recursos del agua.

Los Kaliña tienen dificultades en imaginar la naturaleza de las necesidades europeas. En varios relatos indígenas sobre viajes al país del sacerdote canibal se refiere que los aldeanos se pasan el día cantando salmos. No necesitan trabajar, puesto que los peces se meten ellos mismos en las nasas de las que saltan a las marmitas para cocinarse, los animales se flechan, se trocean y se ponen ellos mismos a asar, los tubérculos de mandioca se rallan, se trocean y saltan ellos mismos de los sebucanes a las planchas de mandioca (budares) para hacerse pan (Penard & Penard 1907: 31). La mayor dificultad que experimentan los sacerdotes consiste en poblar su país: la prohibición de relaciones sexuales y del consumo de cerveza provoca que sus habitantes huyan constantemente del lugar, y obligan a los sacerdotes a esfuerzos renovados para raptar almas. Parece así que los sacerdotes canibales se interesan sobre todo en las voces humanas (ya que raptan almas para que canten), pero los motivos de semejante necesidad escapan, como a mí mismo, a los Kaliña. Este investigador ha tenido la buena o mala fortuna de confirmar parcialmente la representación indígena, pues sus demandas constantes de historias y mitos no hacían más que confirmar la idea de que los shamanes ancestros de los canibales no americanos, tienen una predilección culinaria inexplicable por las palabras. Parece ser que los europeos cuentan con ancestros o seres con quienes están relacionados que tienen necesidades extraña y que consideran las voces humanas como cosas buenas para comer. Hay varias prácticas cotidianas y rituales que apuntan en esta dirección. Señalemos sólo una para terminar: de manera semejante a cuando se bebe cerveza, se arroja algo a tierra para propiciar (don de bebida) a los seres de la tierra y a Luna, los Kaliña, antes de

embarcarse en alguna expedición de pesca, "arrojan algunas palabras al río", es decir, se dan a lo que habitualmente se interpreta como "rezar". Que los Kaliña alimenten a los caníbales acuáticos de palabras no podría extrañar si se considera que se trata de caníbales europeos, y si se considera que, en la ideología Kaliña tradicional, antes o durante la pesca los hombres debían mantener un silencio estricto para no delatar sus intenciones alimentarias.

La idea de que las palabras, en las concepciones Kaliña, pudiesen ser conceptualizadas como especies animales o vegetales por el ancestro europeo o por los mismos europeos y, por lo tanto, buenas para comer, puede parecer extraña, pero se comprenderá quizá mejor si se presta atención a otras narraciones. Existe en las Guayanas una creencia, bastante extendida, de que el ancestro de los europeos guarda una relación particular con las palabras: sea que se alimente de ellas, sea que se ocupe, por intermedio de sus enviados, de guardarlas en papeles y máquinas (ver Guss 1986: 423). En otro grupo guayanés existe la noción de que las palabras y el aliento pueden hacer ciertas cosas (Butt-Colson 1956). También en uno de los mitos que examinamos se advierte esta asociación: en el mito que refiere que el canibal se pintó a sí mismo en una roca porque tenía hambre. Es bien probable que, en el dominio del ancestro europeo, las palabras conozcan una manifestación material. En los mitos sobre la morada del ancestro europeo, se insiste en que las labores de subsistencia no existen para que los aldeanos se dediquen a cantar, y es probable que las prácticas religiosas europeas (cantos, oraciones, reuniones colectivas para orar) hayan contribuido a fortalecer esta idea. En el mundo guayanés (donde se considera, a tiburones que se alimentan de tierra o de jirones de costa, a gente del agua que bebe lodo porque lo considera cerveza, a gente del bosque - Kurupi - que tiene al escorpión por ají, a enanos subterráneos que se alimentan de aromas y a indios que se bañan en un río que es su padre) el régimen de alimentación del ancestro europeo se inscribe en las normas ordinarias de posibilidad.

Conclusiones

En la introducción a este texto formulé que no me proponía otra cosa que explicar cómo y por qué las conclusiones a que había llegado al examinar algunos materiales míticos sobre la representación de "los otros" entre los Kaliña, se habían transformado finalmente en premisas epistemológicas y metodológicas. El estudio de estos materiales me ha llevado a postular que no debemos definir de antemano, y sin más, el territorio de las ideologías sobre la alterabilidad, ni el de las relaciones interétnicas. El examen de materiales guyaneses creo que muestra que debemos ampliar considerablemente nuestras definiciones. En el estudio de las representaciones de "los otros" debemos admitir que el lugar y la definición de él o de "los otros" es un terreno abierto y que no podemos determinar de antemano ni su contenido ni su función. El o "los otros" no constituyen un universo cerrado. Esta proposición puede ser profundizada. Entre los Kaliña y otras poblaciones guyanesas, las relaciones que se imaginan entre Luna y las mujeres - y los hijos mandioca - juegan un papel de gran importancia en la definición y en el sentido de

identidad social y étnica, pues de esta relación se derivan no solamente los productos de subsistencia sino, además, los conceptos en torno a los cuales se define y construye el parentesco. La representación de esta relación determina, en adición, las prácticas agrícolas y varios otros sectores de la ideología Kaliña, que van desde las conductas observadas no ritualizadas con ocasión de ciertas fases de la luna (por ejemplo, con luna llena los Kaliña procuran no exponerse a la luz del astro y permanecen en casa o bajo techo) hasta las técnicas de pesca y rituales de iniciación masculina y femenina. El estudio de la representación de los pécaris nos lleva a otra proposición: puesto que es la intervención humana la que controla y hace los territorios animales, las representaciones de "los otros" (pécaris en este caso) contribuyen activamente a la conformación del mundo real local. Por esta razón formulé que el estudio de los sistemas de representación debería ser iniciado, o postulado, a partir de un terreno común de inteligibilidad (es decir, más acá de las aproximaciones subjetivas y objetivas). Vale la pena tener en mente que el mundo real local también incluye a "los otros" grupos aborígenes con quienes los Kaliña establecen intercambios matrimoniales y comerciales, y que estos intercambios dependen del mantenimiento o de la reproducción del mundo real. El análisis de tres casos de representación de "los otros" nos conduce a otra proposición: y, a menos que se arriesgue el sin sentido, debe postularse que los elementos que forman un sistema de representación guardan relaciones necesarias entre sí, y que la significación de cada elemento es función del sistema global de proposiciones. Esto último no requiere mayor elaboración. Me parece que los caníbales europeos no han interrumpido de manera radical el sistema de representación de "los otros" de las poblaciones guayanasas. Los materiales disponibles parecen indicar que han sido conceptualizados como teniendo un ancestro acuático o, en todo caso, capaz de intervenir en el curso estacional y que, consecuentemente, participan del mismo ciclo general de contraprestaciones del que participan las otras poblaciones del área incluyendo pécaris, palmeras, plantas de mandioca y palabras animales/vegetales.

Resumen

Este trabajo analiza el concepto de "los otros" a través de mitos claves relacionados con poblaciones y personajes que pertenecen a la imaginación etnográfica de varias etnias de habla Caribe y Arawak que habitan las guayanas. El análisis demuestra que estas tribus y personajes míticos participan de un sistema general de representación el cual compone una cosmografía nativa guayanesa cuyos elementos constituyentes, a pesar de sus naturalezas disímiles, encierran relaciones necesarias entre sí.

Abstract

This paper analyzes the concept of "the others" through key myths depicting populations and characters belonging to the ethnographic imagination of various Carib and Arawak tribes inhabiting the Guyanas. The analysis demonstrates that these mythical tribes and characters participate in one general system of representation and that the same constitutes a native

Guyanese cosmography whose composing elements, despite their dissimilar natures, maintain a necessary relationship between them.

Bibliografía

- Abbenhuis, M.F.
1940 Arawakken in Suriname. Enquête-materiaal voor en volkenkundige studie. Paramaribo: Druk. Leo Victor.
- Adams, P.G.
1962 Travelers and travel liars 1660-1800. Berkeley: University of California Press.
- Ahlbrinck, W.
1931 Encyclopaedië der Karaïben. Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afd. Lett. 27 (1).
- Apollinaire, G.
1980 Obra completa. Barcelona: Libros Río Nuevo.
- Azara, F. d'
1801 Essais sur l'histoire naturelle des Quadrupèdes de la Province du Paraguay. Paris.
- Baltrusaitis, J.
1955 Le Moyen Age fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique. Paris: Armand Colin.
1960 Révelis et prodiges. Le gothique fantastique. Paris: Armand Colin.
- Basso, E.B.
1985 A musical view of the universe. Kalapalo myth and ritual performances. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- Blanckburn, J.
1979 The White Men. The first reponse of aboriginal peoples to the white man. London: Orbis Publishing.
- Block Friedman, J.
1981 The monstrous races in medieval art and thought. Cambridge: Havard University Press.
- Borde, S. de la
1674 Relation de l'origine, moeurs, coustumes, religion, guerres et voyages des Caraïbes, sauvages des isles Antilles de l'Amerique. Paris. En (ed) M. Cárdenas Ruíz, Crónicas francesas de los indios caribes, pp. 495-532. Puerto Rico: Editorial Universidad de Puerto Rico.
- Brett, W.H.
1880 Legends and myths of the aboriginal Indians of British Guiana. London: William Wells Gardner.
- Butt, A.
1960 The birth of a religion. Journal of the Royal Anthropological Institute 90 (1): 66-106.

- Butt-Colson A.
 1956 Ritual blowing: Taling as a causation and cure of illness among the Akawaio. *Man* 56: 37-52.
 1977 The Akawaio shaman. En (ed) E. Basso, *Carib speakig indians. culture, society and language*, pp 43-65. Tucson: The University of Arizona Press.
- Cabrera, A. & J. Yopez,
 1940 *Mamíferos Sudamericanos. Vida, costumbres y descripción*. Buenos Aires: Compañía Argentina de Editores.
- Câmara Cascudo L. da
 1962 *Dicionario do folklóre brasileiro*. Rio de Janeiro. 2 vols.
 1976 *Geografia dos Mitos Brasileiros*. Brasília: Livraria José Olympio/M.E.C.
- Capelle, H. van
 1926 *Mythen en sagen uit West-Indië*. Zutphen: W.H. Thieme.
- Chinard, G.
 1911 *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc.* Paris.
- Cirino, A.C.
 1977 *Indiaanse Vertelingen*. Paramaribo: Bolívar Editions. 2 vols.
- Civrieux, M. de
 1980 *Watunna: An Orinoco creation cycle*. Editado y traducido por D.M. Guss. San Francisco: North Point Press [1070].
- Coll, C. van
 1903 *Gegevens over Land en Volk van Suriname. Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* 55: 451-650.
- Crocker, J. Ch.
 1985 *My brother the parrot*. En (ed) G. Urton, *Animal myths and metaphors in South America*, pp. 13-47. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Delatte, A.
 1914 *Études sur la magie grecque*. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 38: 189-249.
- Delawarde, J.-B.
 1938 *Les derniers Caraïbes. Leur vie dans une réserve de la Dominique*. *Journal de la Société des Américanistes* 30: 167-204.
 1967 *Les Gâlibi de la Mana et d'Iracoubo (Guyane française) (II)*. *Journal de la société des Américanistes* 56 (2): 333-383.
- Descola, Ph.
 1986 *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Deshauterayes, M.
 1826 *Recherches sur la religion Fo, professée par les bonzes Ho-chang de la Chine*. *Journal Asiatique* 8: 74-81.

- Dreyfus, S.
1983-84 Historical and political anthropological inter-connections: the multilinguistic indigenous polity of the "Carib" Islands and Mainland coast from the 16th to the 18th century. En (eds) A. Butt Colson & H.D. Heinen, *Themes in political organizations: the Caribs and their neighbours*, pp. 39-55. *Antropológica* 59-62.
- Drummond, L.
1977 Structure and process in the interpretation of South American myth: The Arawak Dog Spirit People. *American Anthropologist* 79 (4): 842-868.
- Ehrenreich, P.
1894 Über einige ältere Bildnisse südamerikanischer Indianer. *Globus* (66 (6) 81-90.
- Elliot, J.H.
1972 *The Old World and the New, 1492-1650*. Cambridge.
- Farabee, W.C.
1918 The Central Arawaks. University of Pennsylvania/The University Museum. *Anthropological Publications* 9.
1942 The Central Caribs. University of Pennsylvania/The University Museum. *Anthropological Publications* 10.
- Fierens, P.
1947 *Le fantastique dans l'art flamand*. Bruxelles: Éditions du Cercle d'Art.
- Fock, N.
1963 *Religion and society of an Amazonian tribe*. Copenhagen: The National Museum.
- Gillin, J.
1936 *The Barama River Caribs of British Guiana*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Harvard University. Cambridge, Mass.
- Goeje, C.H. de
1928a *The Arawak Language of Guiana*. *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam, Afd. Lett. N.R.* 28 (2).
1928b *Old relations between Arowak, Carib and Tupi*. *Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti*, vol. I, pp. 63-67.
1944 *Philosophy, initiation and myths of the Indians of Guiana and adjacent countries*. *Archives Internationales d'ethnographie* 44.
1948 *Zondvloed en zondeval bij de Indianen van West-Indië*. Amsterdam: H.J. Paris.
- Gregório, J. Irmão
1980 *Contribuição Indígena ao Brasil. Lendas e Tradições, Usos e Costumes, Fauna e Flora, Língua, Raízes, Toponímia, Vocabulário*. Minas Gerais. 3 vols.

- Grenand, F.
1982 Et l'homme devient Jaguar. Univers Imaginaire et Quotidien des Indiens Wayâpai de Guyane. Paris: L'Harmattan.
- Grzimek, B.
1969 Het Leven der Dieren. Encyclopedie von het Dierenrijk 13 (4). Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum.
- Gumilla, J.
1791 Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del Río Orinoco. Barcelona: C. Gibert y Tutó. 2 vols.
- Guss, D.
1981 Historical Incorporation among the Makiritare: From Legend to Myth. *Journal of Latin American Lore* 7 (1): 23-35.
1986 Keeping it oral: a Yekuana ethnology. *American Ethnologist* 13 (3): 413-429.
- Hanke, L.
1958 Aristóteles y los indios americanos. *Revista de la Universidad de Buenos Aires* 3 (2): 169-205.
- Hodgen, J.T.
1964 Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. London.
- Hoff, J.
1968 The Carib Language. *Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde* 55. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hosten, H.
1917 The Mouthless Indians of Megasthenes. *Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 8: 293-301.
- Hulsius, L.
1599 Die fünfte Schiffart. Kurtze Wunderbare Beschreibung des Golde-
nreichen Königreichs Guianae.
- Hurault, J.
1972 Français et Indiens en Guyane. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Huxley, F.
1956 Affable Savages. An Anthropologist among the Urubu Indians of Brazil. London.
- Idoyaga Molina, A.
1988a La perception des autres. Anatomie et conduites anormales des personnages mythique des Indiens Pilagá (Chaco central). En (ed) E. Magaña, *Les monstres dans l'imaginaire des Indiens d'Amérique latine*, pp. 99-106. Circé. Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire 16-19.
1988b Experiencia onírica entre los Pilagá. Ponencia presentada al simposio *Forms and uses of dreams in Amerindian societies* (coordinador M. Perrin). 46 Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam).

- 1988c Astronomía pilagá. Ponencia presentada al simposio Etnoastronomía y Arqueoastronomía en las Américas (coordinadores A. Aveni & E. Magaña). 46 Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam).
- Im Thrun, E.F.
1883 Among the Indians of Guiana. London: Kegan, Paul, Trench & Co.
- Jara, F.
1986 Implicaciones del mito de origen de los cerdos salvajes para la etnoetnología Kaliña. En (eds) E. Magaña & P. Mason, *Myth and the Imaginary in the New World*, pp. 167-190. Amsterdam: CEDLA Latin America Studies 34.
- 1988a Mosntruosité et alterité: le mythe des amazones des Indiens Kaliña et Xikrin. En (ed) E. Magaña, *Les mosntres dans l'imaginaire des Indiens d'Amérique latine*, pp. 49-80. Circé. Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire 16-19.
- 1988b Monos y roedores. Rito, cosmología y nociones zoológicas de los turaekare de Surinam. *América Indígena* 48 (1): 9-26.
- 1988c Zoología y Etnología de los Kariña de Surinam. *América Indígena* [en prensa].
- Kahle, P.
1929 Piri Re'isi und seine Bahrñje. En (ed) H. Mzik, *Beiträge zur hisorischen Geographic, Kulturgeographie, Ethnographie und Kartographie, vornehmlich des Orients*, pp. 60-76. Leipzig: Franz Deuticke.
- Kappler, Cl.
1980 *Monstres, Démons et Merveilles á la fin du Mogen Age*. Paris: Payot.
- Kloos, P.
1968 Becoming a p̄yeyi: variability and similarity in Carib Shamanism. *Antropológica* 24: 3-25.
- 1970 Search for health among the Maroni River Caribs. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 126 (1): 115-141.
- 1971 *The Maroni River Caribs of Surinam*. Assen: Van Gorcum.
- 1986 Syncretic features of contemporary Maroni River Carib religious belief. *Antropológica* [en prensa].
- Koelewijn, C.
1987 *Oral Literature of the Trio Indiens of Suriman*. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Caribbean Series 6. Dordrecht: FORIS.
- Kretschmer, K.
1891 Eine neue mittelalterliche Wellkarte der vatikanischen Bibliothek. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde* 26: 371-406.
- Kroese, G.
1988 *Les montres dans l'ethnologie: le cas Tukuna*. En (ed), E. Magaña,

- Les monstres dans l'imaginaire des Indiens d'Amérique latine, pp. 81-97. Circé. Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire 16-19.
- Krumeich, A.
1984 Ziektepreventie in een caraïbendorp in Suriname. Tesis de grado Universidad de Amsterdam.
- Labat, B.
1984 Nuevo viaje a las islas de la América. [Traducción y edición de M. Cárdenas Ruíz]. Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Lafitau, P.J.F.
1724 Moeurs des Sauvages Américains, comparées aux mœurs de premiers temps. Paris.
- Lakoff, G. & M. Johnson
1980 Metaphors We Live By. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Cl.
1962 La Pensée Sauvage. Paris: Plon.
1964 Mythologiques I: Le cru et le cuit. Paris: Plon.
1966 Mythologiques II: Du Miel aux Cendres. Paris: Plon.
1968 Mythologiques III: L'origine des manières de table. Paris: Plon.
1977 Avant-propos. En (ed) Cl. Lévi-Strauss, L'identité, pp. 9-12. Paris: Quadrige/PUF.
1983 Structuralisme et écologie. En Cl. Lévi-Strauss, Le regard éloigné, pp. 143-166. Paris: Plon. [Publicado originalmente en 1972].
1985 La Potière Jalouse. Paris: Plon.
- Lioni, L.
1976 La botanique parallèle. Clemecy: Pandora Éditions.
- Lovén, S.
1928 The Orinoco in Old Indian times. Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti, vol. II, pp. 711-725.
- Luna, L.E.
1986 Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon. Stockholm: Studies in Comparative Religion 27.
- Lycosthenem, C.
1557 Prodigious ac ostenorum chronico. Basiliae.
- Magaña, E.
1982a Hombres salvajes y razas monstruosas de los Indios Kaliña de Surinam. Journal of Latin American Lore 8 (1): 63-114.
1982b Note on the ethno-anthropological Notions of the Guina Indians. Antropológica 24 (2): 215-233.
1985 Reseña de J.B. Friedman, The Monstrous Races in medieval art and thought y Cl. Kappler, Monstres, Démons et Merveilles à la fin du Moyen Age. Anthropos 80 (1-3): 299-303.
1986a Paisajes, hombres y animales imaginarios de algunas tribus Gé

- del Brasil Central. En (eds) E. Magaña & P. Mason *Myth and the Imaginary in the New World*, pp. 95-166. Amsterdam: CEDLA Latin America Studies 34.
- 1986b El cuerpo y la cocina en la mitología Wayana, Tarëno y Kaliña. En (ed) M. Gutiérrez Estévez, *Antropología de la alimentación en América Latina* [en prensa].
- 1987a Contribuciones al estudio de la mitología y astronomía de los indios de las Guayanas. Amsterdam: CEDLA Latin America Studies 35.
- 1987b Reminiscencias personales de un indio Tarëro. En (ed) M. Gutiérrez Estévez, *Biografía y confesiones de los indios de América* [en prensa].
- 1987c Reseña de J. Rivano, De la lógica en los mitos. *Revista de Filosofía* 29-30: 115-122.
- 1988a Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios Kaliña de Surinam. Amsterdam: CEDLA Latin American Studies 44.
- 1988b *Ethnographie imaginaire et pratiques culinaires*. En (ed) E. Magaña, *Les monstres dans l'imaginaire des Indiens d'Amérique latine*, pp. 7-48. Circé. Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire 16-19.
- 1988c *Monstres et races pliniennes. Raison et déraison de l'esprit ethnologique*. En (ed), E. Magaña, *Les monstres dans l'imaginaire des Indiens d'Amérique latine*, pp. 1-6. Circé. Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire 16-19.
- 1988d Las mujeres de Luna: cultivo de la mandioca, consanguinidad y elaboración culinaria entre los Kaliña de Surinam. *Revista Antropológica* [en prensa].
- 1988e Orión entre los Kaliña de Surinam. *Revista Antropológica* [en prensa].
- 1988f El Señor del bosque y la etnografía imaginaria de los indios de Surinam. *Revista Antropológica* [en prensa].
- 1988g Simbolismo y praxis Kaliña: identidad, ideología y tecno-economía. Ponencia presentada a la II Reunión Latinoamericana sobre Religión Popular, Identidad y Etnociencia. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México D.F. 1988.
- 1988h Zarigüeya Señor de los sueños en la mitología tarëno. Ponencia presentada al simposio sobre *Forms and uses of dreams in Amerindian societies* (coordinador M. Perrin). 46 Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam).
- 1989i Nociones cosmológicas y astronómicas de los Trio de Surinam. Ponencia presentada al simposio *Etno-astronomía y arqueoastronomía en las Américas* (coordinadores A. Aveni & E. Magaña). 46 Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam).

- Magaña, E. & F. Jara
 1983 Star Myths of the Kariña (Carib) Indians of Surinam. *Latin American Indian Literature* 7 (1): 20-37.
 1985 Carib myths on the origin of some animal species. *Latin American Indian Literature Journal* 1 (1): 13-27.
- Magaña, E. & P. Mason
 1986 Tales of Otherness. Myths, stars and plinian men in South America. En (eds) E. Magaña & P. Mason, *Myth and the Imaginary in the New World*, pp. 7-40. Amsterdam: CEDLA Latin America Studies 34.
- Mason, P.
 1986 Imaginary worlds, counterfact and artefact. En (eds) E. Magaña & P. Mason, *Myth and the Imaginary in the New World*, pp. 43-73. Amsterdam: CEDLA Latin America Studies 34.
 1987a Notes on cormorant fishing: Europe and its others. *Ibero-Amerikanisches Archiv* 13 (2): 147-174.
 1987b Seduction from afar. Europe's inner Indians. *Anthropos* 82: 581-601.
 1987c Reseña de (ed) J. Overing, Reason and morality. *Anthropos* 82: 327-329.
 1988a Ethnocentrism, eurocentrism, alterity. Marginal remarks on Yekuana, Kalapalo and European myth. *Revindi* 1: 36-47.
 1988b The excommunication of caterpillars: ethno-anthropological remarks on the trial and punishment of animals. *Social Science Information* 27 (2): 265-273.
 1988c The extermination of ants. A case of threatened excommunication and some problems of ethno-ethnological definition. Ponencia presentada al simposio Problemas teórico-metodológicos en la semántica y comprensión etnográfica (coordinadore A. Idoyaga Molina). 46 Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam).
 1988d De la ponctuation. Réflexions sur quelque races pliniennes. En (ed), E. Magaña, *Les monstres dans l'imaginaire des Indiens d'Amérique latine*, pp. 161-172. Circé. Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire 16-19.
 1988e Between Beasts and Men. Manuscrito.
- Mély, F. de
 1987 Le 'de montris' chinois et les bestiaires occidentaux. *Revue Archéologique* 31: 353-373.
- Menget, P.
 1979 30 Juin 1973: Station de Surinam [informe sobre la observación del eclipse solar en la aldea Kaliña Corneliskondre, Río Wayambo, Surinam]. En (eds) G. Fracillon & P. Menget, *Soleit est mort. L'éclipse totale de soleil du 30 juin 1973*, pp. 119-142. Nanterre: Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative.

- Mode, H.
1977 Fabaeltiere und Dämonne. Die phantastische Welt der Mischwesen. Leipzig: Edition Leipzig.
- Navarrete, F. de
1828 Relations des Quatre Voyages entrepris par Christophe Colomb pour la découverte du Nouveau-Monde de 149 à 1504. Paris 3 vols.
- Nimuendajú, K.
1939 The Apinayé. Anthropological Series 8. Washington: Catholic University of America Press.
- Overing, J.
1985 Today I shall call him 'Mummy': multiple worlds and classificatory confusion. En (ed) J. Overing, Reason and morality, pp. 152-179. London: Tavistock Publ.
1986a Images of cannibalism, death and domination in a 'Non Violent' Society. Journal de la Société des Américanistes 72: 133-156.
1986b Images of cannibalism, death and domination in a 'Non-Violent' Society. En (ed) D. Ricker, The Anthropology of Violence, pp. 86-102. Oxford: Blackwell Press.
- Penard, A. Ph.
1928 Het Pujai-Geheim der Surinaamsche Cariben. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie 84: 625-671.
- Penard, F.P. & A. Ph. Penard,
1907 De Menschetende Aanbidders der Zonnelang. Paramaribo: H.B. Heyde.
- Plinio el Viejo
1977 Histoire Naturelle. Libro VII. Paris: Les Belles Lettres.
- Poliakov, L. (ed)
1975 Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme. Paris: Mouton.
- Raleigh, W.
1594 The discoverie of the large, rich and bewtiful Empire of Guiana. London [1848].
- Reichel-Dolmatoff, G.
1982 Astronomical Models of Social Behavior Among Some Indians of Colombia. En (eds) A. Aveni & G. Urton, pp. 165-181.
1985 Tapir Avoidance in the Colombian Northwest Amazon. En (ed) G. Urton, Animal Myths and Metaphors in South America, pp. 107-143.
- Rionegro, Fray Froilán de
1918 Relaciones de las misiones de los PP. Capuchinos en las antiguas provincias españolas, hoy república de Venezuela, 1650-1817. Sevilla: Tip. La Exposición. 2 vols.

- Rodríguez de la Fuente, F.
1975 World of wildlife: Animals of South America. London: Orbis Publishing.
- Rodway, J.
1894 In the Guiana Forest. Studies of nature in relation to the struggle for life. London: Charles Scribners Son.
- Roth, W.E.
1915 An inquiry Into the animism and folklore of the Guiana Indians. 30th. Annual Report of the Bureau of American Ethnology, pp. 103-453. Washington: Government Office.
- Sethe, K.
1899 Blemyes. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, vol. 3, pp. 566-568.
- Teschauer, P.C.
1906 Mythen und alte Volkssagen aus Brasilien. Anthropos 1: 24-34; 185-193; 731-744.
- Tylor. E.B.
1870 Primitive culture. London. 2 vols.
- Urton, G.
1985 Animals metaphors and the life cycle in an Andean community. En (ed) G. Urton, Animal myths and metaphors in South America, pp. 251-284. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Vázquez, J.Z.
1962 La imagen del indio en el español del siglo XVI. México.
- Vigneras, L.A.
1976 La búsqueda del Paraíso y las legendarias islas del Atlántico. Cuadernos Colombianos 6.
- Wavrin, M. de
1951 Les bêtes sauvages de l'Amazonie et des autres régions de l'Amérique du Sud. Paris: Payot.
- Wittgenstein, L.
1969 On certainty. Editado por G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright. New York: Harper Torchbooks [1972].
- Wittkower, R.
1942 Marvels of the East. A study in the history of monsters. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 5: 159-197.