

*EL SEÑOR DEL BOSQUE Y LA ETNOGRAFIA IMAGINARIA
DE LOS INDIOS DE SURINAM*

Edmundo Magafia

En este escrito me ocuparé de varios temas que nada aparentemente incita a asociar: la etnografía imaginaria y el conjunto de nociones y prácticas kaliña sobre el mundo del bosque, el chamán y los animales domésticos. Con 'etnografía imaginaria' nos referimos habitualmente al conjunto de representaciones sobre hombres, animales y paisajes que aparecen a menudo en los mitos y creencias indígenas y que no parecen tener referentes empíricos. En la literatura más reciente el tratamiento de estos temas es referido corrientemente como 'estudios plínicos' (Block Friedman 1981; Kappler 1980) pero análisis de temas semejantes se encuentran también en estudios sobre la relación entre hombres y animales (Poliakof 1975), en la antropología de lo imaginario (Durand 1960; 1964; Burgos 1975), en estudios sobre la alteridad (Todorov 1981; Mason 1986; Magaña & Mason 1986) y en etno-antropología (Magaña 1982a; 1982b). Nos evitaremos aquí un tratamiento más detallado de la definición de 'etnografía imaginaria' recurriendo a un fragmento de la *Historia Natural* de Plinio el Viejo que es quien comenzó con toda esta historia. Haciendo uso de las informaciones disponibles en su tiempo, Plinio nos entrega una descripción de varios de los pueblos de India y Africa conocidos en su mundo:

“Selon Mégasthènes, il existe, sur la montagne appelée Nulus, des hommes qui ont les pieds tournés à rebours et huit doigt à chaque pied; et sur plusieurs montagnes, il existe une race d'hommes à tête de chien, vêtus de peaux de bête, qui aboie au lieu de parler et qui, armée de griffes, chasse le gibier et les oiseaux pour sa subsistance [. . .] Ctésias signale encore une population de l'Inde, où les femmes n'accouchent qu'une fois dans leur vie et où les enfants ont aussitôt les cheveux blancs. Le même auteur cite une race d'hommes appelés Monocoles en raison de leur jambe unique, qui sont doués d'une agilité surprenante pour le saut; on les appelle également, dit-il, Sciapodes, parce qu'au fort des chaleurs ils se couchent par terre sur le dos, pour se protéger

par l'ombre de leur pied; il ajoute qu'ils ne sont pas très éloignés des Troglodytes et que, plus à l'ouest de ces derniers, se trouvent des hommes sans cou, qui ont les yeux dans les épaules. Il existe aussi des satyres dans les montagnes de l'Inde tournées vers l'orient [. . .]: ce sont des êtres extrêmement agiles, qui courent tantôt à quatre pattes, tantôt le buste redressé et qui ont une figure humaine; en raison de leur rapidité, on ne peut les prendre que vieux ou malades. Tauron mentionne des Choromandes, une peuplade qui vit dans les bois: ils sont privés de voix, émettent d'affreux cris stridents; ont le corps velu, les yeux glauques et des dents de chien [. . .] Mégasthènes cite, parmi les Nomades de l'Inde, une peuplade qui a seulement des trous à la place des narines et des jambes aussi souples que le corps des serpents [. . .] Aux confins de l'Inde, il signale, sur le côté oriental, aux alentours de la source du Gange, la peuplade des Astomes, qui sont privés de bouche, sont velus sur tout le corps et qui s'habillent avec un duvet de feuilles; ils vivent de l'air qu'ils respirent et des parfums qu'ils aspirent par les narines. Ils ne prennent ni nourriture ni boisson, se contentent des divers parfums des racines, des fleurs et des pommes des bois, qu'ils emportent avec eux si le voyage doit se prolonger pour ne pas manquer d'odeur à respirer [. . .] Selon Duris, quelques Indiens s'unissent à des bêtes; il en résulte une progéniture mixte et semi-bestiale. Chez les Calinges [. . .] les femmes concevraient à cinq ans et ne vivraient pas au-delà de la huitième année. Ailleurs, enfin, il naîtrait des hommes à queue velue, doués d'une agilité remarquable; ailleurs encore, des hommes se couvrent entièrement avec leurs oreilles" (1977, Libro VII: 44-48).

Otros autores han tomado luego esta descripción y agregado otros pueblos de características igualmente exóticas (1). Estos fragmentos de etno-

-
- (1) "[. . .] In one of these isles be folk of great stature, as giants. And they be hideous for to look upon. And they have but one eye, and that is in the middle of the front. they eat nothing but raw flesh and raw fish. And in another isle toward the south dwell folk of foul stature and of cursed kind that have no heads. And their eyes be in their shoulders. And in another isle be folk that have the face all flat, all plain, without nose and without mouth. But they have two small holes, and round, instead of their nose, and their mouth is plat also without lips. And in another isle be folk of foul fashion and shape that have the lip above the mouth so great, that when they sleep in the sun they cover all the face with that lip. And in another isle there be little folk, as dwarfs. And they be two so much as the pigmies. And they have no mouth; but instead of their mouth they have a little round hole, and when they shall eat or drink, they take through a pipe or pen or such a thing, and they suck it in, for they have no tongue; and therefore they speak not, but they make a manner of hissing as an adder doth, and they make signs one to another as monks

grafía, como se sabe, circularon ampliamente en la Edad Media, originaron innumerables debates en anatomía y teología y jugaron un papel no poco importante en la historia de los 'viajes de descubrimiento'. Recordemos, a modo de ejemplo, que San Agustín el apócrifo predicó entre la gente sin cabeza (en Lafitau 1724) y que San Agustín mismo, enfrascado en un debate sobre la naturaleza de estos pueblos, terminó reconociéndoles como pertenecientes a la familia humana (1965: 41-45) (2). Ese pueblo de gente sin cabeza fue registrado luego por Raleigh en el Orinoco (1596:131) y dio origen a un interés renovado por las razas plínicas. Más tarde, Lafitau habría de retomar el tema y, confundido por informaciones indígenas, llegó a postular una bien encontrada teoría sobre las rutas de migración de esas gentes (1724, vol. I: 65-67). Otras razas plínicas tuvieron un destino similar.

Después de pertenecer al conocimiento etnográfico europeo por varios siglos, los pueblos descritos por Plinio y otros sufrieron un proceso de transformación radical: mientras que en las fuentes más tempranas los autores más osados no llegan más que a una suspensión momentánea de juicio y les incluyen un poco en desorden entre pueblos realmente conocidos, más tarde los pueblos imaginarios se encuentran completamente demonizados (Baltrusaitis 1955; 1960; Wittkower 1942). Su demonización parece corresponder con otros procesos que se dan simultáneamente: la formación de los estados nacionales, el surgimiento de la prisión y el predominio de la cocción por ebullición (Magaña 1987a). Como quiera que sea, su confinamiento al mundo de la ficción ocurre bastante tarde. Aun en 1870 Tylor se quejaba de que la antropología, hasta tiempos modernos, hubiese incluido en sus clasificaciones los pormenores de tribus imaginarias e insistía en determinar para cada cultura las normas ordinarias de posibilidad (vol. I: 360). El hombre que conoce la antropología contemporánea es pues bastante reciente (Foucault 1966)3. Hasta el siglo XIX, en realidad, la etnografía europea incluía

do, by which every of them understand the other. And in another isle be folk that have great ears and long, that hang down to their knees [. . .] And in another isle be folk that go upon their hands and their feet as beasts. And they be all skinned and feathered, and they will leap as lightly into trees, and from tree to tree, as it were squirrels or apes [. . .]" (Mandeville 1499: 133-135).

- (2) "Et vidimus ihi multos homines ac mulieres capita non habentes, sed oculos grossos fixos in pectore, caetera membra aequalia nobis habentes [. . .] Vidimus et in inferioribus partibus Ethiopiae homines unum oculum tantum in fronte habentes" (Saint Augustine en Lafitau 1724).
- (3) La historia de la mentalidad y del arte europeos cuenta con varias obras dedicadas al imaginario plínico. Véase como introducción, aparte los ya mencionados, a Adams (1962), Bernheimer (1952), Chinard (1911), Elliot (1972), Fierens (1947), Hodgen (1964), Tinland (1968), Vazquez (1962), Villeneuve (1957).

entre los pueblos conocidos tribus tan inverosímiles como, por ejemplo, la gente acuática que vivía en las costas de Francia y de España (Debay 1845).

* * *

Comentando algunas nociones kayapo, S. Dreyfus escribe que “la croyance en des êtres mystérieux et effrayants, mi-hommes, mi-animaux, fait parti des traditions amazoniennes. Les monstres y apparaissent surtout dans les rituels chamanistiques ou sont, dans les mythes, conçus comme de esprits malfaisants mais isolés, hantant la brousse et la forêt. Il est exceptionnel de les trouver, comme chez les Kayapo ou les Apinayè, sous la forme de populations entières, groupées dans des villages dont l’organisation est identique à celle des villages humains (les hommes-grenouilles possèdent deux chefs —les singes noirs sont divisés en classes d’âge” (1963: 153-154). Un inventario de los pueblos imaginarios gê entrega tribus de rasgos tan extraordinarios como aquellos de los pueblos compilados por Plinio: hombres armadillos, hombres piedras, hombres con dientes de piraña en lugar de dedos, hombres cuyas cabezas son enjambres de abejas, hombres con cabeza de bejuco, hombres con dientes de perro, caníbales subterráneos, hombres con una boca en la espalda, etc. (Magaña 1986a). La mitología gê incluye también relaciones de viaje donde aparecen varias de estas tribus imaginarias (Wilbert & Simoneau 1979) (4). Otras tribus sudamericanas también incluyen en su geografía y etnografía pueblos de rasgos plínicos pero existen pocos trabajos sistemáticos sobre este terreno (bari; de Villamañan 1975; desana; Reichel-Dolmatoff 1979; 1981; warao; Wilbert 1979; 1981). La etnografía kaliña, de la que nos ocuparemos aquí en particular, incluye tribus de enanos sin boca, gigantes, hombres sin cabeza, hombres nocturnos, etc. (Magaña 1982a; 1982b; 1988b).

(4) Un mito kayapo: “The place where stands the tree trunk that holds up the sky is also the place where all evil and wicked creatures live. The Indians had never seen these creatures until one of them left his village and kept up wandering until he reached the foot of the sky at the end of the world, where the sky rests on the earth and where the tree stands which supported the firmament above. After the man returned home and reported all that he had experienced and seen, many Indians departed, curious to see with their own eyes the strange and eerie things of which the other had spoken and to find out whether he had told the truth. They found that everything was as he had described it, and when they went back home they took with them a child of the ugly, frightening creatures they had seen. The whole village marveled at the child, who was the offspring of a frog-man. The head was that of a frog and the legs were those of a frog; only the body was that of an Indian [. . .] There [in the east] the Po-po people live, along with the frog people and many other strange creatures” (Wilbert & Simoneau 1979: 29-31).



Fig. 1 Los 'hombres sin cabeza' en el mapa de Hulsius (1599)

La irrupción, en los mitos, de algunos de estos personajes provoca, a veces, desconcierto. “La conduite qui leur est attribuée”, escribe Lévi-Strauss, “n’a plus de référence zoologique concrète. Une mascarade, évocatrice pour nous de Jérôme Bosch, les mélange à des êtres imaginaires comme la tête qui roule, l’homme à la jambe d’épieu ou celui aux longs testicules, les démons marchant à l’envers, les excréments loquaces. Tous surgissent à l’improviste dans le récit, décrochés des paradigmes mythiques dont ils relèvent, et hors desquels il devient impossible de les interpréter” (1968: 103). En la misma obra, refiriéndose a los que se quiere como los personajes más característicos del imaginario plínico americano, escribe que “un ouvrage entier serait nécessaire pour dresser une typologie de ces personnages bouchés ou percés, par en haut ou par en bas, par devant ou par derrière, incapables d’ingérer autre chose que des liquides ou de la fumée (et qui parfois doivent se contenter de les laisser couler à la surface de leur corps), sans bouche ou sans anus, et donc privés des fonctions digestives. Sur le plan alimentaire, ils illustrent d’ailleurs une série parallèle à d’autres: sur le plan sexuel, celle des personnages sans pénis ou dotés d’un long pénis, sans vagin ou dotés d’un grand vagin (toutes conditions qui les rendent non perçants ou trop perçants, non perçables ou trop perçables); ou encore, en termes de vie de relation, dépourvus d’yeux ou privés d’articulations, et qui ne peuvent donc

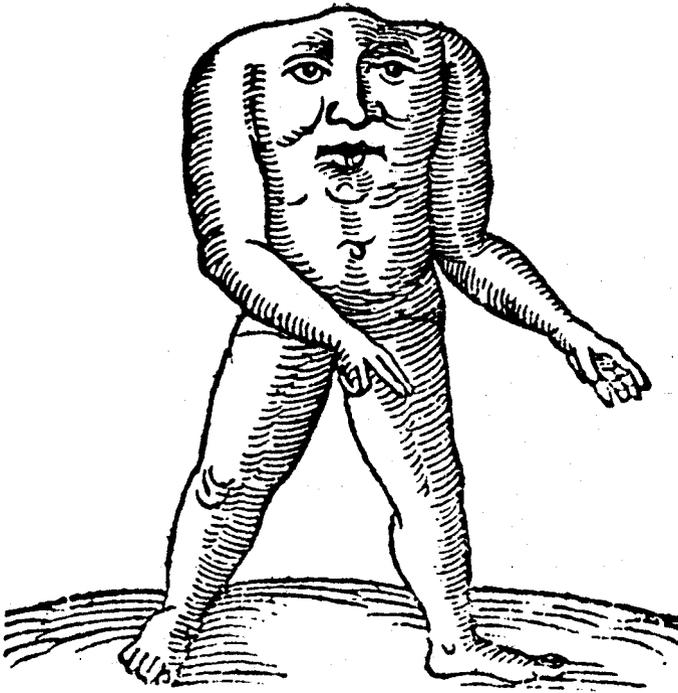


Fig. 2 Un 'hombre sin cabeza' en el imaginario europeo (Lycosthenem 1577)

voir ou se mouvoir. Pour s'en tenir à la première série [. . .] 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 éloignés du monde et à des époques différentes" (id.: 393-394).



Fig. 3 Gente sin nariz o 'sin boca' (Lycosthenem 1577).

En otro lugar, a propósito del pueblo de enanos sin culo que se encuentra prácticamente en toda la mitología americana, Lévi-Strauss propone un sistema mítico formado por cuatro términos: el perezoso, el mono aullador, el chotacabras y los enanos 'tapados'. El perezoso connotaría, por su régimen alimentario que consiste en una pequeña cantidad de sustancias vegetales y por su régimen peculiar de excreción, a varios días de intervalo y siempre en el mismo lugar, la retención anal y la continencia oral. El mono aullador, por el contrario, connotaría la incontinencia anal ya que defeca constantemente y sin importarle donde. La incontinencia oral sería connotada por el chotacabras, que come de todo, etc. Los enanos, que no comen y no eliminan, llenarían un casillero homólogo al del perezoso (1984: 109-111). Sin entrar en los pormenores de este sistema es fácil advertir que hay un personaje que se prestaría mejor aun que los enanos para portar esta significación: el oso hormiguero, caracterizado en los mitos, como Lévi-Strauss mismo lo señala, como un animal 'tapado', sin boca o sin ano (1966: 53; cf. Magaña 1988b; pero véase Lévi-Strauss 1985 para un tratamiento más detenido de los enanos y del oso hormiguero).

Entre los enanos 'tapados' y el oso hormiguero y otros personajes animales, en efecto, se creería que hay una diferencia fundamental: los segun-

dos existen en el mundo, los primeros no existen más que en la mente. ¿Por qué se vería la 'imaginación etnográfica' forzada a recurrir a personajes no existentes cuando el mundo parece ofrecer modelos que se prestan bien o mejor para elaboraciones de este tipo? Esta reflexión había sido formulada por de Mély en 1987 a propósito del imaginario chino. En varias antiguas relaciones chinas el autor encontró descripciones de tres clases de pueblos: los descritos de acuerdo a su manera de vivir (en particular caracterizados por el régimen alimentario), los que son distinguidos por su aspecto exterior pero sin presentar anomalías (gigantes, enanos) y, agrega, los realmente imaginarios "qui ne peuvent avoir existé et que le besoin d'in vraisemblance a seul pu faire naître" (la gente sin boca que se alimenta de aromas, etc.) (p. 355). La 'etnografía imaginaria' no es pues, después de todo, una preocupación tan reciente.

No bien formulada, sin embargo, la noción de etnografía imaginaria debe reconocer que la distinción que establece entre lo imaginario y lo real es sobre todo de carácter metodológico desde el momento en que, no importando qué nos parezcan sus personajes, al formar parte de sistemas de representación la distinción deviene irrelevante. Con la noción de "imaginario" ocurre algo semejante que con la noción de mito que sería inútil creer que se deriva de su oposición a un logos no definible o que se limitaría a creaciones literarias, colectivas o no, de un género determinado (Magaña & Mason 1986; Magaña 1987b). En la noción de mito incluimos ahora actividades tales como "hunting, fishing, gardening, and food preparation, eating arrangements and manufacturing processes" (Magaña & Mason 1986: 11). "Social reality", escribe Mason en otro lugar, "is only accessible through its incorporation in discourse. '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, and can only be apprehended and made object of discourse *through* discourse" (1986: 52). Los conceptos de realidad y experiencia, por lo demás, no tienen ninguna otra significación que la que obtienen en un conjunto interdependiente de proposiciones previas (Wittgenstein 1969).

Todo esto viene a cuento a propósito de lo siguiente: la etnografía kaliña conoce varias 'razas' o 'personajes plínicos' (*supra*), muchos de los cuales son posibles de comprender cuando se recurre, como postula Lévi-Strauss, al análisis de los sistemas de representación de la elaboración de los alimentos y las reflexiones sobre los orificios corporales y las funciones de alimentación y eliminación y su traducción al lenguaje de la sociología y de la tecnología. En otro lugar, a propósito de ciertas razas plínicas norte y sudamericanas, he postulado que la adopción de ciertas prácticas culinarias, de procesos de cocción y elaboración de los alimentos, se situaba en el intersticio del aparato

tecnico-económico y las representaciones ideológicas (Magaña 1988b). Continuando este análisis y abarcando luego la mitología, la sociología, la tecnología y las prácticas culinarias wayana, kaliña y trío concluimos luego que la ideología guayanesa postula la cultura como exteriorización de procesos que la mente conoce con anticipación a la observación y que los personajes plínicos expresaban realidades psíquicas más bien que exteriores (Magaña 1986b).

Aunque creo que estas proposiciones son aún válidas, la constitución del campo de la etnografía imaginaria no deja de incomodar: no solamente nos hemos dado a la tarea de formar conjuntos de personajes sacados de contexto para satisfacer necesidades intelectuales ante todo nuestras sino que, en adición, las más de las veces hemos dejado de lado la tarea de determinar donde y si del todo se opera la fisura entre real e imaginario en la ideología de las tribus guayanesas. Así, para señalar algunos ejemplos, algunos autores, por la necesidad de llegar a la formulación de una cosmología coherente, han puesto a los enanos tapados persistentemente como habitantes del mundo subterráneo recurriendo a fragmentos de mitos de tribus diversas mientras que, con el mismo esfuerzo, se hubiese podido enfatizar las tradiciones que tienen a los enanos en otros niveles del universo. En otras palabras, la formulación de un imaginario plínico construido sobre la base de tradiciones diferentes ofrece un marco general de reflexión pero no nos dice nada sobre su traducción en contextos etnográficos precisos.

En lo que sigue trataré pues de combinar estas dos avenidas de aproximación. En la mitología Kaliña hay un personaje de gran importancia que aparece, de acuerdo a los mitos y a las fuentes que se considere, tanto como gigante que como enano obturado, como canfbal y no-canfbal, que se alimenta de substancias sólidas o solamente de olores, que vive en árboles o en cavernas subterráneas, etc. Este personaje reúne pues todos los rasgos que una tipología estricta pero ajena al mundo guayanés hubiese querido atribuir a personajes diferentes. Este personaje, imaginario como se le quiere, juega un papel de gran importancia en la ideología guayanesa: es quien determina la caza, quien impone restricciones sexuales y alimentarias y quien participa también en los ciclos de vida y muerte. Después del tratamiento de este personaje volveremos a tocar brevemente algunos temas del imaginario plínico.

* * *

La etnografía kaliña incluye a todos los animales del bosque, los peces y las aves (para las nociones kaliña sobre la sociedad acuática y las aves, véase Magaña 1988a; 1988c). Los animales se organizan como la sociedad humana y conocen un chamán o abuelo, jefes y gente común. Los chamanes

[ancestros] animales residen en uno de los niveles del cielo, nunca o muy raramente acompañan a su gente en el bosque y nunca mueren. Los jefes animales son ejemplares de características sobresalientes, dirigen los grupos animales y marchan comúnmente al centro. Durante las expediciones de caza, actividad que los kaliña conciben como una relación afinal, los hombres procuran flechar 'animales comunes' y preferentemente hembras. Las reglas de caza proscriben flechar a los jefes animales. De acuerdo con las nociones kaliña, la caza es permitida por los Chamanes y Jefes Animales a condición de que los hombres no manifiesten intenciones alimentarias y el Jefe o Abuelo [Chamán] del Bosque tolera la presencia de hombres en su territorio a condición de que respeten varias normas: no cazar en demasía, no flechar animales durmiendo, etc. (Penard & Penard 1907: 224-225; Krumeich 1984: 37; Magaña 1988c).

Sobre el o los Jefes del Bosque, llamados a menudo 'espíritus del bosque' en la literatura etnográfica y que determinan las relaciones entre hombres y animales, hay informaciones diversas. De acuerdo con los arawak de Guayana los espíritus del bosque viven en parejas y son gigantes de apariencia humana (Farabee 1918: 87). Los caribes del río Barama tienen que, en tiempos remotos, los indios cambiaron a *Yopotari akuru* [Jefe del Bosque] en un ser de cejas protuberantes y sin ano (Gillin 1936: 155). Los espíritus del bosque viven en aldeas: los lugares abiertos, en la selva, son sus plantíos (id.: 263). Los arawak de surinam les atribuyen intenciones sexuales sin discriminación de sexo (de Goeje 1928: 198). De acuerdo con Roth, la gente del bosque es tan peluda que no se puede ver su rostro y viven debajo de la tierra (1915: 171). Hay un espíritu que no tiene ano: en su lugar porta una fogata (id.: 173). *Curupari*, uno de los nombres más comunes del Jefe del Bosque, es un monstruo velludo de piel roja que vive en los árboles; a veces se lo representa como a un enano barbudo (id.: 175).

Curupari o *Curupira* es, en algunas regiones de Brasil, representado como un enano de pies al revés que emite largos y estridentes gritos (Wagley 1953: 235-236). *Caipora*, una variante de este espíritu, es, en contraste, un gigante de cabellos largos y desgrenados que monta un cerdo salvaje (da Câmara Cascudo 1962, vol. I; 166-168). En otro lugar, este mismo autor describe a *Curupira* como un enano de pies al revés y sin ano (1976: 84). De acuerdo con otras noticias, lleva la cabeza rapada o todo el cuerpo cubierto de pelos, tiene un solo ojo, carece de articulaciones y de ano, tiene los dientes azules o verdes y grandes orejas, lleva un fuego en la cabeza, tiene un enorme pene, es gigantesco y causa las tormentas, etc. (id.: 84-99; cf. Luna 1986: 76-77). En este solo personaje se combinan pues, como señalo arriba, muchos de los pueblos que hemos llamado 'plínicos'.

Sobre el *Kurupi* kaliña, el equivalente de *Curupira*, hay también informaciones muy diversas. De acuerdo con Ahlbrinck tiene los cabellos muy largos, que arrastra por tierra, y las unas y pies torcidos (1931: 252-253). En otro lugar lo describe como teniendo un pene enorme (1924: 225). En los mitos sobre *Kurupi* se encuentran descripciones que contrastan: a veces aparece como un gigante de intenciones caníbales, a veces un enano inofensivo; a menudo se lo representa como dueño del fuego que guarda en su ano pero a veces aparece como careciendo de ano (Magaña 1988a). Hay un mito sobre *Kurupi*, sin embargo, que parece bastante significativo. Narra que un muchacho enfadado porque su madre le reprocha su holgazanería o su falta de destreza en la caza, se interna por el bosque con la esperanza de que *Kurupi* le encuentre y lo devore. Llega a un caserío y da con una mujer. Esta le dice que se encuentra efectivamente en casa de *Kurupi* pero que ella le protegerá. Lo esconde debajo de un vaso de greda. Al volver *Kurupi* sorprende la presencia de un extraño pero convencido por su mujer de que se trata de un nieto *imembo* lo toma bajo su protección y le enseña a cazar. Como su madre se lamenta creyéndole muerto, *Kurupi* le devuelve al mundo humano. (Magaña 1987a: 234-235). La mujer de *Kurupi* es llamada *Tikokë* y la descripción la tienen semejante a su marido.

Ahora, en los mitos es poco usual encontrar juntos a estos dos espíritus y es bastante común que se les atribuyan intenciones ora hostiles ora benévolas hacia los humanos que encuentran en el bosque. Cuando aparecen dos espíritus uno de ellos manifiesta intenciones hostiles (se trata habitualmente de un espíritu caníbal) y el otro se ocupa de proteger a los héroes extraviados haciéndoles pasar por parientes consanguíneos. A veces es *Kurupi* el caníbal y *Tikokë* aparece entonces como protectora; a veces *Tikokë* es una vieja caníbal y *Kurupi* el protector. No siempre se trata de estos espíritus. A menudo la historia presenta a una vieja caníbal con su hija y no con su marido pero la distribución de roles se mantiene: entonces la hija de la ogresa actuará como protectora.

Este esquema se observa en los mitos de otras poblaciones guayanesas. Un mito warao, por ejemplo, narra que dos hermanos se divierten en espiar a una mujer que se obstina en pescar su reflejo (de ellos) en el agua. Sorprendidos, la mujer les hace caer, devora al más pequeño y lleva al otro a su casa. Le mete en un cesto y prohíbe a sus hijas que lo toquen. Pero las muchachas se enamoran del indio y la vieja acepta al yerno improvisado a condición de que provea por ella. El héroe acepta. Como la suegra se come todo, el héroe hace que se la coma un tiburón o un cocodrilo y huye pero la cuñada lo persigue y le corta una pierna, etc. (Roth 1915: 263-265). Un mito arawak narra que una mujer esposa de Sol llega a una aldea de buitres donde es devorada. Una vieja, sin embargo, logra rescatar a los pequeños. Tiem-

pos después los gemelos se enteran de su verdadera identidad y la matan. Un día en el río descubren a una vieja pescando. Como se rieran, la ogresa les hace caer del árbol, devora a uno de ellos y lleva al otro a casa. Como en el mito anterior la hija de la ogresa enamora del muchacho, la ogresa lo acepta como yerno pero le exige demasiado y el héroe humano la hace devorar por un tiburón, etc. (Abbenhuis 1940: 28-32). En un mito amazónico una ogresa ve en el agua el reflejo de un muchacho, lo agarra y lo lleva a la aldea, su hija se enamora de él, etc. (Couto de Magalhaes en Lévi-Strauss 1966 [1971]: 279-280).

He seleccionado estos mitos de la mitología guayanesa porque su análisis, aunque sumario, permite comprender varios aspectos importantes de la sociedad kaliña y otras culturas de las Guayanas. Ante todo, la suerte que los mitos reservan a los humanos en el bosque presenta una homología significativa con el destino reservado a los animales en el mundo humano. En el mundo del bosque los hombres son comidos o casados y/o adoptados. Si adoptados, como en el primer mito, los espíritus adoptan una clasificación de 'consanguinidad mínima' (nieto); si casados se recurre también al lenguaje de la consanguinidad (como se verá quizá mejor en otro mito kalina donde la muchacha convence a su padre jaguar canšbal que el muchacho es hijo de su hermana; cf. Ahlbrinck 1931: 125). Los mitos no especifican el lenguaje usado por los personajes en situación de presa y predador pero, como sabemos, esta relación es explicitada como una relación afinal (Magaña 1988c). Hay aquí evidentemente todo un conjunto de relaciones que se derivan de la oposición entre significación literal y significación metafórica (cf. Lévi-Strauss 1964) pero no nos detendremos sobre este tema. Ahora, los hombres adoptan frente al mundo animal conductas análogas: durante las cacerías los hombres pretenden que buscan establecer una relación afinal con 'mujeres del bosque', que son las presas que serán luego efectivamente consumidas, pero las reglas de caza impiden que se mate, abandone o consuma crías animales. El tratamiento que se da a las crías animales es muy significativo.

Los kaliña de Surinam y otras tribus guayanesas cazan crías animales pero prohíben su consumo: son llevadas a las aldeas e incorporadas al mundo humano. Gillin, por ejemplo, señala que entre los caribes del río Barama se mantiene en las aldeas una gran cantidad de animales domésticos incluyendo monos y pecaries (especies comestibles) (1936: 44-45). El mismo autor indica que los animales se acostumbran tanto al régimen humano que se dejan alimentar (id.). Los arawak de Guayana atrapan a pecaries pequeños y les permiten vivir en las aldeas hasta que crecen (Farabee 1918: 40). Los caribes parecen preferir a las aves como animales domésticos (Im Thurn 1934: 156-158) pero puesto que prescrito integran a la aldea a todas las crías que atrapan en el bosque. A propósito del tratamiento de los animales domésticos Im

Thurn escribe: "But it is not only young birds that are tamed. Many are shot with special arrows poisoned with just sufficient *ourali* (curare) to bring the animal down without actually killing it. The animal is then picked up, its face is rubbed with *faroah* —the red pigment used by the Indians for their own bodies—, in order to show the poor victim that its captors are 'good people and kind', and it is then put under an inverted pot or in some other dark and secluded place, and is there left without food or care for a day or two. If it survives this treatment, it is taken out and it is then generally docile and ready to eat the food given to it [. . .] It is the duty of the Indian women to feed the live stock belonging to the settlement" (1934: 163). El consumo de animales domésticos es tabu aún tratándose de especies edibles: "He keeps there all sort of animals: a great number of birds, small ones and big ones, the rabbit, the monkey, the *pakira*, the stag, the tapir, even the sloth. And what is worthy of note, such a domesticated animal is later never eaten. It was indeed a fellow-occupant of the house" (Ahlbrinck 1931: 219). Los animales domésticos son acostumbrados al consumo de alimentos 'humanos', a base de mandioca, y las mujeres amamantan a las crías mamíferas (Kappler 1854, vol. II: 285). En el caso de los pichones, las mujeres mastican el alimento que se da a las aves. Cuando los animales, al crecer, no pueden ser mantenidos en la aldea son devueltos al bosque.

Los animales domésticos son llamados *imembo*, i.e. 'nietos' o 'pequeños', estableciendo así una relación ficticia de consanguinidad mínima. Las crías son incorporadas al mundo humano después de pasar por un período de seclusión, habitualmente en una marmita o un vaso o jarra invertida o en una jaula cubierta, y, al término de la seclusión, pintados con rucú, alimentados con mandioca y leche y desde entonces considerados 'nietos' y no edibles. Como en otras tribus amazónicas, como se ve, los animales domésticos son tratados en términos de metáforas humanas (Basso 1977: 102). El tratamiento de las presas destinadas al consumo también exige el recurso a metáforas humanas: las presas son, en el momento de la cacería, consideradas 'esposas' y antes del consumo, como las esposas humanas, sometidas a un riguroso proceso de elaboración— en el amojamadero. Como sabemos, las muchachas kaliña devienen casaderas una vez que han pasado los ritos de iniciación que consisten en la seclusión en el ático o amojamadero de la casa (Magaña 1988a; 1988c).

En los mitos el personaje humano o uno de los personajes humanos se salva de ser comido por los espíritus caníbales gracias a la intervención de otro espíritu (un marido o una esposa o la hija de algunos de éstos) que le hace pasar por un pariente consanguíneo y, como los animales en la aldea humana, secluido en una marmita invertida, o en una jaula y luego devuelto al mundo humano. Las familias de espíritus, como los hombres, buscan tam-

bién afines del mundo humano: la relación de afinidad se expresará entonces de manera literal o metafórica. En todo caso, tal como el mundo del bosque, la sociedad humana cuenta con dos personajes similares a los espíritus del bosque: los hombres caníbales y sus mujeres que protegen a las crías convirtiéndolas en 'nietos'.

Tratado el mundo del bosque y los animales domésticos, nos queda por explicar qué relación guarda el chamanismo con estas nociones. Los chamanes mantienen una relación particular con la gente del bosque y del agua. De acuerdo con Krumeich, un chamán se comunica con los espíritus del bosque para delimitar territorios de caza y ganar su comprensión para las necesidades humanas. La relación impone numerosas restricciones: "Een Piaai [chamán] moet buitengewoon sober leven. Allerlei soorten voedsel zijn voor hem verboden, contact met menstruerende vrouwen moet vermeden worden. Een Piaai mag als hij in functie is niet bij zijn vrouw slapen, hij mag geen rokkenjager zijn enz. De *Jakoeuwa's* [Espíritus Animales] van de Piaai verdragen dat soort dingen niet" (Krumeich 1984: 41). Un chamán debe respetar estrictamente los tabúes alimentarios y en particular el consumo de cerdo salvaje (id.: 56). El chamán se comunica con los Jefes Espíritus Animales o con el Jefe del Bosque para obtener presas para los aldeanos o para curar a algún aldeano enfermo: pues la enfermedad es concebida como causada por los Jefes Animales o el Jefe del Bosque provocada por la transgresión de algunas de las reglas de caza. Es de interés deternos aquí en cómo protege el chamán a los aldeanos comunes.

Aparte las prácticas chamanísticas que más han llamado la atención de los investigadores (el soplo del tabaco, la extracción de flechas, las sesiones nocturnas, las curaciones medicinales, los cantos chamanísticos), la idea central que da sentido a toda la práctica chamanística misma es el establecimiento de lazos ficticios de consanguinidad entre el chamán y los hombres y entre el chamán y los espíritus del bosque y del agua. Los kaliña, en efecto, llaman 'abuelo' o 'padre' a los chamanes (Cirino 1977, vol. II: 53); el chamán llama 'nietos' o 'pequeños' *imembo* a los aldeanos y se dirige a los espíritus llamándolos 'abuelos' o 'padres' (observemos de paso que *imembo* significa también 'hijo' (Kloos 1968; 1970). Es evidente que como el chamán es 'consanguíneo' de la gente del bosque o del agua, éstos tendrán una actitud protectora o benefactora hacia los parientes (hijos) del chamán (por tanto, 'nietos' de los espíritus). El chamán, cuando trata a un paciente, usa siempre términos de consanguinidad aun si no existe ningún lazo 'real' de parentesco. A este propósito vale la pena mencionar que los hombres kaliña se vuelven chamanes, de acuerdo con Kloos, para proteger o curar a sus propios hijos (1968). Por otro lado, el chamán es considerado 'jefe de los hombres' aun si la jefatura política recae en otros hombres (Kloos 1971). La jefatura y el

chamanismo se conceptualizan pues recurriendo a la oposición entre afines y consanguíneos.

La cosmología kaliña exige, en realidad, que el chamán, los jefes y los aldeanos comunes se unan, aunque ficticiamente, por lazos de consanguinidad pues de otro modo el chamán no podría interceder frente al mundo de los espíritus porque postular una relación afinal, que es la única otra relación social posible, pondría a sus protegidos y a la sociedad humana en situación de presa y en consecuencia no podría asistirles. Por la misma razón, el chamán debe también ser un pariente consanguíneo de los espíritus. Los espíritus, como mencionamos arriba, buscan establecer relaciones de alianza con los humanos: cuando un hombre o una mujer desaparece en el bosque o en el río, los arawak y kaliña suponen que ha sido raptado o comido e incorporado a alguna de las sociedades animales (Abbenhuis 1940: 53). Como la alianza matrimonial se expresa con metáforas culinarias, un individuo enfermo (i.e. que está siendo procesado culinariamente) se encuentra en proceso de ser incorporado a esas otras sociedades y el chamán interviene argumentando que se trata de un pariente consanguíneo.

Pero el chamán obtiene de los Jefes o chamanes del Bosque que provean de presas a los humanos sin las cuales la subsistencia sería imposible. En el mismo momento en que se traba una relación con los espíritus entra en una relación de intercambio que le obliga a permitir que, tal como el Jefe del Bosque admite la predación de los habitantes de sus dominios a condición de que sean tratados recurriendo al lenguaje de la afinidad (como presas) o de la consanguinidad (como animales domésticos), que los espíritus y habitantes del bosque ‘cacen’ en la sociedad humana. Así, una función importante del chamán es la de proveer al mundo del bosque con afines humanos: en consecuencia, debe causar la muerte. Ahora bien, el orden en la aldea, que no podría evidentemente sostenerse teniendo a un jefe caníbal, se basa en la creación de lazos de consanguinidad entre chamán y aldeanos comunes y en el acuerdo tácito de que el chamán buscara afines o presas para los espíritus en otras aldeas. Con todo, el peligro del chamán caníbal persiste. Un examen breve del chamanismo nos dirá algo más sobre las representaciones kaliña de las relaciones con el mundo del bosque.

Los kaliña distinguen cinco grados de jerarquía chamánica: el chamán del tabaco, el chamán del pimiento, del árbol *takini*, de la ceiba y del árbol *kuasini*. El chamán *kuasini* ocupa el grado más alto, el chamán del tabaco el grado más bajo. De acuerdo a las informaciones disponibles, todos los hombres deben alcanzar el grado de chamán del tabaco. De Goeje comenta, refiriéndose a la iniciación chamánica, que “vroeger werd de inwijding

door alle jongelieden doorgemaakt” (1930: 278). Las observaciones de Penard confirman que todo hombre debía alcanzar el grado de chamán del tabaco (1928). Esta discusión es suficientemente importante para que le prestemos algo de atención: puesto que la infusión de agua de tabaco, i.e. de tabaco molido y mezclado con agua, y otras formas de uso del tabaco acompañan siempre a las sesiones chamanísticas, cualquiera que sea el tipo de chamán, se ha confundido a menudo a la ‘iniciación masculina’, que exige el uso del tabaco, con la iniciación chamanística. De acuerdo con mis informantes, la iniciación chamanística es individual y toma varios años dependiendo de la habilidad del candidato (cf. Kloos 1968; 1970; Butt-Colson 1977). Sin embargo, en la literatura etnográfica se encuentran varias descripciones de ceremonias de ‘iniciación chamanística’ en que ésta aparece como una ceremonia colectiva y pública e involucrando a veces a prácticamente toda la población de una aldea. La descripción más significativa a este respecto es la de Penard: en 1915 logró registrar una ceremonia de iniciación con la participación de 59 candidatos cuando la población giraba alrededor de 100 habitantes (1928: 627). Kloos observa más tarde que un quinto de los hombres son chamanes (1968; 1970) pero lamentablemente no indica a qué tipo de chamanes se refiere.

La ceremonia de iniciación masculina descrita por Penard es la más significativa para nuestros propósitos. Cada candidato planta su propio tabaco y al cabo de seis semanas, cuando ya se dispone de éste, los candidatos levantan, bajo la dirección de un chamán, una casa de seclusión herméticamente cerrada con hojas de palma. Los candidatos tallan un banquillo caimán y cada uno debe hacer su sonaja *malaka*, el bastón de danza *mapulu*, un pequeño arco y flechas del tallo de una palma *siwein aosekan*, esteras *waluwalu* y cinturones *ekunde* que se usan para la aplicación de hormigas *yuku*. Cada candidato es acompañado por una mujer *sipiotonen*, ‘proveedora de *sipio*’, la savia de *Protium heptaphyllum*, que se usa para mezclar con rucú. Una *sipiotonen* es idealmente una muchacha impúber. El grupo de muchachas es dirigido por dos ancianas que actúan como líderes rituales *apolemu-kon*. Las mujeres deben ocuparse de la pintura corporal de los candidatos. Antes de comenzar el período de seclusión los candidatos son pintados con el motivo de la escarilla de Tukayana, Abuelo Buitre Real, y se les pega pelu-sillas de ave en el cuerpo. Sigue un período de seclusión que incluye restricciones sexuales, de comunicación, de movimiento y alimentarias. Durante el día deben quedar en la hamaca y por la noche deben bailar y beber agua de tabaco. Durante todo el período de seclusión no pueden comer otra cosa que pan de mandioca y, eventualmente alguna lagartija; todo alimento para los iniciados debe ser preparado por las muchachas. Terminado el primer período la casa de seclusión es desmantelada pero los iniciados deben permanecer en ella y observar las restricciones mencionadas. Al cabo de algunos días

comienza otra fase de la ceremonia: los candidatos son envueltos en una hamaca llena de hormigas *yuku*. Terminada esta fase los candidatos o iniciados deben observar restricciones alimentarias y sexuales por un período de un año y se les prohíbe en particular el consumo de carne de cerdo salvaje (Pe-
nard 1928).

Estas informaciones nos permiten comprender mejor los mitos sobre los espíritus del bosque y algunas de las prácticas asociadas. Antes señalamos que entre el tratamiento de los animales domésticos y el tratamiento de los hombres había relaciones de homología. Hombres y animales domésticos son secluidos y sometidos a restricciones de movimiento, sexuales, de alimentación y de comunicación. Los animales domésticos son puestos en una marmitta invertida o en una jaula y los hombres son secluidos en una casa igualmente cerrada y de forma redondeada u oval. Hombres y animales son pintados con rucú y alimentados gradualmente con pan de mandioca. La seclusión masculina evoca así el proceso de gestación y el de cocción por ebullición y en el doble sentido siguiente: pues la casa, cuyo interior es llamado 'vientre', semeja una marmitta invertida y porque si hay una relación entre animal doméstico y candidatos de iniciación, entonces la casa de seclusión es a los hombres lo que la marmitta invertida o jaula es a los animales. La iniciación femenina, que se expresa recurriendo al amojamadero, es pues paralela al tratamiento de las presas animales y se opone así a la iniciación masculina (Magaña 1988c).

La significación de la 'cocción' ritual es difícil de desentrañar. Los materiales sugieren que puesto que los kalina son uxori-locales, los hombres, que son conceptualmente extraños al núcleo femenino y consanguíneo de la aldea, deben ser transformados en 'próximos' antes de que puedan ser admitidos y, en consecuencia, puesto que la proximidad se obtiene recurriendo al lenguaje de la consanguinidad, deben ser procesados al modo femenino, vale decir deben ser 'cocidos' en una marmitta —de la misma manera que los animales domésticos. A este respecto, las mujeres kalina se comportan de la misma manera que las mujeres de los mitos donde los héroes se salvan de la ogresa canfbal gracias a la intervención de una de las muchachas que los secluyen en una marmitta o jaula para transformarlos luego en maridos o, como en los otros mitos, cuando una vieja, haciendo pasar al héroe por nieto, le salva del ogro canfbal metiéndole en una marmitta.

Enfin, una comparación rápida entre la iniciación masculina y femenina trae a luz otro aspecto significativo. En los mitos aparece a menudo una pareja de Espíritus Jefes del Bosque donde el hombre o la mujer manifiesta intenciones hostiles o canfbales con respecto al héroe humano; el esposo o la mujer adopta una actitud protectora. En la percepción y tratamiento de los

animales del bosque creemos percibir la operación de una misma estructura y pareciera que en la sociedad humana se encuentra el mismo mecanismo en operación. Cuando las muchachas son secluidas con ocasión de las primeras menstruaciones, cuentan con la asistencia de una líder ritual que tiene, entre otras de sus funciones, la de mantener alejado al chamán de quien se cree entonces que amenaza a las muchachas pues es un hombre del agua. En ese momento, el chamán ocupa pues el papel del ogro canfbal de los mitos. Si esto es así, debiésemos encontrar que durante la seclusión masculina las mujeres o una mujer ocupase el papel de la ogresa. Los materiales kalina no permiten sostener sin reservas esta interpretación pero hay algunos datos que parecerían apuntar en esa dirección. Ante todo, los muchachos iniciados son acompañados por chicas que les 'protegen' [alimentan] y otras mujeres no pueden aproximarlos. Después del primer período de seclusión los muchachos deben dismantelar la casa y permanecer en su interior observando siempre las restricciones que mencionamos. Ni Penard ni Ahlbrinck describen la conducta de las mujeres durante esta fase pero entre los wayana, que conocen una ceremonia de iniciación del todo semejante, al término de la seclusión las viejas de la aldea se acomodan a comer frente a los muchachos 'enjaulados', pues no otra cosa sugiere la casa dismantelada, haciendo ostensibles demostraciones de placer (Magaña 1987c).

* * *

Me he desviado de mis propósitos iniciales, pero sin hacer violencia a lo que llamamos "estudios plínicos", porque una lectura rápida de los materiales kaliña permite advertir que los rasgos que una vez nos procuraron la distinción entre unos y otros seres imaginarios se encuentran a menudo reunidos en un solo personaje: en este caso, como señalé antes, *Kurupi*, que aparece tanto como gigante que como enano, caníbal y protector, con y sin ano, de pies al revés o no, arborícola o subterráneo, etc. Este solo personaje, considerado mito por mito, hubiese permitido llenar todos los casilleros imaginables del imaginario plínico. Pero la construcción de semejante etnografía me parece una empresa frágil y que conlleva el riesgo de superponer a las nociones etnográficas kaliña aquellas provenientes de otros sistemas conceptuales. Los personajes plínicos no parecen pues tener otra existencia que aquella que les procura el momento de una relación establecida previamente con el mundo del bosque y son las proposiciones interdependientes que sostienen esta relación las que me han ocupado aquí. Y puesto que la vida de un individuo y la de una familia en el seno de una aldea es el producto de relaciones de este tipo con los otros niveles del universo, sería ilusorio esperar que los personajes que pueblan estos niveles mantengan siempre y por doquier las mismas características.

Sin embargo, los orificios corporales y las reflexiones sobre las funciones de alimentación y eliminación que pudiesen encontrarse en el origen de los pueblos plínicos ocupan también un lugar en reflexiones sociológicas y cosmológicas. Puesto que las relaciones sociales pueden incluirse en esta estructura, ya que la búsqueda de aliados es homóloga a la búsqueda de alimentos, no es muy atormentado intuir que los personajes demasiado abiertos (i.e. caníbales, monstruos de varias bocas, etc.) debiesen connotar conductas reprochables. La ausencia de relaciones debiese procurar personajes tapados (enanos sin boca, etc.). Entre estos extremos pensables deben situarse los kaliña. Este tipo de reflexiones, por alejadas que parezcan estar de sentido práctico, determinan conductas específicas de las que podemos señalar, por lo que hace al mundo del bosque, las siguientes: antes de cazar los hombres deben observar restricciones sexuales y alimentarias. Las segundas tienen por objeto eliminar del cuerpo todo olor que traicione el consumo de carne. Las primeras buscan hacer del cazador un afin razonable frente al mundo animal. Durante la caza los hombres deben observar silencio. Estas dos conductas transforman al cazador en un 'ser perforante', que 'va' con la búsqueda de afines, y, en consecuencia, la no observancia de las reglas transforman al cazador ora en un ser 'perforable' ora en uno 'no-perforante' (como en algunos de mitos de *Kurupi*: cuando un cazador intenta acostarse con una Mujer Paloma, ésta le estira el pene y obliga al héroe a confinarse en una hamaca imposibilitado como está, de moverse; (cf. Magaña 1987a: 235 [mito 4]) o, en otros mitos, *Kurupi*, después de que el cazador viola la regla del silencio, lo viola (cf. Magaña 1987a: 235-236 [mito 5]). Los personajes 'tapados', en contraste, son habitualmente benévolos: aun el mismo *Kurupi* cuando aparece como personaje sin ano (cf. Magaña 1987a: 247 [mito 55]). Pareciera que los kaliña imaginan el estado natural del hombre como 'obturado' (i.e. sin funciones de alimentación y sin afines) pues algunos mitos tienen que en el cielo, al que se llega después de la muerte, no se come (Magaña 1987a: 243 [mito 36]). Por el mismo razonamiento los kaliña sostienen que en el cielo 'no están casados'.

La etno-antropología kaliña ofrece así un modo de inserción en el mundo que no hubiésemos descubierto de no haber postulado un rompimiento radical con las antiguas categorías etnológicas y de no haber pasado por la ilusión plínica: el chamán, que nunca muere, hace posible la vida humana haciendo a la sociedad partícipe de un ciclo de intercambio con los seres de otros niveles del universo y la muerte en el bosque o en el río integra a los humanos en otras sociedades cuyos jefes protectores, a modo de contraprestación, otorgan a los humanos medios de subsistencia. Los lazos de consanguinidad que unen al chamán con los aldeanos y con sus discípulos, materia de debate reciente, no tienen tanto que ver con el parentesco tal como se concibe en etnología sino que con el parentesco tal como es concebi-

do por los kaliña. En el parentesco kaliña, como examinamos en otro lugar, los hombres no son 'maridos' de sus 'esposas' sino que 'hijos de ellas' y ellos mismos no tienen a las mujeres como 'esposas' sino que a 'mujeres del bosque'. El río no es un lugar donde se va a chapotear, como tienen algunos autores, sino que es la morada de la gente del agua. Etc. Para que el estudio de las etnografías imaginarias entregue algunos frutos hay que comenzar por tomar en serio que en el mundo no hay más que mitos y que temas que parecieran revelar algo de áreas como la sociología o la economía son ante todo temas míticos.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, P.G.

- 1962 *Travelers and Travel Liars 1660-1800*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

ABBENHUIS, M.F.

- 1940 *Arawakken in Suriname. Enquête-materiaal voor een volkenkundige studie*. Paramaribo: Druk. Leo Victor.

AHLBRINCK, W.

- 1924 'Carib Life and Nature'. Proceedings of the 21th International Congress of Americanists, vol. I, pp. 217-225.
1931 *Encyclopaedië der Karaïben. Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*. Afd. Letterkunde 27 (1).

BALTRUSAITIS, J.

- 1955 *Le Moyen Age Fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique*. Paris: Armand Collin.
1960 *Réveils et Prodiges. Le Gothique fantastique*. Paris: Armand Collin.

BASSO, E.B.

- 1977 "The Kalapalo Dietary System". En (ed) E.B. Basso, *Carib Speaking Indians. Culture, Society and Language*, pp. 98-105. Arizona: The University of Arizona Press.

BERNHEIMER, R.

- 1952 *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*. Cambridge: Harvard University Press.

- BLOCK FRIEDMAN, J.
1981 *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- BURGOS, J.
1975 'Le monstre, même et autre'. *Circé* 4: 11-24.
- BUTT-COLSON, A.
1977 'The Akawaio Shaman'. En (ed) E.B. Basso, *Carib Speaking Indians. Culture, Society and Language*, pp. 43-65. Arizona: The University of Arizona Press.
- CAMARA CASCUDO, L.
1962 *Diccionario do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro.
1976 *Geografia dos mitos brasileiros*, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro [1947].
- CHINARD, G.
1911 *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc.* Paris.
- CIRINO, A.
1977 *Indiaanse Vertellingen*. Paramaribo: Simon Bolivar Editions.
- DEBAY, A.
1845 *Histoire des métamorphoses humaines et des monstruosités*. Paris: Moquet.
- DREYFUS, S.
1963 *Les Kayapo du Nord, Etat de Para; Brésil. Contribution à l'étude des indiens Gê*. Paris: Mouton & Co.
- DURAND, G.
1960 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: P. Bordas.
1964 *L'imagination symbolique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ELLIOT, J.H.
1972 *The Old World and the New*. Cambridge.
- FARABEE, W.C.
1918 *The Central Arawaks*. Anthropological Publications of the University Museum of Pennsylvania, vol. 9.

- FIERENS, P.
 1947 *Le Fantastique dans l'Art Flamand*. Bruxelles: Editions du Cercle d'Art.
- FOUCAULT, M.
 1966 *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books [1973].
- GILLIN, J.
 1936 *The Barama River Caribs of British Guiana*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Cambridge.
- GOEJE, C.H. de
 1928 *The Arawak Language of Guiana*. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Lett. 28 (2).
 1930 'A. Ph. Penard over inwijding en wereldbeschouwing der Karaïben'. *De West-Indische Gids* 11: 275-286.
- HODGEN, M.T.
 1964 *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London: University of Pennsylvania Press.
- HULSIUS, L.
 1599 *Die fünfte Schiffart. Kurtze Wunderbare Beschreibung des Goldenreichen Königreichs Guianae* [1663].
- IM THURN, E.
 1934 *Thoughts, Talks and Tramps*. London: Oxford University Press.
- KAPPLER, A.
 1854 *Zes iaren in Suriname*. Utrecht: W.F. Dannefelser.
- KAPPLER, Cl.
 1980 *Monstres, Démons et Merveilles à la Fin du Moyen Age*. Paris: Payot.

- KLOOS, P.
 1968 'Becoming a pi yei: variability and similarity in Carib chamanism'. *Antropologica* 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.
- KRUMEICH, A.
 1984 *Ziektepreventie in een caraibendorp in Suriname*. Tesina, MS Universidad de Amsterdam.
- LAFITAU, J.F.
 1724 *Moeurs des Sauvages Américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris.
- LEVI-STRAUSS, Cl.
 1964 *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
 1966 *Du miel aux cendres*. Paris: Plon [traducción castellana 1971].
 1968 *L'origine des manières de table*. Paris: Plon.
 1984 *Paroles données*. Paris: Plon.
 1985 *La potière jalouse*. Paris: Plon.
- LUNA, E.
 1986 *Vegetalismo. Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm Studies in Comparative Religion 27.
- LYCOSTHENEM, C.
 1557 *Prodigiorum ac ostentorum chronicon*. Basiliae.
- MAGAÑA, E.
 1982a Hombres salvajes y razas monstruosas de los indios kaliña de Surinam'. *Journal of Latin American Lore* 8 (1): 63-114.
 1982a 'Note on Ethnoanthropological Notions of the Guiana Indians' *Anthropologica* 24 (2): 215-233.
 1986a 'Paisajes, hombres y animales imaginarios de algunas tribus gê 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 vol. 34.
 1986b 'El cuerpo y la cocina en la mitología wayana, tarëño y kaliña'. En (ed) M. Gutiérrez Estévez, *Rito y sociedad en América Latina* [en prensa]

- 1987a *Contribuciones al estudio de la mitología y astronomía de los indios de las Guayanas*. Amsterdam: CEDLA Latin América Studies vol. 35.
- 1987b Reseña de la 'Función de los mitos' de J. Rivano. *Revista de Filosofía* 29-30: 115-122.
- 1987c 'Los wayana de Surinam y Guayana francesa'. *Scripta Ethnologica* 12 [en prensa].
- 1988a *Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los kaliña de Surinam*. Amsterdam: CEDLA Latin America Studies vol. 44 [en prensa].
- 1988b 'Ethnographie imaginaire et pratiques culinaires'. En (eds) E. Magaña & J. Burgos, *Monstres des Indiens de l'Amérique Latine*. Circé 16-18.
- 1988c 'Las mujeres de Luna: cultivo de la mandioca, consanguinidad y elaboración culinaria entre los kaliña de Surinam'. Conferencia Seminario Americanista. Laboratoire d'Anthropologie Sociale [mayo 1988, MS].
- 1988d 'Orión entre los kaliña'. Conferencia Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales [mayo 1988, MS].

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 vol. 34.

MANDEVILLE, J. de

- 1599 *The travels of Sir John Mandeville*. London: Mac Millan and Co [1900].

MASON, P.

- 1986 'Imaginary World. Counterfact and Artefact'. En (eds) E. Magaña & P. Mason, *Myth and the Imaginary in the New World*, pp. 43-73.

MELY, F. de

- 1897 'Le 'de Monstris' Chinois et les bestiaires occidentaux'. *Revue Archéologique* 31: 353-373.

PENARD, A. Ph.

- 1928 'Het Pujai —geheim der Surinaamsche Caraiben'. *Bijdragen tot de Taal—, Land— en Volkenkunde van Nederlandsch—In—*

dië 84: 625-671.

PENARD, F.P. & A. Ph. PENARD

1907 *De Menschetende Aanbidders der Zonneslang*. Paramaribo: H.B. Heyde.

PLINE, L'Ancien

1977 *Histoire Naturelle VII*. Paris: Les Belles Lettres.

POLIAKOF, L. (ed)

1975 *Hommes et bêtes*. Paris: Mouton.

RALEIGH, W.

1596 *The Discoverie of the large, rich and bewtiful Empire of Guiana*. Londres: The Hakluyt Society [1848].

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1979 'Desana Shamans' Rock Crystals and the Hexagonal Universe'. *Journal of Latin American Lore* 54 (1): 117-128.

1981 'Algunos conceptos de geografía shamanística de los indios desana de Colombia'. En (eds) T. Hartman & V.P. Coelho, *Contribuição á antropologia em homenagen ao Prof. Egon Schaden*, pp. 255-270. São Paulo: Coleção Museu Paulista, Série Ensaio; vol. 4.

ROTH, W.E.

1915 *An Inquiry Into the Animism and Folklore of the Guiana Indians*. 30th Annual Report of the Bureau American Ethnology.

SAINT AUGUSTINE

1965 *The City of God Against the Pagans*. Cambridge: Harvard University Press.

TINLAND, F.

1968 *L'Homme Sauvage. Homo ferus et homo sylvestris. De l'animal à l'homme*. Paris: Payot.

TODOROV, T.

1981 'Cortés et Moctezuma: de la communication'. *L'Ethnographie* 76 (81-82): 69-83.

- TYLOR, E.B.
1870 *Primitive Culture* [Madrid: Editorial Ayaso 1977].
- VILLAMAÑAN, A. de
1975 'Cosmovisión y religiosidad de los bari'. *Antropológica* 42: 3-27.
- VILLENEUVE, R.
1957 *Le Diable dans l'art. Essai d'iconographie comparée à propos des rapports entre l'art et le satanisme*. Paris: Editions Denoël.
- VAZQUEZ, J.Z.
1962 *La imagen del indio en el español del siglo XVI*. México.
- WAGLEY, Ch.
1953 *Amazon Town. A Study of Man in the Tropics*. New York.
- WILBERT, J.
1979 'Geography and Telluric Lore of the Orinoco Delta'. *Journal of Latin American Lore* 5 (1): 129-150.
1981 'Warao Cosmology and Yekuana Roundhouse Symbolism'. *Journal of Latin American Lore* 7 (1): 37-72.
- WILBERT, J. & K. SIMONEAU
1979 *Folk Literature of the Ge Indians*. Vol. I. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- WITTGENSTEIN, L.
1969 *On Certainty*. New York.
- WITTKOWER, R.
1942 'Marvels of the East. A Study in the History of Monsters'. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5: 159-197.