Revista Chilena de Antropología, Nº 12, 1993-1994, 99-112
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Chile, Santiago, Chile

La palabra, el silencio y la escritura: notas sobre algunas tribus de las Guayanas

Edmundo Magaña

En varias fuentes tempranas sobre los indios de la región amazónica-guayanesa, particularmente en relatos de exploradores y misioneros, se encuentran notas interesantes, curiosas muchas veces, sobre la manera en que, de acuerdo a los autores, las poblaciones indígenas interpretaron la palabra escrita. No tan a menudo encontramos en esa literatura algunas noticias sobre la conceptualizacion indígena de la palabra hablada. Y sobre el silencio, como un momento del discurso, las noticias son aún más escasas.

En esta ocasión me ocuparé de varias nociones indígenas sudamericanas, en particular de los nativos de las Guayanas, sobre estos tres modos de expresión. Naturalmente, la reacción de/entre lo escrito, lo hablado y el silencio no tiene ningún valor clasificatorio, ni siquiera cognitivo: no podemos simplemente formular a priori que pertenezcan a algún conjunto específico de cosas ni que compartan una misma naturaleza. Nada, de hecho, debiese incitarnos a pensar lo escrito con lo hablado cuando hablamos de sociedades extrañas cuyos sistemas conceptuales nos son extraños. Y nada incita, por lo demás, en las concepciones indígenas, a establecer una relación entre la escritura y la oralidad. Lo que me interesa aquí es reflexionar sobre la traducción de un conjunto de principios sobre el mundo proveniente de cosmologías extrañas (Overing, p.76). La relación entre el silencio y el habla, en cambio, sí puede postularse como perteneciente a concepciones nativas, porque muchas de sus prácticas ideológicas se basan justamente en la dialéctica que establecen entre la comunicación y la carencia de ésta. Pero lo que más me interesa aquí es explorar el mundo al que pertenecen las palabras y el silencio en el mundo indígena y mostrar de qué manera se insertan en el conjunto de proposiciones necesarias e inter-dependientes que sustenta cada

cultura. O sea que, en este momento, ni siquiera sé con propiedad si la palabra, en el mundo indígena, pertenece o no al universo lingüístico. Curiosamente, es la conceptualización de la palabra escrita la que nos permitirá abordar la conceptualización de los otros dos temas.

* * *

En algunas de las relaciones de misioneros del siglo XVII que reúne Rionegro, se presta especial atención a la palabra del shaman. Ahí se narra que los shamanes (brujos) utilizan el soplo y los cantos shamanísticos en sus prácticas curativas. "[...] Remedan al perro, otras al gato, otras a las aves nocturnas y a varios otros animales. Esta mussica diabolica, la acompañan con tocar unos palos y dar palmadas y silbos; en amaneziendo salen de la choza muy alegres y festibos, y publican que no ha de haver ya mas enfermedad, diciendo: que ya ellos la dexan enterrada, y tambien al demonio con ella, por ser quien la ocassionó" (vol. II, p. 201). La palabra del shaman se encuentra así estrechamente asociada con prácticas curativas, con invocaciones y/o imitaciones de llamados de animales y con la posesión, puesto que el paciente, aparentemente, se encuentra poseído por un 'demonio' que los shamanes expulsan. Estas prácticas curativas eran consideradas por los misioneros como supersticiosas y diabólicas (id., p. 200) porque los shamanes, además, pretendían entre otras cosas controlar a voluntad las lluvias y otros fenómenos naturales (id., p. 201). Aparentemente, por lo menos en esa aldea, el misionero decidió combatir al shaman recurriendo a los mismos medios. Como en una ocasión el shaman anunciara que viajaría y que para ese objeto enterraría una piedra para que no lloviese, el misionero rogó fervorosamente para que su dios hiciera llover, lo que logró (id. pp. 201-202).

En lo que concierne a la palabra escrita, el mismo misionero relata que los indios los consideraban poderosos shamanes "[...] por haverlos visto decir los evangelios a los enfermos; y también por ver que leen y escriven. Es para ellos un prodigio inapelable, y en ofreciendose la ocassion, se pasman, juzgando que el papel les habla y dice todas las cosas. En cierta ocassion", se lee, "estava un Missionero leyendo una carta, llegó un yndio a hablarle, y admirado de verle leer, le pidió la carta. Diosela el Religiosso, y la tubo gran rato mirandola, y mirandola, y despues, se la volvió, diciendo: esta carta esta muy enoxada conmigo. Preguntole el Missionero la caussa, y respondió: que porque no le hablaba como a el, ni la dezia nada aquel papel: como te ha de hablar (dixo el Padre) sino save tu lengua?" (id., p. 204)[1].

[1]Renard-Casevitz recogió una versión matsiguenga sobre el mito de Atahualpa. En éste, el personaje pega su oreja a la biblia y como no escucha nada la arroja al suelo (1991: 206). A consecuencia de esto, los españoles le cortaron la cabeza. Vuoto y Wright comentan in extenso el caso de un profeta chaqueño que encontró una biblia parlante (1991).

Según Gilij, los indios creían inmortales a los misioneros y que tenían poder sobre la vida o la muerte de ellos (vol. III, p. 84). Al menos algunas de estas ideas habían sido transmitidas a los indios por Gilij mismo, convenciéndoles que conocía el pasado y el futuro de cada uno de ellos. En una ocasión pretendió consultar el breviario para saber si era o no verdad la acusación de adulterio que hacía un hombre a su mujer. Después de hojearlo rápidamente, respondió que en el libro no se encontraba nada sobre el episodio. "creen", escribe, "que recorriendo con los ojos una carta pueden saberse por los misioneros las cosas más ocultas" (id., vol II, pp. 145-146)[2].

Se encuentran para otras regiones de las Guayanas noticias semejantes. Algunos misioneros protestantes en Surinam habían aparentemente convencido a los indios de que eran inmortales y que habían sido enviados por su dios del otro lado del mar y que los indios que se ponían bajo la protección de ese dios sufrían menos enfermedades que los indios paganos (Steinberg, p. 47).

Los indios, a su vez, consideraban a los misioneros seres caníbales, enviados por el mismo demonio sobre el que predicaban y los creían la causa de toda suerte de enfermedades (Bernau p. 67, Weiss) (sobre la imagen de los misioneros o de los europeos como emisarios de un dios caníbal, véase Magaña 1989; 1990a; 1990c; 1991; 1992b; 1992c; 1992d).

* * *

Algunas de las relaciones establecidas en los párrafos anteriores pueden explicarse recurriendo a la etnografía contemporánea de la zona. En esta sección pondré énfasis en la relación establecida entre la palabra y las enfermedades recurriendo a un modelo general de representación que se encuentra en toda el área de las Guayanas y del Amazonas.

Entre los kaliña de Surinam no se conoce la muerte natural. De hecho, toda muerte es causada por la agencia de jefes de ámbito y jefes animales y por shamanes de otras aldeas. La cosmología kaliña tiene que el mundo está compuesto de diferentes ámbitos o territorios reconocibles: las colinas, las montañas, los ríos, los arroyos, el mar, la selva, etc. Cada ámbito específico, y también cada territorio específico caracterizado de esta manera, tiene un jefe o dueño o señor de ámbito que habita en el lugar y que cuida por los habitantes de ese lugar. En cada ámbito viven, además, especies animales y vegetales, cada una de ellas organizada socialmente y conociendo consecuentemente, siguiendo el modelo kaliña de organización socio-política, jefes y aldeanos comunes. Cada especie animal tiene un jefe que puede adoptar formas diversas —a veces alejadas de la apariencia de sus súbditos.

[2] Según Perrin, los guajiro confieren a la escritura un poder adivinatorio (1988, p. 133).

La caza, y, por lo demás, la horticultura, la recolección y la pesca, sólo son posibles, para los hombres, cuando se establece una relación, sea con los jefes de ámbito o con los jefes animales. Esta relación se establece, o debe establecerse, a partir de la iniciación masculina, cuando los candidatos a la iniciación son sometidos a un estricto complejo de restricciones dietarias, lingüísticas, sexuales y de movimiento. Un shaman dirige las ceremonias de iniciación y procura, imponiendo un sueño prolongado a lo candidatos, que establezcan relaciones con jefes animales o vegetales[3]. El chaman mismo, que es considerado un ser perteneciente a la clase de los jefes de ámbito, es quien se ocupa globalmente de las relaciones entre los hombres y los habitantes de otros ámbitos, mientras que cada individuo mantiene, por su parte, relaciones específicas con algunos habitantes de esos ámbitos.

Las relaciones entre los hombres y los habitantes de otros ámbitos se caracterizan por ser relaciones de reciprocidad y se postulan como relaciones de parentesco y/o de afinidad[4]. Un ejemplo paradigmático de la relación entre animales y hombres lo constituyen la relación hombre-pecarí. En las teorías kaliña (pero también wayana y trio; Magaña 1987; 1992a), los pecaríes eran antiguamente parientes afinales que devinieron animales a causa de su glotonería o egoísmo y, por esta razón, se justifica, entre los kaliña, que estén constantemente a la búsqueda de plantíos de mandioca, que caracteriza la producción de los hombres. Al mismo tiempo, se supone que estos animales buscan establecer alianzas con los humanos. Esta concepción de la relación hombre-animal es determinante para muchos aspectos de las prácticas kaliña: abren plantíos considerablemente más grandes que los necesarios para la sobrevivencia y los que al cabo de un tiempo abandonan, son considerados plantíos de los pecaríes. Y como los pecaríes son animales territoriales, la ruta de migración les lleva ineludiblemente a los mismos terrenos en períodos que pueden ser anticipados de acuerdo al curso de las estaciones y al conocimiento de los períodos de gestación. Cuando los pecaríes bajan de las colinas en busca de alimento vegetal, en la estación pluviosa, se supone que van a visitar a sus parientes.

A cambio del alimento vegetal de plantación, los kaliña reciben carne. El modelo postulado es el siguiente: como los hombres no pueden establecer contactos directos con los individuos animales, que están bajo el dominio de los jefes animales o de los jefes de ámbito, el shaman cierra un trato con el

[3] La relaciones con seres de otros ámbitos se establecen durante el sueño (Magaña 1990b).

[4] También en muchas otras tribus. Sobre los kapones y pemones escriben Butt-Colson y Armellada que "porque los espíritus antroponorfos se refieren a los humanos como 'nietos' en las conversaciones por vía de los chamanes en las sesiones espirituales, mientras que en la religión sincrética Dios es llamado 'abuelo'" (1990: 36). Los akawaio llaman 'padre' a Dios (id., p. 36). "Las relaciones de parentesco son el modelo utilizado por los dueños y dueñas de las especies y recursos" (id., p. 43). Entre los kaliña los shamanes llaman 'nietos' a los aldeanos comunes y éstos, a su vez, les llaman 'abuelo'. En las relaciones con seres de otros ámbitos el shaman pretende que los hombres son sus 'nietos' o 'hijos' (Magaña 1988).

jefe animal en el que se estipula que a cambio del alimento vegetal éste permite que sus 'hijos' o 'nietos' sean cazados por los hombres.

Las relaciones entre hombres y animales se caracterizan, por esta razón, por muchas reglas. Los hombres no deben cazar en demasía ni muy a menudo, no deben matar indiscriminadamente, etc. Dos reglas importantes en este contexto conciernen al tratamiento de las crías animales, a las técnicas de caza y al procesamiento culinario de los animales capturados.

En la teoría kaliña, los jefes animales admiten la predación de sus gentes sólo a condición de que se establezca una relación de afinidad, i.e. que los hombres se casen con mujeres animales. La cacería es postulada, de esta manera, como un acto de seducción. Por la misma razón, los hombres no pueden matar ni comer crías animales, pues equivaldría a un acto de canibalismo [ya que un cazador propiamente está casado, al cazar, con una mujer animal]. En lo que concierne a las reglas de elaboración de los alimentos, los kaliña deben observar estrictamente varias reglas: nada del animal debe ser desperdiciado, debe ser completamente sangrado y sometido a un largo proceso de cocción que elimine todo su olor característico.

Los jefes animales exigen, a su vez, no solamente productos de plantación sino que también almas humanas para poblar sus propias aldeas en las montañas o en cavernas subterráneas[5]. La necesidad de almas humanas deviene evidente si se presta atención al modelo nativo: es al menos una de las maneras de mantener los lazos de afinidad. Y los encargados de suministrar almas humanas a las sociedades animales son los shamanes, que comparten la naturaleza de esos seres. Esta es, por lo demás, una de las razones por las cuales la condición de los shamanes es ambigua: considerados seres de otros ámbitos, el shaman se mantiene en una aldea sólo por el acuerdo implícito de que buscará almas en aldeas lejanas o en aldeas enemigas —para lo cual adquiere forma de animal, entre otras acciones.

Pero si los hombres transgreden alguna de estas reglas, los jefes animales o de ámbito pueden agredir directamente a los cazadores comprometidos o a sus familiares consanguíneos y estas agresiones se manifiestan en los hombres bajo la forma de enfermedades. Cuando se reconoce al jefe animal o de ámbito como causante de la enfermedad, el shaman se comunica con él o ella y trata de negociar la recuperación del alma. En las concepciones kaliña un hombre enfermo es en realidad un hombre que está siendo cocinado —cocido o asado— por jefes de animales o jefes de otros ámbitos, ya que la elaboración culinaria es el procedimiento que marca y hace posible la incorporación de almas de otras sociedades.

Ahora bien, para comunicarse con las sociedades animales los hombres, y en particular los shamanes [entre algunas tribus se distingue entre shama-

[5] Como entre los tukano (véase Reichel-Dolmatoff 1968 y 1978).

nes y dueños de cantos; cf. Wright 1992; Jara 1989), deben aprender las lenguas que hablan cada uno de ellos y el poder de un shaman se mide por la cantidad de seres de otros ámbitos que puede aproximar. Así, durante las sesiones shamanísticas el shaman se comunica en lengua animal con varios seres —una comunicación que permanece, por lo demás, incomprensible para los aldeanos que asisten a la sesión. Lo que señalan Butt-Colson y Armellada para los akawaio es en general también válido para las sociedades guayanesas orientales: "Cada uno [de las fuerzas esenciales] es considerado por el shaman 'como una persona'. Por ejemplo, el espíritu del árbol bambú habla y canta en voz humana, pero en voz cavernosa como alguien que se comunica a través de un tubo; la planta del tabaco es considerada un viejo, hablando con voz de un anciano" (1990: 23-24). En otro lugar, Butt-Colson señala el llamado de 'espíritus'que usan frases en español y con acento español (1973: 7).

El aprendizaje de las lenguas animales es pues indispensable para que un shaman pueda comunicarse con los habitantes de otros ámbitos. Pero, por otro lado, los hombres comunes deben también aprender algunas lenguas animales —y aprender a guardar silencio cuando el uso de una lengua animal se impone. Los cazadores kaliña deben observar, antes de una excursión de cacería, restricciones alimentarias, sexuales y lingüísticas. Como la cacería misma es postulada como un acto de seducción o como el establecimiento de una relación afinal [con una mujer animal], es necesario que el hombre adquiera algunas características de la presa que tiene en mente, y por lo mismo, que oblitere los rasgos que lo distinguen como kaliã. Los kaliña piensan que el consumo de carne otorga al individuo un olor característico —el olor de un carnívoro— y el cazador debe someterse en consecuencia a un régimen alimenticio que lo haga parte de la clase de la especie que va a cazar. Por la misma razón, debe abstenerse de intercurso sexual [para no revelar los lazos afinales ya existentes] y observar un estricto mutismo. El día mismo de la caza se somete a varias otras observancias: debe danzar la danza del animal que piensa cazar e imitar sus llamados característicos y embadurnarse con alguna substancia del animal [en el caso del pecarí, con la glándula de almizcle], entre otras técnicas. Cuando se aproxima a la presa, ésta le reconoce como uno de su especie.

El silencio [kaliña] que se impone previamente a la cacería es reemplazado por el habla del animal. De retorno a la aldea, el hombre debe evitar ir directamente a su casa; debe depositar el animal sea en las inmediaciones de la aldea o fuera de la casa y tomar un baño en el río. Si es posible, no debe comer de la carne de la presa capturada por él sino que trozos de presas capturados por otros cazadores. Y, también si es posible, debe comer aparte de su mujer y guardando un absoluto silencio porque, de acuerdo a su concepción sobre la naturaleza del lenguaje, podría contaminar a su mujer o a sus hijos o, también, podría ser reconocido por alguno de los jefes animales.

Sobre la palabra y el silencio entre los kaliña se observan aun otros datos interesantes. Existe una prohibición estricta para el shaman de acercarse a una mujer menstruante o encinta. Y si por alguna razón debe hablar a la mujer, debe hacerlo conservando una cierta distancia. Los kaliña piensan, en efecto, que la palabra coincide o corresponde o es parte de la naturaleza misma del individuo, lo mismo que es parte de la naturaleza de los animales. Al hablar, en consecuencia, se exhalan también los atributos propios de ese individuo[6]. En el mito sobre el origen de los pecaríes se lee, por ejemplo, que los aldeanos devinieron pecaríes 'roncando', que los kaliña tienen como análogo el arruar de los animales. Por la misma razón, los shamanes, que son seres de otros ámbitos y, en consecuencia, potencialmente caníbales, pueden dañar o modificar la naturaleza de otros por medio de la palabra. La palabra puede ser usada, en efecto, para afectar la naturaleza de otros seres y puede ser usada particularmente para agredir. En el caso de un shaman un acto de agresión de este tipo puede ser totalmente casual, por el hecho de que el habla comunica una naturaleza; pero la palabra puede ser usada conscientemente para agredir.

Como entre muchas tribus sudamericanas, los indios de las Guayanas distinguen claramente dos tipos de actividades asociadas al shamanismo: lo que consideramos shamanismo propiamente tal y los cantos curativos, que no son un dominio exclusivo de los shamanes. Los *akuriyó*, una tribu caribe del interior de Surinam, conocen una variedad especial de cantos llamados *alemi* que son usados para agredir, con la intención de matar, a los seres de otros ámbitos a quienes se considera responsables de alguna muerte. Entre los cantos se distingue, en efecto, en aquellos destinados a llamar o a establecer una comunicación con esos seres y los cantos destinados a agredir (Jara 1989). Esta materialidad de la palabra se manifiesta también en otros terrenos: existe por doquier en las Guayanas un activo comercio de palabras, donde los cantos y las invocaciones pueden ser adquiridos aun si la significación escapa a los individuos que pretenden hacer uso de ellas[7].

El silencio se impone, en general, durante todos los estados considerados críticos o de relación con otros seres en la vida de un individuo o de una

[6] "When a person blows the Akawaio believe that his or her spirit or vitality goes out from the body and performs the work" (Butt-Colson 1961: 145). "De fait", escribe Bidou, "il existe profondément enracinée dans la pensée amazonienne l'idée d'un accord intime entre le corps et les langages, entre les formes d'êtres-au-monde et les parlers", p.74.

[7] Como Pichowón, el líder del movimiento Halleluyah comenzara, cuando deliraba de fiebre, a emitir palabras inconexas, "las personas presentes se acercaron a él y agarrando sus manos, le pidieron que consiguiera mucha comida y animales para comer, etc., porque pensaban que mientras estaba murmurando estas palabras estaba hablando con Dios en el cielo" (1990, p. 71). He aquí un sinsentido significativo. Un misionero católico cuenta entretenido que como los Waiwai le hablaran en waiwai, lengua de la que entendía nada, comenzo él a hablarles en inglés. Este diálogo duró bastante tiempo sin que ninguna de las partes afectara incomprensión (Butt-Colson & Morton 1983). En el Chaco, el profeta Luciano daba a sus seguidores el don de las lenguas (Vouton & Wright 1991, p. 155).

aldea: durante la iniciación masculina y femenina, durante la menstruación, durante la convalecencia, durante la comida y en otros períodos más marcados ritualmente, como el duelo, los días de luna llena, las visitas a los plantíos, etc.

De aquí resulta evidente que la palabra y el silencio no existen en el vacío y ni siquiera en el puro contexto de las relaciones en el seno de una aldea. Ambas pertenecen al ámbito global de las relaciones socio-cosmológicas de una aldea particular en un momento específico de su relación con los otros ámbitos del universo.

* * *

En lo que concierne a la conceptualización de los misioneros, no es difícil comprender que fueran considerados shamanes ya que muchas de sus prácticas coincidían con aquellas de los shamanes locales: restricciones alimentarias, lingüísticas, dominio de lenguas extrañas o de lenguas de seres de otros ámbitos —el propio idioma de los misioneros, en algunos casos, y el uso del latín en otros, restricciones sexuales, etc. Los misioneros, por lo demás, competían con los shamanes en muchos otros dominios, particularmente, como lo muestran tan vehementemente las notas al comienzo de esta exposición, en el control de fenómenos naturales como la lluvia —que para los kaliña y otros pueblos guayaneses no es un fenómeno natural—, en la comunicación con jefes de ámbito —el dios cristiano, considerado jefe de dominios acuáticos— y las prácticas curativas.

Como explico arriba, el status del shaman es ambigüo precisamente porque su naturaleza le permite ser una fuente de bien en la misma medida en que es un agente del mal. De los misioneros, católicos o protestantes se tiene igualmente una noción similar y no es por esto de extrañar que se les haya asociado con lo demoníaco. Los kaliña conocen un sacerdote caníbal que se ocupa de dar cuenta, en particular, de los indios borrachos que evacuan en los ríos (Magaña 1982). Muchos otros personajes míticos europeos son igualmente caníbales.

Pero las informaciones sobre la conceptualización de la escritura son escasas. Las pocas informaciones con que contamos guardan todas relación con la escritura de los misioneros. De acuerdo con Kloos, los kaliña conocen hoy una religión sincrética que incluye las oraciones y el bautizo (1975). Los kaliña, de acuerdo con el autor, rezan antes de embarcarse en una expedición de pesca y bautizan a los niños para protegerlos contra los 'espíritus malevolentes', aunque no le otorgan gran importancia. Lo que llama la atención en las observaciones y comentarios de Kloos es que la comprensión real de una oración o de una invocación o de cualquiera otra comunicación con los seres de otros ámbitos no es un requisito para usarla. El comercio inter-tribal de cantos e invocaciones muestra que la comprensión del contenido de la comunicación es menos importante de lo que pudiese parecer. Ya en relacio-

nes tempranas se advertía a los misioneros prestar cuidado a este aspecto de la evangelización. Gilij, escribiendo sobre los tamanaco, cuenta que los shamanes tenían la creencia de que podían salvarse del infierno "cantando versos" (1987, vol. III, p. 48) y advierte, en otro lugar, que los indios "aunque se les enseñe razonablemente el español, no entienden nada las oraciones que se enseñan en esta lengua extraña" (id., vol. II, p. 160).

La oración no tiene, entonces, otro sentido que propiciatorio, pero de una manera que parece a primera vista extraña. Pareciera que se trata más bien de adoptar [los aldeanos que rezan lo hacen en holandés o francés] la lengua de los habitantes del dominio del dios europeo, de la misma manera que se adopta o se pretende adoptar la naturaleza de las especies animales antes o durante las excursiones de caza. Resulta extraño, por lo demás, que los kaliña pudiesen hablar antes de embarcarse en una excursión de pesca pues las reglas de predación imponen, como expusimos arriba, un silencio estricto. Una hipótesis tentativa es que, en el mar, los kaliña asumen, siguiendo el mismo modelo que en la caza, una identidad que les permita este tipo de predación, ya que consideran a Dios como jefe del ámbito del mar.

La escritura ha sido, además, interpretada en un sentido extraño que continúa las observaciones de esos cronistas y que, de alguna manera, la intervención de evangelizadores protestantes ha fortalecido. Los *trio* de Surinam utilizan la Biblia en prácticas curativas, que consiste en pasar la Biblia sobre el cuerpo del paciente, en cierto sentido reemplazando la función del soplo de tabaco. En otros casos se aplica la Biblia a la zona afectada el cuerpo. En general, se considera que portar la Biblia ofrece una protección suficiente[8]. De la misma manera se ha conceptualizado la palabra de los extrajeros. Los *trio* utilizan de la misma manera los salmos y otros cánticos cristianos en la idea de que tienen poderes curativos. Lo que escapa a los observadores es que esta aparente adhesión a un culto extraño confirma las nociones propiamente nativas porque, si seguimos la argumentación sobre las relaciones entre hombres y seres de otros ámbitos, solamente un jefe de ámbito o un jefe animal puede procurar a la curación de un paciente en el caso de que el hombre haya sido agredido por algún habitante de ese ámbito. Vale decir, que si los indios recurren a la Biblia o a los cánticos cristianos, es porque las agresiones —las enfermedades y otros males— provienen justamente del ámbito dominado por los dioses cristianos[9].

[8] Véase Chaumeil 1983. Vouton & Wright anotan que los seguidores del profeta Luciano portaban las biblias colgadas en el pecho y la espalda (1991, p. 179).

[9] "Quizá el equivalente más cercano de los dueños y dueñas espirituales de las especies y recursos de los Kapones y Pemones sea el culto católico romano de los santos patronos. Cada santo está ligado a un aspecto del ambiente y/o conjunto total de actividades humanas" (Butt-Colson & Armellada 1990, p. 88).

La escritura y los europeos aparecen estrechamente asociados con lo demoníaco en varias otras tribus del área: entre los yekuana, por ejemplo, se tiene que los europeos fueron creados por el demonio y establecen que la escritura es un medio destinado a quitarles la memoria para destruirles (Guss 1981; 1986). Entre los matsiguenga, de acuerdo con Renard-Casevitz, la escritura se relaciona con los europeos y, por ende, con los muertos-vivos y los buitres, que tienen connotaciones fuertemente negativas como caníbales y carroñeros (1988; 1991). Los guajiro consideran la escritura como algo exterior al cuerpo, la comparan con el tabaco de los shamanes y le atribuyen poderes sobrenaturales (Perri, 1986; 1988). Los yanomami, escribe Albert, han desarrollado toda una nueva técnica para protegerse de agentes patógenos extraños utilizando en algunos casos cajas metálicas con papeles cubiertos de inscripciones (1988). Los quechua, de acuerdo con Howard-Malverde, establecen una oposición entre la escritura y la oralidad fundamentando en esta oposición la conceptualización de la diferencia étnica (1990). Los yawa usan la Biblia para tratar algunas enfermedades y comparan las enseñanzas de la Biblia con los halucinógenos (Chaumeil 1992). Los barasana, escribe Hugh-Jones, han logrado establecer analogías entre elementos cristianos y sus propias concepciones: el shaman es un sacerdote, las canciones de las danzas son los himnos, los cantos las oraciones, la cera, el incienso, y el yagé el vino usado en la misa (1988).

Entre los kaliña y otras tribus de Surinam y Guayana francesa se encuentra algo de todos estos elementos: el poder curativo atribuido a la Biblia y, por ende, a la escritura [en particular en el movimiento Halleluyah en Guyana, Venezuela y Brasil: Butt-Colson, 1959], la equivalencia entre el shaman y los misioneros y entre elementos rituales, la asociación entre la escritura y la muerte y entre la escritura y lo demoníaco, etc. Entre los kaliña en particular se conoce un mito sobre el ámbito de la muerte bastante curioso que conecta la muerte, la escritura y la elaboración culinaria del cuerpo. El mito narra que un hombre visita un lugar extraño —descrito como una ciudad holandesa— y es sometido a una prueba que consiste en elegir una de entre dos calderas. Al elegirla, por orden de los soldados que las custodian, debe poner atención porque en una será irremediablemente cocido y comido [i.e. incorporado a la sociedad en la que se encuentra], mientras que de la otra saldrá inmortal, con el cuerpo duro como metal, y con conocimientos medicinales extraordinarios. Este mito gira explícitamente sobre el infierno (Magaña, 1990c).

Pareciera evidente que no se trata de una relación de viaje por el infierno sino que simplemente de una descripción de lo que ocurre después de la muerte —aunque los kaliña también sostienen que hay un más allá específico para ellos constituido por la sociedad de los buitres [ancestros]. Lo que llama la atención es que los hombres que no pasan la prueba devienen europeos o habitantes de ese territorio del cosmos, y los que sí tienen éxito pueden

volver a las aldeas kaliñas inmortales y con grandes conocimientos medicinales. Como he mostrado antes, el conocimiento medicinal consiste fundamentalmente en un buen manejo de las lenguas de otros habitantes del cosmos con quienes se debe negociar, ya que son ellos los agentes patógenos, para salvar a los hombres capturados.

Ahora, en toda el área de las Guayanas la obtención de conocimiento, vale decir la adquisición de lenguas extrañas y el establecimiento de relaciones con habitantes de otros territorios del universo, se obtiene mediante procesos de elaboración del cuerpo que son asimilables a procesos de elaboración culinaria. Entre los akawaio, así como entre otras tribus guayanesas, el tatuaje es considerado como una técnica de atracción (Butt-Colson, 1961: 149): los tatuajes faciales de las mujeres son considerados como 'cooking charms'. Igualmente, los tatuajes corporales de los hombres son considerados como 'hunting and fishing charms' (id., p. 154). Como entre los kaliña, los tatuajes y las escarificaciones incorporan en el cuerpo humano la lengua de los animales representados, porque se supone que los patrones de tatuaje 'atraen' o 'llaman' a ciertos animales y, luego, ahuyentan a otros. Consecuentemente, puede postularse sin grandes tormentos que la escritura es semejante a los tatuajes, las escarificaciones y la pintura facial y corporal. En la actualidad, casi todos los hombres kaliña y wayana tienen sus cuerpos tatuados, pero no con los patrones tradicionales sino que, usualmente, con palabras extrajeras: holandés, inglés o francés, lo que insinúa que las estrategias de adopción de identidades ficticias, como en el caso de la pesca, se ha extendido también al procesamiento del cuerpo. La elaboración del cuerpo [tatuajes, pinturas, etc.] es comparada a un proceso de elaboración culinario porque el propósito principal de estas técnicas es incorporar en el individuo características propias de otros seres y toda incorporación, o todo cambio de ámbito, como lo llaman los kaliña, es un proceso culinario: así, de un individuo enfermo se supone que está siendo cocinado o asado por los jefes animales o de ámbito y, como vimos en el mito sobre el infierno, los hombres deben escoger entre dos calderas. En los ritos de iniciación, que incluyen la escarificación, los hombres wayan son ritualmente procesados culinariamente (Magaña 1992a; 1992e). No puede así extrañar que el profeta akawaio que visitó Inglaterra a fines del siglo pasado, obtuvo la escritura y poderes curativos de Dios después de haber sido cocido en una marmita (Butt-Colson 1959: 43). La escritura, en consecuencia, reconocida como una forma particular de expresión externa al cuerpo (Perrin 1986; Renard-Casevitz 1988), ha sido finalmente domesticada.

Las relaciones entre la palabra hablada, el silencio y la palabra escrita se inscriben así en el marco general de la representación de las relaciones entre hombres y hombres y entre hombres y seres animales y vegetales. La palabra misma es parte de [y, a veces, hace y modifica la naturaleza de los seres; en mitos kaliña algunos personajes se transforman al escuchar o al emitir

algunas palabras][10] la naturaleza o del espíritu vital (cf. Butt-Colson 1961) de los seres de los diferentes ámbitos del universo y, por ende, un objeto que puede ser intercambiado[11]. Si no fuese así no habría necesidad de comunicación pues no habría más que un lenguaje y si hubiese un solo lenguaje la vida sería imposible. Pero para que la comunicación y/o la relación con otros seres del cosmos sea posible, es necesario observar silencio, que no es sino una modalidad de la oralidad, para devenir o fingir que se deviene un ser de otra clase.

En la teoría kaliña y de otras tribus guayanesas, para tener una identidad en el mundo los hombres deben adoptar una modalidad de la oralidad, que a su vez permite las relaciones con otros seres, que a su vez permite la caza y la pesca, la agricultura y la recolección, que a su vez permite la continuidad de la vida social, etc. En este modelo, el habla, el silencio y la escritura[12] adquieren un sentido específico: son operaciones necesarias y conectadas entre sí.

Bibliografía

Albert, B. "La Fumée du métal. Histoire et representations du contact chez les Yanomami (Brésil)", L'Homme, Nº 106-107, 1988, pp. 87-119.

Bernau, J.H. *Missionary Labours in British Guiana*. London, John Farquhar Shaw, 1847.

Bidou, P. "Du mythe à la légende. La naissance de la parole dans le village des Bianacas". *Journal de la Société des Américanistes*. Nº 75, 1989, pp. 63-90.

Butt-Colson, A. "The Birth of a Religion. The origins of Halleluyah, the semi-Christian religion of the Carib-speaking peoples of the borderline of British Guiana, Venezuela and Brazil". *Timehri*, Nº 38, 1959, pp. 37-48.

Butt-Colson, A. "Symbolism and Ritual among the Akawaio of British Guiana", *De Nieuwe-West Indische Gids*, Nº 44 (3), 1961, pp. 141-161.

Butt-Colson, A. "Inter-Tribal Trade in the Guiana Highlands". *Antropológica*, Nº 34, 1973, pp. 1-69.

Butt-Colson, A. & **C. de Armellada**. "El rol económico del chamán y su base conceptual entre los Kapones y Pemones septentrionales de las Guayanas". *Montalbán*. Nº 22, 1990, pp. 7-97.

Butt-Colson, A. & **J. Morton**. "Early Missionary Work among the Taruma and Waiwai of Southern Guiana", *Folk*, Nº 24, 1983, pp. 203-261.

Chaumeil, J.P. *Voir, savoir, pouvoir. Le shamanisme chez les Yaqua du Nord-Est péruvien*. Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1983.

[10] Entre los pilagá se considera que el habla puede dominar y/o seducir materialmente a una persona (Idoyaga-Molina n. d.).

[11] "Song of all kinds have passed between the Carib-speaking tribes of the Guiana Highlands" (Butt-Colson 1973, p. 49).

[12] Sobre la relación entre cuerpo y escritura: "Si l'on considère le langage comme une médiation entre mots et choses, les inflexions corporelles des races pliniennes sont comme un langage antérieur à la division entre la parlé et l'écrit" (Mason, p. 41).

Chaumeil, J.P. "Varieties of Amazonian Shamanism", *Diogenes*, N° 158, 1992, pp. 101-113.

Gilij, F.S. *Ensayo de Historia Americana*. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. (3 vols), 1987.

Guss, D. "Historical Incoporation among the Makiritare: From Legend to Myth". *Journal of Latin American Lore*, N° 7(1), 1981, pp. 23-35.

Guss, D. Keeping It Oral: a Yekuana Ethnology. American Ethnologist, N° 13(3), 1986, pp. 413-429.

Hugh-Jones, S. "The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians", *L'Homme*, N° 106-107(28,2-3), 1988, pp. 138-155.

Howard-Malverde, R. "Upa. La conceptualisation de la parole et du silence dans la construction de lidentité quechua". *Journal de la Societé des Americanistes*, N° 76, 1990, pp. 107-122.

Idoyaga, A. *La expresión de lo erótico en la cultura pilagá*. (inéd).

Jara, F. "Alemi Songs of the Turaekare of Southern Surinam". *Latin American Indians Literatures Journal*, N° 5(2), 1989, pp. 4-14.

Kloos, P. *Syncretic Features of Contemporary Maroni River Carib Religious Belief*, 1975 (inéd).

Magaña, E. "Hombres salvajes y razas monstruosas de los indios Kaliña de Surinam", *Journal of Latin American Lore*, N° 8(1), 1982, pp. 63-114.

Magaña, E. *Contribuciones al estudio de la mitología y astronomía de los indios de las Guayanas*, Amsterdam, CEDLA Latin American Studies, N° 35, 1987.

Magaña, E. *Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios kaliña de Surinam*, Amsterdam, CEDLA Latin American Studies, N° 44, 1988.

Magaña, E. "Gilij: ideología y mitología guayanesa", *Montalbán*, N° 21, 1989, pp. 125-151.

Magaña, E. "La gente pecarí, el sacerdote caníbal y otras historias: los otros en el testimonio y la imaginación de tribus guayanesas", *Antropológica*, N° 73, 1990 (a), pp. 3-61.

Magaña, E. Zarigüeya, Señor de los sueños. Una teoría tareno. (ed) M. Perrin. *Antropología y experiencias del sueño*. Quito, Abya-Yala, 1990 (b), pp. 117-143.

Magaña, E. "El Señor del infierno y sus marmitas: Europa y su interpretación kaliña", Surinam, 1990 (c) (en prensa).

Magaña, E. *Dios y el infierno en las Guayanas*, (en prensa), 1991.

Magaña, E. *Literatura de los pueblos del Amazonas. Una introducción wayana*, Madrid, MAPFRE, 1992 (a).

Magaña, E. "El sacerdote caníbal. Una interpretación kaliña de los misioneros", (eds) M. León-Portilla, M. Gutiérrez-Estévez, G. Gossen & J.Klor de Alva, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Madrid, Siglo XXI, 1992 (b), pp. 143-164.

Magaña, E. *La boca del infierno en Sudamérica: los hombres inmortales, el diablo y los sacerdotes* (en prensa), 1992 (c).

Magaña, E. "God en de hel in de Guyanas", *Etnofoor*, N° 5, (1), 1992 (d), pp. 95-108.

Magaña, E. *European Vegetal Gods: a Wayana Theory*, 1992 (e) (en prensa).

Mason, P. "De larticulation", *L'Homme*, N° 114 (30:2), 1990, pp. 27-49.

Overing, J. "Translation as a creative process: the power of the name", (ed) L. Holy, *Comparative Anthropology*, London, Brasil Blackwell, 1987, pp. 70-87.

Perrin, M. Savage, points of view on writing. en (eds) E. Magaña & P. Mason, *Myth and the Imaginary in the New World*, Amsterdam, CEDLA Latin American Studies, N° 34, 1986, pp. 211-231.

Perrin, M. "Du Mythe au quotidien, penser la nouveauté". *L'Homme*, N° 106-107 (28:2-3), pp. 120-137.

Renard-Casevitz, F.M. "L'Histoire ailleurs", *L'Homme* N° 106-107 (28: 2-3) 1988, pp. 213-225.

Renard-Casevitz, F.M. *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsiguenga*, París: Lierre & Coudrier.

Reichel-Dolmatoff, G. *Amazonian Cosmos. The sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968.

Reichel-Dolmatoff, G. "Desana Animal Categories, Food Restrictions, and the Concept of Color Energies". *Journal of Latin American Lore*, N° 4 (2), 1978, pp. 243-291.

Rionegro, F.F. de. *Relaciones de las misiones de los PP. capucinos en las antiguas provincias españolas hoy república de Venezuela 1650-1817*, Sevilla, Tip. La Exposición. (2 vols) 1918.

Steinberg, H.G. Ons Suriname. De zending der Evangelische Broedergemeente in Nederlandsch-Cuyana, La Haya Algemeene Boekhandel voor Inwendige en Uitwendige Zending, 1933.

Vuoto, P. & **P. Wright.** "Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los toba y pilagá del Chaco argentino" *Religiones Latinoamericanas*, N° 4, 1991, pp. 149-180.

Weiss, H. *Ons Suriname. Handboek voor Zendingsstudie. Utrecht*, 1911.

Wright, R. "Guardians of the Cosmos: Baniwa Shamans and Prophets", Part I, *History of Religions*, 1992 (a) pp. 31-58.

Wright, R. "Guardians of the Cosmos: Baniwa Shamans and Prophets". Part II, *History of Religions*, 1992b pp. 125-145.