

ISSN 1668 4737

Archivos

Departamento
de Antropología Cultural

XIV - 2016

Notas sobre el Shamanismo

CIAFIC
ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural
de la Asociación Argentina de Cultura

Archivos, Vol. XIV - 2016
ISSN 1668 4737

Directora:
Dra Ruth Corcuera

Miembros del Consejo Editorial:

Dr. Eduardo Crivelli - Universidad de Buenos Aires, Argentina
Dr. John Palmer - Brookes University, Oxford, Inglaterra
Dr. Tadashi Yanai - Universidad de Tenri, Nara, Japón
Dra. María Cristina Dasso - Universidad de Buenos Aires, Argentina

Archivos es la publicación periódica del Departamento de Antropología Cultural del Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC), que por este medio busca servir a la tarea del conocimiento y la reflexión sobre las culturas. Con esta finalidad, tiene como cometido difundir las investigaciones del Departamento, publicar colaboraciones que versen sobre antropología cultural y rescatar trabajos cuyo valor se considera meritorio para la disciplina.

© 2016 CIAFIC Ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural
Asociación Argentina de Cultura
CONICET

Federico Lacroze 2100 - (1426) Buenos Aires

www.ciafic.edu.ar

e-mail: ciafic@fibertel.com.ar

Dirección: Lila Blanca Archideo

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

SHAMANISMO Y MITOLOGÍA: EL MOTIVO DEL “DESANIDADOR DE PÁJAROS”*

Enrico Comba
Università degli Studi di Torino

1. Introducción

El shamanismo es un concepto ambiguo y problemático, difícilmente definible o circunscribible, acaso mejor si se conjuga en plural (como “shamanismos”) (cfr. Wilson 2013). En otro trabajo (Comba 2012) se ha sostenido cómo los conceptos de “shamán” y de “shamanismo” no deberían ser interpretados como elementos de una realidad objetiva, como cualquier cosa que exista “en el mundo”, sino más bien como instrumento de observación de la realidad, como una parte del bagaje interpretativo del observador (Pharo 2011). Las críticas referidas al riesgo de “reificación” al que puede inducir el empleo del concepto de shamanismo, lanzadas desde muchos ámbitos, son justificadas, pues puede estar presente en determinados contextos el error de considerar este término como determinación de una “realidad” cultural, sea como fuere de objetiva y circunscribible.

Estas críticas, sin embargo, con frecuencia terminan por conducir a conclusiones que son simplemente improductivas, negándole validez y utilidad al empleo de la noción misma de shamanismo, o bien proponiendo replegarse en una visión estrictamente localista del fenómeno, recluida entre estrechas barreras de tipo etnográfico y cultural. En este último caso desaparece la figura del “shamán” para fragmentarse en una serie infinita de especialistas rituales, cada uno identificado con el propio término en su idioma indígena, de los cuales se

* El presente trabajo es una versión reducida y modificada de un texto originalmente escrito en inglés para el volumen titulado *Archaeology of Shamans' Landscapes and Cosmology*, de Dragos Gheorghiu *et alii* (eds.), en prensa.

pierde no obstante toda posibilidad de individualizar conexiones, semejanzas, superposiciones.

De hecho, el motivo por el cual el concepto de shamanismo merece ser conservado, aunque sea con alguna cautela crítica y metodológica en su empleo, consiste en el propio hecho de que un concepto -como se ha dicho- creado por la mirada externa de los observadores admite poner atención a una serie de elementos transversales, que superan los estrechos límites de las comunidades culturales singulares, atraviesan frecuentemente espacios muy vastos revelando una serie de interconexiones transculturales que consienten colocar los fenómenos en una perspectiva más amplia y comprensiva.

Este es el caso particular del continente americano y de sus culturas, las cuales, aún en la fantasmagórica vastedad que las caracteriza, presentan una serie de rasgos comunes, de elementos recurrentes, si se quiere de “semejanza de familia” entre los cuales se distingue ese conjunto de características que pueden adscribirse generalmente al “shamanismo”.

América, de hecho, es “uno de los continentes en donde se halla ampliamente desarrollado lo que suele ser denominado concepción shamánica del mundo” (Perrin 2007: 15). Citamos nuevamente a Michel Perrin para delinear, con sus palabras, los rasgos esenciales de tal visión del mundo:

Según esta concepción, que no se limita a América, el ser humano está hecho de un cuerpo y de uno o más componentes invisibles, frecuentemente calificados como “almas”, que pueden separarse del involucramiento corpóreo y sobrevivir a la muerte. El mundo es igualmente doble. Hay este mundo visible, cotidiano, profano, y el otro mundo, habitualmente invisible a los hombres ordinarios. A esta representación bipolar o dualista de la persona y del mundo se agrega el hecho de que ciertos humanos (los shamanes o sus equivalentes) saben establecer a voluntad una comunicación con el otro mundo. Por esto convocan y apadrinan a las entidades que los etnólogos califican como “espíritus auxiliares”. La función principal del shamán consiste en prevenir todo desequilibrio, en responder a cualquier accidente, en particular tratar los males del cuerpo y del alma (Id.: 15)

A este cuadro se puede agregar la idea según la cual el componente interior (no corpóreo) del ser humano es difícilmente distinguible de aquello de las otras especies vivientes, animales y aun vegetales o elementos inanimados de la naturaleza que son calificables, por tanto, como “personas” o “sujetos”, mientras el vínculo entre estos componentes y su involucramiento corpóreo y material es sobre todo fluido y permite toda una serie de transformaciones y de metamorfosis (Viveiros de Castro 1998; 2005). En este mundo variado y facetado, el shamán es quien tiene la posibilidad de ver más allá de la mirada del hombre común, de penetrar el lado invisible y oculto de las cosas y de funcionar como intermediario entre las diversas categorías de seres.

La idea de que el mundo de los orígenes era habitado por seres indiferenciados, que preservaban características compuestas, parte humana y parte animal, se halla de una punta a la otra de las Américas y constituye uno de los motivos sustancialmente universales de la mitología amerindia (Viveiros de Castro 2005: 40). Muchos relatos cuentan como sólo en el curso del tiempo las diversas especies animales y vegetales asumieron las características físicas que actualmente las distinguen y diferencian de los seres humanos y gran parte de los mitos se dedican a narrar como esto se produjo. Pero estos mismos mitos nos transmiten también la idea de un mundo fluido, en el cual las transformaciones de los seres de una a otra forma son extremadamente frecuentes y admisibles, donde tomar la forma de un animal significa adquirir sus capacidades y sus cualidades, prerrogativas que sólo el shamán está en grado de desarrollar y utilizar en el día de hoy.

Hay, particularmente en la América indígena, una estrecha correlación entre la mitología y la visión del mundo que constituye el fundamento de las prácticas shamánicas. Tales conexiones, sin embargo, han sido objeto de muy escasa investigación de parte de los estudiosos. Si, de una parte, los antropólogos que se dedican al shamanismo han puesto en general el acento sobre todo en las performances rituales y en las prácticas ceremoniales (rituales terapéuticos, organización del espacio, danza y movimientos del cuerpo, empleo de objetos y de símbolos), por otra parte, los estudiosos que se ocupan del estudio de la mitología humana han, con pocas excepciones, sustancialmente pasado por alto sus conexiones con los fenómenos sha-

mánicos. Entre los pocos ejemplos recordamos que Ake Hulkrantz, el gran estudioso sueco de religiones comparadas, había observado cómo:

“Las peregrinaciones del shamán y, en menor medida, las del hombre que sueña o delira, dieron material para numerosos cuentos folklóricos sobre el viaje en el mundo de los muertos. Son estas dificultades que obstaculizan al shamán que intenta llegar al mundo de los muertos – dificultades que el enfermo no experimenta, porque su alma es atraída magnéticamente – que dan material a las numerosas leyendas que describen los terribles obstáculos que se encuentran en el camino para llegar” (Hulkrantz 1976: 780).

En otro texto el mismo autor recordaba cómo la figura del héroe cultural, en la mitología de los pueblos de lengua algonquina del Nordeste de los EEUU “tiene mucho en común con aquella del shamán” (Hulkrantz 1979: 36).

Sin embargo, la sistemática correlación entre los relatos míticos y la figura del shamán ha sido explorada muy raramente. Un paso particularmente notable es el que nos ofrece Charles Wagley en su monografía sobre los Tapirape de Brasil central, estudiados en los años 1939-40. Afirma, de hecho, que las gestas de los antiguos héroes ancestrales narradas por la mitología son comprensibles sólo si son reconducidas a las prácticas rituales puestas en práctica por los shamanes contemporáneos.

“Central para la comprensión de la religión de los Tapirapè es el conocimiento de sus héroes culturales ancestrales, y de las actividades de los shamanes tapirapè. En un sentido los héroes culturales que hicieron el mundo, tal como el hombre lo conoce, y los shamanes vivientes son estrechamente relacionados. De hecho, los héroes ancestrales del antiguo pasado eran shamanes. A veces ellos son descritos exactamente en estos términos, como grandes *panchè*. Tanto los héroes legendarios así como los *panchè* contemporáneos continúan viviendo después de la muerte en Maratawa, el Pueblo de los Shamanes [...] Los mitos describen los orígenes del fuego y de las plantas cultivadas y la génesis de las instituciones en términos de aventuras y viajes hechos por los héroes ancestrales, que eran grandes shamanes” (Wagley 1977: 175).

Si, por una parte, las aventuras de los héroes míticos contribuyen a describir y explicar el mundo tal como es interpretado por los Tapirape, los shamanes contemporáneos son la principal fuente a través de la cual puede ser interpretado el mundo que yace junto a la experiencia ordinaria, el mundo de los espíritus, de los muertos, de las potencias celestes (Id.: 180-181).

En cierto sentido se podría afirmar que, en las culturas amerindias, todos los personajes que pueblan las mitologías son shamanes o presentan características y poderes similares a los de los shamanes, cosa que algunos pueblos amazónicos afirman explícitamente. (Guss 1989: 52; Viveiros de Castro 2005: 40).

Como podremos constatar en el curso del presente trabajo, aún en la considerable obra de Lévi Strauss dedicada al estudio de la mitología amerindia, las referencias al shamanismo son extremadamente escasas y esporádicas. Cada tanto, el antropólogo francés observa que el protagonista de algunos mitos es un célebre shamán de los tiempos de los orígenes, como en el caso de un mito de los Caduveo (Lévi-Strauss 1964: 164), o que el relato describe el origen de los poderes shamánicos por obra de un determinado animal (por ejemplo, la rana en los mitos munduruku y tukuna (Lévi-Strauss 1966: 165). Sólo en el último volumen, examinando las versiones del Noroeste americano, apunta al hecho de que tales mitos hacen referencia a la iniciación shamánica (Lévi-Strauss 1971: 61); pero no parece atribuir a estos hechos más que una importancia completamente secundaria y nimia. El objetivo de este trabajo es demostrar, en vez, que indagando a fondo en la correlación entre relatos míticos y shamanismo es posible traer a la luz una serie de aspectos que permiten interpretar el significado de estos relatos de un modo más satisfactorio. En particular, creemos poder dar un significado específico al motivo que Lévi-Strauss ha hallado en varias oportunidades, desde los bosques del Mato Grosso a las pendientes de las Montañas Rocallosas, demostrando su difusión sustancialmente panamericana, aunque de las cuales no ha ofrecido una interpretación satisfactoria: el motivo denominado “desanizador de pájaros”.

2. Lévi-Strauss y el estudio del mito

En el primer volumen de su monumental obra dedicada a la mitología americana, *Lo Crudo y lo Cocido* (Lévi-Strauss 1964), Lévi-Strauss toma las versiones de un mito de los Bororo del Brasil Central, que es denominado por esta razón el “mito de referencia”. El objetivo explícito del autor es el de iniciar su investigación a partir de los mitos pertenecientes a una sociedad particular, en este caso de una que conoce bien, ya que los Bororo fueron objeto de una investigación en el campo llevada a cabo durante su estadía en el Brasil en 1935-36. El trabajo del antropólogo francés se extiende luego sucesivamente al análisis de los mitos de las poblaciones vecinas, extendiendo progresivamente el horizonte, incluyendo otros mitos de pueblos más alejados, hasta cubrir virtualmente la entera extensión del continente americano. Desde las primeras páginas del primer volumen, el proyecto de Lévi Strauss es lúcidamente delineado, anunciando que la búsqueda deberá ampliarse hasta incluir la parte septentrional de América, cuestión que se cumple en el tercer y cuarto volumen de la serie de las *Mitológicas* (Lévi-Strauss 1968; 1971). Las premisas teóricas de las cuales parte el autor son que las reglas que preceden a la formación de los mitos pertenecen a mecanismos inconcientes del pensamiento, análogas a las que operan en el funcionamiento del lenguaje humano. El objetivo principal de su trabajo es demostrar cómo los mitos, bien lejos de ser simplemente el resultado del libre ejercicio de la fantasía y de la imaginación, son contruidos siguiendo una serie de mecanismos lógicos rigurosos que el análisis estructural debe traer a la luz. En esta perspectiva, el mito de referencia se revela como la transformación, más o menos pronunciada, de otros mitos que provienen tanto de la misma sociedad como de otras más lejanas. Partiendo de un mito cualquiera sería por ende posible construir, para cada secuencia que lo compone, el grupo de transformaciones del cual forma parte, trazando una serie de relaciones entre las secuencias que pertenecen a mitos diferentes. De este modo el análisis permite pasar a un nivel superior, del de los mitos singulares a aquél de la estructura que relaciona a unos y otros en diferentes planos (Lévi-Strauss 1964:10) Es posible, de tal modo, según Levi-Strauss, reconstruir una “sintaxis de la mitología sud-americana”[1].

Es un mérito indiscutible de Lévi-Strauss haber reconocido que la mitología americana constituía un único sistema de relaciones, una red compleja de narraciones que se entrecruzan y se requieren unas a otras, en la cual elementos individuales pueden reunirse con otros que pertenecen sea a grupos contiguos, sea a grupos cultural y geográficamente muy distantes. Sin embargo, el lector queda sorprendido cuando el antropólogo francés declara que el contenido de las narraciones es del todo carente de importancia y que los mitos se hallan sustancialmente privados de significado. Cada mito existe sólo como aplicación restringida de un esquema, que el análisis comparativo nos permite descifrar[2]. Por lo tanto, el análisis estructural no permite comprender cómo los hombres piensan a través de mitos, sino más bien cómo los mitos “se piensan” en los hombres sin que lo sepan (Lévi-Strauss 1964: 20). El mito de referencia de los Bororo, por ende, constituye el punto de partida del análisis de Lévi-Strauss, según las palabras del autor, sólo por motivos puramente contingentes, como parte de un sistema de transformaciones lógicas, pero en sí es un elemento privado de cualquier significado. Las afirmaciones del antropólogo francés resultan sin embargo difícilmente creíbles si solamente se piensa que toda la estructura de su trabajo en cuatro volúmenes sobre la mitología americana se funda en la tentativa de explicar la presencia del mismo tema mítico entre los pueblos de Mato Grosso brasileiro y entre los de las regiones de las montañas Rocallosas en Norteamérica. Empero, a pesar del obstinado rechazo de parte de Lévi-Strauss a tomar en consideración el contenido de los mitos, el presente trabajo se propone demostrar cómo el autor ha traído a la luz un motivo extremadamente importante de la mitología amerindia. El problema no se resuelve simplemente sustituyendo la perspectiva ampliamente comparativa de Lévi-Strauss, con un abordaje ajustadamente contextual, según el cual la estructura del mito revelaría el tipo de correlaciones que unen los elementos simbólicos contenidos en el mismo mito, colocado en su contexto socio-cultural.

Un modelo de este tipo ha sido propuesto por Terence Turner para interpretar el mismo mito de referencia, el mito del “desanidador de pájaros” (Turner 1980). Pero la fecundidad del método de Lévi-Strauss reside precisamente en su amplia perspectiva, que le ha permi-

tido individualizar un tema recurrente en la mitología americana, que se puede rastrear entre los pueblos pertenecientes a la familia lingüística Ge en la América tropical, tanto como entre pueblos pertenecientes a numerosos grupos de la parte septentrional del continente. Sin embargo, tales motivos no son solamente remisibles a estructuras formales, vacías de significado, sino constituyen parte de un complejo sistema cosmológico y shamánico que parece compartido por la mayor parte de los pueblos de las Américas. Para ilustrar cuáles significados pueden ocultarse en este grupo de narraciones míticas se deben seguir los rastros de Lévi-Strauss y retomar algunas etapas de su investigación.

3. El desanizador de pájaros

El mito que Lévi-Strauss denomina “mito de referencia” es el relato bororo de la historia de Toribúgu, personaje que en otra versión es llamado Geriguiguiatugo (Albisetti-Venturelli 1969: 303-359; Wilbert-Simoneau 1983: 198-209). En síntesis, el relato comienza con el descubrimiento, de parte de un hombre casado, de que el hijo ha tenido relaciones sexuales con una de sus mujeres, la madrastra del joven, infringiendo así la regla de exogamia del clan. El hombre busca entonces matar al hijo, mandándolo a cumplir varias empresas peligrosas que implican desenterrar los instrumentos mágicos vigilados por los espíritus en la tierra de los muertos. Siguiendo el consejo de su abuela, el muchacho se asegura la ayuda de algunos animales (el colibrí, la paloma y la langosta), los cuales logran, a su vez, cumplir la empresa. En fin, el padre toma consigo al muchacho para ir a cazar guacamayos, lo hace ascender por una empinada pared rocosa para alcanzar el nido de los pájaros y lo abandona en el risco, cortando el sostén que le permitía descender. El muchacho alcanza a capturar algunas lagartijas para calmar su hambre, comiendo algunas mientras sujeta a las restantes en su cintura. Éstas comienzan a pudrirse y su hedor le hace perder el sentido. Algunos buitres llegan, atraídos por el olor de carne putrefacta, y comienzan a devorar el ano del joven, pero se dan cuenta que está aún vivo y lo ayudan a bajar a tierra. Luego de una larga búsqueda el joven llega a reencontrar su aldea y se aparece ante la abuela y su hermano en forma de lagartija. Decide después vengarse del padre y organiza una caza de ciervos, se transforma en ciervo y ataca al padre

con los cuernos, ensartándolo y arrojándolo al agua de un lago donde termina devorado por pirañas.

Según una versión reportada por el misionero salesiano Antonio Colbacchini y citada por Lévi-Strauss, el protagonista decide abandonar la aldea y alejarse con la abuela hacia un lugar lejano, del que retornaría sólo para traer el viento, la lluvia y el frío (Colbacchini 1925: 236; Lévi-Strauss 1964: 45).

En su comentario del mito, Lévi-Strauss subraya cómo el texto contiene algunas referencias a la organización social de los Bororo: la división en dos mitades exogámicas, Ečerae y Tugarége, cada una de las cuales comprende diversos clanes de descendencia matrilineal y residencia matrilocal. Se basa además en el segundo nombre del protagonista, Geriguiguiatugo (que comprende el término *adugo*, jaguar, y *geriguigui*, que se refiere a una variedad de tortuga terrestre pero también a la constelación del Cuervo) y en la presencia de animales y pájaros que pertenecen a la fauna local. En relación con los guacamayos, recuerda que éstos tienen una doble importancia: de un lado proveen las plumas con las cuales se confeccionan los ornamentos ceremoniales y, del otro lado, están involucrados en un complejo ciclo de transmigraciones de las almas.

En un momento determinado, las almas de los difuntos se cree que se reencarnan en guacamayos (*Ara chloropterus* o *Ara ararauna*)[3]. Lévi-Strauss hace después referencia a la ceremonia de iniciación de los varones jóvenes, porque algunas versiones del mito comienzan evocando el momento en que las mujeres se encaminan a recoger las hojas de una cierta palmera, con las cuales se confeccionan los estuches penianos que serán otorgados a los nuevos iniciados.

El antropólogo francés no hace ninguna otra mención de la vida ritual y ceremonial de los Bororo y, significativamente, no se halla ninguna alusión a la figura del shamán (Lévi-Strauss 1964: 45-56).

Este enfoque, a decir verdad, no es nuevo para Lévi-Strauss. Cuando se dispone a describir por primera vez los resultados de su investigación en el terreno entre los Bororo, luego de la expedición efectuada en el 1935-36, declara explícitamente haber dejado de lado todo lo que era concerniente a los poderes espirituales y la vida religiosa[4],

concentrando la propia atención exclusivamente en la organización social. Algunos años después, repensando en la propia experiencia etnográfica en la América tropical, admitía quedar sorprendido por la actitud desenvuelta expuesta por los Bororo al confrontar lo sobrenatural, en abierto contraste con las que fueron sus propias experiencias infantiles de frente a la religión judía de su familia[5]. Un abordaje con una tal indiferencia hacia el mundo de la religiosidad y de la ritualidad reaparece en sus extensos trabajos sobre la mitología americana, en los cuales es minimizada si no directamente omitida la función de los mitos como “historias sagradas”, como narraciones que incluyen elementos que forman parte de creencias compartidas de parte de aquellos que narraban y escuchaban estas narraciones.

En su denso y detallado trabajo crítico sobre la obra del gran antropólogo, de hecho, Godelier subraya cómo la noción de “sacro” está fundamentalmente ausente en el análisis que Levi Strauss dedica a los mitos y a las tradiciones de los pueblos indígenas de las Américas[6].

Es además sorprendente que el autor no realice ninguna mención a la particular relación de los Bororo con los guacamayos, advertida desde el siglo XIX cuando el etnógrafo alemán Karl von den Steinen informó que los Bororo aseguraban ser los guacamayos “colorados” (Steinen 1894: 352-253)[7]. Gracias a los detallados estudios de Jan Christopher Crocker, conducidos en el terreno, sabemos que para los Bororo los colores brillantes y variados de los guacamayos, en especial de los *ara*, son considerados como manifestaciones de los espíritus. Los guacamayos están de hecho conectados con las metamorfosis de las almas luego de la muerte: durante los ritos fúnebres se cree que el alma del muerto se encarna sucesivamente en un jaguar, en un guacamayo, en una nutria y en un halcón (Crocker 1977: 150 ss.). Esta es la tradición en la que se funda el aserto de Lévi-Strauss, demasiado lapidario y simplista, de que estas aves son asociadas al destino de las almas tras la muerte. Por otra parte, es necesario subrayar que las cavernas que se abren sobre riscos rocosos, donde los guacamayos suelen nidificar, constituyen, para los Bororo, aberturas que conducen directamente al otro mundo donde viven los espíritus *aroe* (Id.: 182). Las coordenadas del mundo shamánico de los Bororo, que Lévi-Strauss

ha omitido completamente, comienzan así a transparentar los elementos que constituyen la sustancia del relato examinado.

La particularidad de los Bororo es que tienen dos tipos de shamanismo: el shamán de los *aroe* y el shamán de los *bope*. Estos espíritus constituyen dos principios distintos, aunque complementarios en el sistema cosmológico de los Bororo. Los *aroe* representan una modalidad de existencia que identifica a todo objeto físico en su existencia originaria, la que existía en las épocas primordiales del mundo subterráneo, del cual los antepasados de los Bororo derivan; ellos son representaciones de las formas inmutables y categóricas. Los *bope* son lo que induce a todos los seres a reproducirse, son el principio de toda transformación y metamorfosis (Crocker 1985: 33-37). Lévi-Strauss describe estos dos tipos de shamanes de un modo sobremano sucinto, definiéndolos como “sacerdote” y “brujo”[8], términos que se adaptan bastante mal tanto a uno como al otro y subestiman su complejidad. Los shamanes de los *aroe*, *aroe etawara-are*, ya no existen más entre los Bororo (Id.: 235), pero tenemos de ellos numerosos datos documentales recogidos en el pasado por los misioneros salesianos.

Según Antonio Colbacchini, el shamán del *aroe* es escogido por los espíritus, los cuales se manifiestan con fenómenos inusuales:

“cuando va a cazar solo ve, por ejemplo, un pajarito [colibrí] que le vuela alrededor bastante cerca para alcanzarlo con una mano, pero que desaparece si intenta agarrarlo, o bandadas de guacamayos y de papagayos que le vuelan arriba y que caen sorpresivamente al suelo, como si fuesen electrocutados y desaparecen, y otros fenómenos parecidos. Cuando vuelve al pueblo se siente mal, y como tiene frío se pone cerca del fuego, pero muchas veces es agarrado por un temblor convulso, superior a su voluntad, y murmura palabras inentendibles entre la admiración y el susto de los presentes. Mientras se encuentra en este estado, siente un fuerte hedor cadavérico salir de una laguna, junto con el olor característico del urucú mezclado con grasa, como aquello que es usado para teñir los huesos de los muertos, y una ráfaga de viento impetuoso lo impacta tan violentamente que lo hace temblar. Son las almas que vienen y entran en él. Entonces habla, pero no es él que habla; son los *aroe* que hablan en él y que por su medio hablan a los In-

dios. Desde ese momento es un aroettowarari [*aroe etawara-are*]” (Colbacchini 1925: 77).

Si agregamos que los *aroe* representan a las almas de los antepasados y que los guacamayos tienen múltiples asociaciones con los *aroe* (Crocker 1985: 56, 277), podemos encontrar una multiplicidad de motivos que remiten explícitamente a la narración del Desanidador de Pájaros y lo asocian de modo directo con el mundo shamánico de los Bororo. *Para ser más precisos, la hipótesis que adelantamos en este trabajo es que el tema central del mito del Desanidador de Pájaros tiene que ver con la iniciación del aprendiz shamánico y que este hecho puede explicar adecuadamente por qué este mito se halla tan disperso a través de todo el continente americano.*

Pero regresemos al texto del relato. La historia comienza con un episodio de incesto entre un muchacho y su madrastra, evento que desencadena en el padre el deseo de vengarse del hijo. El incesto, empero, no es un tema común en las varias versiones del mito y también el mito de los Bororo parece tratar este tema con particular indiferencia, tanto que gran parte de la aventura se concentra en el modo en que el joven logra escapar de las trampas urdidas por el padre y en su venganza como conclusión lógica del relato. Este detalle parece sugerir, pues, que el incesto en cuanto tal no constituye un elemento significativo del relato, sino sólo un expediente literario que viene a representar el drástico alejamiento del muchacho del mundo de las relaciones sociales y del ambiente doméstico en el que había vivido hasta entonces. Es preciso tener en mente, de hecho, que el shamán es considerado como un individuo que se fuga de los marcos normales del comportamiento social: “rompe, amenaza o transforma el orden social” en el que se encuentra inmerso (Parman 1991: 9).

Por otra parte, las que son presentadas en el relato como tentativas paternas de matar al muchacho, enviándolo a cumplir empresas peligrosas, son en realidad pruebas en las cuales la habilidad y los poderes espirituales del joven son sometidos a verificación.

En particular, el joven debe hacerse dueño de determinados objetos ceremoniales que se hallan en la tierra de los espíritus, en el mundo de los *aroe*. El héroe busca el consejo de su abuela y de este modo obtiene el auxilio de algunos asistentes animales. El primero de

ellos es el colibrí, pequeña ave que aparece en las visiones iniciáticas del futuro shaman de los *aroe*, según el texto de Colbacchini citado más arriba.

El padre envía al muchacho al mundo de los espíritus para tomar uno de sus sonajeros, llamado *bapo*. Estos instrumentos musicales son empleados para acompañar los cantos y danzas (Albisetti-Venturelli 1962: 216) y se hallan íntimamente asociados con los espíritus *aroe*[9]. Al aprendiz shamánico de los *aroe* le correspondía el *bapo rogu* (“pequeño sonajero”) asignado oficialmente en el curso de una ceremonia. El momento en el que se asignaban los sonajeros era al mismo tiempo un honor y una prueba para verificar el grado de conocimiento esotérico adquirido por el aprendiz shamánico. Inmediatamente después de haber comenzado a cantar, de hecho, el aprendiz caía imprevistamente en un trance similar a la muerte aparente (Crocker 1985: 294). Este parece ser un tema estrechamente asociado al mito, en el cual la aventura se repite tres veces (con instrumentos musicales ligeramente distintos cada vez: el sonajero [*bapo*], el pequeño sonajero [*bapo rogu*] y, al final, el *butore* (la sonaja de pezuñas)[10]. Es oportuno destacar también aquí que el nombre del padre del muchacho, completamente ignorado por Lévi-Strauss, es *Kiáre Wáre*. Este término indica un instrumento que produce un sonido chisporroteante y se refiere específicamente a la sonaja (Albisetti-Venturelli 1969: 1226).

El episodio siguiente es el que se encuentra más frecuentemente en las diversas versiones de mito, en el cual el joven sube una pared rocosa para alcanzar los nidos de los guacamayos. De este episodio deriva incluso el nombre más conocido del protagonista bororo, *Toribúgu*. Significa literalmente “dueño de piedra”. Sin embargo, el término *tori* también indica las colinas rocosas aisladas que se yerguen en la selva y que constituyen el escenario en el cual se desarrolla el relato (Albisetti-Venturelli 1962: 923). Desde que las cavernas donde nidifican los papagayos eran consideradas por los Bororo las aberturas que conducían al mundo subterráneo habitado por los *aroe* (Crocker 1985: 277), las aventuras precedentes, que implican siempre un viaje al mundo de los espíritus, pueden ser interpretadas como episodios introductorios a la empresa principal, en las cuales el coraje y la habilidad del muchacho son puestos a prueba por su rabioso padre.

¿Pero quién este padre y por qué decide matar a su hijo a través de un procedimiento tan singular? Algunos comentaristas han pensado hallar, en estos relatos, la proyección de los conflictos reales entre categorías sociales o de parentesco que caracterizarían a la organización social de los pueblos nativos. Por ejemplo, Terence Turner insiste en el hecho de que el mito del Desanidador de Pájaros entre los Kayapo revela un conflicto, entre el marido de la hermana y el hermano de la mujer, que se halla en el centro del ciclo de desarrollo de todo varón joven. En esta sociedad, el matrimonio comporta la transferencia del marido al grupo doméstico de la mujer, mientras los muchachos jóvenes son gradualmente empujados a retirarse del núcleo familiar para irse a residir en la casa de los hombres en el centro de la aldea (Turner 1980: 89 *passim*). Por analogía, se podría sugerir que el mito de los Bororo contiene un mensaje semejante que alude al distanciamiento del joven adolescente respecto de su grupo doméstico, caracterizado por la descendencia matrilineal y residencia matrilocal[11]. Sin embargo, queda en duda si el padre, en esta sociedad, pueda ser percibido en tan relevante posición, desde el punto de vista de la autoridad sobre el hijo: este último, de hecho, en una sociedad matrilineal, no pertenece al grupo de descendencia del padre. En todo caso, los ejemplos que provienen de América del Norte, de los que hablaremos más adelante, nos presentan relaciones más diversas entre los protagonistas: por ejemplo, entre hermana y hermano, o bien la ausencia de cualquier vínculo de parentesco, como en el caso donde el rol del malvado lo desempeña el trickster. Se deduce que la relación entre los protagonistas puede variar ampliamente, mientras la estructura del relato sigue siendo sustancialmente la misma: como Lévi-Strauss ha observado apropiadamente, las únicas propiedades invariantes del grupo de mitos del Desanidador de Pájaros parecen ser una relación de parentesco o afinidad y la diferencia de edad entre los hombres (Lévi-Strauss 1964: 78). Estas características son demasiado genéricas, desde el punto de vista de la organización social, para ser interpretadas como el punto focal en torno del cual debería girar todo el mecanismo del relato. Probablemente se debe seguir otro camino para resolver el problema y concentrarse sobre todo en la potencialidad metafórica de la terminología de parentesco. En muchas culturas, las relaciones de afinidad son utilizadas para designar un vínculo entre individuos que no están re-

lacionados por específicos lazos de parentesco, como el mismo Lévi-Strauss descubriría en el transcurso de sus investigaciones en el campo entre los indios de Brasil. (Lévi-Strauss 1943: 407-408). El parentesco provee una serie de lazos que pueden ser implicados para establecer una amplia variedad de relaciones de naturaleza tanto social y ceremonial como espiritual. En particular, el término “padre” se encuentra involucrado en muchas culturas con una extensión simbólica y metafórica muy amplia, inclusive en las mismas culturas contemporáneas de Occidente. Incidentalmente, entre los Bororo, el shamán (*bari*) llama a los espíritus, a quienes se dirige durante las ofrendas rituales, con el apelativo “padre mío”, término justificado inclusive por el hecho de que estos espíritus pertenecen generalmente a la mitad opuesta a la suya, de donde proviene el padre (Lévi-Strauss 1944: 266).

Si la situación descrita en el mito, como se sostiene en este trabajo, puede ser interpretada como una prueba iniciática que debe superar de parte de su “padre” simbólico, un espíritu iniciador o un instructor humano, en la cual el joven aprendiz de shamán es enfrentado a variadas dificultades, resulta del todo irrelevante la búsqueda de la clave del relato en las relaciones efectivas entre actores sociales específicos o entre categorías de parientes. Los personajes del mito no son parientes reales que actúan de modo fantasioso e innatural, sino parientes simbólicos o metafóricos que interactúan en una situación real y potencialmente peligrosa: el aprendizaje de la profesión shamánica. Pasar la prueba significa lograr superar el temor y mostrar la propia habilidad y el propio poder: el héroe del mito demuestra estar en grado de movilizar a sus espíritus ayudantes, en forma animal, y después revela el poder de transformarse él mismo en animal, primero en lagartija y, luego, en ciervo. En forma de ciervo mata al padre quien, recordemos, lleva un nombre que quiere decir “dueño del sonajero”, el símbolo de la función shamánica. El padre es arrojado en un lago, es decir que es reenviado al mundo de los espíritus y de los muertos que, según la concepción de los Bororo, viven en el agua.

Pero hay aún otros elementos en la historia que conducen hacia la iniciación de un aprendiz shamánico. Cuando el joven desanizador de pájaros se descubre abandonado en la cima de la pared rocosa, sin-

tiéndose hambriento atrapa algunas lagartijas que viven en gran número en el sitio. Come algunas y luego sujeta al resto a su cinturón y a los brazaletes. Los cuerpos comienzan a pudrirse y el hedor es tal que el joven se desmaya y queda en tierra inconsciente (Wilbert-Simoneau 1983: 206) El olor atrae a los buitres que comienzan a devorar las lagartijas putrefactas, pero atacan también el trasero del muchacho. Cuando éste se despierta, los pájaros se convierten en su auxilio, lo toman por el cinto con el pico y lo transportan volando, depositándolo en tierra. En este punto una frase del relato es significativa: “Cuando el muchacho despierta, se siente como si se hubiera despertado de un largo sueño” (Id.: 207; Colbacchini 1925: 235). Aquí la historia revela involuntariamente cómo las aventuras del protagonista han sido vividas durante una condición estática, onírica. Según la descripción de Crocker, los shamanes bororo eran poseídos por los espíritus *bope* durante los rituales de comida ofrecidos. “Los shamanes dicen que la posesión es semejante a un sueño. Ellos son ‘conscientes’ pero espectadores pasivos, de un mundo trastocado, lleno de actividades bizarras [...] Numerosos shamanes lo han confirmado, comparando su experiencia de posesión con un sueño convulsivo o con un sueño inconsciente. Sólo ocasionalmente son conscientes de aquel mundo trastocado que hemos descrito” (Crocker 1985: 222-23). Durante la noche siguiente al ofrecimiento, los espíritus ayudantes del shamán llegan a él durante el sueño e invitan a su alma *-bope* a montarse sobre su espalda, subiendo con ellos al cielo mientras todos los *maereboe* (los espíritus malignos) se agrupan en torno, frecuentemente bajo la forma de buitres y halcones. Luego de ascender al lugar donde viven el padre y la madre de todos los shamanes, el alma del shamán regresa a la tierra cabalgando en su espíritu auxiliar y reingresa en el cuerpo del shamán. “Los diversos shamanes con quienes he discutido el argumento me han dicho que raramente pueden recordar, una vez despiertos, todos los detalles de su experiencia onírica” (Id.: 225).

El gesto con el cual el héroe del relato incorpora los cuerpos de las lagartijas no es un detalle extraño e irrelevante de una historia fantástica, sino que señala la transformación del héroe en un cadáver, una experiencia de muerte aparente que es representada, en otras variantes de este mito, en el episodio en el cual el protagonista se recubre de ex-

crementos de pájaros. El motivo del desmembramiento del cuerpo del neófito y su siguiente reconstitución es un motivo recurrente en las ceremonias de iniciación shamánica en diversos pueblos (Eliade 1968: 48 e *passim*). Entre los Bororo, el shamán de los *aroe*, hoy en día desaparecido, cuando recibía por primera vez los sonajeros ceremoniales caía en un trance semejante a la muerte. Era tratado como si realmente hubiese muerto y comenzaba la ceremonia fúnebre. Según la interpretación de los Bororo, los *aroe* se llevaban realmente el alma del aprendiz de shamán del mismo modo como cuando alguien moría (Crocker 1985: 294). “Durante este período los *aroe* alternativamente “mataban” y resucitaban al nuevo shamán. Mientras “estaba muerto”, los espíritus se llevaban su alma, haciéndole visitar los ocho sectores en donde vivían las formas *aroe* de cada clan y los ríos del otro mundo donde viven los verdaderos *aije* [los espíritus mas poderosos] instruyéndolo de tal modo sobre los caminos que conducen al mundo de los *aroe*” (Id.: 295). Una de las señales de la iniciación de un *bari* (el shamán de los *bope*) consiste en el olor que emite, similar al de un cuerpo en descomposición y la posesión que se apodera de él (Id.:316). Esta situación es extraordinariamente semejante a la que describe el mito de Toribúgu, donde el héroe se desvanece a causa del hedor de las lagartijas descompuestas que lleva a su costado y, en seguida, es llevado en vuelo, en una experiencia similar a un sueño, por los buitres en el cielo.

Cuando retorna al poblado, el héroe exhibe los nuevos poderes que ha adquirido, mostrándose capaz de transformarse en animal. En primera instancia se transforma en lagartija, luego de hacerse reconocer por la abuela y el hermano, luego muta en ciervo tras haber organizado una caza colectiva, con la intención de matar a su padre. Entre las numerosas habilidades místicas atribuidas a los shamanes de los Bororo, se encontraba de hecho el poder de transformarse en determinados animales. “En la creencia popular, todo shamán maduro puede, gracias a los buenos oficios de su espíritu auxiliar, mutar todas las veces que quiere en jaguar, yacaré, o víbora cascabel, sea durante el sueño, sea durante el estado de trance” (Id.: 243). Asimismo, se creía que el shamán de los *aroe* era capaz de transformarse en tapir, o a veces en puerco silvestre o en cierto tipo de pez. De este modo, em-

pujaba a la presa hacia los cazadores o consentía que fuera cazada su forma animal. Esto lo hacía sólo durante las cazas colectivas en las cuales los hombres representaban a los Bororo fallecidos. (Id.: 298). El episodio final del mito describe una de estas cazas colectivas en la cual el héroe se transforma en el animal a cazar y ataca al “padre”, la figura iniciática a la cual puede demostrarle su falta de temor y los nuevos poderes adquiridos.

4. Un nido de águilas

Lévi-Strauss ha demostrado cómo el motivo del Desanidador de Pájaros se encuentra difundido desde la América tropical hasta Norteamérica. En especial, ha identificado un grupo de mitos en la región del Noroeste, en el área comprendida entre las Montañas Rocallosas y la Costa del Pacífico, donde viven los Klamath, Chinook y Salish (Lévi-Strauss 1971: 30). En este trabajo examinaremos algunos documentos muy similares, provenientes de las Llanuras septentrionales y de los bosques del Noreste[12].

Entre los Crow de Montana, la historia de Big-Iron se presta adecuadamente al objeto porque presenta muchos puntos de contacto con el mito de los Bororo. El relato refiere que un muchacho, es conducido por el padre a una empinada colina de cuya cumbre emerge, a media altura, un nido de águilas adherido a la pared. El muchacho trata de alcanzar el nido sujetándose a una cuerda fina, pero, hallándose en esta incómoda situación, el padre deja caer la cuerda dejándolo imposibilitado de descender. Al final, las águilas se compadecen y deciden llevarlo a tierra. Entonces él mata un bisonte, despedaza el cuerpo y lo deja como ofrecimiento para las águilas que lo socorrieron. Retornado a la aldea, mata al padre y ordena que nadie se aproxime al cadáver. Cuando uno de los parientes del muerto intenta recoger los huesos para enterrarlos, súbitamente se desata un gran aguacero y de un cielo sin nubes se descarga un rayo que lo fulmina. El relato refiere que el joven era un *medicine-man*, o sea un shamán (Lowie 1918: 288-290). Una versión más extensa de esta historia trae a la luz algunos detalles importantes. El muchacho es arrojado desde un precipicio mientras estaba observando ciervos según las instrucciones de su padrastro, y queda colgando de la saliente de una roca a la mitad del precipicio,

donde es abandonado. El muchacho llora todo el día y algunos animales vienen a visitarlo “en una visión”: un halcón (*Falco sparverius*), una ardilla y un águila. Todos estos animales dicen la misma frase: “pretendía tomarte como hijo adoptivo, pero ya no lo deseo” (Id.: 291). Por fin el muchacho es salvado por cuatro ovejas de montaña (*Ovis canadensis*)[13], que afirman “Tu padre nos ha dicho que vengamos a salvarte” y lo llevan a una isla, donde es dejado frente a un hombre anciano. El muchacho estaba reducido a un esqueleto debido a la hambruna. El hombre viejo se sumerge en el agua tres o cuatro veces y sale, primero como joven y después como un hombre más anciano. Estas escenas tenían el significado de predecir al joven que viviría cuatro veces. El nombre del anciano era Big-Iron, el mismo que adquirirá el protagonista de la historia (Id.: 292). En los episodios siguientes, el héroe demuestra sus poderes al derrotar un shamán y revivirlo luego con un método singular: le produce una flatulencia en el rostro. Anuncia luego a los Crow una serie de profecías que consideran el arribo futuro de un hombre blanco a su tierra. Cuando se vuelve anciano, el héroe pide a sus compañeros que lo arrojen al agua, y de ese modo rejuvenece. Se permitía jugar incluso con las cosas más peligrosas y se divertía bromeando con el Trueno, a quien llamaba “mi hermano” (Id.: 294).

La situación descrita en este mito es muy semejante a la del mito de referencia de los Bororo: la relación que se describe al comienzo es la de un muchacho y su padre o padrastro. En la primera versión no se pretende dar una explicación razonable para la acción del padrastro, sino que simplemente se afirma que “estaba siempre enojado con su hijastro” (Id.: 288). Como ya hemos destacado, es inútil intentar encontrar acá cualquier aspecto peculiar de la vida social de los Crow: más bien deberíamos reconocer que se trata de un episodio inicial indispensable para el desarrollo de la aventura shamánica que es el centro del relato. La historia, luego, desdobra la figura del padrastro “malo”, agregando aquella del “padre bueno”, el anciano que vive en la isla, que le dará su nombre y sus poderes al muchacho. Pero también los animales que comparecen ante el muchacho en una visión están dispuestos a adoptarlo como un hijo propio, es decir que desean ser sus padres adoptivos. El mito evoca explícitamente el esquema de la bús-

queda de la visión, con el implícito presupuesto de que es una empresa esencial para el hombre de poder, para el futuro shamán. En la búsqueda de la visión, el candidato debe mostrarse como un ser incompleto, debe parecer un huérfano, solicitándole a los espíritus que muestren su propia compasión y que lo ayuden. Aquel que buscaba una visión debía permanecer en un lugar aislado, sin alimento ni bebida, en una condición miserable e indefensa, tal como un jovencito abandonado en un risco, en un monte o una isla. El principal instrumento para obtener una visión consistía en el ayuno, permaneciendo sin comida ni bebida por varios días. “Aquel que ayuna se encuentra en condición de privación, solo, necesitado de ayuda, como un huérfano, *akéleete*, que significa ‘una persona que no posee nada, que no tiene nada’. Una de las expresiones empleadas más comúnmente en las plegarias, durante los baños de vapor, antes de una comida o en el curso de la danza del Sol, es ‘somos pobres, dignos de piedad, necesitados’ (*biwaatcheeshkáatak*)” (Frey 1987: 80-81). Si el sacrificio que ofrece de sí el candidato es considerado digno de atención, algún poder espiritual se compadecerá de él (o ella) y enviará una visión con las instrucciones a seguir para adquirir conocimiento y poder. La visión establece así una relación de tipo hijo-padre entre el candidato y el espíritu, que habitualmente es llamado *iilapxe*, “padre mío” (Id.: 85, 184). La adquisición de poder a través de la visión produce, pues, una transformación del suplicante, quien regresa de su período de ayuno con un yo renovado, como un ser transformado. La muerte final del padraastro señala esta escisión de la propia existencia precedente, la adquisición de nuevos poderes y seguridad de sí.

Pero aún debemos formularnos una pregunta ulterior: ¿quién es aquel hombre anciano que le otorga el nombre Big-Iron al héroe del relato? El nombre Big-Iron (*ū'wut-isā'c*, “Gran Hierro”), tiene un significado oscuro: literalmente se refiere a un material (el hierro) desconocido para los Crow en el período en que se desarrolla el relato y alude probablemente a la capacidad profética del héroe, de predecir eventos futuros. El hombre anciano afirma que “todos los animales son mis hijos” presentándose con un escudo pintado y una lanza. Luego le da al muchacho una maza de guerra, con una cola de oveja montañesa atada (Lowie 1918: 292) Todos estos elementos parecen

indicar que este personaje tenía relación con el Trueno, el poder espiritual asociado a la guerra y cuya arma es generalmente una maza. Por otra parte, el viejo le dice al muchacho “Eres mi hijo y podrás tomarme el pelo cuanto quieras” (Id.: 292). La historia se refiere a que el protagonista era aficionado a mofarse del Trueno, a quien consideraba su hermano. Es posible que este texto aluda a la función de los clowns rituales (*akbī'arusacarica*) (Lowie 1913: 207-211; Lewis 1982) que, en la mayor parte de las culturas de las Llanuras, adquirían sus propios poderes a través de un contacto con el espíritu del Trueno. En el curso de la ceremonia a la que Lowie pudo asistir, los clowns expresaban gestualmente la idea de venir del cielo (Lowie 1935 [1983: 97]). El episodio en el cual el joven derrota a un shamán y lo revive con una flatulencia en el rostro podría ser perfectamente atribuible a un clown ceremonial. Por fin, cuando el héroe mata al padre prohibiendo a todos mover el cadáver, el individuo que pretende sepultarlo es castigado con la lluvia y el rayo. Incidentalmente podemos recordar que el héroe del mito bororo, cuando abandona definitivamente el mundo humano, se transforma en un espíritu que se manifiesta a través del viento, la lluvia y la tempestad. Por lo tanto, es cuanto menos plausible que el nombre Big-Iron pueda aludir al color plumizo de las nubes del temporal. Si las cosas son así, se ve más claramente por qué el nombre del padrastro del muchacho sea Good-Clouds (*a'bā'x-ítsic*, “Buenas Nubes”). Se trata, de hecho, de una suerte de duplicado del “padre”, que adopta al muchacho luego de la prueba, donándole sus poderes.

En numerosas versiones del mito proveniente de la región de las Llanuras, el papel del “malo”, que envía al protagonista a cumplir acciones peligrosas y luego lo abandona, es desempeñado por el trickster. Por ejemplo, en un relato de los Arapaho, el trickster (*nih'oothoo*) invita a un cazador a trepar a una altura rocosa para alcanzar un nido y capturar las crías del águila. Mientras el héroe se halla en las alturas, el trickster hace ascender mágicamente la colina de modo que el cazador quede imposibilitado de descender. Luego el trickster se apodera de la vestimenta y de las armas del cazador y se dirige a la tienda de este último, donde toma su puesto como marido y padre. Los habitantes de la aldea van en busca del cazador, lo encuentran y piden el auxilio de los gansos salvajes, que lo conducen a tierra sobre su propio

lomo. Una vez en casa, mata al impostor que luego, como siempre ocurre al trickster en sus aventuras, retorna a la vida (Dorsey-Kroeber 1903: 78-81).

Un relato análogo se encuentra entre los Dakota de Canadá, entre los cuales el trickster asume el nombre de “Araña” (*iktomi*). El héroe del mito dakota nace de una muchacha que fue transportada al cielo para desposar al Trueno, pero más tarde cae y se estrella en el suelo en el intento de retornar a la tierra. El niño que aún estaba en su vientre se salva, sin embargo, y toma el nombre de Niño Trueno (Wallis 1923: 85-88). El nombre del personaje es particularmente significativo porque si Araña era considerado uno de los seres más potentes de la Tierra, el Trueno era señor del mundo superior y gobernaba sobre todos los seres que vuelan en el aire. En particular los shamanes eran instruidos por Truenos, quienes les transmitían las instrucciones recibidas del Gran Poder superior (*wakan tanka*) (Id.57). Según un documento recogido por Wallis (Id.:45):

“Un *medicine-man* sostenía que los Truenos le habían dicho que el Gran Poder les había dado el fuego y los había instruido que no debían decir ni mostrar a nadie donde lo tenían, sino mantener esta información para si mismos. Por eso nadie sabe donde y como ellos conservan el rayo. El *medicine-man* había solicitado el fuego a los Truenos. Ellos les habían dicho que el Gran Poder les había dado el fuego con el cual podían incendiar lo que fuera y les había dado también el agua”.

Estos elementos son de particular interés ya que el mito bororo de referencia se asocia a una serie de mitos provenientes de pueblos de lengua Gê, que relatan el origen del fuego (Wilbert 1978: 160-171). En estos mitos, el desanidador de pájaros es salvado por el jaguar, el dueño del fuego, que lo lleva a la casa donde vive con su esposa. El jaguar le da al héroe los primeros instrumentos para la caza y el conocimiento del fuego, que en aquel tiempo los hombres aun no poseían (Lévi-Strauss 1964: 74-86).

Pero volviendo a los Dakota de Canadá, ellos sostenían que casi todos los shamanes habitaban con los Truenos en el cielo antes de venir a la tierra para encarnarse en el mundo humano. Mientras estaban con

los Truenos viajaban con las nubes de tormenta buscando un lugar donde renacer (Wallis 1947: 81).

Si bien los clowns ceremoniales se hallaban ampliamente difundidos entre los pueblos de las Grandes Llanuras, los Dakota les atribuían específicos poderes shamánicos. De hecho, eran considerados los *medicine-men* más poderosos (Id.:111). La figura mítica del trickster se configura, así, como la personificación narrativa del clown ceremonial y revela, por lo tanto, una multiplicidad de relaciones con la experiencia shamánica.

Los Ojibway reconocen como posible que una persona sea vencida por poderes personales, aun así, consideran la búsqueda de poderes personales como un medio para aliviar la intrínseca debilidad de la condición humana. La personalidad ideal es aquella que se vuelve tan poderosa, de poder vanagloriarse de incorporar el mismo Manitou [ser espiritual], como Nanabozho [el trickster de los Ojibwa], que persigue temerariamente el poder y descaradamente pretende el mismo estatus de los Manitou (Grim 1983: 88).

Por lo tanto, es comprensible, en estos relatos, cómo el trickster pueda ser implicado para representar aquello con lo cual el aprendiz debe enfrentarse, y debe demostrar que sabe superar, para convertirse en shamán.

5. Solo en una isla

Según una antigua versión de esta historia, recolectada entre los Ojibwa por Henry R. Schoolcraft y publicada en 1839[14], los motivos que hemos traído a la luz encuentran una combinación muy particular. El joven protagonista es un huérfano que es raptado por un “mago” y llevado a una isla en el centro de un lago, donde es presentado a las dos hijas del mago como su futuro marido. Luego, el raptor lleva al muchacho a otra isla en el intento de recoger huevos de gaviotas y lo abandona allí, dejándole a las aves la tarea de matarlo. El joven logra convencer a las gaviotas de que lo salven y ayuden a retornar a la cabaña del mago, haciéndose transportar en vuelo sobre sus espaldas. El día siguiente es nuevamente abandonado en una isla con el pretexto de recoger piedritas (un posible duplicado de los huevos) y destinado a ser

devorado por los peces. También en este caso el héroe logra hacerse socorrer y ser llevado a casa sobre el dorso. Al fin el muchacho es transportado a una isla y debe trepar un árbol para alcanzar un nido de águilas y capturar sus polluelos. El mago hace crecer el árbol con su poder y lo abandona en esta posición. Las águilas se dejan persuadir y lo trasladan atrás, sobre su dorso, hasta la vivienda donde habitan el mago y sus dos hijas. Entonces el héroe decide “poner a prueba el propio poder” y el mago porfiado queda convertido en un plátano[15], mientras el héroe toma a las dos hijas como esposas.

Este relato es notable porque presenta la misma situación, sustancialmente similar a la del mito bororo, repetida tres veces. Por otra parte, en el relato ojibwa la aventura del héroe implica ya sea un alejamiento en el sentido horizontal, porque debe atravesar un espejo de agua, ya sea un alejamiento vertical, debiendo treparse a un árbol. Es plausible suponer que las dos modalidades sean expresiones diferentes del mismo tema: el atravesamiento brusco y potencialmente peligroso de un límite que separa este mundo de otro, un mundo habitado por potencias espirituales y de ayudantes potenciales, siempre que estén dispuestos a tomar a su cuidado al héroe abandonado.

Esta perspectiva puede ser corroborada por un mito de los Hidatsa, que pertenece al grupo de las denominadas “versiones Putifarros” (Lévi-Strauss 1968: 458) donde la motivación para el abandono del héroe es determinada por la falsa acusación lanzada en contra suyo por la esposa de su hermano. El muchacho es abandonado luego de atravesar un curso de agua durante una expedición guerrera. Basado en las instrucciones recibidas por un espíritu que en realidad es el Trueno, el héroe le pide a una serpiente acuática que lo lleve a la otra orilla. Durante la travesía debe alimentar a la serpiente con algunas mazorcas de maíz. Cuando la serpiente alcanza la orilla, el muchacho salta rápidamente a tierra y en ese momento el Trueno descarga dos relámpagos que matan al monstruo.

El Trueno es generalmente representado como un ave, pero en esta versión aparece como un ser humano normal y le da al protagonista un cuchillo con el cual debe despedazar el cuerpo de la serpiente para ofrecérselo a los pájaros, porque el Trueno es el “jefe de todas las aves” (Beckwith 1938: 81-91).

Así, nuevamente, el protagonista del relato adquiere la protección del Trueno que está representado por varios pájaros, entre los cuales se destaca el águila. De hecho “los indios son de la opinión de que los pájaros del Trueno son águilas o, por lo menos, asumen el aspecto de águilas.” (Hultkranz 1979:50) Esto confirma ulteriormente nuestra interpretación del mito Crow de Big-Iron, que obtiene la compasión y el socorro de las águilas y recibe sus poderes del Trueno y de la tormenta[16]. Se trata de los mismos poderes atribuidos al protagonista del mito de referencia de los Bororo.

Es particularmente sorprendente que Lévi-Strauss no haya reconocido estos elementos fundamentales de origen shamánico en el relato, ya que había podido observar, durante su segunda expedición etnográfica al Brasil Central, entre los Nambikwara, cómo las comunicaciones sobrenaturales advenían preferiblemente durante temporales y tormentas. Tales visiones eran atribuidas, también en esta región, al Trueno, representado como una presencia casi personal. Entre los Nambikwara todo individuo podía establecer relaciones con estas fuerzas cósmicas pero los shamanes eran los que poseían la función específica de intermediarios entre el grupo humano y el mundo sobrenatural[17].

El acto de subir un árbol se vuelve a encontrar en la práctica de búsqueda de la visión entre los Ojibwa de los Grandes Lagos. Un nativo describe de este modo su experiencia juvenil en el siglo XIX:

“El abuelo entonces me tomó de la mano y me condujo a lo profundo del bosque. Allí eligió un árbol elevado, como un pino rojo y me preparó una cama entre las ramas, sobre la cual debía permanecer durante el ayuno. Cortamos algunos arbustos y los entretejimos con las ramas de pino [...] Me fue permitido también acomodar algunas ramas sobre la cabeza, como una protección contra el viento y la lluvia” (Kohl 1860: 234).

Este uso persistía todavía en la memoria de los Ojibwa canadienses de Big Trout Lake en los años en torno a 1980. Cuando alcanzaban la edad de diez- doce años, los niños y las niñas eran llevados al bosque. Allí debían subir a un árbol, generalmente un abeto, donde se había construido previamente una plataforma casi en la cima. Allí

debían permanecer, expuestos a la intemperie y en absoluta soledad, ayunando y esperando varios días la experiencia de la visión, entre cuatro y diez días según los informantes[18]. Este procedimiento era particularmente importante para los futuros shamanes y el lugar donde se efectuaba el ayuno era usualmente denominado el “nido”: *wa'dissan*, “nido de pájaro” (Hilger 1951: 42; Barnouw 1977: 136)[19]. Resulta inmediatamente evidente como esta práctica ritual es una reproducción del motivo mítico del Desanidador de Pájaros, como ha sido destacado en varias oportunidades por Emmanuel Désveaux (1998; 2001: 73). La experiencia del joven abandonado en un árbol, en el medio de la foresta, mientras el padre o el abuelo se alejaban dejándolo por algunos días sin alimento ni agua debe haber sido muy semejante a la que describen los mitos del ciclo del cual nos estamos ocupando. Este sentido de desesperación, de impotencia, de abandono, era reputado como un paso absolutamente necesario con el fin de interpelar la atención compasiva de un auxiliar espiritual para que se decidiera a adoptarlo y donarle parte de su poder y su saber.

En su biografía, el jefe de los Crow Plenty Coups cuenta la historia de The Fringe (“la Franja”) “uno de los hombres más potentes que había conocido jamás” (Linderman 1930 [1961: 299]). Este potente shamán obtiene su gran sueño, del que deriva su poder, de un manantial llamado por los Crow el “Agua de Medicina” por sus cualidades curativas. El manantial se hallaba al pie de una modesta colina en cuyo centro se hallaba una pequeña isla. The Fringe se estableció en este lugar para tener una visión y alcanzó la pequeña isla caminando sobre un leño que dos amigos lo ayudaron a poner desde la orilla. Cuando alcanzó la isla, los amigos, a su pedido se fueron, dejándolo solo en ese lugar. La tercera noche una misteriosa persona vino a visitarlo y le solicita seguirlo mientras se sumerge en las aguas espumosas del Agua de Medicina. El joven se encontró dentro de una cabaña donde vio una Nutria y un Oso Blanco, que lo amenazaban enfrentándolo. Pero la persona que lo había invitado les dijo que era su “hijo”. Al despertar, el joven se encontró en la orilla, no ya en la isla. Este fue el modo en que el Fringe devino un curandero potente y respetado y era frecuentemente llamado para tratar graves heridas recibidas en batalla (Linderman 1930 [1961: 299-304]).

Las diferentes versiones del grupo de mitos que contienen el motivo del “desanidador de pajaros” difundido en todo el continente americano no son sólo, por ende, transformaciones lógicas que se mueven según una serie de coordenadas espaciales: arriba/abajo, vertical/horizontal, y así, como Lévi-Strauss ha ilustrado brillantemente. Aquellas describen también y, sobre todo, un conjunto de modalidades en las cuales la fundamental experiencia shamánica de comunicación con otra realidad puedan ser realizadas. Estas experiencias comportan una suerte de salto al vacío, representado en el abandono del aprendiz, que sólo puede contar con sus propios recursos y con el auxilio de poderes espirituales que se compadecen de él o ella, que se conmueven por su condición deplorable y proveen su ayuda y soporte.

Pero hay aún uno en particular, de estos mitos, que merece ser tomado en consideración. En el mito bororo de referencia, los buitres primero descienden sobre el protagonista y le devoran una parte del ano, y luego se convierten en sus salvadores y lo transportan a tierra. El héroe sustituye la parte devorada con un tubérculo y prosigue sus aventuras. Lévi-Strauss (1964: 56) señala que el motivo mítico del “tapón anal” se encuentra en diversos contextos mitológicos, particularmente en la región de Oregón del estado de Washington. Sin embargo, estos relatos que tienen como protagonista al trickster son en realidad historias que tienen poco que ver con el relato del desanidador de pájaros. Fabián sugiere, en vez, buscar la explicación de este motivo mitológico en los ritos iniciáticos de los jóvenes. Los iniciados son con frecuencia considerados físicamente “cerrados” pero espiritualmente “abiertos”. Entre los Barasana de Colombia, los iniciados deben seguir tabúes alimentarios muy rigurosos, con el propósito de que su ano no se abra (Fabián 1982:60). Como sea, el rasgo fundamental de este episodio no es tanto el ano del protagonista cuanto el aparecer de los buitres. En numerosas culturas de Sudamérica el buitre ofrece una especial afinidad con el shamán y de tal modo se aparece a los shamanes en forma humana, después de haberse cortado su manto de plumas. En cuanto comedor de cadáveres, el buitre tiene una conexión especial con la muerte y el mundo subterráneo de los muertos, que es uno de los lugares en que el shaman se detiene en el curso de sus viajes extracorpóreos. Pero los buitres, como todas las otras aves rapaces, entre

las cuales está el águila, son también aves que pueden volar muy alto en el cielo, hasta el punto en que parecen desaparecer a la vista del humano, como si hubieran pasado del otro lado del cielo. “El buitre es él mismo un shamán porque como el shamán, puede viajar a través de los diversos planos del cosmos a distintos niveles y está dotado de una vista especial con la cual los shamanes pueden mirar dentro de otros mundos” (Furst 1991: 104). Esto se confirma en un grupo de mitos de lengua Gê, que se refieren a un hombre enfermo, abandonado por sus compañeros de la aldea, que es socorrido por los buitres quienes curan sus heridas y lo transportan al cielo. En una versión de los Apinaye el hombre es recibido por el Trueno, que le regala una espada-maza antes que los buitres lo depositen en tierra. El hombre demuestra su poder transformándose en varios animales y derrotando a su adversario con su habilidad mágica (Wilbert 1978: 385-399).

En el mito de los Bororo, los buitres confunden al héroe con un cuerpo en descomposición, que hiede como las lagartijas muertas que lleva a su costado, luego tienen compasión de él y lo ayudan a bajar a tierra. Este corresponde a la experiencia de casi-muerte que afronta el aprendiz shamán y que se expresa en esta historia. También entre los Ojibwa (llamados igualmente Chippewa) de Norteamérica es posible encontrar un relato que tiene muchos puntos de contacto con el de los Bororo. Otra vez, se trata de una aventura del trickster, que en el mundo Ojibwa es llamado Wenebojo (Nanabozho o variantes similares). El zopilote (*Cathartes aura*) le muestra a Wenebojo cómo usar los brazos como si fueran alas y, de tal modo, volar en el aire como un pájaro, pero después lo abandona en el cielo. El personaje logra volver a la tierra y decide vengarse del buitre. Se transforma entonces en un caribú o un alce y finge estar muerto. Cuando el buitre se acerca, creyendo que era carroña, y comienza a devorar el ano del trickster, éste cierra su recto y atrapa la cabeza del buitre, dejándolo libre sólo después de un tiempo. Esto explica por qué el buitre tiene el cuello y cabeza colorado y cubierto de costras, y por qué emana un desagradable olor (Barnouw 1977: 89-90).

Aunque transformado por las hiperbólicas aventuras del trickster, el esquema típico es aún reconocible: el buitre es el dueño del cielo y puede enseñar a su protegido el arte de volar como un pájaro. Para

llamar la atención del buitre, debe transformarse en cadáver, experimentar la experiencia de cuasi-muerte que es típica de la iniciación shamánica. En la historia, el buitre es tratado irrespetuosamente por Wenebojo porque el trickster no reconoce otro poder que el suyo y no necesita solicitar o pedir atención a nadie, ya que ya posee (o cree poseer) todos los poderes que necesita.

No parece haber documentos que ayuden a esclarecer el rol que el buitre tenía en la visión del mundo de los Ojibwa, aunque un viejo artículo contiene una referencia particularmente interesante al respecto. Se informa que, durante el ayuno, los Chippewa practicaban diversos ritos “para movilizar los sentimientos hasta un adecuado grado de susceptibilidad”, y prosigue afirmando “El manitou [ser espiritual] guardián aparece finalmente en el sueño, asumiendo la forma de algún animal, que en el curso de la vida será objeto de adoración y gobernará la vida futura del soñador. Si se trata de un águila, se volverá un guerrero, si es un lobo será un cazador, si es un buitre o pavo, será un profeta o un médico” (Ranking 1828: 335). Aunque de modo un poco simplista y con un lenguaje impreciso e inadecuado, este documento revela una relación entre el buitre y el shamán (el que está en grado de observar el futuro y curar a los enfermos) que se acerca muchísimo a aquella descrita por los grupos de mitos de los Gê mencionados más arriba.

6. Conclusiones

En base a la discusión de los documentos que propusimos antes, el papel central del motivo del “desanidador de pajaros” en la mitología amerindia planteado por Lévi-Strauss resulta ampliamente confirmado. Sin embargo, tal centralidad no deriva tanto, consideramos, de la posición que este relato ocupa en el interior de un grupo de transformaciones, sino más bien al hecho de que éste incluye algunas concepciones de base respecto del modo en que un aprendiz shamán afronta su experiencia iniciática y obtiene un incremento de conocimiento y de poder. Según la interpretación brindada por Lévi-Strauss, la relación entre el mito bororo de referencia y el grupo de mitos sobre el origen del fuego consiste en el hecho que el primero transforma el tema del origen del fuego en aquel del origen de la lluvia y el viento,

modificando, por ende, el elemento fuego con su contrario, “una suerte de anti-fuego” (Lévi-Strauss 1964: 147). En el curso de nuestro análisis hemos relevado que el espíritu que antecede a la lluvia, a la tempestad y al viento, que con mucha frecuencia asume las características del Espíritu del Trueno, está asociado en numerosos casos con la adquisición de poderes shamánicos. Lo mismo puede afirmarse en lo que atañe al jaguar, dueño del fuego según los mitos *gê*, que representa también a uno de los espíritus potentes que pueden transferir el propio poder al shamán y en el cual el shamán puede transformarse (Reichel-Dolmatoff 1975, Wright 2013).

La amplia distribución del mito, tanto en Sudamérica cuanto en Norteamérica, sugiere cómo este relato hunde sus raíces en un pasado muy lejano. Las diferentes variantes describen un esquema general al cual puede ser reconducida la mayor parte de las experiencias shamánicas. No se debe, pues, buscar en estos relatos la representación de instituciones shamánicas específicas, típicas de un grupo cultural particular. Por ejemplo, el mito de referencia de los Bororo no pone en evidencia la peculiar distinción entre dos tipos de shamanes, los *bari* y los *etawara-are* que no son jamás mencionados directamente en la narración; más bien evidencia determinados rasgos comunes que pueden ser aplicados a ambos tipos de shamanes. De un modo semejante, las variantes de los Ojibwa que hemos analizado muestran un esquema general y no dicen nada sobre la figura shamánica específica de aquella cultura: el *tcisaki* (el adivinador que utiliza el rito de la “tienda del temblor”), el *wabeno* (manipulador del fuego) o el *nanandawi* (curandero que utiliza la inhalación a través de un tubo). El mito del Desaniador de Pájaros ofrece, por lo tanto, un marco general al interior del cual la experiencia del aprendiz shamánico puede ser inserta y plasmada.

Dentro de su complejo, las diversas variantes del mito describen los rasgos generales de una configuración cosmográfica, un universo compuesto de estratos y niveles (Smith 1995), junto con la desconcertante experiencia que el aprendiz shamánico debe realizar: superar los confines entre uno y otro mundo y entrar en contacto con seres potentes, que pueden mostrar la propia benevolencia y disponibilidad para ayudar, pero pueden asimismo mostrarse amenazantes y temibles. Tras

ser abandonado y permanecer sin comida y sin agua, el héroe del relato, como los jóvenes que están a punto de embarcarse en la búsqueda de una visión o una iniciación shamánica, deviene pobre e impotente, necesitado de ayuda con el fin de suscitar la compasión de las potencias espirituales y obtener su atención e intervención auxiliadora.

El protagonista es colocado en una posición de “liminaridad”, alejado de las principales relaciones sociales, con la esperanza de establecer nuevas y más dignificantes relaciones con los espíritus que lo acompañen en la visión o el sueño (Irwin 1994: 110). En este sentido el héroe del mito, que al inicio del mito es abandonado por un “padre” u otro pariente, al fin de la historia halla otro “padre” dispuesto a transmitirle poderes y conocimientos, transformándolo en una nueva persona que tiene la capacidad de realizar acciones extraordinarias, de obtener la presa de caza, de transformarse en animal o de provocar el viento y la lluvia. El pobre muchacho abandonado se ha convertido en un poderoso shamán.

Notas

[1] *“Or, c’est bien une syntaxe de la mythologie sud-américaine dont nous avons voulu faire l’ébauche”* (Lévi-Strauss 1964 : 16). Una presentación más amplia de las teorías de Lévi-Strauss sobre el análisis de los mitos se halla en un trabajo anterior: Comba 2000.

[2] *“Chaque mythe pris en particulier existe comme application restreinte d’un schème que les rapports d’intelligibilité réciproque, perçu entre plusieurs mythes, aident progressivement à dégager”* (Lévi-Strauss 1964 : 21).

[3] *“Les Bororo croient en un cycle compliqué de transmigrations des âmes ; pendant un temps, celles-ci sont censées s’incarner dans les aras”* (Lévi-Strauss 1964 : 55).

[4] *“Nous laissons complètement de côté tout ce qui se rapporte au pouvoir spirituel et à la vie religieuse”* (Lévi-Strauss 1936 : 285, note 1). Para un balance crítico de las expediciones y trabajos etnográficos de Levi-Strauss en el Brasil central vide Benzi Grupioni 2005.

[5] *“Ce sans-gêne vis-à-vis du surnaturel m’étonnait d’autant plus que mon seul contact avec la religion remonte à une enfance déjà incroyante”* (Lévi-Strauss 1955 : 260).

[6] *“La notion de « sacré » est cruellement absente des analyses que Lévi-Strauss a consacrées aux mythes et aux religions, presque toutes tribales et polythéistes, qu’il a étudiés”* (Godelier 2013 : 430).

[7] Sobre este tema se cuenta con una muy abundante literatura desde los tiempos de Durkheim y Lévy-Bruhl. Hay síntesis útiles provistas por Crocker (1977) y Smith (1978).

[8] “[Le] monde surnaturel est lui-même double, puisqu’il comprend le domaine du prêtre et celui du sorcier” (Lévi-Strauss 1955 : 174).

[9] Estos sonajeros son realizados con una calabaza vaciada y decorada con plumas rojas y amarillas. El interior es rellenado con semillas que producen el típico sonido tintineante cuando se la sacude (De Palma 2004: 132-33).

[10] Se trata de uñas de jabalí ensartadas en una cuerda vegetal que se lleva alrededor de los tobillos, para dar ritmo a las canciones y bailes (De Palma 2004: 122).

[11] Según Lévi-Strauss, el motivo de la relación sexual con la madrastra en el mito de referencia sería interpretable como una representación del rechazo del muchacho con respecto a unirse a otros varones en la casa de los hombres y de su deseo de permanecer en el grupo doméstico: “*le viol de la mère traduit le refus de rejoindre la maison des hommes et de quitter l’univers infantile et féminin*” (Lévi-Strauss 1971: 30). Análogamente, Fabian (1992: 32 e *passim*) sostiene que el mito de Toribúgu describe el crecimiento social y el advenimiento de la madurez del héroe como ejemplo emblemático del desarrollo de todo varón bororo.

[12] Se presenta aquí una síntesis de una discusión más amplia sobre el motivo del Desanidador de Pájaros en la región de las Llanuras norteamericanas, que ha sido propuesta en un trabajo anterior (Comba 2012: cap. X).

[13] Entre los Paviotso del Nevada, las ovejas de montaña se hallan entre los animales que se aparecen a quienes están destinados a devenir shamanes: “*When animals such an eagle, owl, deer, antelope, bear, mountain sheep or snake, come to a person a number of times in a dream, he knows that he is to become a shaman*” (Park 1934: 99).

[14] Schoolcraft 1839, vol.2: 91-104, re publicado en Williams 1956: 163-168.

[15] El texto original reporta el término “*sycamore tree*”. No se trata obviamente del sicomoro difundido en el Oriente, Mediterráneo y África, sino probablemente el plátano (*Platanus occidentalis*), con frecuencia llamado “sicomoro de América”, o de cualquier otra especie afín.

[16] Entre los poderes que el joven Ojibwa podía obtener después del ayuno en el bosque, se informa la capacidad de producir viento y lluvia (Hilger 1951: 44).

[17] “*Ces communications surnaturelles se produisent habituellement à l’occasion des tempêtes et des orages [...] Ces visions sont attribuées au tonnerre qui les envoie aux hommes sous sa forme semi-personnelle amõ. [...] Chaque individu peut, dans une certaine mesure, établir des contacts avec ces forces, néanmoins ce sont les shamans qui détiennent la fonction spécialisée d’intermédiaires entre le groupe humain et le monde surnaturel*” (Lévi-Strauss 1948 : 101).

[18] “Vers l’âge de dix ou douze ans, les garçons ainsi que les filles, sont emmenés dans la brousse. Ils doivent grimper à un arbre, en général un épicea particulièrement élevé, et ce, jusqu’à une sorte de plate forme qui a été installée au préalable, pratiquement au sommet. Là, exposés aux éléments, dans la solitude absolue, ils sont censées jeûner afin d’avoir des hallucinations, abstinence qui doit durer quatre ou dix jours, selon les informateurs” (Désveaux 1988 : 190).

[19] Análogamente, entre los Gros Ventre de las Llanuras. el sitio de la búsqueda de la visión era llamado “nido” (Irwin 1994: 109).

Bibliografía

- Albisetti, César – Venturelli, Angelo Jayme. 1962 *Enciclopédia Bororo. Vol.I: Vocabulários e Etnografia*. Campo Grande: Museo Regional Dom Bosco.
- Albisetti, César – Venturelli, Angelo Jayme. 1969 *Enciclopédia Bororo. Vol.II: Lendas e Antropónimos*. Campo Grande: Museo Regional Dom Bosco.
- Barnouw, Victor. 1977 *Wisconsin Chippewa Myths and Tales and Their Relation to Chippewa Life*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Beckwith, Martha W. 1938 *Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies* (Memoirs of the American Folk-Lore Society, 32). New York: J.J. Augustin.
- Benzi Grupioni, Luís Donisete. 2005 “Claude Lévi-Strauss parmi les Amérindiens: deux expéditions ethnographiques dans l’intérieur du Brésil”, in Id. (ed.) *Brésil indien: Les arts des Amérindiens du Brésil*. Paris: Réunion des Musées Nationaux, pp. 313-352.
- Colbacchini, Antonio. 1925. *I Bororos Orientali “Orarimugudoge” del Matto Grosso (Brasile)*. Torino: Società Editrice Internazionale.
- Comba, Enrico. 2000. *Introduzione a Lévi-Strauss*. Roma-Bari: Laterza.
- Comba, Enrico. 2012a “Un tamburo nelle tenebre: sciamanismo siberiano e nord-americano”, *Humanitas*, anno 67, n.5-6 (2012): pp. 927-943.
- Comba, Enrico. 2012b. *La Danza del Sole: Miti e cosmologia tra gli Indiani delle Pianure*. Aprilia, LT: Novalogos.
- Crocker, Jon Christopher. 1977. “My Brother the Parrot”, in *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*, J.D. Sapir – J.C. Crocker (eds.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 164-192.
- Crocker, Jon Christopher. 1985. *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.
- De Palma, Maria Camilla (ed.). 2004. *Io sono Bororo: un popolo indigeno del Brasile tra riti e “futebol”*. Cinisello Balsamo: Silvana Editoriale.

- Désveaux, Emmanuel. 1988 *Sous le signe de l'ours : mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Désveaux, Emmanuel. 2001 *Quadratura Americana : Essai d'anthropologie lévi-straussienne*. Genève: Georg.
- Eliade, Mircea. 1968. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. 2.ed. Paris : Payot.
- Fabian, Stephen M. 1992 *Space-Time of the Bororo of Brazil*. Gainesville, FL.: University Press of Florida.
- Frey, Rodney. 1987. *The World of the Crow Indians: As Driftwood Lodges*. Norman-London: University of Oklahoma Press.
- Furst, Peter T. 1991 "Crowns of Power: Bird and Feather Symbolism in Amazonian Shamanism", in *The Gift of Birds: Featherwork of Native South American Peoples*, R.E. Reina – K.M. Kensinger (eds.), Philadelphia: University Museum of Archaeology and Anthropology, pp. 92-109.
- Godelier, Maurice. 2013 *Lévi-Strauss*. Paris: Seuil.
- Grim, John A. 1983. *The Shaman : Patterns of Siberian and Ojibway Healing*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Guss, David M. 1989 *To Weave and Sing: Art, Symbol, and Narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley: University of California Press.
- Hilger, M. Inez. 1951 "Chippewa Child Life and Its Cultural Background", *Bureau of American Ethnology Bulletin*, n. 146: pp. 1-204.
- Hultkrantz, Åke. 1976 "Les religions des Indiens d'Amérique", in: H.-Ch. Puech (dir.) *Histoire des Religions* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris: Gallimard, vol.III : pp. 711-802.
- Hultkrantz, Åke. 1979 *The Religions of the American Indians*. Berkeley: University of California Press.
- Irwin, Lee. 1994 *The Dream Seekers: Native American Visionary Traditions of the Great Plains*. Norman-London: University of Oklahoma Press.
- Kohl, Johann Georg. 1860 *Kitchi-Gami: Life Among the Lake Superior Ojibway*. London: Chapman & Hall.
- Lévi-Strauss, Claude. 1936 "Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 18, fasc. 2 : pp. 269-304.
- Lévi-Strauss, Claude. 1943 "The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians", *American Anthropologist*, vol. 45, n.3: pp. 398-409.
- Lévi-Strauss, Claude. 1944 "Reciprocity and Hierarchy", *American Anthropologist*, vol. 46, n.2: pp. 266-68.

- Lévi-Strauss, Claude. 1948 “La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 37: pp. 1-132.
- Lévi-Strauss, Claude. 1955 *Tristes Tropiques*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964 *Le cru et le cuit (Mythologiques 1)*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966 *Du miel aux cendres (Mythologiques 2)*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968 *L'origine des manières de table (Mythologiques 3)*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971 *L'homme nu (Mythologiques 4)*. Paris : Plon.
- Lewis, Thomas H. 1982 “Traditional and Contemporary Ritual Clowns of the Crow”, *Anthropos*, vol. 77, n.5-6: pp. 892-95.
- Linderman, Frank B. 1930 *American: The Life Story of a Great Indian, Plenty Coups Chief of the Crows*. New York: The John Day Co. [repr. *Plenty-coups Chief of the Crows*. Lincoln-London: University of Nebraska Press, 1961].
- Lowie, Robert H. 1913. “Societies of the Crow, Hidatsa and Mandan Indians”, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XI, part 3: pp. 145-358.
- Lowie, Robert H. 1918. “Myths and Traditions of the Crow Indians”, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XXV, part 1: pp. 1-308.
- Lowie, Robert H. 1935. *The Crow Indians*. New York: Rinehardt [n.ed. Lincoln: University of Nebraska Press, 1983]
- Park, Willard Z. 1934. “Paviotso Shamanism”, *American Anthropologist*, vol. 36, n.1: pp. 98-113.
- Parman, Susan. 1991. *Dream and Culture: An Anthropological Study of the Western Intellectual Tradition*. Westport, Conn.: Greenwood Publishing Group.
- Perrin, Michel. 2007 *Voir les yeux fermés: arts, chamanismes et thérapies*. Paris : Seuil.
- Pharo, Lars K. 2011 “A Methodology for the Deconstruction and Reconstruction of the Concepts ‘Shaman’ and ‘Shamanism’”, *Numen*, vol. 58, n.1: pp.6-70.
- Ranking, John. 1828 “Remarks on the Ruins of Palenque in Guatemala, and on the Origin of the American Indians”, *The Quarterly Journal of Science, Literature, and Art*, vol. XXV (January-June), pp. 323-355.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1975 *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs Amongst the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.

- Schoolcraft, Henry Rowe. 1839 *Algic Researches, Comprising Inquiries Respecting the Mental Characteristics of the North American Indians*, 2 vols. New York: Harper & Brothers.
- Smith, Jonathan Z. 1978. "I Am a Parrot (Red)", in Id. *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Leiden: Brill, pp. 265-288.
- Smith, Theresa S. 1995 *The Island of the Anishnaabeg: Thunderers and Water Monsters in the Traditional Ojibwe Life-World*. Lincoln-London: University of Nebraska Press.
- Steinen, Karl von den. 1894. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Turner, Terence. 1980 "Le dénicheur d'oiseaux en contexte", *Anthropologie et Société*, vol. 4, n.3 : pp. 85-115.
- Vecsey, Christopher. 1983 *Traditional Ojibwa Religion and Its Historical Changes*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998 "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 n.3: 469-488.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2005 "Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America", in: A. Surallés-P. García Hierro (eds.), *The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of Environment*. Copenhagen: IWGIA: p. 36-74.
- Wagley, Charles. 1977 *Welcome of Tears: The Tapirapé Indians of Central Brazil*. New York: Oxford University Press.
- Wagner, Glendolin D. – Allen, William A. 1933 *Blankets and Mocassins: Plenty Coups and His People, the Crows*. Caldwell, Id.: Caxton [n.ed. Lincoln: University of Nebraska Press, 1987].
- Wallis, Wilson D. 1923 "Beliefs and Tales of the Canadian Dakota", *Journal of American Folk-Lore*, vol. 36, n. 139: pp. 36-101.
- Wallis, Wilson D. 1947 "The Canadian Dakota", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XLI, part 1: pp. 1-225.
- Wilbert, Johannes (eds.). 1978. *Folk Literature of the Gê Indians* (UCLA Latin American Studies vol. 44). Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Wilbert, Johannes – Simoneau, Karin (eds.). 1983. *Folk Literature of the Bororo Indians* (UCLA Latin American Studies vol. 57). Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Williams, Mentor L. (ed.) 1956 *Schoolcraft's Indian Legends*. East Lansing, Mi.: Michigan State University Press.

Wilson, David Gordon. 2013 *Redefining Shamanisms: Spiritualist Mediums and Other Traditional Shamans as Apprenticeship Outcomes*. London: Bloomsbury.

Wright, Robin M. 2013 *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Las traducciones de las citas son del traductor del Departamento de Antropología Filosófica y Cultural. Para las citas originales véase el artículo en italiano publicado en este mismo número de la revista y las referencias bibliográficas.