

LA ILUSIÓN DEL HERMANO: EXPEDICIÓN A LAS MITOGRAFÍAS ANTROPOLÓGICA Y LITERARIA DEL YURUPARY

JUAN CAMILO GONZÁLEZ GALVIS*
jc.gonzalez1995@uniandes.edu.co
Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

NATALIA LOZADA MENDIETA**
n.lozada33@uniandes.edu.co
Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

RESUMEN El siguiente artículo realiza un acercamiento a enfoques significativos con los que la literatura y la antropología han estudiado el mito. Indaga por la naturaleza de sus miradas y su interés común por los *topos* del origen y la identidad. Las convergencias y divergencias son analizadas a la luz de sus mitografías particulares del mito del Yurupary.

PALABRAS CLAVE:

Mito, Yurupary, literatura, antropología, etnografía.

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda15.2012.10>

* Literatura y Ciencia Política, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

** Antropóloga, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

THE ILLUSION OF THE BROTHER: AN EXPEDITION TO THE MYTHOGRAPHERS ANTHROPOLOGIC AND LITERARY, OF THE YURUPARY

ABSTRACT The following article takes a close look at the significant approaches taken by which literature and anthropology toward mythology. It explores the nature of these disciplines' multiple perspectives, as well as their shared interest in the *topos* of origin and identity. Convergences and divergences are analyzed in the light of their respective mythographies of the Yurupary myth.

KEY WORDS:

Myth, Yurupary, Literature, Anthropology, Ethnography.

A ILUSÃO DO IRMÃO: EXPEDIÇÃO ÀS MITOGRAFIAS ANTROPOLÓGICA E LITERÁRIA DO YURUPARY

RESUMO O artigo aborda enfoques significativos com os quais a literatura e a antropologia têm estudado o mito. Indaga sobre a natureza de seus olhares e seu interesse comum pelos *topoi* da origem e da identidade. As convergências e divergências são analisadas à luz de suas mitografias específicas sobre o mito do Yurupary.

PALABRAS CHAVE:

Mito, Yurupary, literatura, antropologia, etnografia.

LA ILUSIÓN DEL HERMANO: EXPEDICIÓN A LAS MITOGRAFÍAS ANTROPOLÓGICA Y LITERARIA DEL YURUPARY

JUAN CAMILO GONZÁLEZ GALVIS

NATALIA LOZADA MENDIETA

F

UE BUSCANDO EL NACIMIENTO del río Orinoco que Ermanno Stradelli dio con el Yurupary; hecho que pedimos tener en cuenta para la presentación de este personaje que buscando un origen físico dio con uno simbólico. La historia del conde Stradelli entre nosotros se remonta a 1879, cuando por primera vez se sube en un barco que lo trae a Suramérica. Pasa por Manaos y explora algunos ríos, navega el Amazonas hasta Fonte Boa y Loreto, y dos años más tarde recorre el río Vaupés. Vuelve a Italia para terminar sus estudios en derecho, profesión que ejercerá en Génova por un tiempo. Entonces Stradelli tenía 33 años; era el mayor de siete hermanos de una familia con títulos nobiliarios; sabía de topografía, farmacia, fotografía y homeopatía, estudios que cursó en la época en que resolvió hacerse explorador; hablaba portugués y español; tenía dos libros de poesía a cuestas, uno que evoca un viaje, y otro que evoca el tiempo –*Una gita a Rocca d'Olgisio* (Un viaje a Rocca d'Olgisio), de 1876, y *Tempo Sciupato* (El tiempo perdido), de 1877–, y por más que trabajar con el famoso jurista Orsini le aseguraba un lugar en el mundo, él ya estaba enamorado de la selva.

Con la fiebre propia del siglo XIX, el conde Stradelli consigue el auspicio de la *Reale Società Geografica Italiana* para zarpar en la expedición que lo conduciría a la fuente del Orinoco, pero desembarcando en Caracas lo recibió la noticia de que el francés Jean Chaffanjon había llegado primero al nacimiento del río¹. Stradelli no dio crédito a esta versión y decidió continuar el viaje hacia Manaos

¹ En 1887 Chaffanjon presentó oficialmente ante la Sociedad Francesa de Geografía en París el informe del descubrimiento de las fuentes del río Orinoco. Aparentemente, el hecho fue desvirtuado en 1951 por una expedición franco-venezolana. Ver: http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/exhibiciones/america_exotica/biografias/jeanchaffanjon.htm

(Orjuela, 1993). No era la primera vez que el conde entraba en el Amazonas; entre 1881 y 1890 hizo tres viajes en los que exploró cerca de 700 kilómetros de este territorio. No era tampoco la primera vez que oía hablar del Yurupary. Como escribe en su artículo *L'Vaupés e gli Vaupés* (El Vaupés y los Vaupés, 1890), desde su primer viaje el relato mítico reclamó su atención y fue objeto de sus estudios (Stradelli, 1890).

Por el *Bolletino della Società Geografica Italiana*, donde publicaba las fotografías y escritos de sus travesías, sabemos que Stradelli había visto las máscaras del Yurupary y que durante su primer viaje el franciscano F. Coppi le había confiado los secretos de la “religión del diablo”; versión desacreditada por el conde, que no pudo más que encontrar exageración fanática e incluso una cierta demencia clerical en las explicaciones del monje, entre las que se incluía al Yurupary como una verdadera encarnación del demonio. Existe un dibujo realizado por el padre franciscano Matteu Cagnari luego de la presentación del padre F. Coppi de una máscara de “Yurupary” a las mujeres indígenas Tariana del Vaupés, en 1883. Prohibida para las mujeres, la máscara del personaje mitológico fue puesta en paralelo con un crucifijo, mientras preguntaba “quién es su verdadero dios”. Luego de este episodio, los Tariana expulsaron a los religiosos del sitio (imagen en Karadimas, 2007: 8).

Decimos que Stradelli da con el Yurupary porque le da forma, le da un orden, que es acaso como se “descubren” los mitos. Es en este punto cuando la figura de Stradelli se cruza con la del indio Maximiano José Roberto, indígena letrado, que cuando conoce el empeño del conde en recobrar el mito y darle una vida literaria, le confió los manuscritos que él mismo había redactado en ñengatú, *língua geral*, en los que ya se había consumado la metamorfosis entre oralidad y escritura. Escribe Stradelli:

Observaba en demasía el mismo espíritu prevenido de los primeros misioneros, en el cual todo lo que se salía de los límites del cristianismo, con un aspecto nuevo, era por lo menos diabólico, pero no le presté mucha atención. Era clarísimo que para él todo ello era obra del diablo; llegó incluso a admitir que Jurupary era una auténtica encarnación, por lo cual nada bueno podía salir de allí. A mi regreso me encontré con el trabajo de Coudreau, publicado mientras me hallaba en Venezuela, y quedé sorprendido viendo la buena aceptación que había tenido la historia de Coppi, analizada desde la perspectiva de Spencer.

Quise tener una satisfacción plena al respecto, y entonces empecé a reunir mis pocos fragmentos y a buscar enterarme de cómo estaba el tema realmente, mediante algunas preguntas a ciertos Vaupés. Sin embargo, cuando hablé del tema con mi buen amigo el Sr. Massimiano José Roberto, supe que el trabajo ya había sido hecho y que si quería podía acceder al manuscrito directamente: ¡se

imaginarán si acepté o no! Inicialmente quería hacer un resumen, pero cambié de idea y lo traduje sin incluir mayores comentarios; es el texto que anexo a estas notas. Se trata sólo de la primera parte, la cual será seguida de otras, según el autor. Cuando haya completado el trabajo –que por cierto considero realmente interesante y que debe ser conocido–, lo haré incluyendo algunos comentarios, con el objeto de retomar la claridad sobre algunos puntos que apenas hemos tocado². (Stradelli, 1890: 452)

EL MISTERIO DE LA CONVERSIÓN

El nombre, *Yurupary*³, se ha traducido de distintas formas; en algunas versiones significa “generado de la fruta”, y en otras se relaciona con *juru-para-i*, “salido de la boca del río” (Orjuela, 1983: 112). En cualquiera de los dos casos, evoca lo que Mircea Eliade, al referirse a una definición clásica de mito en antropología, llama *un relato de creación*, es decir, una historia sagrada que relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos (Eliade, 1962).

Antes de volverse libro, el mito sufrió un proceso de conversión cuya efectividad es materia de debate. Para empezar, la primera descripción del ritual que se conoce es la del padre Fritz (1997), jesuita de origen holandés que en 1689 escribió sobre los Yurimagua, una alejada comunidad del Vaupés en la que vivió durante un tiempo. En uno de sus relatos el padre Fritz se inquieta por saber de dónde proviene el sonido de trompetas que se oyen a lo lejos, a lo que el indio le responde que se trata del “diablo” (Karadimas, 2007). Para entonces las comunidades de esta zona ya habían sufrido más de un siglo de colonización, antes de cualquier presencia misionera. La figura del diablo, central en la representación cristiana, fue invocada retórica e iconográficamente para atemorizar a los indígenas. Doscientos años después, cuando apareció impreso en Roma bajo el título de *La leggenda dell’Jurupary*, había pasado del ñengatú (transcrito en alfabeto latino) al portugués, y de éste al italiano. Al español llegó por la mano del historiador antioqueño Pastor Restrepo Lince, que encontró la versión de Stradelli en Cartagena (Arango Ferrer, 1959) y que la contrastó con otra, la del brasilero J. Barbosa Rodrigues. Si bien la traducción de Restrepo Lince no vio la luz, el mito del Yurupary se conoció y comentó ampliamente en la Radiodifusora Nacional y en las Notas Culturales de *El Tiempo* (Arango Ferrer, 1959).

2 Traducción realizada por José Fernando Rubio, coordinador del programa de Historia de la Universidad Externado de Colombia.

3 El nombre Yurupary (Yurupari, Jurupari, Yurupari, Iurupari, etcétera.) se origina de la *lingua geral* o ñengatú, derivada del tupí-guaraní, que en una época se convirtió en lengua franca de una extensa zona de la Amazonía colombo-brasilera, e incluso del Vaupés, centro geográfico de la difusión del mito.

Una instantánea del mito había sido tomada. Había viajado en letras de molde entre Italia, Brasil y Colombia. Los primeros en acercarse, atraídos por un imán común, fueron literatos y antropólogos, y muy pronto aparecieron ensayos mitográficos de unos y otros. La naturaleza narrativa del mito, su vínculo con el origen, su prestigio en Occidente como principio de conocimiento de la condición humana, acumulado por siglos en una tradición que transmite la mitología griega y romana con solemnidad histórica, supusieron que el conjunto de relatos fragmentados del Vaupés recogidos por Maximiano José Roberto y ordenados por Stradelli despertaran especialmente el interés de estas dos formas de comprensión de lo humano. Se trata de dos versiones distintas sobre el motivo del origen y la identidad, en las que, parafraseando a Malinowski, tiene lugar la batalla constante entre dos polos opuestos de la conciencia: “la ciencia y el arte” (Thornton, 1984: 8). ¿Se pueden reconciliar estas dos hermanas? ¿Cómo han conocido y cómo se relacionan? Buscamos algunas respuestas en lo que hasta ahora han consistido sus estudios del mito, en particular, del Yurupary.

250

■ EL MITO, ESE INTACTO REMANENTE DEL ORIGEN

The exotism breaks through lightly, through the veil of familiar things.
Bronislaw Malinowski⁴

Si bien los primeros antropólogos se sentían atraídos por las culturas que juzgaban exóticas, una vez allí se buscaban a sí mismos. ¿Qué veían? Lo conocido, aquello que los semejaba; estructuras familiares, división del trabajo, organización política o formas de producción, y seguían las estructuras en las que estaban organizados los primeros trabajos etnográficos. La tensión que representan estos dos aspectos que tienen lugar de forma simultánea –el de la atracción y el rechazo– resulta de especial interés para entender los inicios de la etnografía y su significado: la búsqueda del origen en medio del proyecto civilizador que se dirigía al futuro, el registro de lo que en ese entonces se consideraron los remanentes de grupos ya extintos; fósiles vivientes de un pasado que se alejaba cada vez más de la mano de la máquina.

Esta tensión fundamental de los primeros trabajos etnográficos se expresa en el pensamiento y los sentimientos cruzados de uno de sus clásicos: Malinowski. Por un momento imaginémoslo en su trabajo de campo, lejos de los redoblantes que anuncian la guerra en Europa. Es 1914 y Malinowski está en las

4 En Clifford Geertz, 1988, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford University Press, pp. 73.

Islas Trobriand. Durante su estadía escribe sus dos diarios: su diario de campo en inglés y su diario personal en polaco. Aunque mucho se ha hablado de las contradicciones que encierran estas dos obras, resulta interesante retomarlas por los distintos aspectos que revelan de su autor y del ejercicio etnográfico. Por un lado –en el sentido más clásico de la etnografía–, esta joven disciplina busca dar cuenta, siguiendo a Malinowski, “de las reglas y normas de la vida tribal; todo lo que es fijo y permanente, debe reconstruir la anatomía de su cultura y describir la estructura de la sociedad” (Malinowski, 1975 [1922]: 29). Se inspira entonces en un interés *científico* que pretende comprender los modos de vida y las costumbres de otros.

Sin embargo, en su diario personal el etnógrafo deja al descubierto su piel de viajero. Al mejor estilo de Marco Polo o del Marlow de Conrad, se aleja de lo cotidiano para entrar en lo desconocido, y sobresale su sensibilidad en el choque con lo diferente. El viaje hacia la oscuridad de *lo extraño* nace de la oscuridad de la misma civilización y del pesimismo que caracteriza a la modernidad, *ad portas* de la Primera Guerra Mundial (Thornton, 1984: 12). Existe, en últimas, una nostalgia que guía a los viajeros y confronta su esencia; el dilema clásico del antropólogo en campo: conservar su identidad al tiempo que se involucra en profundidad en la cotidianidad local (Firth, 1988: xxvi). Así, pues, a lo largo de la experiencia hay un retorno constante a lo conocido como punto de partida y de comparación que le permite definirse frente a la alteridad.

Por supuesto que Malinowski no fue el primero en verse atraído por grupos “primitivos”. Se podría citar a Herodoto como el primero en registrar las costumbres raras y poco usuales de los llamados “bárbaros” en su *Historia* (500 a. C.), donde se refirió especialmente a egipcios, persas y escitas (Howland, 1965). Aunque esta actitud parecería contraria al etnocentrismo griego de la época, la excepción de Herodoto –y, más tarde, de Megástenes y Tácito– abrió la posibilidad de dirigir la mirada hacia afuera. No obstante, esa nueva dirección tenía el elemento pendular que resaltábamos en Malinowski, el verdadero corazón del ejercicio etnográfico: el hecho de que “con el fin de entendernos a nosotros mismos necesitamos estudiar a otros” (Howland, 1965: 67).

La inspiración detrás de los viajes del antropólogo polaco nace, de acuerdo con Michael Young (2004), de las travesías de Joseph Conrad, que lo sedujeron en su juventud e, incluso, lo influyeron en la escritura de un pequeño bosquejo de un mito sobre aventuras. Ese mito autobiográfico describe a un joven con “entusiasmo por lo exótico” que había pasado los últimos tres años de su vida en las costas del norte de África, Asia Menor y las islas Canarias, y que tenía un don especial para las lenguas; en efecto, cuando llegaba a un lugar era capaz de aprender la lengua local y estudiar a la gentes con las que vivía (Young, 2004: 43).

Aunque incompleta, esta breve reseña ilustra el sentimiento romántico que rodeaba el ejercicio antropológico de la época y la búsqueda de un pasado original en los grupos que, por su aislamiento, habían conservado intactos algunos remanentes de los comienzos de la humanidad. Uno de esos remanentes es el mito. Materia obligada en los primeros acercamientos con comunidades aborígenes; los relatos acerca de su origen eran registrados y recolectados, junto con la organización social, el parentesco y la economía.

En una primera aproximación, la óptica evolucionista concibió al mito como etapa inicial del pensamiento humano; se consideró una fantasía, un relato que compartía un origen con los sueños o con los cuentos populares (*folk tales*). Etnólogos como Tylor o C. O. Müller definieron los mitos en cuanto historias con un origen anónimo que son aceptadas como verdad por gentes primitivas, y que comprenden seres o eventos sobrenaturales sobre la base de que todas las cosas están animadas (Bidney, 1953: 286). Así, el mito, visto como la primera manifestación del pensamiento humano que intenta entender el significado de la naturaleza y la vida, está condenado a ser reemplazado por el pensamiento científico, del cual sólo representa la primera etapa.

252

Un giro en la visión evolucionista se dio con Malinowski y con Franz Boas. El primero –antropólogo funcionalista– definió el mito como una necesidad universal humana con una función pragmática: “un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda realidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones imperativas de orden social, e incluso exigencias prácticas” (Malinowski, 1954: 71). Bajo esta perspectiva, el mito no es valorado en sí mismo sino en las acciones que codifica e impone, garantizando el cumplimiento de las reglas y el orden social amparado por la tradición sagrada que representa. Contrario al fatalismo del pensamiento anterior, para Malinowski el mito no estaba condenado a desaparecer, todo lo contrario: era necesario en todas las etapas de la vida humana, dado que permitía, al igual que la religión, validar o justificar las creencias y prácticas culturales, más que explicar las causas de los fenómenos naturales (Bidney, 1953: 290).

Por su parte, Franz Boas –de la Escuela cultural norteamericana– propone una definición alterna en la que el mito se entiende como “historias (*stories*) que describen el origen del mundo y que sucedieron en un período prehistórico diferente al que vivimos ahora” (Boas, 1938: 609). Para él, los mitos tienen una función explicativa motivada por la admiración y la reflexión intelectual. La diferencia de éstos con los cuentos populares es el grado de credibilidad del que gozan, y que repercute en el comportamiento y las prácticas de aquellos que los siguen. Aunque Boas concuerda con Malinowski en este sentido –en que los mitos validan las costumbres y los ritos

de una comunidad—, su efectividad depende del grado de aceptación como “verdad” que tengan para sus miembros.

A partir de este momento, podemos identificar dos tendencias en la interpretación del mito: la literal y la simbólica. Los partidarios de la primera —la línea evolucionista— entienden el mito como una forma de pensamiento primitiva que responde a una necesidad universal humana que nos permite enfrentar el mundo. Los partidarios de la segunda tendencia interpretan el mito como una realidad esotérica. Para estos últimos, la naturaleza enigmática del mito debía ser producto de un pensamiento alegórico, es decir, elaborado conscientemente con el propósito de ilustrar una verdad filosófica. Aunque esta figura retórica no es la más indicada para referirse a las verdades que encierran los mitos —pues los reduce a una narrativa ficticia—, sí apunta a un elemento racional que subyace a los mismos y que fue el que los etnólogos buscaron durante mucho tiempo.

Asimismo, las verdades escondidas podían ser de dos tipos: científicas o históricas. Ambas visiones buscaban abstraer algo más profundo encerrado en el mito a partir de su significado simbólico. La versión histórica fue retomada por los seguidores de la teoría freudiana del psicoanálisis, para quienes los mitos simbolizan valores etnohistóricos y psicológicos determinados por las experiencias de los individuos. Para ellos, el acto de canibalismo original fue el que dio comienzo a la vida social, las restricciones morales y la religión. El totemismo es la repetición y la conmemoración de ese primer acontecimiento, motivado por el incesto de Edipo, donde la comunidad tuvo su origen. El mito al que se refiere este suceso se considera fuente de los procesos inconscientes de la psique humana, el vehículo para entender el comienzo de las prácticas culturales y que refleja —y dicta— las relaciones sociales que sostiene el individuo con su familia, y la relación de ésta con la tribu (Freud, 1980).

Por su lado, Carl G. Jung (1875-1961), uno de los discípulos avanzados de Freud, propuso la existencia del inconsciente colectivo, cuyo producto se encuentra en el inconsciente individual y que, en lugar de expresar una experiencia sexual originaria, parte de “arquetipos” o formas elementales que se repiten en el inconsciente humano de forma universal (Jung y Kerényi, 1941: 100). La ciencia de la mitología que proponía consistía en estudios fenomenológicos y analíticos de los tipos humanos innatos simbolizados en las narrativas míticas que eran comunes a todos los contextos culturales. Aparecen entonces las figuras recurrentes de la anciana sabia, la sombra, el niño, la doncella, la madre, y el *anima* en el hombre y el *animus* en la mujer; a diferencia de Malinowski, quien defiende el carácter simbólico y etiológico del mito, es decir, un relato que expresa literalmente lo que narra. De esta manera, las verdades contenidas no podían ser descifradas —si es que acaso existían—, pues provenían del inconsciente y nunca se manifestarían.

Así, entonces, en lugar de buscar verdades universales, el estudio de los mitos se interesó por observarlos como un producto cultural propio de su contexto. El *mito vivo*, en términos de Mircea Eliade, es el que proporciona modelos de la conducta humana y los dota de valor y significado. Visto desde una perspectiva histórica y religiosa, el mito se traslada desde el tiempo primordial al tiempo presente para ser reactualizado a través de rituales y celebraciones que comunican a los neófitos las normas sociales. Se trasciende así el relato y se manifiesta en la vida cotidiana a través de experiencias religiosas, donde se “expresan, realzan y codifican las creencias, mantiene los principios morales y los impone: garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas” (Eliade, 1962: 27).

Sin embargo, la riqueza contextual que se ganaba a partir del estudio concreto de los mitos y sus respectivas celebraciones obviaba el hecho de la existencia de *escenas repetidas*. Los arquetipos de Jung ya habían señalado personajes y hechos que tenían lugar en distintas culturas y épocas; sin embargo, no fue hasta Claude Lévi-Strauss (1908-2009) y su estudio del mito como relato que dichas asociaciones fueron comprendidas como parte de un sistema de significados que supera el tiempo y el espacio contingentes y reúne simultáneamente el pasado, el presente y el futuro (Lévi-Strauss, 1974). De acuerdo con Lévi-Strauss, las situaciones comunes en distintos contextos sólo son significativas a partir de las relaciones que sostienen entre ellas, siendo estas últimas el objetivo final del estudio estructural del mito, que busca los invariables universales que lo caracterizan. Para esto, el estudio del mito debe comparar varias versiones o variantes y determinar el *sentido* del relato –lo que representan los personajes y las situaciones ilustradas– a partir de su persistencia.

Cabe anotar que usualmente los mitos presentan dos elementos equivalentes y contradictorios y un mediador que “resuelve” la contradicción inicial (Lévi-Strauss, 1987 [1978]). A partir de esta identificación, el antropólogo francés define el pensamiento mítico como aquel que toma conciencia de ciertas oposiciones y tiende hacia su mediación progresiva (Lévi-Strauss, 1987 [1978]). El mito es entonces el medio a través del cual el hombre puede entender su mundo y actuar sobre él. En su visión germina un matiz que no había sido experimentado antes en la disciplina: la función del mito no se limita al rito o al establecimiento de códigos morales, sino que apela a la razón misma y permite la acción humana en el mundo. Este aspecto está profundamente ligado a la caracterización que este autor hace del pensamiento *salvaje* o concreto como aquel que pretende alcanzar una comprensión total del universo para tener un poder sobre el medio que lo rodea (Lévi-Strauss, 1997 [1962]). Lévi-Strauss mismo sugiere que el relato mítico no es más sino una ilusión de comprensión del universo entero, sin respuestas

verdaderas que permitan actuar sobre él (Lévi-Strauss, 1987 [1978]: 38). Aunque tuvo gran acogida, pareció reducirse en muchos casos a un proceso mecánico de identificación de opuestos binarios y de leyes universales. En respuesta, aproximaciones empiristas y materialistas tomaron fuerza y el enfoque contextual reclamó su lugar en la producción teórica acerca de los mitos.

FLAUTAS, MÁSCARAS Y ORDEN SOCIAL.

APROXIMACIONES ANTROPOLÓGICAS AL YURUPARY

En este contexto, y según lo que se ha dicho, nos preguntamos de qué manera se pronuncia la teoría antropológica en las mitografías de un caso cercano: el mito del Yurupary. ¿Cómo lo entiende y con qué fin? La literatura antropológica sobre el Yurupary es abundante, particularmente después de la aparición de la versión impresa del conde Stradelli, así que para efectos de esta reflexión escogimos lo más representativo; su propósito no es otro que el de trazar un acercamiento a las líneas principales de interpretación.

Las primeras observaciones que se hicieron sobre las costumbres de los nativos en el Vaupés se remontan a las incursiones de misioneros en la Amazonía colombiana, que narraron con admiración y repulsión los cuerpos desnudos, las pinturas sobre la piel y las máscaras diabólicas. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX se dieron cita distintos estudios académicos de la mano de Alfred Russel Wallace (1870), Richard Spruce (1908) y el etnógrafo Theodor Koch-Grünberg (1909), que hacían retratos de los naturales, al tiempo con la fauna, la flora, los artefactos y las tradiciones. El primer trabajo propiamente etnográfico fue realizado por Irving Goldman en 1940 sobre los Cubeo, de la familia Tukano, y su visión del orden natural (1963). Él mismo es el primero en definir al Yurupary como un complejo cultural que reúne el festival de la cosecha, el culto a los ancestros, el rito de pubertad masculino y el culto secreto de los hombres (Goldman, 1963: 192).

Para las interpretaciones iniciales se recurrió a comparaciones con sociedades exógenas para explicar el fenómeno local. Estudios como el de Whiffen (1915) plantean la similitud del Yurupary con los ritos de iniciación de los aborígenes australianos⁵. Sin embargo, no fue sino hasta el libro *Desana: simbolismo*

5 Estudios comparativos y transculturales como los de Whiffen han sido retomados en discusiones recientes, como la que llevan a cabo Thomas A. Gregor y Donald Tuzin (2001), que se preguntan acerca de las similitudes de los rituales de los pueblos del noroeste amazónico y la Melanesia con relación a los conceptos de cuerpo, reproducción y cultos masculinos secretos. Aunque muchos de los aspectos que semejan a comunidades de estos dos espacios parecieran atribuirse a su adaptación al ecosistema de bosque tropical, los rituales e imágenes míticas corresponden a una dimensión simbólica que no se deriva directamente de unas condiciones ambientales determinadas. Sin embargo, para estos autores el tipo de economía mixta de estas sociedades, que obliga a los hombres adultos a ausentarse para ir a cazar –un trabajo de alto riesgo–, repercute en los jóvenes, en el sentido de que deben convivir mayor tiempo con las mujeres, y, por lo tanto, los rituales exclusivos serán el espacio en el cual aprenderían a diferenciar las prácticas propias de su género e iniciarse como adultos (2001: 341).

de los indios Tukano del Vaupés de Reichel-Dolmatoff (1968) que las interpretaciones del complejo cultural intentaron aproximarse a la perspectiva propia de las comunidades y el significado que guardaba en contexto, obviando el sesgo introducido por el mismo autor al fundar la mayor parte de su investigación en los testimonios de un informante nativo aculturado.

Para Reichel-Dolmatoff (1912-1994) el Yurupary se define como “un complejo ceremonial que conmemora un héroe cultural, como rito de fertilidad, como orgía diabólica y aún como una leyenda romántica y llena de poesía” (1968: 122). Para él, las bases míticas del Yurupary –es decir, los relatos míticos que inspiran las ceremonias– narran el surgimiento del caos por culpa de los actos sexuales prohibidos, y el restablecimiento del orden en términos de la ley exogámica. Lo cataloga como una fiesta marcadamente erótica, incluso orgiástica, donde las flautas hacen alusión a los falos, exclusivos de los hombres, y para quienes precisamente se realiza esta ceremonia de iniciación. Además, describe cuidadosamente las etapas del ritual, las ofrendas y los intercambios que tienen lugar, y el tabú para las mujeres del sonido de los instrumentos, y ni hablar de los instrumentos como tal.

256

A pesar de que intenta describir la importancia del ritual como un espacio que propicia el intercambio de bienes y alianzas matrimoniales entre comunidades, y –más importante aún– la reafirmación de la ley exogámica, que constituye la base para el orden social, su análisis del mito (del relato en sí) es periférico y se concentra en la parte ceremonial y su impacto en la vida cotidiana, siguiendo el enfoque estructuralista de Lévi-Strauss, en el sentido de que pretende entender las estructuras distintivas propias de la mente Desana (Reichel-Dolmatoff, 1971).

En sus trabajos más recientes (1989, 1996), Reichel-Dolmatoff conserva el sentido simbólico del Yuruparí como un complejo relacionado con la reproducción sexual y las normas sociales que gobiernan las relaciones de género. La reproducción natural de las plantas y los animales es en realidad un modelo a través del cual los Tukano entienden su propia reproducción y construyen su cosmología y organización social. Sin embargo, el simbolismo marcadamente sexual que propone sugiere un sesgo propio del autor que en ocasiones no puede diferenciarse de la voz del informante. Su interpretación ignora a su vez la cualidad multivocal de los símbolos, cuyo significado está sujeto al contexto y al emisor (Langdon, 1997; Furst P. y Furst J., 1981; Da Matta, 1973).

Tiempo después, los esposos Stephen Hugh-Jones y Christine Hugh-Jones realizaron un exhaustivo trabajo de campo con los Barasana –de los Tukano– durante casi dos años. Producto de este trabajo minucioso y sistemático, publicaron dos monografías: Stephen escribió *The Palm and the Pleiades*:

Iniciation and Cosmology in Northwest Amazonia (1979), y Christine, *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia* (1979). En ellas se describía la estructura conceptual que armonizaba la vida cotidiana con el orden de la naturaleza, conclusión a la que llegan siguiendo un objetivo estructuralista que busca los significados subyacentes a ciertos comportamientos o costumbres.

Los grandes temas que exploran –género, sexualidad, integración del grupo social– se ven atravesados por los mitos propios de la comunidad y la visión del cosmos como un todo. Partiendo de una sólida base mítica que incluye varias versiones del Yurupary, los autores plantean la forma en que el culto a los ancestros y al ciclo de la vida (nacimiento, reproducción y muerte), a los orígenes y, por tanto, a los espíritus que aparecen en los mitos condiciona los modos de comportamiento tanto en la vida cotidiana como en el contexto ritual, en lo que podría entenderse como un pansimbolismo.

Cabe resaltar que el aporte de Stephen Hugh-Jones al estudio del Yurupary consiste en el análisis conjunto de los mitos y los ritos que forman parte del culto; dicho aporte supera así la interpretación binómica del rito como el mito en acción o la presencia implícita del mito en el rito. Reconociendo distintos ámbitos de análisis, independiza los dos elementos y los integra bajo un nuevo grupo –al que se suman las actividades cotidianas– a partir de categorías culturales comunes que expresan pensamientos e ideas que gobiernan la vida (Hugh-Jones, S., 1979: 260). De esta manera, el *rito* como pensamiento y acción, y el *mito* como orden y pensamiento, son aspectos complementarios que celebran, sacralizan y determinan a su vez las bases del comportamiento a partir de la comprensión del universo como un todo.

Entre las etnografías contemporáneas que se han hecho sobre el Yuruparí tiene un lugar especial la del antropólogo François Correa⁶. En su libro *Por el camino de la Anaconda Remedio* (1996) plantea una nueva interpretación del culto del Yurupary en función del establecimiento de jerarquías y alianzas entre grupos a lo largo del río Vaupés a partir del mito de la Anaconda Remedio, que ilustra el origen y desplazamiento de los taiwano en la región del Vaupés. Las referencias al corpus mítico son tomadas como metáforas que se manifiestan en la organización social actual de la comunidad.

Más recientemente, Luis Cayón trató los temas de la cosmología y el chamanismo en los Makuna, asentados en el río Apaporis (2002). Cayón propone

6 Otras etnografías contemporáneas realizadas en la región de los ríos Vaupés y Apaporis que se sugiere revisar son las de Janet Chernela (1996), Robin M. Wright (1998), Jean Jackson (1983) y Kaj Århem (2001), entre muchas otras, que por el propósito de este artículo no pudieron ser reseñadas, pero que constituyen obras fundamentales para el estudioso que quiere adentrarse en la literatura antropológica del complejo del Yurupary.

una alternativa al modelo de reciprocidad energética entre la sociedad y la naturaleza de Reichel-Dolmatoff, y en cambio sugiere un modelo abierto que se centra en el sistema hidrográfico como símbolo de un flujo continuo del poder ancestral (esto último relacionado estrechamente con las flautas sagradas del Yuruparí). Esta fuerza vital, infinita e inmaterial, es canalizada y controlada por los especialistas chamánicos, específicamente por el curador del Yuruparí (*je gu*), que media entre los ancestros y los mortales, y que la transforman en algo material y corporal. El *je gu* también es el guardián de los instrumentos sagrados del Yuruparí y quien permite que plantas, animales y humanos se reproduzcan por medio del ritual. Así, pues, el autor reafirma el sentido simbólico de la reproducción sexual exógena del ritual del Yuruparí, lo que se traduce en el lugar central de la fertilidad en la cosmogonía y las prácticas chamánicas de los Makuna. Este esfuerzo reciente demuestra que el tema del Yurupary no ha perdido vigencia y que, por el contrario, continúa inspirando e interesando a los antropólogos hasta el día de hoy.

258

EN BUSCA DEL MITO PERDIDO. APROXIMACIONES LITERARIAS AL YURUPARY

En el siglo XIX tiene lugar una ramificación del conjunto de artes y estudios que se agrupaban bajo el nombre de *bellas letras* y que comprendían –hasta el neoclasicismo–: la elocuencia, la historia y la filosofía, así como la poesía o el drama. Este fenómeno –que se ha descrito como un divorcio, como una toma de autonomía, unido a la emergencia de condiciones sociales como un público lector, la masificación de la prensa y la consolidación de la industria editorial– permitió la aparición de una disciplina formada por grupos de escritores, más o menos especializados, que se dedicaban por profesión a hablar de libros. Pero no solamente de libros; como lo señala Albert Thibaudet –crítico literario de gran audiencia entre las dos guerras mundiales–, la tarea de la crítica supone estudiar los efectos sociales de la literatura, la configuración de un público lector, la formación del gusto en cuanto fenómeno social y la evolución histórica de los géneros (Jiménez, 1992: 10). Este principio de autonomía se expresa, en lo práctico, en una afirmación de independencia del concepto de literatura y en su separación de la filosofía y la ciencia (Wellek y Warren, 1962: 186), en el rompimiento formal de un círculo fraterno de pensamiento unido por siglos de reciprocidad. En efecto, este rompimiento marca el inicio de la crítica literaria como la entendemos modernamente, si bien su germen puede rastrearse hasta la Grecia antigua. En Hispanoamérica el deslinde de las *bellas letras* coincide con la segunda fase del romanticismo –finales del siglo XIX–, es decir, en concordancia con la Segunda Revolución Industrial

en Europa. Entre nuestros críticos letrados la disciplina germina unida a un proceso político exigente. Parafraseando a David Jiménez (1992: 7), aquí los temas fundacionales sobre los que navega la disciplina se dan dentro de un ambiente de debate ideológico: “las tensas relaciones entre tradición y futuro, el proceso de autonomización de la literatura y su difícil corte de amarras con la iglesia, la gramática y los partidos; la búsqueda de una identidad americana y de un patrimonio intelectual que amenazan diluirse a cada vuelta de la historia”. Por lo pronto, quisiéramos resaltar el hecho de que *la búsqueda de una identidad americana* fue un móvil, un argumento teleológico mediante el cual los literatos de este lado del mundo se cruzan, por suerte, con los mitos de sus aborígenes.

En el libro *The Literary Mind: Its Place in an Age of Science (La mente literaria en una era de ciencia, 1931)*, Max Eastman propone que metro y metáfora son los principios sobre los que se organiza la poesía. De hecho, la teoría general de la poesía implicada en esta afirmación se conforma de acuerdo con una secuencia de cuatro categorías que se superponen: imagen, metáfora, símbolo y mito. Dos líneas de interpretación se desprenden de esta consideración, una que conecta a la poesía con la música y la pintura y la desconecta de la filosofía y la ciencia, y otra que se gesta como una *figuración*, como una *tropología*⁷. Las dos son diferencias principales de la literatura, en contraste con el discurso científico, y, por tanto, pertenecen a la esencia de su mirada. En otras palabras, desde su inicio los estudios literarios se han orientado a descifrar la relación de estas cuatro categorías, donde –dicho sea de paso– el mito no sólo se entiende (al menos en su versión moderna) como la estructura narrativa opuesta al discurso dialéctico, es decir, lo intuitivo e irracional que se opone a lo sistemáticamente filosófico, sino que a través de él se inaugura una importante área de significado “compartida por la religión, el folclor, la antropología, la sociología, el psicoanálisis y las bellas artes” (Wellek y Warren, 1962: 186). Si bien durante la Ilustración el término (mito) ganó un uso peyorativo, durante el romanticismo alemán cambió a un sentido equivalente al de “verdad”, a un tipo de verdad que no compite con la verdad histórica o científica sino que la complementa.

Así, para la teoría literaria los motivos importantes son probablemente la imagen, lo social, lo sobrenatural (irracional), lo narrativo (la historia), lo arquetípico o universal, la representación simbólica, como eventos en el tiempo, lo escatológico, lo místico (Wellek y Warren, 1962: 186). Entonces, como puede inferirse, dentro la herencia epistemológica de los estudios

7 Definición RAE: 1. f. Lenguaje figurado, sentido alegórico; 2. Mezcla de moralidad y doctrina en el discurso u oración, aunque sea en materia profana o indiferente.

literarios, las mitografías son una fuente considerable de conocimiento. Para ponerlo en otras palabras, en la escena en que Macbeth vuelve agitado a su cuarto queriendo limpiar angustiosamente la sangre de sus manos luego de haber cometido parricidio –la muerte del rey, o del padre–, auscultado por la impasible lady Macbeth, el literato probablemente reconocerá la antigua metáfora cristiana de Poncio Pilatos lavándose sus manos frente a un pueblo que pedía a gritos la crucifixión de Jesús; imagen prevaleciente en Occidente, donde aún hoy usamos la expresión “lavarse las manos” para referirnos a una responsabilidad que, creemos, no nos debe ser atribuida. La condición humana, que se resiste a la ilusión de cambio de las épocas, ha dejado tras de sí un elaborado tejido narrativo, un texto, una antorcha que la tradición ha pasado entre unos y otros desde Homero, una fuente inagotable de belleza cuyos momentos cumbres se reconocen en Dante, Cervantes, Shakespeare, Balzac, entre otros tantos que llamamos clásicos. Así, por mucho tiempo el valiente estudio de la literatura se enmarcó en la discusión de libros y autores que por su belleza, trascendencia y motivos dieron forma al canon, y donde la cercanía o alejamiento de éste determinaban la función crítica. En ese orden, los mitos griegos y romanos y su continuación en el judeocristianismo significan –argumento predominante de los estudios literarios– el origen de ese gran relato, y, en tal sentido, su estudio equivale a conocer las puntadas y técnicas fundamentales de su tejido. La transmisión de esas imágenes –de una cierta retórica, de los personajes y sus conflictos, y su destino– se abre en los textos sagrados, es decir, donde por siglos aprendimos a leer y a escribir.

Con el desarrollo del romanticismo, el mito fue evaluado como una expresión esencialmente poética, y la verdad poética fue identificada con el mito. Al poeta romántico el mito le sirvió de modelo de expresión poética y le indicó el tipo de lenguaje simbólico que debía cultivar (Bidney, 1953: 308). Igualmente, a mediados del siglo XIX, en el umbral de la modernidad, el espíritu de la época (*Zeitgeist*) reclama una vuelta sobre el folclor como fuente identitaria. Son conocidas, por ejemplo, las excursiones de Percy Grainger, el pianista y compositor australiano, así como de Leos Jenáček y Bela Bartók, entre muchos otros, que inspirados en principios naturalistas (realismo musical) recorrían estepas y montañas inhóspitas en busca de las músicas de los campesinos, de un folclor “real” que más tarde aparecería en formas sinfónicas y operísticas (Ross, 2009: 107-117).

Asimismo, en el proceso del tiempo los mitos son susceptibles de transformarse en *relatos* folclóricos, que a su vez pueden ser reconstruidos por los escritores, y preservar así valores simbólicos para las siguientes generaciones; un ejemplo clásico: el *Fausto* de Goethe (Bidney, 1953: 293). En este contexto,

entre la verdad canónica y la búsqueda de la identidad en las raíces nacionales resuena la voz de Baudelaire, un esteta que anuncia la modernidad. "*Le Peintre de la Vie Moderne (page does not exist)*". *Le Peintre de la Vie Moderne (El pintor de la vida moderna, 1995 [1863])* Baudelaire se aleja del muro de contención en el que se habían convertido los principios estéticos que rigen la mirada que ordena en función del canon. Desde él, el estudio de la literatura se abre a otras tradiciones, o a ninguna en particular; escribe:

Hay otras personas que, al haber leído antaño a Bossuet y Racine, creen poseer la historia de la literatura. Por suerte, de vez en cuando aparecen desfaceadores de entuertos, críticos, aficionados, curiosos que afirman que no todo está en Rafael, que no todo está en Racine, que los poetae menores tienen algo bueno, sólido y delicioso; y, en fin, que por mucho que se ame la belleza general, que expresan los poetas y los artistas clásicos, no por ello es menos equivocado descuidar la belleza particular, la belleza circunstancial y los rasgos de las costumbres. (Baudelaire, 1995 [1863])

La posibilidad de una mirada excéntrica de lo literario proveía las bases para considerar los relatos aborígenes como literatura, y a sus símbolos, como guardianes de una tradición con la que compartíamos un tronco común. En la base de este tronco estarían lo que Jung llama "imágenes arquetípicas" –ya referidas–, argumento que tiene un ancestro inmediato en la teoría de las "ideas elementales" étnicas, de Adolf Bastian, las cuales –en su carácter psíquico primario– deben considerarse como las disposiciones espirituales (o psíquicas) en germen, de las que se ha desarrollado orgánicamente toda la estructura social completa. Estas aproximaciones al funcionamiento psíquico del símbolo discuten su lugar tanto en el mito como en el sueño. La teoría de los arquetipos ya estaba en cocción cuando Nietzsche escribía en su *Humano, demasiado humano*: "En nuestros años atravesamos el pensamiento de toda la humanidad primaria. De la misma manera en que el hombre razona en sus sueños, razonaba en su etapa primera hace miles de años [...] El sueño nos retrotrae a la etapas primitivas de la cultura humana y nos da un medio para entenderlas mejor" (Nietzsche, 1979 [1878]: 34).

En este orden, un frente de los estudios literarios se ha ocupado de rastrear estas imágenes o relatos arquetípicos. Algunos vieron en ellos una vindicación de la identidad propia, en un ámbito donde –aun después de Baudelaire– la literatura es sinónimo de canon, es decir que persiste en su tentativa de universalidad. Éste es el caso de Javier Arango Ferrer, que en un primer análisis literario publicado en la revista *Mito* exalta al Yurupary como el *Popol Vuh* suramericano. Su fuente es la traducción no publicada de Restrepo Lince de

la que hicimos mención. En su ensayo de 1959 reconoce símbolos universales en el relato, como el de la *madre virgen*. Su pregunta, tan distintiva de los estudios en literatura, es ¿quién narra? Incluso anota que no ha faltado quien presienta una ficción en el personaje de Maximiano José Roberto, detrás del cual se habría ocultado Stradelli (Arango Ferrer, 1959). No sería la primera vez que ocurre: ¿no ha sido este el rumor que ronda a ese grupo de tragedias agrupadas bajo el nombre de Shakespeare? ¿No le atribuye Cervantes la escritura del *Quijote* a Cide Hamete Benengeli? Resulta ciertamente curioso –a los ojos de un crítico literario– que Ermanno Stradelli presente a Maximiano José Roberto como un “noble” del Vaupés, un letrado en medio de la selva. Un doble. Un alter ego que bien podría dotar de legitimidad su hallazgo, cuyo destino debía ser la posteridad. Pero Arango Ferrer da un paso atrás diciendo que Stradelli era un hombre de ciencia que no se prestaría para tales travesuras.

Unos años después (en 1965), la Academia Colombiana de Historia compone los varios volúmenes de *Historia extensa de Colombia*, obra colosal cuyo libro XIX está a cargo de Arango Ferrer. Lo bautiza con el humilde nombre de “Raíz y desarrollo de la literatura colombiana. Poesía desde las culturas precolombinas hasta la ‘Gruta Simbólica’”. Primer capítulo, ya lo habrán imaginado: *El Yurupary*. Éste es el tono en el que conduce su examen:

Esta es la primera historia de literatura colombiana que se inicia en constantes poéticas precolombinas. Los griegos inician la suya en la Grecia heroica de Homero sin que su gente descienda por línea directa de aquellos remotos tiempos. Así mismo, los americanos debemos partir del indio precolombino, poderoso y sutil creador de culturas no menos finas y profundas que las del Mediterráneo, en los conceptos plásticos y en los mitos de un misterioso contenido simbolista, expresionista. Esta nueva jerarquía inicial es tanto más legítima si se considera que los indios prehispánicos no solamente fueron nuestros antecesores en el proceso histórico-geográfico, sino los antepasados, de la actual población mestiza colombiana. (Arango Ferrer, 1965: 35)

Como en su primer artículo en la revista *Mito*, habla del Yurupary como un poema: “El Yurupary es un poema heroico precolombino [...] el tema, auténticamente mágico, es anterior a toda influencia cristiana y a toda cultura que no sea la del Vaupés” (Arango Ferrer, 1965: 34). El autor navega entre mitologías orientales, americanas, griegas, y encuentra los temas comunes y su lugar en la tradición literaria –ya es un *poema* progenitor–. Descubre también un sustrato onírico, y dice que nada han descubierto los llamados surrealistas en literatura y artes plásticas que no se halle previsto y superado en la simbología y en la estilística del indio. A esto agrega:

Las expresiones poéticas del hombre precolombino se compadecen con un concepto romántico del universo. La tesis de un primer romanticismo americano podría sustentarse en las mismas razones mágicas del romanticismo europeo medieval [...] Amar nuestros mitos sería crecer literariamente en ellos. Investigar el alma antigua de América es tan urgente para nosotros como penetrar en las literaturas clásicas del Mediterráneo y más leal que calcar los modelos de un mundo europeo en descomposición. Somos endebles cuando no pedantes sucursales de Grecia, de Francia, de Rusia, porque aceptamos como valores absolutos los emanados de sociologías y de culturas que muy poco tienen que ver biológicamente con nosotros. (Arango Ferrer, 1965: 32)

De la versión de Pastor Restrepo Lince procede un primer análisis identitario de Arango Ferrer al que le sigue uno (significativo) publicado originalmente por el Instituto Caro y Cuervo, y luego por Editorial Kelly (en 1993), de Héctor Orjuela. El profesor Orjuela obtiene la colaboración de Susana N. Salessi, alumna graduada de la Universidad de California, Irvine, quien se encargó de traducir el texto de Stradelli en una versión que, en lo posible, sigue fielmente el modelo italiano (Orjuela, 1982).

Para algunos, Stradelli es ciertamente un héroe que encuentra una epopeya. Héctor Orjuela, en su estudio crítico del Yurupary, sugiere que Lévi-Strauss había escrito, aludiendo a la colección de relatos del Vaupés, que “se trata de un mito dentro de otro mito, los cuales, sin embargo, mantienen estrecha relación entre sí” (Orjuela, 1993: 14). Parafraseo impreciso, pues en la fuente primaria su efecto es otro; dice: “A veces los antropólogos recogen mitos que se asemejan, más o menos, a fragmentos y remiendos, si así puedo expresarme. Se trata de historias disconexas que se siguen unas a otras sin ningún tipo de relación evidente entre ellas. Otras veces como en la región de Vaupés, Colombia, se encuentran historias mitológicas muy coherentes, divididas en capítulos, que se siguen unas a otras en un orden lógico” (Lévi-Strauss, 1987 [1978]). A Héctor Orjuela le preocupa la historia del relato. Sus traducciones, su dimensión poética, ¿es poesía o es prosa?, indagan su origen y el de su “autor”. Hace un análisis erudito del relato, de su estructura y sus personajes. En suma, le provee al Yurupary un contexto inseparable de su forma narrativa actual.

Por último, vale la pena mencionar el ejercicio crítico de Betty Osorio en el que reflexiona sobre la simbólica del mito, las transformaciones de significado impuestas entre los circuitos de conocimiento ajenos al ámbito de donde procede. Su referente más importante es la investigación extensa y detallada de Robin Wright (1981) sobre los grupos baniwa de Brasil. Sugiere que Stradelli convierte este sistema simbólico en un relato exótico de corte romántico, en el cual el Yurupary se comporta como un héroe griego; esto en reacción al sentido diabólico con

el que había sido condenado por los europeos que, antes de él, recorrieron la zona de influencia del mito. Propone, asimismo, que el propósito de Stradelli al recoger el mito encierra un acto de resistencia, pues el explorador no era indiferente a la difícil situación por la que atravesaban las comunidades del Vaupés, entonces sometidas a la esclavitud del caucho; es decir, interpreta la memoria conservada por el texto como resistencia histórica, y agrega que la interpretación académica del Yurupary –acusa en particular a literatos y antropólogos– se detiene en la admiración de las cualidades estéticas del relato, y que como *bello objeto de museo* ha sido vaciado de su significado político y se ha desleído para la fundación de nuestros sistemas simbólicos en referentes nativos (Osorio, 2006).

LA ILUSIÓN DE HERMANDAD: CONCLUSIONES

Buscando las razones del distanciamiento en las formas de comprender de la antropología y los estudios literarios dimos con Ermanno Stradelli, personaje histórico que parece encarnar –en términos de Malinowski– la tensión constante entre esos dos polos opuestos de la conciencia: el arte y la ciencia. En él hay un explorador, un etnógrafo, que se refleja en el encuentro con la alteridad. También hay un letrado –un romántico– que resignifica un conjunto de relatos que entrañan la mitología de pueblos cuyo futuro era incierto. El libro no es el mito, es apenas una sombra de éste; sin embargo, su conversión al impreso permitió que la ciencia y los estudiosos del arte se reencontraran, y que con ellos continuara la discusión sobre cuestiones como origen, identidad, universalidad, tradición, vindicación, simbolismo, entre otras que han formado parte de esta empresa compartida y de hecho complementaria. Vale decir que no fue extraño encontrar referencias de unos y otros en la bibliografía consultada; para sorpresa nuestra, éste ha sido un diálogo espontáneo, constante, y de tiempo atrás.

En líneas generales, podría decirse que la antropología ve el mito desde su función en la vida cotidiana y su contenido simbólico, y que en los estudios literarios se ha buscado mayormente la naturaleza del relato y su repercusión narrativa. De hecho, en estos últimos es muy poco lo que se ha considerado el *rito*; no obstante, han permitido reflexionar el texto del Yurupary como un crisol, como sincretismo impreso, cuyas voces forman parte intrínseca de su historia. En su aproximación, tanto Stradelli como Maximiano José Roberto, sus “autores”, han sido figuras de primer orden, incluso más que las comunidades del Vaupés, evocadas con orgullo pero de paso. La crítica le dio contexto al libro. Desde el mito, desde ese cuerpo aparentemente coherente de historias, han pensado el origen de la narrativa nacional y su lugar en la tradición o fuera de ésta.

Inevitablemente hay escuelas de pensamiento que funcionaron como puntos de encuentro. Éstos han sido los puentes donde las fronteras entre una mirada

y otra parecen borrarse. La teoría del psicoanálisis –y su repercusión en las ciencias sociales y las dimensiones que abrió en los estudios literarios– es un caso notable. Tanto así que en ambas disciplinas la idea de los arquetipos sigue vigente, aun cuando la tendencia universalista es eje de tensiones.

Por otra parte, si bien los estudios realizados desde la antropología aquí mencionados son bastante puntuales, permiten aventurar unas apreciaciones acerca del enfoque antropológico del mito del Yurupary. La preocupación de los antropólogos es claramente la relación entre el mito y la acción humana, sea ésta producto de un contexto ritual o de uno cotidiano. Subyacente a esta afirmación se encuentra la pregunta que planteaban los primeros antropólogos –y que luego fue retomada por el estructuralismo– acerca de la forma en que el mito nos permite hablar de estructuras mentales rectoras de la conducta, cuya base supera la dimensión humana y se dirige directamente al mundo sagrado y primigenio.

La respuesta acerca del valor y significado de este complejo cultural puede darse en distintos niveles a partir de la conducta que interesa al etnólogo. La riqueza conceptual y material que rodea al Yurupary es una fuente inagotable de investigación que aún hoy demanda atención especial por parte de la disciplina antropológica. Finalmente, pocos son los estudios realizados que desarrollan un análisis detallado del relato que acompañe apropiadamente el estudio de sus expresiones materiales o cotidianas.

El relato mítico y su impacto en el presente son aspectos que parecen atravesados por la constante preocupación humana acerca de los orígenes, la identidad y el destino. Esta preocupación ha tomado modernamente distintos caminos de exégesis pero, ahora más que nunca, nos damos cuenta de que su división es ilusoria. ✨

REFERENCIAS**1. Arango Ferrer, Javier**

1959. Dioses, brujos y héroes precolombinos. *Mito* 26, pp. 140-160.

2. Arango Ferrer, Javier

1965. *Raíz y desarrollo de la literatura colombiana*. Bogotá, Ediciones Lerner.

3. Àrhem, Kaj

2001. Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología* 37, pp. 268-288.

4. Baudelaire, Charles Pierre

1995 [1863] *El pintor de la vida moderna*. Valencia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos.

5. Bidney, David

1953. The Concept of Myth. En *Theoretical Anthropology*, pp. 286-326. Nueva York, Columbia University Press.

6. Boas, Franz

1938. Mythology and Folklore. En *General Anthropology*, pp. 609-626. Boston, Heath and Company.

7. Cayón, Luis

2002. *En las aguas del Yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá, Ediciones Uniandes-Ceso.

8. Chernela, Janet

1996. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Texas, University of Texas Press.

9. Correa, François

1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio: dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés*. Bogotá, Universidad Nacional-Colciencias.

10. Da Matta, Roberto

1973. Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians by Gerardo Reichel-Dolmatoff. *American Journal of Sociology* 78, pp. 1598-1601.

11. Eliade, Mircea

1962. *Aspectos del mito*. Buenos Aires, Paidós Orientalia.

12. Firth, Raymond

1988. *A Diary in the Strict Sense of the Term by Bronislaw Malinowski*. Stanford, Stanford University Press.

13. Freud, Sigmund

1980. *Obras completas de Sigmund Freud*. Volumen XIII - *Tótem y tabú, y otras obras (1913-1914)*. [Traducción José Luis Etcheverry]. Buenos Aires y Madrid, Amorrortu Editores.

14. Fritz, Samuel

1997. *Diario del padre Fritz, presentado por Hernán Rodríguez Castelo*. Quito, XLIXe Congreso Internacional de Americanistas.

15. Furst, Pete T. y Jill Leslie Furst

1981. Seeing a Culture without Seams: The Ethnography of Gerardo Reichel-Dolmatoff; Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians by Gerardo Reichel-Dolmatoff; The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia by Gerardo Reichel-Dolmatoff; Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians by Gerardo Reichel-Dolmatoff. *Latin American Research* 16, pp. 258-263.

16. Geertz, Clifford

1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, Stanford University Press.

17. **Goldman, Irving**
1963. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana, University of Illinois Press.
18. **Gregor, Thomas A. y Donald Tuzin (eds.)**
2001. *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. Los Ángeles y Londres, University of California Press.
19. **Howland, John**
1965. The Renaissance Foundations of Anthropology. *American Anthropologist* 67, pp. 1-20.
20. **Hugh-Jones, Christine**
1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
21. **Hugh-Jones, Stephen**
1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
22. **Jackson, Jean**
1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
23. **Jiménez, David**
1992. *Historia de la crítica literaria en Colombia siglos XIX y XX*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
24. **Jung, Carl G. y Károly Kerényi**
1941. *Essays on a Science of Mythology: The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*. Princeton, Princeton University Press.
25. **Karadimas, Dimitri**
2007. Yurupari ou les figures du diable. *Gradhiva* 6 (en línea). Subido el 15 noviembre de 2010. <http://gradhiva.revues.org/986#text>
26. **Koch-Grünberg, Theodor**
1909. *Zwei Jahre unter den Indianern*. Berlín, Strecher and Schroeder.
27. **Langdon, Jean E.**
1997. Textual Interpretation in the Amazon Yurupari: Studies of an Amazonian Foundation Myth by Gerardo Reichel-Dolmatoff; Cool Tobacco, Sweet Coca: Teachings of an Indian Sage from the Colombian Amazon by Hipólito Candre; Juan Álvaro Echeverri. *American Anthropologist* 99, pp. 628-629.
28. **Lévi-Strauss, Claude**
1974. La estructura de los mitos. En *Antropología Estructural*, pp. 229-253. Barcelona, Ediciones Altaya.
29. **Lévi-Strauss, Claude**
1987 [1978]. *Mito y significado*. Madrid, Alianza Editorial.
30. **Lévi-Strauss, Claude**
1997 [1962]. *El pensamiento salvaje*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
31. **Malinowski, Bronislaw**
1954. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Nueva York, Anchor Books.
32. **Malinowski, Bronislaw**
1975 [1922]. *Argonautas del Pacífico occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea*. Barcelona, Península.
33. **Nietzsche, Friedrich**
1979 [1878]. *Humano, demasiado humano*. Madrid, EDAF.
34. **Orjuela, Héctor H.**
1982. *Yurupary. Mito, leyenda y epopeya del Vaupés*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

35. **Orjuela, Héctor H.**
1993. *Yurupary (el Popol-Vuh suramericano)*. Bogotá, Editorial Kelly.
36. **Osorio, Betty**
2006 El mito de Yurupary: memoria ancestral como resistencia histórica. *Revista de Estudios Sociales* 23, pp. 105-111.
37. **Reichel-Dolmatoff, Gerardo**
1968. *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá, Universidad de los Andes.
38. **Reichel-Dolmatoff, Gerardo**
1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago, University of Chicago Press.
39. **Reichel-Dolmatoff, Gerardo**
1989. *Desana Text and Context: Origin Myths and Tales of a Tukanoan Tribe of the Colombian Northwest Amazon*. Los Ángeles, Fohrenau.
40. **Reichel-Dolmatoff, Gerardo**
1996. *Yurupari: Studies of an Amazonian Foundation Myth*. Cambridge, Harvard University Center for the Study of World Religions.
41. **Ross, Alex**
2009. *El ruido eterno. Escuchar el siglo XX a través de su música*. Madrid, Seix Barral.
42. **Spruce, Richard**
1908. *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*. Londres, MacMillan and Company.
43. **Stradelli, Ermanno**
1890. Il Vaupés e gli Vaupés. *Bolletino della Società Geografica Italiana* 3 (3), pp. 425-453.
44. **Thornton, Robert**
1984. "Imagine Yourself Set Down...": Mach, Frazer, Conrad, Malinowski and the Role of Imagination in Ethnography. *Anthropology Today* 1 (5), pp. 7-14.
45. **Wallace, Alfred Russel**
1870. *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*. Londres, MacMillan and Company.
46. **Wellek, René y Austin Warren**
1962. *Theory of Literature*. Florida, Harcourt Brace & Company.
47. **Whiffen, Thomas**
1915. *The Northwest Amazon*. Londres, Constable and Company Ltd.
48. **Whright, Robin**
1998. *Cosmos, Self and History in the Baniwa Religion*. Texas, University of Texas Press.
49. **Young, Michael**
2004. *Malinowski: Odyssey of an Anthropologist*. Nueva Haven y Londres, Yale University Press.