

EL MITO DE YURUPARY: MEMORIA ANCESTRAL COMO RESISTENCIA HISTÓRICA

Betty Osorio*

Resumen

Este trabajo estudia algunos ejercicios críticos que traducen el mito amazónico a las coordenadas simbólicas occidentales y las transformaciones de significado que le son impuestas al entrar a moverse en circuitos de conocimiento ajenos al ámbito cultural de donde procede. Paralelamente reconstruye y examina críticamente la relación que los críticos de la literatura colombiana han establecido con este sistema simbólico. En la perspectiva de análisis se entrecruzan continuamente referentes antropológicos, históricos y de historia literaria. Sin embargo, el referente más importante es la investigación extensa y detallada de Robin Wright (1981) sobre los grupos baniwa del Brasil.

Palabras clave:

Yurupary, indígenas, Amazonas, misión, mito.

Abstract

This work explores some critical exercises that place the Amazon Indian within the occidental symbolic coordinates and the meaning transformations, which are imposed to him when he is moved into knowledge circuits distant from the cultural environment he comes from. Meanwhile, it reconstructs and examines in a critical way the relation established by the critics of Colombian literature with this symbolic system. In this analysis' perspective, anthropologic, historical, and literary points of reference are continuously intertwined; however, the most important one is the in-depth and detailed research made by Robin Wright (1981) on Brazilian Baniwa groups.

Keywords:

Yurupary, Indians, Amazons, mission, myth.

El Yurupary es una de las expresiones más importantes del pensamiento simbólico de las sociedades del noroeste del Amazonas. A través de este sistema de mitos se le da sentido y trascendencia a una situación que regulaba, hasta el siglo XX, la vida de los grupos indígenas de estas regiones; la estricta separación de las labores entre los sexos implica un orden social: las mujeres procesan y preparan los alimentos, cuidan a los niños pequeños y cultivan la chagra; los hombres tienen a su cargo la caza y la pesca, el establecimiento de relaciones comerciales y políticas y las decisiones

fundamentales de la vida comunitaria. Por lo tanto, este sistema simbólico modela tanto el comportamiento individual como el colectivo, afecta tanto la esfera política interna de la comunidad como sus relaciones con otras sociedades. Más que por un solo mito está formado por un conjunto de mitos relacionados entre sí, y que pueden ser narrados independientemente. Este sistema de mitos ha sido comentado y a menudo criticado por misioneros y viajeros europeos desde el siglo XVIII. Las primeras noticias son del misionero Juan Rivero (1733) y del padre José Gumilla (1745), estos cronistas interpretan el mito desde postulados católicos contrarreformistas que establecen una alianza incuestionable entre lo demoníaco y el poder sexual. En el siglo XIX, viajeros franceses, ingleses, alemanes e italianos, al entrar en contacto con este imaginario, reaccionaron desde presupuestos occidentales construyendo versiones incompletas y distorsionadas de este sistema mítico.

Referencias tanto al mito como al sistema ritual que lo actualiza, se encuentran en los escritos de Alexander von Humboldt (1804), Alfred Russell Wallace (1853), G.A. Colini (1884), Henry Coudreau (1887), Ermanno Stradelli (1890) y Joao Barbosa Rodríguez (1890). Estos relatos a menudo le añaden al mito la visión romántica del siglo XIX; lo exótico convierte los territorios de la periferia en escenario de aspiraciones coloniales de los europeos no pertenecientes al mundo hispánico. Estos representantes de la intelectualidad europea usan el entramado simbólico del Amazonas como materia prima para la construcción de ciencias sociales como la antropología, la lingüística y la etnología.

A continuación se estudiarán algunas de estos ejercicios de transculturación que traducen el mito amazónico a las coordenadas simbólicas occidentales y las transformaciones de significado que le son impuestas al entrar a moverse en circuitos de conocimiento ajenos al ámbito cultural de donde procede. Paralelamente, como estudiosa de la literatura colombiana, intentaré reconstruir y examinar críticamente mi relación académica con este sistema mítico. Ambas perspectivas responden a trabajos en los que se entrecruzan continuamente referentes antropológicos, históricos y de historia literaria entre los que se encuentran: Jonathan D. Hill (1988), Álvaro Félix Bolaños (1994 y 2002), Luis Fernando Restrepo (1999). Sin embargo, la investigación extensa y detallada de Robin Wright (1981) sobre los grupos baniwa del Brasil es el referente más importante para las reflexiones que siguen. La reciente edición del mito de Yurupary hecha por Beatriz Alzate y Roberto Pineada (2004) sitúa la perspectiva histórica del texto y da más detalles sobre el ámbito cultural y social en que se movió Ermanno Stradelli y por lo tanto abre la posibilidad de indagaciones como la que intentaré hacer.

Mi primer encuentro con este sistema mítico se produjo al comienzo de la década de los noventa y estuvo motivado por las reflexiones y debates generados alrededor de los quinientos años del desembarco de Colón en las islas del Caribe. La edición y traducción del texto de Ermanno Stradelli hecha por el profesor Héctor Orjuela y Susana N. Salessi había sido publicada en 1983. Este es un trabajo erudito que situó fuentes

* Licenciada en Humanidades de la Universidad del Cauca. Maestría en Literatura Española e Hispanoamericana y PhD. en Literatura Española e Hispanoamericana de la University of Illinois.

y conservó las notas lingüísticas hechas por el viajero italiano. El texto traducido puede leerse fácilmente como la saga de una figura chamánica que iba imponiendo su sistema mítico mientras viajaba por los ríos de la selva amazónica. La consolidación de la institución del chamanismo se convertía así en el centro significativo de un texto que, a pesar de un proceso de traducción doble, conserva huellas de múltiples lenguas amazónicas. Sin embargo, mientras el texto avanza se notan cortes repentinos y la continuidad indispensable en un texto occidental se desmorona en rápidas acciones que quedan en suspenso. La saga se cierra con Yurupary y su compañero Caryda perdiéndose en el horizonte. La discontinuidad de las acciones al final del texto sugiere que la coherencia interna del conjunto mítico no depende completamente de la estructura lineal de viaje dada por Stradelli, sino que podía provenir del contexto autóctono en el cual el mito ha circulado y crecido, pero que los análisis literarios y los estudios tradicionales de antropología apenas insinúan.

Escritos antropológicos como los canónicos de Irving Goldman, Gerardo Reichel Dolmatoff, Christine y Stephen Hugh-Jones, analizan el mito desde los postulados procedentes de teorías estructuralistas como las de Claude Lévi-Straus, es decir, su estructura y coherencia internas y su significación para unas sociedades que parecían vivir una historia totalmente aislada de las relaciones conflictivas con las sociedades mestizas tanto de Brasil como de Colombia. Los estudios, reseñas e incluso algunas películas y videos hechos desde esta perspectiva, incluyendo algunas contribuciones más, insisten en la des-historización del Yurupary y lo presentan como un objeto simbólico que vincula al chamán amazónico o payé con los ciclos naturales de la selva, un objeto deslumbrante por su belleza exótica. Sin embargo, en estas lecturas la institución del chamanismo no confronta, como era de esperarse, los procesos de colonización y de evangelización.

El profesor Orjuela, en la introducción a la edición del Caro y Cuervo, incluye una información valiosa que apunta en otra dirección y que posteriormente llamó poderosamente mi atención. La versión al italiano del Conde Ermanno Stradelli (1852- 1926) está hecha sobre otra, recogida por Maximiano José Roberto, "Caboclo", descendiente por el lado materno de un grupo tariana del Vaupés. Más adelante esta información se amplió gracias a una nota de la tesis de doctorado de Robin Wright en la cual examina las condiciones que rodearon la traducción del manuscrito de Yurupary (Nota 52, 345-346). Además, en L'Uaupés e gli Uaupés (1890b), Stradelli comenta que Maximiano recogió las diferentes versiones del mito en Tarunmanmiry "que es un sitio de encuentro de todos los indígenas del Vaupés"; además describe el método que usó para recoger el mito: "Comenzó recogiendo la leyenda entre unos y otros, comparando, ordenando las diversas narraciones y sometiéndolas a la crítica de los diferentes indígenas reunidos..." (Luque, Osorio y Pérez, 1998, traducción de Anduquia, p. 254). Stradelli afirma, en la parte final de esta publicación, que Maximiano José Roberto tenía un manuscrito en ñengatu, una lengua franca usada en la

evangelización, listo para darle y que él simplemente lo tradujo y elogia de la siguiente manera la labor del tariana: "...un trabajo destinado a modificar profundamente todo aquello que se conoce sobre estos indígenas y a llevar una luz inmensa sobre su proveniencia; y sobre el método seguido en la recolección" (Luque, Osorio y Pérez, 1998, traducción de Anduquia, p. 254). La información de Wright usa esta misma fuente.

El método de recolección usado por Maximiano José Roberto indica que el sistema mítico de Yurupary no podía ser una versión uniforme, pues la región del noroeste del Amazona es un territorio multilingüe en el cual las lenguas experimentan fenómenos muy dinámicos de interacción y cambio. Estos datos me ayudaron a comprender las huellas dejadas por Maximiano en el texto; el etnógrafo indígena hace constantemente anotaciones en más de una docena de lenguas amazónicas: tariana, tukano, tapuya, cubeo y muchas otras. La existencia de esta matriz lingüística subyacente al ñengatú o lengua geral confirma este sistema mítico y ritual como uno de los más importantes de esta zona. Igualmente sugiere, debido también a la misma actividad dinámica de las lenguas amazónicas, que cada grupo adapta el mito a su propia historia y a las estructuras económicas y geográficas locales. Es decir, el mito tiene una estructura abierta que le permite adaptarse rápidamente, y por lo tanto el héroe mítico cambia de nombre. Yurupary es una palabra del ñengatu o lengua geral, y fue acuñada por los jesuitas para cubrir una amplia gama de conceptos que se pueden identificar con el demonio católico.¹ Es decir no existe un personaje con la identidad fija que aparece en el texto de Stradelli, sino un concepto complejo que articula el pensamiento simbólico, y la historia de origen de un grupo a la historia de origen de otros grupos del Amazonas, mediante la metáfora del viaje que proviene de los relatos de la canoa anaconda.

Eduardo y Francisco Valencia señalan enfáticamente que la relación diablo-Yurupary es fabricación de los misioneros. "Los misioneros llegaron y dijeron que ese era el diablo. Lo mismo la palabra diablo y su connotación. Entonces metieron esa idea que ese era Yurupary, pusieron el

1 Los comentarios lingüísticos anteriores están basados en las observaciones de Simón Valencia. Entre 1993 y 1998, el grupo de investigación integrado por Myriam Luque, Enrique Pérez y Betty Osorio, con el apoyo del Comité de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, trabajó diferentes aspectos del mito de Yurupary. Para este trabajo fue clave la asesoría de Simón Valencia, indígena cubeo graduado en lingüística del Centro Colombiano de Lenguas Aborígenes, CCLA. Igualmente se contó con el apoyo de la familia Valencia, de Puerto Tolima, en el río Querari, Vaupés: Francisco Valencia era el narrador de las historias míticas, Eduardo Valencia ayudó con la traducción del cubeo al español, Aurelio Valencia y María Valencia ayudaron con comentarios y recomendaciones. Participaron como asesores Beatriz Alzate con su trabajo sobre los viajeros del Amazonas, y don Emilio Murillo, chamán residente en Mitú, así como Jairo Nieto, antropólogo que ha trabajado durante varios años en esta zona y Juan Carlos Anduquia con traducciones del italiano de textos de Stradelli. De este trabajo han salido varias publicaciones que se reseñan en la bibliografía.

nombre Yurupary, en vez de tener otro nombre (F. Valencia y E. Valencia, Luque *et al*, 1998, anexo). Por otra parte, la palabra Yurupary entra a circular en la cultura letrada colombiana con la significación de héroe cultural que somete el matriarcado, mientras en el contexto histórico indígena tiene al menos dos posibles significaciones. Dentro del vocabulario misionero se relaciona con el demonio católico y esta asociación sirve para anular el referente sagrado del nativo; desde la perspectiva indígena es una forma de negar información, devolviéndole al agresor su propia invención lingüística vacía de sentido y protegiendo así aquello que debe permanecer secreto; es decir, un acto de resistencia lingüístico.

Stradelli viajó por el noroeste del Amazonas en varias ocasiones: en 1887 consigue apoyo de la Società Geográfica Italiana para intentar descubrir el nacimiento del río Orinoco (Orjuela, 2002, p. 130-132); desde su posición como representante de la ciencia europea recoge este mito y otros, al igual que un valioso diccionario de la lengua ñengatu. Sin embargo, los otros textos de Stradelli publicados en el *Bolletino de la Sociedad geográfica italiana*, no son tan conocidos ni tampoco han sido traducidos al español, lo cual indica que es precisamente la estructura unificada del mito y la ausencia de datos externos contemporáneos al momento de su transcripción en notación alfabética, que enturbiarían su autenticidad arqueológica, lo que ha atraído los comentarios académicos. Sin embargo, la edición hecha por Roberto Pineda y Beatriz Alzate plantea preguntas semejantes a las de este ensayo sobre el contexto histórico que rodea al mito, como por ejemplo el papel del etnógrafo brasileño Joao Barbosa Rodríguez y de otros miembros del grupo de Manaos en la edición del manuscrito que recibió Stradelli.² La relación de los europeos con este sistema simbólico dista mucho de ser neutral, como lo comprueban los siguientes ejemplos extraídos de relatos de viajeros que resumiré con el fin de devolverle al mito su contexto histórico y agencia como un etno-texto. El rasgo que une los relatos europeos alrededor del tema de Yurupary es el carácter exótico del fenómeno. Tal rareza proviene de dos rasgos: una extraña música producida por unas flautas sagradas y el tabú que prohíbe a las mujeres mirar, tocar y aun oír las flautas. A continuación analizaré dos citas del viajero inglés Alfred Russel Wallace para tratar de mostrar cuál ha sido la posición tradicional de la cultura occidental frente a este sistema simbólico. En el ejemplo siguiente,³ centra su atención en la música de yurupary y en la huida de las mujeres.

“Aquí, también, yo ví y oí por primera vez el “Jurupari”, o música del demonio de los indios. Una tarde durante una fiesta para beber cixiri; y poco antes del atardecer se oyó un sonido de trombones y bajos que venía desde el río hacia la aldea. Desde el primer momento que se oyó la música, todas las mujeres, viejas y jóvenes, desaparecieron; una de las más extrañas supersticiones de los indios del Vaupés, consiste en creer que es muy peligroso para cualquier mujer ver alguna vez estos instrumentos, si lo hacen, son condenadas a morir envenenadas” (Traducción mía, citado en Orjuela, 2002, p. 48).

Al parecer, Russell Wallace se comporta como un etnógrafo, tomando notas de un evento que pertenece a una cultura diferente a la suya. Sin embargo, esa neutralidad es sólo aparente. El inglés nos advierte que nunca ha visto u oído la música de Yurupary, no obstante, está dispuesto a descalificarla inmediatamente como fenómeno del demonio, lo cual confirma la polisemia de la palabra anotada antes. Este viajero, a la vez que observa, evalúa; ya sabe lo bastante sobre la cultura de la región como para comprender que se trata de una música sagrada, asociada a cultos religiosos y, por eso, aun antes de definirla en sus propios términos, la asocia con aquello que debe ser reprimido y censurado que es por antonomasia lo diabólico. El viajero puede no ser consciente de ello, pero tiene detrás de sí una larga tradición de evangelización que ha fijado de antemano los términos de esta relación. Russell no ha escuchado la música que es en realidad un sonido profundo emitido por flautas y trompetas, decoradas y preparadas para la ocasión, que parece salir de las profundidades de la selva.

Más adelante describe la fuga de las mujeres que deben cumplir con la interdicción de no ver ni tocar las flautas y se le escapa otro comentario que revela otro de los paradigmas desde el cual se evalúa este ritual: “Es una de las más extrañas supersticiones de los indios del Vaupés”. Aquí el tono es el del europeo del siglo XIX que proyecta sobre América su necesidad de exotismo. Nota el fenómeno porque su condición de ajeno no encuentra equivalencia dentro de su propio sistema cultural. Extraño o exótico se convierten en rótulos que permiten manipular porciones muy extensas de las realidades culturales, en este caso americanas; son términos que escamotean los fenómenos mismos y que le asignan a lo extraño una situación marginal dentro de la cultura del europeo. La exclusión de las mujeres del ritual y los serios castigos que sufren quienes violan esta ley es uno de los aspectos del mito y el ritual que ha desconcertado a los antropólogos y estudiosos del tema. En las sociedades del noroeste del Amazonas, la vida social y familiar está organizada a partir de una profunda separación de las actividades masculinas y femeninas. Para una mujer de la cultura blanca y letrada como yo, este sistema es excluyente e injusto e invita a una crítica devastadora. Mis primeros trabajos sobre este aspecto del mito se alimentaron de versiones críticas anteriores que lo leían como una lucha de poderes entre un matriarcado primigenio y un patriarcado que lo habría sometido. Esto es, una lectura feminista

2 Conversación telefónica con Beatriz Alzate, marzo 11 de 2006.

3 Here, too, I first saw and heard the “Jurupari”, or Devil-music of the Indians. One evening there was a caixiri-drinking; and a little before dusk a sound as of trombones and bassoons was heard coming on the river towards the village. . . . From the moment the music was first heard, not a female, old or young, was to be seen; for it is one of the strangest superstitions of the Vaupes Indians, that they consider it so dangerous for women ever to see one of these instruments, that having done so in punished with death generally by poison (citado en Orjuela, 2002, p. 48).

bastante radical. Otras lecturas desde la perspectiva literaria proponen esta leyenda como un texto que daría origen a la literatura colombiana, disputándole así este lugar simbólico a la crónica *El Carnero* de Juan Rodríguez Freile.

Es imposible desconocer que esta separación tajante de roles coloca a las mujeres de esta zona en desventaja ante sus padres, maridos y hermanos; aun así es indispensable comprender la dinámica cultural que le da sentido y ser extremadamente cuidadoso; un proceso hermenéutico simplista, no sólo destruiría el delicado complejo simbólico que lo constituye, sino que lo convertiría en instrumento al servicio de la colonización de los grupos amazónicos que todavía luchan por mantener sus derechos en el continente verde. La separación radical de los ámbitos masculino y femenino, como lo ha descrito Stephen Hugh-Jones, encuentra su confirmación en el ritual de iniciación masculina de la Casa He. Esta estructura con énfasis en separación de roles masculinos y femeninos, y sobre todo la pena de muerte que implica esta transgresión, ha sido utilizada para legitimar las acciones de los evangelizadores. Misioneros jesuitas, capuchinos, franciscanos, salesianos, monfortinos y, más recientemente, protestantes han perseguido y reprimido este sistema simbólico. Un episodio que ilustra muy bien este duelo simbólico es el protagonizado por tres franciscanos italianos. La historia es recogida por Robin Wright quien la reconstruye basándose en las versiones de Colini y de Coudreau (Wright, 1853) pp. 335-347) e igualmente se encuentra reseñada en el libro de Ettore Biocca (1965).

Según la versión traducida por Wright, en 1880 llegaron a la región del Vaupés tres frailes franciscanos con la intención de dividirse el territorio entre ellos para establecer misiones: Fray Venacio Zilochi, Fray Matthieu Camioni y Fray Iluminato José Coppi. En 1884 ya habían organizado colonias misioneras entre los tarianas y los tukanos. El padre Coppi tenía grandes proyectos para evangelizar la zona; entre ellos, tal vez el más importante, era desterrar las ceremonias relacionadas con el culto de Yurupary. En ese intento Coppi y Camioni se aliaron. Pronto tuvieron una oportunidad excelente para apoderarse de los instrumentos del culto. Un indígena, Ambrosio Piquita, fue acusado de envenenar a un jefe tariana; Coppi lo hizo arrestar y negoció con él la libertad a cambio de una caja que contenía máscaras e instrumentos sagrados de Yurupary, que fue entregada exigiendo la promesa de no mostrárselos a nadie. Por supuesto, Coppi no cumplió lo prometido. Wright recoge la siguiente versión de Colini sobre lo ocurrido.

“El 21 de octubre, después de la escuela, yo conduje a los muchachos de ambos sexos a un cuarto de la misión, y a la señal convenida, hice salir a un hombre que tenía puesta la máscara del ídolo. La máscara que ellos ya conocían, comenzó a golpear con las manos y a gritar “Izi”, “Izi”. Las muchachas sorprendidas, se las aprisionó para que no huyeran, pero trataban de esconderse una detrás de la otra.

... Yo comencé a regañarlos por esta superstición y, entonces, los jóvenes dándose cuenta que el mirar la máscara no causaba muerte como ellos pensaban, la miraron bien y la tocaron. Mientras tanto, debido al llanto de las muchachas, que yo había expuesto a Izi, un chamán intervino y les dijo a las mujeres que se fueran.

Entusiasmado por el éxito, al día siguiente, coloqué (sic) en el patio de mi casa, en un árbol alto, en la cima del cual coloqué todo el día las máscaras. De rato en rato, llamaba a las mujeres para ver al ídolo. Estas, por temor al chamán, y a sus esposos, huyeron y se escondieron en sus casas.

Quando fue hora de la oración, cincuenta hombres vinieron diciendo que las mujeres habían huido por miedo a Izi” (Colini citado en Wright, 1853, p. 342; la traducción del inglés es mía).

Los misioneros se enfrentan a los payés, los indígenas rescatan sus instrumentos sagrados y los católicos, con crucifijos en alto tratan de detenerlos. Los payés hacen una humareda para disipar el peligro ocasionado por el contacto con el Yurupary, un payé trata de matar a Coppi con un arma de fuego que no funcionó. En medio de la confusión general, los misioneros se escapan. Jairo Nieto (Ver nota 1) encontró vivo este episodio entre los piratapuyo, río Papurí. Su informante le comentó que este episodio le dio un golpe de gracia a la tradición del Yurupary en esa comunidad. Biocca (1965)⁴ narra un episodio semejante en Monfort, segunda población del Vaupés, allí, un misionero conocido como el padre Clemente, solía colocar una flauta de Yurupary en la puerta de la enfermería para que aquellos que necesitaran ayuda médica vieran la flauta prohibida. Clemente mantenía a su alcance un fusil. Biocca añade que en 1963 Antonio, un indígena del río Papurí, le contó que los misioneros bajaban por el río tocando música de Yurupary (Biocca, en Luque *et al*, 1998, p.187). Este episodio hace parte de las experiencias traumáticas que ocurren en los duelos culturales y ponen al descubierto las aspiraciones imperiales de aproximaciones aparentemente legítimas. Por ejemplo, la acusación de canibalismo autorizó el exterminio de naciones como la pijao del centro de Colombia como lo ha demostrado Álvaro Félix Bolaños. Este tipo de ideologemas tienen un uso frecuente en los procesos de dominación, pues implican la des-legitimización de los símbolos de los vencidos. La historia de estos tres misioneros, italianos como Stradelli, permanece en la memoria de los nativos del Vaupés. La historia es recordada por Simón Valencia, un etnolinguista cubeo de Mitú, quien la supo de labios de su abuelo. En su versión se narran los mismos acontecimientos, pero el nombre del protagonista se cambia un poco, lo mismo ocurre con el tiempo de la acción y con la situación

4 La traducción de este texto fue hecha por Juan Carlos Anduquia para el proyecto La vigencia del mito de Yurupary.

geográfica. El episodio ha adoptado la forma de una leyenda oral que cada grupo narra para aludir al desmoronamiento de este sistema simbólico. Stradelli conoce la versión de Coppi cuando fue publicado el libro del viajero francés Henry Coudreu en 1880 y se propone recoger otra versión que pueda desmentir la relación con el demonio hecha por sus compatriotas y escribe: "La única impresión que de todo aquello se me había formado en la mente era que la identificación de Yuruparí con el diablo era falsa, que bien lejos de ser el mito cristiano, se acercaba al concepto de daimonion griego" (Stradelli, 1890b, p. 253). El viajero italiano, como reacción crítica a la acción de Coppi y Camioni, decide convertir este sistema simbólico en un relato exótico de corte romántico, en el cual Yurupary se comporta como un héroe griego. Se debe señalar que Stradelli escribía y publicaba poesía (Orjuela, 2002, p. 130). Esta habilidad le permite borrar de su traducción al demonio católico y desautorizar así a los misioneros.

Otros textos de Stradelli muestran su posición crítica frente a la explotación despiadada a que estaban siendo sometidos los nativos del Río Negro. En Dal Cucuhy a Manaos (1889) describe la penosa situación de las sociedades nativas que están siendo arrasadas por la fiebre del caucho. "...La goma elástica es el recurso y la ruina del Río Negro. Lo que la persecución y las necesidades del gobernador, y las autoridades que siguieron no habían podido hacer, la goma elástica lo ha hecho (citado en Wright, 1981, p.321; traducción mía). Wright luego establece una proporción directa entre el aumento de la producción cauchera y el descenso de la población indígena (1981, pp. 321-322).

Desde 1830 hasta 1911, los grupos amazónicos estaban siendo objeto de un genocidio cultural, agenciado por las casas caucheras, algunas de las cuales tenían sus cuarteles en Manaos y Belem de Pará (Wright, 1981). Stradelli (1889) es una de las fuentes usadas por el antropólogo norteamericano para estudiar los procesos de operación de los "patrones del caucho". José Eustacio Rivera, en su novela *La vorágine* (1924), dejó un testimonio poético sobre esta debacle cultural, aunque se preocupó más por la suerte de los blancos que por la de los indígenas que apenas son visibles en su relato. Las catedrales de la selva distancian, minimizan y convierten en emoción estética, el terrible sufrimiento vivido por los nativos. Un gran sector de la crítica de *La vorágine* ha seguido este camino, que a mi juicio evita así confrontaciones con la elite política e intelectual, que son funciones a menudo compartidas en la vida cultural colombiana. En mi opinión algo semejante ha ocurrido con las aproximaciones al Yurupary por parte de antropólogos y literatos que hemos borrado la voz histórica del indígena para convertirlo en un hermoso objeto de museo.

Según Robin Wright, durante este período y como respuesta a la evangelización y a la esclavitud del caucho, en el Vaupés colombiano y en el Río Negro del Brasil surgieron movimientos milenaristas impulsados por unos

extraños chamanes llamados los cristos: El chamanismo adopta funciones externas del ejercicio del misionero como bautizar, pero convoca a bailes rituales como los de Yurupary, en un intento de revitalizar la cultura y de devolverle al chamán amazónico su capacidad para encauzar las fuerzas de la procreación y a las comunidades, su derecho a existir. Desde este horizonte, la reiterativa historia de restituirle al chaman amazónico la agencia política que aparece en el texto, es la matriz simbólica que lo sostiene, y además este énfasis es un acto político de resistencias. Más que una lucha entre matriarcado y patriarcado, este sistema de mitos, a finales del siglo XIX, opone el chamán amazónico o payé del texto, al misionero que destruye su sistema mítico y al cauchero que lo esclaviza, que están por fuera del texto. Stradelli era consciente de esa situación cuando recogió el mito, pues viajó a la región de Japú con el motivo expreso de conocer a Vicente Cristo,⁵ uno de los mesías del Vaupés que profetizaba la expulsión de los mercaderes del caucho y ofrecía curar y proteger a los nativos. La reacción de los colonos mestizos fue perseguir a los líderes de este movimiento, y la de los indígenas internarse en la selva y encontrar en sus rituales la fuerza espiritual para mantener sus tradiciones y modos de vida (Wright, 1981, pp. 331-333).

Este era el contexto en el cual circula el mito de Yurupary cuando Stradelli lo recoge en 1880. La preocupación de Stradelli por la difícil situación que estaban atravesando las sociedades amazónicas corre pareja con su interés por el mito, lo cual podría indicar que el mito de Yurupary puede estar siendo usado como una herramienta poderosa de resistencia. Robin Wright sugiere una explicación parecida a las numerosas referencias sobre el mismo que es a la que aluden los viajeros europeos durante estos años: "Tal vez Yurupary fue de hecho más "visible" durante este período, tal vez este hecho está relacionado con el resurgimiento de movimientos mesiánicos" (Wright, 1981, Nota 51, p. 345). Sin embargo este contexto histórico no está presente en la elaboración y traducción del mito, el texto que contiene la leyenda aparece en un fascículo independiente del Bolletino de la Societa Geografica Italiana (Leggenda dell' Jurupary. *Bolletino della Societa Geografica italiana, (III)*, 1890, pp. 659-89, 798-835). Las prácticas de interpretación de la academia occidental fueron minimizando estas complejas situaciones de colonización para construir una hermosa historia que borra el conflicto inmediato y que lo convierte en un texto con cualidades estéticas dignas de una ópera italiana. Sin embargo, la publicación de la versión de Stradelli parece haber tenido algún efecto ideológico, pues en 1908 el Obispo Da Costa declaró que era erróneo identificar al Yurupary con el demonio católico (Wright, 1981, 344). Sin embargo este comentario tuvo poco impacto en las actividades misioneras.

5 Según Wright, Vicente Cristo tenía una Maloca en un tributario del río Japú; era un indígena arapaco que hablaba tukano.

Como estas versiones de versiones lo expresan, el sistema mítico de Yurupary a finales del siglo XIX y comienzos del XX, era territorio simbólico muy conflictivo, pues estaba ligado al chamanismo y, por lo tanto, en confrontación directa con los intereses de los misioneros que han sido los puntos de avanzada para colonización de estos territorios. Este referente podría dar otro sentido a la acción de Maximiano José Roberto que es un caboclo descendiente de tarianas, como los nativos violentados por los frailes italianos y testigo de una de las páginas más negras de la historia del Amazonas: la esclavitud del caucho. Tal vez por ello, Maximiano pone a circular dos versiones del mito de Yurupary, pues también le da una versión casi idéntica a Joao Barbosa Rodríguez, y difunde este sistema mítico en circuitos por fuera de la conflictiva zona de contacto. Esta acción hace trascender el mito a ámbitos de poder que podrían intervenir beneficiosamente. Además es un testimonio que afirma el chamanismo como fuerza social indispensable para la supervivencia y bienestar de los grupos de nativos que habitan la selva que produce más agua y oxígeno en nuestro planeta. Este proceder no es ajeno a las estrategias de resistencia de los nativos americanos, en los siglos XVI y XVII lo encontramos, por ejemplo, en la crónica de Felipe Guaman Poma de Ayala y en el uso que le dieron a la escritura los ixiles que vertieron el Popol-Vuh a notación alfabética.

Las lecturas que los académicos hemos hechos de este texto y de otros mitos indígenas son con frecuencia "hermosas mentiras", o verdades a medias, desprovistas de su contenido ético y político. Una experiencia como la anterior sirve para que consideremos urgentemente que entre los proyectos académicos y el entramado ideológico existen canales que pueden convertir la más bella metáfora en un instrumento de colonización, muy eficaz porque es casi invisible. Mi lectura feminista del sistema mítico de Yurupary hacía los mismos énfasis descalificadores, pero expresados con un vocabulario y una arquitectura teórica contemporánea, que los feroces anatemas lanzados en una aldea tariana del noroeste del Amazonas por los tres misioneros italianos, cuya intención era dismantelar el sistema simbólico de los grupos del Vaupés. El estudio de este texto como origen de la literatura muestra la nostalgia del académico por un pasado primordial que nos permita fundar nuestros sistemas simbólicos en referentes nativos, pero el sistema mítico de Yurupary, hasta ahora, es totalmente ajeno a la tradición letrada colombiana; es un texto amazónico cuya producción y circulación obedecen a los mecanismos culturales de las sociedades que lo construyeron.

Actualmente el proyecto de dismantelamiento de las culturas de la selva continúa en marcha, acelerado por la aparición de fuerzas procedentes del mercado de la droga y sus secuelas violentas y corruptas, lo cual implica que los chamanes amazónicos, como Yurupary, Vicente Cristo, y su aliado Maximiano José Roberto son una especie en vía de extinción; con ellos se irá la selva y las sociedades que la cuidaron desde tiempos inmemoriales.

Referencias

- Arango, J. (1965). *Raíz y desarrollo de la literatura colombiana*. Bogotá: Ediciones Lerner.
- Barbosa, J. (1986). Poranduba amazonense. *Anais de Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro*, 14 (2).
- Biocca, E. (1965). *Viaggi tra gli Indi. Alto Rio Negro-Alto Orinoco. Appunti di un biologo*. Volume I: Tukano-Tariano-Baniwa-Maku. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- Bolaños, Á. (1994). *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: Los indios Pijaos de Fray Pedro Simón*. Bogotá: CEREC.
- Bolaños, Á. y Verdesio, G. (ed) (2002). *Colonialism Past and Present. Reading and Writing about Colonial Latin America Today*. Albany: State University of New York Press.
- Caicedo, C. (1990). *Origen de la literatura colombiana. Yurupary*. Pereira: Universidad tecnológica de Pereira, Vol. Serie Humanística.
- Colini, G.A. (1884). Crónica del Museu Preistoric ed Etnografic di Roma. *Bollettino della Societa Geografica italiana*, 2 (21).
- Colini, G.A. (1885) La Provincia delle Amazona: secondo la relazione del P. Illuminato Guissepe Coppi, missionario franciscano. *Bolletino della Societa Geografica Italiana*, 22, 136-41, 193-204.
- Coudreau, H. (1887). Voyage á travers Les Guyanes et l'Amazonie. *La France Equinoxiale*, 2.
- Chernela, J. (1984). Female Scarcity, Gender Ideology, and Sexual Politics in the North West Amazon. *Working Papers on South American Indians: Sexual Ideologies in Lowland South America #5*. Bennington: Bennington College.
- Goldman, I. (1968). *Los cubeo*. México: Instituto indigenista.
- Hill, J. D. (1988). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press.
- Hugh-Jones, Ch. (1979). *From the Milk River. Spatial and Temporal Process in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (1979). *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in North West Amazonia*. London: Cambridge University Press.

- Hugh-Jones, S. (1981). Historia del Vaupés. *Maguaré*, 1, 29-52.
- Luque, M., Osorio, B. y Pérez, E. (1998). *Historia, Mito y Oralidad en el Vaupés*. Bogotá: Comité de Investigaciones Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.
- Luque, M., Osorio, B. y Pérez, E. (1998). *Guía Simbólica del Vaupés*. Bogotá: Comité de Investigaciones Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.
- Moser, B. (Dir), Hugh-Jones, Ch., Hugh-Jones, S. (Asesores) (1970). 16 mm. Color. 70 minutos. ICANH.
- Orjuela, H. (2002). *Historia crítica de la literatura colombiana. Introducción al estudio de las literaturas indígenas*. Bogotá: Editora Guadalupe.
- Osorio, B. (1992). Literatura indígena en Colombia-Yurupary. *Gran Enciclopedia de Colombia*. Literatura, V.4. Bogotá: Círculo de lectores.
- Osorio, B. (1994). Género y lenguaje simbólico en el Amazonas. En I. Rodríguez Vergara (ed), *Colombia: literatura y cultura del Siglo XX*. Washington: Interamer.
- Osorio, B. (1997). Yurupary: SymbolicThought and Cosmology. *Readerly/Writerly Texts*. Spring/Summer, 115-123.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1986). *Desana, Simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- Restrepo, L.F. (1999). *Un nuevo reino imaginado. Las Elegías de Varones Ilustres de Indias de Juan de Castellanos*. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.
- Stradelli, Ermanno (1899). Dal Cucuhy a Manaos. *Società Geografica italiana. Esttato da Bolletino*.
- Stradelli, E. (1890). Leggenda dell' Jurupary. *Bolletino della Società Geografica italiana, (III)*, 659-89, 798-835.
- Stradelli, E. (1890b). L'Uaupés e gli Uaupés. *Bolletino della Società Geografica italiana, (III)*, 425-453.
- Stradelli, E. (1983). *Yurupary. Mito Leyenda y Epopeya del Vaupés*. Edición e introducción de H. Orjuela, traducción por N. Salessi. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Stradelli, E. (2004). *Yurupary*. Edición e introducción de R. Pineda y B. Alzate. Bogotá: Panamericana Editorial.
- Wallace Russell, A. (1853). *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*. London: Reeve & Co.
- Wright, R. (1981). *History and Religion of the Baniwa People of the Upper Rio Negro Valley*. Michigan: PhD. Dissertation, Stanford University.