

Analogía, mito y ritual: perspectivas sobre el Yuruparí

Carlos Luis Del Cairo Silva
Antropólogo
Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia

RESUMEN

El complejo del Yuruparí, compuesto por el ritual del mismo nombre y el corpus mítico asociado, representa uno de los aspectos más notables dentro de la estructura simbólica de las comunidades tukano oriental asentadas en la región del Vaupés. Este trabajo analiza ciertas implicaciones de tal complejo en el terreno de la analogía y para efectuar el análisis, el autor se soporta en algunos de los trabajos más representativos publicados sobre el Yuruparí. El artículo adopta la perspectiva para el análisis del ritual proveída por Houseman y Severi (1994), e intenta tender desde allí algunas líneas de interpretación en el terreno de la analogía.

PALABRAS CLAVES: Yuruparí, analogía, ritual, mito, tukano, Vaupés, Amazonia.

ABSTRACT

The *Yuruparí* complex, constituted by same name ritual and associated mythical corpus, represents one of the most relevant aspects in symbolic structure attached to eastern tukano communities based on Vaupes' region. This article analyses some implications of the complex in analogical field; for this purpose the author takes the most representative works around Yuruparí ritual. The author takes Houseman and Severi (1994) theoretical approach to ritual in order to address his analysis on analogical interpretation of Yuruparí.

KEYWORDS: Yuruparí, analogy, ritual, myth, tukano, vaupés, amazonia.

Introducción

En los estudios antropológicos sobre la religión, la relación entre mito y ritual ha concentrado la atención de los investigadores. Aunque autores como Geertz (2000) plantean que el período de entreguerras del siglo XX, la antropología de la religión no conoció ningún avance conceptual de importancia –más allá

de recrear las innovaciones introducidas por Weber, Durkheim, Malinowski o Frazer-, el estructuralismo francés y el funcionalismo británico han dado dos de las claves más representativas a nivel teórico para el análisis de los ritos y los mitos. El primero privilegiando un enfoque semiológico y el segundo, la determinación de la función y coherencia interna de cada una de estas esferas.

El presente artículo adopta una de las perspectivas más interesantes para el análisis de la acción ritual, introducida por Severi y Houseman (1994) quienes formulan que es indispensable partir de la organización del ritual para darle contenido a sus particularidades. Se trata de un artículo de revisión de algunos de los textos antropológicos más representativos sobre el complejo del Yuruparí, un corpus mítico y estructura ritual de suma importancia para las comunidades Tucano Oriental del noroeste amazónico. Luego de analizar diferentes versiones del mito se introducirá una reflexión sobre la estructura y función social del rito y, desde allí, se trazarán algunas tentativas de explicación en el terreno de la analogía. Ciertamente, es un trabajo de aplicación de un modelo analítico sobre datos de segunda mano, en detrimento de aquellos derivados de la experiencia directa del etnógrafo y legitimados por el “estar allí”, pero se refiere más bien a un balance e interpretación de los estudios que gozan de reconocimiento en el ámbito de los estudios amazónicos sobre el Yuruparí.

Sin embargo, parto por tomar en consideración que algunos de los trabajos que sirven de base para el presente análisis tienen más de veinte, treinta y aún cincuenta años de haber sido publicados. Supone una limitación por cuanto resulta arbitrario comparar referentes bibliográficos de tan diversa data, pero como balance general de una abstracción etnográfica y no de una “realidad” etnográfica, resulta viable. Pero no sólo las condiciones de vida de las comunidades son objeto de transformaciones; los análisis mismos sobre aspectos como la circulación de energía o las estructuras del mundo mítico y simbólico de estas comunidades han sido revaluados desde nuevas perspectivas y con nuevos datos de campo. Prueba de esta dinamización, es la revaloración de las propuestas de Reichel-Dolmatoff desde la perspectiva de investigadores como Århem (2001) o Cayón (2001a, 2001b).

El Yuruparí y el contexto etnográfico regional

El Yuruparí se constituye en uno de los eventos etnográficos de mayor importancia en la cuenca amazónica; de hecho, a través de siglos de colonización europea ha atrapado la atención, tanto de misioneros, cronistas, viajeros, militares, comerciantes como de etnógrafos. Las visiones que se producen en tan diverso mosaico, también dieron lugar a la distorsión de los contenidos y las implicaciones cosmológicas y rituales del Yuruparí.

Las comunidades vinculadas a la tradición mítica y ritual del Yuruparí habitan lo que etnográficamente se reconoce como el noroeste amazónico que comprende territorios de tres países (Brasil, Colombia y Venezuela), y está delimitado al norte y al oriente por el río Vaupés; al occidente por el río Apaporis y al sur por la línea que corre hacia el este entre el bajo Pirá-Paraná y el Tiquié (Reichel-Dolmatoff, 1996: xix-xx). Esta región también recibe el nombre del complejo cultural del Vaupés, debido a diversidad lingüística que comprende (Sorensen, 1967; Searing, 1980), y que contrasta con la pretendida "homogeneidad" cultural de la región de influencia del río Vaupés en la frontera colombo-brasileña.

Ahora, cabe anotar que esa homogeneidad, propuesta por algunos autores (Kok, 1925), ha sido revalidada a la luz de análisis etnohistóricos y etnográficos que la limitan a manifestaciones y eventos puramente "formales" de la cultura (origen lingüístico, patrones de asentamiento y de producción, principios de parentesco, etc.), dado que al adentrarse en el terreno de la cosmología las diferencias empiezan a hacerse profundamente notorias entre las etnias (Reichel-Dolmatoff, 1987: 3).

La configuración de la población contemporánea del noroeste amazónico se estima entre 18 y 23 etnias distintas (Goldman, 1948; Brüzzi, 1966), cada una con su propia lengua, clasificadas en tres familias lingüísticas (Arawak, Tukano Oriental y Makú-Puinave), lo que no supone una barrera para la comunicación, dado que el poli-lingüismo es frecuente entre los individuos y, adicionalmente, el tukano actúa como lengua franca en el Vaupés (Reichel-Dolmatoff, 1975: 66). Es pertinente señalar que Nimuendajú (1950 [1927]: 154) reseña entre las comunidades de la región a grupos Yuruparí-Tapuya quienes soportan un estatus bastante desfavorecido en el complejo cultural del noroeste amazónico, similar a aquel de los makú (Tastevin, 1923; Kok 1925). El origen de la población del noroeste amazónico se remonta a varias oleadas migratorias de diversos grupos

que han encontrado en la región del Vaupés, su región de refugio (Reichel-Dolmatoff, 1987: 3).

Los tukano oriental se caracterizan por mantener un principio de descendencia patrilineal y de residencia patri/virilocal. Las reglas fundamentales del parentesco se basan en la exogamia¹ lingüística, y en la preferencia por el establecimiento de la alianza matrimonial con la prima cruzada (Reichel-Dolmatoff, 1975: 66; Cayón, 2001b: 498). Cada una de las etnias está subdividida en sibs clasificados y asociados a un ancestro mítico (generalmente representado por un animal). Adicionalmente, el patrón tradicional de asentamiento está representado por las grandes casas plurifamiliares o malocas, que albergan entre seis y ocho familias de una misma filiación ancestral. La autoridad máxima de la comunidad está representada por el chamán, quien tiene el poder de administración, tanto de los asuntos sobrenaturales como terrenales. La economía tradicional de estas comunidades se basa principalmente en la siembra de la yuca brava o mandioca, complementada con la pesca y la caza, además de algunos bienes y mercancías obtenidos a partir de redes de mercado, que se han insertado en la región desde varias décadas atrás.

Ahora bien, a partir de una mirada superficial y muy extendida en la región amazónica, el Yuruparí ha sido tradicionalmente interpretado como un culto al demonio², hecho que condensa la tergiversación del sentido cultural del mito y el rito (Biocca, 1965; Koch-Grünberg, 1995 [1909]; Métraux, 1948; Mich 1994; Reichel-Dolmatoff 1989, 1996; Wagley y Galvão, 1948). Tal interpretación se deriva en buena medida de una incesante labor misionera de desacreditación y desvalorización que se remonta, de manera sistemática, a la segunda mitad del siglo XIX en la cual el mundo indígena del Vaupés fue continuamente representado como reducto de salvajismo e indefensión frente a los "civilizados" (Kok, 1925; 1926). Sin embargo, la asociación Yuruparí-demonio ha dejado de ser un tópico de análisis antropológico en virtud de los

¹ Esta regla tiene un substrato mítico que se remonta al Dueño de los Animales, quien recalca la importancia del intercambio de mujeres entre los grupos étnicos, evento realizado conjuntamente con la ceremonia de intercambio ritual de alimentos denominada como *Dabucurí* (Reichel-Dolmatoff, 1987: 9-10), hecho que se constituye en una afirmación del sentido de reciprocidad e intercambio entre grupos exogámicos complementarios (Reichel-Dolmatoff, 1975: 67).

² En relación con ese tipo de interpretaciones, Wright (1992: 261) reseña cómo en 1883 los misioneros franciscanos Cagnari y Coppi, revelaron las máscaras sagradas y secretas del Yuruparí a toda la comunidad tariana (incluidas las mujeres), de la localidad de Ipanoré (Panuré) con el objeto de extirpar ese culto concebido como demoníaco.

numerosos trabajos etnográficos que han contribuido a esclarecer la complejidad que embarga dicho ritual y mito (Reichel-Dolmatoff, 1989: 96). Una mirada alternativa que ha recibido recias críticas en los círculos etnológicos, propone la lectura del Yuruparí como un importante texto literario aborigen similar al Popol-Vuh de los Maya-Quichés centroamericanos (Orjuela, 1982; 1983); hecho que proviene directamente de la traducción efectuada por Stradelli (1890)³ quien dio un carácter literario al mito y que alimentó la percepción de los folkloristas amerindios de la época.

El origen cultural de los rituales del Yuruparí se remonta a los tiempos en que los primeros hombres emergieron de la anaconda-ancestro. El nombre Yuruparí ha sido tradicionalmente utilizado "para describir una amplia gama de costumbres y creencias aborígenes; de hecho, el yuruparí se ha dicho ser una <sociedad secreta> de hombres, un ritual de la iniciación, un ciclo mitológico, o un conjunto de instrumentos musicales 'sagrados' (Reichel-Dolmatoff, 1996: xxv-xxvi). La tradición de la percepción inadecuada del Yuruparí ha calado también en los trabajos académicos por esa suerte de "fantasma" decimonónico que propone reducir la interpretación del complejo del Yuruparí a un "héroe civilizador" o un fundador de culto, que encubre la verdadera dimensión cosmológica del ritual (Reichel-Dolmatoff, 1996: xxix), y lo limitan al evento que marca "la muerte y subsiguiente renacimiento de jóvenes adolescentes que aprenden la tradición secreta asociada con las grandes trompetas llamadas *yuruparí*" (Reichel-Dolmatoff 1987: 10), desconociendo que el complejo del Yuruparí representa un "sistema cognitivo, un sistema de comunicación que opera a través de lo que pudiéramos denominar, símbolos, signos y metáforas que forman estratos y conjuntos de significados" (Reichel-Dolmatoff, 1989: 97).

Etimológicamente existen varias interpretaciones de la significación literal de la palabra Yuruparí. Su origen lingüístico se ha determinado en un vocablo compuesto de origen Tupí, que traduce aproximadamente "tener la mano sobre la boca" (Bolens, 1967: 51), "generado de la fruta" o "salido de la boca del río" (Orjuela, 1982: 112). Aunque Reichel-Dolmatoff (1989: 116) propone una interpretación basada en el verbo tukano /yērēsé/ (pasar, transitar) y en el verbo desana /parirí/ (abrir, atravesar), hecho que implicaría una traducción aproximada de "pasar de un estado de ser a otro"; por ejemplo, como ha señalado

³ La primera traducción al español de la obra de Stradelli, apareció publicada en Orjuela (1983).

Mich (1995: 494), el Yuruparí es un cambio de estatus para los yukuna del Mirití-Paraná.

Es importante anotar que la palabra Yuruparí es usada por los indígenas del noroeste amazónico para designar el ritual en mención en sus conversaciones con agentes "exógenos"; mientras que existen nombres vernáculos para el mismo en cada lengua como /miriá-porá/ en desana, /miniá-pona/ en pira-tapuyo (Reichel-Dolmatoff, 1989: 117) o /pohe wi/ entre los Tatuyo (Bidou, 1983: 33).

El complejo del Yuruparí

Para los analistas, la intrincada relación que existe entre el ritual y el mito da lugar para hablar del complejo del Yuruparí. Si bien el interés del presente trabajo es abordar los aspectos más relevantes del ritual en su relación con categorías analógicas, no se pueden desconocer las interesantes reflexiones que se derivan de la relación del ritual con el mito. El rito, lo asumimos siguiendo la prescripción Marcel Mauss, cuando distingue los ritos de orden religioso de otro tipo de actos entre los cuales existe una solución de continuidad; no obstante, el rito religioso serían los "actos tradicionales eficaces que versan sobre cosas llamadas sagradas" (Mauss, 1970[1909]: 142).

El mito

Los trabajos de Bolens (1967), Hugh-Jones (1979), Reichel-Dolmatoff (1989; 1996) y Mich (1995), se tornan los más pertinentes para abordar la mitología asociada a Yuruparí, en la medida en que trabajan en contraste diferentes versiones del mito para ahondar de manera más sistemática en su análisis. Además, es importante resaltar el carácter dinámico del mito en la medida en la cual existe un dispositivo para "tratar la historia" del cual el mito es portador (Bidou, 1986: 66).

El relato de Yuruparí narra, *grosso modo*, la historia de un ser concebido sin relaciones sexuales, nacido en la serranía de Tunahi -el ombligo del mundo-, cuyo carácter es indefinible (ni humano, ni vegetal, ni animal), con características excepcionales (crecimiento acelerado, poderes de transformación, etc.). Al no tener boca para alimentarse se nutre del humo de tabaco. Comete un error por el cual es condenado a morir quemado. Según

variantes del mito entre los Baniwa, Tukano, Cubeo, etc., las causas del castigo van desde la permisión de comer frutos prohibidos que él dio a algunos niños hasta la violación de las mujeres de la comunidad que él realizó. El hecho de morir quemado, implica su pasaje del mundo terrestre al mundo celeste, donde se ubica como astro y donde responde a amenazas desde la tierra en forma de trueno; así pasa al "dominio meteorológico" (Bolens, 1967: 51). De sus cenizas, entre otras especies animales y vegetales, surge la palma de *paxiuba* (*Iriartea exorrhiza*) que proporciona la materia prima para la elaboración de las flautas utilizadas en el ritual. Yuruparí genera un sentimiento de identificación entre él y los hombres, dado que les enseña los rituales de carácter eminentemente masculino, para preservar el orden social de las comunidades. Además tiene un carácter ambivalente y contradictorio: genera respeto, admiración y temor; crea pero también destruye; instruye pero también castiga.

El ritual

Ahora bien, para abordar el ritual del Yuruparí retomaré como base los trabajos de Mich (1994; 1995), cuya descripción sobre el ritual del Yuruparí entre los Yukuna se puede sintetizar de la siguiente manera:

Los niños empiezan a prepararse para hacer parte del ritual cuando tienen entre nueve y diez años: todos los días se levantan a primera hora de la mañana para bañarse en el río, lo que representa una forma implícita de purificación cotidiana. De hecho, antes de partir de la maloca hacia el río, los niños mastican hojas de ají disueltas en agua. Cabe anotar que el ají, en Amazonia, tiene una reconocida connotación purificadora.

Cuando los niños y jóvenes alcanzan la edad propicia (entre los 12 y los 16-18 años), se determina la realización de un ritual del Yuruparí; así, los hombres de malocas vecinas acuerdan hacer el ritual en conjunto y para ello asignan responsabilidades y programan actividades. No existe una fecha exacta para su realización, pero se procura realizarlo en tiempos de cosecha de algunos frutos, de abundancia de animales para la caza y la pesca, y de florecimiento de ciertas palmeras. Así, una vez se elige el día para el comienzo del ritual, los hombres recogen frutos, pescan y cazan, y ponen a ahumar las carnes dentro de la maloca elegida para el evento.

Al mismo tiempo y en el mismo lugar en el que algunos hombres recogen frutos, pescan y cazan lo necesario para el ritual, otros se dedican a la elaboración de las flautas. Ellas se hacen en parejas, ya que son sexuadas: las masculinas se denominan /poré/ y las femeninas /ponenó/. La diferencia entre unas y otras está determinada por el tono que cada una produce.

Después de la recolección de frutos y la caza de animales, los hombres regresan a la maloca tocando las flautas. En ese momento los iniciados se encuentran dentro de la maloca asignada y esperan la llegada de los adultos. Por su parte, los primeros sonidos lejanos y débiles de las flautas sagradas⁴, marcan la "desaparición" de las mujeres de la escena ritual, dada la prohibición absoluta que se aplica sobre ellas de ver o escuchar las flautas sagradas. Todas las mujeres están en la obligación de ausentarse de la maloca e internarse en la selva, de lo contrario podrían recibir duros y temibles castigos. Sólo las mujeres menopáusicas pueden permanecer al interior de la maloca donde tendrá lugar el ritual.

Los hombres ingresan a la maloca por su puerta⁵ y cerca de ella depositan los frutos recogidos. Cada uno de ellos se dispone a tomar en sus manos trozos de carne y de pescado ahumado; al mismo tiempo algunos de ellos tocan las flautas no sagradas dirigiéndose hacia la puerta de las mujeres. Antes de salir de la maloca, tocan a las ancianas con la carne que tienen en sus manos. Los hombres repiten este movimiento varias veces, antes de dejar la maloca por la puerta de las mujeres. Al momento de salir, los hombres ya han tomado las flautas sagradas y se dirigen hacia el río para esconderlas bajo el agua. Una vez las flautas son ocultadas, las viejas mujeres llaman a las jóvenes para que se integren al evento.

Los hombres retornan con más carne y frutos, y sin las flautas sagradas. Una vez arriban a la maloca comienzan a atacar y flagelar ceremonialmente a las mujeres. Después, los alimentos son distribuidos,

⁴ Entre los tukano oriental existen flautas que no revisten un carácter sacro, y que también son utilizadas dentro de las fiestas y celebraciones. Obviamente su carácter simbólico no tiene punto de comparación con las flautas sagradas del Yuruparí.

⁵ Es necesario precisar que la estructura y disposición de la maloca es una representación del macrocosmos y condensa oposiciones fundamentales de la cosmogonía indígena. Entre otras disposiciones, los hombres tienen su entrada particular, prohibida para uso de las mujeres, cuyo frente da hacia el río, mientras que la puerta de uso femenino se comunica con el huerto y las áreas de cultivos de la comunidad.

y las bebidas se comienzan a repartir entre todos los participantes. De la misma manera, se inician las danzas en conjunto (hombres y mujeres). Las celebraciones siguen por tres o cuatro días.

El rol de los participantes del ritual del Yuruparí se puede sintetizar de la siguiente manera:

Bailadores: conocen la estructura y los tiempos de la danza.

Cantadores: conocen de memoria y recitan los linajes completos de cada uno de los sibs que hacen parte del ritual.

Chamán: tiene el poder y el conocimiento profundo del ritual. Se encarga, además, de la preparación de los alucinógenos destinados a establecer los contactos de los iniciados con el mundo sobrenatural. También dirige a los iniciados en su "viaje".

Iniciados: reciben las instrucciones para desenvolverse durante el ritual.

Mujeres: con excepción de las mujeres menopáusicas, las mujeres desarrollan un papel pasivo durante la presencia de las flautas en el ritual, una vez ellas desaparecen de la escena ritual, es momento para que asuman un papel similar al de los hombres durante la danza y la fiesta de cierre del ritual. Adicionalmente, participan en algunas actividades como la preparación de ciertos alimentos que serán consumidos durante el ritual.

Así, la estructura del ritual del Yuruparí se puede desagregar en tres momentos fundamentales: a. Preparación de los iniciados; b. Purificación de los participantes y; c. Fiesta (danzas, cantos, bebidas, consumo de alucinógenos, etc.). Cada uno de esos momentos está subdividido y comprende cantos, bailes y símbolos específicos. Cabe precisar que cualquier error involuntario que afecte el desarrollo del ritual no es peligroso; excepción hecha de las omisiones voluntarias o intencionadas.

Función social del ritual

Ahora bien, la función social del ritual representa un aspecto sumamente relevante dentro del análisis. Sin embargo, en el caso del Yuruparí, es

imprescindible abordar el mito que sustenta en buena medida la estructura de la acción ritual, en tanto actúa como discurso legitimador (en el plano cosmológico), de la acción (en el plano sacralizado del ritual). Para ello, retomaré la estructura del mito en dos versiones (entre los desana según Reichel-Dolmatoff, 1973; y entre los barasana según Hugh-Jones, 1979) y posteriormente la relación mito-rito-función social que se deriva de esos discursos míticos, en tanto paradigma de una idea de orden social.

El mito del Yuruparí entre los desana (según Reichel-Dolmatoff, 1973)

El padre sol viola a su hija, quien aún no llega a la pubertad (doble tabú). Un pequeño insecto (Mantis religiosa), es el único testigo del acto de violación y se constituye en la primera persona que elabora una flauta sagrada para denunciar el hecho. Los sonidos producidos por las flautas sagradas denuncian un hecho punible y estremecedor que sólo los hombres deben recordar, por eso son ellos quienes las pueden escuchar y quienes han sido designados para resguardarlas y garantizar que las generaciones futuras de hombres conozcan el lamentable evento y se instruyan para no cometerlo. Una mujer ve el lugar donde los hombres esconden las flautas sagradas y, cuando se ausentan, ella las toma y las interpreta. Cuando los hombres regresan, la mujer los seduce y habita con ellos; hecho altamente punible dado que todos pertenecían a la misma fratría. Solamente después de castigos sobrenaturales impuestos por Yuruparí, el orden y la armonía social se reestablecen, y las flautas sagradas regresan a la custodia masculina.

Ahora bien, estas son algunas de las funciones sociales que se derivan del mito y que recrea el ritual del Yuruparí entre los desana:

Recordar permanentemente a los hombres la prohibición del incesto, hecho asociado al control del comportamiento social. Conmemorar la transformación de un mundo caótico en un mundo ordenado, producto de la sustentación mítica del orden social. Mantener la regla de la exogamia lingüística. Garantizar la continuidad de la dominación masculina, hecho ligado a las reglas de la exogamia lingüística y la virilocalidad, las cuales permiten dominar a las mujeres, en criterio de Reichel-Dolmatoff, de una manera menos dispendiosa, dado que cuando la recién casada llega a la maloca de su marido, se encuentra en un medio novedoso y hasta cierto punto desconocido en el

ámbito del linaje ancestral y al nivel lingüístico -a pesar de lo propuesto por Sorensen (1967)-, hechos que la hacen vulnerable. La primera parte del ritual representa la división ceremonial y la reafirmación de la simetría de los géneros. La segunda parte representa la integración de los sexos, la distinción de dominios genéricos y la armonía del orden social representado en la complementariedad entre hombres y mujeres.

El mito del Yuruparí entre los barasana (según Hugh-Jones, 1979)

Yuruparí es un héroe cultural condenado a morir quemado por haber llevado a cabo un acto de canibalismo. De sus cenizas nace la palma de Paxiuba de la cual se hacen las flautas sagradas. Las mujeres roban las flautas y el orden social se invierte: los hombres son sometidos al dominio femenino. Solamente después de severos castigos sobrenaturales infligidos a las mujeres por Yuruparí, los instrumentos sagrados retornan a los hombres y la "normalidad" se restablece.

Las funciones sociales que se derivan de la versión del mito del Yuruparí entre los Barasana, son las siguientes:

El rito es total y multidimensional en su interior. Los instrumentos sagrados del ritual (He) son la representación de los primeros ancestros de la comunidad. Así, el contacto con el "otro mundo" está reservado a los hombres, y son ellos quienes tienen el poder de controlar la vida y la continuación de la sociedad en buen estado, es decir, en un estado armónico. La complementariedad que para el hombre representa la mujer está condensada en su fertilidad y su capacidad de reproducción. Así, la mujer asegura la reproducción de los individuos, mientras que el hombre garantiza la reproducción de la sociedad como un conjunto armónico de normas y de valores. La interdicción a las mujeres de ver o tocar las flautas no es una prohibición reducida a la materialidad de las flautas o al conjunto del ritual, sino más bien una prohibición a las implicaciones "esotéricas" del ritual. Durante el rito, los hombres enfatizan a las mujeres su estatus de extranjeras, dado que ellas vienen de otros sibs. A propósito Goldman (1963) ha dicho que la finalidad del rito del Yuruparí es separar definitivamente al hombre de su alianza maternal y de introducirlo enteramente en el sib paternal. El rito resalta la oposición hombres/mujeres que está presente en todos los aspectos de la sociedad tukano.

Ahora bien, tanto Reichel-Dolmatoff (1973) como Hugh-Jones (1979), están de acuerdo con que el ritual del Yuruparí comprende un rito de iniciación pero que no se puede reducir a esa interpretación, dado que es mucho más complejo. Coinciden, también, en atribuirle al ritual un aspecto sumamente relevante al señalar su función de reafirmación de alianzas e intercambios entre sibs próximos y los miembros de malocas vecinas.

En síntesis, el complejo del Yuruparí compromete tres aspectos fundamentales: a. Ritual de transición hacia la edad adulta para iniciados masculinos; b. Ceremonia de intercambio ritual de cosechas y; c. Afirmación de las relaciones entre dos o más unidades exogámicas. Se puede apreciar como en la fase liminal de los iniciados se hace evidente la *communitas* (Turner, 1988), en la cual se manifiesta abiertamente el carácter anti-estructural del ritual, en el cual la sociedad se hace *una* y se reafirma el valor de la interdependencia entre las facciones que componen el grupo.

Para concluir con este primer nivel de análisis, se estimarán algunas inferencias a partir de las herramientas que formuló Turner (1972), para el análisis del ritual: claramente, las flautas sagradas son el símbolo central del ritual del Yuruparí y tienen un carácter abiertamente sexual, connotación que se deriva de su misma disposición icónica y de sus implicaciones en el terreno de la significación; las flautas sagradas son un símbolo que en el contexto ritual y mítico concentra principios que buscan preservar el control social. El ritual manifiesta un carácter transformador para los iniciados, al introducirlos en los secretos de los sibs, y desde allí comenzar a concebirllos como hombres, no como niños.

Según las apreciaciones de Turner (1972) en relación con la función simbólica del ritual, el Yuruparí hace una inestimable contribución a la "salud" del cuerpo social en la medida en que él reafirma su armonía al subrayar periódicamente la naturaleza asimétrica del cuerpo social entre mitades de género. Ellos y ellas son, también, parte de un conjunto actuando como mitades unidas por relaciones de complementariedad.

Ahora bien, el ritual del Yuruparí genera también una serie de implicaciones metafóricas de sumo interés. A continuación se reseñan algunas de ellas: todo el conjunto de los elementos del ritual tiene una base fuertemente orientada hacia lo sexual. De hecho, según Reichel-Dolmatoff (1996), los principales rituales ligados a los eventos del ciclo vital son la pubertad y la muerte dado que ellos

marcan, en su orden, el comienzo y la finalización de la participación de los hombres y mujeres en el ciclo de circulación de energía sexual. Es decir, esos eventos son los límites en los cuales los individuos están activos en la cadena de transmisión de energía. Adicionalmente, existe una asociación simbólica entre la sangre menstrual, la fecundidad y la energía procreativa (Reichel-Dolmatoff, 1989: 108), hecho que explicaría la presencia de las mujeres menopáusicas durante la interpretación de las flautas mágicas en el ritual del Yuruparí, actuando como mediadoras entre la oposición hombres-mujeres.

El hecho de entrar a la maloca, representa una penetración simbólica, y la intención de tocar a las mujeres con frutos asociados a los hombres es una indicación del éxtasis ritual. Además, en la ceremonia denominada como / óyne/ entre los Cubeos, las mujeres que son excluidas del ritual masculino, realizan paralelamente en su espacio femenino una excitación sexual ritualizada que está articulada a una clase de coito ritual simulado (Goldman, 1963: 220).

Un aspecto interesante del ritual se articuló con la función del chamán. Para Reichel-Dolmatoff (1987: 11), los rituales cíclicos de muerte y renacimiento son los eventos principales de ceremonias colectivas en el noroeste amazónico. En esos rituales, que comprenden el Yuruparí, el trabajo mediador del chamán es fundamental. El chamán no es únicamente aquel que conoce, sino aquel que "conoce cosas generalmente desconocidas" (Chernela y Leed 1996: 132). El chamán hace de sí mismo un extraño a la comunidad para actuar como mediador entre los diversos mundos que componen el cosmos, dada la noción de poder asociada a lo extraño (Chernela y Leed 1996: 133).

Entre los tukano la institución que representa el chamán, se remonta a los primeros tiempos míticos, dado que ellos venían en la anaconda-ancestro (Reichel-Dolmatoff 1987: 7). Él identifica, comprende y comunica las metáforas del universo (el sol, la luna, la anaconda celeste, etc.) que dan orden y armonía al mundo tukano (Reichel-Dolmatoff 1987: 11), por tanto su labor es imprescindible para el mantenimiento de la armonía social.

Analogía y ritual

Para Reichel-Dolmatoff (1996: xxiv), la similitud más pertinente entre la sorprendente diversidad lingüística del noroeste amazónico, no se halla al nivel de la estructura de la lengua sino en "sus metáforas, metonimias y otros tropos" que reflejan características similares en los procesos mentales. Así, y siguiendo a Reichel-Dolmatoff (1987: 11),

"El pensamiento tukano opera sobre el principio de la analogía: el hombre es central y la naturaleza es una analogía del hombre. Los animales son "como la gente", las plantas crecen de una manera similar porque tienen semen (polen), sangre (savia), son fállicas o uterinas".

De esta manera, la analogía condensaría para los tukano un principio de operación mental, si, en palabras de Hubert y Mauss, "basta y sobra con que tales operaciones no puedan explicarse más que a través de este principio" (1970[1906]: 74). Las implicaciones de la analogía se definen, según Racine (1990: 24),

"como un proceso o sistema de operaciones (...) [que] compara términos y relaciones privilegiando sus semejanzas, y no sus diferencias, en un contexto dado y según ciertas reglas".

La relación entre analogía y sistema social se establece, según Racine (1990: 31), en tanto ella representa "una célula de base, relativamente elemental, de sistemas, representaciones y prácticas, creencias y ritos". La implicación fundamental de la analogía radica en la participación de dominios diferentes; de lo contrario, no se trataría de una analogía (Côté, 1989: 26).

Con el objeto de señalar a manera de ejemplo dos analogías que se derivan de los datos etnográficos citados, las siguientes oposiciones se erigen como fundamentales en las implicaciones de dominios que compromete el ritual del Yuruparí: hombre/mujer; selva/río; palabra/mudez; boca/vagina; abierto/cerrado; masculinidad/femineidad.

A partir de distinciones de ese tipo, y con los datos etnográficos que proveen una muestra de la realidad cultural inherente al ritual del Yuruparí, surge una cuestión fundamental para este trabajo, ¿qué tipo de analogía se puede establecer entre los siguientes elementos?: a) El baño matutino de los niños

como un acto de preparación y purificación para el rito de pasaje. b) El hecho de sumergir la yuca brava o mandioca (de importancia primordial en la alimentación del noroeste amazónico), bajo el agua para hacerla madurar. c) Esconder bajo el agua las flautas sagradas, después de la finalización del ritual del Yuruparí.

De allí se deriva la siguiente analogía:

Agua de río : Iniciados : : Agua de río : Yuca : : Agua de Río : Flauta

Así, la distinción entre dominio ritual y doméstico muestra la preparación que ejerce el agua del río (de orden masculino contrapuesto a la selva -de orden femenino-), contribuye a "madurar" y purificar a quienes contiene (sea los iniciados o la yuca) para que sean transformados en hombres o en alimento. La circulación de energía vital que se le atribuye a los ríos en esta región corrobora la transferencia de energía que efectúan las aguas sobre sus contenidos para hacer más viable la transformación de unos y otros.

Existen flautas sagradas y no sagradas, pero las dos son exclusivamente tocadas por hombres. Las dos tienen una connotación abiertamente sexual; por ejemplo, para las flautas no sagradas se establece el número de tubos y la longitud de cada uno que la componen según el individuo que la interpretará⁶. Así, si se trata de un niño, los tubos serán más pequeños que los que compondrían una flauta de un adulto. De esta manera se establece una relación directa entre las características del instrumento y la madurez sexual del individuo.

En los eventos guiados por el chamán, todos los elementos concebidos como sagrados, tienen una fuerte connotación de representación sexual y de fertilidad. De hecho en la flauta del Yuruparí, la pieza de la boca representa la vagina (Reichel-Dolmatoff, 1987: 10).

Como lo ha señalado Chaumeil (1997: 97), las flautas sagradas del Yuruparí sólo son "tocadas exclusivamente en un contexto ritual (...) y representan entidades ancestrales (míticas o clánicas) o no humanas". Además, esto se demuestra cuando "los pares de instrumentos son ubicados aquí en

⁶ Reichel-Dolmatoff (1989: 111) ha señalado la transformación de la función de las flautas del Yuruparí: de la simbolización de la polinización de las plantas y la fertilidad, su función se ha trasladado a actuar como la memoria de los ancestros que recuerdan un pasado en el que practicaron la endogamia, hecho que dio lugar a la ubicación de las mujeres en un estatus más representativo de la sociedad.

correspondencia con los diferentes niveles de segmentación social, de manera que tomados individualmente, cada par representa el segmento clánico, tomados colectivamente, encarnan la totalidad social" (Chaumeil, 1997: 99).

El cuerpo de la flauta está teñido de color amarillo mientras que la boquilla es de color rojo (asociada a la vagina). Entre ciertos grupos la flauta femenina tiene una forma cónica, por lo que ha sido asociada por algunos autores, como la simbolización del clítoris. El hecho de tocar la flauta es una simulación del acto sexual. De hecho, si las flautas femeninas, cuya parte superior simboliza la vagina, son sopladas a partir del aliento masculino, esto se traduce en una penetración simbólica.

De allí, entonces se deriva la siguiente analogía entre los dominios ritual y sexual:

Aliento : Boquilla : : Pene : Vagina

Ahora bien, las flautas están asociadas según las variantes del mito a los pescados, a los huesos de la anaconda (Duvernay, 1973; Bolens, 1967; Zerries, 1960 citado por Chaumeil 1997; Hugh-Jones, 1979), a los ancestros fallecidos (Lowie, 1948: 54) y a los órganos sexuales masculinos y femeninos (Reichel-Dolmatoff, 1989).

Por otra parte, es interesante corroborar cómo las mujeres menopáusicas pueden hacer parte de la escena ritual en tanto que adquirirían una dimensión especial en la caracterización sexual por cuanto no harían parte de la cadena de distribución de energía dado que no mantienen relaciones sexuales. De esta manera, el ritual del Yuruparí propondría, entre otras cosas, el fin del estatuto liminal de los iniciados para adecuarlos a las convenciones culturales de la participación en el ciclo energético. Las mujeres lo harían de la misma manera, con el ritual de iniciación femenina; pero en el caso de ellas su participación tendría fin al arribar la menopausia. Para el caso masculino, su participación ocurriría desde su iniciación hasta el resto de su vida. En consecuencia, la figura femenina de las mujeres menopáusicas en la escena ritual estaría desprovista de un halo de peligrosidad por cuanto no harían parte activa de la cadena de distribución energética de la sociedad tukano oriental.

Conclusiones

Para Reichel-Dolmatoff (1996: xxxvi), en un nivel funcional el complejo del Yuruparí tiene tres asociaciones de suma importancia: a. Fundamento de la organización social; b. Control del comportamiento sexual (particularmente la prohibición expedita del incesto) y; c. Continuación de la dominación masculina. En un nivel metafórico, siguiendo a Reichel-Dolmatoff, las asociaciones se centran en la concepción de la mujer como un pescado y como animal de caza. Así, cazar y pescar son acciones que tienen una abierta connotación sexual en tanto que la mujer es comida. Por ello, "en el acto sexual el hombre <mata> a la mujer; ella <muere> y es <comida> por el hombre. Las mujeres, entonces, son <alimento> y como tal, deben ser procesadas" (1996: xxxvi). Pero el antropólogo hace una claridad fundamental en la noción de sexo entre los tukano: no se trata de su versión trivializada, producida por la labor de los *mass media*, sino de la "preocupación por la continuidad de la vida, por el mantenimiento de energías y ciclos reproductivos, según lo entendido por los indios" (1996: xxxvii).

También es interesante observar cómo a lo largo del ritual eminentemente masculino, es constantemente representada la mujer; hecho que corrobora la importancia de la complementariedad de géneros. La función social del ritual del Yuruparí tiene una vital importancia en la medida que los rituales en el complejo cultural del Vaupés, representan esas "estrechamente estructuradas y altamente formalizadas ocasiones en las cuales miembros de malocas vecinas convergen y reafirman sus alianzas" (Reichel-Dolmatoff, 1975: 74). El ritual del Yuruparí articula y reafirma los principios de filiación y de alianza, si bien es más explícito etnográficamente aquel de filiación (Chaumeil, 1997: 104). De allí que Hugh-Jones, proponga "la noción de <sociedad de casa> para caracterizar este tipo de organización social, más próxima según él a las concepciones indígenas que la noción de unifiación" (1993 citado por Chaumeil, 1997: 104).

La polisemia del ritual del Yuruparí es sumamente compleja, por tanto es importante relacionar el evento ritual con su correspondiente variante del corpus mítico dado que, como se ha expresado, existen profundas variantes del mismo mito en el noroeste amazónico; hecho que puede determinar los análisis que se hacen y además revela la importancia de contextualizar regionalmente el análisis.

Con este ejercicio, se pretende corroborar las asociaciones entre diversos mitos y ritos asociados a Yuruparí recopilados por diversos investigadores, entre diferentes comunidades asociadas a la familia lingüística tukano oriental, y en diversos tiempos y lugares. Ello supone que el palimpsesto en el cual la convergencia múltiple de tiempos, lugares, contactos y motivos hacen difícil establecer versiones del mito y del ritual (Reichel-Dolmatoff, 1989: 113), con una coherencia sistemática. No obstante, al comparar documentos diversos de la misma naturaleza pueden proveer un punto de contraste interesante para articular las visiones e interpretaciones del complejo del Yuruparí.

A pesar de todos los tabúes asociados al mito de Yuruparí, que impiden a las mujeres conocer o participar del ritual, es interesante lo señalado por Koch-Grünberg (1995 [1909]: 349), quien manifestaba cómo a pesar de "todas las medidas de precaución" habían accedido a los secretos del Yuruparí "...ya fuera por haber visto las danzas por casualidad o porque, con su astucia femenina y su gran don de persuasión, habían logrado arrancar el secreto a sus débiles esposos". Ese dato etnográfico revela, a mi modo de ver, una interesante corroboración del hecho que la rigidez se diluye muchas veces y abre paso a la concepción flexible de los principios culturales que orientan la vida social de los grupos humanos.

Finalmente, resulta una gran limitación para el presente trabajo no estar soportado por una experiencia directa de campo que posibilite proponer nuevas interpretaciones en el plano de los tropos lingüísticos, particularmente la metáfora y la metonimia, en tanto que se carece de una mirada que provea los canales multimediáticos, en el sentido de Tambiah (1981), a través de los cuales los contenidos simbólicos de la tradición son expresados en el ritual. Sin embargo, algunas de las propuestas aquí realizadas probablemente estimulen el debate acerca de la categoría analógica como herramienta conceptual para desentrañar la profunda polisemia que comprende el ritual del Yuruparí.

Bibliografía

- ÁRHEM, K. (2001). "Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema", en: *Revista Colombiana de Antropología* 37, pp. 268-288.
- BIDOU, Patrice (1986). "Le mythe: Une machine à traiter l'histoire. Une exemple amazonienne", en: *L'Homme* XXVII, No. 100, pp.65-89.
- BIDOU, Patrice (1983). "Le travail du chamane. Essai sur la persone du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Pirá-Piraná, Vaupés, Colombie", en: *L'Homme* XXIII, No. 1, pp. 5-43.
- BIOCCA, Ettore (1965). *Viaggi tra gli indi. Alto Rio Negro-Alto Orinoco. Appunti di un biologo. Volume primo: Tukâno, Tariâna, Baniwa, Makú*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- BOLENS, Jacqueline (1967). "Mythe de Jurupari. Introduction à une analyse", en: *L'Homme*, VII, No. 1, pp. 50-66.
- BRÜZZI, Alcionilio Alves da Silva (1966). "Os ritos funebres entre as tribos do Uaupés (Amazonas)", en: *Anthropos* 50, pp. 593-601.
- CAYON, Luis (2001a). "En la búsqueda del orden cósmico: Sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del Vaupés", en: *Revista Colombiana de Antropología*, 37, pp. 234-267.
- CAYON, Luis (2001b). "Je, la fuerza de la creación. Nociones de territorialidad de los grupos tukano oriental", en: *Imani mundo: Estudios en la Amazonia colombiana*. Carlos Franky y Carlos Zárate (editores). Bogotá: Imani – Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia, pp. 497-521.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre (1997). "Les os, les flûtes, les morts. Mèmoire et traitement funéraire en Amazonie", en: *Journal de la Société des Américanistes* 83, pp. 83-110.
- CHERNELA, Janet M. y LEED, Eric (1996). "Shamanistic journeys and anthropological travels", en: *Anthropological Quarterly* 69, No. 3, pp. 129-133.
- CÔTÉ, Alain (1989). "L'instauration sociale du schème canonique à la formule canonique", en: *Anthropologie et Sociétés* 13, No. 3, pp. 25-35.
- DUVERNAY, Jacqueline (1973). "Les voies du chamane", en: *L'Homme* XIII, No. 3, pp. 82-92.

- GEERTZ, Clifford (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GOLDMAN, Irving (1963). *The cubeo. Indians of the northwest Amazon*. Illinois studies in Anthropology No. 2. Urbana: University of Illinois Press.
- GOLDMAN, Irving (1948). "Tribes of the Uaupés-Caqueta region", en: *Handbook of south american indians. Vol. 3: The tropical forest tribes*. J. H. Steward (editor). Washington: Smithsonian Institution - Bureau of American Ethnology. Bulletin 143, pp. 763-798.
- HOUSEMAN, Michael y SEVERI, Carlo (1994). *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris: CNRS – Éditions de la maison des sciences de l'homme.
- HUBERT, Herbert y MAUSS, Marcel (1970[1906]). "Introducción al análisis de algunos fenómenos religiosos", en: *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Marcel Mauss. Barcelona: Barral, pp. 57-91.
- HUGH-JONES, Stephen (1979). *The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor (1995[1909]) *Dos años entre los indios. Primer volumen*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- KOK, P. (1926). "Quelques notices ethnographiques sur le indiens du Rio Papuri (suite)", en: *Anthropos* 21, pp. 921-937.
- KOK, P. (1925). "Quelques notices ethnographiques sur le indiens du Rio Papuri", en: *Anthropos* 20, pp. 624-637.
- LOWIE, Robert H. (1948). "The tropical forests: An introduction", en: *Handbook of south american indians. Vol. 3: The tropical forest tribes*. J. H. Steward (editor). Washington: Smithsonian Institution - Bureau of American Ethnology. Bulletin 143, pp. 1-96.
- MAUSS, Marcel (1970[1909]) "La oración", en: *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Marcel Mauss. Barcelona: Barral, pp. 93-142.
- MÉTRAUX, Alfred (1948). "Religion and shamanism", en: *Handbook of south american indians. Vol. 3: The tropical forest tribes*. J. H. Steward (editor). Washington: Smithsonian Institution - Bureau of American Ethnology. Bulletin 143, pp. 559-599.

MICH, Tadeusz (1995). "The Yuruparí complex of the Yukuna indians. The Yuruparí Myth", en: *Anthropos* 90, pp. 487-496.

MICH, Tadeusz (1994). "The Yuruparí complex of the Yukuna indians. The Yuruparí rite", en: *Anthropos* 89, pp. 39-49.

NIMUENDAJU, Curt (1950[1927]). "Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés. Relatório apresentado ao serviço de proteção aos índios do Amazonas e Acre, 1927", en: *Journal de la société des Américanistes, nouvelle série*, XXXIX, pp. 125-182.

ORJUELA, Héctor H. (1983). *Yurupary. Mito, leyenda y epopeya del Vaupés*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

ORJUELA, Héctor H. (1982). "Yurupary: Epopeya indígena suramericana", en: *Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 37, No. 1, pp. 107-119.

RACINE, Luc (1990). "Structure, modèle et analogie: Révision critique de quelques concepts du structuralisme Lévi-Straussien", en: *L'Ethnographie* 86, T. 1, pp. 7-38.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1996). *Yuruparí. Studies of an Amazonian foundation myth*. Cambridge (Mass.): Harvard University Center for the study of World Religions.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1989). "Biological and social aspects of the Yuruparí Complex of the Colombian Vaupés territory", en: *Journal of Latin American Lore* 15, 1, pp. 95-135.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1987). *Shamanism and art of the Eastern Tukanoan indians*. Leiden: Institute of Religious Iconography, State University Groningen.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1975). *The shaman and the jaguar. A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1973). *Desana: Le symbolisme universel des indiens Tukano du Vaupés*. Paris: Gallimard.

SEARING, Robert (1980). "Heterogeneidad cultural en el noroeste de la hoya amazónica", en: *Antropológicas* 2, pp. 105-117.

SORENSEN, Arthur (1967). "Multilingualism in Northwest Amazonia", en: *American Anthropologist* 69, No. 6, pp. 660-684.

STRADELLI, Ermanno (1890). "Leggenda dell' Jurupary", en: *Bollettino della Società Geografica Italiana* III, No. III, pp. 659-689; 798-835.

TAMBLIAH, Stanley J. (1981). "A performative approach to ritual", en: *Proceedings of the British Academy* LXV. Londres: Oxford University Press.

TASTEVIN, C. (1923). "Les Makú du Japurá", en: *Journal de la Société des Américanistes de Paris, nouvelle série* XV, pp. 99-108.

TURNER, Victor W. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

TURNER, Victor W. (1972). *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris: Gallimard.

WAGLEY, Charles y GALVÃO, Eduardo (1948). "The tenetehara", en: *Handbook of south American Indians. Vol. 3: The tropical forest tribes*. J. H. Steward (editor). Washington: Smithsonian Institution - Bureau of American Ethnology. Bulletin 143, pp. 137-148.

WRIGHT, Robin (1992). "História indígena do Noroeste da Amazônia. Hipóteses, questões e perspectivas", en: *Histórias dos índios no Brasil*. Manuela Carneiro da Cunha (organizadora). São Paulo: FAPESP - Companhia das letras - SMC, pp. 253-266.