

COYURUPARI Y LAS MUJERES

Comparación del culto de yurupari con casos similares de ritos secretos a los cuales se prohíbe participar a las mujeres, y análisis del significado de este complejo ritual.

Leonor Herrera Angel

CONTENIDO

Comparación del culto de yuruparí con casos similares de cultos secretos en los cuales se prohíbe participar a las mujeres, y análisis del significado de este complejo ritual.

" Anthropological theories often tell us more about the anthropologists than about their subject matter". E. Leach (1).

-1-

Entre varios grupos indígenas de la Amazonía y algunos de los Llanos Orientales en Colombia, buena parte de las actividades rituales se concentran alrededor de un interesante complejo cultural, el del yurupari (2). En pocas palabras, se trata de unas flautas (de forma fálica?) que representan seres sobrenaturales, cuya manipulación es privilegio exclusivo de los hombres; las mujeres y los niños no iniciados no pueden verlas, por lo tanto permanecen muy bien escondidas en el río o en la selva. Durante las festividades del yurupari las mujeres se encierran dentro de las malocas o se retiran lejos de éstas mientras yurupari con gran estruendo visita los alrededores. La mujer que llegase a verlo morirá, enloquecerá o será necesario matarla.

Para las mujeres del grupo Yukuna-Matapí (localizado en el río Mirití-Paraná) la versión oficialmente aceptada dice que los sonidos producidos por las flautas corresponden a las voces de seres sobrenaturales con características físicas de tales (estatura superior a lo normal, extravagantes deformidades, rasgos animales, etc.) cuya descripción ha sido suministrada por los hombres en forma tan vívida que las mujeres pueden visualizarlo y describirlo. No se trata en absoluto de una farsa montada por los hombres para engañar a las mujeres. El yurupari es para los hombres la representación o figura corporal de un ser sobrenatural y su presencia exige a los hombres una serie de restricciones y actitudes ceremoniales, que sitúan el momento dentro de los límites de lo sagrado para ambos sexos. Se podría decir que quienes más disfrutan de estas ceremonias son las mujeres, ya que si bien están

(1) 1969, p. 109.

(2) Este complejo está muy extendido por Suramérica. Métraux lo considera como característico de la religión de las tribus del Río Negro y Orinoco. Parece sugerir que es originario de tribus Arawak; otras influenciadas por éstas también lo tienen (Tucano, Witoto, Yurimagua, Tucuna). Fue fielmente conservado por aquellas tribus Arawak (Ipurina, Paressi, Mojo) que migraron al sur del Amazonas (1949, pp. 573, 576, 577). El término yurupari viene de la lengua geral (Reichel-Dolmatoff, 1968, p. 127). Era originalmente un término de la lengua Tupi que se traducía como "diablo", "espíritu", "sagrado", "misterio". (Goldman 1966, p. 192).

excluidas de la manipulación de las flautas, también están eximidas de las restricciones y penalidades concomitantes. Ellas son parte muy importante del ritual y varios elementos de éste están dirigidos hacia ellas: **yurupari** les trae las frutas que ellas le piden, ellas le hablan y el (1) contesta ("sabroso habla yurupari!") y además se preocupa de dejar huellas muy claras de su paso por los alrededores de las malocas. Por lo tanto no estaría de acuerdo con Torres Laborde (1969, p. 91) cuando dice que se trata de una fiesta exclusivamente masculina. Como trataré de sugerir más adelante, en el fondo, es una festividad dirigida hacia las mujeres. Es posible que él tenga la razón para el caso Barasana, teniendo en cuenta la afirmación de Goldman (1966, p. 192), de que en la Amazonía es característica la forma fácil como la forma y el contenido de complejos culturales se separan y recombinan en forma diferente.

El **yurupari** es simultáneamente varias cosas, como ya lo expresó Goldman para el caso de los Cubeo: culto a los ancestros, festival de cosecha, "culto whipping", rito de pubertad masculino y culto secreto de los hombres; los espíritus son tabú para las mujeres, representados por instrumentos musicales (loc. cit.). De manera que no es extraño que diferentes autores puedan enfatizar sobre uno y otro aspecto y que una generalización sobre el tema sea muy arriesgada.

El complejo de **yurupari** ha sido descrito y analizado entre otros por los antropólogos mencionados y por Reichel-Domatoff (1968, pp. 127-131; 1975, pp. 86-89). Sin embargo, ninguno que yo sepa, ha hecho énfasis sobre un aspecto bien interesante de esta institución, que es la forma como las mujeres están involucradas dentro de ésta en varios aspectos (2).

Qué significado puede tener excluir a las mujeres de la manipulación de las flautas?. Rodearlas de un aura de misterio y de peligro?. Elaborar para ellas una versión del origen del sonido mientras que, paradójicamente en la mitología con frecuencia aparecen las mujeres como poseedoras originales de las flautas? (3).

En varias sociedades históricas o actuales, existen agrupaciones (asociacio-

(1) Es difícil referirse a yurupari en castellano. En algunos grupos hay yuruparis masculinos y femeninos.

(2) Posiblemente porque ninguno ha sido colocado en la decepcionante posición de ser excluido en razón de su sexo de un ritual rodeado de emoción y misterio. Una situación muy anómala desde el punto de vista antropológico se da en Europa, Estados Unidos y países del Tercer Mundo entre segmentos sociales influidos por los dos primeros: se considera, por lo menos en teoría, que una mujer tiene la potencialidad para desarrollar cualquier actividad que tradicionalmente se haya catalogado como masculina. Durante un viaje a terreno entre los Yukuna-Matapi en 1975 se celebró como todos los años una fiesta de yurupari; yo pedí ser invitada para participar con las mujeres, pero me fue negado el permiso, tal vez por ser "blanca", ya que simultáneamente otros "blancos" estaban haciendo esfuerzos para inmiscuirse en las festividades y desacreditar el secreto ante las mujeres.

(3) Para los Cubeo (Goldman 1966 p. 193) eran las mujeres quienes al principio tocaban las flautas, pero como pasaban todo el tiempo en éste y no hacían otra cosa, un héroe cultural las cogió y entregó a los hombres advirtiéndoles que no debían permitir que las mujeres las obtuvieran otra vez. Entre los Barasana (Torres Laborde 1969, pp. 57-58) una mujer es la madre de yurupari y la primera que lo tocó cuando se convirtió en flauta, pero como no lo hacía bien, un héroe cultural la apartó y le prohibió tocarla. En la versión Baniwa (de W. Seake, resumida por Bolens, 1967, pp. 63-4) una mujer entre los primeros seres concibe a yurupari sin haber tenido relaciones sexuales; posteriormente del cuerpo quemado de éste surge la palma de la cual se elaboran las flautas, las cuales en competencia entre hombres y mujeres son ganadas por los primeros, posteriormente robadas por las mujeres y por último definitivamente recuperadas por los hombres. Entre los Yukuna-Matapi unas mujeres de naturaleza superior eran las dueñas de yurupari hasta que un héroe cultural las robó (véase en esta misma revista "Kanumá, un Mito de los Yukuna-Matapi", primera parte).

nes secretas, grupos de edad, grupos de ritual de posesión) cuyos integrantes son reclutados con base en edad, sexo o posición social y que poseen secretos de diversa índole cuyo conocimiento es privilegio de los iniciados. Esto no quiere decir que una explicación de su existencia sea innecesaria, es decir, que sea suficiente dar por sentado que existen o que en todos los casos la misma explicación sea adecuada. Sin embargo, el análisis de datos comparativos provenientes de regiones muy apartadas puede dar la clave para comprender el por qué de una institución con rasgos exóticos y cual es el significado de éstos.

A continuación me propongo únicamente sugerir (ya que una "demostración" requeriría una investigación más intensa y tal vez fuera imposible por la naturaleza del tema) que el significado del complejo de **yurupari**, específicamente en cuanto se refiere a la inserción de las mujeres dentro de éste, se encuentra en relación con ciertas peculiaridades de la posición relativa de los sexos en la organización social de los grupos en los cuales ocurre y, de las posibilidades de evolución de esta, sobretodo de la influencia que las condiciones ecológicas tienen sobre este proceso. Utilizaré material comparativo proveniente de Australia, Nueva Guinea y el Suroeste de los Estados Unidos y además fragmentos de la mitología del grupo Yukuna-Matapi.

-2-

Ya Whiffen (1915) hace años anotó las semejanzas que se daban entre el complejo **yurupari** y los ritos de iniciación de los aborígenes del centro de Australia. Allí durante estas ceremonias se circuncida a los muchachos, se les somete a ciertas privaciones (restricciones alimenticias entre otras) y penalidades, además se les muestra por primera vez los churinga, que son representaciones totémicas de carácter fálico (1) que ni las mujeres, ni los niños pueden mirar. Se entrega uno de estos trozos de madera tallados al jovencito. Algunos de los churinga tienen un orificio a través del cual se pasa un cordón con el cual se lo hace girar produciéndose un zumbido especial que le ha valido el nombre de "toro-bramador". El sonido es para las mujeres y los niños la voz de un gran espíritu (Roheim 1973, pp. 107-136; Murdock, 1956, p. 41).

Roheim en su psicoanálisis de la cultura australiana afirma, que el objetivo de la iniciación es separar al varón de la madre, para integrarlo al mundo de los hombres adultos, a través de una ceremonia que paradójicamente es una imitación del nacimiento, una regresión intrauterina simbólica (el joven llega hasta el estómago del cielo o es arrojado a un foso que representa la matriz de un personaje llamado la anciana). "El rito final... es evidentemente una ceremonia de renacimiento. La función de esta parte del rito sería: a) colocar a los hombres en el rol materno; ellos son las madres buenas que han infundido vida a los neófitos, b) reducir a los neófitos a la condición de infantes recién nacidos y amamantados, y por lo tanto desprovistos

(1) Este carácter al parecer no proviene completamente de la forma del churinga. Roheim (1973, p. 111) está firmemente convencido al particular, pero su demostración está expuesta en otra publicación; dice: "... el tjurunga representa el pene y por consiguiente... la mostración del tjurunga y las ceremonias vinculadas con él son en sí mismas una forma de exhibicionismo".

de peligro para los adultos; c) completar el ciclo y reunir al hijo con la madre" (op. cit. pp. 135-6).

Aunque aparentemente los hombres adultos quieren separar al hijo de la madre lo que realmente (de acuerdo con el material onírico) quieren es retornar a sus respectivas madres y por eso permiten que los jovencitos vuelvan a las suyas, pues además de ser regresivo, el mito tiene también un carácter incestuoso (op. cit. 110, 135).

Todo lo anterior ocurre detrás de una especie de telón de humo: el sonido de los toros bramadores y su peligrosidad. Al frente del telón se sitúan las mujeres, ignorantes de lo que al otro lado sucede. Los hombres imitan ritualmente aquello que ellas realizan naturalmente.

Incidentalmente, los aborígenes australianos son gente bien peculiar desde el punto de vista psicológico: una mujer es un varón castrado y los varones se convierten en mujeres, ya que entre otras cosas, a las mujeres durante su iniciación se les abre la vagina y los jóvenes después de la subincisión o apertura de la uretra sangran acucillados asemejándose (1) a mujeres menstruando (op. cit. p. 132). Esta última asociación entre jovencitos y mujeres menstruando no está muy alejada del caso que se está considerando aquí: entre los Tukanos a los jóvenes que están en su período de iniciación en el culto de *yurupari* se les designa con el término "gente de la menstruación", aunque la idea subyacente al comparar a los muchachos con las niñas es que ellos menstruarán, si no siguen en detalle los ritos de la iniciación. Los supervisores de la iniciación a veces usan máscaras y vestidos de tela de corteza para representar a los espíritus de la menstruación (Reichel-Dolmatoff, 1975, p. 86).

Antes de seguir adelante con otros casos habría que agregar que en el centro de Australia en tiempos mitológicos, un personaje femenino, la madre fálica poseía el toro bramador y era quien ejecutaba las ceremonias de iniciación. (Roheim 1973, p. 111).

Margaret Mead, en su análisis sobre relaciones entre los sexos en algunos grupos del interior de Nueva Guinea (2), describe cultos de iniciación masculina cuyas características más sobresalientes muestran una sorprendente similitud con el complejo del *yurupari*: 1) posesión, por parte de los hombres, de instrumentos que hacen ruido (3) especialmente flautas, 2) las cuales no pueden ser vistas por las mujeres, los niños o los jóvenes no iniciados, 3) para quienes el sonido de la flauta es la voz de un monstruo mítico controlado por los hombres, cuyo nombre es *tamberán*, y finalmente 4) la mitología explicativa de las ceremonias dice que los objetos sagrados fueron originalmente descubiertos o poseídos por las mujeres quienes se vieron desposeídas de ellos por los hombres.

La señora Mead interpreta así este culto de iniciación: "... es una estructu-

(1) La relación no es únicamente de semejanza sino que tiene una base mitológica y lingüística.

(2) (1971, pp. 90-111). Estos grupos son los Arapesh, Mundugumor, Tchambuli, Iatmul.

(3) Silabos, gongs hendidos, tambores de agua, toros bramadores (Mead, 1947, pp. 44, 209, 223). Me parece que el término "noise making instruments" es correcto, porque en este caso, como en el de *yurupari*, no se trata exactamente de instrumentos musicales.

ra que asume que los hombres pueden convertirse en hombres solo a través de la ritualización del nacimiento y del tomarse como grupo colectivo, las funciones que las mujeres ejecutan naturalmente (...). El tema básico del culto iniciatorio es que las mujeres, en virtud de su habilidad para hacer niños, controlan los secretos de la vida. El rol de los hombres es inseguro, indefinido y tal vez innecesario. Mediante un gran esfuerzo el hombre ha hallado un método de compensarse de su inferioridad básica. Equipado con varios instrumentos que hacen ruido, cuya potencia descansa en que sus formas actuales sean desconocidas para aquellos quienes las oyen (es decir, las mujeres y los niños nunca deben saber que realmente son flautas de bambú, o troncos huecos, o pedacitos elipsoides de madera girando sobre cuerdas) ellos pueden separar a los niños de las mujeres, marcarlos como incompletos y ellos mismos convertir a los muchachos en hombres. Las mujeres, es verdad, hacen seres humanos, pero solo los hombres pueden hacer hombres. . . Los hombres deben su masculinidad a un robo y farsa teatral, que se desplomaría al suelo en un momento como mero polvo y cenizas si sus verdaderos constituyentes fueran conocidos" (1971, pp. 107, 110, 111).

Los grupos acerca de los cuales M. Mead hace estas afirmaciones son diferentes entre sí en muchos aspectos, los que más interesan para este caso: organización económica y social, posición e importancia de los sexos. Sin embargo tienen en común que su organización social está orientada hacia la patrilinealidad, sea que se trata de clanes (Tchambuli) o en ropes (Mundugumor), que económicamente las mujeres juegan un papel importante, a veces mayor que el de los hombres y, que hay una concordancia entre esta situación y la posición real y el poder que ejercen dentro de cada sociedad. El caso extremo se da entre los Tchambuli, entre quienes los hombres, que en términos nuestros serían afeminados, se dedican al arte mientras las mujeres proveen con la pesca la base de la alimentación. Son las mujeres además, por peculiaridades de su personalidad quienes ejercen poder real en esta sociedad. Aquí el culto de *tamberán* refleja esta situación: el énfasis recae sobre los complicados procedimientos del ceremonial que se elaboran hasta el máximo. Por su parte las mujeres conocen el secreto del origen de la voz de *tamberán*, pero se abstienen de manifestarlo para no avergonzar a los hombres; los hombres saben que las mujeres saben pero que éstas no lo admitirán pues equivaldría a obligar a los hombres a castigarlas, lo cual sería muy molesto para ambos! O sea, que el culto parece haber perdido su base. Las contradicciones en esta sociedad entre las instituciones y los énfasis están en cierto modo relacionadas con un decaimiento en las actividades guerreras y la caza de cabezas y un aumento de interés en las artes asociadas con los tiempos de paz, un incremento en la importancia económica de las actividades femeninas, sin que se diera el correspondiente acrecentamiento del valor del papel económico de los hombres (1947, capítulos V, VI, XII y XV).

Entre los Zuñi, Hopi y Navaho del suroeste de los Estados Unidos (Murdoch, 1956; Benedict, 1968; Forde, 1966; Farb, 1971; Kluckhohn y Leighton, 1946) el culto de los kachinas presenta ciertas similitudes con el de *yurupari*, aunque mucho menos marcadas que en los casos anteriormente citados. Los kachinas son seres sobrenaturales que por épocas visitan estas tribus siendo representados por hombres enmascarados; los kachina no tienen voz humana, sino un grito característico. Las mujeres y los niños no iniciados creen que los personajes enmascarados son los dioses en persona. La iniciación en la sociedad de los kachina consistente entre otras cosas en mostrar a los neófitos que los seres enmascarados no son como ellos creían los dioses, sino sus vecinos o familiares que actúan como personificaciones

de éstos. Durante la iniciación los jóvenes son azotados, como procedimiento de exorcismo y amonestados para que no revelen a los no iniciados el secreto de las máscaras.

-En estas sociedades matrilineales, en las cuales las mujeres aunque no cultivan la tierra, ocupan una posición muy buena (1), el culto de los kachina no tiene, evidentemente, el mismo halo de misterio, emoción y peligro que entre los grupos amazónicos el *yurupari*. Como en el caso del culto de tamberán entre los Tchambuli, el énfasis se ha desplazado de la esencia misma de la ceremonia, de la naturaleza sagrada y peligrosa de lo sobrenatural, hacia las formas exteriores, el procedimiento y las minucias del ceremonial. Este de ninguna manera ha perdido su carácter sagrado, pero sí la intensidad de la respuesta emocional obtenida. No se puede, evidentemente, entrar en calificaciones de "más o menos" sagrado para un caso u otro, ya que las características del ritual en cada sociedad pueden depender tanto de la evolución de este como de la forma peculiar como se manifiesta lo sagrado en cada una.

-3-

Los Yukuna-Matapi habitan el río Mirití (afluente del Caquetá). Se clasifican dentro de la familia lingüística Arawak. Anteriormente eran dos grupos con idiomas independientes, hoy en día al parecer el idioma Matapí ya no se habla y los dos funcionan como divisiones exogámicas. Además cada división puede también entrar en relaciones matrimoniales con otros grupos de la misma región (Tanimuka, Letuama).

Son cazadores y las mujeres se ocupan de la horticultura, especialmente de yuca brava. Los Yukuna-Matapi son marcadamente patrilocales. Pierre Jacopin, quien realizó investigaciones a fondo entre ellos, dice que después del matrimonio las mujeres adoptan la lengua de su cónyuge y abandonan su lengua materna en sus relaciones con otras mujeres del grupo doméstico (1972, p. 110). El advenimiento de instrumentos de hierro y armas de fuego entre los indígenas, modificó un poco el modo de producción de los hombres al facilitarles sus tareas, pero no el de las mujeres, las cuales (según el autor mencionado) soportan una verdadera explotación. Dice textualmente: "Aún si son respetadas por su trabajo son siempre desvalorizadas. Esto es lo que las designa para ser el objeto de intercambio matrimonial" (1970, p. 160)(2). Para los Yukuna la naturaleza está llena de fenómenos imprevisibles y de peligros irracionales; la mujer por estar sometida a reglas naturales que escapan a la voluntad humana juega un papel peculiar, no es verdaderamente humana, es un poco peligrosa y objeto de una cierta desconfianza (1972, p. 110).

(1) Entre los Zuñi la iniciación en la sociedad Kachina no está cerrada a las mujeres, pero muy pocas hacen uso de este privilegio.

(2) Incidentalmente decir que las mujeres son los objetos máximos de intercambio y que este intercambio es la base de las relaciones entre agrupaciones humanas, es ya una afirmación de sentido común en teoría de parentesco, pero que únicamente tiene validez a ese nivel de abstracción. Pero cuando se trata de caracterizar a la mujer en un grupo específico me parece que esta afirmación pierde sentido. Mi informante Matapi me imaginó se sentiría feliz si su hija aceptara comportarse como un objeto de intercambio matrimonial, pero desafortunadamente ella tiene sus propias ideas al respecto.

Más adelante opina Jacopin, que como consecuencia de la forma diferente como las mujeres participan en la producción económica, su ideología debería ser muy diferente de la de los hombres o estar en conflicto con la de ellos, pero como las mujeres trabajan aisladamente no tienen la posibilidad de tomar consciencia colectiva de su situación. Más aún, las relaciones sociales femeninas están siempre mediatizadas por los hombres y la conclusión es que en estas condiciones es difícil que las mujeres puedan forjar una ideología independiente de la de los hombres (op. cit. p. 136). Lo curioso es que cuando Jacopin habla de la ideología se refiere principalmente a la mitología y parece sugerir que las mujeres deberían tener una mitología propia! Ahora, yo no tengo conocimientos suficientes sobre este grupo para afirmar que la tienen o que no la tienen, pero sí sé que manejan la mitología de los hombres: pueden oír los cuentos (con excepciones como son los mitos que se enseñan a los jóvenes durante la iniciación en el culto de *yurupari*), aprenderlos y contarlos. Tal vez los mitos largos más importantes los sepan solo fragmentariamente. Jacopin sin embargo afirma que la palabra mítica es exclusividad de los hombres, que las mujeres no generan mitología y que éstas les asigna una posición doméstica que justifica su situación de dependencia (op. cit. p. 137). También estaría en parcial desacuerdo con las dos últimas afirmaciones, yo diría más bien que en la mitología se reflejan los conflictos que generan las mujeres, la ansiedad y agresividad consciente o inconsciente que caracteriza las relaciones entre los dos sexos y los grandes esfuerzos que los hombres consideran necesarios hacer para relegar y conservar a las mujeres en su posición doméstica. Las heroínas míticas son todo menos mansas mujeres, aunque se hace hincapié en que esa clase de mujeres ya no existen. En general, en la mitología y en la vida diaria, son los hombres quienes dicen la última palabra. No estoy sugiriendo que las Yukuna-Matapi estén, estarán o deben estar en pie de guerra contra la explotación masculina (1). Ellas viven una existencia tranquila; trabajan duro y en forma continua, pero al mismo tiempo disfrutan de la seguridad que provee la chagra y el río, de la camaradería en el trabajo de elaboración de la yuca brava, de la maternidad. La rutina monótona de sus vidas se ve interrumpida a principios del año por varias festividades, de las cuales les es posible disfrutar sin necesidad de someterse a los rigores que son obligatorios para los hombres. El festival del *yurupari* es uno de estos. La voz del monstruo mítico, de extrañas resonancias habla a las mujeres de que las cosas están bien así.

En algunos de los principales mitos Yukuna-Matapi la mujer figura en forma preponderante y muy peculiar. Como ejemplo, utilizaré dos mitos que mi informante Matapi considera los más importantes: 1) Kaipulakena (2) en el que se narra cómo un conjunto de héroes culturales obtuvieron para la gente tres elementos muy importantes para la vida social: la maíoca, la noche y los puercos salvajes. Este mito también es contado por los Tanimuka del río Guacayá, los vecinos más cercanos de los Yukuna-Matapi. En esta revista Martín von Hildebrand publica la versión de ese grupo. 2) Mito de Kanumá en el cual se narra como los hombres robaron el *yurupari* a las mujeres y como el hermano de Kanumá, el autor del robo, obtiene para el grupo elementos importantes como son la piña, el chontaduro y la coca, todos de im-

(1) Jacopin dice que "... las mujeres son explotadas por los hombres, quienes usan contra ellas de su superioridad sexual, delegando en ellas las tareas fastidiosas..." (1971, p. 6).

(2) Jacopin (1972) resume el primer episodio de este mito; por otro lado Schauer y Sra. (1974) publican la primera parte de éste con texto en Yukuna. Yo uso tanto estas versiones como la propia recogida en el Río Mirití.

portancia tanto ritual como cotidiana.

Kaipulakena es el nombre colectivo de un grupo de héroes culturales, de los cuales únicamente se individualiza a uno como "el más sabio" y se caracteriza como el personaje travieso del cuento. Estos personajes tienen una tía (*okuru*, hermana de papá) llamada Haameró, una mujer sabia, con conocimientos de brujería, los cuales son patrimonio hoy en día de los hombres. Esto no lo dice el narrador al hacer referencia al personaje, pero pone en boca de los Kaipulakena constantemente expresiones como: "ud. no hable eso porque es mujer, no sabe como nosotros" cuando lo contrario es evidente. Los Kaipulakena obtienen para la gente la maloca, y la noche de un personaje llamado Heechú (el cielo, la danta), a cambio de coca. El río (un árbol) y el puerco son propiedad del Haameró quien no permite que nadie más que ella los disfrute; niega la existencia del río y afirma que solo ella puede comer puerco sin que le haga daño. Los Kaipulakena con gran trabajo logran despojar a Haameró de sus propiedades.

A diferencia de las transacciones con Heechú, en el caso de Haameró se emplea el espionaje y el robo. Una vez localizado el río-tronco, Haameró se las arregla para hacer que en el momento de tumbarlo se hunda el mejor y sea necesario tumbar otro con algunos defectos como boas y rayas gigantes. Este es el río Caquetá. Entreverados con las aventuras del río y de los puercos hay otros episodios de franca agresión como venganza tanto de Haameró hacia los Kaipulakena como viceversa.

Más adelante Heechú pide a los Kaipulakena que tumben un gran tronco que hay en la chagra que él esta rozando. Los Kaipulakena van un día a tumbarlo y lo dejan cortado hasta la mitad, listo para botarlo al día siguiente, pero por la noche viene Mananio, hija de Heechú y coloca las astillas otra vez en su sitio de manera que por la mañana los Kaipulakena encuentran el palo sin rastros de haber sido cortado. Sin comprender que ha pasado, reinician la tarea de cortar el palo. De camino para la chagra pasa Mananio por allí y riéndose les dice a los Kaipulakena que ellos pobres nunca podrán tumbar ese palo. La contestación del "más sabio" es: "ud. cree que una mujer me va a ganar? ud. es una mujer que orina sentada, en cambio nosotros hombres orinamos parados".

La intervención de Mananio se repite noche tras noche sin que los Kaipulakena sospechen y una mañana la respuesta del más sabio a las burlas de Mananio demuestra a las claras su incomodidad: "Pobre esa mujer que está hablando, yo soy el que estoy dejando que ud. haga como quiera, de aquí en adelante sí vamos a ver si ud. sabe mucho. Ud. cree que nos puede humillar pero nosotros somos hijos de nadie". Finalmente el más sabio logra enterarse de lo que está pasando y contra-resta la acción de Mananio convirtiendo las astillas en pescado.

En cuanto al mito de Kanumá (que se publica en esta misma revista bajo el título de "Kanuma: un Mito de los Yukuna-Matapí"), presenta un héroe cultural bien particular: logra para la gente una serie de elementos importantes (el *yurupari*, la coca, el chontaduro, la piña) pero siempre por intermedio de las mujeres. La consecución del *yurupari* tiene un desenlace un poco triste: las mujeres enojadas por el robo de este, lo abandonan dejándolo a merced de pequeñas esposas-animales que no pueden alimentarlo bien. Finalmente logra robar una mujer que evidentemente no pueden manejar.

Si la mitología persigue justificar la situación doméstica de las mujeres, por

qué busca para ello personajes y situaciones tan alejadas de la vida diaria?. Por qué presenta una pugna constante entre hombres y mujeres y a éstas como obstáculos o mediadores en el camino de la obtención de elementos culturales o naturales importantes?. Por qué en una sociedad donde los hombres son dominantes, donde la organización social confirma esta dominancia, donde las mujeres no la cuestionan se celebra con tanto entusiasmo una ceremonia que entre otras cosas "... realza su prestigio (de los hombres) y poder sobre las mujeres?" (Metraux, 1949, p. 577).

4.

Quando se generaliza sobre el tema de la evolución en las formas de organización social, se dice que la forma más primitiva es la banda patrilineal, debido a que si el principal medio de subsistencia es la cacería, en primer lugar los hombres son muy importantes y, en segundo lugar, se necesita para el éxito de esta actividad que tengan un perfecto conocimiento del terreno que explotan (cosa que se logra si han permanecido en éste desde la infancia) y que entre ellos exista una relación muy armoniosa que les permita una perfecta colaboración. Con el desarrollo de la horticultura, se hace necesario asegurar las buenas relaciones de trabajo entre las mujeres y, conservar dentro del grupo la propiedad de los terrenos de cultivo, por lo tanto es factible un desarrollo hacia la matrilinealidad (Fox, 1971), especialmente si debido a las condiciones del medio ambiente la horticultura llega a ser la actividad económica básica para el sostenimiento del grupo. Pero si se trata de un grupo guerrero, la colaboración masculina es de primordial importancia, por lo tanto la organización patrilineal conserva su fuerza. Otro factor que puede cargar la balanza hacia la patrilinealidad es el desarrollo de sistemas de irrigación, ya que implica la organización de los hombres para emprender obras de carácter comunal; P. Farb menciona el caso de los Mundurucu, un grupo patrilineal cazador-horticultor-guerrero que al entrar en contacto con los "blancos" hace un viraje hacia la matrilinealidad, influido por la eliminación de la guerra y la importancia que cobra la fariña (producción femenina) como artículo de intercambio y venta (1971, pp. 81-83), o Forde (1966, p. 283) en su análisis de la economía de grupos indígenas de Norteamérica, sugiere que el desarrollo de la agricultura masculina o femenina está relacionado con la importancia de la cacería en la etapa preagrícola en comparación a la de la recolección y la abundancia de la primera una vez que se ha adoptado la horticultura. Si la recolección es tan importante como la cacería y ésta no es demasiado abundante, el cultivo de alimentos puede llegar a ser un oficio masculino, sobre todo si éste permite un aumento en la densidad de población y propicia una disminución gradual de los recursos de la cacería.

La Amazonía presenta una situación peculiar desde el punto de vista de las limitaciones que impone el medio ambiente a la evolución en las formas de obtener alimentos. B. Meggers (1971) ha mostrado que la selva amazónica no es una región de potencial económico ilimitado, como la exhuberancia y diversidad de la vegetación y fauna hacen suponer. Por el contrario, haciendo excepción de ciertas áreas privilegiadas como las riberas y la desembocadura del Amazonas, los suelos de la Amazonía son muy pobres: sostienen una fauna dispersa y especies vegetales comestibles cuyos productos proveen una cantidad reducida de materia comestible en comparación con el volumen del fruto (como es el caso de muchas especies

silvestres) o una cantidad reducida de proteínas y demás elementos importantes por volumen consumido (como es el caso en particular de la yuca brava). Ante el fracaso de la agricultura moderna para implantar un sistema de explotación, que incrementando la productividad por área explotada no agote irreversiblemente los suelos y sea razonablemente inmune a las plagas, se aprecia mejor el alto grado de adaptación logrado por los grupos indígenas a lo largo de muchísimos años. El valor que tiene este logro se aprecia mejor cuando se tiene en cuenta que la selva amazónica tenía en la época de la conquista una densidad mucho mayor de población, que esta ocupación databa de muchos años y que sin embargo esta selva puede todavía visualizarse como "selva virgen". En un futuro podrá constatararse si es fundado el temor que siente alguna gente por los efectos de políticas de apertura y colonización en gran escala de la Amazonía.

La adaptación de las sociedades indígenas de la Amazonía tiene paradójicamente la apariencia de estancamiento cultural. La mayoría de los grupos de esta región no avanzaron más allá del nivel de Selva Tropical (de acuerdo con la clasificación de Steward) y es pertinente anotar que mientras a este nivel la forma de organización social predominante es marcadamente patrilineal, en el nivel siguiente Circuncaribe, que se desarrolló en regiones más favorables para la agricultura intensiva, el énfasis es definitivamente matrilineal (Steward, 1949).

El complejo de *yurupari* es característico de los grupos de Selva Tropical de la región Amazónica. No parece tener mucha importancia en otras regiones y en otros niveles culturales. Es interesante anotar que tanto Reichel-Dolmatoff (notas de clase) como Morey (1970 p. 111) consideran que este no encaja muy bien con la cultura de los Guahibo, un grupo de cazadores con horticultura muy incipiente que habitan los Llanos Orientales en Colombia y Venezuela.

Resumiendo se podría decir:

1) El habitat de la región amazónica, es especial del noroeste, impone barreras muy difícilmente franqueables a la evolución de la horticultura, tanto a la introducción de nuevos cultígenos como al incremento de la productividad de los actuales. El punto de equilibrio para la supervivencia está en depender por igual de los recursos animales obtenidos por los hombres y la horticultura femenina.

2) Si la horticultura femenina tuviera posibilidades de ganar importancia, podría esperarse un viraje hacia un tipo de organización matrilineal. Obviamente un viraje de este tipo no puede depender únicamente de este factor.

3) Se podría suponer que existe una tendencia hacia un viraje matrilineal, un aumento en la importancia de los roles femeninos. Esta tendencia estaría en conflicto con la presente organización patrilineal, pero se trataría de un conflicto que en parte debido a las condiciones ambientales, permanece indefinidamente en forma latente.

4) Este conflicto no tiene expresión abierta, ya que en la vida diaria es usual que las mujeres jueguen objetivamente un papel muy importante, sean subvaloradas pero no parezcan resentir esta situación. Por el contrario, a nivel de la mitología y el ritual la tensión se expresa en forma más o menos clara, o tal vez se expresa mejor en la mitología y se resuelve en el ritual a través del culto de *yurupari*.

Este es al mismo tiempo un freno y una hermosa distracción para las mujeres y, un elemento compensatorio para los hombres.

5) Bajo estas circunstancias es posible que un estudio de personalidad predominante en estas sociedades mostrará a una mujer muy tranquila y segura en su rol, mientras que la personalidad masculina tal vez se caracterizará por tensiones y ansiedades y una tendencia hacia la identificación con las mujeres.

BIBLIOGRAFIA

- BENEDICT, Ruth.
1968. **Patterns of culture.** Routledge and Kegan Paul, London.
- BOLENS, Jacqueline
1967. "Mythe de Jurupari: introduction a une analyse". **L'Homme**, Tomo VII, No. 1, pp. 50-66, París.
- FARB, Peter
1971. **Man's rise to civilization.** Paladín, London.
- FOX, Robin
1971. **Kinship and Marriage.** Penguin Books, Harmondsworth.
- FORDE, Daryll.
1966. **Habitat, economía y sociedad.** Ed. Oikos-Tau. Barcelona.
- GOLDMAN, Irving.
1966. **The Cubeo.** Urbana, The University of Illinois Press.
- INSTITUTO LINGUISTICO DE VERANO.
1973. **Aspectos de la cultura material de grupos étnicos de Colombia.** Tomo I, Ed. Townsend, Lomalinda.
- JACOPIN, Pierre.
1970. "Mission chez les indiens Yukuna de la region du Miritiparana, Amazonie Colombienne". **Journal de la Société des Americanistes.** Tomo 59, pp. 155-163. París.
1971. "Aspectos Antropológicos". (primer informe científico presentado al ICAN), mecanografiado. Bogotá.
1972. "Habitat et territoire Yukuna". **Journal de la Société des Americanistes.** Tomo LXI, pp. 107-139. París.
1975. "L'éthnologue a l'articulation de deux cultures ou le droit a la différence en Amazonie Nord-ouest". **Neuchâtel. Musée d'ethnographie,** pp. 36-46. París.
- KLUCKHOHN, Clyde y LEIGHTON, Dorothea.
1946. **The Navaho.** Harvard University Press. Cambridge.

- LEACH, E.R.
1968. "Culture and nature or la femme sauvage" The Stevenson Lecture. Bedford College. London.
1969. "Genesis as myth and other essays". Cape Editions, London.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1972. **Estructuralismo y ecología.** Ed. Anagrama, Barcelona.
- MEAD, Margaret
1947. **Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas.** Ed. Abril, Buenos Aires.
1971. "Male and female". Pelican Books, Harmondsworth.
- MEGGERS, Betty.
1971. **Amazonia: man and culture in a counterfeit paradise.** Aldine, Chicago.
- METRAUX, Alfred.
1949. "Religion and Shamanism". En: **Handbook of South American Indians.** Vol. 5, pp. 559-610, Washington.
- MOREY, Robert
1970. **Ecology and culture change among the colombian Guahibo.** The University of Pittsburgh.
- MURDOCK, George Peter
1956. **Nuestros contemporáneos primitivos.** Fondo de Cultura Económica. México.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo.
1963. **Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés.** Ed. de la Universidad de los Andes. Bogotá.
1975. **The Shaman and the Jaguar.** Temple University Press, Philadelphia.
- ROHEIM, Géza.
1973. **Psicoanálisis y Antropología: cultura, personalidad y el inconsciente.** Sudamericana. Buenos Aires.
- SCHAUER, Stanley y Junia.
1973. "Yukuna" En: **Aspectos de la Cultura Material de grupos étnicos de Colombia.** Tomo I pp. I-18 Ministerios de Gobierno, Bogotá.
- STEWART, J. H. y FARON, L.C.
1959. **Native peoples of South America.** Mc Graw-Hill Book Company Inc. New York.

- STEWART, H. Julian.
1949. "South American cultures: an interpretative summary"
En: **Handbook of South American Indians**. Vol. 5 pp.
669-772. Washington.
- TAYLER, Donald
1972. **The music of some indian tribes of Colombia**. The British
Institute of Recorded Sound. London.
- TORRES LABORDE, Alfonso.
1969. **Mito y cultura entre los Barasana, un grupo indígena Tuka-
no del Vaupés**. Ed. de la Universidad de los Andes, Bogotá.
- VAN GENNEP, Arnold.
1961. **The rites of passage**. Phoenix Books, Chicago.
- WHIFFEN, Thomas.
1915. **The north-west amazons: notes of some months spent
among cannibal tribes**. Constable and Company Ltd.
London.
- QUEHUAJI YUKUNA y SCHAUER S. y Sra.
1974. **Texto Yukuna**. En: **Folclor indígena de Colombia**. Tomo I
Ed. Toconsend, Lomalinda.