

**EN DIÁLOGO CON EL RELATO MITICO DEL YURUPARU  
-Aproximación Fenomenológico-Hermenéutica-**

**CATALINA INÉS GONZÁLEZ SIERRA**

**Mg. Julio César Barrera Vélez  
ASESOR**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
Facultad Ciencias Humanas  
Programa de Filosofía  
2013**

## TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	6
1. CONTEXTUALIZACIÓN DEL MITO DEL YURUPARY.....	15
1.1. ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL RELATO.....	15
1.2. TRANSICIÓN DE LA ORALIDAD A LA ESCRITURA	
1.3. SINOPSIS DE ALGUNOS ACERCAMIENTOS AL RELATO MÍTICO DEL YURUPARY.....	20
1.3.1. Acercamientos Antropológicos.....	20
1.3. 2. Acercamientos Literarios.....	24
2. VESTIGIOS ONTOLÓGICOS EN EL RELATO MÍTICO DEL YURUPARY: APROXMACIÓN FENOMENOLÓGICA.....	28
2.1. DEL FENOMENOLOGIZAR O PRESUPUESTOS METÓDICOS.....	28
2.2. LECTURA FENOMENOLÓGICA AL RELATO MÍTICO DEL YURUPARY.....	30
2.2.1. Elementos Existenciales (Cosmológico/ Antopológico).....	33
2.2.2. Símbolos y Signos Rituales.....	35
2.2.3. Tensiones.....	38
2.2.4. Elementos Eróticos.....	40
3. HERMENÉUTICA Y MITO.....	43
3.1. REABILITACIÓN DEL MITO EN LA HERMENÉUTICA .CONTEMPORÁNEA.....	43
3.2. ESBOZOS DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA.....	55

3.2.1. Elementos Esenciales de la Hermenéutica Analógica.....	55
3.2.2. <i>Corpus</i> Categorical de la Hermenéutica Analógica.....	63
3.2.3. Ontología y Hermenéutica Analógica.....	65
3.3. APROXIMACIÓN HERMENÉUTICO-ANALÓGICA A ALGUNOS FRAGMENTOS DEL RELATO MÍTICO DEL YURUPARY.....	68
4. CONCLUSIONES.....	79
5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	83

*A ti y a todas las bestias*  
*A ti y a las tardes frías y solitarias*  
*A ti y a las sombras nocturnas*  
*A ti y a la desesperación y la risa*  
*A ti con más amor que odio*  
*A ti que me miras desde el otro lado del espejo*

## **AGRADECIMIENTOS**

Con estas letras, quisiera agradecer a

Julio César, infinitas veces, que me padeció día y noche en este fragmento del camino

A mi papá por cruzar mi camino, sin saber, con el canto del Yurupary

A mi mamá y a mis hermanas por soportar el palabrerío incesante

Y a mi abuela Lola, que siempre ha estado orgullosa de su nieta

## INTRODUCCIÓN

En lo relativo a la determinación del campo temático-metodológico de la presente investigación esta se imbrica en las interrelaciones de complementariedad metodológica, entre la descripción fenomenológica de los procesos de constitución del sentido en el relato mítico del Yurupary que revelan una determinada forma de *estar-en-el-mundo* y en la explicitación del sentido sedimentado en el lenguaje del mismo texto que devela una significación *sui generis* de comprender el mundo.

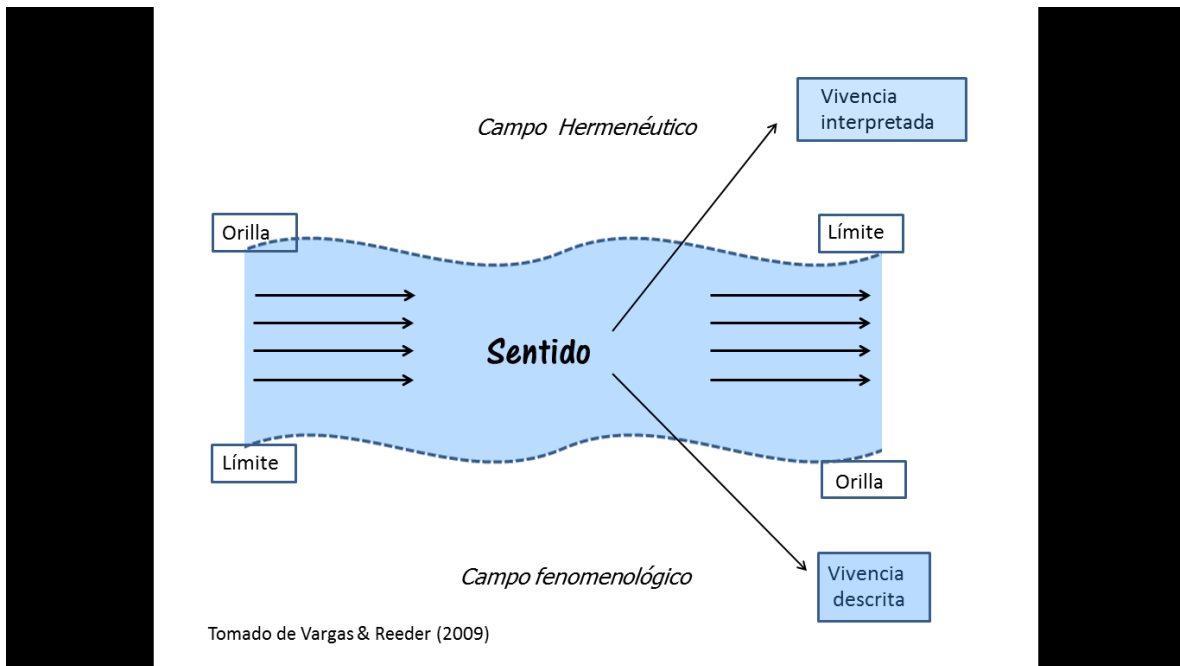
Por otra parte, en los tiempos del llamado giro hermenéutico de la fenomenología las relaciones de estas dos formas de pensar filosófico se han tematizado desde diversas perspectivas (complementariedad, oposición, subordinación, etc) Mas el punto de yunta entre las dos los constituye el 'sentido' tanto en sus procesos de constitución –por una subjetividad *proto-operante* fenomenológicamente hablando- como en la explicitación del mismo en las diversas formas de 'darse' (Vargas & Rider. .,p.9). Donación que el sentido hace en y desde el lenguaje. Este 'despliegue' del sentido implica necesariamente la dialéctica entre lo **dicho y lo no-dicho**. He aquí como aflora la dimensión interpretativa o hermenéutica en la aprehensión de todo sentido. Pues, al decir de Jean Grondin en el artículo intitulado: "*La contribution silencieuse de Husserl a l'hermeneutique*" nos dice:

Comprender es efectuar una 'reducción' de la mirada, saber tomar una distancia hacia lo que se dice, a fin de abrir hacia el sentido, hacia el querer-decir que quiere ser entendido(...)La conciencia hermenéutica tiene que ver con una intencionalidad, con un 'apuntar' del sentido, es en este apuntar que hay que saber penetrar si se es fenomenólogo"(Grondin.1993.p.390).

En esta misma perspectiva de complementariedad temático-metodológica entre la descripción fenomenológica y la interpretación, al hilo del filósofo de Germán Vargas Guillén y de Harry Reeder (2003) digamos que la descripción de las variadas formas como se despliega el sentido en al *facticidad* –en lo cotidiano, en lo poético, en lo social, en lo histórico, en lo cultural, etc- exige de *facto* la ‘interpretación’ de ese sentido, en un horizonte de naturaleza intersubjetiva.

Por ende, a partir de esta complementariedad metodológica –entre la perspectiva fenomenológica y la hermenéutica- podremos afrontar la tarea de explicitar tanto la vivencia y constitución del sentido precategorial presente en el relato mítico del Yurupary y como la decodificación del mismo en su dimensión transliteral incoada en su literalidad.

En suma, la perspectiva temático-metodológica que asume la presente investigación articula desde un ***campo fenomenológico*** (Vargas & Reeder. ) la vivencia del sentido con las significaciones implícitas del mismo desde un ***campo hermenéutico*** (Vargas & Reeder. ) en donde el ‘sentido’ que muestra ‘*regiones del ser*’ u ‘*ontología regionales*’ en la objetividad cultural que está sedimentada en el relato mítico del Yurupary nos presenta como punto de convergencia la cuestión del sentido. El siguiente esquema resume esta perspectiva:



Ahora bien, una vez desglosada la perspectiva temático-metodológica de la investigación en cuestión. Clarifiquemos el sentido de la pregunta que articula el presente estudio. ***¿Cuáles son los rasgos ontológicos (comprendidos éstos desde el concepto husserliano de 'ontologías regionales') implícitos en la oraliteratura del relato mítico del Yurupary susceptibles de ser explicitado desde una perspectiva fenomenológico-hermeneutica?***

Ante el interrogante anteriormente enunciado podría a primera instancia arguirse el carácter antimetafísico de la fenomenología como un aspecto no pertinente de la investigación en cuestión. Empero, en primera instancia es necesario traer a colación en forma de síntesis el concepto de 'ontologías regionales' en sentido husserliano. En este ámbito recordemos que la fenomenología en tanto doctrina cobija la pretensión de reencontrar el sentido pleno del ser en su verdad a partir de la variación a que somete las diversas formas de donación del mismo. Variación que le posibilita al



fenomenólogo alcanzar la 'intuición de esencias' o *eidos* –léase lo invariable- del fenómeno descrito ( Baró.1999 ).

En virtud a esta 'intuición de esencias' la fenomenología a puesta por una ontología universal que posibilite la descripción de las diversas 'regiones del ser'. En este horizonte traigamos a colación la *taxonmia de 'las regiones del ser'* que hace Husserl en las ***Investigaciones Lógicas***. En ellas, Husserl, llama ***objetos reales*** a los seres temporales que a su vez divide en ***objetos físicos y objetos psíquicos***. Y por otro lado, Husserl, llama ***objetos ideales*** a los seres u objetos intemporales como los conceptos, los números, etc. Al respecto el fenomenólogo español, Miguel García Baró, nos recuerda que:

Lo común a los objetos-sean reales o ideales- viene recogido en las categorías correspondientes a la región, que son los supuestos *a priori* que permiten la captación de los diversos entes de la experiencia como pertenecientes a una misma clase, capaz de constituir el tema de una ciencia determinada. Las disciplinas filosóficas que estudian las categorías correspondientes a cada región del ser son llamadas ***ontologías regionales***, que subyacen a las ciencias particulares y constituyen la explicación de sus conceptos fundamentales o categorías (Baró.1999.p.15).

En este mismo ámbito, Germán Vargas Guillén (2003) nos dice que si bien, podemos decir, de manera genérica, que la:“(...)fenomenología es antimetafísica y, más que estudiar el ser, se encamina al estudio incesante del sentido dado al mundo en que definitivamente vivimos” (Vargas.2012,p.13). No obstante, el mismo autor en el texto intitulado: ***Fenomenología del ser y***

*del lenguaje* (2003) desglosa el carácter 'antimetafísico' ubicando el acercamiento fenomenológico al ser en y desde el "*mundo de la vida*" matriz de toda '*ontología regional*'. Al respecto Vargas nos dice:

(...)Ser para el fenomenólogo significa, en primer término, ser –uno-mismo, pero también– consustancialmente en primer lugar–*ser-en-el mundo (Dasein* en el sentido heideggeriano) y *ser-con-los-otros (intersubjetividad* en el sentido husserliano). (...) Hay un '*mundo en verdad existente*' Más, la fuente de éste radica en un quién, que en interacción con los otros, despliegue su horizonte. Por eso el lenguaje tiene su radicalidad en este contexto: sólo por su *presentificación* el ser del mundo se presenta, se hace presente al tú, se hace patente al yo" (Vargas. Op.cit.,p.12).

He aquí el contexto desde el que en esta investigación auscultamos por los rasgos ontológicos 'sedimentados' en la 'objetividad cultural' que encarna el relato mítico del Yurupary. En lo concerniente al ***Estado del Arte*** (modalidad rastreo bibliográfico) el encontramos que el texto que nos ocupa ha sido objeto de estudios literarios, sociológicos y antropológicos pero en la revisión bibliográfica realizada no se encontró un acercamiento filosófico al mismo. Además la oraliteratura sedimentada en este relato mítico materializa la cosmovisión primigenia de una de nuestras culturas precolombinas y de *facto* plasma en su estructura interna una determinada manera de *estar-en-el-mundo*, es decir revela una manifestación o *epifanía del ser*.

Por lo tanto, La presente investigación de naturaleza documental interpretativa tiene por objeto realizar un acercamiento fenomenológico-hermenéutico al mito del Yurupary para explicitar los rasgos ontológicos incoados en el relato objeto de estudio. En esta perspectiva el hermeneuta español Lluís Duch señala que:

El universo mítico pertenece casi siempre a los universos oníricos, al reino de lo implícito. Un implícito que acostumbra hacer acto de presencia en el centro de nuestra vida, en aquello que 'queremos decir' más que en lo que taxativamente 'decimos' en nuestra edulcorada biografía (Duch,2002.p.26).

Obsérvese que Duch subraya la naturaleza hermenéutica propia de los relatos míticos y su dimensión existencial que de manera velada contiene una determinada manifestación del ser. En esta misma línea, recordemos que Paul Ricoeur (2002) en diferentes investigaciones -entre ellas ***Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermeneutica II***- nos exhortaba a comprender que en todo mito hay un logos latente que exige o demanda ser explicitado mediante una labor fenomenológico-hermenéutica. Pues, al decir de Ricoeur el mito desde su lenguaje simbólico da qué pensar. Por ende, esta investigación propende por la instauración de un diálogo fructífero entre el pasado y nuestro presente viviente. La perspectiva teórica desde la que se interpretará el texto es la ***Hermenéutica Analógica*** propuesta por el filósofo

México Mauricio Beuchot Puente, en virtud de ser una herramienta idónea para interpretar textos cuya textura semántica es de naturaleza simbólica.

Por otra parte, uno de los rasgos generales del pensamiento mítico es precisamente su naturaleza analógica, es decir, comparativa y simbólica que revela y oculta a la vez los núcleos esenciales de su estructura. Además la hermenéutica analógica es una propuesta teórico-metodológica latinoamericana que cuenta hoy con reconocimiento universal.

En suma, la hermenéutica analógica invita a pensarnos en y desde nosotros mismos en clave simbólica. Por último, esbozamos la pertinencia metódica de los métodos filosóficos seleccionados para realizar la investigación. Dada la articulación de dos perspectivas metódicas complementarias consideramos actualmente en la literatura más actualizada que dichas perspectivas se pueden concebir como complementarias e interdependientes (Reeder, 2011). Consideramos que es necesario explicar la selección de las mismas. Además en la investigación filosófica actual la articulación de estos métodos es una condición fundamental del rigor de las mismas en trabajos de naturaleza documental descriptiva- interpretativa.

### **Fenomenológico-Hermenéutico**

Dicho método se justifica por la naturaleza del problema (cualitativa-interpretativa) en donde afloran dos momentos metodológicos fundamentales a saber: 1. **Momento Descriptivo** en donde la fenomenología nos permitirá la descripción exhaustiva del objeto de estudio en y desde la cosa misma.

2. **Momento Interpretativo** en donde se someterá a lectura hermenéutica lo anteriormente descrito. La razón de la articulación o complementariedad entre estos dos métodos las encontramos hoy en autores como Harry Reeder (2001) en el texto intitulado: **La Praxis Fenomenológica de Husserl** proponen que la complementariedad entre fenomenología y hermenéutica es vital para la intelección total de los fenómenos sociales.

En lo que respecta al *corpus* de la investigación en el primer capítulo titulado: **Contextualización del Mito del Yurupary** se esbozan sus rasgos fundamentales y se presenta a modo de 'Estado del Arte' los diversos acercamientos que las ciencias humanas y sociales han hecho del mito nos permitieron encontrar un vacío en lo relacionado con estudios filosóficos sobre el mismo. Este hecho se ha constituido en un '*imperativo existencial*' para nuestro quehacer investigativo.

En el segundo capítulo titulado: **Vestigios Ontológicos en el Relato Mítico del Yurupary: Aproximación fenomenológica**. Se realiza la explicitación en perspectiva fenomenológica estática de los procesos de constitución del sentido que han quedado sedimentados en el cúmulo de símbolos que conforman el lenguaje del mito.

En el tercer capítulo titulado: **Aproximación Hermenéutico-Analógica a algunos Fragmentos del Relato Mítico del Yurupary** se presenta la interpretación en clave analógica de los rasgos ontológicos latentes en lo *no-dicho del decir* del mito. En la cadencia de las voces de nuestros ancestros

que aún nos susuran lo *fascinum* y *tremendum* de la experiencia, de la vivencia del ser.

## 1. CONTEXTUALIZACIÓN DEL MITO DEL YURUPARY

*En el mito, la narración espera recibir y escuchar verdades que vienen de un pasado, del diálogo con un pasado*

**Greta Kamaji**

### 1.1. ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL RELATO

El relato de Yurupary constituye sin duda una de las piezas más importantes de nuestra literatura indígena suramericana prehispánica y hace parte fundamental y vigente de los ritos y los mitos de los indígenas en la zona del Vaupés, Guaviare y parte del Guainía. Asimismo, antes de comenzar nuestro estudio es importante delimitar el origen del relato y caracterizar la versión que será trabajada. De esta manera, siguiendo el estudio realizado por Hector H. Orjuela en lo relativo a la ubicación geográfica del mito encontramos que:

El ámbito Geográfico de Yurupary abarca un área extensa de la Amazonía colombo-brasilera. Sin embargo la versión de Yurupary como héroe legislador, que es la que nos interesa, surge del pueblo tariana y su lugar de origen –según la leyenda- se sitúa en Tenui (Tunahi) en el actual departamento del Guaviare. De ahí se extendió hacia el sur a través del Vaupés y de sus afluentes(Orjuela.1993.p:10)

Obsérvemos, de la mano de G. Deleuze, que la naturaleza *nomada de los conceptos*, tanto a nivel significativo: -semantizaciones y resemantizaciones- como a nivel –espacio temporal- donde los constructos conceptuales tienen

por telos la aprehensión de elementos *ontico-existenciales* como el origen o el sentido de la existencia en una cultura deambulan por diferentes campos semánticos. En esta perspectiva, al decir de Orjuela: "(...) El espacio narrativo de la leyenda del Yurupary corresponde a una geografía mítico-sagrada que conforma un triángulo en cuyos vértices se desarrollan los principales acontecimientos"(Orjuela.1993.p:10 ). La versión que utilizamos en este estudio es la reconstrucción hecha a través de la tradición oral en lengua ñengatú del descendiente de los indígenas tariana Maximiano José Roberto, traducida por el conde Ermanno Stradelli al italiano con el título de la "Leggenda dell' Juruapary" y finalmente traducida al español por Susana N. Salessi. Debido a que ha pasado por tantas manos, es evidente en su lectura la influencia de occidente y los posibles cambios que los autores han podido realizar.

## **1.2. TRANSICIÓN DE LA ORALIDAD A LA ESCRITURA**

El Yurupary era un relato de carácter oral hasta que es re-armado por el descendiente tariana Maximiano José Roberto. Esta tradición oral, según Héctor H. Orjuela no se consideraba confiable por muchos críticos para conservar mitos, leyendas y relatos, debido a que por lo general, en estas versiones resultan perjudicados o desvirtuados. De esta manera, si se compara la confiabilidad de un texto oral, en el cual se pueden perder y agregar diferentes detalles y estructuras, frente a un texto escrito, en la que se pueden conservar casi intactos los textos a



través de los tiempos, se ve la preocupación mencionada frente a este modo oral de conservación de textos. Empero, Orjuela acota que:

Investigaciones posteriores que indagaban el origen, recobro y preservación de algunos de los más antiguos textos conocidos, como los *Vedas*, de la India, y las epopeyas homéricas, revelaron que el poder de la memoria, y gracias a procedimientos mnemotécnicos desarrollados en diversas culturas, se habían podido fijar “textos orales” que se mantienen al presente. Idénticos resultados obtuvo en tiempos más recientes el antropólogo Joel Sherzer con relatos orales de los indios cunas, de Colombia y Panamá, que al ser grabados en diferentes ocasiones, y por boca de informantes de la misma tribu, no ofrecían variantes importantes(Orjuela.1993.p:19-20)

Así, como los anteriores, hay incontables ejemplos dentro de la literatura oral, occidental e indígena, que han llegado a través de los tiempos hasta nuestras manos, que nos muestran que hay “un valioso legado cultural y literario a través de la tradición oral”(Orjuela.1993.p:20). Dentro de este tema de la literatura oral, Orjuela señala que han sido de vital importancia las observaciones que ha realizado Walter J. Ong (1982) sobre las investigaciones realizadas por Milman Parry, para que esta pasara a un lugar de mayor importancia. Milman Parry realiza un estudio en donde asevera que:

(...)Sobre las epopeyas homéricas consideradas como las obras paradigmáticas y de mayor perfección que se han conservado en la tradición occidental. Parry descubrió que estos textos ejemplares –rescatados y transmitidos oralmente, hasta la investigación del alfabeto griego que permitió ponerlos de forma escrita- seguían predecibles leyes de composición, ajustadas a la medida y ritmo del hexámetro y a fórmulas muy trajinadas que incluían repetidos clisés temáticos”(Orjuela.1993.p.20)

En esta perspectiva, lo que se pretende aquí, no es restar valor a la literatura oral, ya que como puede verse, de ella han llegado hasta nosotros incontables historias que guardan consigo una tradición. Empero, sí es importante señalar como muchos de estos relatos orales están destinados, por su propia conservación, a convertirse en textos escritos, con lo cual se facilita su estudio y difusión. Por ende, aparece como *conditio sine qua non* que antes de que cualquier relato dentro de cualquier cultura de tradición oral, sea pasado al texto escrito, es completamente necesario, que este sea contado una y otra vez para que de esta manera el conocimiento no se pierda, se olvide o se disipe. (Cfr. Orjuela.1993.p. 21). En suma, las reiteradas veces que el relato es contado permite a los miembros de la cultura ir construyendo un imaginario social y una memoria común Sin embargo, existen muchas dudas con respecto a esta conversión, debido a que se piensa, como señala Orjuela que :

(...)El paso de un estado a otro debe ser objeto de consideración ya que surgen preguntas relativas al grupo humano o cultura en la que se origina el relato, sobre la importancia que éste tenga en el culto, religión o folclor de dicha cultura, y acerca de los puntos de contacto que existen entre el ritual o costumbres del pueblo y el sustrato legendario o mítico de la pieza. ¿Quién o quiénes recobran el texto oral? ¿Es el rapsoda nativo de su pueblo, (quien) conoce la lengua (...) (la) persona idónea para recoger y ordenar el texto? Si hay traducciones, ¿desvirtúan éstas la versión original. (Orjuela.1993.p.21)

Por tanto, resulta de vital importancia tener en cuenta ciertos problemas y consideraciones ya señalados, con respecto al paso de la literatura oral a la escrita y con las traducciones o las versiones que ya como texto escrito se puedan realizar de un relato. No obstante, hay que recordar que la perspectiva metodológica del presente estudio se inscribe en el ámbito fenomenológico-hermenéutico cuyo objetivo fundamental propende por:

(...)Explicitar fenomenológicamente los núcleos ónticos -léase manifestaciones del ser- que están incoados en las invariancias del texto mítico al tiempo que desde la hermenéutica analógica se pretende sacar a la luz la semejanza, imagen o iconicidad en donde han quedado vestigios de la vivencia del ser que una determinada cultura ha experimentado (Beuchot.2011.pp.86-89).

### **1.3. SINOPSIS DE ALGUNOS ACERCAMIENTOS AL RELATO MÍTICO DEL YURUPARY**

El relato mítico del Yurupary se hizo muy conocido y popular después de ser rearmado y traducido. Sus letras habían dejado de ser casi desconocidas para realizar apariciones entre Colombia, Brasil e Italia. De esta manera el relato comenzó a atraer inicialmente a literatos y antropólogos y así, aparecieron diferentes trabajos acerca del Yurupary. Posiblemente, este interés particular de estas dos formas de comprensión de conocimiento humano se deba a: "(...) La naturaleza narrativa del mito, su vínculo con el origen, su prestigio en Occidente como principio de conocimiento de la condición humana, acumulado por siglos en una tradición que transmite la mitología griega y romana con solemnidad histórica," (González & Lozada.2012. p.250). Por tanto, antes de realizar un acercamiento fenomenológico-hermenéutico del relato, hay que dar un breve vistazo a los dos tipos de conceptualizaciones que antes se han hecho sobre este mito.

#### **1.3.1. Acercamientos Antropológicos**

La conceptualización Antropológica sobre el Yurupary data de finales del siglo XIX y a finales del siglo XX y fueron realizados por Alfred Russel Wallace en 1870, Richard Spruce en 1908 y el etnógrafo Theodor Koch-Grünberg en 1909, en

los que “hacían retratos de los naturales, al tiempo con la fauna, la flora, los artefactos y las tradiciones” (González & Lozada.2012.p.250). Asimismo, fue solo hasta los estudios realizados por Irving Goldman que el Yurupary comenzó a ser objeto de estudio de la antropología. Goldman realizó una investigación acerca de los los Cubeo de la familia Tukano, y su visión del orden natural en 1963 titulado *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. “Él mismo es el primero en definir al Yurupary como un complejo cultural que reúne el festival de la cosecha, el culto a los ancestros, el rito de pubertad masculino y el culto secreto de los hombres” (González& Lozada.Op.cit. p:250) .

De igual manera, tenemos que, las primeras interpretaciones que se hicieron acerca del mito del Yurupary, se encontraban sujetas a comparaciones con otras culturas aborígenes como es el caso de los estudios realizados por Thomas Whiffen en 1915 en las que “(...) Plantea la similitud del Yurupary con los ritos de iniciación de los aborígenes australianos”. (González& Lozada.2012p:255). Fue solo Después del texto escrito por el antropólogo y arqueólogo colombo-austríaco Reichel-Dolmatoff en 1968 titulado *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés* que “las interpretaciones del complejo cultural intentaron aproximarse a la perspectiva propia de las comunidades y el significado que guardaba en contexto”. (González & Lozada.2012. p.255).

En la lectura que realiza Dolmatoff (1968), el relato mítico del Yurupary es caracterizado como un un complejo ceremonial que conmemora un héroe cultural,

como rito de fertilidad, como orgía diabólica y aún como una leyenda romántica y llena de poesía.

Para el antropólogo el relato recrea una ceremonia con un tinte marcadamente sexual y erótico, en torno a lo masculino y a lo fálico, en donde la desobediencia por prácticas sexuales por fuera de las leyes es castigada con el restablecimiento del poder masculino. Debido a su enfoque, para él es fundamental la práctica ritual y la ceremonia que se encuentran inspiradas en el relato mítico. Es por eso que “(...) Describe cuidadosamente las etapas del ritual, las ofrendas y los intercambios que tienen lugar, y el tabú para las mujeres del sonido de los instrumentos, y ni hablar de los instrumentos como tal.”(González & Lozada.Op.cit p.256). Asimismo, tenemos que, este enfoque en torno a lo sexual y lo ritual, se mantiene a lo largo de sus obras hasta el final.

Después de las investigaciones, anteriormente mencionadas, realizadas por Dolmatoff, encontramos a una pareja de esposos ingleses: Stephen Hugh-Jones y Christine Hugh- Jones, que se adentraron en la zona del Vaupés con los indígenas Barasana pertenecientes a los Tukano. Experiencia que dio como fruto dos textos publicados. Por un lado, el texto de Stephen titulado *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, y por otro, el texto de Christine, *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia* ambos de 1979. En los cuales se encuentran descrita:

(...) La estructura conceptual que armonizaba la vida cotidiana con el orden de la naturaleza (...). Los grandes temas que exploran –género, sexualidad, integración del grupo social– se ven atravesados por los mitos propios de la comunidad y la visión del cosmos como un todo. Partiendo de una sólida base mítica que incluye varias versiones del Yurupary, los autores plantean la forma en que el culto a los ancestros y al ciclo de la vida (nacimiento, reproducción y muerte), a los orígenes y, por tanto, a los espíritus que aparecen en los mitos condiciona los modos de comportamiento tanto en la vida cotidiana como en el contexto ritual,. (González & Lozada.Op. cit. pp.256-257).

Entre los autores más recientes, interesados por estudiar el Yurupary dentro de la antropología encontramos a François Correa quien en su texto *Por el camino de la Anaconda Remedio* de 1996 nos presenta:

(...) Una nueva interpretación del culto del Yurupary en función del establecimiento de jerarquías y alianzas entre grupos a lo largo del río Vaupés a partir del mito de la Anaconda Remedio, que ilustra el origen y desplazamiento de los taiwano en la región del Vaupés. Las referencias al corpus mítico son tomadas como metáforas que se manifiestan en la organización social actual de la comunidad. (González & Lozada.Op.cit. pp.257-258)

Por otra parte, también encontramos a Luis Cayón quien “trató los temas de la cosmología y el chamanismo en los Makuna, asentados en el río Apaporis” (González & Lozada.Op.cit.p:258). Cayón además acota que:

(...) Sugiere un modelo abierto que se centra en el sistema hidrográfico como símbolo de un flujo continuo del poder ancestral (esto último relacionado estrechamente con las flautas sagradas del Yuruparí). Esta fuerza vital, infinita e inmaterial, es canalizada y controlada por los especialistas chamánicos, específicamente por el curador del Yuruparí (*je gu*), que media entre los ancestros y los mortales, y que la transforman en algo material y corporal. (González& Lozada.2012p:258)

### **1.3.2. Acercamientos Literarios**

Al igual que los estudios antropológicos realizados acerca del mito del Yurupary y su recreación ritual, encontramos que desde la literatura también se han desarrollado algunos estudios del relato. En esta perspectiva, tenemos a Javier Arango Ferrer “que en un primer análisis literario publicado en la revista *Mito* exalta al Yurupary como el *Popol Vuh* suramericano. Su fuente es la traducción no publicada de Restrepo Lince. (...) (Además), En su ensayo de 1959 reconoce símbolos universales en el relato, como el de la *madre virgen*. (González & Lozada.Op.cit.p:262) También, afirma que “El Yurupary es un poema heroico precolombino (...) el tema, auténticamente mágico, es anterior a toda influencia cristiana y a toda cultura que no sea la del Vaupés” (González& Lozada.2012p:



262). Arango Ferrer, hizo parte también de un compilado que realizó La Academia Colombiana de Historia en 1965 compuesto por varios volúmenes bajo el nombre de *Historia extensa de Colombia*.

Arango Ferrer, abre el volumen que estuvo a su cargo, titulado *Raíz y desarrollo de la literatura colombiana*, con el Yurupary. En este texto caracteriza a la literatura precolombina como la primera literatura colombiana, en la que se pueden encontrar tintes poéticos y románticos desde la visión del indígena, en donde reconoce a los indios prehispánicos como nuestros antepasados culturales. Es por eso que describe al Yurupary como *un poema progenitor*. De esta manera, Arango Ferrer citado por afirma que:

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

Después de esto, aparece el estudio realizado por Hector H. Orjuela, ya mencionado en la primera parte de este capítulo, titulado *Yurupary. Mito, leyenda y epopeya del Vaupés* publicado por el Instituto Caro y Cuevo en 1983, con la traducción al español de Susana N. Salessi del texto en italiano de Stradelli, luego en 1993 también es publicado el estudio de Orjuela y la traducción de Salessi por editorial Kelly bajo el título de *Yurupary, el Popol-Vuh sudamericano*. En estos estudios Orjuela afirma que en el *Yurupary* la “dimensión poética es incuestionable, como también lo es su carácter de mito, leyenda o epopeya de los indios tariana del Vaupés” (Orjuela.1993.p:23). En sus estudios, las principales problemáticas tratadas por Orjuela son “Sus traducciones, su dimensión poética, ¿es poesía o es prosa?, indaga su origen y el de su “autor”. Hace un análisis erudito del relato, de su estructura y sus personajes. En suma, le provee al *Yurupary* un contexto inseparable de su forma narrativa actual.(González & Lozada.Op.cit.p:263).

Por otro lado, tenemos el trabajo realizado por Betty Osorio que tiene por referencia principal los estudios de Robin Wright, en que “Reflexiona sobre la simbólica del mito, las transformaciones de significado impuestas entre los circuitos de conocimiento ajenos al ámbito de donde procede.”(González & Lozada.Op.cit.p:263). Osorio, en su trabajo titulado *El mito de Yurupary: memoria ancestral como resistencia histórica* “Sugiere que Stradelli convierte este sistema simbólico en un relato exótico de corte romántico, en el cual el *Yurupary* se comporta como un héroe griego”(González & Lozada.Op.cit.p:263), en un acto de

resistencia histórica en contra de las miradas europeas que desdibujaban el mito y al personaje de Yurupary como espíritu diabólico.

Por otra parte, Betty Osorio, es especialmente dura en la crítica que hace a las interpretaciones literarias y antropológicas, debido a que muchas son fuera del contexto cultural, por eso afirma que:

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.(Osorio.2006.p:110).

Entre la versiones del Yurupary, vale la pena mencionar también, la de Cecilia Caicedo Jurado de Cajigas publicada en el 2006 por editorial Magisterio, en la que le da un orden distinto al de la versión de Stradelli traducida por Salessi, ya que divide el mito en dos grandes partes, a la primera la llama *El origen del mundo* en dónde entran algunos mitos que hablan del orden primario del mundo y la segunda llamada *Fundación del poder masculino* entra toda la parte del mito en la que ya aparece Yurupary, sus leyes, su orden entre otros temas.

## 2. VESTIGIOS ONTOLÓGICOS EN EL RELATO MÍTICO DEL YURUPARY: APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA<sup>1</sup>

*El mito tiene sentido y verdad para la filosofía porque ésta ha aceptado que, además del conocimiento condicionado, está el pensamiento de lo incondicionado...*

**Paul Ricoeur.**

### 2.1. DEL FENOMENOLOGIZAR O PRESUPUESTOS METÓDICOS

Si revisamos la literatura de las obras de Edmund Husserl encontramos que nuestro filósofo reitera la naturaleza metódica de la fenomenología e insistió hasta la saciedad en que la fenomenología es fundamentalmente un método que racionaliza la experiencia (Herrera.2009). En este horizonte, la presente lectura fenomenológica del mito del Yurupary no se adscribe a una teorización particular de las diferentes fenomenologías existentes en nuestro día, sino que en perspectiva clásica husserliana utilizará el método fenomenológico en su versión estática desde una determinada intencionalidad *proto-operante*.

En suma, en esta óptica, lo que nos interesa aquí es una aplicación del método y no una teorización erudita del mismo. En esta perspectiva tenemos que, la objetividad de las estructuras formales, (como lo son por ejemplo: “el símbolo”, “el mito”, etc.) no dependen del sujeto, sin embargo, *la dación de sentido*, sí depende de él, y es en esto que consistirá el fenomenologizar. Al respecto Germán Vargas Guillen acota que:

---

<sup>1</sup> El presente capítulo se presentó en formato de ponencia en el XIV Congreso Nacional de Filosofía. Reconocimiento, Justicia y Exclusión en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima-Péru celebrado del 19 al 23 de Agosto del 2013.

La *fenomenología* es –desde sus comienzos– un *retorno* a la *subjetividad* como fuente de *constitución del sentido*. Que éste recaiga sobre lo lógico, lo fáctico, lo cultural, lo subjetivo mismo es, sin más, *campo de referencia*, pero no altera el hecho de que es la *subjetividad* la que en todos los casos *despliega el sentido de lo dado* (Vargas.Op.cit.p.7).

Obsérvese que la investigación en fenomenológica se realiza desde el sujeto quien “(...) describiendo sus experiencias, el sentido que da a ellas en el mundo de la vida; y, simultáneamente, cuando más detallada es la *descripción subjetiva de la experiencia de mundo y de sentido*: más logra captar *estructuras universales que valen para uno y valen para todos*”(Vargas.Op.cit.p.8-9). Es en esto que consiste su carácter epistemológico y científico. Este fenomenologizar siempre se da en y desde mi perspectiva, y este es el horizonte (al respecto recuerdes que en Husserl existen tres clases de horizontes: externo, interno y horizonte de horizontes) desde el cual tematizo el fenómeno objeto de estudio; pero esta tematización puede ser comprendida y compartida con otros en virtud de la intersubjetividad.

Es por eso que lo que veo desde mi perspectiva puede hacerse visible para otro, y de igual manera, la perspectiva de otro puede hacerse visible para mí, entonces tenemos que el horizonte donde se da la experiencia de él o los sujetos es fenomenológicamente hablando eminentemente intersubjetivo. En esta óptica, al volver nuestra atención hacia estos fragmentos del *mundo de la vida* se

puede fenomenologizar, y esto es, hacer explícito el sentido que aflora de la experiencia subjetiva del fragmento del mundo objeto de la tematización. Así, en la presente investigación, “nuestra “mirada” se desplaza hacia la *constitución de las objetividades culturales*”(Vagas.Op.cit.p.9), del mito seleccionado. En concreto al relato mítico del Yurupary en *pro* de la explicitación de los rasgos ontológicos incoados en el lenguaje metafórico del relato donde se sedimenta la experiencia de mundo de sus actores.

## **2.2. LECTURA FENOMENOLÓGICA AL RELATO MÍTICO DEL YURUPARY**

El mundo que se nos presenta por medio del relato mítico del Yurupary es un *microuniverso* lleno de matices y lenguaje simbólico susceptible de lecturas e interpretaciones dignas de ser explicitadas. Como en todo mito, en el Yurupary encontramos, “un conjunto de símbolos colocados en forma de relato y como tal habla de Dioses y sus hechos en el tiempo originario y a partir de esa acción divina instauro la sociedad y la religión en el tiempo presente dentro de la cosmovisión de determinada cultura” (Fuster.2011.p.3).

En nuestro caso en el contexto de la mitología de la zona de los indígenas del Vaupés, Guaviare y parte del Guainía. Por otra parte, entre los diversos tipos de mito, el Yurupary se clasifica dentro de los “*mitos del héroe*”, puesto que, el héroe Yurupary en el relato realiza una gran lucha para lograr imponer las leyes de Sol. He aquí uno de los rasgos por los que este mito es presentado en las

diferentes taxonomías como la gran epopeya del Vaupés y es caracterizado como poema heroico. En esta perspectiva, adentrándonos en una lectura fenomenológica del relato se pueden traer a la luz algunos núcleos fenomenológicos de naturaleza ontológica implícitos. Por consiguiente, *dirigiremos la mirada* hacia el mar de símbolos incoados en el lenguaje metafórico que contiene el mito objeto de estudio y mediante la selección de algunos fragmentos explicitaremos la dimensión ontológica de los mismos. Entonces, para dar nuestros primeros pasos en la senda del fenomenologizar, nos preguntamos: ***¿Cuáles son los rasgos ontológicos implícitos en la oraliteratura (lenguaje simbólico) del relato mítico del Yurupary?*** En esta línea, pasando a una actitud reflexiva frente al relato, nos preguntamos ***¿De qué manera se despliega la operación dadora de sentido en el mundo del Yurupary?***

En esta perspectiva, recordemos con Husserl (1982), citado por Vargas, que en la correlación entre *noésis* y *noéma* explicitar la intencionalidad de un fenómeno, "(...) implica que para *cualquier pensamiento -noesis-* hay como polo correlativo *algo pensado –noema-(...)* La *correlación* designa el hecho de que hay una reciprocidad entre *pensar y lo pensado, el amar y lo amado, la espera y lo esperado, etc.*" (Vargas. 2012.p.15). A partir de esta consideración, si *dirigimos la mirada* al relato, encontramos que el Yurupary, como se mencionó anteriormente está conformado por un conjunto de símbolos, de los cuales, centraremos nuestra atención en las ***analogías de tipo metafórico.***

Así, trataremos de explicitar la operación dadora de sentido en las metáforas del texto en tanto mediación *lingüístico-cognitiva* en donde se sedimenta la experiencia de ser vivenciada por esta comunidad. Recordemos que en el mito al igual que en el sueño el lenguaje aparece de manera cifrada, al decir de Paul Ricoeur:

En principio y con mucha frecuencia, está distorsionado: quiere decir otra cosa de lo que dice, tiene doble sentido, es equívoco. El sueño y sus análogos se inscriben así en una región del lenguaje que se anuncia como lugar de significaciones complejas donde otro sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato; llamemos símbolo a esa región del doble sentido (Ricoeur.1990.p.10).

En este horizonte podemos decir entonces que lo que nos interesa es develar el sentido oculto, escondido en la primera cara que se nos muestra a través de los símbolos, dentro del relato mítico. En esta perspectiva recordemos que husserlianamente *el mundo lo experimentamos lingüísticamente interpretado* (2002). Al decir de Daniel Herrera: "(...) el presente viviente individual o colectivo, sólo es experimentable porque en el lenguaje se ha sedimentado la experiencia pasada, la cual constituye un factor determinante de la existencia de horizonte que posibilita toda experiencia"(Herrera.2002.p.68).



Por consiguiente al adentrarnos al relato mítico del Yurupary encontramos en su *corpus* múltiples fragmentos que contienen analogías de naturaleza metafóricas en donde está “*sedimentada la experiencia-vivencia de lo ontológico*” que es susceptible de ser clasificada para su lectura fenomenológica en las siguientes categorías: I. Elementos Existenciales (Cosmológico/Antropológicos). II. Símbolos & Signos Rituales. III. Elementos Eróticos. IV. Tensiones. A continuación explicitaremos los aspectos ontológicos y los sentidos “sedimentados” en la pléyade de metáforas y analogías extrapolados del texto en cuestión.

### **2.2.1. Elementos Existenciales (Cosmológico/Antropológicos).**

Al preguntar por el devenir de la existencia el texto nos dice:

En el principio del mundo una terrible epidemia se desató entre los habitantes de la Sierra de Tenui, atacando exclusivamente a los hombres, sólo se salvaron algunos viejos cansados y ya vencidos por los años, y un anciano payé (Orjuela.1993.p.83).

Obsérvenos que como todo mito fundacional el Yurupary narra la eclosión de la existencia en y desde la tensión de la extinción de la raza a causa del mal. Sin embargo, la “epidemia” no ataca a un *paye* (*léase chamán*), es decir, respeta al puente e interlocutor entre el hombre y la divinidad. He aquí como la intencionalidad significativa de la subjetividad

*proto-operante* implícita en el texto nos devela un horizonte de sentido en donde lo mágico determina la manera de ser del presente. Además, desde una perspectiva fenomenológica el lenguaje como organismo viviente, al decir de Herrera "(...) no se reduce al mero correlato y significado de unos hechos, sino que posee una unidad de sentido que viene dada por el sujeto mismo constituyente de aquel sentido" (Herrera.2002 .p. 71). De manera análoga, en *la huella de la voz* que el Yurupary contiene, está incoado un sentido (mágico del devenir de la existencia) y una determinada cosmovisión (mítica) que se interrogó, en *la noche de los tiempos*, por las paradojas en las que toda existencia se *epifaniza*, colocando de presente que la existencia se concretiza en diversos modos de ser, que afloran casi siempre en tensión de futuro entre lo que se es y lo que se llegará a ser. Estos elementos se patentizan en la siguiente cita en donde se articula elementos del origen del mundo cuya etiología alude a la acción de lo mágico en la espacio-temporalidad de lo cotidiano.

(...)En el principio del mundo el señor de todas las cosas apareció sobre la tierra y dejó allí un pueblo tan feliz, que pasaba la vida solo bailando, comiendo y durmiendo.(Orjuela.1993.p.122).

(...)Cuando Dinari completó diez lunas, dio a luz un varón y una niña. Y la niña tenía un puñado de estrellas en la frente, y el varón una serpiente, con las mismas estrellas, de la frente a los pies. Los dos niños nada tenían de la raza del padre; se parecían a la madre, llevando además las estrellas con las que habían venido al

mundo.(Orjuela.Op.cit.p.127).(…) Ellos dormían y las estrellas que tenían sobre el cuerpo brillaban como las estrellas del cielo.(Orjuela.Op.cit.p.128).(…)Tu no nos has dado todavía un nombre, pero yo ya he elegido: me llamo Pinon (serpiente) y mi hermana Meenspuin (Fuego de estrellas).(Orjuela.Op.cit.p.137)

### **2.2.2. Símbolos & Signos Rituales**

En la *intencionalidad significativa* del hombre de todos los tiempos, los signos y los símbolos como sedimentaciones de sentido, como percepción categorial de la subjetividad *proto-operante*, generan en tanto *vestigios* de experiencias fundantes, en y desde la voz de los símbolos y de los signos, *epifanizaciones del ser* de una determinada comunidad. Signos y símbolos en donde lo sagrado que da inicio a un nuevo tiempo, o un nuevo acontecimiento inaugura una nueva *forma-de-ser en-el-mundo* se hace presente a la conciencia bajo la plasticidad narrativa del lenguaje simbólico. Lo anterior se evidencia en el Yurupary cuando encontramos la instauración del régimen patriarcal en el contexto simbólico de la “coronación” que otorga poderes de naturaleza divina al nuevo legislador. Además el poder divino otorgado por las divinidades (*Sol y Renstarlo*) le permite al nuevo héroe culminar la gesta de la creación en y desde la fuerza significativa de los símbolos y de los signos que singularizan a este nuevo héroe. Al respecto el relato nos dice:

(...)A la víspera de su regreso, Yurupary había recibido de manos del Sol un *matiry* (Bolsa) en el que estaban contenidos todos los poderes que le serían necesarios para llevar a cabo la reforma de las costumbres (...)“Esa misma noche sacó Yurupary de su *matiry* una pequeña ollita y un pedazo de *xicantá* (resina) que puso sobre el fuego dentro de aquella. Con el primer hervor salió una cantidad de murciélagos, lechuzas y otros pájaros semejantes que se dispersaron en el espacio. Del segundo hervor nacieron guacamayas, papagayos, periquitos y otros pájaros por el estilo, que también se dispersaron en el aire. Del tercer hervor surgió una cantidad de pequeños gavilanes, y por último el *uirá-uassú* (águila), por medio del cual Yurupary se transportó a la Sierra del Gancho de la Luna. Rápidos como una flecha llegaron a la montaña donde estaba sentada la bella Renstarlo, que tenía en la mano del corazón los ornamentos de plumas y en la otra la *itá-tuixáua* (piedra del jefe). Renstarlo misma invistió a Yurupary con los ornamentos de jefe sin proferir una sola palabra (Orjuela.Op.cit.p.92-94).

Continuando con nuestra explicitación del sentido y de las materializaciones de la dimensión ontológica del texto, encontramos en el Yurupary, como en casi todos los relatos de naturaleza mítica, que la sacralización del tiempo es un elemento esencial en el devenir *óntico-existencial* desde donde el sentido crea una comunión en torno a aquellas prácticas que están permitidas en un determinado tiempo bajo unas

determinadas circunstancias y desde una determinada ritualidad que se debe acatar. En esta línea la celebración del tiempo festivo en el Yurupary se presenta en y desde unas determinadas situaciones de naturaleza *simbólico-sacral-eróticas* en donde los símbolos naturales son los vestigios del nuevo tiempo. En este sentido el relato nos dice:

(...)Las fiestas tendrán lugar: Cuando la *chunaquyra* (virgen) fuera desflorada por la luna”(cuando la virgen tuviera su primera menstruación). Cuando debiera comer la fruta de *pihyca*. Cuando debiera comer caza del monte. Cuando debiera comer carne de pescado grande. Cuando debiera comer pájaros. Pero todo esto después de que la *chunaquyra* hubiera pasado una luna entera, esperando su hora, y alimentándose con cangrejos, sauba (hormigas comestibles) y *bejú* (comida hecha de tapioca), sin verse ni tener contacto con hombre alguno. Cuando se celebra el *dabacury* (fiesta entre las tribus en épocas de solsticios en signo de amistad o paz) de fruta, pescado, caza u otro en prenda de buena amistad. Cuando se terminara un trabajo fatigoso como derribar árboles, construir casas, plantar *roço*, u otra labor semejante. Todos los ejecutantes de Yurupary llevarían en la mano una capeía (vara flagelante) para castigarse recíprocamente en recuerdo del secreto que deberían guardar. Todos aquellos que recibieran un instrumento de

Yurupary lo que sucedería durante la siguiente luna llena, estarían obligados a ir a enseñar por todas las tierras del Sol, no solo las cosas ya dichas, sino también las que serían enseñadas en la fecha inaugural (Orjuela.Op.cit.p.95-96).

### **2.2.3. Tensiones**

El darse o la *donación* de la existencia se caracteriza por la tensión o dialéctica entre diferentes fuerzas, entre diversas perspectivas. En el relato del Yurupary, la tensión entre lo masculino y lo femenino como formas de estar-en-el-mundo y como *locus* epistémico de la constitución de sentido se evidencia en el tránsito de una comunidad matriarcal a una patriarcal. En este ámbito el texto nos dice:

(...) Arauryry, joven astuta y llena de maldad, dijo: -El que los hombres nos hayan abandonado sin motivo y sin decirnos nada, quiere decir que nunca volverán a poner los pies aquí; por eso, y para que no se propague la raza de estos hombres sin amor, sin corazón, propongo que se les de muerte a todos los niños varones (Orjuela.Op.cit.p.171).

Al volver la mirada a la cita anterior se observa que la tensión entre el poder matriarcal y la inminente transformación de las costumbres que implicaría el patriarcado genera sentimientos de odio hacia el otro en tanto modo de existencia diferente a la femenina y en tanto sublevación al

dominio femenino. Por su parte, la tensión de lo masculino hacia lo femenino y la transición al patriarcado se expone en el mito dentro de un marco ritual en el que el poder del héroe Yurupary se funda en la voluntad divina. Al respecto el relato mítico reza: “(...) *En la víspera de su regreso, Yurupary había recibido de manos del Sol un matiry (bolsa) en el que estaban contenidos todos los poderes que le serían necesarios para llevar a cabo la reforma de las costumbres*(Orjuela.Op.cit.p.92)”. Véase cómo en la simbología del mito los poderes son donados por una entidad divina quien otorga autoridad al héroe. Empero el punto álgido de la tensión entre la subjetividad femenina y la masculina aparece en el mito del Yurupary en la simbolización de naturaleza *cosmológica* en donde el Sol busca una mujer perfecta. Observemos que la ‘perfección’ que busca el Sol hace alusión a elementos éticos tales como la prudencia. Al no encontrarla la intencionalidad donadora de sentido que permea el mito justifica desde la perspectiva *cosmológico-sacral* el tránsito al patriarcado. El mito nos expone esta justificación de la siguiente manera:

(...) El Sol, desde que nació la tierra, ha buscado una mujer perfecta para llevarla cerca de él, pero como aun no la ha encontrado, me dio parte de su poder para que viera si en el mundo puede encontrarse una mujer perfecta. ¿Y cuál es la perfección que el Sol desea? Que sea paciente, que sepa guardar un secreto y que no sea curiosa. Ninguna mujer existente hoy en la tierra reúne esas cualidades: si una es paciente, no sabe guardar

un secreto; si sabe guardar un secreto, no es paciente, y todas son curiosas; quieren saberlo y experimentarlo todo. Y hasta ahora no ha aparecido la mujer que el Sol quiere tener (Orjuela.Op.cit.p.211).

#### **2.2.4. Elementos Eróticos**

A pesar de las prohibiciones que pululan en diferentes pasajes del mito no deja de sorprender que el pasaje que relata la concepción de Yurupary se caracterice por su explícita alusión al origen divino y misterioso del héroe. Dado que el símbolo de la fruta del árbol del *pihycan* nos remite a otros mitos en donde hay una prohibición hacia una fruta, por ejemplo el relato bíblico el Génesis.

Otra de las particularidades del pasaje que nos ocupa aparece en la intencionalidad explícita del texto que tiene como finalidad subrayar el origen sagrado del Yurupary, indicar que la existencia de Yurupary es un acto *sui generis*, en donde lo divino mimetizado en el símbolo de la fruta genera una existencia singular. Que a pesar de provenir de una transgresión a las prohibiciones ancestrales genera una ruptura singular en el *ethos* de la comunidad en virtud de la irrupción de lo sagrado en el ámbito profano. Esta irrupción produce una *asimetría ontológica* en donde lo totalmente otro se relaciona con lo finito y reordena la existencia general de una comunidad. En el mito este acontecimiento se nos revela en una *urdimbre de símbolos* cuando el texto nos dice:



(...) Entre los recién nacidos había una espléndida niña, que por su belleza fue llamada Seucy. La Seucy de la tierra era la réplica de la Seucy del cielo y creció hasta la edad de los primeros amores tan pura como la estrella de la mañana. Un día quiso comer de la fruta de *pihycan* y se internó en la selva. \_Fácilmente encontró la fruta apetitosa y no le fue difícil alcanzarla (...) La bella muchacha eligió las más hermosas y maduras, y habiéndolas amontonado frente a ella, comenzó a comerlas. Eran tan succulentas, que parte del jugo se le escurrió por entre los pechos, mojándole las partes más ocultas, sin que ella diera a esto menor importancia. Comió hasta saciarse y no regresó a su casa hasta la hora de las tristezas, contenta de haber satisfecho un deseo nutrido por mucho tiempo. Pero sentía los miembros estropeados por una extraña sensación jamás experimentada hasta entonces. Movida por un instinto natural, se examinó atentamente y se dio cuenta que su virginidad ya no existía y que en sus vísceras había algo desconocido (...) Después de diez lunas dio a luz un robusto niño que superaba en belleza a su madre; se parecía al Sol (Orjuela.Op.cit.pp.87-88).

Como cierre a este acápite encontramos que en el Yurupary lo erótico se articula con las prohibiciones o tabú, en donde por ejemplo, la virginidad y la concepción de origen divino determinan el destino de sus protagonistas principales quienes alcanzan en virtud del cumplimiento de dichas prohibiciones

una simbiosis con lo divino. He aquí como la subjetividad donadora de sentido en el texto nos remite a la constante búsqueda de la religación entre lo humano y lo sacral. El mito nos dice al respecto:

(...) Meenspuin, llegada a la pubertad, comenzó a sentir deseos que no comprendía, y estaba por eso tan incómoda que le dijo a su madre: -Mamá, sufro un mal que al manifestarse me da un deseo que no sé explicar.-¿Qué es lo que sientes?-Cuando mi mal comienza es una picazón, un malestar que me da y que no produce dolor, y este dolor que no duele me recorre después por todo el cuerpo con voluntad de morderme toda, hasta que al fin me siento desfallecer y lloro. Cuando duermo veo siempre cerca de mi hamaca a unos jóvenes hermosos que unas veces quieren besarme, otras abrazarme, y yo no puedo huir.(140).(...) Para asegurar la virginidad de su hermana, Pinon la condujo a la Sierra de las Piedras Blancas, y para alcanzar las puertas del cielo abrió un pasaje por el cual subieron hasta el país de las estrellas; allí dejó a Meenspuin, a quien otros llaman Seucy.(Orjuela.Op.cit.p.142).

### 3. HERMENÉUTICA Y MITO

*El hombre está dimensionado por la realidad y la simbolicidad, por la ontología y la simbología.*

**Mauricio Beuchot**

#### 3.1. REHABILITACIÓN DEL MITO EN LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA.

La re-lectura hermenéutica de los mitos, ha sido uno de los principales aportes de la filosofía contemporánea ( al respecto recordemos las investigaciones de Paul Ricoeur, Hans Georg Gadamer, Lluís Duch y Mauricio Beuchot, entre otros), en ella nos encontramos con la recuperación del mito como fuente de verdades y estructuras que muestran al decir de Ricoeur *el modo de darse* del ser humano o *epifanía* de nuestra onticidad. En este ámbito, recordemos la definición de mito que nos expone Ricoeur:

(...) Entendemos aquí el mito en el sentido que hoy día le da la historia de las religiones: el mito no como falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo (Ricoeur. 1969. pp.237-238 ).

Obsérvese que el mito, es visto como fuente primaria de otro tipo de saberes, no explicativos ni científicos, sino saberes ancestrales. En esta línea, Hans Georg Gadamer nos dice:

(...) El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. En vez de ser ridiculizado como mentira de curas o como cuento de viejas, el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio (...) Se investigan los mitos y los cuentos por su significado, es decir, por la sabiduría de los mitos y de los cuentos (Gadamer.1997.p.16).

El mito renuncia a su carácter explicativo, es desmitificado, es dejado de lado como la respuesta histórica de lo que ocurría en un pasado determinado o como punto de partida y origen debido, puesto que según Ricoeur:

(...)Hoy día no podemos empalmar esos tiempos legendarios con los tiempos históricos, tal como concebimos actualmente la historia según el método crítico; así como tampoco podemos encajar los lugares del mito dentro de las coordenadas de nuestro mundo geográfico. (Ricoeur. 1969. p. 238).

Sin embargo, al dejar de lado las pretensiones de carácter explicativo de la *génesis* del mundo, se hizo posible, *girar la mirada* hacia otro tipo de contenidos que se podían encontrar en él. Así, gracias a la desmitificación, según Ricoeur:

“(…) El mito nos revela su alcance y su valor de exploración y de comprensión, que es lo que luego denominaré su “función simbólica”, es decir, el poder que posee para descubrirnos y manifestarnos el lazo que une al hombre con lo sagrado”(Ricoeur.1969. p.238).

Con este giro, el mito se enriquece, pasa a otra dimensión de conocimiento y alcanza la “dignidad de símbolo”, y esta es un terreno fértil para la hermenéutica. Por otra parte, dentro del símbolo, encontramos tres dimensiones sin las que, según Ricoeur, el símbolo perdería su carácter reflexivo, a saber: la cósmica, la onírica y la poética (cfr.Ricoeur.1969.p.245). Veamos lo fundamental de cada una:

- **Dimensión Cósmica**

Al respecto Gilbert Durand identifica la dimensión “cósmica” del símbolo en la capacidad de representación del mundo en y desde una mirada estético-mágica en la cual lo representado de manera fragmentaria contiene la totalidad del fenómeno, junto con la re-creación del origen.

En esta línea, Durand trae a colación a Paul Ricoeur al decirnos que: “Todo símbolo auténtico posee tres dimensiones concretas: es al mismo tiempo “cósmico” (es decir, exteora de lleno su representación del mundo bien visible que nos rodea)” (Durand.2007.p.15). En esta misma línea, encontramos de manera *cuasi* general según las investigaciones realizadas tanto por los estructuralistas como Levi Strauss (Véase Antropología Estructural: Mito, Sociedad, Humanidades) y en los estudios realizados por la Escuela de Eranos a cargo del filósofo español Andrés Ortiz Osés (en texto como ***Amor y Sentido: Una Hermenéutica Simbólica***) y Paul Ricoeur explicitan en la dimensión cósmica la *resignificación* que el símbolo hace de los elementos naturales y subrayan el aspecto *holístico* de las “*hierofanías*” desde las cuales el hombre conceptualiza la vivencia-experiencia de la convivencia con el mundo. Mircea Eliade, citado por Paul Ricoeur nos dice:

El hombre empieza viendo el sello de lo sagrado en primer lugar en el mundo, en elementos o aspectos del mundo, en el cielo, en el sol, en la luna, en las aguas y en la vegetación. Así el simbolismo hablado nos remite a las manifestaciones de lo sagrado, a las *hierofanías*, en las que lo sagrado hace su aparición en un fragmento del cosmos, el cual, a su vez, pierde sus límites concretos, se carga de innumerables significaciones, integrando y unificando el mayor número posible de sectores de la experiencia antropocósmica. (Eliade.1949,p.385) .

- **Dimensión Onírica**

En esta dimensión el sueño funge como vehículo de significación en clave simbólica de la experiencia individual y colectiva de un grupo humano., de su inconsciente colectivo (Jung). Puesto que la psique humana o inconsciente colectivo interpreta mediante “micro-narraciones” la experiencia de los elementos fundamentales de la existencia (léase el bien, el mal, el deseo, el miedo, etc). Elementos existenciales que se arraigan en los recuerdos, los gestos, que aparecen en nuestros sueños y que constituyen, como demostró Freud, la materia muy concreta de nuestra biografía más íntima. En este ámbito Ricoeur nos dice:

Precisamente, en los sueños es donde podemos observar el paso de la función “cósmica” a la función “psíquica” de los simbolismos más fundamentales y más constantes y persistentes de la humanidad. No podríamos comprender que el símbolo pueda significar el lazo que une el ser del hombre con el ser total. El cosmos y la psique son los dos polos de una misma “expresividad”; yo me autoexpreso al expresar el mundo; yo exploro mi propia “sacralidad” al intentar descifrar el mundo”.(Ricoeur. 1969 .p249)

- **Dimensión Poética**

Esta dimensión se materializa en el lenguaje metafórico que contiene el símbolo mediante el cual éste tiende a explicar mediante razonamientos analógicos la irrupción de lo *infable*, es decir, la dimensión poética le permite al símbolo hablar de aquellos acontecimientos de los que el lenguaje referencial directo no puede enunciar. En esta óptica Paul Ricoeur nos dice que:

El cosmos y la psique son los dos polos de una misma “expresividad”; yo me autoexpreso al expresar el mundo; yo exploro mi propia “sacralidad” al intentar descifrar el mundo”..(...)  
La imagen poética tiene mucho más afinidad con el verbo que con el retrato. Como dice con insuperable aspecto Gastón Bachelard, la imagen poética “nos transporta al manantial del ser parlante”, “se convierte en un ser nuevo de nuestro lenguaje y nos expresa haciendo nos ser los mismo que ella expresa” (Bachelard.1957) (...) El símbolo poético nos presenta la expresividad en su estado naciente. La poesía sorprende al símbolo en el momento en que brota fresco del surtidor del lenguaje, en el instante” en que pone el lenguaje en estado de emergencia”, de alumbramiento (Ricoeur. Op. Cit. p.p.248-249).



Como colofón a esta dimensiones Gilbert Durand (2007) caracteriza desde una perspectiva hermenéutica al símbolo al decirnos:

La otra parte del símbolo, esa parte de lo invisible e inefable que construye un mundo con representaciones indirectas de signos alegóricos siempre inadecuados, constituye igualmente una especie lógica muy particular (...) Los dos términos del *Symbolom* (signo y significado) son infinitamente abiertos. El término significante, el único conocido concretamente, remite por “extensión”, digámoslo así, a todo tipo de “cualidades” no representables, hasta llegar a la antinomia. Es así como el signo simbólico “fuego” aglutina los sentidos divergentes y antinómicos de “fuego purificador”, “fuego sexual”, “fuego demoníaco e infernal” (...) Paralelamente, el término significado, en el mejor de los casos sólo concebible, pero no representable, se difunde por todo el universo concreto: mineral, vegetal, astral, humano, “cósmico”, “onírico”, o “poético”. De esta manera, lo “sagrado”, o la “divinidad”, puede ser significado por cualquier cosa: un alto peñasco, un árbol enorme, un águila, una serpiente, un planeta, una encarnación humana como Buda (Durand.2007.pp.15-17).

En la línea de los autores anteriormente citados y desde la perspectiva *fenomenología-hermenéutica* de lo sagrado, el filósofo catalán, Lluís Duch, en su clásico texto (2002) ***Mito, Interpretación y Cultura. Aproximación a la Logomítica***. Realiza una rehabilitación del mito como objeto de reflexión

filosófica. Veamos a modo de síntesis los elementos fundamentales de la misma. En primer lugar Duch subraya la dimensión mítica de la estructura antropológica y óptica del ser humano como un elemento común en la mostración del “*acontecimiento de la existencia*” en donde la tensión entre mostrar y ocultar del aspecto ontológico de la misma que trasciende cualquier intento de *aprehensión absoluta* de su misterio se hace patente. En palabras de Duch:

Hay una inalienable dimensión mítica en todo ser humano, justamente porque las posibilidades reales de existencia humana permanecen siempre escondidas y, además son infinitamente superiores a aquello que se puede tematizar conceptualmente, percibir históricamente y experimentar en cada momento concreto” (Duch.2002.,p.28).

En esta perspectiva, podemos afirmar, al hilo del pensar de Duch( 2002), que la existencia humana nunca llega a explicar exhaustivamente todas sus potencialidades. Entre ellas “*la capacidad mitopoyética*”-léase la facultad de poder ‘expresar lo inefable trascendente de la realidad en y desde lo inmanente de la misma a través de un pensar por imágenes susceptible de dialogar con el pensar por concepto- que forma parte de la estructura ‘*onto-antropológica*’ del ser humano (Duch.Op.cit.,p.27).

Para bien y para mal, la vida y el mito que la expresa siguen su trayectoria más y más allá, porque la relación de lo real con lo posible, de los sueños diurnos con los nocturnos, de las imágenes con los conceptos, nunca deja de ofrecernos panorámicas y perspectivas inéditas (Duch.Op.cit.,p.28). Al respecto Lluís Duch acota que:

Los mitos, mediante formas y fórmulas muy diversas, tiene relación con los aspectos más importantes de la vida del ser humano, pero muy especialmente, están relacionados con su praxis de dominación de la contingencia Por eso tan a menudo los mitos se presentan como polisémicos, contradictorios y susceptibles de ser interpretados de las maneras más diversas. (...) El mito llega a hacerse actual en todas las épocas y en todos los espacios, porque ha de ser incesantemente reinterpretado en función de las nuevas variables que surgen en los trayectos vitales de los individuos y de las colectividades (Ducho.Op.cit.,pp .27-28).

Otra de las razones para rehabilitar fenomenológico-hermenéuticamente el mito según Lluís Duch estriba en la sedimentación de sentido que todo mito posee. Sedimentación que a lo largo del tiempo se ha ido configurando en el *corpus* simbólico del lenguaje mito en donde *las estructuras de sentido vivido* –tales como la experiencia del paso del tiempo, el dolor, la alegría, la tristeza, el mal, el bien, el azar, etc- realizan el tránsito de lo pre-categorial a lo categoría en y desde el razonamiento analógico.

En esta línea, Duch (2002) aboga por la articulación gnoseológica del pensar por imágenes (mito, poesía, etc) con el pensar por conceptos al decirnos: “sería preciso que la existencia humana en la cual tanto el mito como el logos ocupan un lugar insustituible, fuera concebida como un ininterrumpido *trayecto hermenéutico*”(Duch.Op.cit.,p.29). Esta articulación nos posibilitarían comprender que:

Todo mito desvela en el ser humano unas reminiscencias que, como actitudes reflexivas, quizás ya han sido borradas de su consciente pero que, a pesar de todo, continúan proporcionándole los inagotables materiales de sus sueños (...) justamente porque el hombre es una *animal hermenéutico*, tiene inagotable inclinación hacia las invenciones del espíritu”( Duch.Op.cit.,p.30).

En suma, para Duch (2002) en las grandes expresiones del espíritu del espíritu, humano como diría Hegel, –en el arte, la filosofía, la ciencia y la religión- es donde el hombre llega al ápice de la construcción de sentido sobre lo que fue, sobre lo que ahora es y sobre lo que puede llegar a ser. En este horizonte Duch nos dice:

En la religión, en el arte, en la filosofía, en las expresiones del amor, en la esperanza “*lógicamente infundamentada*”, la conciencia simbólica del ser humano alcanza su máximo nivel de funcionamiento en la búsqueda de sentido. Las figuras y los mitos concretos que vinculan todas estas realidades pueden ser

retomado ininterrumpidamente, traducidos sin llegar a agotar nunca la posibilidad de insinuar (incluso inventar) su sentido.(Duch. Op.citr.,p.31)

Por último, como cierre de este acápite veamos las reflexiones, de padre de la *neohermenéutica* contemporánea, el filósofo alemán Hans Georg Gadamer sobre el mito. Entre los autores que desde la hermenéutica realizan una rehabilitación del mito encontramos a Hans Georg Gadamer quien nos presenta la recuperación del mito en el mismo sentido de la rehabilitación de la obra de arte en cuya estructura ontológica, Gadamer encuentra la posibilidad de elaborar una comprensión hermenéutica del ser y la verdad (Kamaji.2005).

Según Kamaji (2005) Gadamer decodificó el modo de ser del mito y encontrón elementos que posibilitan la construcción de otra concepción de la realidad y del conocimiento. Al respecto Gadamer señala que: “La experiencia que el arte hace del mundo le corresponde un carácter vinculante y este carácter vinculante de la verdad artística se asemeja al de la experiencia mítica, se muestra en su comunidad estructural”(Gadmer.1999,p.21) Al decir de Kamaji (2005) el filósofo alemán realiza el hallazgo de encontrar en el pensar mítico la manifestación del modo de ser del lenguaje, es decir; su simbolicidad y metaforicidad.

Para Gadamer no debe pensarse que el modo de expresión del mito sea con símbolos y metáforas, sino que de facto el mito no concibe al lenguaje sino como simbolicidad y metafóricidad (Kamaji.2005.,p.144). Puesto que:

(...) Es así como éste entiende al mundo, como un suceso de significación, de significatividad en el cual, el símbolo y la metáfora no son formas del lenguaje para referir algo a otro sino que son el modo mismo de desplegarse del lenguaje (Kamaji.Op.cit,p.144).

Del carácter narrativo del mito Gadamer infiere tres elementos fundamentales en el mismo: 1. El mundo y el ser humano se configuran narrativamente. 2. La configuración narrativa -del mundo y del hombre- constituye una historia, un modo de comprensión del mundo cuyo correlato no es un objeto o una realidad concreta, sino el evento narrativo en el que aflora el mundo y el ser. 3. El mito remite siempre a una manera de comprender e interpretar el pasado, pues solo desde un pasado se entiende el presente (Gadamer.1991). En coherencia con Gadamer, al decir de Kamaji (2005) se puede afirmar que:

El relato mítico es una forma de racionalidad en tanto es una manera de comprender al mundo, al ser y a nosotros . Además para el relato mítico no hay otra forma de comprender al mundo sino como narración, como evento de significación, de sentido –simbólico y metafórico- y esa

significación está directamente vinculada con la necesidad de explicar que lo que constituye nuestro ser es una historia, un pasado que hace un presente y construye un futuro(Kamaji.2005.,p.144).

Al hilo de la reflexión presentada por Kamaji (2005) podemos decir que en la cosmovisión mítica el ser no se explica sino en historias y que estas historias son la razón narrativa de naturaleza poiética que:

(...) Crea en lo narrado el orden de sentido que explica al mundo (...) en donde el carácter metafórico del lenguaje permite que se nos muestren las verdades del mundo, de la vida, del ser humano, como formas de autointerpretarse ya que en todo mito se presenta una visión del mundo como una totalidad de significados(Kamaji.Op.cit.,p.144).

## **3.2. ESBOZOS DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA**

### **3.2.1. Elementos Esenciales de la Hermenéutica Analógica**

- **Noción de Analogía**

El eje categorial central del proyecto filosófico de Mauricio Beuchot es la analogía de donde infiere un nuevo modelo de interpretación. Beuchot presenta la analogía como el punto intermedio entre lo unívoco y el equívoco al decirnos:

Frente a estos extremos del equivocismo y del univocismo, queremos presentar un modelo analógico de la interpretación, una hermenéutica analógica, inspirada en la doctrina de Aristóteles y de los Medievales. En la interpretación univocista se defiende la igualdad de sentido, en la equivocista, la diversidad. En cambio en la analógica se dice que hay sentido relativamente igual (*secundum quid eadem*) pero que es predominante y propiamente diverso (*simpliciter diversum*) para los signos o textos que lo comparten (Beuchot.200.p.37).

En este contexto recordemos que la analogía es un concepto que está presente en la tradición filosófica en las reflexiones de los pitagóricos y en la lógica aristotélica. En ésta se utilizó en dos campos: en el estudio del término –léase dicción- y también en una de las clasificaciones del concepto como uno de los modos primarios de predicación y ante predicamentos (Barrera.2006). En esta línea un concepto es análogo cuando predica de varia cosas con una significación parcialmente la misma y parcialmente diversa, pero con predominio de la diferencia (Barrera.Op.cit). En este ámbito Beuchot asume la analogía no solo como modo de conocer sino como modo de ser en y desde una perspectiva comprensiva/interpretativa equilibrada de lo real. Al respecto nos dice:

La analogía es, por tanto, un modo de ser, un modo de conocer y una actividad vital. Es un modo de ser, porque el ser mismo es analógico, se dice de diversas maneras. Es un



modo de conocer, porque se opone a los reduccionismos del modo unívoco de conocer y a los relativismos del modo equívoco de conocer. Pero es también una actitud vital porque está conectada con la prudencia, aún con cierto conocimiento por connaturalidad, que podemos llamar empatía, muy importante para la ética y las ciencias sociales. Tiene pues un sustrato ontológico, uno epistemológico y otro ético (Beuchot. 1997.pp.149-150).

Continuando con la profundización del eje central del proyecto filosófico de la Hermenéutica Analógica, Beuchot nos presenta los márgenes y criterios con los que se usaba la analogía en el pensamiento medieval en esta línea nos dice:

La analogía es proporción, y puede serlo de manera simple o de manera compuesta. A la primera suele llamársela analogía de atribución, e implica una marcada jerarquía entre un analogado principal y otros analogados secundarios. Así “sano” se predica primariamente del organismo, y secundariamente del clima, del alimento, de la medicina o de la orina. El primero recibe la atribución con mayor propiedad que los segundos, los cuales reciben esa atribución precisamente por relación con él. La analogía de proporcionalidad es una proporción compuesta. En ella lo que se compara no es un analogado con otro, sino que se comparan dos proporciones simples. No

se comparan correlatos, sino relaciones. Aquí no se ve tanto la jerarquía como en la otra, pero hay un cierto orden, ya que toda analogía implica un más y un menos. La analogía de proporcionalidad puede ser propia o metafórica. Ejemplo de la propia: “la razón es para el hombre lo que el instinto para el animal”, por eso entendemos la expresión “el animal se adapta (instintivamente) al medio ambiente”. Ejemplo de la metafórica: “la risa es al hombre lo que las flores al prado”, por eso entendemos la expresión metafórica “el prado ríe”. Esta última es de singular importancia, pero no es el único tipo de analogía. (Beuchot.1997,p.146).

De esta revisión Beuchot selecciona para su nuevo modelo interpretativo la analogía de proporcionalidad propia puesto que esta clase de analogía no da prioridad absoluta a sus analogados sino relativa conservando el equilibrio entre lo unívoco y lo equívoco. Al respecto acota que:

De hecho, la analogía siempre implica proporcionalidad, esto es, una relación en la que no se puede atribuir algo a diferentes cosas sin conocer y matizar lo que tienen en común, y sobre todo, lo que tienen de diferente. Ya que en la analogía predomina la diferencia, exige conocer en qué se distinguen las cosas más que lo que tienen en común. No se puede aplicar, por eso, donde no hay multitud ni donde no hay diversidad de sentidos (Beuchot.1997,,p.148).

En términos el modelo analógico de comprensión/interpretación lo concibe el autor como: “un modelo analógico intermedio entre lo unívoco y lo equívoco, pero tendiendo más a este último, ya que es precisamente diverso y secundariamente idéntico” (Beuchot.Op.cit.,p.148).

### **Taxonomía de la Analogía**

El modelo de la hermenéutica analógica nos presenta una taxonomía de la analogía en donde encontramos: Analogía de Desigualdad, Analogía de proporción impropia o trópica, Analogía de Atribución y Analogía de proporcionalidad propia. Veamos los fundamental de cada una:

#### **1. Analogía de Desigualdad**

Para Beuchot este tipo de analogía predica de manera desigual el sentido de un texto, hecho o fenómeno pero dando primacía a la univocidad. Así, por ejemplo, cuando se dice “cuerpo”, ya que hay diversos tipos de seres corpóreos, unos más perfectos que otros, y esa palabra los significa o se les predica de manera desigual pero cercana a la univocidad (Beuchot.Op.cit.,p.53).

#### **2. Analogía de Proporción Impropia o Trópica**

Esta analogía al decir de Beuchot nos expone una igualdad proporcional, es decir; da a cada cual según la porción que le toca. Está muy próxima a

la equivocidad. La metáfora encarna este tipo de analogía. Al respecto Beuchot acota que:

La metáfora se acerca mucho a la equivocidad, por eso es analogía de proporcionalidad impropia. La analogía misma es análoga. En la analogía metafórica predomina palpablemente la diversidad; pero es también semejanza, tiene su porción de igualdad; y por eso puede dar conocimiento y provoca sinapsis entre el concepto y el afecto, entre el intelecto y la emoción de quien la capta. Se interpreta con todo el hombre. (Beuchot. Op.cit.,pp.53-54).

### **3. Analogía de Atribución**

Para Beuchot esta analogía atribuye o aplica el sentido de un término de forma privilegiada a un analogado principal y de forma menos propia – en virtud del parecido con el analogado principal o cuasa de este- a los analogado secundarios (Beuchot.Op.cit.p.54).

### **4. Analogía de Proporcionalidad Propia**

Este tipo de analogía, según Beuchot, propende por “recoger los diversos contenido noéticos y los diversos sentidos del término con más igualdad, sin un analogado principal y otros secundarios, sino como una cierta democracia de sentido”( Beuchot.Op.cit.p.55).

- **Camino Ontológico de la Hermenéutica Analógica**

Para Beuchot la ontología accede al conocimiento de la esencia y ésta siempre se encuentra encarnada en una situación histórica cultura determinada y concreta. Por tanto, demanda de una comprensión/interpretación analógica en virtud de poder tener acceso a lo común sin perder las diferencias (Barrera.2006). En este horizonte Beuchot afirma que: “En esta metafísica analógica recuperamos el ser, dentro de sus diferencias, sin sacrificar con ello lo que de unidad podemos asegurarle” (Beuchot.1983,.p.78)

- **Camino Gnoseológico de la Hermenéutica Analógica**

Para Beuchot el hombre de todos los tiempos y culturas está abocado a conocer y comprender y la ubicación espacio-temporal del hombre en diversos marcos culturales incide en la perspectiva cognitiva (Barrera.2006) Por lo tanto, propone la perspectiva gnoseológica de la analogía como una mediación alternativa en un mundo pluralista. En esta óptica, Beuchot nos dice:

Puede concederse casi sin dudar que no hay un metasistema que englobe a todas las culturas y dé razón de ellas. Pero también es posible conceder que desde la propia cultura – sin brincar a un metasistema inalcanzable, por inexistente, y sin tener que erigir a la propia cultura como totalmente universal, porque no es cierto- se pueden juzgar las demás culturas. De manera dia-filosófica, no meta filosófica. Por analogía (...) Para comprender algo no hace falta tener que vivirlo, ni siquiera recordarlo, ni compartirlo idelamente; basta con poder

compartirlo de manera analógica, proporcional, por acercamiento icónico al paradigma o modelo que se nos muestra de ello. Así podemos acercarnos (según cierta gradación) a la comprensión de otras culturas (Beuchot. 1998,p.15).

- **Camino Existencial de la Hermenéutica Analógica**

Aquí Beuchot se inserta el camino de reflexión heideggeriano y asume lo hermenéutico no solo como un simple 'modo de ser' sino como la 'aprehensión vital del comprender' humano.(Barrera.2006). Por ende, para Beuchot encaramos la comprensión/interpretación de la realidad por la vía analógica.

- **Camino Antropológico de la Hermenéutica Analógica**

Según Beuchot en virtud de la finitud del hombre aflora la necesidad de acceder a los procesos de comprensión mediante la comparación. Así, Beuchot apuesta por una "hermenéutica de la facticidad del ser humano" (Beuchot.2004.,p.47).En donde el hombre es concebido como "ícono del ser e ícono del tiempo" (Beuchot.Op.cit). En donde el hombre como "animal hermenéutico" está llamado a comprender el mundo y por ende a interpretarlo.

- **Camino Ético de la Hermenéutica Analógica**

En el plano ético la hermenéutica analógica tiene entre sus intenciones realizar una lectura de la naturaleza humana como texto, para extraer de ella las consecuencias y aplicaciones que necesitamos para dirigir nuestra conducta (Barrera. 2006). Pues al decir de Beuchot todo “acto humano es plurisignificativo y exige ser comprendido en un determinado contexto” (Beuchot.Op.cit.p.16).

### **3.2.2. Corpus Categorial de la Hermenéutica Analógica**

La hermenéutica analógica articula su perspectiva teórica en torno al siguiente *corpus* categorial:

#### **1.Analogicidad.**

Beuchot encuentra en el modelo de interpretación analógica el locus intermedio entre la interpretación univocista y la equivocista (Barrera.Op.cit.p.52).

#### **2.Analogía de Proporcionalidad.**

El uso de esta clase de analogía en el modelo interpretativo de la hermenéutica analógica propende por una lectura/interpretación proporcional del texto ya sea metonímica -o de proporcionalidad propia- como metafórica -o de proporcionalidad impropia-(Barrera.Op.cit.p.52).

#### **3.Analogía de Atribución.**

El uso de este tipo de analogía nos permitirá según Beuchot permite que el intérprete alcanzar más de una interpretación válida pero con límites. De tal manera que ante un texto tenemos un grupo de interpretaciones válidas pero jerarquizadas en las que habrá una que sea el analogado principal y otras que cobijaran el o los analogados secundarios (Barrera.Op.cit.p.52).

#### **4.Analógico-Íconico.**

Según Beuchot el modelo de interpretación analógica asume el aporte de Peirce para quien la analogía es iconicidad. Iconicidad que se presenta en tres tipos: Imagen, Diagrama y Metáfora con lo cual se obtiene el polo metonímico y el polo metafórico. Polos que según Jakobson son los dos pilares del pensamiento humano. El metonímico para hacer ciencia y el metafórico para hacer poesía (Barrera.Op.cit.p.52).

#### **5.Simbologicidad.**

Beuchot en coherencia con Kant asume que el símbolo solo puede interpretarse por la vía de la analogía. Esta vía evita los extremos del equivocismo y del univocismo (Barrera.Op.cit.p.53).

#### **6.Articulación de lo Metonímico y lo Metafórico.**

Según Beuchot dado que la metonimia nos permite pasar de los efectos a las causa (o abducir) y de la parte al todo (inducir) y por su parte la metáfora nos permite expresar el pensamiento indirecto, traslaticio. Beuchot



propone la síntesis de estas dos formas de comprender/interpretar la realidad en pro de una plusvalía de sentido(Barrera.Op.cit.p.53).

### **3.2.3. Ontología y Hermenéutica Analógica**

Antes de exponer la concepción ontológica de la hermenéutica analógica expondremos a modo de estado del arte los elementos fundamentales de la relación ontología-hermenéutica.

En la filosofía contemporánea algunos autores –entre ellos Gianni Vattimo– propenden por una des-ontologización de la hermenéutica y proponen la ubicación de la misma en un determinado campo disciplinar –por ejemplo en la lingüística-. Sin embargo, esta orientación, según Álvarez (2009) omite no sólo que “el lenguaje es la casa del ser -es decir, que el ser se da en el lenguaje- sino que también el lenguaje sólo es por el ser -al cual dice o expresa-“ (Álvarez.2009.,p.16).

En otra perspectiva, al decir de Álvarez (2009) de la relación ontología-hermenéutica encontramos hermenéuticas que conciben la interpretación como la mediación que posibilita comprender, explicar y transformar la realidad. Estas hermenéuticas acceden al plano ontológico en tanto buscan el sentido de lo real mediante la pregunta por el ser (Álvarez.Op.cit.,p.16). Pues según Álvarez:

Se trata de una idea de ontología en la que se plantea la necesidad de comprender al ser recurriendo por ello a algo

distinto de su presencia objetual, de su expresión aislada y de su concreción histórica; trascendiendo la problemática del ente particular en busca por encontrar el ser como fundamento último de las polaridades: sujeto-objeto, yo-mundo, mundo-historia(Álvarez.Op.cit.,pp.16-17).

En esta línea Hans Georg Gadamer desde su perspectiva neohermenéutica en textos como ***El giro hermenéutico***(2001) a propósito de la relación ontología-hermenéutica nos dice:

El ser humano no 'tiene' únicamente lengua, logos, razón, sino que se encuentra situado en zona abierta expuesto permanentemente al poder preguntar y al tener que preguntar, por encima de cualquier respuesta que se pueda obtener. Siendo esto lo que significa ex-istir-, estar-ahí. Es decir; el ser es presente y toda conciencia presente quiere decir ser (Gadamer.2001.,p.36).

También Paul Ricoeur desde una hermenéutica simbólica de talante fenomenológica tematiza la esfera ontológica de lo hermenéutico y a pesar de decir, según Álvarez (2009) que la hermenéutica tiene que pagar el precio de no ser una saber absoluto y con ello, el no ser una ontología definitiva, no niega que lo ontológico esté presente en el quehacer hermenéutico (Álvarez.2009.,p.22).

Dado que desde el momento en que Paul Ricoeur hace la distinción de las significaciones múltiples del ser, permite la entrada a una vecindad entre hermenéutica y ontología. Vecindad que al decir de Álvarez (2009): “reúne el yo y el mundo a través de la mediación del enunciado que es el contexto de la palabra más allá de lo sintáctico y exige buscar la referencia

semántica”(Álvarez.Op.cit.,p.22). Por último, Mauricio Beuchot propone una hermenéutica analógica en la que se debe reconocer de manera explícita la dimensión ontológica exponiendo una nueva comprensión del *locus* ontológico en el quehacer hermenéutico:

No queda restringida a la interpretación momentánea que el intérprete hace del ser, como propone Ricoeur; ni tampoco como una ontología débil como lo plantea Gianni Vattimo; ni mucho menos una ontología unívoca alienadora(...) Sino que se trata de un enfoque en que lo ontológico se polariza entre lo unívoco y lo equívoco, buscando tener cierta correspondencia que contextué, que sirva de fundamento, sin por ello eliminar la diferencia. Se trata de una ontología que permita universalizar sin destruir lo diverso (Beuchot.2000.p.104).

En este horizonte comulgamos con Álvarez (2009) en que la interpretación es la mediación para descubrir o desocultar el ser y la hermenéutica la disciplina filosófica que tiene por finalidad su desocultación. De ahí que todo

acto – como diría Paul Ricoeur- hermenéutico implica la comprensión de uno gracias a la comprensión del otro. He aquí, según Beuchot ( ) como aflora el *locus* ontológico y existencial fundado en “Universales analógicos, diferenciados y matizados. Así la analogía recupera el ser dentro de sus diferencias, sin sacrificar con ello lo que de unidad podemos asegurar” (Beuchot. 2000.p.104).

### **3.3. APROXIMACIÓN HERMENÉUTICO-ANALÓGICA A ALGUNOS FRAGMENTOS DEL RELATO MÍTICO DEL YURUPARY**

Antes de afrontar la interpretación analógica de aquellos fragmentos del relato mítico del Yurupary en donde es posible explicitar rasgos de naturaleza ontológica, recordemos algunos presupuestos de naturaleza teórico-metodológicos que nos servirán de guía en el proceso interpretativo. Beuchot se inserta en el camino de reflexión heideggeriano y asume lo hermenéutico no solo como un simple *'modo de ser'* sino como la *'aprehensión vital del comprender'* humano.(Barrera.2006). En esta perspectiva la mostración del ser en y desde la narración de sucesos existenciales fundantes que aparecen en varios pasajes del relato constituye un rasgo de la vivencia-experiencia del ser que experimento *in hilo tempore* la comunidad o sujeto *proto-operante* del relato.

- **De la Vivencia-Experiencia del Ser a su Apalabramiento: Rasgos Existenciales.**

Al comparar el relato mítico del Yurupary con los antiguos pergaminos medievales encontramos, que al igual que ellos, el relato mítico del Yurpary esconde en las palabras que han llegado hasta nosotros ecos de voces milenarias que recogen no sólo la vivencia de la experiencia del padecimiento del *patos* de la existencia, sino las voces del macro y micro mundo: las voces del río, los gemidos de la selva, la voz de la lluvia, del trueno, la melodía matinal del primer rayo de sol y el primer balbuceo del hombre que comenzó a preguntar el sentido de lo real. Veamos en la siguiente cita el acervo metafórico mediante el cual en el Yurupary aparecen huellas del palimpsesto de la experiencia existencial apalabra:

(...)Cuando Dinari completó diez lunas, dio a luz un varón y una niña. Y la niña tenía un puñado de estrellas en la frente, y el varón una serpiente, con las mismas estrellas, de la frente a los pies. Los dos niños nada tenían de la raza del padre; se parecían a la madre, llevando además las estrellas con las que habían venido al mundo (...) Ellos dormían y las estrellas que tenían sobre el cuerpo brillaban como las estrellas del cielo (...)Tu no nos has dado todavía un nombre, pero yo ya he elegido: me llamo Pinon (serpiente) y mi hermana Meenspuin (Fuego de estrellas).

Al releer la cita anterior en clave de hermenéutica analógica observamos que la isotopías que articulan el sentido del texto en donde se narran hechos fundantes de la experiencia existencial de esta comunidad se manterializa

en metáforas que describen la dimensión temporal que permea toda existencia al decirnos: “*Dinari completó diez lunas, dio a luz un varón*”. He aquí como este ‘pensar por imágenes’ subraya la presencia constituyente del tiempo en el aparecer de un nuevo ser.

De tal manera que la tensión entre ser y temporalidad la tematiza traslaticiamente el mito tal como la ha tematizado el pensar conceptual. Continuando con la relectura de la cita en cuestión véase como el símil: “*las estrellas que tenían sobre el cuerpo brillaban como las estrellas del cielo*” establece mediante razonamiento analógico las interrelaciones de la existencia holística propia de la mentalidad mítica en donde no existen fronteras definidas entre el mundo de lo espacio-temporal sujeto a la contingencia y el mundo de lo inmutable de lo sagrado que aflora como principio o razón de ser lo creado. Como cierre de la cita objeto de interpretación encontramos un rasgo existencial fundamental a saber: la denominación de los nuevos seres al decirnos: “*me llamo Pinon –serpiente- y mi hermana Meenspuin -Fuego de estrellas-*” Subraya la tensión de dos niveles ontológicos diferentes pero que en la aparente antítesis arriba -“fuego de estrellas”- y abajo -“serpiente”- se plasma la dialéctica propia que genera el *patos* existencial entre la finitud y la infinitud.

- **Ritualización y Simbología**

Todo rito actualiza momentos fundantes de la existencia individual y colectiva de una cultura. Elementos como la muerte, el nacimiento, la

*epifanización* de un nuevo orden ya sea natural, social o psíquico, etc. Esta actualización acaece mediante la materialización del sentido en una pléyade de símbolos que se imbrican en la dimensión metafórica del lenguaje que describe esas vivencias.

En este contexto, recordemos que según Beuchot: “La metáfora se acerca mucho a la equivocidad, por eso es analogía de proporcionalidad impropia. La analogía misma es análoga. En la analogía metafórica predomina palpablemente la diversidad; pero es también semejanza” (Beuchot Op.cit.,pp.53-54).En el Yurupary el símbolo del “camino onírico” como vía *sui generis* que posibilita al hombre entrar en contacto con otros seres y superar los desequilibrios ontico-existenciales aparece plasmado en imágenes de talante poético-metafórico cuando por ejemplo se nos dice:

Hasta que la madre del sueño vino a transportarlos al mundo de la imaginación; esa madre que a pesar de ser vieja y fea es amada por todos los vivientes”(...)“ Se llevó a la nariz su amuleto, y pidió lluvia, relámpagos y truenos, que de inmediato le fueron concebidos.

Al releer la cita anterior que extrapolamos del contexto en donde Yurupary regresa *-habiendo recibido de manos del Sol un matiry en el que estaban contenidos todos los poderes-* para reformar las costumbres y cumplir su papel como civilizador. El texto alude al conocimiento *sapiencial* que se alcanza en y mediante los rituales – generalmente rituales iniciáticos- que le

posibilitan al sujeto entrar en un mundo totalmente singular – “*transportarlos al mundo de la imaginación*”- en donde la palabra en sus diversas formas: como imperativo, como súplica, como deseo, etc posee la facultad de crear aquello que nombra- *se llevó a la nariz su amuleto, y pidió lluvia, relámpagos y truenos, que de inmediato le fueron concebidos*- Véase como este pensar por imágenes se aproxima al *logos apofántico* en donde el ser o se manifiesta en la palabra.

- **Metáfora Frutal como Expresión de lo Erótico**

La mentalidad animista que permea a las culturas amerindias y a la totalidad del pensar mítico elabora símbolos en donde se proyectan facultades humanas al mundo natural o a los elementos cósmicos. Estos símbolos son expresados por la vía indirecta de la metáfora en donde la expresión del sentido de un determinado fenómeno revela y oculta mediante la tensión entre significante y sentido una experiencia cuya naturaleza es de carácter inefable pero de la que el lenguaje tiende a expresar. He aquí como en el Yurupary la *metáfora frutal* del origen de Yurupary articula la semejanza de la unión sexual con la floración de una planta al tiempo que enfatiza la peculiaridad del hecho para señalar simbólicamente la naturaleza diferente de Yurupary con el resto de la tribu. En este ámbito el texto nos dice:

La Seucy de la tierra era un réplica de la Seucy del cielo y creció hasta la edad de los primeros amores tan pura como la estrella de



la mañana(...)Un día quiso comer la fruta de pihycan y se internó en la selva(...).La bella muchacha eligió las más hermosas y maduras, y habiéndolas amontonado frente a ella, comenzó a comerlas. Eran tan succulentas, que parte del jugo se le escurrió por entre los pechos, mojándole las partes más ocultas, sin que ella diera a esto menor importancia (...)Después de diez lunas dio a luz un robusto niño que superaba en belleza a su madre; se parecía al Sol.

Al volver la mirada la cita anterior encontramos que la *metáfora frutal* establece analógicamente comparaciones entre los seres sujetos a la temporalidad y al cambio - *la Seucy de la tierra*- y los seres que habitan una dimensión que escapa a la espacio-temporalidad y a la contingencia - *la Seucy del cielo*- véase como a modo de “espejo” la metáfora frutal realiza una recolección o sedimentación de sentido en la contraposición – tierra/cielo- que aluden de manera indirecta a la irrupción del contacto entre lo humano y lo sagrado en y mediante la vía erótica. Esta vía se constituye el núcleo significativo de la metáfora frutal en donde mediante la imagen del fluido- *Un día quiso comer la fruta de pihycan y se internó en la selva/ Eran tan succulentas, que parte del jugo se le escurrió por entre los pechos, mojándole las partes más ocultas*-.Fluido de naturaleza sacral y mágica que genera nuevas existencias - *Después de diez lunas dio a luz un robusto niño que superaba en belleza a su madre; se parecía al Sol*- En suma, la metáfora frutal nos expone y nos recuerda mediante un juego analógico la eterna lucha de eros y tanatos como perenne *patos* existencial.

- **Rasgos de la Constitución del Ser en el Yurupary**

Para dar cuenta de los procesos los procesos mediante los cuales en el relato mítico del Yurupary se nos presenta la constitución del ser reactualizaremos los principios que Jean Pierrer Gouard nos expone en el texto: ***Entre Mortales e Inmortales. El ser según los Ticuna de la Amazonia***(2009) que corresponde a la tesis doctoral del autor en cuestión. La utilización de estos principios la realizaremos en la perspectiva de la hermenéutica analógica en donde la tensión entre la semejanza y la diferencia se atempera en los giros de naturaleza metafórica susceptibles de explicitar desde la analogía de proporcionalidad impropia o trópica según Beuchot.

- **Principio Corporal**

Según Jean Pierre Goulard (2009) este principio se constituye a partir de elementos que ofrece el entorno y están dados en el nacimiento de cada ser. Este principio posibilita la visibilización del otro. En el Yurupary aparecen rasgos de este principio cuando se cuenta la concepción de Yurupary en donde la articulación de lo natural-visible -.Fruta del pihycan- con lo no-visible –*acción de la deidad*- genera una nueva corporalidad. En palabras del relato:

Entre los recién nacidos había una espléndida niña, que por su belleza fue llamada Seucy. La Seucy de la tierra era la réplica de la Seucy del cielo y creció hasta la edad de los primeros amores tan pura como la estrella de la mañana. Un día quiso comer de la fruta de *pihycan* y se internó en la selva. Facilmente encontró la fruta apetitosa y no le fue difícil alcanzarla (...) La bella muchacha eligió las más hermosas y maduras, y habiéndolas amontonado frente a ella, comenzó a comerlas. Eran tan suculentas, que parte del jugo se le escurrió por entre los pechos, mojándole las partes más ocultas, sin que ella diera a esto menor importancia. Comió hasta saciarse y no regresó a su casa hasta la hora de las tristezas, contenta de haber satisfecho un deseo nutrido por mucho tiempo. Pero sentía los miembros estropeados por una extraña sensación jamás experimentada hasta entonces. Movidada por un instinto natural, se examinó atentamente y se dio cuenta que su virginidad ya no existía y que en sus vísceras había algo desconocido (...) Después de diez lunas dio a luz un robusto niño que superaba en belleza a su madre; se parecía al Sol.

También el principio de corporalidad aparece en el ámbito de las transformaciones de naturaleza antropomórficas que el relato mítico contiene. En estas transformaciones la corporalidad sufre cambios externos que no alteran la mismidad de quienes los padecen. Aquí la fusión con elementos naturales –agua, hierbas especiales, etc- son la puerta de acceso a la expresión lingüística de vivencias-experiencias fundantes en la existencia

individual y colectiva de los sujetos que constituyen la simbología del relato.

Al respecto en el Yuruparay encontramos:

Y Cuando cruzaban las corrientes del Dianumión, el joven pidió a la muchacha que se detuviera y que machacara las hojas de una hierba que le ofreció, para que con ella se frotara todo el cuerpo, y que luego se zambullese en las aguas (...) Y ella hizo como se le dijo, y cuando salió del baño se había convertido en *iacamy* (pájaro trompeta), como eran todos los compañeros de él. La muchacha había entrado a hacer parte de la tribu de los *iacamy*.

- **Principio Vital**

Para Jean Pierre Goulard (2009) el principio vital alude al “proceso interno” de cada ser a su teleología y maduración, al desarrollo de sus potencialidades que el pensamiento mítico describe e instaura en y mediante los rituales de iniciación. En texto del Yurupary afloran rasgos de este principio cuando el mito nos dice que:

Todos aquellos que recibieran un instrumento de Yurupary (lo que sucedería durante la siguiente luna llena, estarían obligados a ir a enseñar por todas las tierras del Sol, no solo las cosas ya dichas, sino también las que serían enseñadas en la fecha inaugural (95-96). Yurupary midió y cortó los instrumentos, y cuando tuvo de ellos

el número necesario, arrojó al agua el resto del tronco de la palma que fue tragada por las aguas.

Obsérvese que los instrumentos –flautas de Yurupary- simbolizan la comunión con una nueva manera de existir en donde el viejo orden matriarcal da paso al nuevo orden patriarcal. Además la analogía entre los instrumentos y el nuevo régimen social de la comunidad posibilita instaurar en el pensar mítico contraposiciones que se sintetizan en las nuevas significaciones que desde este momento adquiere el proceso de rememoración que hace el rito del mito fundacional.

- **Principio Energético**

En este principio se constata la semejanza con la categoría acuñada por el filósofo francés Henry Bergson quien habló del *elan-vital* como causa de lo existente. Por su parte, imbricado en la misma tradición de pensamiento, Jean Pierre Goulard (2009) concibe este principio como la síntesis o convergencia de los dos anteriores – principio de corporalidad y principio vital-. Este principio al decir de Jean Pierre Goulard (2009) produce “dispositivos que regulan” las interrelaciones entre los seres. En el Yurupary encontramos diseminados a lo largo del relato algunas huellas de este principio a saber:

La víspera de su regreso, Yurupary había recibido de manos del Sol un *matiry* (bolsa) en el que estaban contenidos todos los

poderes que le serían necesarios para llevar a cabo la reforma de las costumbres (...). Esa misma noche sacó Yurupary de su *matiry* una pequeña ollita y un pedazo de *xicantá* (águila) que puso sobre el fuego dentro de aquella. Con el primer hervor salió una cantidad de murciélagos, lechuzas y otros pájaros semejantes que se dispersaron en el espacio. Del segundo hervor nacieron guacamayas, papagayos, periquitos y otros pájaros por el estilo, que también se dispersaron en el aire. Del tercer hervor surgió una cantidad de pequeños gavilanes, y por último el *uirá-uassú*, por medio del cual Yurupary se transportó a la Sierra del Gancho de la Luna. Rápidos como una flecha llegaron a la montaña donde estaba sentada la bella Renstarlo, que tenía en la mano del corazón los ornamentos de plumas y en la otra la *itá-tuixáua*. Renstarlo misma invistió a Yurupary con los ornamentos de jefe sin proferir una sola palabra( 93-94)

Véase que en el contexto del ritual de investidura de Yurupary como restaurador de las costumbres y nuevo civilizador el mito nos describe la irrupción de una fuerza capaz de re-crear el mundo inmediato en y a partir de algunos elementos –agua, fuego, etc-. Además con la manipulación por parte de Yurupary de los elementos naturales que le ha otorgado el Sol – léase deidad en el pensar mítico- el mundo de abajo, el mundo sujeto a la espacio-temporalidad sujeta a la contingencia se re-crea y puebla de nuevos seres que materializan el principio energético o el *alan-vital*, como diría Bergson, cuya naturaleza no pertenece al mundo contingente. Por tanto, la

articulación del principio corporal, vital y energético en el Yurupary expone como el mito da cuenta de la eclosión de la existencia que va de los entes al ser en una cadena de causalidad y de recíprocas interdependencias.

#### 4. CONCLUSIONES

La pregunta que orientó la investigación auscultaba por los rasgos ontológicos -comprendidos éstos desde el concepto husserliano de 'ontologías regionales'- implícitos en la oraliteratura del relato mítico del Yurupary susceptibles de explicitación fenomenológico-hermenéutica. En este trasegar por el texto en cuestión encontramos que en el Yurupary como en todo mito hay una vivencia *sui generis* de la experiencia del ser que realizó el tránsito de lo pre-categoría -léase experiencia pura no-conceptualizada- a la categorización de la misma en el lenguaje. En este ámbito los puntos de llegada de la presente investigación lo expondremos a modo de tesis, a saber:

- Las ciencias humanas y sociales han estudiado el relato mítico desde perspectivas particulares y han omitido la pregunta por la o las manifestaciones ontológicas -léase 'ontología regional'- que de facto están en las capas profundas de la textura semántica del texto. La decodificación de estas capas de textura semántica nos han posibilitado sacar a la luz la manera como en el relato mítico del Yurupary se experimentó y apalabró la experiencia de ser.

- Fenomenológicamente observamos que la operación dadora de sentido se despliega a partir de la vivencia-experiencia de lo ontológico, dentro de algunos fragmentos del *corpus* del mito.

Estos rasgos ontológicos se hicieron explícitos a partir de la clasificación de distintos elementos en el relato, como fueron los Existenciales (Cosmológico/Antropológicos), Símbolos y Signos Rituales, elementos Eróticos y Tensiones.

- En la misma perspectiva de lectura fenomenológica encontramos inmerso un sentido (mágico del devenir de la existencia) y una determinada cosmovisión (mítica), en la cual aflora en su estructura interna una determinada manera de estar-en-el-mundo de nuestros ancestros precolombinos en la zona del Vaupés donde la irrenunciable tarea de afrontar el ser fue encarada en y desde el pensar por imágenes que aún entabla diálogo con el pensar conceptual del filosofar.
- Desde el horizonte hermenéutico-analógico de lectura que se realizó de algunos fragmentos del Yurupary se constató que la racionalización de la experiencia del ser que aflora en el relato encarnada en elementos existenciales, rituales, eróticos y en la articulación de principios mediante los que se realiza la '*constitución del ser*'. El relato mítico usa el



lenguaje metafórico en donde la metáfora posibilita al pensar mítico 'aprehender' la coexistencia de la inmanencia-trascendencia el ser.

- El relato mítico del Yurupary en la visión animista de lo real permea la narración de la vivencia-experiencia del ser. En esta ámbito la '*metáfora frutal*' mediante la cual el relato nos presenta el nacimiento de Yurupary evidencia la racionalidad simbólico-analógica mediante la semejanza entre los procesos de gestación de la vida biológica y las irrupciones de la divinidad en el plano humano, específicamente en procesos de creación. Es decir, la '*metáfora frutal*' posibilita lo que R.Otto llamó la '*asimetría ontológica*' entre la dimensión espacio-temporal de naturaleza contingente y la dimensión intemporal o locus de lo sagrado.
- En el proceso de 'constitución del ser' que expone el relato mítico del Yurupary el principio corporal, vital y energético constituyen la piedra angular que fundamenta la totalidad de la realidad. Esta totalidad o manifestación del ser articula en primera instancia la fuerza de lo corpóreo que metafóricamente se concibe como el substrato de lo vital que se subsume en el espíritu que todo lo armoniza. He aquí como el pensar analógico que está a la base del corpus metafórico del relato dejó sedimentado en el lenguaje la abismal experiencia del ser.

- La concepción ontológica explicitada en los fragmentos del Yurupary presenta una gran actualidad en tanto el 'cuidado del ser' en esta cosmovisión mítica implica necesariamente la armonía con el entorno con el medio-ambiente pues la mirada animista sobre la naturaleza más allá de todo panteísmo propende por una ética-ecológica en donde el hombre y la naturaleza restablezcan la interdependencia que la razón instrumental subvertido.

## 5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 5.1. Fuentes Primarias

Orjuela, H. (1983) *Yurupary. Mito, leyenda y epopeya del Vaupés*. Trad. Del Conde E. Stradelli por Susana N. Salessi. Bogotá. Instituto Caro & Cuervo.

\_\_\_\_\_ (1993) *Yurupary. El Popol – Vuh Suramericano*. Trad. Susana N. Salessi. Kelly. Bogotá.

### 5.2. Estudios Críticos

Álvarez Balandra, A (2009). *El corpus categorial y el método en la hermenéutica analógica para la interpretación de los procesos educativos*. Tesis Doctoral. México. Universidad Pedagógica Nacional de México. Editorial UPNM.

Barrera Vélez, J.C (2006). *Hermenéutica Analógica: Paradigma del Pensar Latinoamericano*. En. Blanco Beledo, R (Compilador). *Contextos de la Hermeneutica Analógica*. México. UNAM-Editorial Torres Asociados.

Beuchot, M.(2000) *Tratado de la Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, D.F. Itaca. Facultad de filosofía y letras de la Universidad Autónoma de México.

\_\_\_\_\_ (2004) *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México. Herder.

Beuchot M et al. (1983) *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* México. Universidad Iberoamericana.

\_\_\_\_\_ (1983) *Filosofía analítica, filosofía tomista y metafísica*. México. UNAM.

\_\_\_\_\_ (1983) *Hermenéutica analógica y crisis de la modernidad*.

México. Ed. Nora María Matamoros Franco. 1998). Iberoamericana.

\_\_\_\_\_ (2004) *Antropología Filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Madrid. Fundación Emmanuel Mounier.

CAICEDO, C. (2006) *La Leyenda de Yurupary*. Bogotá. Magisterio.

Chicano, J. (2006) *El Lenguaje Religioso Cristiano desde la Perspectiva Simbólica*.

En: Revista cuatrimestral de ciencias eclesiológicas: Naturaleza y Gracia. Logroño.

La Rioja.

Duch, LLuis (2000). *Mito, Interpretación y Cultura. Aproximación a la logomítica*.

Barcelona. Herder.

Embree, L. (2000) *Análisis Reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*. Trad. Luis R. Rabanaque. Red Utopía. México.

Fuster, S. (2011) *Mito y Rito en la cosmovisión bíblica: Aplicaciones metodológicas desde la fenomenología de la religión*. Ponencia presentada durante el Congreso de Estudios del Antiguo Cercano Oriente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Gadamer, H. (2004) *Verdad y Método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca. Sígueme.

\_\_\_\_\_ (1997) *Mito y Razón*. Barcelona. Paidós.

González. J. Lísón, C. (1999) *El Aire. Mitos, Ritos y realidades*. Barcelona. Antrhopos.

\_\_\_\_\_ Malpica, A.(2003) *El Agua. Mitos, Ritos y realidades.* Barcelona Antrhopos.

\_\_\_\_\_ Buxó, M. (1997) *El Fuego. Mitos, Ritos y realidades.* Barcelona Antrhopos

González, J & Lozada, N.(2012) *La Ilusión del Hermano: Expedición a las Mitografías Antropológica y Literaria del Yurupary.* En: Revista de antropología y arqueología: Antípoda, Bogotá. Universidad de los Andes.

Herrera, D. (2002) *La Persona y el Mundo de su Experiencia. Contribuciones para una Ética Fenomenológica.* Bogotá. Universidad de San Buenaventura.

\_\_\_\_\_ (2009) *Por los Senderos del Filosofar.* Compilación: Clara Inés Jaramillo Gaviria, Miguel Ángel Villamil. Bogotá. Bonaventuriana.

Husserl, E.(1982) *Investigaciones Lógicas.* Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid .Alianza.

\_\_\_\_\_ (1962) *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica.* Trad. José Gaos. México. Fondo de cultura económico

Reeder, H.(2011) *La Praxis Fenomenológica de Husserl.* Bogotá San Pablo.

Ricoeur, P. (2002) *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II.* México. Fondo de Cultura Económico.

\_\_\_\_\_ (2004) *Finitud y Culpabilidad.* Madrid. Trotta.

\_\_\_\_\_ (1990) *Freud: Una interpretación de la Cultura.* . México D.F. Siglo veintiuno

\_\_\_\_\_ (2006) *El conflicto de las interpretaciones*. Ensayos de Hermenéutica. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económico..

OSORIO, B. (2006) *El Mito de Yurupary: Memoria Ancestral Como Resistencia Histórica*. En: Revista de Estudios Sociales, Bogotá Universidad de los Andes N°23.

Ortiz, A.(2003) *Amor y sentido. Una Hermenéutica Simbólica*. Barcelona. Antrhopos.

Todorov, T.(1981) *Simbolismo e Interpretación*. Trad. Claudine Lemoine-Márgara.Venezuela Arte.

Vargas, Germán & Reeder, Harry. (2009). *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental- hermenéutica*. Bogotá. San Pablo.

Vargas, G. (2012) *En Torno a la Fenomenología de la Fenomenología: La Pregunta por el Método*. Ponencia IV Congreso Iberoamericano de Filosofía "Filosofía en Diálogo", VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Santiago de Chile.

\_\_\_\_\_ (2012) *La Fenomenología de los Invisible: El Problema del Método*. En: Revista de Filosofía *óðós*. N° 2 págs 86-99 Universidad de Cartagena. Cartagena.

Vargas Guillén, G & Reeder, H (2009). *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*. Bogotá. San Pablo Editores. (Introducción)

Vernant, Jean Pierre (1983). *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. Trad de Juan Diego López. Barcelona. Ariel.

\_\_\_\_\_ (1974). *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*. Trad de Cristina Gázquez. México. Siglo XXI.