

Un siglo de estudios sobre la literatura y los cantos rituales uitotos

A Century of Studies about Literature and Uitoto's Ritual Chants

*Paulina Alcocer**

RESUMEN: Un reto investigativo propio del estudio de las tradiciones literarias de los pueblos originarios de América Latina¹ es el diseño de metodologías de trabajo empírico, que den cabida al planteamiento de problemáticas vinculadas con la memoria, la creatividad y la intertextualidad. Estos ejes analíticos, al enfocarse en los contextos de enunciación y transmisión de textos, revelan el repertorio de soportes formales y materiales que articulan su expresión y hacen parte constitutiva de la tradición. Aquí ofrezco un panorama de las opciones teórico-metodológicas más utilizadas durante el último siglo en la integración de importantes compilaciones de cantos rituales uitotos.

PALABRAS CLAVE: Tradiciones literarias de los pueblos originarios de América, Cantos rituales, Uitoto.

ABSTRACT: The study of Native Americans Literary Traditions is faced with the challenge of designing theoretical and methodological approaches capable of dealing with their subject in its own terms. Memory, Creativity and Intertextuality, as analytical axes, insofar as they deal with the contexts of enunciation and transmission of texts, reveal a repertoire of formal and material supports, in which articulation of expression occurs, and thus forms constitutive part of literary tradition. This text presents a panoramic review of the theoretical and methodological approaches used during the last hundred years for the recording and editing of uitoto ritual chants.

* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM (alcocer.paulina@gmail.com).

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el XX Coloquio de Investigación, 2014, "Horizontes latinoamericanos: pasado y presente" del CIALC-UNAM, el 11 de noviembre de 2014.

KEY WORDS: Native Americans Literary Tradition, Ritual chants, Uitoto.

INTRODUCCIÓN: MEMORIA, CREATIVIDAD
E INTERTEXTUALIDAD

El simple hecho de invocar la noción de “tradiciones literarias americanas” conlleva una toma de postura teórico-metodológica frente a los enfoques que han dominado en el estudio de las culturas de los pueblos originarios, articulados en torno a distinciones como oralidad vs. escritura, sociedades tribales vs. sociedades con Estado, incluso pueblos primitivos vs. pueblos civilizados.² Sobre todo el estudio intensivo de grupos amazónicos ha echado por tierra la suposición, epitomada por las *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss,³ de que “los pueblos tribales son ‘culturas sin escritura’ [demostrando que éste] es uno de los errores más persistentes de la etnología.”⁴

La circunscripción del hecho cultural de la escritura a la modalidad alfabética ha tenido como resultado la invisibilización de “las diversas modalidades que puede adoptar la escritura: técnicamente en la página, mediante otros soportes visuales, acústicos y táctiles, incluso en la codificación y la formación de líneas dentro del lenguaje puramente *verbal*.”⁵ Para esta última modalidad, la verbal, ha sido posible demostrar procesos de codificación que fungen como soportes de la memoria, al suministrar patrones condensadores de formas poéticas persistentes “que se prestan a la analogía con sistemas de lenguaje visual” como la pictografía.⁶

² Martin Lienhard, *La voz y su buella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina, 1492-1988*, Lima, Horizonte, 1992.

³ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, 4 vols., París, Plon, 1964-1971.

⁴ Gordon Brotherston, *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*, México, FCE, 1997, pp. 71 y ss. Fritz W. Kramer, *Literature among the Cuna Indians*, Gotemburgo, Etnografiska Museum, 1970.

⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁶ Carlo Severi, “The kuna picture-writing. A study in Iconography and Memory”, en M. Salvador [ed.], *The Art of Being Kuna, Layers of meaning Among the Kuna of Panama, Catalogue de l'Exposition*, Los Angeles, Fowler Museum of the University of California at Los Angeles, 1997, pp. 245-273; Carlos Severi, “L'univers des arts de la mémoire. Anthropologie d'un artefact mental”, en *Annales HSS*, mars-avril, 2009,

Con el propósito de mantener una apertura analítica ante la gran diversidad lingüística y de formas literarias características de los pueblos originarios de América, en el presente artículo adoptaré la noción de *texto* propuesta por Brotherston, según la cual, *textos* son todas aquellas formas particulares enmarcadas en el lenguaje; *textos de la tradición literaria* son aquellos discursos constituidos de palabras y otros medios de expresión (visual, acústica, táctil, dancística) que, por sus modalidades de enunciación, dan lugar al contexto en el que acontece el significado. Así, los textos de la tradición literaria son “artefactos conscientemente literarios”, capaces de definirse a sí mismos y de proponer analogías entre los medios de expresión que les dan sustento, sobre todo entre los verbales y los visuales al hacer de la intertextualidad uno de sus recursos constitutivos.⁷

Esta manera de hacer frente al estudio de las tradiciones literarias de los pueblos originarios de América conlleva un desplazamiento teórico metodológico en el abordaje de los textos, que va desde una consideración que los concibe como obras (*érgon*), hasta cierto punto acabadas e independientes de su contexto de producción y circulación, hasta un tratamiento que busca entenderlos como una actividad (*enérgeia*),⁸ y que para dar respuesta a interrogantes relativas a la creatividad poética hace concurrir otras de orden epistemológico y ontológico.

En este texto me concentraré en el caso de los cantos rituales uitotos,⁹ grupo asentado en la región colombiana del Gran Caquetá. Propongo que,

núm. 2, pp. 463-493; Gordon Brotherston, “The Legible Jaguar”, en *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 15, núm. 2, Travesía, 2006, pp. 159-169.

⁷ Brotherston, *op. cit.*, p. 75.

⁸ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die Geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, (1830-1835), Werke III, 9ª ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, 418 pp.

⁹ Cfr. Fernando Urbina, *Las palabras del origen. Breve compendio de la mitología de los uitotos*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010 (Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia, 4), pp. 9-15. Urbina explica que en una reunión celebrada en 1990 entre lingüistas y autoridades indígenas tradicionales en Araracuara, se acordó adoptar el término uitoto como etnónimo de una población amerindia que habita la Amazonia colombo-peruana por estar ya bastante generalizado. No obstante lo cual, en algunos contextos tribales y académicos se opta por otros endoetnónimos, por considerar que el término uitoto tiene la triple connotación peyorativa de “enemi-

en paralelo a cuestiones relativas a la poesía (la visión del mundo expresada en los cantos y diálogos rituales y otras formas de expresión verbales y no verbales), es pertinente plantear preguntas de investigación que aborden los aspectos epistemológicos (pragmáticos y morfológicos) del espectro completo de sus medios expresivos, que arrojen luz sobre la ontología de su tradición literaria (la propia concepción uitoto de su tradición), así como otras que tomen en cuenta la etnohistoria de la región con el propósito de ser capaces de reconocer en esta literatura no sólo los elementos de raigambre aborígen, sino también aquella dimensión de la *cultura intelectual*¹⁰ en la que se articula una reflexión en torno a la experiencia histórica del contacto con Occidente, y, particularmente, la padecida por los indígenas del Putumayo hace apenas un siglo, producto de la fiebre del caucho (1890 y 1913).

En efecto, la situación de las relaciones interétnicas en la que está imbricada la vida de los uitotos no sólo alcanza a otros pueblos originarios de América. Al menos desde el siglo XVII, los pueblos que actualmente habitan el resguardo Predio Putumayo, se han visto inmersos en relaciones comerciales que los vinculan al capital mercantil, al participar de diversas maneras en la economía extractiva impulsada por Occidente. Desde el intercambio de bienes de manufactura occidental hasta las grandes redes esclavistas para proveer de mano de obra a las colonias holandesas, francesas e inglesas de las Guayanas, los sucesivos auges económicos estu-

gos”, “prisioneros” y “esclavos”, por derivarse de la palabra itotos con la que los kariibes (karijonas) los designaban en sus cacerías humanas, para proveer de mano de obra las empresas coloniales. Murui, murui-muina o komiñi son endoetnónimos más adecuados, aunque menos frecuentes en la literatura sobre el grupo que nos ocupa.

¹⁰ Recupero el concepto cultura intelectual (*geistige Kultur*) de los trabajos pioneros en el estudio de la literatura y la cultura de los pueblos originarios de América del etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss por comportar tres valores epistémicos: 1) reconocimiento de la dignidad y sofisticación, 2) fidelidad y respeto a la integridad, 3) búsqueda de paradigmas panamericanos. Cfr. Paulina Alcocer, “1900-1914, tres lustros para la formulación del programa de investigación antropológica americanista de K. Th. Preuss”, en *Memorias de la XVII Cátedra Anual de Historia* Ernesto Restrepo Tirado, Bogotá, Museo de Colombia/Instituto Colombiano de Antropología e Historia, diciembre de 2013, edición digital.

ron asociados al advenimiento de epidemias de viruela, gripe y sarampión y formas crecientemente violentas del ejercicio del control social y territorial, que diezmaron severamente a los pueblos originarios de la región.¹¹ Como señala Fernando Urbina refiriéndose a las atrocidades cometidas contra los uitotos por la Casa Arana y la Peruvian Amazon Company:

esta historia implicó decenas de clanes desaparecidos, dialectos que no dejaron hablantes, tradiciones rotas, especializaciones rituales sin continuadores, mitos perdidos, crónicas de clan olvidadas [...]. En el transcurso de una sola generación apenas unos 3 000 uitotos sobrevivieron [...] esos restos de la gran nación [que fueran los uitotos] echaron sobre sus hombros la tarea imponderable de armar de nuevo el mundo a la manera uitota.¹²

En lugar de obviarlos, este conjunto de hechos terribles debe ser tomado en cuenta a la hora de emprender el estudio de la tradición literaria de los uitotos.

En la actualidad se reconoce como etnia uitoto a uno de los pueblos amerindios integrado por unas 6 000 personas que habitan en la Amazonia colombo-peruana. Su dispersión es muy amplia debido a constantes movimientos de población forzados por las incursiones colonialistas. Los principales asentamientos se ubican en los ríos Igaraparaná, Caraparaná, el curso medio del Caquetá, y en algunas localidades peruanas. En la mitología fundacional de los uitotos su lugar de origen se ubica en La Chorrera en el río Igaraparaná, afluente del Putumayo.¹³

Los uitotos hacen parte de la que ha venido a conocerse como la *Gente del centro*, es decir, de la población asentada entre los ríos Caquetá y Putumayo al suroriente de Colombia, a lo largo de la frontera con Perú.

¹¹ Carlos D. Londoño Sulkin, “Anexo 1. Algunas notas sobre la historia de los muinane y el Medio Caquetá”, en *Muinane: un proyecto moral a perpetuidad*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2004, pp. 287-292; Urbina, *op. cit.*, p. 17, señala que “a comienzos del siglo xx la etnia contaba con no menos de treinta mil individuos, pero la acción etnocida y genocida de las empresas caucheras diezmo la población. Al finalizar el primer tercio del siglo pasado no sobrevivían más de tres mil.”

¹² *Ibid.*, p. 17.

¹³ *Loc. cit.*

Se puede decir que, a pesar de la dispersión espacial y la heterogeneidad lingüística que los caracteriza,¹⁴ los pueblos englobados bajo el apelativo *Gente del centro* conforman una misma sociedad, debido a que comparten un mismo complejo ceremonial organizado en torno al consumo e intercambio ritual de coca y tabaco, y a los discursos rituales denominados genéricamente “la lengua del jardín de coca.”¹⁵



Localización de la *Gente del centro* en la Amazonia colombiana (el óvalo señala la extensión aproximada de su territorio tradicional).¹⁶

Si además del etnocidio que mermó la memoria ritual y cultural del grupo se toman en cuenta factores como la diversidad lingüística intraétnica, la estructura clánica de la organización social y la predominancia de la transmisión de los conocimientos tradicionales por vía patrilínea, es fácil comprender por qué, a pesar de que existen varias buenas recopilaciones de literatura de los uitotos, aún queda mucho por hacer.

¹⁴ Siete grupos etnolingüísticos hablantes de lenguas de los troncos lingüísticos uitoto, bora y andoques.

¹⁵ Juan Álvaro Echeverri y Óscar Enokakuiodo Román-Jitdutjajaño, “Ash salts and bodily affects: Witoto environmental knowledge as sexual education”, en *Environmental Research Letters*, núm. 8, 2013, 13 pp. En Digital object identifier 10.1088/1748-9326/8/1/015034.

¹⁶ Echeverri, *op. cit.*, p. 2.

Me concentraré en ofrecer un panorama sucinto de algunas de las opciones teórico metodológicas utilizadas en la integración de las más importantes compilaciones de cantos rituales uitotos con un doble objetivo: se trata, por un lado, de contribuir a la sistematización del conocimiento de la literatura de pueblos originarios singulares —por ahora nos ocupan los uitotos— y por el otro, se busca desarrollar un enfoque que permita el estudio comparado de las literaturas de estos pueblos, que se pregunte por su ontología, su epistemología y su poesía.

TRES MOMENTOS CLAVE EN EL ESTUDIO DE LOS CANTOS RITUALES DE LOS UITOTOS

En el campo de las investigaciones sobre lengua, literatura y cultura de los uitotos es factible diferenciar tres momentos en los que este campo investigativo ha verificado progresos sustanciales, lo que ha permitido organizarlos en torno a algunas de las problemáticas que articulan su orientación teórica y sus elecciones metodológicas. Puesto que toda posible aproximación a cualquier tradición literaria que aspire a serle fiel conlleva el requisito de conocer la lengua histórica, no es sorprendente que los tres momentos a que me referiré están asociados con obras que parten del aprendizaje de primera mano, del registro y de la descripción de diferentes variantes dialectales del uitoto. Con este criterio, en este texto no me referiré a obras cuyas problemáticas y aportaciones no se vinculan de manera directa con la literatura de este grupo.¹⁷

En un primer momento están los trabajos del etnólogo alemán, Konrad Theodor Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien*, apareci-

¹⁷ Importantes aportaciones a la etnohistoria y la antropología de la región se deben a Roberto Pineda Camacho, Jürg Gasché, Horacio Calle, Benjamín Yepes; trabajos relativos al conocimiento etnoecológico, el manejo de la biodiversidad en contextos conflictivos de la segunda mitad del siglo xx a la fecha son de la autoría de Marco Alejandro Tobón, Marcela Vasco, Carolina Sauza, Mauricio Castaño, Esperanza Franco.

dos en Alemania en dos volúmenes en 1921 y 1923.¹⁸ El segundo momento se da en la década de los noventa, cuando coinciden la aparición de los trabajos de antropólogos como Fernando Urbina Rangel y Juan Álvaro Echeverri,¹⁹ con la traducción al español de la obra de Preuss, a cargo de la lingüista Gabriele Petersen de Piñeiros en colaboración con Eudocio Becerra Bid + g + ma, él mismo miembro de la etnia uitoto que cursó estudios de etnolingüística en la Universidad Nacional.²⁰ Ubico un tercer momento que arranca también en la década de los noventa, caracterizado por la aparición de trabajos cuya autoría se debe a integrantes de la etnia uitoto, como el premiado libro de Hipólito Candre K + nera + , *Tabaco frío, coca dulce* (1993), donde sujetos que hacen parte de instituciones académicas y ONGs fungen como intermediarios en el arte de fijar en una escritura alfabética tradiciones literarias, generalmente detentadas por sujetos singulares (sabedores, abuelos, *rafuema*²¹), que de suyo se transmitirían asociadas a otros procesos. Este fenómeno reciente invita a observar cuáles serán sus efectos sobre la tradición literaria, cuando la práctica que vincula a un sabedor (iniciado) con su aprendiz (iniciante), y que genera una relación social que trasciende a la literatura es reemplazada por otra que reifica en el libro dicha relación y crea un artefacto abierto a la lectura de cualquiera.

¹⁸ Konrad Theodor Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika*, vol. 1, 1921; vol. 2, 1923, Gotinga, Vandenhoeck und Ruprecht.

¹⁹ Fernando Urbina, *Las hojas del poder: relatos sobre la cosa entre los Uitotos y Muinanes de la Amazonia colombiana*, Bogotá, Centro Editorial de la Universidad Nacional de Colombia, 1992, 102 pp.; Juan Alvaro Echeverri, *The People of the Center of the World: A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon* (Ph.D. dissertation, Nueva York New School for Social Research, 1997).

²⁰ Konrad Theodor Preuss, *Religión y mitología de los uitotos. Recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia, Sudamérica*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1994.

²¹ El término *rafue* alude tanto a un tipo de textos cantados de la tradición literaria uitoto, como al conjunto de medios de expresión desplegados en ocasión de la celebración de rituales cosmogónicos, también denominado *rafue*.

EL REGISTRO DE LA LENGUA UITOTO,
UNA EMPRESA COLECTIVA

Al hablar del requisito *sine qua non* de conocer la lengua uitoto, vale la pena hacer un paréntesis para repasar el estado de los estudios propiamente lingüísticos. Diferentes recuentos bibliográficos sobre las fuentes para el estudio de las lenguas de la Amazonia colombo-peruana, reportan que los primeros registros de vocabularios datan de principios del siglo XIX, con los trabajos de Karl Friedrich von Martius (1813, 1867) y de Francis de Castelnau (1851),²² y coinciden en señalar que el inicio de los estudios propiamente lingüísticos sobre el grupo uitoto arranca con dos publicaciones del etnólogo alemán Theodor Koch-Grünberg,²³ por tratarse de las primeras comunicaciones académicas que publican y analizan muestras considerables de material lingüístico, organizadas a partir de un enfoque comparativo, que se interesa por aspectos como los campos semánticos simples (partes del cuerpo, utensilios, medicina, familia y vida social) y por aspectos morfológicos y gramaticales, a partir de cuyo análisis fue posible mostrar la relación entre la estructura de la lengua y la cosmovisión.²⁴ Sel-nich Vivas hace notar además cómo Koch-Grünberg, a partir de registros de diversos de material lingüístico, fue el primero en “publicar en alemán una antología de *jagag* + *a* + (género poético equiparable a los cantos dia-logales) sin emplear el término [...] con la que logró demostrar motivos

²² Francis de Castelnau, *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para, exécutée par ordre du gouvernement français, pendant le es années 1843 à 1847*, partie 1: “Histoire de voyage”, t. 5, Paris, P. Bertrand, 1851; Karl Friedrich von Martius, *Beiträge zur Ethnographie und Sprachkunde Amerika's, zumal Brasiliens*, 2 vols., Leipzig, Friedlich Fleischer, 1867.

²³ Theodor Koch-Grünberg, “Les indiens uitoto: étude linguistique”, en *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Serie 3, núm. 2, Paris, pp. 157-189 y “Die Uitoto-Indianer. Weitere Beiträge zu ihrer Sprache nach einer Wörterliste von Hermann Schmidt”, en *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Serie, núm. 7, Paris, pp. 61-83.

²⁴ Cfr. Seminario de Lingüística Aborigen, “Bibliografía descriptiva del grupo lingüístico uitoto”, en *Forma y función*, núm. 2, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, marzo de 1984, pp. 115-157; Juan Álvaro Echeverri, “Sondeo de fuentes bibliográficas sobre lenguajes del interfluvio Caquetá-Putumayo. Amazonia colombo-peruana”, en *Amerindia*, núm. 17, 1993, pp. 149-172.

y personajes recurrentes en este género. [Además,] en sus vocabularios aparecen por primera vez términos como *fue*, *k+r+ga+* y *+narako* fundamentales para la comprensión de los géneros poéticos *m+n+ka*.²⁵

A partir de los años sesenta, los estudios lingüísticos dedicados al grupo (lingüístico) uitoto “proviene casi exclusivamente de miembros del Instituto Lingüístico de Verano”, aunque también hay importantes aportes desarrollados por lingüistas colombianos en el marco del Seminario de Lingüística Aborigen de la Universidad Nacional de Colombia, y del proyecto *Estudio preliminar del atlas de las lenguas indígenas de Colombia*, auspiciado por el Instituto Caro y Cuervo.²⁶

Gracias al trabajo de este conjunto de etnolingüistas, hoy se tienen buenos conocimientos de un grupo de variedades dialectales mutuamente inteligibles (*bue*, *m+ka*, *m+n+ka*, *n+pode*, el cual podría verse aumentado por las variedades *b+n+ka* y *n+vode*). Cabe la posibilidad de que futuras investigaciones establezcan otras subdivisiones en estas variantes, y que quizá se compruebe que corresponden a las divisiones de los distintos clanes. Si esto fuera así, el rastreo de las variantes dialectales y de los conjuntos de textos registrados en cada una de ellas, nos permitiría reconstruir el itinerario de los desplazamientos de los diferentes clanes en la región, así como indagar posibles fusiones y ramificaciones de las unidades domésticas de los uitotos a lo largo del último siglo.

Igual atención debe prestarse al hecho de que actualmente la mayoría de los uitotos son bilingües y que para muchos niños el español constituye ya su lengua materna. Por otro lado, hoy es posible aprender la lengua uitoto (variante *bue*) en la Universidad Nacional de Colombia.²⁷

²⁵ Selnich Vivas Hurtado, “*Kir+ga+a+*: los géneros poéticos de la cultura *m+n+ka*”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 15, Bogotá, julio-diciembre 2012, p. 230. Nótese que Vivas Hurtado, prefiere “el término *m+n+ka*, en contra de la denominación exógena y académica uitoto, por tratarse de una autodenominación empleada por el clan Jitomagaró”.

²⁶ Gabriele Petersen de Piñeros, *La lengua uitotoa en la obra de K. Th. Preuss*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1994, pp. 16 y 17.

²⁷ Eudicio Becerra Bigidima, Gabriele Petersen de Piñeros y Anastasia Candre Yamakuir, *Curso de lengua bue (uitoto). Kai murui uai yofuerabe*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2012 (Textos universitarios. Serie Lingüística, 2).

En este ejercicio de sistematización de las fuentes para el conocimiento de los uitotos, no debe causar extrañeza que los tres momentos que diferencio en los estudios sobre la tradición literaria de este grupo no constituyan un desarrollo unidireccional, sostenido y llanamente acumulativo. Igual que en otros casos, el conocimiento de la literatura de los pueblos originarios de América procede ensayando metodologías de investigación empírica y marcos teóricos interpretativos permanentemente sujetos a crítica y revisión. En definitiva se trata de una empresa colectiva. En lo que sigue esbozaré el conjunto de problemáticas que han ido articulando la orientación teórica y las elecciones metodológicas en cada uno de estos momentos, con especial atención al tratamiento que cada uno ha conferido a los aspectos ontológicos, epistemológicos y poéticos.

K. TH. PREUSS, PIONERO EN EL REGISTRO DE TRADICIONES LITERARIAS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE AMÉRICA

El libro sobre religión y mitología de los uitotos²⁸ del etnólogo alemán, asociado al museo etnológico de Berlín, Konrad Theodor Preuss es, según el consenso entre los estudiosos de la lengua y la literatura de los uitotos, la obra pionera en el campo, y comporta hasta la fecha una contribución perenne a la comprensión antropológica de este pueblo originario de América, no sólo por el corpus, integrado por “26 mitos, 79 cantos, tres textos acerca de diferentes rituales acompañados por un extenso vocabulario uitoto-alemán de unas 3 500 entradas,”²⁹ y por las descripciones de fiestas, parafernalia ritual, cultura material y organización social. También por sus métodos de trabajo de campo y de gabinete, y, sobre todo, por su teoría acerca de la *cultura intelectual* de los pueblos originarios de América (particularmente la noción de *concepción compleja*) a partir de la cual analiza e interpreta hechos religiosos y artísticos, en cuanto expresiones de formas históricas de concebir la existencia y de conocer el entorno y la vida social y de asir su sentido poético, las que guardan cierta vigencia

²⁸ Preuss, *Religion und Mythologie...*

²⁹ Petersen de Piñeros, *op. cit.*, p. 12.

y, de muchas maneras, son afines a los enfoques desarrollados a la vuelta del siglo XXI.

La expedición colombiana de Preuss fue patrocinada por la fundación que Joseph Florimont, duque de Loubat, había establecido para la Cátedra de Lingüística, Arqueología y Etnología Americanas.³⁰ Igual que la Expedición al Nayarit (1905-1907), el viaje a Colombia (1913-1919) combina objetivos arqueológicos y etnográficos, y aunque Preuss pudo potenciar las experiencias obtenidas durante el trabajo de campo en el Occidente de México, los logros de una y otra expedición son cualitativamente distintos.

La estancia de Preuss entre los uitotos ocurrió entre abril y junio de 1914. Aunque para los estándares de la época podía considerarse prolongada, una década antes Preuss había establecido que para poder abarcar un *campo de estudios etnológico*³¹ se requerían estancias en el campo de por lo menos un año, con la finalidad de poder registrar el ciclo ritual anual y obtener tradiciones literarias completas de distintos sabedores, asentados

³⁰ Konrad Th. Preuss, *Monumentale Vorgeschichtliche Kunst. Ausgrabungen im Quellengebiet des Magdalena in Kolumbien und ihre Ausstrahlungen in Amerika*, Erster Band, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1929, pp. 6 y 7.

³¹ Aunque el concepto *Studienfeld* fue acuñado por J. P. B. de Josseling de Jong, antropólogo fundador de la escuela estructuralista holandesa, en muchos de sus escritos Preuss describe claramente cómo debe procederse en las investigaciones empíricas. Además Josseling de Jong se reconoce a sí mismo como seguidor de Preuss. *Cfr.* J. P. B. De Josseling de Jong, "The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study", en P. E. de Josseling de Jong [ed.], *Structural Anthropology in the Netherlands: A Reader*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977 [1935], pp. 166-182.

Cfr. Konrad Theodor Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, B.G. Teubner, 1914, p. 7. "La única meta digna que la etnología debe plantearse respecto a las relaciones históricas consiste en investigar dentro de un área más reducida, donde resulte posible demostrar las migraciones con seguridad. Me refiero a regiones donde existe un parentesco lingüístico concreto o tal acumulación de patrimonio cultural compartido que cualquier duda pueda excluirse de antemano. Por lo demás, primero deberían definirse las particularidades de las áreas mayores, en lugar de dar demasiada importancia a semejanzas muy particulares como indicios de acontecimientos históricos". "Las tres tribus —coras, huicholes y mexicaneros— comparten básicamente las mismas ideas antiguas, aunque las fiestas son bastante diferentes en su ejecución y en su número. Por eso, cuando no se entienda algún detalle de una ceremonia en particular, es muy aconsejable hacer comparaciones con las fiestas correspondientes de los otros grupos".

en distintas localidades; para el caso de los uitotos esto equivaldría a distintas tradiciones clánicas. Además era menester lograr un buen conocimiento de la lengua y realizar *in situ* traducciones palabra por palabra, y luego traducciones más poéticas en las que, además, se consignara con todo detalle no sólo los hechos lingüísticos sino también los contextos de enunciación. La de Preuss es prácticamente una modalidad etnológica de filología inspirada en los mejores representantes de la *religionsgeschichtliche Schule*, como un Hermann Usener y un Ulrich Wilamowitz-Möllendorf,³² con el plus de que al ser practicada entre narradores vivos brindaba la oportunidad de despejar toda clase de dudas y malos entendidos y, también, de crear un espacio de reflexividad, en el que la misma tradición fuera sujeta a discusión y elaboraciones posteriores por parte de miembros de la comunidad con distintos rangos y posiciones sociales relativas, a través de todo lo cual aumentara en gran medida, la comprensión del etnólogo en los distintos puntos de vista nativos sobre cuestiones que generan conflictos y ambivalencias, y sobre la dinámica social.

En diversos lugares Preuss afirma que llegó a establecer que por cada mes de investigación de campo, se requiere un año de trabajo de gabinete. Según la novedosa propuesta para el estudio de las antigüedades de sociedades desaparecidas, trabajos etnológicos así elaborados constituían el punto de arranque más seguro para, a partir de análisis retrospectivos, comprender culturas arcaicas. En su expedición a Colombia, Preuss buscó repetir la experiencia mexicana, pero diferencias importantes en la cantidad y calidad del material empírico determinaron que sus aportaciones fueran mucho más limitadas y tentativas. Sin pretender abordarlas aquí exhaustivamente, señalaré de manera sucinta que la escasez y falta de continuidad en las fuentes etnohistóricas para la región, la carencia de “descripciones completas acerca de la religión y mitología de no importa qué cultura sudamericana y [el hecho de] que casi no existen textos procedentes de esta parte del continente” dificultaban acceder a una comprensión

³² Paulina Alcocer, “Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de Konrad Theodor Preuss”, en *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, FCE/Conaculta, 2008, pp. 30-84.

profunda. Tan es así que en el apartado donde sintetiza las concepciones básicas de la cultura uitoto Preuss afirma:

Es muy probable que el lector desprevenido se muestre escéptico ante los numerosos motivos lunares, y está en todo su derecho de reaccionar así. El autor mismo tuvo que cambiar su manuscrito tres veces antes de llegar a la versión definitiva de su análisis. Aun así, y a pesar del gran esmero con que se trabajó, quedaron algunos aspectos no muy claros. Desde luego hubiera sido más fácil renunciar al presente capítulo. Opino, sin embargo, que el investigador tiene la obligación de llegar, en la medida de lo posible, a unos resultados convincentes y de formularlos, suscitando de esta manera comentarios críticos que ayuden a esclarecer el conjunto. La traducción de los cantos, por ejemplo, requiere de una profunda comprensión de los motivos lunares en los mitos. De lo contrario no sería posible encontrar sentido alguno en ellos.³³

Lo cierto es que a la interpretación preussiana de la cultura intelectual de los uitotos le hizo falta descubrir el hilo conductor o la concepción unificadora, que le permitiera dar cuenta de una manera sistemática de la gran variedad de expresiones culturales. El mismo Preuss era consciente de estas limitaciones, pero no por ello dejó de ensayar las hipótesis investigativas que le habían rendido buenos frutos en la interpretación de las religiones del “círculo cultural mexicano” y de la periferia septentrional de Mesoamérica. Puede afirmarse que el corazón de la disposición antropológica de Preuss consistía en “intentar despojarse de todas sus concepciones religiosas, morales y científicas, y de sus placeres estéticos acostumbrados” para dar paso a la diversidad de *Weltansichten*.

Ya desde sus investigaciones entre los coras, Preuss se había percatado de que

un pensamiento correcto es decisivo tanto para los dioses —que siempre son fuerzas naturales personificadas— como para los seres humanos que realizan las ceremonias. Sin el pensamiento adecuado, las acciones no pueden tener éxito alguno. Así postulamos que existe una concepción que

³³ Preuss, “Análisis de los mitos”, en *Religión y mitología de los uitotos...*, vol. 1, pp. 167 y 168.

atribuye poderes mágicos a los mismos pensamientos. Una prueba de esto es que los pensamientos por sí solos a veces implican acciones. El pensamiento correcto es la base para obtener poderes mágicos.³⁴

En otros lugares he argumentado que esta idea preussiana acerca del *modo de pensar mágico* es la piedra angular de su proyecto antropológico,³⁵ pues constituye el plexo desde el cual es posible asumir la diversidad cultural como diferencia ontológica y variedad epistemológica, de cuyo seno emerge el carácter étnico de la fuerza poética que se equipara con una potencia mágica cosmogónica, y que se manifiesta y es palpable en una tradición literaria que abarca, además del arte verbal, otros medios de expresión ritual a los que se les atribuye una agentividad que se hace eficaz “por sus palabras”. Entre los uitotos, Preuss registró un texto que hace parte de la fiesta *yadiko*, cuya belleza y profundidad ha impactado grandemente la idea que algunos sectores de la moderna academia colombiana tienen de los pueblos originarios con quienes comparten un territorio nacional.³⁶

Era la nada [naaiño],
no había cosa alguna
Ahí el Padre palpaba lo imaginario, lo misterioso.
No había nada
¿Qué cosa habría?
Naaiñuema, el Padre, en estado de trance,
Se concentró, buscando dentro de sí mismo.
¿Qué cosa habría?
No había árboles.
Rodeado de la nada,
el Padre la controló con ayuda de un hilo soñado y de su aliento.

³⁴ Konrad Theodor Preuss, “Die magische Denkweise der Cora-Indianer”, en XVIII International Congress of Americanists, Londres, 17 de mayo-1º de junio, 1913.

³⁵ Paulina Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss”, en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, t. 88, 2001, pp. 47-68.

³⁶ Preuss, “Análisis de los mitos”..., vol. II, pp. 19 y 20.

En todas partes reinaba el vacío;
El Padre examinaba el fondo de ese vacío
Pero no había nada.
Recitó la oración de la nada
Más todo era vacío.
Ahora, el Padre buscaba aquello que es nuestra vida
el comienzo de nuestra historia,
pero sólo había un vacío.
Intentaba palpar el fondo de la nada
Atarlo con la ayuda del hilo soñado,
pero todo era vacío.
En estado de trance obtuvo las sustancias mágicas
arebaiki e *izeiki*
con las cuales sujetó el fondo de la nada,
Tomó posesión de la nada,
para luego sentarse en aquel plano
que es nuestra tierra, e intentar extenderlo.
Una vez controlada la nada,
creó el agua:
transformó en agua la saliva de su boca.
Luego se sentó en esta parte del universo,
Que es nuestra tierra,
para crear el cielo:
tomó una parte de esa tierra
y con ella formó el cielo azul y las nubes blancas.
Al pie del cielo, *Rafuema*, el Padre, buscaba
y buscaba dentro de sí mismo,
y entonces creó la historia de nuestra existencia
y los preceptos para nuestra vida sobre la tierra.
A partir de ese momento
Surgieron la gran selva,
muchos árboles y la inmensa tierra. . .

Lo que se aprecia en esta narración es una concepción no instrumental, ni cosificada de la palabra. “Para los uitotos, estas palabras al parecer son el aspecto más importante en la figura del padre, e incluso más im-

portantes que él mismo. [...] Para los indígenas es muy natural concebir las palabras como algo autónomo”.³⁷ Incluso en su descripción de la fiesta *yadiko*, Preuss subraya cómo “en el comienzo la palabra dio origen al Padre [luego] crea, a través de la palabra, el agua que saca de sí mismo.” En otro lugar señala que él creó la lluvia con el toque de maguaré. Al parecer, este toque de maguaré es concebido como las palabras del maguaré.

Hipótesis potentes como ésta, acerca del estatuto ontológico y epistemológico de la palabra y otras relativas a la primacía del ritual sobre el mito, y a la capacidad de transformarse como elemento constitutivo de la persona hacen parte de las simientes que Preuss legó a los estudiosos de América. Sin embargo, la escasa recepción, crítica y desarrollo de estas ideas, provocaron que permanecieran en estado latente hasta que a mediados de la década de los años noventa la Universidad Nacional de Colombia comandó la traducción al español de una parte de la obra etnológica de Preuss.

ANTROPOLOGÍA Y ETNOLINGÜÍSTICA DE LOS UITOTOS

A FINALES DEL SIGLO XX

Uno de los mayores aciertos del grupo de académicos a los que se les encargó elaborar la versión española de la obra de Preuss sobre los uitotos es que evitaron cometer una doble traición, que hubiera sido traducir al español los textos uitotos a partir de la traducción que hizo Preuss al alemán. En lugar de ello convocaron a Eudocio Becerra Big+d+ma, hablante de esta lengua indígena, quien en el proceso se formó él mismo como etnolingüista. En lugar de limitarse a traducir la totalidad de los textos en uitoto publicados por Preuss, éstos fueron sometidos a una revisión estricta en colaboración con sabedores hablantes de la misma variante dialectal, con quienes hubo oportunidad de hacer todo género de correcciones: desde las que atañen a las propiedades fonológicas y morfosintácticas, hasta otras de orden más bien semántico. También se buscó

³⁷ Preuss, “Análisis de los mitos”..., vol. I, pp. 46 y 47.

una disposición de las líneas y párrafos que correspondiera mejor con la estructura que guardan en la expresión verbal.

La versión española de 1994, aunada al estudio de la lengua uitota publicado por Gabriele Petersen de Piñeros, renovó los estudios etnolingüísticos sobre esta lengua. Desafortunadamente, como sucede con frecuencia en esta subdisciplina, se produjeron trabajos demasiado especializados en aspectos limitados de la lengua, lo que propició rodeos a la cuestión principalísima relativa a la tradición literaria. Como dice Selnich Vivas, “allí donde Preuss avanzó, sus traductores retrocedieron. Preuss define *bai* como “Fest”,³⁸ mientras que sus editores en Colombia hablan de “ritual de la antropofagia”³⁹

Otros autores siguieron la pista de la magia en las palabras. Así, por ejemplo, Juan Camilo Cajigas-Roturndo señala que “el acercamiento al discurso mítico, caracterización referida al pensamiento de nuestros grupos ancestrales, no puede hacerse sólo como discurso, esto es, no puede hacerse desligado de la praxis. [...] Para el pensamiento uitoto, la palabra contiene la fuerza fundacional (esencia) de las cosas [...] posee en sí misma una densidad óptica que permite realizar con ella acciones simbólicas como matar, quemar, castigar”.⁴⁰ Y así una pléyade de artículos en los que se repite la idea, según la cual “las consideraciones que los uitotos tienen sobre la Palabra, así con mayúscula, muestran el lugar que ella ocupa en su universo simbólico. Para los uitotos, en efecto, la palabra es el fundamento de su decir, hacer, saber, deber, querer, pensar y poder; en suma, es el reflejo de la misión, visión y organización del mundo que habitan.”⁴¹

Paradójicamente, esta forma de totalizar la importancia de la palabra y de buscar relacionarla de manera directa y abstracta —es decir, sin la mediación de descripciones etnográficas detalladas de las prácticas, y sin

³⁸ Preuss, 1921, *op. cit.*, *apud* Vivas, *op. cit.*, p. 685.

³⁹ *Ibid.*, p. 801.

⁴⁰ Juan Camilo Cajigas, “Palabra, ser e identidad personal. Tres casos de semántica en la lengua uitoto”, en Adolfo Chaparro Amaya y Christian Schumacher [eds.], *Racionalidad y discurso mítico*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2003, pp. 131-142.

⁴¹ Jairo N. Benavides, “Palabra verdadera en los Uitotos para ‘vivir sabroso’”, en *Revista Habladurías*, año 2, núm. 2, Bogotá, julio-diciembre de 2005, pp. 59-73.

el sustento que brinda la transcripción fidedigna de los discursos verbales en lengua uitoto y el registro puntual de los soportes dados por las analogías intertextuales—, desemboca en un saber hueco que nos arroja a un vacío de literatura poblado de clichés y de nociones eurocéntricas como mito, pensamiento salvaje, que terminan invisibilizando su especificidad y singularidad.

Hastiado de esta superficialidad, Eudocio Becerra publicó un artículo intitulado “El poder de la palabra”⁴² en el que “expresó su descontento frente a la aplicación de teorías y denominaciones foráneas sobre las concepciones indígenas”. Para subsanar este error, indagó entre los hombres más versados en la historia de los uitotos sus propias ideas sobre la palabra y el lenguaje, y publicó las narraciones explicativas que obtuvo en las lenguas uitoto y español.

Su abuelo, el sabedor Jacinto Bg+d+ma, le dijo:
 La palabra de nuestro padre se divisa
 Solamente bajo la forma del rayo
 Sólo se escucha en forma de trueno
 Y tan sólo nos llega en forma de viento.

“En la tradición murui, la palabra está relacionada con el poder, pues estas dos palabras son sinónimos; le fue otorgada al hombre por el padre creador. La palabra se relaciona también con el pensamiento, ya que con ella, al concentrarse, se comunica con el Padre Creador, lo cual genera una unión entre el pensamiento y la ejecución del acto de hablar. Igualmente, la palabra está relacionada con las plantas medicinales y el uso mismo de la coca y el ambil, plantas de donde brota la palabra.”

He querido citar este pasaje del artículo de Eudocio Becerra para mostrar cómo, sin quererlo, esta manera occidental de abordar la cuestión del estatuto ontológico y epistemológico que la palabra tiene para los uitotos, conduce al mismo callejón sin salida en el que desembocaron

⁴² Eudocio Becerra, “El poder de la palabra”, en *Forma y función*, núm. 11, Bogotá, 1998, pp. 15-28.

los estudios que él buscaba criticar. En mi opinión esto se debe al hecho simple y llano de que lo que aquí falta son precisamente los *textos* de la literatura uitoto.

Más que un discurso académico sobre el concepto *palabra* entre los uitotos, o sobre los protagonistas y mensajes de sus mitos, se requieren compilaciones de textos obtenidas en la lengua nativa, entre las cuales, sin duda, se encontrarán piezas que se refieran explícitamente a estas mismas cuestiones. Los trabajos de Fernando Urbina y Juan Álvaro Echeverri, andan en esta dirección. Para ambos la unidad de análisis es el *rafue*, aunque el trabajo que hacen con los textos es radicalmente distinto.

Rafue es un término polisémico que quiere decir “cosa de baile”. Con ella los sabedores explicitan el rico contenido que sintetiza el complejo de palabras de vida, historia, canciones, coreografías propias del baile con carácter performativo. Por eso *rafue* también puede traducirse como palabra-obra o palabra que amanece.

Fernando Urbina fue el primero en atender la necesidad de ampliar nuestro conocimiento del *rafue* y de abrir nuevas posibilidades de comprensión de lo que Preuss denominó los medios de expresión del ritual. “El *rafue*, dice Urbina, es ‘ente que está o sale de la boca’ y se transforma en ‘palabra cargada de fuerza eficiente, es palabra creadora’”. Este experimentado e infatigable antropólogo es probablemente quien más tiempo ha vivido entre los uitotos y convivido con los sabedores, quienes le han confiado sendos textos. Sin embargo, su trabajo comporta el inconveniente de ser más interpretativo que transmisor. En opinión de Vivas Hurtado, “de forma dispersa Urbina entrega algunas versiones libres y a veces bastante creativas de géneros como *bakak+*, *jagag+* y *rafue*, dejándose inspirar más por las suscitaciones que por el análisis de los conceptos registrados. [...] Por último, se basa más en las traducciones que en las transcripciones de grabaciones.”⁴³

Las investigaciones del antropólogo social Juan Álvaro Echeverri no tratan exclusivamente de la literatura uitoto, sus preguntas están dirigidas a comprender la relación de la memoria con la historia. Sin embargo,

⁴³ Vivas, *op. cit.*, p. 232.

el trabajo directo con textos rituales y narrativas éticas sí constituye una fuente muy relevante de su trabajo de interpretación de la cultura de este grupo. A Echeverri le interesa mostrar las estrategias narrativas utilizadas por los ancianos cantadores para darle sentido a su vida y, específicamente, a aquellos eventos que implicaron cambios radicales. En muchos de sus trabajos presenta transcripciones íntegras de cantos y narraciones registrados *in situ* en contextos rituales, transcritos palabra por palabra y traducidos al español o al inglés en colaboración con sus propios autores. La apuesta principal de su trabajo elabora la idea de que la historia oral no puede ser tratada como fuente directa de sucesos históricos. La historia oral, dice Echeverri, no relata acontecimientos; su razón de ser es la de construir el sentido histórico: “En la tradición literaria denominada *rafue*, la historia se ha hecho ‘espíritu’”.⁴⁴

Los uitotos estudiados por Echeverri se consideran los huérfanos del hacha.

El hacha ha llegado a simbolizar la gran paradoja de la identidad de estos indios. El hacha, no sólo fue adquirida de los extranjeros, sino que su adquisición implicó la esclavización y el desencadenamiento de conflictos y epidemias que pusieron fin a su viejo mundo y a sus dioses. Traer el hacha al Centro, expulsó a los dioses antiguos a las alturas. De ese mundo antiguo poco se puede saber hoy a partir del patrimonio literario, porque ese mundo fue abolido o declarado “muy secreto”. La filosofía del hacha contradice el núcleo de la filosofía del “centro”.⁴⁵

Tal como lo expresan los cantos rituales registrados por Echeverri, las alusiones a la orfandad siempre están asociadas con la curación social e histórica que se consigue mediante el trabajo agrícola y el *yetárafue*, la conducta adecuada. Echeverri articula este análisis de la tradición literaria con el proceso histórico y la cultura contemporánea de la gente del centro, al enfatizar el hecho de que se trata de un sistema que integra a

⁴⁴ Juan Álvaro Echeverri, *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History and Orality in the Colombian Amazon*, Nueva York, Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research, 1997, pp. 274 y ss.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 278.

varios grupos etnolingüísticos a partir de vínculos de intercambio social y ceremonial, que se invocan en el discurso político para destacar los rasgos comunes.⁴⁶ Con relación a la manera como los uitotos lidian día a día con las atrocidades cometidas por La Casa Arana durante las caucherías, Echeverri observa que aún hoy, los indígenas son incapaces de lidiar con los referentes territoriales vinculados con la época de violencia y destrucción, tales como la instalación de la Casa Arana o La Chorrea. La memoria sobre los años violentos y terroríficos no es para ser evocada (del pasado hacia el presente). Son sus referentes empíricos los que dan pie a una elaboración pensada hacia el futuro.

APROPIACIÓN DE LA FORMA DE ESCRITURA ALFABÉTICA COMO PROCESOS DE EMPODERAMIENTO

Señalé como tercer momento en los estudios sobre la tradición literaria uitoto, las interesantes compilaciones que registran los cantos rituales con la forma de la escritura alfabética. Además del multipremiado libro *Tabaco frío y coca dulce. Palabras del anciano K+nera+ de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*.⁴⁷ Recientemente apareció la obra colectiva *Jagag+a+. Hilo y aliento de los ancestros. Antología de canastos de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*, editado por tres sabedores uitotos.⁴⁸ Lo que los distingue de otras compilaciones de mitología es la reflexión que hacen sus autores y editores en torno al hecho y los efectos de transferir textos enmarcados por soportes verbales, acústicos, visuales y táctiles a la forma fija (y hasta cierto punto inerte) de la escritura alfabética.

Existe ya una tendencia a interpretar estas compilaciones de textos, no tanto como una fuente para desentrañar el simbolismo cultural de las

⁴⁶ Juan Álvaro Echeverri, "To Heal or to Remember: Indian Memory of the Rubber Boom and Roger Casement's 'Basket of Life'", en *ABEJ Journal*, núm. 12, São Paulo, 2010, pp. 49-64.

⁴⁷ Hipólito Candre "K+era+" y Juan Álvaro Echeverri, Colcultura, Bogotá, 2008 [1993].

⁴⁸ Jit'+omaña Jitomagar, Ayaingo y Jem+ Yófuera, Medellín, Unaula, 2012.

etnias autoras, sino como códigos para el buen vivir, es decir, como una documentación de la moralidad que debería prevalecer en adelante:

Aquí no se encuentran relatos de cosmogonías, leyendas de espíritus o de héroes mitológicos. Aquí se encuentra la palabra de vida, las semillas del trabajo, el esfuerzo del papá, el esfuerzo de la mamá, el cuidado de los niños. Esa es la palabra con que K+nera+ viene llenando el canasto, pensando en los niños, pensando en los que están creciendo.

Pero no sólo los ancianos cantadores registran alfabéticamente y reflexionan sobre su patrimonio literario. Anastasia Candre Yamakuri estudia el origen y el desarrollo del ritual de *yua*k+,⁴⁹ o ritual de las frutas, a partir de sus recuerdos de lo que hablaba su padre, Lorenzo Candre, en el patio del tabaco y la coca cuando ella era pequeña. Es interesante destacar que la versión original del texto fue escrita en lengua uitoto y por una mujer: “El texto que presentamos es único [...] se distingue de [otros] porque no es una transcripción sino una producción textual escrita y que, además fue hecha por una mujer indígena.”⁵⁰

CONCLUSIONES

A lo largo del siglo transcurrido entre los primeros registros en escritura alfabética de cantos rituales realizados por Konrad Th. Preuss y las investigaciones del Grupo de Estudios de Literatura y Cultura Intelectual Latinoamericana, no sólo se han refinado las herramientas teórico conceptuales y metodológicas de la descripción y el análisis en lingüística, etnohistoria, literatura comparada y antropología; la reivindicación del valor intrínseco de la cultura y de los derechos de los pueblos originarios de América ha conllevado que se relativice la generalidad de la ontología y la epistemología occidentales, y que se abra paso a preguntas de investigación que

⁴⁹ Anastasia Candre Yamakuri, “Mooma mogorotho+ yoga rafue: yua+ buinama uai ikak+. Monifuena ar+ ka+mo monaiya, okaina imak+ d+benedo”, en *Mundo amazónico*, núm. 2, 2011, pp. 307-327.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 308.

abordan las tradiciones literarias aborígenes americanas ya no como obras terminadas y desligadas de sus creadores, sino como parte sustancial de un tejido en el que se imbrican pueblos enteros, que se conciben a sí mismos como parte de una existencia que abarca al planeta con todas sus formas de vida y procesos naturales.

Este radical cambio de punto de vista demanda de los estudiosos de las tradiciones literarias amerindias registros cada vez más fidedignos, documentados y abundantes de los cantos rituales e invita no sólo a ampliar la inclusión de hablantes nativos de las lenguas indígenas, sino también a reconocer y apoyar sus formas de llevar adelante esta empresa.

Recibido: 14 de abril 2015.

Aceptado: 10 de octubre, 2015.