

Oralidad y territorio en la cultura Uitoto

POR

EUDOCIO BECERRA BIDĠĠMA y PEDRO MARÍN SILVA

Departamento de Lingüística
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA



En este escrito se destaca la importancia de la historia oral como fuente de información para comprender los orígenes de la toponimia. Concretamente, se relata el mito *nofikuaġ komuiyagai*, la historia uitota de la creación de los raudales, en la cual se hallan no sólo las raíces de la toponimia de un sector de la amazonia colombiana sino también los fundamentos míticos de la identidad de las etnias que habitan la región y sus reglas, costumbres y valores.

Palabras clave: Uitoto, tradición oral, toponimia, cartografía lingüística.

El occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado: le cuesta trabajo aceptar que, para determinados seres humanos, lo sagrado pueda manifestarse en las piedras o en los árboles.

Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*.

El libro de Hugh Brody, *Maps and Dreams*, es tal vez el mejor ejemplo de la defensa del territorio ancestral entre los indígenas Inuit de Alaska. Acompañando a los Inuit en sus expediciones de caza y pesca, Brody escucha la conversación entre los hombres sobre la noción de 'mapa' que entre ellos está ligada a los sueños. Solamente quien haya soñado las rutas seguidas por los animales, quien conozca a fondo sus costumbres, puede trazar en su cabeza la localización del alimento, reconocer características del terreno, establecer puntos de referencia y orientarse en sus expediciones. "Casi todos nuestros hombres saben dónde están estos lugares, o por lo menos la forma de acercarse a ellos a partir de sus sueños de caza. Así, los cazadores encuentran referentes básicos y, cuando saben que el cielo está en una relación particular con esos sitios, pueden leer a la perfección sus mapas"¹.

Los indios hacían sus mapas. Alguien podría decir que son mapas locos. Pero los indios podrían decir lo mismo de los mapas de los blancos. Mapas diferentes de pueblos diferentes. Diferentes caminos. Los ancianos hacían los mapas de esos recorridos y los acompañaban de mucha fantasía. [...] Usted se ríe de esos mapas que orientan desde el cielo, pero fueron hechos por hombres buenos que tenían esos sueños y querían decir la verdad. Trabajaban con empeño para lograr su verdad [...] ¿Cómo podría alguien que no sueña localizarse en tales mapas?².

En la defensa de estos territorios Inuit amenazados por empresas petroleras, Hugh Brody recurrió a la 'historia oral', a crónicas de los primeros exploradores, a los resultados de excavaciones arqueológicas. Esta información básica se empleó para la elaboración de mapas junto con los mapas de 'biografías de individuos' o de historias de vida³. Es decir, todo lo relacionado con sus vidas, con la tierra y con la obtención de alimentos se ubicó sobre los mapas, que sirvieron para argumentar la posesión de la tierra y de la presencia milenaria de los Inuit en esas regiones.

Entre los Uitoto no es a través de los sueños sino a través del mito como se delimita el territorio. En este escrito resaltamos la importancia de la historia oral como fuente de información. En efecto, el mito del recorrido de Juma Yuema (ancestro de los Uitoto que habitan actualmente en San José, en cercanías del raudal de Jidima, Departamento del Amazonas), coincide sorprendentemente con los mapas del Instituto Geográfico Agustín Codazzi que utilizamos para superponer los dos planos: el de la mítica y el del geógrafo (véase mapa 1).

Los datos que aparecen en los relatos orales antiguos de los Uitoto se conservan en buena medida en la toponimia que registra la cartografía

¹ BRODY, Hugh. *Maps and Dreams*. London: Faber and Faber, 1986, pág. 47. Traducción, nuestra.

² *Ibid.*, págs. 45-46.

³ *Ibid.*, pág. 147.

oficial colombiana. Nombres de montañas, de raudales, de cursos de agua, aparecen tanto en Uitoto como en español y en Tupi (*Lingua Geral*), en los mapas del Amazonas⁴. A través del trabajo de campo, el geógrafo registra los nombres vernáculos de estos accidentes geográficos. Luego traslada los topónimos a los mapas, los españoliza al escribirlos y se operan, entonces, dos fenómenos simultáneos: por una parte, estos vocablos se convierten en parte del acervo lingüístico del español hispanoamericano, y más específicamente amazónico, pero, por otra parte, se desacralizan en el sentido que da Mircea Eliade a este concepto⁵.

De hecho, el territorio ancestral reconocido a través de relatos míticos, y que delimita espacios sacralizados, pasa del registro oral al de la escritura, experimentando así una transformación más. Estos nombres de lugares y de personajes mencionados en los relatos se convierten en meros significantes que con el correr del tiempo esconden más y más su significado original. Para los hablantes del español que habitan esta región colombiana, los topónimos en uso suelen estar desvinculados de su historia y de su génesis. Esta afirmación puede hacerse extensiva a la totalidad del territorio colombiano.

Este fenómeno de desacralización de los territorios ancestrales llama la atención del lingüista interesado en la reconstrucción de mapas culturales. El lingüista puede lograrlo procediendo a identificar los términos de la cartografía y buscando su explicación etimológica, partiendo, por supuesto, del conocimiento de la lengua vernácula de la zona estudiada. Los datos que se obtienen a través de la práctica de la traducción se convierten en auxiliar de las etnias empeñadas en definir su territorio. Así lo exige la Constitución Colombiana de 1991 en lo relacionado con el ordenamiento territorial y específicamente con el levantamiento de planos de sus respectivas Entidades Territoriales Indígenas (ETI)⁶.

Por esta razón abordamos mapas y mitos como fuentes de información lingüística y etnográfica, pues estas dos disciplinas profundizan en el análisis de la semántica de la onomástica presente en esos 'textos'. El recurso a la exploración etnolingüística nos acerca al hecho cultural a través de fragmentos de discurso.

El mito que presentamos a continuación no sólo es una manifestación más de la religiosidad del pueblo Uitoto, sino que también permite inferir parcialmente los modos del proceso de secularización y desacralización del mundo simbólico de esta comunidad.

⁴ En el mapa oficial encontramos en Uitoto: Jitusufuy, Ziiko, Jidjima, Sigüenes (Ziuenj), Fue, Fuemani, Cuemani. En Tupi: Caraparaná, Igaraparaná, Aracacuara, Buriburi, Yari. Otros sitios — como El Encanto — reciben su nombre hoy en día en español, aunque Uyokue (= lugar de la pluma blanca del tucán), fue el nombre dado anteriormente por Jitoma, héroe cultural del panteón Uitoto. La utilización de uno u otro término es un buen marcador del grado de aculturación que las encuestas sociolingüísticas miden de acuerdo con variables como edad, nivel educacional, etc.

⁵ ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Santafé de Bogotá, Grupo Editor Quinto, 1994.

⁶ CONSTITUCION POLITICA DE COLOMBIA, arts. 286, 329, 1991.

Jidima⁷ roba a Juma Yuema⁸ sus atuendos — 'ĩniroi'⁹ —, mientras éste se ocupa de sus objetos de pesca. Juma, quien tiempo atrás había emergido del inframundo, erguido como la garza real de cuello largo, castiga a los diversos pobladores que encuentra en su camino convirtiéndolos en raudales y enviándolos a lo profundo de los mismos, al inframundo; los sumerge por haberlo estigmatizado y por ser cómplices de los pícaros. Los hombres castigados han de vivir, entonces, sumergidos, por oposición a los seres que habitan en la superficie de la tierra. Así mismo, personajes acuáticos como el pez canero o el caimán, y otros terrestres como el quiche, la palma de assaí, el carrizo y el cananguchillo, quienes tenían anteriormente el estatus de seres humanos, se convierten en los animales o plantas nombrados por Juma Yuema.

Juma Yuema encuentra hombres pertenecientes a diversos grupos claniles, ocupados en la manufactura, la talla y la pintura de máscaras que representan sus animales totémicos. Al final encuentra a los Jidi-mafo, habitantes en esa época de los alrededores del raudal de Jidima. Allí, el abuelo Juma encuentra sus vestidos. Se los prueba afuera de la maloca y con éstos encima se hunde con la ayuda del trueno = — gĩrĩrĩ —, y sumerge la tribu — Jidima nairai —. Tan pronto los sumerge, los hombres de assaí — Neerefo nairai — se transforman en palmas = — neere —, los de cananguchillo en palma de cananguche — kinena —, los piña de monte — dorokuenĩ —, en piña de monte.

El narrador de esta historia es don Jacinto Bigidima, de 50 años, perteneciente al clan de gente de pintura negra — jidoruenĩ —, hablante del mĩka reede, una de las variantes sociodialectales que componen el Uitoto. Aunque don Jacinto habla Bue, en el relato grabado en San José utiliza expresiones propias del mĩka reede. Gabriele Petersen¹⁰ señala

⁷ Jidima es un compuesto de Jidi = pez dormilón + ma = marcador de género masculino. Es llamado también Ziaidama (→ ziarede = tener espinas + ma = marcador de género masculino).

⁸ Juma	Yue —	+	ma
garza blanca	→ yutade = adherir		marcador de género masculino

Hombre con plumaje de garza blanca. Por extensión se aplica el término a los hombres canosos y a los curas que, por su atuendo y su barba, larga y blanca, hacen pensar en el héroe mítico de los Uitoto.

⁹ ĩniroi (atuendo). Se compone de la base nominal ĩni = tejido + -roi = clasificador de objetos que recubren. El profesor Fernando Urbina traduce por 'sotana' este último término y agrega "el término 'sotana', utilizado por Juvenal Castillo nativo de la comunidad de San José, Amazonas; miembro del clan de Monanizai = gente de cielo) hace evidente el carácter ritual del atuendo. Tal parece que los Uitotos y Muinanes utilizaron, en un pasado reciente, una plumaria similar a la que se estilaba aún entre los grupos Tukanos y Kofanes, en la cual se incluyen gruesos colgantes de plumas ('capas') que, adosados a la parte trasera de la corona, caen desplegándose profusamente por la espalda. Presumiblemente el atuendo que figura en el mtio fue confeccionado con plumas de garza blanca, permitiendo así establecer la metáfora con el agua de la raudalera". **Amazonia: naturaleza y cultura**. Banco de Occidente, 1986, Bogotá.

¹⁰ PETERSEN DE PINEROS, Gabriele. **La lengua uitota en la obra de K. Th. Preuss: aspectos fonológicos y morfosintácticos**, Tesis de Maestría en Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 1992.

que las distinciones mika doode, mika reede, mika raite, mika duaide, corresponderían a divisiones claniles. Residente en la aldea San José, Departamento del Amazonas, en las cabeceras del río Caraparaná, don Jacinto es hijo del abuelo Pablo Bigidima, destacado líder, y por lo tanto conocedor de su tradición oral.

El relato se ha dividido en oraciones — unidades mínimas dotadas de sentido completo y con independencia sintáctica. Por razones prácticas empleamos la transcripción ortográfica adoptada por el Seminario de Lingüística Aborigen de la Universidad Nacional y en uso dentro de la comunidad en su proceso etnoeducativo, donde los símbolos del Alfabeto Fonético Internacional (AFI), se han reemplazado por grafemas, así: $\phi = f$, $\theta = z$, $h = j$, $dz = y$, $i = i$. Cuando se requiere explicar elementos de morfología seguimos las orientaciones indicadas por Gabriele Petersen de Piñeros.

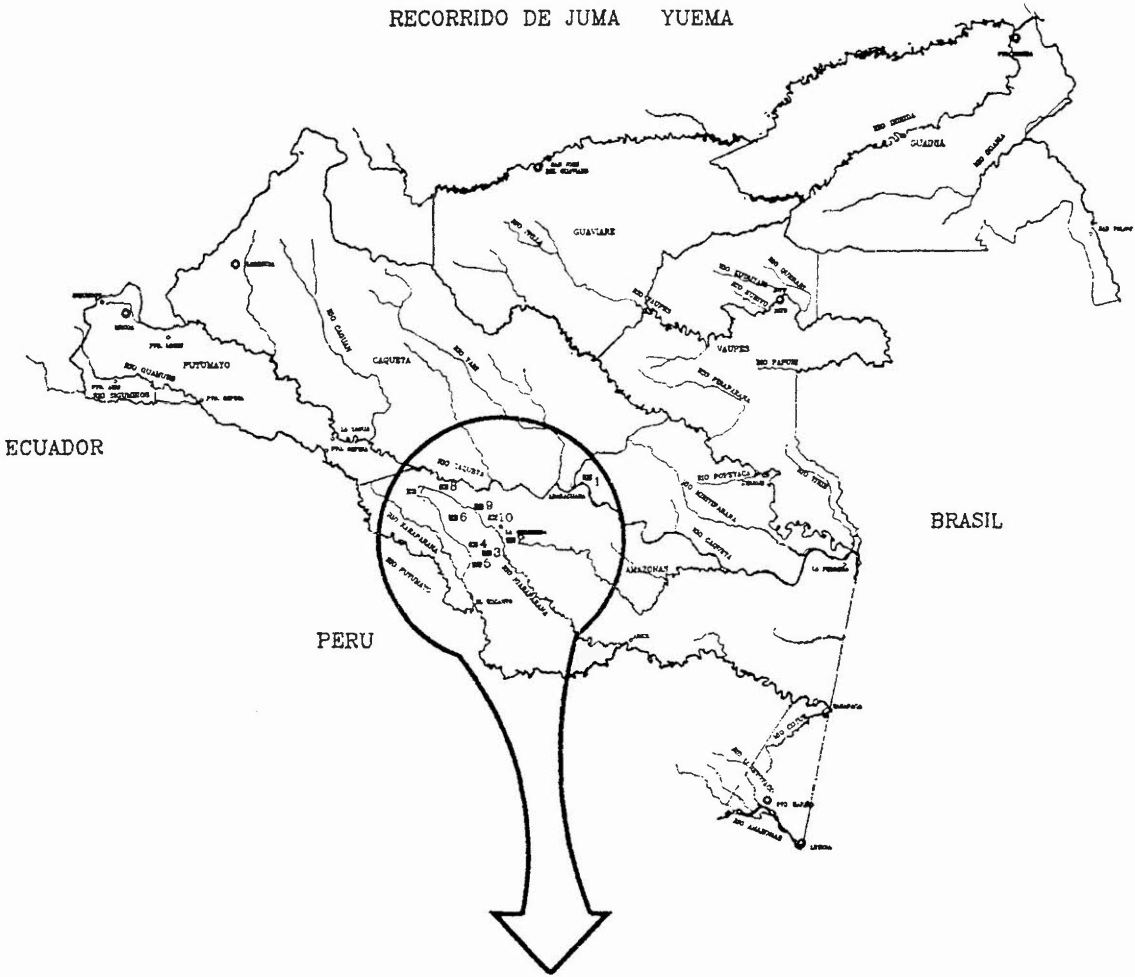
El texto de tradición oral es ante todo fuente de información lingüística. Posee las características de un corpus de donde se deducen, en primera instancia, nociones gramaticales (género, número, etc.), clasificadores, elementos deícticos que oponen tierra e inframundo, oposiciones abajo — anabene —, arriba — aribene¹¹ —, relaciones entre seres acuáticos — buinei uruki — y seres terrestres — joya uruki —, y objetos de cultura material como las máscaras rituales, las tallas en madera, los objetos de pesca, clanes y linajes, plantas y animales.

Es de advertir que la lengua Uitota ha sido objeto de estudios lexicales y gramaticales. Existen, además, diccionarios de las diferentes variables sociolingüísticas (bue, nipode, mika, minika, etc.), que aparecen en las referencias bibliográficas.

Para la traducción del texto Juma Yuema Ikaki se han fusionado los diferentes elementos léxicos y gramaticales para lograr la significación plena de algunas palabras. Con frecuencia los términos presentan dificultad para su traducción. En estos casos, entonces, ampliamos las glosas con referencias de índole etimológica y etnográfica (como ocurre en los casos de Eeziko y de Muuziko). Así mismo no todas las plantas ni los animales mencionados están acompañados de su descriptor científico, casos en los que señalamos los diversos nombres que tienen en la zona, nombres suministrados por el coautor de este artículo, Eudocio Becerra, hablante nativo del Bue, originario de la aldea de San José y miembro también del clan Jidorueni.

¹¹ Anabene se refiere a los murui — personas que habitan en el Caraparaná = uyokue. Aribene, a los habitantes del Igaraparaná — kotue — conocidos en etnografía como los muinani.

RECORRIDO DE JUMA YUEMA



- Epají Yai = Raudal de Araracuara
- Kotue = Raudal de la Chorrera
- Izue = Raudal de las Abispa Congas
- Zikue = Raudal de Carrizo
- Yiko Gairoño = Clitoris Grande
- Eezi = Raudal de Pájaro Rojo
- Naimae = Raudal de Caimán
- Kito = Raudal de Venado Rojo
- Jidima = Raudal de Pez Dormilón
- Muuziko = Raudal de Pez Carnero



MAPA 1

El raudal —nofiko—, la maloca —aiyoko— y la cadera (en cuyo centro suponen los Uitoto que está el útero —jigiko¹²—) se asimilan en las mitologías amazónicas con las nociones de hábitat, abrigo, fertilidad, morada. El sufijo -ko en Uitoto remite a estas nociones. Según Reichel-Dolmatoff, entre los Desana del Vaupés, los raudales “son los úteros donde viven los animales del monte y sus profundos pozos son úteros subacuáticos donde moran los peces”¹³.

A pesar de la importancia que conceden las comunidades amazónicas a estos ‘chorros’, dada su abundancia en la región, la literatura sobre tales raudales es escasa. Sólo disponemos de una versión sobre el origen de los ‘chorros’, presentada por el profesor Fernando Urbina, de la Universidad Nacional, quien registra la narración de Juvenal Castillo, igualmente miembro de la comunidad de San José. En ésta se hace referencia al robo de la ‘sotana’ de Juma Yuema en el chorro de Jidima.

El relato de Juma Yuema que presentamos menciona la inundación de varios pueblos. Esta inmersión o hundimiento es una temática que aparece en las mitologías de casi todos los pueblos amerindios. Sin embargo, el presente texto difiere de las otras versiones en que no está ligado a la idea del diluvio, carácter novedoso que hemos querido destacar.

Aun la casi exhaustiva mitología recopilada por K. Th. Preuss, por ejemplo, excluye este relato. Podría creerse que se trata de un tema exclusivo de los hombres Jidorueni, habitantes del área que se delimita en el texto y a quienes pertenecen don Jacinto Bigidima, el narrador; Eudocio Becerra, recolector del mito; el difunto abuelo Pablo Bigidima y Juvenal Castillo, mencionados anteriormente. Por estas razones, la historia de Juma Yuema permite caracterizar nociones de lo propio, de lo autóctono, de lo que es particular a cada etnia, desplegando, así, el mito, su función diferenciadora en el plano de lo cultural y de lo político.

La vigencia y la vitalidad que pudo tener el relato entre los hablantes Uitoto han disminuido. De hecho, se mencionan clanes hoy desaparecidos. Las tradiciones orales tienen con frecuencia un tinte anacrónico y, en consecuencia, emplean términos en desuso. Esos arcaísmos hacen referencia a historias ‘de antiguo’, de génesis, conocidas por escasos miembros de la comunidad.

Debido a la influencia de la aculturación, la transmisión de estos textos se hace cada vez más restringida. Así, por ejemplo, el nombre propio Eeziui no es de uso hoy en día y su misma etimología es confusa para los hablantes: en su morfología encontramos el sufijo -ui que designa exclusivamente a seres femeninos, tan sólo en lenguaje mítico.

En las primeras versiones transmitidas por boca del abuelo Pablo Bigidima, Juma Yuema es descrito como un hombre blanco, barbado, vestido con túnica, semejante, de alguna manera, a Bochica, el héroe

¹² Jigi = oscuro, negro + -ko = lugar, recinto, habitación. La cadera se considera como el punto de origen.

¹³ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés*, 2ª ed. Bogotá, Procultura, 1986, pág. 87.

cultural chibcha. Podría tratarse de una manifestación del sincretismo que caracteriza ciertos textos de tradición oral. Ejemplos de este sincretismo, relacionados con el diluvio, aparecen en pueblos amazónicos vecinos de los Uitotos, como los Koreguajes, quienes fusionaron el mito cristiano del Arca de Noé con el de su propia cosmogonía y donde se menciona a un hombre que repuebla la tierra después de la inundación (Conejera, en el Amazonas), con seres (hombres, animales y plantas) que se habían refugiado en una gran canoa.

Pero igualmente, como lo anota Roberto Pineda, los hombres blancos podrían corresponder a los extranjeros que se llaman también colonos, blancos, 'riama', en resumen, foráneos ¹⁴.

A pesar de las lagunas que interfieren en la explicación genealógica del texto, encontramos que éste ilustra ciertas funciones del relato mítico: contiene un mapa y una morfología de lo social; expresa relaciones entre la sociedad y la naturaleza; es fuente de conocimiento del territorio y fundamenta la historia y la identidad de estas etnias; transmite reglas y costumbres como la prohibición del robo y el castigo a los transgresores, y resuelve conflictos del hombre. Posee, a la manera de los relatos clásicos, sus héroes, obstáculos, caminos, castigos, recompensas; expresa, evidentemente, la noción de lo ético y es eficaz por cuanto constituye un legado (*traditio*) que se acepta como verdad — *ua nai* —, palabra verdadera, proveniente de tiempos remotos.

Los clanes y pueblos nombrados, como lo dijimos, no existen en la actualidad entre ninguno de los grupos afiliados genéticamente a la familia Uitoto. Sin embargo, en el raudal — *kotue nofiko* — Chorro de la Perdiz conocido como La Chorrera, un petroglifo, testimonia la presencia anterior de habitantes. Se trata de la huella del pie de un héroe cultural (Juma o Jitoma). Los mayores, además, afirman que en las excavaciones hechas al pie de los rápidos siempre aparecen restos de cerámica. Por otra parte, durante el verano, las piedras que estaban cubiertas por el agua emergen y, en su disposición, se adivina la imagen del baile y más precisamente del rueda que trenzan los danzantes tal como lo hacen en la actualidad — *zaiyabai* ¹⁵ —.

El texto difiere también de los mitos vaupesinos relacionados con los hijos de la Anaconda ¹⁶, donde, cada vez que el animal ancestral se detiene en una cachivera, descienden seres que erigen malocas y fundan sitios de habitación. Los hombres hundidos irían a ocupar niveles que en la cosmovisión Uitoto se denominan *anabatino* (inframundo) o *buinai* (mundo acuático), donde habitan los *buinai urukí* (*buinai* = agua, *urukí* = críos que habitan en el agua) = seres acuáticos. Esta clasificación incluye peces, tortugas, reptiles, anfibios.

¹⁴ PINEDA, Roberto. Guardar el arma. Reflexión sobre la guerra y la paz. *Hermenéutica de un relato Uitoto sobre la práctica de la guerra y de la legitimidad de la antropofagia*. En prensa.

¹⁵ Zai = bailar; -ya- = acción no finita; -bai = círculo: bailando en círculo.

¹⁶ BIDOU, Patrice. *Les fils de L'Anaconde Céleste* (Les Tatuyo). *Étude de la Structure Socio-politique*. Thèse de 3ème cycle. Paris, 1976.

Juma Yuema, el ancestro mítico de los Uitoto que habitan actualmente en las cercanías del raudal de Jidima (Departamento del Amazonas), traza un recorrido preciso que la cartografía ha transcrito de forma muy fiel.

Una de las tareas al estudiar tradiciones orales es encontrar en este tipo de historias el **topos** de la oralidad. Esa topología subyacente a los mitos contiene información sobre lugares sacralizados y es un auxiliar para la lingüística que encuentra, en los datos arrojados por este tipo de práctica, elementos útiles para la explicación detallada de los mapas culturales.

JUMA YUEMA IKAKI¹ HISTORIA DE JUMA YUEMA

1. Juma Yuema kudamo² faífide naimie ñiroi kudamo.
Juma Yuema perdió su atuendo en la quebrada Kuda (quebrada de las Sardinas).
2. Ieri naimie kuda kaizaide naimie ñireda.
Entonces, éste fue a revisar sus tapajes en la quebrada Kuda.
3. Kaizaya meinokoni naimie ñiroi naie.
Mientras revisaba sus trampas, su ropa,
4. Arífekoni naimie rada faítajano iemo ie fetanokaiga.
Dejó colgada en una vara en la orilla.
5. Iemo Jidimafo³ naíraí imie afai benena jaaide.
En ese instante, un hombre del clan Jidima venía bajando por la orilla del río.
6. Jidima Ziaidamadi⁴.
Era Jidima Ziaidama.
7. Naimie ñíraí ie kaizaya meinokoni naimie ñiroi fíide.
Mientras revisaba sus trampas robó su ropa.

¹ Ikakí: ie = anafórico + bakakí = relato.

² Kudamo: ku = alevino, sardina; da = cauce; mo = locativo. En el cauce o en la quebrada de las Sardinas.

³ Jidima: jidí = B. V., oscurecer, ennegrecer, ser negro; ma = masculino. Jidimafo: fo = clasificador de grupo o colectivo; pueblo de la gente negra o del pez dormilón, animal característico por sus escamas negras. La quebrada de Jidima tiene aguas negras y toma su nombre de este personaje. Los llamados Jidimafo eran reconocidos guerreros, comandados por Jidífere. Este clan está hoy desaparecido.

⁴ Ziáirede = ser espinoso. Refiere a un hombre del clan gente negra o del espinoso pez dormilón.

8. Arī bitemo jai iñede.
Al salir de la quebrada ya no estaba su ropa.
9. 'Buu kue iñiroi uiga' reede naimie.
Se preguntó: "¿Quién se llevó mi ropa?".
10. 'Ñine ua uiga' reede.
Se decía: "¿Dónde la habrán llevado?".
11. Ie jenode naimie.
Buscó su ropa.
12. Jenodemo jaka kioñena.
Buscó sin hallarla.
13. Ie fakaikoni bie eniedī nia amena iñede.
Por aquella época, no había árboles sobre la tierra.
14. Bizikī nia ie fakaikoni iñede.
En esa época no había selva.
15. Jamai ua biniedī ruizaigīna daaide.
En realidad sólo la hierba cubría la tierra.
16. Bini jamai ua jeezenina daaide.
En realidad solamente la cubría el musgo.
17. Ieri ie fakai eife bairede nia.
Por eso, en ese tiempo las huellas se conservaban claras.
18. Ieri 'ñine uiga' reenano naie eife nitade naimie.
"¿A dónde las habrán llevado?", decía mientras rastreaba las huellas.
19. Bite jenokana atīde.
En su recorrido buscaba por todo lado.
20. Jenokana atīde arī ie kotuemo⁵ riide.
En esa búsqueda minuciosa llegó al Río Kotue.
21. Inomo kotoma⁶ jemezīte iemo riide.
Allí, en ese lugar los hombres tallaban la gallineta.
22. Jikojikozīte.
Ellos gritaban al unísono.
23. 'Niedī akinomo ite niedī' reenamo naimie bite.
"Tal vez por allá esté", dijo y continuó.

⁵ Kotue: quebrada del clan de gallinetas (*Tinamidae*) o perdiz. Río de la Perdiz. Su nombre en lengua geral es Igaraparaná y así aparece en la cartografía colombiana. Mo = locativo.

⁶ Kotoma: ave; ma = masculino. Gallineta de monte (*Tinamis* Spp.).

24. Jenokana atide ie nainomo riidemo.
Siguió buscando y llegó al lugar.
25. Jikanote naimie iñede.
Preguntó pero no encontró.
26. Ie jirari naie ari ie kotue ie nofiko kotoma jemetate nairaĩ inomo buikide naimie.
Entonces a los del chorro del Igaraparaná, que tallaban la gallineta, los sumergió en ese lugar.
27. Iemona dane ari bite naimie.
Desde allí nuevamente siguió hacia arriba.
28. Bite ari ie naie ari fe ite Izuemo⁷ ite nofiko reena.
Llegó allá arriba donde queda el chorro llamado Izue.
29. Izonegie jemetazidemo dane jaaide jikojikozite.
Allí tallaban la avispa conga y él de nuevo llegó al sitio de la algarabía.
30. Ieri 'mika ñetiomoĩ jikojikona' reede jikanote.
Entonces preguntó: "¿Qué hacen, por qué gritan así?".
31. Ieri 'kaĩ danĩ kaĩ jĩga jĩtadĩkaĩ' reede.
Respondieron: "Estamos probándonos nuestro disfraz".
32. Ieri naimie mefodemo iñede.
Él escudriñó y no había nada.
33. Iñema jira inomo buikide daane izue nofiko naie mameki.
Puesto que no encontró su ropa, nuevamente los inundó en el chorro llamado Izue.
34. Inona dane bite jenokana bite naie eifedo bene jenokana bite.
Desde allí continuó tras las huellas buscando minuciosamente un poco más arriba.
35. Bite ari ie Ziikomo⁸ riide.
Llegó al raudal de Ziiko.
36. Inomo ziikueki jemetate naimaki.
En ese lugar tallaban el carrizo.
37. Imaki jikojikona naimaki.
Y es así que gritaban al unísono.

⁷ Izuemo: izue = quebrada que toma el nombre de la avispa conga, izegone: izo = avispa conga; ne = B. N., avispero + gie = clasificador para tronco grande. Gran panal de avispas congas. Izuenĩ nairaĩ: clan (pueblo) de gentes de la avispa conga.

⁸ Ziikomo: la quebrada del clan de la gente de carrizo. Ko = proviene de nofiko = raudal; mo = indicador de lugar. El carrizo se llama zũyakaĩ que se compone de zũya = palma y de -kaĩ = clasificador de objetos tubulares y anudados.

38. Ieri nainomo mefodemo iñede.
Allí buscó y no había nada.
39. Inomo imakī buikīde arī ie Jitiziñue⁹ nofiko ziiko naie mamekī.
Los inundó en el chorro de Jitiziñue que se llama Ziiko.
40. Inomona dane bai bite naimie.
Desde allí continuó su recorrido.
41. Arī ie naižo motokoni ite Yikogairoño¹⁰ reena.
Más acá en la mitad del camino queda el chorro llamado Yikogairoño.
42. Eeziui¹¹ naižo moto naimiemo daafaifide.
En la mitad del camino se encontró con Eeziui.
43. Ieri naimie jikanote 'ñine jaaidio' reede.
Le preguntó: "¿A dónde va?".
44. Ieri 'ana bene' reede.
"Acá abajo", respondió ella.
45. Inomo naiñeño faitanokaide naižo motokoni zeziñokaide.
Allí, en medio del camino, la poseyó, la transformó y la dejó tendida.
46. Ie joreño arī ie Yikogairoño.
Yikogairoño es su semejanza.
47. Iemona daane bai bite.
De allí continuó.
48. Arriba ninomo ite naie Eezi bojuayemo ite Naiṃae¹² reena naiṃa jemetazidemo riide daane.
Arriba, en algún lugar, en un brazo del río Eezi, está el llamado caimán donde los hombres tallaban un caimán.
49. Inomo jaaidemo iñede inomo.
Allá fue, mas no encontró nada.
50. Ieri inomo buikinokaiga Naiṃae naie mamekī.
Por lo tanto allí sumergió a los hombres caimán.
51. Inona dane bite jenokana bite naie eifedo.
A partir de allí, de nuevo siguió tras las huellas.

⁹ Jitiziñue: jitīde = B. V., oscurecer; zi = estado; ñue = cauce o lecho del río. Quebrada Agua Negra donde está el chorro de Ziiko.

¹⁰ Yikogairoño: yikoma = clitoris + gairo = grande + ño = femenino.

¹¹ Eeziui: nombre propio de la mujer que Juma Yuema encontró a mitad del camino y poseyó por no haber dado razón de los ladrones.

¹² Naiṃae: quebrada del caimán, naiṃa = caimán; -e = hace referencia al lugar así llamado. (Asimismo en kotue, -e indica la quebrada de la perdiz). Aunque no está explícito en el texto, se trata de la gente del clan de caimán —naiṃae naiṃai.

52. Bitemo arī ie Eeziko¹³ jemetazīde.
Llegó al lugar donde pintaban un pájaro rojizo.
53. Eeziko nofiko reena.
Ese raudal se llama Eeziko.
54. Inomo dane jaaide iñede nainomo naimīe iñiroi.
Nuevamente buscó allá su ropa pero no la encontró.
55. Ieri naie eife joikaide ziiño jitooza ieri inomo daane imakī buikīde.
Puesto que era hijo de sabedor no perdía las huellas, y por lo tanto sumergió a quienes estaban allí.
56. Inona daane bite arī bene jaaide arī dine arī Miuemo¹⁴.
Continuó y llegó aún más arriba y más lejos donde queda la quebrada Miue.
57. Inomo muuzī jemetazīde daane inaīraīmo riide.
Allí esta tribu tallaba el pez muuzī.
58. Inomo imakī buikīde daane naimīe.
Allí los inundó.
59. Ieri naie mamekī Muuziko.
Por esta razón el raudal se llama Muuziko.
60. Ie afaifekoni ite daane jīaie naīraī kito¹⁵ jemetazīde.
Río arriba está otro pueblo donde tallaban el venado colorado.
61. Inomo daane mefodemo iñede.
Nuevamente buscó pero no había nada.
62. Inomo naimakī buikīnokaide daane.
A ellos los inundó.
63. Ieri daane inona bite naimīe.
De nuevo continuó.
64. Bite nia jai iaīreikaide Jidīmamo.
Ya estaba cerca del chorro de Jidīma.
65. Jidimafo naīraīmo.
Donde la gente Jidīma.
66. Jikojikozīte naie atīka iñiroi faka fakatazīte.
Gritaban al unísono y se medían atuendos que habían traído.

¹³ Eeziko: Eezi = nombre propio + ko = clasificador de raudal. El raudal es llamado hoy el chorro de Pájaro Rojo. Las aguas de esta quebrada son rojizas, lo cual explica la analogía.

¹⁴ Miue: esta quebrada, afluente del Fuemani, que desemboca en el Igarapa-raná, tiene esta denominación actual. En ese lugar —miuemo— tallaban el pez muuzī (especie sin clasificar), pez del tamaño de un dedo, de color amarillento.

¹⁵ Kito: venado colorado (Manzana americana).

67. Iemo jaka naimakimo baiñede.
Pero no les iban bien.
68. Ieri riide iye fue nooizite uruiaimo naimie.
Se acercó al río donde unos niños se bañaban.
69. Ieri akie mika ñete oki uruiaĩ jikojikona akiko nairaĩdi reede.
Preguntó: “¿Qué hacen aquellos hombres que gritan en esa ma-
loca?”.
70. Ieri ‘ore uzu nīnena atika jīgafe fakafakazite’ reede.
“Abuelo, se están probando ropajes traídos de quién sabe dónde”,
le contestaron.
71. ‘Jee’ reede naimie uuiñote jaka jai.
“Está bien”, dijo pero él ya sabía.
72. Ieri akieze yua jirari naie uruiaĩ uizĩ kudidana jaĩnakoite yua jirari.
Por haberle contado adornó los ojos de estos niños con pintura
rojiza.
73. Inomo naimie faitanokaiga naie uruiaĩ.
Allí transformó a los niños.
74. Ieri ie joreño ie jīgagĩ ukugĩaina¹⁶ jaaide.
Los convirtió a semejanza de las torcasas.
75. Ieri ukugĩ uaidĩ uzudĩ ui kudidi.
Por eso las torcasas dicen: “El abuelo nos pintó los ojos”.
76. Reede nai uaido ñaite.
Así dicen cuando hablan.
77. Iemo bite naimie kioikabide.
En ese momento él venía acercándose.
78. Naimakĩ jikojikodemo bite.
Cuando llegó al lugar los hombres hacían algarabía.
79. Naimie ĩnife fakazite ĩniroi jīgafe naimakĩ uuiñoñede.
Se probaban las ropas sin saber a quién pertenecían.
80. Ieri uzumaka bitĩ reede naimakĩ uieko dīnena miizite.
Entonces los hombres decían, señalándolo: “Ahí viene el abuelo.
Llegó el abuelo”.
81. Aĩ reede uzuma biyaza uzumamo baite izoideza uzuma fakadena
maraiñe reezite.
“¡Ay!, parece que al abuelo le quedan bien. ¿Si se los prueba no
le quedarán bien?”.

¹⁶ Ukugĩaina: ukugĩ = torcaza + -aĩ- = plural + na = sufijo nominal de
manera (como las torcasas).

82. 'Jiaimaki dinena baite izoide' reede.
Otros decían: "Parece que le van bien".
83. Dinomo kiode naimie.
Allí encontró sus ropas.
84. 'Iko benomo atika kue raadi' reede.
"De manera que aquí trajeron mis cosas", dijo.
85. Ieri naimaki dinena nika faka uzumamo reede.
Entonces le dijeron que se probara las ropas.
86. Ieri naimiemo imaki jitaka.
Y se las colocaron.
87. Jitakamo naimie ieza jaka raize baite naimiemo.
Al probárselas, como eran suyas, le quedaron bien.
88. 'Jadi' reede 'uzumamo baiteza'.
"Miren, al abuelo le quedan bien".
89. 'Maiña' reezite.
"Ánimo", decían.
90. 'Uzuma kai jiga jitaye' reezite.
"Ese disfraz lo llevará el abuelo".
91. 'Jii' reede 'kuemo baiteza kue jityedi' reede naimie.
"Sí, como me quedan bien me los pondré", les dijo.
92. Ieri 'maiña' reede naimiedi 'maiña' reede naimaki jino uinaizite
jai nairai uiekomo nai nairai diga.
"Vamos", les dijo el abuelo y salieron con el disfraz al patio de la
maloca,
93. naie jiga jitajamo akariyena.
Para que presenciaran la postura del disfraz.
94. Akiekoni naimiedi nai nairai jaikinote naamo jamai anaba jamai
ua giriri reede anabadakai.
En ese instante, con gran estruendo, los hundi6 en las profundi-
dades.
95. Jidimafo nairai jaikinote.
Castig6 asi a la tribu de Jidima.
96. Neerefo nairai jamai neerena gaifikaide naie arifekoni.
Las gentes neere se transformaron en palmas de assai y queda-
ron en la orilla.
97. Ziiyaf6 nairai jamai ziirena gaifikaide.
Los de ziiya se volvieron palma de cananguchillo.

98. Dorokuenī nāirāī jamai dorokarena naie arīfe gaīfikaide.
Los de dorokuenī se volvieron piña de monte.
99. Ieri ie joreño afai bie Jidima nofiko.
El raudal de Jidima es la representación de esa tribu.
100. Iraikainō batīnomo nāimie jīgafe baiga.
Finalmente en aquel sitio fueron hallados sus ropajes.
101. Iemona iñede ie jirari batīnomo naie nofiko.
De ahí hacia arriba ya no hay más raudales.
102. Iemona fuirībene ite.
Río abajo sí hay.
103. Jaka dīgakinode.
Así es la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- BIDOU, P. (1976). *Les fils de l'Anaconde Céleste (Les Tatuyo). Étude de la Structure Socio-politique*. Thèse de troisième cycle. Paris.
- BURTCH, S. (1983). *Diccionario Huitoto-Murui*, 2 tomos, I. L. V. Yarinacocha, Pucallpa (Perú).
- BRODY, H. (1986). *Maps and Dreams*. London: Faber and Faber.
- Constitución Política de Colombia**. (1991). Departamento Administrativo del Servicio Civil.
- ELIADE, M. (1994). *Lo sagrado y lo profano*. Bogotá, Grupo Editor Quinto.
- GÓMEZ, A., LESMES, A. C. y ROCHA, C. (1995). *Caucherías y conflicto colombiano*, Santafé de Bogotá, Disloque Editores.
- GONÇALVES DIAS, A. (1858). *Diccionario da Lingua Tupy*, Lipsia.
- INSTITUTO GEOGRÁFICO "AGUSTÍN CODAZZI". (1981). Mapa de la Comisaría del Amazonas, República de Colombia. Escala 1'500.000.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964). *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Paris, Plon.
- *Du miel aux cendres*. (1966). Paris, Plon.
- LLANOS, H. y PINEDA, R. (1982). *Etnohistoria del Gran Caquetá*, Bogotá, Finarco.
- MARÍN, P. (1994). 'Etnohistoria y etnolingüística de la región de los ríos Putumayo, Caguán y Caquetá'. En *Revista Maguaré*, N° 10, Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Santafé de Bogotá.
- MINOR, E. y D. (1987). *Vocabulario bilingüe Huitoto-Español, Español-Huitoto (Minica)*, Editorial Townsend, Lomalinda, Meta (Colombia).
- PETERSEN DE P., G. (1992). *La lengua Uitota en la obra de K. Th. Preuss: aspectos fonológicos y morfosintácticos*, Tesis de Maestría en Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá.

- PINEDA, R. (1985). *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*, Bogotá, Finarco.
- PREUSS, K. Th. (1994). *Religión y mitología de los Uitotos*, tomos I y II, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1986). *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*, Bogotá, Procultura.
- SILVEIRA, F. (1984). *Vocabulário Tupi-Guarani Português*, 3ª ed., Sao Paulo, Brasilivros.
- TAUSSIG, M. (1986). *Colonialism, Shamanism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. The University of Chicago Press.
- URBINA, F. (1986). *Amazonia: naturaleza y cultura*, Bogotá, Banco de Occidente.