

Oralidad y territorio en la cultura Uitoto

P O R

EUDOCIO BECERRA BIDIGIMA 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 *nofikuai komuiyagaï*, la historia uitoto de la creación de los raudales, en la cual se hallan no sólo las raíces de la toponimia de un sector de la amazonía 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 vida ³. 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: Jitusuñuy, Ziiko, Jidima, Sigüenes (Ziueni), Fue, Fuemani, Cuemani. En Tupi: Caraparaná, Igaraparaná, Aracuara, 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.

Jidíma⁷ roba a Juma Yuema⁸ sus atuendos — ‘Iniroi’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 Jidíma. 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 — — güríri —, y sumerge la tribu — Jidíma naíraí —. Tan pronto los sumerge, los hombres de assaí — Neerefo naíraí — se transforman en palmas — — neere —, los de cananguchillo en palma de cananguche — kínená —, los piña de monte — dorokuení —, en piña de monte.

El narrador de esta historia es don Jacinto Bigidíma, de 50 años, perteneciente al clan de gente de pintura negra — jidoruení —, hablante del mïka 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 mïka reede. Gabriele Petersen¹⁰ señala

⁷ Jidíma es un compuesto de Jidi = pez dormilón + ma = marcador de género masculino. Es llamado también Ziaidama (→ ziaredé = 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 Iniroi (atuendo). Se compone de la base nominal ini = 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 estila 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 mito 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 uitoto 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 mïka doode, mïka reede, mïka raite, mïka duaïde, 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 Bigidïma, 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: $\phi = f$, $\theta = z$, $h = j$, $dz = y$, $\ddot{i} = i$. Cuando se requiere explicar elementos de morfología seguimos las orientaciones indicadas por Gabriele Petersen de Piñeros.

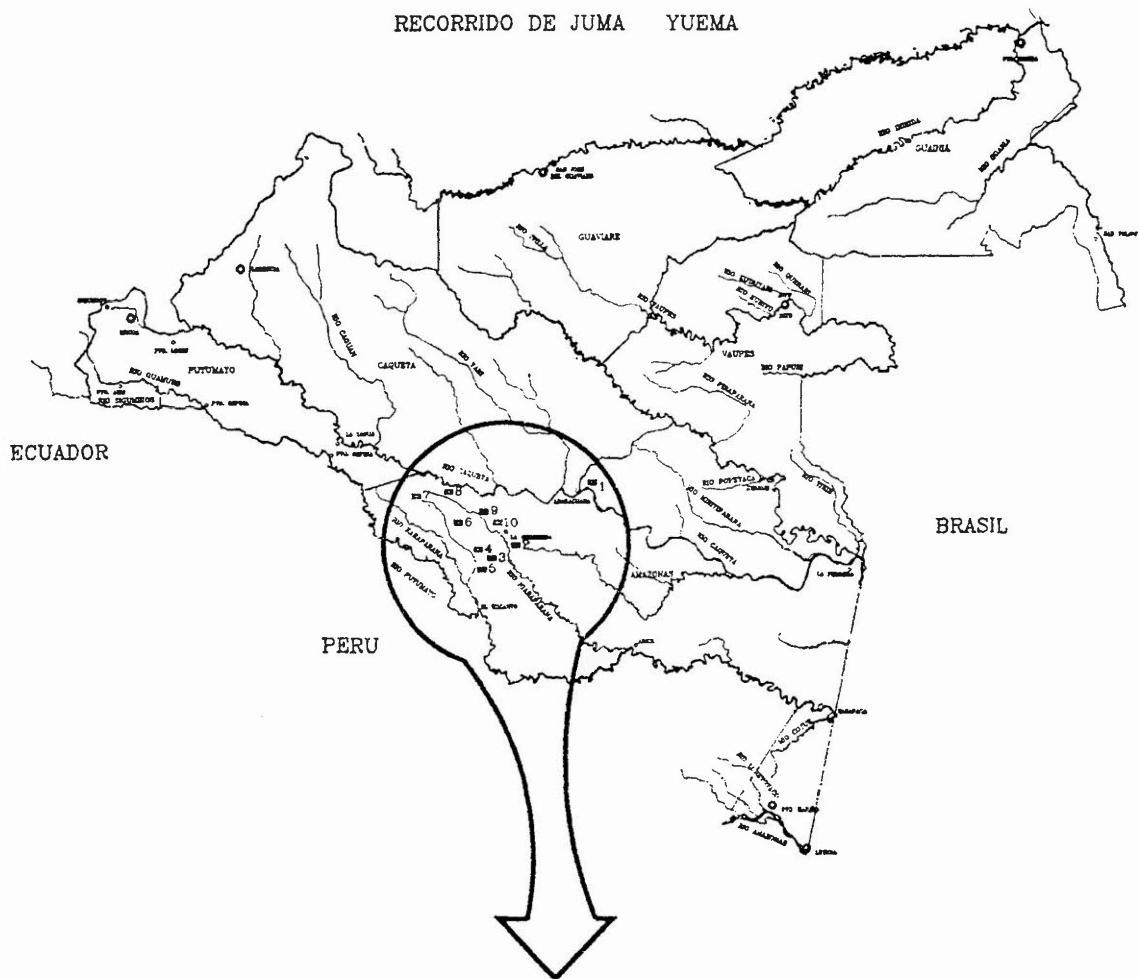
El texto de tradición oral es ante todo fuente de información lingüística. Posee las características de un corpus de donde se deducen, en primera instancia, nociones gramaticales (género, número, etc.), clasificadores, elementos deícticos que oponen tierra e inframundo, oposiciones abajo — anabene —, arriba — arübene¹¹ —, relaciones entre seres acuáticos — buinei urukï — y seres terrestres — joya urukï —, 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 Uitoto ha sido objeto de estudios lexicales y gramaticales. Existen, además, diccionarios de las diferentes variables sociolíngüísticas (bue, nïpode, mïka, mïnïka, etc.), que aparecen en las referencias bibliográficas.

Para la traducción del texto Juma Yuema Ikakï 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 Jidoruenï.

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

RECORRIDO DE JUMA YUEMA



- Epaji Yai = Raudal de Araracuara
- Kotue = Raudal de la Chorrera
- Izue = Raudal de las Abispas Congas
- Zikue = Raudal de Carrizo
- Yiko Gairoño = Clítoris 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 Jidoruení, habitantes del área que se delimita en el texto y a quienes pertenecen don Jacinto Bigidíma, el narrador; Eudocio Becerra, recolector del mito; el difunto abuelo Pablo Bigidíma 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 Bigidíma, Juma Yuema es descrito como un hombre blanco, barbado, vestido con túnica, semejante, de alguna manera, a Bochica, el héroe

¹² Jigí = 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, 2^a 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, foráneos¹⁴.

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 ruedo que trenzan los danzantes tal como lo hacen en la actualidad —zaiyabai¹⁵—.

El texto difiere también de los mitos vaupesinos relacionados con los hijos de la Anaconda¹⁶, 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 anabatíno (inframundo) o buinai (mundo acuático), donde habitan los buinai urukí (buinai = agua, urukí = crios 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 3^{ème} cycle. Paris, 1976.

Juma Yuema, el ancestro mítico de los Uitoto que habitan actualmente en las cercanías del raudal de Jidíma (Departamento del Amazonas), traza un recorrido preciso que la cartografía ha transcritto 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 faifide 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. Arifekoni naimie rada faítajano iemo ie fetanokaiga.
Dejó colgada en una vara en la orilla.
5. Iemo Jidímafo³ naíraí imie afai benena jaaide.
En ese instante, un hombre del clan Jidíma venía bajando por la orilla del río.
6. Jidíma Ziaidamadí⁴.
Era Jidíma Ziaidama.
7. Naimie ñíraí ie kaizaya meinokoni naimie ñiroi fiüde.
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 Jidíma: jidí = B. V., oscurecer, ennegrecer, ser negro; ma = masculino. Jidímafo: fo = clasificador de grupo o colectivo; pueblo de la gente negra o del pez dormilón, animal característico por sus escamas negras. La quebrada de Jidíma tiene aguas negras y toma su nombre de este personaje. Los llamados Jidímafo eran reconocidos guerreros, comandados por Jidífe. Este clan está hoy desaparecido.

⁴ Ziairede = 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 īniroi uiga' reede naimie.
Se preguntó: "¿Quién se llevó mi ropa?".
10. 'Nīne 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 eniēdī 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 'nīne 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. Jikojíkozīte.
Ellos gritaban al unísono.
23. 'Niedī akinomo ite niedi' 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 atïde 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 naïraï inomo buikide naimie.
Entonces a los del chorro del Igaraparaná, que tallaban la gallineta, los sumergió en ese lugar.
27. Iemoná dane ari bite naimie.
Desde allí nuevamente siguió hacia arriba.
28. Bite ari ie naie arife ite Izuemo⁷ ite nofiko reena.
Llegó allá arriba donde queda el chorro llamado Izue.
29. Izonegie jemetazidemo dane jaaide jïkojïkozïte.
Allí tallaban la avispa conga y él de nuevo llegó al sitio de la algarabía.
30. Ieri 'mïka ñetïomoï jïkojïkona' reede jïkanote.
Entonces preguntó: "¿Qué hacen, por qué gritan así?".
31. Ieri 'kaï danï kaï jïga jïtadïkaï' 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 eïfedo 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 naimakï.
En ese lugar tallaban el carrizo.
37. Imakï jïkojïkona naimakï.
Y es así que gritaban al unísono.

⁷ Izuemo: izue = quebrada que toma el nombre de la avispa conga, izonegie: izo = avispa conga; ne = B. N., avispero + gie = clasificador para tronco grande. Gran panal de avispas congas. Izuenï naïraï: 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 ziïyakaï que se compone de ziïya = palma y de -kaï = clasificador de objetos tubulares y anudados.

38. Ieri nainomo mefodemo iñede.
Allí buscó y no había nada.
39. Inomo imakī buikide arī ie Jitiziñue⁹nofiko ziiko naie mamekī.
Los inundó en el chorro de Jitiziñue que se llama Ziiko.
40. Inomona dane baï bite naimie.
Desde allí continuó su recorrido.
41. Arī ie naïzo motokoni ite Yikogairoño¹⁰ reena.
Más acá en la mitad del camino queda el chorro llamado Yikogairoño.
42. Eeziui¹¹ naïzo moto naimiemo daafaifide.
En la mitad del camino se encontró con Eeziui.
43. Ieri naimie jikanote 'nīne jaaidio' reede.
Le preguntó: "¿A dónde va?".
44. Ieri 'ana bene' reede.
"Acá abajo", respondió ella.
45. Inomo naiñeño faitanokaide naïzo 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. Iemonia daane baï bite.
De allí continuó.
48. Arība nñomo ite naie Eezi bojuayemo ite Naïmae¹² reena naïma
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 Naïmae 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: jitide = B. V., oscurecer; zi = estado; ñue = cauce o lecho del río. Quebrada Agua Negra donde está el chorro de Ziiko.

¹⁰ Yikogairoño: yikoma = clítoris + 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 Naïmae: quebrada del caimán, naïma = 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 —naïmae naïraï.

52. Bitemo ari ie Eeziko¹³ jemetazide.
Llegó al lugar donde pintaban un pájaro rojizo.
53. Eeziko nofiko reena.
Ese raudal se llama Eeziko.
54. Inomo dane jaaide iñede nainomo naimie iñiroi.
Nuevamente buscó allá su ropa pero no la encontró.
55. Ieri naie eife joikaide ziiño jitooza ieri inomo daane imakí buikide.
Puesto que era hijo de sabedor no perdía las huellas, y por lo tanto sumergió a quienes estaban allí.
56. Inona daane bite ari bene jaaide ari díne ari Miuemo¹⁴.
Continuó y llegó aún más arriba y más lejos donde queda la quebrada Miue.
57. Inomo muuzi jemetazide daane inaïraímo riide.
Allí esta tribu tallaba el pez muuzi.
58. Inomo imakí buikide daane naimie.
Allí los inundó.
59. Ieri naie mamekí Muuziko.
Por esta razón el raudal se llama Muuziko.
60. Ie afaifekoni ite daane jiaëe naïraï kito¹⁵ jemetazide.
Río arriba está otro pueblo donde tallaban el venado colorado.
61. Inomo daane mefodemo iñede.
Nuevamente buscó pero no había nada.
62. Inomo naimakí buikinokaide daane.
A ellos los inundó.
63. Ieri daane inona bite naimie.
De nuevo continuó.
64. Bite nia jai iaïreikaide Jidíمامo.
Ya estaba cerca del chorro de Jidíma.
65. Jidimafo naïraímo.
Donde la gente Jidíma.
66. Jikojikozíte naie atika iñiroi faka fakatazíte.
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 Igaraparaná, tiene esta denominación actual. En ese lugar —miuemo— tallaban el pez muuzi (especie sin clasificar), pez del tamaño de un dedo, de color amarillento.

¹⁵ Kito: venado colorado (*Manzana americana*).

67. Iemo jakä naimakïmo baiñede.
Pero no les iban bien.
68. Ieri riide iye fue nooizite uruiaïmo naimïe.
Se acercó al río donde unos niños se bañaban.
69. Ieri akie mïka ñete oki uruiaï jïkojïkona akiko naïraïdï reede.
Preguntó: “¿Qué hacen aquellos hombres que gritan en esa malaoca?”.
70. Ieri ‘ore uzu nïnena atïka jïgafe fakafakazïte’ reede.
“Abuelo, se están probando ropajes traídos de quién sabe dónde”, le contestaron.
71. ‘Jee’ reede naimïe uuiñote jakä jai.
“Está bien”, dijo pero él ya sabía.
72. Ieri akieze yua jirari naie uruiaï uizi kuditana jaïnakoïte yua jirari.
Por haberle contado adornó los ojos de estos niños con pintura rojiza.
73. Inomo naimïe faitanokaiga naie uruiaï.
Allí transformó a los niños.
74. Ieri ie joreño ie jïgagï ukugïaïna¹⁶ jaaide.
Los convirtió a semejanza de las torcازas.
75. Ieri ukugï uaidï uzudï ui kudidi.
Por eso las torcازas dicen: “El abuelo nos pintó los ojos”.
76. Reede nai uaido ñaïte.
Así dicen cuando hablan.
77. Iemo bite naimïe kïoikabide.
En ese momento él venía acercándose.
78. Naimakï jïkojïkodemo bite.
Cuando llegó al lugar los hombres hacían algarabía.
79. Naimïe ïnife fakazïte ïniroi jïgafe naimakï uuiñoñede.
Se probaban las ropas sin saber a quién pertenecían.
80. Ieri uzumaka bitï reede naimakï uieko dïnena mïiñzïte.
Entonces los hombres decían, señalándolo: “Ahí viene el abuelo. Llegó el abuelo”.
81. Aï reede uzuma biyaza uzumamo baite izoideza uzuma fakadena maraiñe reezïte.
“¡Ay!, parece que al abuelo le quedan bien. ¿Si se los prueba no le quedarán bien?”.

¹⁶ Ukugïaïna: ukugï = torcازa + -ai- = plural + na = sufijo nominal de manera (como las torcازas).

82. 'Jiaïmakï dïnena baite izoide' reede.
Otros decían: "Parece que le van bien".
83. Dïnomo kiode naimïe.
Allí encontró sus ropas.
84. 'Iko benomo atïka kue raadi' reede.
"De manera que aquí trajeron mis cosas", dijo.
85. Ieri naimakï dïnena niïka faka uzumamo reede.
Entonces le dijeron que se probara las ropas.
86. Ieri naimïemo imakï jïtaka.
Y se las colocaron.
87. Jitakamo naimïe ieza jaka raize baite naimïemo.
Al probárselas, como eran suyas, le quedaron bien.
88. 'Jadi' reede 'uzumamo baiteza'.
"Miren, al abuelo le quedan bien".
89. 'Maiña' reezïte.
"Ánimo", decían.
90. 'Uzuma kai jïga jïtaye' reezïte.
"Ese disfraz lo llevará el abuelo".
91. 'Jii' reede 'kuemo baiteza kue jïtayedï' reede naimïe.
"Sí, como me quedan bien me los pondré", les dijo.
92. Ieri 'maiña' reede naimïedï 'maiña' reede naimakï jino uinaizïte jai naïraï uiekomo nai naïraï dïga.
"Vamos", les dijo el abuelo y salieron con el disfraz al patio de la maloca,
93. naie jïga jïtajamo akariyena.
Para que presenciaran la postura del disfraz.
94. Akiekoni naimïedï nai naïraï jaïkinote naamo jamai anaba jamai ua gïrïri reede anabadakai.
En ese instante, con gran estruendo, los hundió en las profundidades.
95. Jidïmafo naïraï jaïkinote.
Castigó así a la tribu de Jidïma.
96. Neerefo naïraï jamai neerena gaïfikaide naie arïfekoni.
Las gentes neere se transformaron en palmas de assaí y quedaron en la orilla.
97. Ziyyafo naïraï jamai ziirena gaïfikaide.
Los de ziyya se volvieron palma de cananguchillo.

98. Dorokueni naïraï jamai dorokarena naie arife gaïfikaide.
Los de dorokueni se volvieron piña de monte.
99. Ieri ie joreño afai bie Jidïma nofiko.
El raudal de Jidïma es la representación de esa tribu.
100. Iraïkaiño batïnomo naïmie jïgafe baiga.
Finalmente en aquel sitio fueron hallados sus ropajes.
101. Iemonia iñede ie jirari batïnomo naie nofiko.
De ahí hacia arriba ya no hay más raudales.
102. Iemonia fuirïbene ite.
Río abajo sí hay.
103. Jaka dïgakïnode.
Así es la historia.

B I B L I O G R A F Í A

- 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 colombo-peruano*, Santafé de Bogotá, Disloque Editores.
- GONÇALVES DIAS, A. (1858). *Dicionario 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* (Minca), Editorial Townsend, Lomalinda, Meta (Colombia).
- PETERSEN DE P., G. (1992). *La lengua Uitoto 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*, 3^a ed., São Paulo, Brasiliários.
- 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.