

<http://doi.org/10.15446/lthc.v24n2.102290>

Tejido de palabra, cuerpo y territorio entre tres mundos indígenas andino-amazónicos

Camilo Alejandro Vargas Pardo

Universidad Nacional de Colombia – Sede de La Paz, Cesar, Colombia

caavargaspa@unal.edu.co

Este artículo plantea un acercamiento a ontologías no hegemónicas con el propósito de aportar a la configuración de lugares teóricos desde los cuales se enriquezcan las concepciones de cuerpo, lenguaje y territorio. Se realiza, entonces, un recorrido por tres nociones (*naane*, *kirigai*, *jabuaienán*) procedentes de diferentes lenguas nativas del mundo indígena andino-amazónico: las lenguas magütá (tikuna), minika (variante dialectal del uitoto) y camëntšá. Esta aproximación se vale del mecanismo de transducción literaria, en el que convergen investigaciones en el campo de la antropología, la lingüística y los estudios literarios.

Palabras clave: *jabuaienán*; *kirigai*; *naane*; ontografía; transducción literaria.

Cómo citar este artículo (MLA): Vargas Pardo, Camilo Alejandro. “Tejido de palabra, cuerpo y territorio entre tres mundos indígenas andino-amazónicos”. *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 24, núm. 2, 2022, págs. 113-138

Artículo original. Recibido: 30/11/21; aceptado: 09/04/2022. Publicado en línea: 01/07/2022.



Weaving of Words, Body, and Territory Between Three Andean-Amazonian Indigenous Worlds

This article proposes an approach to non-hegemonic ontologies with the purpose of contributing to the configuration of theoretical places from which conceptions of body, language, and territory are enriched. We make a tour of three notions (*naane*, *kirigai*, *jabuaiénán*) coming from different native languages of the Andean-Amazonian indigenous world: the Magütá (Tikuna), minika (Varante dialectal of Uitoto), and Camëntšá languages. This approach uses the mechanism of literary transduction, where research converges from the fields of anthropology, linguistics, and literary studies.

Keywords: *Jabuaiénán*; *kirigai*; *naane*; ontography; literary transduction.

Tecido de palavra, corpo e território entre três mundos indígenas andino-amazonianos

Este artigo propõe uma aproximação a ontologias não hegemônicas com o propósito de contribuir à configuração de lugares teóricos a partir dos quais se enriqueçam as concepções de corpo, linguagem e território. Realiza-se, então, um percurso por três noções (*naane*, *kirigai*, *jabuaiénán*) procedentes de diferentes línguas nativas do mundo indígena andino-amazônico: as línguas magütá (Tikuna), minika (variante dialectal do uitoto) e camëntšá. Esta aproximação utiliza mecanismo de transdução literária, onde convergem pesquisas no campo da antropologia, da linguística e dos estudos literários.

Palavras-chave: *jabuaiénán*; *kirigai*; *naane*; ontografia; transdução literaria.

Introducción

CADA LENGUA ES DEPOSITARIA DE visiones de mundo u ontologías asociadas a prácticas culturales, redes de significados y valores sociales que configuran las relaciones de las sociedades que las hablan y, además, la forma en que interactúan con los seres no humanos con quienes coexisten. Este artículo pone en relación tres nociones nativas de diferente procedencia étnica: *naane* de la lengua magütá (tikuna), *kirigai* del minika (uitoto) y *jabuaienán* del camëntšá,¹ recurriendo a imágenes poéticas y a algunas reflexiones etnológicas cuya interpretación está asociada a un proceso de transducción literaria.

El pueblo Magütá se encuentra asentado en una región de confluencia fronteriza de los Estados nacionales de Colombia, Perú y Brasil, al norte de la región amazónica. Aunque en la literatura académica se les ha denominado Tikuna, este pueblo se autodefine como Magütá. Su lengua se ha clasificado como una lengua aislada y se caracteriza por ser una lengua rica en tonalidades (Santos, *Socialización* 2). El minika es una variante dialectal asociada a la lengua uitoto. Aunque el etnónimo *Uitoto* proviene de una voz caribe que significa “enemigo”, el término se popularizó en la literatura académica a partir de la obra de Thomas Whiffen, *The Northwest Amazons* (1915), pero este grupo se autodenomina Murui-muina. Juan Álvaro Echeverri señala que en la región del interfluvio de los ríos Caquetá y Putumayo se encuentra el territorio de “siete grupos etnolingüísticos que pertenecen a las familias lingüísticas Witoto (uitoto, okaina, nonuya), Bora (bora-miraña y muinane), Arawak (resígaro) y una lengua aislada (andoque)” (*La Gente* 11-17), los cuales conforman una misma área cultural. Estos grupos, azotados por la fiebre del caucho a principios del siglo xx, se reconocen como “gente de centro” y se consideran esencia del tabaco, la coca y la yuca dulce. Por su parte, los Camëntšá se encuentran asentados en el valle de Sibundoy, al suroccidente de Colombia en el departamento del Putumayo, en lo que consideran el *Bëngbe*

1 Los planteamientos del presente artículo, relacionados con las nociones nativas *kirigai* y *jabuaienán*, fueron concebidos en mi tesis doctoral *Poéticas que germinan entre la voz y la letra. Itinerarios de la palabra a partir de las obras de Hugo Jamiroy y Anastasia Candre* (2019). Aquí se reelaboran dichas nociones en función de nuevas asociaciones relacionadas con la noción de *naane*.

Uáman Tabanóc, es decir, su “sagrado lugar de origen”. A pesar de que han sido identificados como “sibundoyes” o “coches” por agentes externos, este grupo se autoidentifica con la expresión “Camuentšá Cabëng Camëntšá Biyá” que Hugo Jamioy traduce como “hombres de aquí con pensamiento y lengua propia”. Los Camëntšá se caracterizan por un conocimiento sofisticado de las plantas medicinales y, especialmente, por el uso ritual del yajé. En relación con la lengua camëntšá, el taita Alberto Juajibioy Chindoy asegura que “el kamsá es una de las lenguas más aglutinantes de todas las Américas, pues una sola construcción verbal puede comprender más de veinte formas unidas” (citado en Ávila 28).

Teniendo en cuenta que no contamos con las competencias lingüísticas en ninguna de estas lenguas, desarrollamos nuestra aproximación a estas nociones nativas gracias a una dinámica de transducción literaria, según la cual el “mensaje” que llega al receptor ha pasado por un proceso de transformación y transferencia (Martínez de Anton 7-9). En nuestro caso, este proceso se debe al rol de un mediador competente en cada una de estas lenguas nativas, en las que se produce el mensaje original en un contexto oral, y, en su función de intérprete, lo recrea apelando a un nuevo código (el español) y a un nuevo canal de comunicación (la escritura). El significado original queda cifrado en el contexto de enunciación y el nuevo mensaje despliega nuevas posibilidades de sentido e interpretación.

De manera que no pretendemos estabilizar el potencial polisémico de estos términos, ni explicar su significado original en sus diferentes contextos culturales; más bien, concebimos este texto como un ensayo ontográfico que procura acercarnos a ontologías de tres pueblos originarios (a su visión de mundo) para enriquecer nuestras propias concepciones de palabra, cuerpo y territorio, y con ello potenciar alternativas de encuentro, desencuentro y reconocimiento en un horizonte de descolonización epistémica (Mignolo).

Iniciaremos este recorrido con el término *naane* de la lengua de los Magütá (más conocidos en la literatura académica como tikuna o ticuna), a partir, fundamentalmente, del trabajo de investigación de Abel Santos Angarita / Wächiaükü, *Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo* (2013), lingüista e investigador magütá procedente de la comunidad de Arara en el trapezio amazónico. Continuaremos con la noción *kirigai* procedente de la variable dialectal uitoto *minika*, hablada principalmente en La Chorrera, Amazonas, la cual abordaremos a partir de los aportes de Selnich Vivas, en

el campo de los estudios literarios, y de Juan Álvaro Echeverri, en el campo de la antropología. Finalmente, llegaremos a la noción *jabuaienán* a partir de la apuesta poética del oralitor camëntšá Hugo Jamioy, quien nos acerca a la lengua de su pueblo, situado en el valle del Sibundoy, en el departamento del Putumayo.

A partir de este recorrido esperamos contribuir a aquellas iniciativas que se plantean en términos de diálogo intercultural, de posibilidades de reconocimiento en la diferencia y de apuestas éticas, estéticas y políticas que reivindican la pluralidad y la relacionalidad como principios de coexistencia. Pensamos, por ejemplo, en la visibilización y proliferación de las expresiones poéticas de raigambre oral; en las apuestas desde la literatura, el audiovisual, el arte contemporáneo, relacionadas con los mundos indígenas; en las creaciones de autores y artistas indígenas contemporáneos; así como en las búsquedas de canales de diálogo en diferentes instancias y áreas del conocimiento; todo lo cual demanda y a su vez propicia esfuerzos cada vez más consecuentes para comprendernos en la diferencia.

Naane, territorio humanizado

La tesis de maestría de Abel Santos, *Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo* (2013), se propone explicar en detalle las nociones *Naane* y *Naüne* desde el análisis semántico y pragmático de la lengua magütá. Además de los datos antropológicos, históricos, geográficos y lingüísticos sobre los Magütá, Santos construye una sugerente red conceptual a partir de testimonios orales de los sabedores y sabedoras de su grupo étnico, de donde se despliegan reflexiones basadas en el análisis lingüístico de su lengua materna y en la descripción de ciertas prácticas culturales de su pueblo. Gracias a la competencia oral y escrita del autor en lengua magütá, esta investigación incluye la recolección, transcripción, traducción e interpretación de varios testimonios en esta lengua, lo cual es complementado con el análisis de las fuentes bibliográficas destacadas en el campo de estudio de la lengua y la cultura magütá (tikuna). Algunas de estas fuentes, aludidas por Santos, son: Nimuendajú; Goulard; Pacheco de Oliveira; Ramos; Montes; entre otros.

El esfuerzo de Santos por explicar e interpretar en un documento académico nociones ontológicas de su pueblo puede comprenderse como un ejercicio de transducción: al involucrar un nuevo código y canal en la transferencia

de un mensaje procedente de la oralidad, relacionado con concepciones ontológicas magütá, se propicia una transformación y, con ello, emerge una descripción generosa, en el marco de recepción académica, sobre la visión de mundo y del ser magütá, con la impronta personal del investigador.

Completamente implicado con los referentes culturales que trae a colación, Santos describe la cosmovisión magütá refiriendo diferentes planos o “flexos”² que coexisten, los cuales son habitados por diferentes entidades humanas y no humanas. Estos pueden adquirir en ocasiones apariencia humana, toda vez que poseen principios fundamentales que son semejantes a todos los seres: *pora* (poder), *kuā* (conocimiento), *naê* (pensamiento) y *maiü* (vida) (*Percepción* 9). Las relaciones de coexistencia entre estos flexos y las entidades que los habitan, incluidos los humanos, están sujetas a procesos de intercambio energético continuo muy frágiles, comprendidos en términos de predación,³ los cuales se renuevan cíclicamente. Veamos a continuación algunos ejemplos para ilustrar esta idea.

La celebración del ritual de iniciación femenina entre los magütá es un ejemplo de los cuidados requeridos para mantener el equilibrio de los seres humanos con las demás entidades.⁴ En una comunicación personal, Abel Santos me explicaba que, a través de la celebración ritual de *yüü*, se contribuye a la renovación de *naane* y que, al no realizar esta práctica, puede haber represalias contra la familia o contra la joven que tiene su menarquia, por parte de ciertas entidades no humanas (*ngo-ogü*). Con ello, Santos transmite una idea muy clara acerca del cuidado de las relaciones que interconectan en un complejo entramado de flujo e intercambio energético los cuerpos de los individuos, del colectivo, de los no humanos y de la naturaleza, que constituyen, en su interacción, *naane*.

2 La representación gráfica de los seis flexos que componen el cosmos magütá (Santos, *Percepción* 106) muestra el modo en que estos planos son habitados por entidades humanas y no humanas, las cuales configuran *naane*, debido a la coexistencia de estos planos y a las dinámicas de interacción de los seres que los habitan.

3 Para complementar esta idea véase la teoría del antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro sobre el perspectivismo amerindio, según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista definidos por la constitución de cuerpos con diferentes características: “los animales predadores y los espíritus, por su parte, ven a los humanos como presas, mientras que las presas ven a los humanos como predadores” (35).

4 La concepción de *naane* está relacionada también con la celebración del ritual de pubertad de las señoritas *worekü* en calidad de actividad para la formación de cuerpos aptos para la procreación. A pesar de que no profundizamos sobre este aspecto, lo dejamos enunciado para futuras investigaciones.

Otro ejemplo, de especial interés en este artículo por su relación con el uso de la palabra alude a la energía que de ella se despliega y, por tanto, a ciertas restricciones que se deben seguir para evitar atraer la atención de *ngo-ogü* que pueden ser nocivos para el humano, tales como hablar o hacer ruido en la selva: “es mejor guardar silencio, caminar sin pronunciar palabras que llamen la atención de aquellos depredadores” (Santos, *Percepción* 129-130). De modo que el manejo adecuado de la palabra es una forma de protección contra estos seres. A raíz de estos ejemplos, Santos concluye que para los magütá: “Todos los actos están encaminados a la perfección de su cuerpo para no perjudicar ni ser perjudicado por otros seres, es un mecanismo de defensa, pero también de negociación, de estabilidad de energías existentes en el cosmos” (132).

A partir de su estudio sobre el ser entre los tikuna, Jean Pierre Goulard nos proporciona otro referente para comprender estas dinámicas en la cosmovisión magütá. El etnólogo francés plantea este tipo de relaciones en los siguientes términos:

Es en este entorno “corporeizado” en el que se inscriben todos los seres, cualquiera que sea su estado actual. Todos siendo *du-ügü*, son percibidos como participantes de una misma humanidad, por tener una misma interioridad compartida. Unos son objetivados, visibles como los ticuna, los animales y los árboles, mientras que otros son subjetivados como las entidades, pero en el transcurso de la estabilización del *na-ane*, todos conocieron un estado físico humano. [...] Podríamos decir que los ticuna se ven bajo este estado, humanos entre todos los seres, cuya apariencia y forma son “envidiadas” por todos los no-humanos. (323-324)

Nos servimos de esta descripción para proporcionar algunas referencias sobre la ontología magütá, desde la antropología, y con ello seguir acotando la noción de *naane*. Ahora bien, Santos señala que este término se puede traducir como chagra o territorio, pero si vamos a su explicación introductoria, podemos percibir que la simple atribución de un término en español resulta limitada, tan infértil conceptualmente como la tierra que se somete a los procesos agroindustriales de los monocultivos. De acuerdo con Santos:

Cada ser conforma un *Naane* y dentro de cada ser existen otros *Naane*. Los tikuna han construido *Naane*, es el espacio donde se cultivan no solamente

los productos sino el conocimiento y la sabiduría que serán compartidos con los semejantes. Es el espacio de reproducción de las costumbres, tradiciones y ritos de los *yunatigü*, es la relación intrínseca entre Naane-duugü-Naane “humano-naturaleza-humano”. En este sentido, Naane se humaniza para entrar en equilibrio constante con los humanos. [...] Si la ley natural es así, entonces todos son idénticos y parecidos; soy Naane y Naane soy yo; este principio manifiesta que todos son humanos y al ser humanos todos son considerados hermanos *taene*. Eso significa que *Naane* es humano vivo que se transforma en todo momento. Concebir este modo de existencia es negarse a separarse de la naturaleza, lo que lleva a la adaptación y a la coexistencia en un Naane amazónico. (*Percepción 12*)

Como podemos observar, *naane* está asociado al espacio de cultivo, pero no simplemente al lugar donde se cultivan alimentos, sino donde se cultiva el conocimiento que se comparte para asegurar la reproducción social, cultural y natural, indisociables desde esta perspectiva. En la cita se puede inferir que negarse a la separación del humano y la naturaleza es también oponerse a un modelo socioeconómico basado en la explotación a gran escala de “recursos” naturales y la economía de mercado, ya que entraña la devastación de ecosistemas y prácticas culturales en cuya interacción se construye territorio como espacio de conocimiento y equilibrio cosmopolítico.⁵ Recordemos las consecuencias en la Amazonia, con la intrusión de los barones del caucho y su sistema de endeude en el siglo XIX, que fueron nefastas para la vida de los pueblos originarios de esta región, al desmembrar su estructura social y descomponer su organización cósmica.

Lo anterior constituye un ejemplo del modo en que la separación del ser humano de la naturaleza, desde una lógica mercantil, implica alterar una dinámica permanente de relaciones afectivas que para los magütá constituyen en sí mismas *naane*. Un espacio de donde se deriva la vitalidad de la gente, sus principios culturales y su cohesión social, que en su entramado permite a su vez la renovación de *naane*. Por lo mismo, los sabedores y las sabedoras

5 Este término plantea una alternativa al antropocentrismo moderno occidental que divide naturaleza y cultura. Con este término se plantea el reconocimiento de relaciones vitales que superan la escala humana, se trata de “validar las relaciones existentes entre entidades asociadas a todos los campos del cosmos”. Véase Duchesne (274).

magütá afirman que si no se cultiva la chagra, si no se practica el ritual de iniciación femenina *yüü*, el mundo —tal como lo conocemos— se acaba.

De otro lado, la concepción de *naane* descrita por Abel Santos vincula al ser humano y la naturaleza de modo tal que la relación de pertenencia resulta reconfigurada. Aquí no se trata simplemente de una visión idealizada donde “el ser humano hace parte de la naturaleza”, puesto que las relaciones se invierten: “la naturaleza hace parte del humano” y, a su vez, el humano se encarga de humanizar la naturaleza para encontrar un equilibrio armónico con el cosmos; es decir, los magütá son constitutivos de ese *naane* y *naane* es constitutivo de los magütá (y, por extensión, de los seres humanos y las demás entidades). Para entender mejor esto, retomemos algunas ideas de Santos sobre la chagra como un espacio humanizado a partir del trabajo agrícola:

Es ahí [en la chagra] que se inicia la interacción social entre los tikuna, porque al plantar siembran parte de su cuerpo, al compartir los alimentos de la chagra se alimentan de sus cuerpos literalmente. Comparten sus saberes, conocimientos, pensamientos, sustancias, humor y sabor mediante los alimentos; el intercambio de su esencia entre el grupo es lo que los hace inseparables e íntegros a la tierra–cultivo–sociedad. (*Percepción* 108)

El ejercicio de transducción de Santos deriva en una concepción de territorio sugerente, caracterizada por el intercambio energético entre diferentes entidades plenamente identificadas en la cosmovisión magütá. La chagra permite, entonces, ilustrar el modo en que se forjan las relaciones sociales entre los magütá, pues a través de las actividades para cultivar se construye un espacio humanizado ideal para la construcción del conocimiento entre las personas, vehiculado por el cultivo, la cosecha, la preparación y el consumo de alimentos, cuyo proceso sintetiza los intercambios entre humanos y no humanos. En este sentido, si bien la chagra abastece de alimentos, lo que importa es, sobre todo, la incorporación de los principios vitales que estos aportan para constituir cuerpos humanos resistentes y, por ende, fortalecer la humanidad.

Al respecto, detengámonos a continuación en el poema de Anastasia Candre titulado “*Juzie / La chagra*”. Es una autora amazonense polifacética, de descendencia okaina por parte de su padre y murui por parte de su

madre, con una obra poética, pictórica e investigativa enfocada en gran medida en su relación con los alimentos. A partir de su herencia cultural, nos permite señalar, a través de su poema, semejanzas significativas con el concepto de *naane* y, además, adentrarnos en la noción de *kirigai*, un término en *minika* (uitoto) para referirse al “canasto”, el cual abordaremos en la siguiente sección.

Juzie	La chagra
<i>Uzungo, yuai buinaiño</i>	Abuela de la abundancia
<i>Uzungo, yuai nango</i>	Abuela dueña del baile de las frutas
<i>Afego ria rite</i>	Ella, siembra las semillas
<i>Ñue uiñote naaga mona</i>	Y las cuida con amor maternal
<i>Juzitofe, maikatofe, farekatofe,</i>	Palo de yuca, yuca brava, yuca dulce, yuca para la bebida
<i>“Uzungo” Mai kai juziemo</i>	¡Abuela! Quiero ir a la chagra
<i>Kai riijizai, jakaizairi, ogoyi, beyaji,</i>	A sembrar tubérculos, ñame, maíz, piña
<i>/ rozidoro</i>	
<i>Diga amena tiia meino</i>	Reemplazo de muchos árboles que se tumbaron
<i>Diga, raoniai jaitaja meino</i>	Bejucos que lo cortaron y sangran
<i>Enie jobaiya meino</i>	La tierra que quemaron
<i>Kue nabai biya</i>	Llega mi hermano
<i>Monifue dukina</i>	Y llega la abundancia
<i>Juziemo yetarafue yoga</i>	En la chagra se enseña los consejos
<i>Juziemo yofuegakue</i>	En la chagra fue donde me enseñaron
<i>Juziemo, uzungo ie jito, ie jiza</i>	En la chagra la abuela enseña sus saberes
<i>Ie, jito, ie jiza uruii yofuete</i>	A sus hijos e hijas, nietos y nietas. (Candre, <i>Pütchi</i>
	<i>Biyá Uai</i> 128-129)

***Kirigai*, cuerpo y voz**

En la obra de Anastasia Candre, el cultivo y la preparación de los alimentos entretienen su expresión poética, su labor investigativa y su exploración pictórica. En este entretendido se configura un lugar de enunciación que proyecta la construcción femenina de una voz ocaina-murui, sujeta a

los principios y dilemas de su contexto cultural, en constante tensión y redefinición a raíz de los intercambios asimétricos asociados a la imposición de la religión, la educación y el modelo económico por el sector hegemónico de la sociedad mayoritaria. Esta autora resalta el lugar de la mujer y lo femenino en el pensamiento, en la espiritualidad y en las prácticas culturales del pueblo murui.

Los primeros versos del poema “*Juzie / La chagra*” nombran a la “Abuela” (*Uzungo*) a partir de epítetos que aluden a la “Madre espiritual”, dueña del baile ritual de frutas o *rafue* de *Yuaki*, proveedora de la abundancia y de los alimentos. En principio se mencionan las variedades de yuca asociadas entre los murui-muina a la quintaesencia de la mujer verdadera, la madre que cuida y provee los alimentos. En los versos siguientes, la voz poética acude a la abuela expresando su entusiasmo por ir a la chagra junto a ella para sembrar otros alimentos. Pareciera que la invocación inicial, situada en un plano espiritual, se concreta en una actividad cotidiana de trabajo colectivo, con participación de hombres, que entraña la transformación-humanización de un espacio a partir del intercambio energético que acontece mediante las diferentes etapas de preparación y cultivo del terreno: la tumba, la quema, la siembra y la cosecha de la chagra.

En las celebraciones rituales de los murui-muina la pareja encargada de preparar el baile, es decir, el *rafuenama* (dueño del baile) y la *rafuenango* (dueña del baile), encarna las entidades espirituales que desde los principios culturales de su tradición están concernidas en el contexto de preparación de un baile ritual específico. En el texto poético esto sucede de manera análoga con la “Abuela de la abundancia”, invocada en los primeros versos, y el vocativo de la “abuela”, que representa su personificación en una situación concreta. En el poema se funde entonces la connotación espiritual del espacio maternal de la chagra con la figura “concreta” de la abuela encargada de sembrar este espacio de aprendizaje, en el que le es dado transmitir saberes “a sus hijos e hijas, nietos y nietas”. Es evidente que la chagra es concebida como un espacio de conocimiento, fundamentalmente femenino, relacionado con la abundancia. De hecho, en la investigación de Anastasia Candre sobre la chagra, en “Kaimaki guiye finuafue: Preparación de los alimentos de nuestra gente”, en el que describe de manera sistemática las etapas necesarias para abrir una chagra, la autora asevera: “la chagra es el pensamiento, el corazón y la fuerza de la mujer uitoto” (93). Véase al respecto la Imagen 1.



Imagen 1. Chagra. Candre Yamacuri, Anastasia. “Kaimaki guiye finuafue: Preparación de los alimentos de nuestra gente”. *Mundo Amazónico*, vol. 5, núm 1, 2014, pág. 91.

Anastasia Candre señala que el trabajo en la chagra no es exclusivamente femenino; sin embargo, está asociado a la fertilidad femenina. Desde esta perspectiva, la procreación humana y el alumbramiento se encuentran relacionados con la actividad del cultivo y la cosecha, pues nuestra vida tiene su origen en ese mismo aliento que, gracias al trabajo femenino, se transforma y deviene ser en el mundo. El alumbramiento del bebé es, entonces, análogo a la cosecha de la chagra, pues ambos dependen del esfuerzo y el trabajo de la mujer, quien resguarda en el útero materno al bebé durante su gestación hasta su nacimiento, así como se encarga de cuidar las semillas sembradas en la chagra hasta que son recolectadas como alimento en el canasto de cosechar.

En este sentido, resulta significativo que entre los murui-muina un canasto representa alianzas matrimoniales exogámicas (Candre y Echeverri 103; Candre Yamacuri *Kaimaki* 95): el hombre debe aprender el arte de la cestería para ofrecerle a su compañera canastos y cernidores como señal de que está en condiciones de “tejer” una familia. Esto alude a la capacidad (re)productiva de la pareja en el sentido de complementariedad sexual y potencial productivo de alimentos, pero también comprende la capacidad de contener conocimiento y de administrarlo mediante la palabra y el trabajo, semilla y cuidado de las nuevas generaciones.

Los estrechos vínculos entre la constitución ontológica de la persona y las actividades agrícolas asociadas a lo femenino reflejan una visión de mundo que se comprende mejor desde los términos en uیتoto *mózikaiide* y *rafue*. De acuerdo con las explicaciones del antropólogo Juan Álvaro Echeverri:

La acción de ‘formarse’ se expresa mediante el verbo *mózikaiide*, el cual significa, en sentido estricto, ‘frenar, parar, sostener’. En un sentido más amplio puede interpretarse como ‘tomar forma, tomar existencia’. Una criatura viviente ‘existe’ porque es capaz de frenar el flujo del mundo (aliento, aire) y formarlo como cuerpo, sangre, sustancia viviente. El verbo *mózikaiide* expresa la actividad misma del *rafue*: la formación de la Palabra como Cosas, de lo nombrado como real. Más adelante, se hará claro que la Palabra “se frena” mediante las actividades de trabajo, cuyos paradigmas son el trabajo de la chagra y la formación de la criatura en el vientre de la madre. (Candre y Echeverri 31)

Las notables investigaciones de Echeverri, además de ser un modelo de trabajo colaborativo de cocreación con sabedores indígenas, le dedican un gran esfuerzo a la descripción de la etnopoética de la lengua *minika* (uitoto),⁶ lo cual le ha permitido una comprensión de la lengua y sus contextos de enunciación de sumo interés para acotar las reflexiones que aquí nos convocan. Echeverri señala que el significado de *rafue*, en relación con el término *mózikaiide*, se puede comprender como “la formación de la Palabra [con *p* mayúscula] como Cosas”, lo cual involucra los fenómenos de la procreación y la producción de alimentos que aseguran la continuidad de la vida. El *rafue* puede comprenderse como el aliento que deviene sustancia en el mundo gracias a *mózikaiide*, las actividades que detienen su curso. Por otro lado, la polisemia del término *rafue* comprende la acepción de baile, en el sentido en que todo festejo ritual está fundamentado en la Palabra y requiere de trabajo para que se manifieste en forma de alimentos, sustancias rituales y gente. Podríamos decir, entonces, que estos términos describen el proceso por el cual la energía vital de la creación deviene cuerpo en el mundo, se hace palpable, se manifiesta como personas, comida y abundancia.

Al respecto, Candre explicita la íntima relación entre los alimentos y la realización de bailes rituales, explicando que el dueño de un baile y su

6 Véanse al respecto Candre y Echeverri; Echeverri, Román y Román.

compañera son como los progenitores de la gente que asiste y, por tanto, la *ananeko*, casa de vida y conocimiento, concebida como un gran útero de reproducción social; debe estar colmada de comida y bebida suficiente para alimentar a los hijos (*Kaimaki* 91). De lo anterior podemos inferir que, así como la placenta de la madre sostiene el cuerpo en formación del feto, el *kirigai* (canasto) sostiene el producto del trabajo de la mujer en la chagra y la *ananeko* sostiene la dinámica de reproducción social del colectivo. De allí que el trabajo de parto, el trabajo en la chagra y la realización de un baile ritual pueden comprenderse desde la imagen del canasto como algo que “sostiene” la vida, es decir, como cuerpo en capacidad de frenar el aliento que insemína la vida para que se manifieste en forma de plantas cultivadas, de personas y de comunidad (Candre y Echeverri 50).

Según el sabedor Hipólito Candre, un ser humano es un canasto y, asimismo, “una carrera ceremonial es también un canasto, y el dueño de una carrera se llama un ‘dueño de canasto’” (Echeverri, *La Gente* 147). Al “tejer” una Casa de Conocimiento se establecen alianzas rituales con otros grupos, con quienes se afianzan dinámicas de índole social, cultural y espiritual. Así, el dueño de un “canasto” de esta naturaleza engloba un conjunto amplio de conocimientos y prácticas en las que la comunidad está integrada por medio de la actividad festiva del baile ritual, en la cual se involucra el intercambio de saberes cosmogónicos con otros clanes o grupos étnicos, referidos en parte al manejo del medio ambiente, ya que buena parte del repertorio de cantos que se entonan en este contexto ritual expresan un conocimiento especializado de las dinámicas ecológicas del entorno natural. En este sentido Selnich Vivas señala lo siguiente:

Si hay *rafue*, hay abundancia y salud en la comunidad. Durante el *rafue* se construyen y divulgan los saberes del entorno físico conocido (plantas, animales, territorio, enfermedades, recursos naturales, chagra, etc.) y las obras de creación colectiva, dentro de las que se destacan los cantos y las danzas de armonización. Canto y danza son los lenguajes empleados por los sabedores del bosque tropical húmedo para expresar sus conocimientos del mundo y su gratitud con la Madre Tierra. El *rafue* fija las reglas de educación, de comportamiento colectivo e individual y de administración de la cultura. Por eso el *rafue* es un *kirigai* o canasto del conocimiento. (*Komuya Uai* 90-91)

El *rafue* involucra, además, la negociación con las fuerzas espirituales y entidades no humanas con las que se plantean intercambios energéticos para mantener el equilibrio social y natural. El *rafue* funciona, entonces, como una delicada diplomacia “cosmopolítica” que aboga por el equilibrio cósmico. En medio de un gran despliegue de alegría en el que participan niños, jóvenes, mujeres, hombres y ancianos, se actualiza un conocimiento especializado sobre los calendarios ecológicos, se catalizan los sentimientos negativos para mejorar las relaciones sociales y se apaciguan las fuerzas del cosmos.

Como hemos visto, *kirigai* está asociado a la idea de cuerpo potencialmente contenedor de otros cuerpos en formación y, por tanto, transmite la idea de un vientre fecundado, símbolo de fertilidad. Ahora, cabe preguntarnos cómo se asocia la noción de *kirigai* al entretejido de conocimiento y memoria presente en el arte verbal de los murui-muina.

Una expresión como “abrir un canasto” en el contexto de una conversación de mambadero puede entenderse como abordar una temática o un problema recurriendo a una serie de discursos que pertenecen a otros “canastos” y que, a su vez, configuran un nuevo tejido de la palabra que sirve para organizar el mañana en el presente a partir de la remembranza del pasado. Desde esta perspectiva, un “canasto” es como un “tejido que forma las voces y los conocimientos de cada uno de los hablantes, que se entrecruza como los hilos de un tejido, resultando al fin un artefacto imaginario que recoge la producción colectiva del saber y merece un nombre y un lugar en el mundo” (Posada 71).

En “*Kirigaiai*: los géneros poéticos de la cultura minika”, Vivas se ocupa de acotar la noción de *kirigai*, asociada a los géneros poéticos de la lengua minika. A pesar de que en este artículo no nos detendremos en su propuesta, sino en su aproximación a la noción de *kirigai*, cabe destacar sus aportes en la identificación de categorías provenientes del dialecto minika para describir el arte verbal y las dinámicas de producción discursiva de sus hablantes. Esta perspectiva es un referente clave para seguir construyendo un campo de estudio inexplorado en los estudios literarios, o mejor sea decir, seguir entretejiendo el gran canasto de los géneros discursivos y poéticos de las lenguas nativas. Vivas atribuye al *kirigai* no solamente la característica de contener el saber colectivo entretejido por diferentes voces, sino las cualidades para el procesamiento del conocimiento y su transformación en energía vital:

[...] el *kirigai* tejido, ya en uso, revela la capacidad imaginativa o el *kiode* (visionar), la búsqueda de conocimiento o *kirinete* (atrapar, recoger, seleccionar) y el procesamiento de los saberes o *rite* (engullir). Este último paso no sólo se relaciona con la ingesta de alimentos, sino principalmente con la recepción y administración de energías individuales y sociales. (“*Kirigai*” 223)

Y continúa:

El *kirigai* no es un instrumento que se usa para transportar, guardar o procesar cosas; más que su función puramente práctica, interesa el *kirigai* como un operador mental que permite un pensar unitario y ramificado en múltiples direcciones. El *kirigai* representa un tejido de ideas, de episodios, de personajes: es una imagen táctil que se encuentra al mismo tiempo en un adentro (las costillas) y en un afuera (lo cargado) de la vida [...]. Al mismo tiempo, deberíamos decir que el *kirigai* es un dispositivo que registra, reescribe y administra el conocimiento administrado por la cultura minika. (26)

Echeverri, por su parte, plantea que lo que caracteriza el tejido de un canasto es su curvatura —pues es lo que constituye su dimensión— y el hecho de que tiene una textura con porosidad, es decir, una piel:

El canasto también tiene piel y cuerpo, y lo que es interesante es que la piel (superficie) del canasto y su cuerpo (la forma) son resultados del mismo trabajo y de los mismos gestos. Es decir, el tejido del canasto es al mismo tiempo la creación de su cuerpo. (“*Kirigai*” 10-11)

Dado que para diferentes grupos nativos la piel está directamente relacionada con las nociones de persona —de donde se explica la trascendencia que le dan a la pintura corporal—, se deduce que el canasto, al tener piel, tiene “agencialidad” (Echeverri, “*Kirigai*” 11). Así, el efecto de entrecruzar múltiples fibras deriva en la epidermis del canasto y su curvatura permite su forma. Sin embargo, es la piel, en calidad de diseño individualizador y tejido capaz de sostener, la que define su corporalidad y, asimismo, su agencialidad. En esta ontografía del *kirigai* entretejida con hilos del pensamiento nativo, de la antropología y de la filosofía, Echeverri concluye: “Al ser *kirigai* un cuerpo

es así mismo un sujeto, que genera perspectiva, es decir, tiene agencialidad, tiene sexo, tiene voz, tiene canto, música y poesía” (15).

En síntesis, estas perspectivas nos confirman un camino de reflexión en el que el lenguaje y la palabra hablada se entretujan con las ideas que hemos recorrido sobre la constitución de cuerpos, como resultado de los procesos de intercambio y consustanciación con los productos cultivados en la chagra, de manera que la palabra se concibe como fundamento y fuerza vital organizadora de las dinámicas de construcción de cuerpos y territorio. A partir del término en uitoto *kirigai* hemos visto cómo toma contorno una noción ontológica sugerente que puede aludir a cuerpo, persona, alianza matrimonial, fertilidad, pensamiento, memoria, una carrera ceremonial, géneros poéticos. Esta aproximación nos permite, además, explorar redes semánticas y lugares epistemológicos provenientes de cosmovisiones indígenas que amplíen nuestra propia concepción del pensamiento, la palabra, la poesía, el cuerpo y el territorio.

Jabuaienán, palabra que poliniza

Revisemos a continuación la noción proveniente de la lengua camëntšá *jabuaienán* a partir del ejercicio de “transducción” que hace Hugo Jamióy de esta palabra. Este apartado conduce, además, a visualizar desde la imagen poética las relaciones entre las nociones de *naane* y *kirigai* a propósito de la constitución de cuerpo-persona-territorio en relación con la palabra. En principio, Hugo Jamióy manifiesta su aprensión frente a la traducción literal de una palabra como *jabuaienán*, pues, al igual que en los casos anteriores, señala que atribuirle un término correspondiente recurriendo a una palabra del español como *aconsejar* supone limitar el potencial significativo anclado en la lengua de origen. En consecuencia, desarrolla una explicación recurriendo al análisis morfológico de la palabra en un ejercicio que nos transmite su empeño en el reconocimiento de la lengua camëntšá y, además, llama la atención sobre los despliegues creativos que en su trabajo expresivo con la lengua camëntšá enmarcan su concepción de poesía.

Veamos con más detalle el análisis de los morfemas que componen esta palabra del camëntšá, a partir del cual Jamióy deduce el significado y la manera de traducirla:

En la lengua kamëntša el término *aiená* representa vivo; *aienán* significa corazón; *ja-ienán* es nacer y *ja-bua-ienan*, orientar, lo que indica que *ja-bua-ienán* es sembrar en el corazón de alguien; es sembrarle la palabra para que ella nazca y se reproduzca. (“Pensando” 149)

Resulta significativa la similitud de esta transducción con la explicación que aporta Santos sobre las palabras que en el momento del parto le son pronunciadas a la criatura por sus tías y por sus abuelas, entre los magütá: “estas palabras crecerán con él fortaleciendo sus principios fundamentales que son *pora*, *naê*, *kua*, *maiï*; en otras palabras son *ukuê* ‘consejos’, que significa pronunciar dentro de tu ser buenos pensamientos, ‘sembrar buenos pensamientos dentro de tu ser’” (Santos 163-164).

Ahora bien, al constatar en diferentes entrevistas⁷ que Jamioy insiste en este significado de la palabra *jabuaaienán*, sobresale su importancia en su propia comprensión de su quehacer poético. Para Jamioy, su aproximación a la poesía no está ligada al universo de los libros, sino que está mediada por su lectura de los “símbolos de la vida” manifiestos en expresiones de la lengua kamëntša y en los saberes prácticos como la talla en madera, el tejido, la medicina tradicional, entre otros, tal y como lo expone en el artículo “Pensando, hilando, tejiendo los símbolos de la vida”. Jamioy se resiste a autodenominarse poeta y prefiere reconocerse como un oralitor, lo cual adquiere mayor relevancia si pensamos que su relación con la palabra está definida, no por una exteriorización de esta a través de la escritura, sino por la interiorización de una palabra fértil.

Como hemos visto, su explicación de *jabuaaienán* describe a través de una imagen la entrega de la palabra que, como una semilla, es portadora de vida. Esto representa la pervivencia de una dimensión ontológica íntimamente relacionada con la transmisión oral y con los saberes resguardados por medio de este tipo de dinámicas de interacción intergeneracional. Al reflexionar sobre *jabuaaienán*, Miguel Rocha trae a colación el espacio que entre los kamëntša está asociado a la transmisión del “pensamiento mayor”, el fogón, para luego aludir a la imagen del canasto a partir de un texto poético de Hugo Jamioy. Rocha señala que:

7 Véase Jamioy, “Sembrar la palabra” y Jamioy, “Sembrar la palabra”.

[...] el carácter sapiencial de la palabra poética se deriva de lo que los camëntšá llaman el *tsabe juabna* “pensamiento mayor”, e implica una práctica de vida a partir del espacio ideal del shinyak (fogón), desde donde los niños despliegan la vida —expresada en sus placentas enterradas—, y los mayores cuentan, educan, orientan y en suma: siembran en el *ainán* “corazón” de las nuevas generaciones. La palabra que se siembra posee una metáfora cultural en la figura del canasto, en cuyo vientre es recogida-guardada, e incluso en la copa o vasija donde se toma transfigurada en bebidas comunitarias [...]. Por otro lado, la imagen del canasto donde se recogen las palabras —motivo sapiencial-corporal recurrente en artes verbales amazónicas como la uitoto— es central en el poema “Bid jaschbianoc” o “En la frontera de la vida”:

*Y en aquel canasto
donde me ensañaste
a recoger la cosecha del maíz
voy atesorando tus palabras.
Las moleré, las fermentaré
y todos los días de tu ausencia
en tu nombre,
una copita, una copita, una copita. (166-167)*

En los versos de Jamioy, el canasto atesora las palabras del abuelo, las cuales pasarán por el mismo procedimiento que el maíz para obtener la chicha (bebida fermentada de maíz). El texto oraliterario es síntesis de un saber práctico, a partir del cual se destilan las palabras del abuelo con el fin de recordar sus enseñanzas. La función del canasto se asocia a la del recipiente que contiene la chicha a través de una sinécdoque que nos habla de un cuerpo contenedor y, al mismo tiempo, reproductor de otro cuerpo. En este sentido, el recipiente —así como el canasto— alude al vientre materno fecundado: un cuerpo que contiene otro cuerpo, el lugar donde se reproduce la vida, el primer hogar del ser humano.

Se trata de utensilios presentes en la vida cotidiana de sociedades no industrializadas que tradicionalmente basaban su sustento en la agricultura. Su función está íntimamente relacionada con la alimentación que asegura la conformación de otros cuerpos. Ahora bien, el texto desborda la analogía según la cual estos utensilios representarían el vientre y los alimentos, su

contenido. La vasija, la totuma y el canasto también pueden ser percibidos como cuerpos-contenedores, que no solamente portan alimentos, sino que resguardan la vida, la promesa de la continuidad de la existencia, cuya quintaesencia es “la palabra” sembrada en el corazón.

El cuidadoso procesamiento del maíz descrito en el texto oraliterario de Hugo Jamioy para referirse a la preparación cotidiana de la chicha entre los camëntšá —sembrar, cosechar, moler, fermentar y beber— tiene su parangón en la importancia que otros pueblos originarios le atribuyen a la preparación tradicional de sus alimentos y sustancias rituales, como la yuca.

En el artículo “La naturaleza es bagazo y la humanidad almidón: visión del medio natural desde los grupos que consumen ambil de tabaco”, Juan Álvaro Echeverri plantea una concepción de la naturaleza que rebate la ontología dicotómica moderna que insiste en la separación de la naturaleza y la cultura. Partiendo del procesamiento de la yuca para obtener almidón, se explica cómo para diversos grupos de la Amazonia la naturaleza no se concibe como algo exterior y preexistente que configura la cultura, sino como un “subproducto que resulta de un proceso técnico cultural” (10). Desde esta perspectiva cosmogónica, la naturaleza resulta de los “desechos” (el afrecho de yuca) en el proceso por el cual la humanidad adquiere su sustancia al extraer y alimentarse del almidón de la yuca. Tomando como referente el complejo cultural de la gente de centro, Echeverri plantea que la elaboración de las plantas y sembríos de la chagra, principalmente de la yuca, el tabaco y la coca, representa un proceso de consustancialidad que, por un lado, recuerda y actualiza los principios cosmogónicos presentes en los relatos de origen y, por otro lado, asegura la humanización de los cuerpos en constante formación. De allí que se haga referencia a una expresión generalizada entre estos grupos que reza: “somos esencia de yuca, de tabaco y de coca”, la cual es “una expresión frecuente que señala la consustancialidad del ser humano indígena con estas plantas” (2).

De acuerdo con lo anterior, las actividades cotidianas de cultivo y posterior procesamiento e ingesta de alimentos como la yuca, y de plantas como la coca y el tabaco (o para el caso de los camëntšá, el maíz), aluden a la conformación de un cuerpo mediante la humanización del territorio, para así asegurar la reproducción biológica y social. Dicho procesamiento integra una concepción orgánica de la naturaleza y la cultura y, además, encarna las bases ontológicas

del proceso por el cual se obtiene el sustento nutritivo y espiritual. Teniendo como referente a la gente de centro, Echeverri señala que:

Los alimentos más puros son los alimentos derivados de plantas cultivadas que resultan de la purificación de un espacio natural por medio del fuego y la transformación de sus productos (sobre todo los tubérculos de yuca) por medio de los procesos de exprimido, cocimiento, deshidratación y filtrado. Estos alimentos y sustancias puros —cuyas imágenes prototípicas son la yuca, el tabaco, la coca y la sal vegetal— son constitutivos de seres humanos verdaderos y su acción se expresa por medio de palabras verdaderas: un diálogo que habla de trabajo, cooperación, consejo, y que conduce a la producción de alimentos y a la fertilidad reproductiva (cf. Londoño-Sulkin). Estas palabras reproductoras se denominan en el lenguaje local “palabra de coca y tabaco”, que son la expresión de una ontología centrada en lo social y lo moral. Las sustancias impuras y contaminadas que residen en las espacios naturales también tienen su “palabra” y, así como se narra en los mitos, esa palabra habla de envidia, venganza, rabia, traición, pereza, somnolencia, engaño, etc. —es decir, de comportamientos y conductas antisociales atribuidos a los animales y que no conducen a la fertilidad ni a la sociabilidad, sino a la destrucción y a la muerte—. (“La naturaleza” 12-13)

Recordemos, además, que la preparación de alimentos y sustancias rituales también está sujeta a celebraciones comunitarias de carácter ritual cargadas de complejos simbolismos y, por tanto, encarna valores y bastiones identitarios de cada pueblo, al mismo tiempo que dinamiza su tejido social y armoniza sus relaciones con las fuerzas del cosmos. De acuerdo con la cita anterior, la “palabra de coca y tabaco” expresa una dimensión ontológica asociada al proceso de cultivo, cosecha y preparación de los alimentos, fuente y sustento de los principios de reproducción moral y social, fundamentales para la formación de personas en calidad de “seres humanos verdaderos”. La palabra de consejo, en este contexto, es la base para forjar una disciplina definida por unos patrones de conducta que protegen a las personas de aquello que no es de origen humano y, por tanto, los mantienen en un estado de diferenciación y equilibrio en relación con las energías de las entidades no humanas.

Esto nos remite al término *kirigai*, en correspondencia con la imagen de la palabra que se siembra, como un cuerpo conformado por fibras que

se entrecruzan, que permite resguardar la palabra-semilla, fundamento para la organización del pensamiento y de la existencia en relación con un territorio fecundo en relaciones trascendentales entre personas, animales, plantas y entidades no humanas, un *naane*.

En el caso de Hugo Jamiy, su transducción del término *jabuaienán* expresa una poética ligada a una dinámica de transmisión intergeneracional de la palabra que entraña, así como la pervivencia de prácticas, valores y saberes propios del mundo camëntśá. De modo que *jabuaienán*, “sembrar la palabra en el corazón”, constituye una visión de lo poético en la que la palabra, oral y escrita, está destinada a cumplir con una vocación de germinación y polinización que permitirá continuar cultivando la vida. Quedémonos, para finalizar estas reflexiones, con las imágenes de uno de los textos oraliterarios insignes de Jamiy, para con ellas seguir buscando resonancias de las nociones de *naane*, *kirigai* y *jabuaienán* en las palabras fértiles de los danzantes del viento y su actividad polinizadora.

Binÿbe oboyejuayeng mondmën

Quem uábeman

endmën binÿbe oyebuambnayán.

Quem uábeman

endmën chë nduantšebjon camuenstśá matëng;

chë botamán inÿnentśán chë uanguëtśan

/ jobocnan

y jotbayán chë juatsbuañ oboyejuayëng.

Y chë chabe ainanoy endbetsabuajón

chë nguentsián jatmenam buiyesh

tojashjang jamám mo

enbobonshanat ca.

Quem uábeman

endmën chë uant` sefjëshangá uabain

chë botamán uabeman botamán jtsinÿnananán

jtsesayán anteu y tanguá niñëśënbe bid.

Quem uabemán

endmën chë shayenán buiyesh mëntescam

yëbscam o nÿetescam

chë uatecmëng mochanjashjajn,

mochanjotmenang y jtsoñëngan binÿiac

/ oboyejuay.

Somos danzantes del viento

La poesía

es el viento que habla

al paso de las huellas antiguas.

La poesía

es un capullo de flores hecho palabra;

de su colorido brota el aroma

que atrapa a los danzantes del aire.

En sus entrañas guarda

el néctar que embriaga al colibrí

cuando llega a hacer el amor.

La poesía

es la magia de las orquídeas.

Sus bellos versos hechos colores

se nutren de la vida pasada de leños viejos.

La poesía

es el fermento de la savia para cada época;

los mensajeros llegan, se embriagan y se van

danzando con el viento. (*Binÿbe* 60-61)

Conclusión

Este artículo busca contribuir a la configuración de lugares teóricos que propicien procesos de reflexión, creación, diálogo intercultural y escenarios de coexistencia de la diversidad. Para esto hemos planteado un recorrido ontográfico por tres conceptos en lenguas nativas que proceden de culturas diferentes. Su significado original está asociado a situaciones de enunciación específicas y prácticas concretas de los pueblos originarios de donde provienen. Ahora bien, la dinámica de transducción por la que estos términos han pasado en su incursión al ámbito letrado, nos ha posibilitado resaltar semejanzas, pero, sobre todo, entretejer relaciones que resultan complementarias. En este proceso hemos recurrido a estudios antropológicos, lingüísticos, literarios y, en el caso de Candre y Jamioy, a imágenes poéticas, búsquedas creativas y posicionamientos poéticos.

Esta dinámica motiva alternativas interpretativas en reacción a las limitaciones de la traducción literal, en la que la correspondencia de significantes entre un término en lengua nativa y el español empobrece el potencial significativo del término de la lengua de partida, más aún cuando se trata de lenguas depositarias de visiones de mundo y formas de vida que se resisten a la asimilación cultural y desafían, por tanto, los paradigmas ontológicos de la modernidad. En este sentido, la transducción ha propiciado la configuración de redes semánticas y la exploración de ontologías no hegemónicas que enriquecen nuestra concepción de cuerpo, lenguaje y territorio.

Hemos iniciado este recorrido por el pensamiento magütá (tikuna) del trapezio amazónico, visitando la noción de *naane* por medio del trabajo de Santos, lo cual nos permitió acercarnos a una concepción de territorio habitado por diferentes entidades en constantes y delicadas relaciones de intercambio energético, cuyo paradigma es el espacio de cultivo amazónico conocido como la chagra.

Continuamos con nuestro recorrido hacia la zona del interfluvio Caquetá-Putumayo, donde se encuentra el territorio de origen del pueblo murui-muina (uitoto), de donde proviene la noción de *kirigai*, un término que se puede traducir como “canasto” y que, a través de los aportes de Hipólito Candre y Echeverri, Anastasia Candre y Selnich Vivas, sabemos que transmite las dimensiones de una profunda y elocuente metáfora cultural que nos remite

a la formación de cuerpos cuya fecundidad estaría asociada al potencial organizador de la palabra.

Finalmente, este recorrido nos condujo al territorio de origen del pueblo camëntšá en el valle de Sibundoy, donde converge la cordillera de los Andes y el piedemonte amazónico, lugar de nacimiento de Hugo Jamioy. Con su explicación del término *jabuaienán*, el oralitor camëntšá esclarece desde su quehacer poético el modo en que la palabra puede ser semilla, que en su germinar constituye cuerpo, conforma sociedad y se hace territorio.

Obras citadas

- Ávila Mora, Marlén. “Descripción de la situación sociolingüística de la comunidad indígena kamëntšá de Sibundoy Putumayo: realización y transcripción del corpus hablado por bilingües (kamëntšá-español)”. Trabajo de grado. Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- Candre, Hipólito ‘Kinerai’, y Juan Álvaro Echeverri. *Tabaco frío, coca dulce*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Sede Leticia, 2008.
- Candre Yamacuri, Anastasia. “Kaimaki guiye finuafue: Preparación de los alimentos de nuestra gente”. *Mundo Amazónico*, vol. 5, núm. 1, 2014, págs. 81-125.
- . *Pütchi Biyá Uai. Puntos Aparte. Antología multilingüe de la literatura indígena contemporánea en Colombia*. Vol. 2. Editado por Miguel Rocha Vivas, Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2010.
- Duchesne Winter, Juan. “Contribución del pensamiento amerindio a una cosmopolítica americana”. *Cuadernos de Literatura*, vol XIX, núm. 38, 2015, págs. 269-278. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl19-38.cpac>
- Echeverri, Juan Álvaro. “Kirigai-Canasto: tejiendo una categoría conceptual”, 2017 [inédito].
- . *La Gente del Centro del Mundo: Curación de la historia en una sociedad amazónica*. Traducido por Sebastián Lema, 2015 [inédito].
- . “La naturaleza es bagazo y la humanidad almidón: visión del medio natural desde los grupos que consumen ambil de tabaco”. *Boletín de Antropología*, vol. 15, núm. 32, 2001, págs. 13-30.
- Echeverri, Juan Álvaro, Román Romualdo, Oscar ‘Jitdutjaaño’ y Simón Román Sánchez. *Iairue nagini, Aiñiko uruki nagini, Aiñira uruki nagini*:

- Halógeno-Halófito, Sal de vida*. Leticia, Universidad Nacional de Colombia (Sede Amazonia), IMANI, 2020.
- Goulard, Jean-Pierre. *Entre Mortales e Inmortales. El Ser según los Ticuna de la Amazonía*. CAAAP/IFEA, 2009.
- Jamioy Juagibioy, Hugo. *Bínýbe Oboyejuayëng / Danzantes del viento*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.
- . “Pensando, hilando, tejiendo los símbolos de la vida”. *Lenguaje creativo de etnias de Colombia*. Coordinado por Cecilia Duque Duque, Medellín, Suramericana, 2012, págs. 146-153.
- . “Sembrar la palabra en el corazón. Hugo Jamioy”. *YouTube*, subido por Ministerio de Cultura. Web. 1 de mayo de 2015.
- . “Sembrar la palabra en el corazón. Hugo Jamioy”. *YouTube*, subido por Johanna. Web. 15 de agosto de 2010.
- Martínez de Antón, David. “La teoría de la transducción literaria: hacia una teoría dialógica de la obra literaria”. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Madrid, 2016.
- Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal, 2003.
- Posada, Elsa Cristina. “Oralidades y escrituras en el Amazonas Colombiano”. Tesis de maestría. Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- Rocha Vivas, Miguel. *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. La Habana, Casa de las Américas, 2016.
- Santos Angarita, Abel Antonio. “Socialización y adquisición del lenguaje Magütá”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de Colombia–Sede Amazonas, 2021.
- . “Wächiaükü rü Goekü’. Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo”. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia–Sede Amazonas, 2013.
- Vargas Pardo, Camilo A. “Poéticas que germinan entre la voz y la letra. Itinerarios de la palabra a partir de las obras de Hugo Jamioy y Anastasia Candre”. Tesis de doctorado. Université Paris Sorbonne–Universidad Nacional de Colombia–Sede Amazonas, 2019.
- Vivas Hurtado, Selnich. “*Kirigaiiai*: Los géneros poéticos de la cultura minika”. *Antípoda: Revista de Atropología y Arqueología*, núm. 15, 2012, págs. 223-244. DOI: <http://doi.org/10.7440/antipoda15.2012.09>

———. *Komuya Uai. Poética Ancestral Contemporánea*. Sílabas / Universidad de Antioquia, 2015.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología Postestructural*. Buenos Aires, Katz, 2010.

Sobre el autor

Camilo Vargas Pardo es profesor de la Universidad Nacional de Colombia – Sede La Paz. Doctor en Estudios Romances Hispánicos (Sorbonne Université) y en Estudios Amazónicos (UNAL – Sede Amazonia), en modalidad co-tutela internacional; magíster en Literatura y profesional en Estudios Literarios de la Universidad Javeriana de Bogotá. Se ha desempeñado como catedrático en Colombia y Francia. Ha investigado sobre formación en escritura y lectura en el ámbito universitario, literatura colombiana, literatura amazónica y autores indígenas contemporáneos. Tiene artículos publicados en revistas de Colombia, Francia, Canadá y Brasil. También, ha participado en proyectos de formación docente, así como en proyectos con comunidades indígenas relacionados con la revitalización de las lenguas originarias.